

Analytical-Critical Study of the Theory of content participation in Theological Propositions from the Perspective of Ayatollah Javadiyeh Amoli

Seyed Mohammad Hossein Hosseini Vardanjani¹, Reza Berenjkari²⁻

1. Master of Islamic Philosophy and Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran
2. Professor, Department of Philosophy and Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran

(Received: March 5, 2021; Accepted: May 30, 2021)

Abstract

As a prominent commentator of divine wisdom, Ayatollah Javadi Amoli has confirmed – in the course of the semantics of theological propositions – the theory of content commonality in theological propositions and propositions derived from reality. His consideration of other theories associated with the semantics of propositions and the challenges to the theory of content commonality have marked his interpretations as innovative. The emphasis on the theory of coining words for the spirit of meanings, the contribution of the intellect to the conceptual recognition the Essence and Essential Attributes of the Necessary Being, the consideration of the theory of content commonality with the theory of Particular Unity as compatible, and the wide application of this theory to the qura'nic verses and Islamic narrations can be suggested as innovative aspects of his work. Nevertheless, some aspects of his interpretations may challenge the essence of the theory of content commonality. These aspects include the inadequacy of the arguments used to prove this theory, the incompatibility of the theory of content commonality in theological propositions with the rules of Arabic language, the impossibility of reaching the root Essence of the Necessary Being, and the negation of this theory by the Particular Unity of Being.

Keywords: Content commonality, Theological propositions, Javadi Amoli, Spirit of meaning, Particular Unity of Being, Cancellation, Intellect.

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۴۹-۱۷۳ (مقاله پژوهشی)

بررسی تحلیلی - انتقادی نظریه اشتراک معنوی در گزاره‌های الهیاتی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

سید محمدحسین حسینی وردنجانی^۱، رضا برنجکار^{۲*}

۱. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. استاد گروه فلسفه و کلام، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۹)

چکیده

علامه جوادی آملی، از شارحان برجسته حکمت متعالیه، در معنائشناسی گزاره‌های الهیاتی، نظریه اشتراک معنوی را در گزاره‌های لفظی الهیاتی و گزاره‌های برآمده از واقع پذیرفته است. توجه ایشان به نظریات دیگر در معنائشناسی گزاره‌ها و همچنین چالش‌های مطرح در مورد نظریه اشتراک معنوی، سبب شده است که تقریر ایشان از این نظریه، دربردارنده زوایای جدیدی باشد؛ از جمله تأکید بر نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، امکان عقل برای شناخت مفهومی واجب در حوزه ذات و صفات ذاتی، سازگار دانستن نظریه اشتراک معنوی با نظریه وحدت شخصی، تطبیق گسترده این نظریه در آیات و روایات. با این همه ملاحظاتی در این تقریر وجود دارد که ممکن است اصل نظریه اشتراک معنوی را به چالش بکشد که از جمله آنها می‌توان به نارسایی ادله این نظریه، ناسازگاری نظریه اشتراک معنوی در گزاره‌های لفظی الهیاتی با قواعد زبان عرب، محذور اکتناه واجب و منتفی شدن این نظریه بر پایه وحدت شخصی وجود اشاره کرد.

واژگان کلیدی

اشتراک معنوی، تعطیل، جوادی آملی، روح معنا، گزاره‌های الهیاتی، وحدت شخصی. وجود.

۱. مقدمه

یکی از مباحث مطرح در موضوع زبان دین، مفاد اوصاف و محمولات ایجابی است که به طور مشترک در مورد خدا و غیر خدا به کار می‌رود، به طور مثال گفته می‌شود، خداوند عالم و قادر است و نیز حسن عالم و قادر است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا معنای این اوصاف در مورد خداوند، همان است که در مورد غیر خداوند به کار می‌رود یا اینکه معنایی غیر از آنچه در مورد غیر خدا به کار می‌رود، مراد است؟ این سؤال که تاریخچه‌ای به درازای مباحث خداشناسی دارد، با پاسخ‌های مختلفی از سوی نظریه‌پردازان غربی و شرقی مواجه بوده است. نظریه اشتراک معنوی که یکی از این پاسخ‌هاست، از دیرباز مورد پذیرش فلاسفه اسلامی بوده است. ملاصدرا پس از تنقیح نظریه‌های تشکیک وجود و اتحاد صفات ذات از نظر مصداق و تغایر آنها از نظر مفهوم، مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این نظریه را تقویت کرد و پس از آن، شارحان کلام صدرا با تبیین استدلال‌های این نظریه، سعی در رفع نقاط ابهام آن داشته‌اند. علامه جوادی آملی که از بارزترین شارحان حکمت متعالیه است، در بسیاری از کتاب‌های خود از جمله ریحی مختوم، شرح التمهید ابن ترکه و تسنیم به صورت گسترده به این نظریه تکیه کرده و تلاش کرده است هم از نظر هستی‌شناسی و هم معرفت‌شناسی آن را نظام‌مند سازد.

ویژگی‌های برجسته دیدگاه ایشان شامل موارد زیر است:

۱. تبیینی که از اشتراک معنوی فلسفی و اشتراک لفظی فلسفی دارند؛
 ۲. توجه به دیدگاه‌های دیگر در معناشناسی اوصاف الهی؛ چه پیشینه‌ای که این بحث در فضای فلسفه و کلام اسلامی دارد و چه نظریاتی که در غرب در این باره مطرح است؛
 ۳. تطبیق گسترده این نظریه در فهم آیات و روایات؛
 ۴. تأکید ویژه بر نظریه روح معنا و وضع الفاظ برای مفاهیم عامه؛
 ۵. تلاش در سازگار ساختن نظریه اشتراک معنوی با دیدگاه وحدت وجود.
- افزون بر این، به نظر می‌رسد هنوز نظریه اشتراک معنوی با چالش‌هایی مواجه است که

نمی‌توان به راحتی از آنها چشم پوشید و حتی پیروان این نظریه در مقابل برخی ابهاماتی که متوجه این نظریه است، پاسخ قانع‌کننده‌ای نداده‌اند، تا آنجا که برخی پژوهشگران معاصر از تمایل برخی صدرااییان به الهیات سلبی در نهایت امر، سخن گفته‌اند (قربانی، ۱۳۹۰: ۱۴۸؛ باروتی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۹)، که البته تصدیق آن آسان نیست.

۲. دو رویکرد ادبی و فلسفی در اشتراک معنوی

اشتراک معنوی و اشتراک لفظی دو اصطلاحی‌اند که در علوم مختلفی از آنها به مناسبت سخن گفته می‌شود، مثل منطق، اصول و علم ادب. کاربرد این دو واژه در این علوم تفاوت چندانی نمی‌کند و بر مدار تعدد وضع و معنا می‌شود، یعنی مشترک لفظی واژه‌ای است که معانی متعدد داشته باشد و برای هر معنا وضع جداگانه‌ای صورت گرفته باشد. در مقابل، مشترک معنوی، واژه‌ای است که تنها یک معنا داشته و در نتیجه، وضع واحدی نیز دارد، اما مصادیق آن متعدد است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۵۸۹ و ۵۹۰؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵۱ و ۲۵۲).

علامه جوادی آملی به تبع استادشان علامه طباطبایی (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۴۶) بر این باورند که اشتراک لفظی و معنوی از نظر حکیم با مصطلح مشهور متفاوت است. از نظر علامه جوادی که این مطلب را به شکل مفصل‌تری بیان داشته، هر گاه لفظی دارای مفاهیم متعددی باشد که از آن معانی دارای اثر خاص بوده و مبدأ کار مخصوص باشد، اعم از آنکه به یکباره برای جامع آنها وضع شده باشد یا آنکه برای هر کدام از آنها جداگانه وضع شده باشد، آن لفظ در اصطلاح فلسفه و کلام، مشترک لفظی است؛ و هر گاه مفهوم واحدی بر مصادیق متعددی صادق باشد، به طوری که آن مصادیق، جامع واقعی دارد و آثار از آن جامع واحد نشأت می‌گیرد، اعم از آنکه لفظ واحد برای جامع انتزاعی آن مفاهیم وضع شده باشد یا برای هر کدام جداگانه وضع شده باشد، آن مفهوم، متصف به اشتراک معنوی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵۱ و ۲۵۲؛ ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۷۰ و ۳۸۰). مثلاً واژه عرض از نظر ادبی مشترک معنوی است، چراکه بر نه مقوله صدق می‌کند، ولی از نظر

فیلسوف، مشترک لفظی است، چون مقولات عرضی به تمام ذوات با یکدیگر متباین‌اند و جامع مشترک حقیقی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۷۹).

دو نکته درباره این اصطلاح شایان ملاحظه است؛ نکته اول، طبق معنای یادشده برای اشتراک معنوی فلسفی و اشتراک معنوی ادبی، قسمی به وجود می‌آید که مصداق هیچ‌کدام از این دو نیست و آن مفهومی است که بر مصادیق متعدد صدق می‌کند و مصادیقش تفاوت ذاتی دارند و این مفهوم بیانگر امری خارج از ذات آنهاست، مانند مفهوم عرض. این مفهوم همان‌طور که بیان شد، اشتراک معنوی فلسفی ندارد و تا وقتی که به ازای آن لفظی قرار داده نشود نیز سخن از اشتراک معنوی لغوی آن بی‌معناست. نکته دوم، در محل بحث اگر مراد اشتراک معنوی در گزاره‌های لفظی الهیاتی باشد، چون لفظ و قواعد زبان موضوعیت دارد، پس مراد از اشتراک معنوی مصطلح مشهور است؛ اما اگر در گزاره‌های برآمده از واقع، اشتراک معنوی مطرح شود، از آنجا که لفظ جایگاهی در آن گزاره‌ها ندارد و همچنین مصطلح سوم در کلام علامه جوادی ذکر نشده است، پس باید مصطلح دوم (اشتراک معنوی فلسفی) مراد باشد.

۳. تقسیم گزاره الهیاتی به لفظی و عقلی

الهیات در دو معنی به کار می‌رود؛ یکی الهیات به معنای اعم که همان امور عامه یا به تعبیر دیگر احکامی است که در مورد وجود اعم از واجب و ممکن مطرح است و معنای دوم، الهیات به معنای اخص است که ناظر بر صفات و افعال واجب تعالی بحث می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۹؛ سبزواری، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۰۵؛ طباطبایی، بی‌تا (ب): ۷؛ ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۰۳۹ و ۱۰۴۰؛ ۱۳۶۴، ج ۵: ۷). مراد از الهیات در گزاره‌های الهیاتی، معنای دوم آن است؛ یعنی گزاره‌هایی که موضوع آن خدا و محمول آن یکی از اوصاف و افعال او باشد.

در منطق، قضیه (گزاره) به معقوله (ذهنی) و ملفوظه (لفظی) تقسیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۸). حکم و پیوند میان دو طرف قضیه که در ذهن و اندیشه شخص

صورت می‌گیرد، موجب به‌وجود آمدن قضیه عقلی می‌گردد، مثل اینکه در ذهن به وجود هیولی اذعان شود. حال اگر این گزاره ذهنی به واسطه الفاظ بیان شود، به آن گزاره لفظی می‌گویند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق: ۲۶۳ و ۲۶۴). با فرض اینکه گزاره الهیاتی معنادار است و از نسبت حکمی در ذهن حکایت می‌کند، می‌توان گفت گزاره‌های الهیاتی نیز این تقسیم را پذیرا هستند. گزاره الهیاتی لفظی مثل خدا عالم است و گزاره الهیاتی ذهنی مثل حمل معنای علم بر خداوند در ذهن.

گزاره عقلی الهیاتی که مراد از آن همان حکم ذهن به حمل صفتی بر واجب تعالی است، به دو صورت به‌وجود می‌آید:

۱. گزاره عقلی برآمده از واقع. مراد از این قسم گزاره‌ای است که عقل با تحلیل هستی‌شناسانه آن را به‌دست می‌آورد.

۲. گزاره عقلی مستند به یک گزاره لفظی. گزاره‌های لفظی با توجه به وضع الفاظ برای مفاهیم مشخص، محفوف به دو گزاره هستند؛ یکی گزاره عقلی که متکلم قبل از بیان الفاظ در اندیشه خود دارد و دیگری گزاره عقلی که مخاطب از فهم گزاره لفظی به‌دست می‌آورد. با توجه به اینکه گزاره عقلی در صورت دوم، منشأش گزاره لفظی است، در احکام نیز پیرو همان گزاره خواهد بود و بحث مستقلی طلب نمی‌کند.

گزاره لفظی الهیاتی، جمله‌ای است که در مورد خدا و صفات و افعال اوست. محل بحث گزاره‌هایی است که در متون دینی مثل قرآن و روایات پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) به‌کار رفته است. در اینکه گزاره الهیاتی دارای مفهوم است، نزاعی میان معناشناسان نیست، حتی به‌نظر می‌رسد با تأمل در آرای پوزیتویست‌ها که بی‌معنایی گزاره‌های دینی به آنها نسبت داده می‌شود، دانسته می‌شود که مراد از بی‌معنایی غیرشناختاری بودن است نه نامفهوم بودن گزاره (باربور، ۱۳۹۷: ۲۷۹)، البته گزاره‌های غیرشناختاری به لحاظ منطقی گزاره به‌حساب نمی‌آیند و نظریاتی که در فضای فلسفه و کلام اسلامی در خصوص این گزاره‌ها مطرح می‌شود (اشتراک معنوی، اشتراک لفظی، الهیات سلبی و ...)، مبتنی بر شناختاری بودن این گزاره‌هاست.

۴. ارزیابی علامه جوادی آملی از سایر دیدگاه‌ها در معناشناسی گزاره‌های الهیاتی

علامه جوادی آملی در دو کتاب توحید در قرآن و دین‌شناسی به تاریخچه نظریات در این زمینه پرداخته‌اند. ایشان در کتاب دین‌شناسی ذیل فصلی به نام زبان دین، ابتدا نظریه پوزیتیویست‌ها در بی‌معنایی گزاره‌های الهیاتی را مطرح کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۱۰ و ۱۱۱). از نظر علامه جوادی آملی، دیدگاه بی‌معنایی گزاره‌های الهیاتی، اشکال هستی‌شناسانه دارد که خود را در فضای معرفت‌شناسی نشان داده است. توضیح آنکه از نظر هستی‌شناسی تنها کسی می‌تواند ادعای بی‌معنایی گزاره‌های الهیاتی را داشته باشد که موجود را منحصر در موجودات مادی بداند، ولی این انحصار به‌هیچ‌وجه قابل اثبات نیست؛ زیرا از طرفی عقل و وحی ما را به موجودات غیرمادی رهنمون می‌سازند و از طرف دیگر، تجربه تنها قدرت اثبات قلمرو خود را دارد و از نفی ماورای خود عاجز است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۱۱ و ۱۱۲).

ایشان همچنین به برخی از نظریات غیرشناختاری بودن زبان دین همچون اسطوره دانستن زبان دین و نمادین و رمزی بودن آن، اشاره می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۹۸ و ۱۱۴) و آنها را نادرست می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۱۴)، زیرا گزاره‌های الهیاتی که در قرآن و سایر متون دینی آمده است، ناظر بر واقعیت و متکی بر آن هستند و این مطلب با مراجعه به متون دینی از جمله قرآن به‌خوبی روشن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۱۴)، البته ممکن است در جایی از قرآن و سایر متون دینی از زبان رمزی استفاده شود و برای تفهیم یک مطلب از این نوع زبان کمک گرفته شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۹۴ و ۹۶)، ولی این صرفاً جنبه ابزاری دارد تا مخاطب قرآن، یک حقیقتی را بهتر درک کند (جوادی آملی، بی‌تا(ج): ج ۲: ۳۲۸).

اما در مورد نظریاتی که گزاره‌های الهیاتی را ناظر بر واقع و شناختاری می‌دانند، به‌جز نظریه اشتراک معنوی که مختار ایشان است و در ادامه بیان خواهد شد، به آرای دیگری نیز توجه دارند که عبارت‌اند از: تشبیه، نفی، اشتراک لفظی و مجاز (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱، ۲۱۷، ۲۷۹ و ۲۸۰؛ ۱۳۹۲: ۱۱۶ و ۱۱۷). ایشان در رد این اندیشه‌ها، عمدتاً محذور تعطیل و سلب کمالات از واجب‌الوجود را مطرح کرده‌اند که در ادامه توضیح داده می‌شود.

۵. تقریر علامه جوادی از نظریه اشتراک معنوی در گزاره‌های الهیاتی

شایان ذکر است، در عمده کتاب‌های ایشان تفکیک ملموسی میان گزاره‌های لفظی و گزاره‌های عقلی برآمده از واقع صورت نگرفته است، ولی با توجه به تبیینی که از نظریه اشتراک معنوی دارند و همچنین ادله‌ای که ارائه کرده‌اند، می‌توان تقریر ایشان از نظریه اشتراک معنوی را در این دو قسم گزاره تفکیک کرد.

۵.۱. تقریر نظریه اشتراک معنوی در گزاره‌های لفظی الهیاتی

ایشان در ابتدا گزاره‌هایی را که در متون دینی آمده است، به سه دسته تقسیم می‌کنند؛ گزاره‌های اخباری، گزاره‌های انشائی و گزاره‌های تمثیلی (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۹۴-۹۱). علامه جوادی آملی در همه گزاره‌های اخباری مربوط به ماوراءالطبیعه، قائل به اشتراک معنوی هستند (جوادی آملی، بی‌تا(ج)، ج ۲: ۴۹۲ و ۵۰۱؛ ۱۳۹۱: ۲۹۷). از نظر ایشان، صفاتی که در متون دینی بر واجب تعالی حمل شده است، به دو صورت است: یک دسته از آنها، صفاتی‌اند که عیب و نقص در مفهومشان اخذ شده است، مثل جهل، عجز و حسد. این‌گونه صفات در گزاره‌های الهیاتی از خداوند سلب شده‌اند و خداوند از این‌گونه صفات مبرا دانسته شده است؛ دسته دوم، محمولاتی هستند که در مفهومشان نقص و کاستی اخذ نشده، ولی مصادیق آنها گاهی با نقص و کاستی همراه است، همانند علم و قدرت. در گزاره‌های الهیاتی، این‌گونه امور به خداوند نسبت داده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۱۴) و معنای صفات و محمولات در آن، همان معنایی است که در کاربرد آن برای ممکنات به کار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۹۷).

۵.۱.۱. ادله اشتراک معنوی در گزاره‌های لفظی

اول، انحصار اثبات بلا تشبیه در اشتراک معنوی. تعطیل و تشبیه دو کلیدواژه‌ای هستند که پیروان نظریه اشتراک معنوی معتقدند، اولاً در نظریه اشتراک معنوی از آنها اجتناب شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۴۱ و ۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۸۱)؛ ثانیاً آرای دیگری که در معناشناسی گزاره‌های دینی وجود دارد، همگی یا مبتلا به تشبیه‌اند یا گرفتار تعطیل (شاکرین، ۱۳۹۳: ۱۶۳). کسانی که معتقدند، الفاظی که در گزاره‌های الهیاتی آمده است،

باید بر معانی عرفی و محسوس حمل شوند، نظرشان گرفتار تشبیه است؛ و گروه دیگری که می‌گویند ما مفهوم روشنی از الفاظی که در گزاره‌های الهیاتی آمده است، برداشت نمی‌کنیم، گرفتار تعطیل عقل از معرفت الهی می‌شوند و هر دو طریق غلط و ناصواب است. راه نجات، اثبات بلا تشبیه است، چنانکه علی بن موسی الرضا در بیان مذاهب توحید مردمان به اشاره کردند (ابن بابویه، بی تا(ب): ۱۰۱ و ۱۰۷)؛ یعنی اصل معنا را برای خداوند اثبات می‌کنیم و نواقص را از آن می‌زداییم که همان نظریه اشتراک معنوی است.

اینکه نظریه مجسمه و مشبهه به تشبیه خالق به مخلوق می‌انجامد، ابهامی وجود ندارد؛ اما در مورد تعطیل در روایات که مدعیان اشتراک معنوی، بسیاری از دیدگاه‌های تنزیه گرایانه را به واسطه آن رد می‌کنند، دو احتمال وجود دارد:

۱. تعطیل ثبوتی، یعنی انکار و نفی خدا و صفات آن در واقع.

۲. تعطیل اثباتی، یعنی ما در الفاظ چیزی که بتواند به خوبی صفات الهی را بیان کند نداریم.

قرائن متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد، مراد از تعطیل در روایات تعطیل ثبوتی است نه اثباتی؛ چنانکه علامه مجلسی نیز تعطیل را همین گونه معنا کرده‌اند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۹۳). از جمله این قرائن می‌توان به دو مورد اشاره کرد:

۱. مبتنی بر برخی گزارش‌ها زندیق از امام صادق(ع) می‌پرسد آیا برای خدا صفت و کیفیت وجود دارد؟ حضرت در جواب می‌فرماید خیر؛ زیرا کیفیت گونه‌ای از حد و نشان احاطه‌پذیری است، ولی برای اینکه تعطیل و تشبیه پیش نیاید، نباید کمالات ذات را انکار کرد، چون انکار کمالات به معنای انکار ذات و ربوبیت واجب است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۴ و ۸۵؛ ابن بابویه، بی تا: ۲۴۷).

۲. در برخی روایات تعطیل در کنار الحاد و کفر قرار گرفته است (طبرسی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۴۹؛ ابن مشهدی، ۱۳۷۸: ۵۰۵).

توجه به این نکته نشان می‌دهد که بسیاری از دیدگاه‌های تنزیه‌گرایانه (اشتراک لفظی، الهیات سلبی، حقیقت و مجاز و ...) مبتلا به محذور تعطیل نیستند، زیرا هیچ‌کدام از آنها

درصدد تعطیل ذات از کمالات در مرحله ثبوت نیستند، بلکه مفادشان تغایر مفاهیم محمول بر واجب و ممکن در مرحله اثبات است. جالب است که خود علامه جوادی در برخی مواضع برخی از این دیدگاه‌ها را بدون آنکه نقدی بر آنها وارد سازد، بیان داشته است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۱۶ و ۱۱۷). علاوه بر این، حتی اگر مراد تعطیل اثباتی باشد، باز نمی‌توان دیدگاه‌های تنزیه‌گرایانه را به‌صورت عام با این محذور مواجه دانست، چراکه براساس برخی از این دیدگاه‌ها مانند الهیات سلبی و حقیقت و مجاز، معانی قابل درکی برای اسماء و صفات پروردگار بیان می‌شود.

از طرف دیگر، اگر مراد از اشتراک معنوی در این گزاره‌ها، اشتراک معنوی فلسفی باشد، می‌توان محذور تشبیه را در این نظریه مطرح کرد، زیرا براساس اشتراک معنوی فلسفی، مفهوم مشترک حاکی از حقیقت مشترک میان واجب و ممکن است و چنین اشتراکی مستلزم تشبیه واجب به ممکن می‌گردد.

دوم، وضع الفاظ برای مفاهیم عامه. برقراری همسویی میان نظریه اشتراک معنوی و معنای موضوع له الفاظ محمول بر ممکن و واجب، از چالش‌های جدی این نظریه است، لیکن نظریه وضع الفاظ برای مفاهیم عامه نه تنها سبب برون‌رفت از این چالش شد، بلکه خود، فرضیه‌ای شد که در صورت اثبات به‌راحتی نظریه اشتراک معنوی را در این گزاره‌ها نتیجه می‌دهد. علامه جوادی آملی در توضیح این فرضیه ابتدا بیان می‌کند که چون الفاظ هر ملتی ابزار مفاهیم و تبادل اندیشه‌ها و انتقال خواسته‌های آن قوم است و روشن است نژادی که جهان‌بینی توحیدی ندارد، همه الفاظی که وضع می‌کند در قلمرو مفاهیمی است که مورد ادراک آنها باشد (جوادی آملی، بی‌تا(ج)، ج ۱: ۲۱۷)، ازاین‌رو، در گزاره‌های الهیاتی که بر زبان این قوم است، دو راه وجود دارد (جوادی آملی، بی‌تا(ج)، ج ۱: ۲۱۸)؛ راه اول، توسع در معنای محسوس و التزام به مجازگویی، به نظر علامه جوادی آملی، این راه مطلوب نیست؛ زیرا اولاً مجاز نیاز به علاقه دارد و به‌راحتی نمی‌توان لفظ را در غیر موضوع له به‌کار برد؛ ثانیاً معنای مجازی نیاز به قرینه دارد که تأمین این دو منظور در هر گزاره‌ای آسان نیست (جوادی آملی، بی‌تا(الف)، ج ۵: ۲۷۴ و ۲۷۵). راه دوم، وضع الفاظ

برای مفاهیم عامه، هرچند کاربردهای اولیه مصادیق محسوس آن مفهوم عام هستند. این نظریه که فراوان مورد استناد ایشان قرار گرفته است، با تعبیری همچون مفهوم عام (جوادی آملی، بی تا(ب)، ج ۱۳: ۲۱۲ و ۲۱۳ و ج ۱۶: ۲۸۱ و ج ۲۴: ۲۴؛ بی تا(الف) ج ۴: ۱۳۰)، روح معنا (جوادی آملی، بی تا(ب)، ج ۱۳: ۲۱۲ و ۲۱۳ و ج ۱۶: ۲۸۱ و ج ۲۴: ۲۴۰؛ بی تا(الف)، ج ۴: ۱۳۰)، هدف معنا (جوادی آملی، بی تا(ب) ج ۱۳: ۲۱۲ و ۲۱۳؛ بی تا، ج: ۱۲۷) در آثار ایشان دیده می شود. خلاصه این نظریه آن است که چون کیفیت وضع الفاظ در انسان‌های نخستین دقیقاً برای ما گزارش نشده است (که برای مصداق محسوس بوده یا برای روح و گوهر معنا)، پس ناگزیر باید به حدس و تحلیل استعمال‌ها متوسل شد (جوادی آملی، بی تا(ج)، ج ۱۶: ۴۶). حال از آنجا که روزانه همراه با تحول صنعت و دگرگونی مصادیق بدون عنایت و کمترین تأمل، همان مفهوم قبلی را بر مصداق جدید که متفاوت نسبت به قبل است، تطبیق می کنند، می توان به سادگی حدس زد که الفاظ در وضع ابتدایی برای روح و گوهر معنا وضع شده‌اند (جوادی آملی، بی تا(ج)، ج ۱۶: ۴۶) و خصوصیات مصادیق دخالتی در مفاهیم ندارند. (جوادی آملی، بی تا(ج)، ج ۳: ۲۲۸)، نتیجه آنکه برای الفاظ مفاهیم عامی وجود دارد که در اطلاق بر ممکن و واجب، همان معنا موردنظر است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۱۴ و ۱۱۵).

به نظر می رسد، فقدان راه اثباتی برای نظریه اشتراک معنوی مهم ترین مشکل این نظریه است و فرضیه وضع الفاظ برای ارواح معانی نیز برای علاج آن کارساز نیست، زیرا اگر واضع الفاظ خداوند یا حکیمی ربانی بود، وضع الفاظ برای مفاهیم عام قابل طرح بود، ولی نه تنها دلیلی بر استناد وضع به خدا و حکیم ربانی وجود ندارد، بلکه خود علامه جوادی نیز اذعان به واضع بودن بشر عادی دارد (جوادی آملی، بی تا، ج ۲: ۱۲ و ۱۳) که در این صورت وضع الفاظ برای مفاهیم عام توسط عموم مردم عادتاً امکان پذیر نیست، زیرا اولاً آنها، اشرافی بر همه مصادیق ندارند تا بخواهند مفهومی عام برای آنها وضع کنند؛ ثانیاً حتی اگر اشرافی هم فرض شود، درک معنای جامع برای همه مصادیق توسط مردمان عادی، امکان پذیر نیست و ثالثاً همان طور که بیان شد، الفاظ برای مصادیق محسوس وضع شده‌اند؛ چراکه آنها مورد احتیاج و تبادل بوده است.

ممکن است گفته شود اگرچه بشر الفاظ را برای مصادیق محسوس وضع کرد، این وضع به صورت مطلق نبوده است، بلکه لفظ برای مصداق محسوس وضع شده است، از آن جهت که فلان غرض و غایت بر آن مترتب است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۲۰ و ج ۱: ۱۰؛ جوادی آملی، بی تا(ج)، ج ۱: ۲۱۹) این راه نیز قابل پذیرش نیست، زیرا:

اولاً؛ همه الفاظ به لحاظ ترتب غایت و هدف وضع نشده‌اند تا بتوان عمومیتی از آن برداشت کرد، مثلاً ارض به معنای زمین است و فواید زمین به هیچ عنوان غایت وضع این لفظ نبوده است، بلکه صرفاً اسمی است برای زمین به عنوان یک شیء خارجی.

ثانیاً؛ در زبان عربی به صورت فراوان با الفاظی مواجهیم که گرچه کارکرد یکسانی دارند، به لحاظ مختصات خارجی آنها که تأثیر به خصوصی در غایت آنها هم ندارد، الفاظ مختلفی جعل شده است که نمی‌توان آنها را به جای هم به کار برد؛ مثلاً راه غایت مشخصی دارد که عبارت است از طی مسیر در آن، ولی عرب برای راهی که در میان درختان باشد، واژه «مخرف» را قرار داده، برای راهی که میان کوه باشد از واژه «شعب» و «تقب» استفاده کرده است، برای راهی که میان شنزار باشد، از واژه «خل» بهره برده است (ثعالی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۰).

ثالثاً؛ هیچ دلیل اثباتی این ادعا را یاری نمی‌کند و صرف نمونه‌هایی چون سلاح، میزان و سراج دلیل کافی برای اثبات ادعای مذکور نیست؛ چراکه اولاً برخی از این نمونه‌ها مشتق‌اند و عمومیت معنا در خودشان وجود دارد، مثلاً میزان اسم آلت است برای «کل ما یوزن به»، بنابراین صدق آن تابع ابزار سنجش بودن آن است و اختصاصی به ترازوی معهود ندارد. این بیان در مورد سلاح و سراج نیز قابلیت انطباق دارد (موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۵۸۴ و ۶۱۵)؛ ثانیاً این احتمال وجود دارد که در استعمالات اولیه اطلاق واژه بر مصداق جدید، به صورت مجازی بوده و سپس با تکثر این کاربرد وضع تعینی پیدا کرده و از مجاز بودن خارج شده است.

شاید به ذهن برسد، همه اشکالات وارد به نظریه روح معنا، تنها در صورتی است که الفاظ، موضوع به وضع تعینی باشند، اما اگر وضع این الفاظ به صورت تعینی بیان شود، هیچ اشکالی به وجود نمی‌آید، زیرا در این صورت اگرچه الفاظ در مرحله ابتدایی برای مصادیق محسوس

وضع شده‌اند، به تدریج و با آشنا شدن مردم با علوم و معارف جدید که معارف الهی نیز بخشی از آنها بوده است، مصادیق متعددی پدید آمد که همان الفاظ قبلی را برای این مصادیق جدید به کار بردند. این استعمالات در ابتدا به صورت مجاز بود، ولی به مرور با زیاد شدن کاربردها حالت حقیقی به خود گرفت، به گونه‌ای که بدون ذکر قرینه معنایی فهم می‌شد که قابل صدق بر مصداق جدید و قدیم بود (جوادی آملی، بی تا (ه)، ج ۲: ۱۲ و ۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۱۹) و این همان معنای عامی است که نظریه روح معنا درصدد اثبات آن است.

به نظر می‌رسد که این راهکار نیز نتواند نظریه روح معنا را سامان بخشد؛ زیرا

اولاً؛ طبق این بیان الفاظ برای ارواح معانی وضع نشده‌اند، بلکه در ابتدا برای مصداق محسوس و سپس برای معنایی اعم از محسوس و معقول به کار رفته است. شاید به همین سبب است که علامه جوادی آملی در برخی عبارات‌هایشان وضع تعینی الفاظ را قسیم نظریه روح معنا دانسته‌اند (جوادی آملی، بی تا (ج)، ج ۱۲: ۱۳۱). همچنین برخی دیگر از عبارات‌های ایشان حکایت از آن دارد که تفصیلی میان الفاظ قائل شده‌اند؛ در برخی نظریه روح معنا (زمانی که تطور از مادی به مادی باشد مثل لفظ سراج) و وضع تعینی را کافی دانسته و در برخی (زمانی که تطور از مادی به معنوی باشد مثل لفظ کرسی) ملتزم به وضع تعینی شده‌اند (جوادی آملی، بی تا (ج)، ج ۱۲: ۴۶).

ثانیاً؛ براساس این اندیشه، حداقل نسبت به مقطعی که استعمال لفظ در معنای غیرمادی مجاز بوده، می‌توان ادعا کرد که نظریه اشتراک معنوی در گزاره‌های لفظی الهیاتی عمومیت ندارد.

ثالثاً؛ زمان عبور از مجاز و رسیدن به حقیقت مشخص نیست، یعنی در این اندیشه مشخص نشده که گزاره‌های الهیاتی که در متون دینی به کار رفته‌اند در زمانی بوده که استعمال این الفاظ در معنای عام، مجاز به حساب می‌آمده است یا در زمانی بوده که به سبب کثرت استعمال، الفاظ وضع تعینی برای معانی عام پیدا کرده‌اند و به تبع اطلاقشان بر مصادیق مجرد و غیرمحسوس، حقیقی بوده است و اصل نیز بر عدم آن است تا دلیل قطعی بر آن اقامه شود.

رباعاً؛ ادعای وضع تعینی در الفاظی که بر مصادیق غیرمادی حمل شده‌اند، به عمومیتش صحیح نیست؛ چراکه الفاظ مختلف کاربرد متفاوتی در این زمینه دارند، مثلاً نمی‌توان دو واژه علم و کرسی را در یک مقیاس سنجید، پس ادعای وضع تعینی اگر هم مورد قبول باشد، فی‌الجمله خواهد بود نه بالجمله.

شایان توجه است که علامه طباطبایی برای اثبات اشتراک معنوی در گزاره لفظی به کاربرد افعال تفضیل در مورد خداوند استدلال جسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۳۵۸؛ بی تا (ج)، ج ۴: ۳۷۴) که با واکنش منفی علامه جوادی روبه‌رو شده است. وی در این زمینه می‌گوید: «و اگر برای خداوند وصفی از اوصاف جمال الهی باشد، استفاده آن درباره خداوند به صورت افعال تفضیلی نیست بلکه افعال تعینی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۵۴۱ و ۵۴۲).

شاید بتوان ویژگی ممتاز علامه جوادی‌آملی در نظریه اشتراک معنوی را تطبیق گسترده این نظریه نه صرفاً در گزاره‌های الهیاتی، بلکه در بسیاری از مفاهیم دینی دانست (جوادی آملی، بی تا (ه)، ج ۲: ۲۴۹؛ بی تا (ج)، ج ۳: ۴۴۶ و ج ۱۸: ۶۵۴؛ ۱۳۸۱: ۵۶). ایشان حتی زمانی که به برخی روایات که ممکن است استظهار اشتراک لفظی از آنها بشود، برخورد می‌کنند، آن را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که عمومیت نظریه اشتراک معنوی از بین نرود. برای مثال در روایتی از امام رضا (ع) بعد از توضیح تفاوت قاهر در واجب و ممکن نقل شده است:

«فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنی»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۲۲ و ۱۲۳).

علامه جوادی‌آملی ضمن اذعان به مشترک معنوی بودن این صفت، اختلاف مذکور را به مصادیق ارجاع داده است، نه معنا (جوادی‌آملی، بی تا (ج)، ج ۲۴: ۵۵۳). نمونه دیگر برای این گستردگی، اذعان به اشتراک معنوی در برخی اوصاف فعل است (جوادی‌آملی، بی تا (ج)، ج ۱: ۳۲۲) که حتی علامه طباطبایی در مورد آنها نظریه حقیقت و مجاز را مطرح می‌کند، مثل صفت «رحیم» (طباطبایی، بی تا (د): ۳۰۰).

۵.۲. تقریر نظریه اشتراک معنوی در گزاره‌های الهیاتی برآمده از واقع

مراد از اشتراک معنوی در این دسته از گزاره‌ها، این است که عقل می‌تواند با تحلیل هستی

شناختی خود به مفاهیمی دست پیدا کند که به صورت مشترک از کمالات واجب و ممکن حکایت می‌کنند. مبانی فلسفی که اشتراک معنوی صفات در واجب و ممکن را به دنبال دارد، عبارت‌اند از: بدهت مفهوم وجود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۳ و ۳۴)، مشترک معنوی بودن آن (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۳ و ۳۴)، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۳ و ۳۴)، ذومراتب بودن حقیقت وجود و اختلاف تشکیکی آن مراتب (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۳ و ۳۴)، اثبات واجب از طریق برهان صدیقین (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۳۱۹ و ۳۲۰)، ضرورت واجدیت واجب نسبت به همه کمالات مخلوقات به نحو اشد و اکمل (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۱۴) و اثبات آن به واسطه قاعده «معطى الشيء لا يكون فاقدًا له» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۱) و «بسيط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بواحد منها» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۵۷؛ ۱۳۹۱: ۲۱۹). در همه مبانی مذکور، علامه جوادی آملی همسو با علامه طباطبایی و دیگر صدراییان نظر واحدی دارند و اساساً این موارد، مبانی فلسفه صدرایی است. از این رو، علامه جوادی آملی درک مفهومی عقل نسبت به صفات واجب و اطلاق آن به صورت مشترک معنوی بر واجب و ممکن را می‌پذیرند (جوادی آملی، بی تا(ه)، ج ۲: ۲۴۸؛ ۱۳۹۱: ۲۹۷).

۱. ۲. ۵. ادله اشتراک معنوی در گزاره‌های برآمده از واقع

اول، نفی اشتراک معنوی ملازم با سلب کمالات از ذات واجب. پیروان نظریه اشتراک معنوی با توجه به مبانی هستی‌شناسی گفته شده اثبات کردند که هر کمالی که در ممکن هست، به نحو اعلی و اشد در واجب وجود دارد. این تقریر به زعم آنان تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۸۶ و ۲۸۹). هم واجدیت واجب نسبت به کمالات در آن تحفظ شده و هم عدم مشارکت واجب با ممکنات در مصداق. اینان در نقد دیدگاه‌های تنزیه‌گرایانه (مثل نظریه نیابت معتزله، اشتراک لفظی و ...)، لازمه آنها را خلو ذات واجب از کمالات می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۵۹؛ بی تا(الف): ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱ و ۴۲ و ۳۰۳ و ۳۰۴؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۰: ۱۱).

به نظر می‌رسد این دلیل از جهاتی قابل بررسی است؛ اولاً مبانی هستی‌شناسانه مذکور،

مورد تسالم نیست و جای مناقشه دارد که البته این قبیل اشکال‌ها مورد نظر این نوشتار نیست؛ ثانیاً هیچ ملازمه‌ای بین واجدیت ذات باری نسبت به کمالات با دسترسی عقل به درک مفهومی از آن کمالات نیست؛ ثالثاً اگر مراد تنزیه‌گرایان، بیان مفهومی است که عقل توان دستیابی به آن و محمول قرار دادن آن برای واجب را داشته باشد، این مطلب به خلو ذات از کمالات منجر نمی‌شود، چراکه در این صورت تنزیه در مقام اثبات است و ربطی به مقام ثبوت ندارد.

دوم، تقسیم‌پذیری مفاهیم محمول بر واجب و ممکن مثل تقسیم موجود به علت و معلول و همچنین تقسیم علم به مستقل و غیرمستقل. از طرفی در منطق ثابت شده است که یک تقسیم زمانی صحیح است که مقسم مفهوم واحدی داشته باشد که در بر همه اقسام منطبق شود (مظفر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۱۶). این دلیل در کتاب‌های کلامی و فلسفی برای اثبات اشتراک معنوی وجود مورد استناد قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ج ۳: ۵۴؛ نصیرالدین طوسی، بی تا (ب): ۷۵؛ نصیرالدین طوسی، بی تا (الف): ۱۰۶؛ سبزواری، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۹ و ۸۰). ملاصدرا از این دلیل برای اثبات اشتراک معنوی مفاهیمی نظیر امکان و علت استفاده کرده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۲۸) که در حقیق مختوم علامه جوادی تشریح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۳۲۵ و ج ۱۰: ۳۵۰). برخی پژوهشگران معاصر، این دلیل را برای اشتراک معنوی در همه صفاتی که به صورت مشترک بر واجب و ممکن به کار می‌رود، مطرح کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۰: ۸).

نقد وارد به این استدلال این است که نمی‌توان با تقسیم‌پذیر بودن، اشتراک معنوی فلسفی را ثابت کرد، زیرا اطلاق یک مفهوم بر چند مصداق تنها در صورتی موجب اشتراک معنوی فلسفی می‌شود که این مفهوم مشترک، برآمده از جامع مشترک حقیقی آنها باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۶۴؛ جوادی آملی، بی تا (ج)، ج ۱: ۲۹۰؛ ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵۲). این در صورتی است که برای صحت تقسیم یک مفهوم به اقسام، لازم نیست که مقسم در حقیقت اقسام حضور داشته باشد (مظفر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۱۶). چنانکه عرض به مقولات نه‌گانه تقسیم می‌شود، بدون آنکه جامع مشترکی در حقیقت آنها باشد.

سوم، وحدت مفهوم نقیض. این دلیل نیز همچون دلیل پیشین در کتاب‌های کلامی و فلسفی برای اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود ذکر شده است (نصیرالدین طوسی، بی‌تا(ب): ۷۵؛ نصیرالدین طوسی، بی‌تا(الف): ۱۰۶؛ سبزواری، ۱۳۷۱، ج ۲: ۸۰ و ۸۱). فخر رازی در *المباحث المشرقیه* و به تبع او، ملاصدرا در *سفار* از این دلیل برای اشتراک معنوی امکان استفاده کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۴۹۷؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۳). برخی پژوهشگران معتقدند که ملاک این استدلال در سایر مفاهیمی که بر واجب و ممکن حمل می‌شوند، نیز وجود دارد (قدردان قراملکی، ۱۳۹۰: ۸) که در ذیل هر دو ادعا تشریح می‌شود:

تقریر این دلیل برای اثبات اشتراک معنوی وجود این چنین است: وجود و عدم نقیض یکدیگرند و روشن است که عدم معنای واحدی دارد؛ بنابراین وجود هم باید دارای مفهوم واحدی باشد؛ زیرا نقیض یک مفهوم واحد، قهراً واحد خواهد بود (طباطبایی، بی‌تا(ب): ۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۷).

اما تطبیق این دلیل در سایر صفات واجب این گونه تقریر شده است که نقیض صفات مزبور که جهل، ناتوانی و ... است، واحد است و چون نقیض واحد واحد است، پس مفهوم علم، قدرت و ... نیز واحد خواهد بود (قدردان قراملکی، ۱۳۹۰: ۸).

اشکال دلیل مذکور برای اثبات اشتراک معنوی وجود این است که طبق نظر کسانی که وجود را مشترک لفظی می‌دانند، چه اشتراک لفظی ادبی و چه اشتراک لفظی فلسفی، نقیض آن قهراً عدم مطلق نخواهد بود و در واقع، عدم مطلق مفهومی نخواهد داشت، همان‌طور که وجود مطلق معنایی ندارد. نقیض وجود در این نگرش، عدم آن وجود خواهد بود (نصیرالدین طوسی، بی‌تا(ب): ۷۵).

همین اشکال به صورت روشن تر برای تطبیق دلیل مذکور در سایر صفات واجب نیز مطرح است، زیرا نقیض این صفات، عدم آن صفات است و وحدت مفهوم این عدم طبیعتاً بر وحدت معنای صفت نیز تأکید دارد، ولی این، ارتباطی به اثبات یک معنای عام مشترک ندارد، زیرا عدم مضاف زمانی فهم می‌شود که معنای مضاف‌الیه آن مشخص باشد و در این

صورت، عدم آن صفات، به تعداد معانی و مفاهیمی که دارند، متعدد خواهد بود، مثلاً علم اگر به معنای نقش بستن صورت معلوم در ذهن باشد، نقیض آن نیز، عدم این نقش بستن خواهد بود. مشخص است طبق این معنا، علم بر واجب صادق نیست و عدم آن بر واجب صادق است و ارتفاع نقیضیان و اجتماع نقیضیان نیز لازم نمی‌آید. در واقع اشتباه از آنجا نشأت گرفته که نقیض علم، جهل دانسته شده است، درحالی‌که این چنین نیست. البته چند نکته وجود دارد که برای تکمیل دیدگاه علامه جوادی در این گزاره‌ها، لازم است بررسی شود:

۲.۲.۵. سازگاری نظریه وحدت شخصی وجود با نظریه اشتراک معنوی

ملاصدرا بعد از اثبات اصالت وجود و حقیقت تشکیکی آن، پا فراتر می‌نهد و به وحدت شخصی وجود می‌رسد. مراد ایشان از وحدت شخصی وجود آنچنان‌که در جلد دوم/سفر آمده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۴ - ۲۹۱) و علامه جوادی آملی نیز در رحیق مختوم تبیین فرموده‌اند، این است که «وجود و موجود، واحد و بدون شریک است و کثرت مشهود که به مراتب وجود نسبت داده می‌شود، در حقیقت مربوط به شعاع و اظلال آن وجود حقیقی و نور واحدی است. بر این مبنا، کثرت نفی نمی‌شود، بلکه کثرت به سایه آن حقیقت واحد بازمی‌گردد و تشکیک نیز به مراتب ظهور و نمود آن بود واحد، منتقل می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۴۵۲).

طبق این مبنا، قول به اشتراک معنوی دچار مشکل می‌شود، زیرا براساس وحدت شخصی وجود، موجود و مفاهیم منتزع از آن، یک مصداق بیشتر ندارد که همان واجب تعالی است و مخلوقات و ممکنات همه ظهورات واجب هستند و مصداق موجود قرار نمی‌گیرند، پس اطلاق آنها بر ممکنات نیز نباید صحیح باشد.

علامه جوادی در آثارشان به این مشکل التفات دارند و حمل این مفاهیم را بر ممکنات به سه شکل بیان می‌کنند:

۱. موجود و سایر مفاهیم منتزع از آن، مفهوم مشترکی دارند که بر واجب و ممکن

حمل می‌شود و تفاوت آنها بر مبنای وحدت شخصی وجود، این است که حمل این مفاهیم بر واجب، اسناد حقیقی است؛ یعنی «اسناد الی ما هو له» و حمل آنها بر ممکنات به صورت مجازی است؛ یعنی «اسناد الی غیر ما هو له» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۱ و ۴۷). علاقه مصحح این مجاز، رابطه ظاهر و مظاهر است که واجب با ممکنات طبق نظریه وحدت شخصی دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۸۱). ممکن است کسی بگوید، مجازی بودن اسناد این صفات به ممکنات خلاف ارتکاز ارباب لغت است. علامه جوادی این اشکال را این گونه پاسخ می‌دهند که همان‌طور که معیار مجاز در کلمه ادیب است، در اسناد نیز معیار تشخیص، حقیقی بودن و یا مجازی بودن، حکیم است؛ یعنی حکیم مشخص می‌کند که آیا اسناد صورت گرفته، اسناد الی ما هو له است یا اسناد الی غیر ما هو له (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۱۲۵).

۲. اطلاق موجود و سایر مفاهیم منتزع از آن بر ممکنات، از باب مجاز در کلمه است، نه مجاز در اسناد. برای مثال، معنای موجود در کاربرد آن برای واجب همان هستی است و در کاربرد آن برای سایر ممکنات، نمود است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۱ و ۴۷). بر این اساس نظریه اشتراک معنوی به نظریه حقیقت و مجاز تغییر خواهد کرد.

۳. مفاهیم موجود و سایر مفاهیم منتزع از وجود، به صورت مشترک لفظی بر واجب و ممکن حمل می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۱ و ۴۷).

در آثار علامه جوادی، هر چند سه احتمال مذکور طرح شده (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۱ و ۴۷)، ولی ایشان مایل به همان احتمال اول یعنی مجاز در اسناد هستند و در برخی مواضع، به صراحت دو احتمال دیگر را مردود دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۱۲۵؛ ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۸۰ و ج ۳: ۳۱۱)، پس می‌توان ادعا کرد که اشتراک معنوی در گزاره‌های الهیاتی حتی بنابر وحدت شخصی وجود از منظر ایشان ثابت بوده و قابل تردید نیست.

با این همه به نظر می‌رسد، بر مبنای وحدت شخصی (مطابق تقریر علامه جوادی) اساساً نظریه اشتراک معنوی سالبه به انتفای موضوع می‌شود، چراکه اشتراک فرع بر تعدد مصادیق است که در نظریه وحدت شخصی وجود ندارد. ارجاع معنای گزاره‌ها به مجاز در اسناد،

خود گواه روشنی بر این مدعاست که موضوع حقیقی در این گزاره‌ها تنها یک چیز است. علامه جوادی که در سرتاسر آثارش میل به نظریه وحدت شخصی مشاهده می‌شود، خود به این نکته توجه دارد و نظریه اشتراک معنوی را نظر ابتدایی دانسته و نظر نهایی را این‌گونه بیان می‌کند: «هر اسم و صفت کمالی که در عالم وجود دارد همه از آن خداست «وحده لا شریک له» و دیگران نه از حَسَنِ آن بهره‌ای دارند و نه از احسنِ آن ... و صف کمال منحصرأ از آن خداست و دیگران نه تنها بالاستقلال از آن بهره‌ای ندارند، بلکه در طول خدا، بالتبع و بالعرض نیز بی‌نصیب‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۴۱).

۳. ۲. ۵. امکان عقل برای شناخت مفهومی در منطقه ذات و صفات ذاتی

در آثار علامه جوادی آملی در مورد شناخت واجب، سه منطقه ترسیم شده است؛ منطقه اول، ذات، منطقه دوم، صفات ذاتی و منطقه سوم، اوصاف فعلی حق تعالی و تجلیات و ظهورات آن. به باور علامه جوادی آملی، ذات و صفات ذاتی منطقه ممنوعه‌اند که عقل راهی برای دستیابی و پی بردن به کنه آنها ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۴ و ۳۵؛ بی‌تا(الف)، ج ۳: ۱۵۷). دلیل آن هم این است که محدود نمی‌تواند نامحدود را درک کند (جوادی آملی، بی‌تا(ج)، ج ۱۲: ۱۲۶؛ بی‌تا(الف)، ج ۶: ۴۵۰ و ۴۵۱). پس در آنجا قاعده صفر و صد حاکم است؛ یعنی یا درک و شهود هیچ یا درک و شهود همه، از آنجا که شق دوم به سبب محدودیت ممکن محال است، پس هیچ درک و شهودی نسبت به ذات واجب و صفات ذاتی او که عین ذات هستند، ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۳۳ و ۳۳۴). به تعبیر دیگر، اگر اکتناه ذات و صفات ذاتی برای عقل ممکن بود، لازمه آن، امکان احاطه عقل به واجب‌الوجود بود و چون هیچ چیز و هیچ کس توان احاطه بر واجب را ندارد، پس عقل توان رسیدن به کنه ذات و صفات ذات را ندارد (جوادی آملی، بی‌تا(ج)، ج ۱: ۳۲۰). با توجه به این مبنا، اشکالی مطرح می‌شود و آن اینکه زمانی می‌توان از اشتراک معنوی در گزاره‌های الهیاتی سخن گفت که عقل بتواند صفتی را به صورت مشترک از واجب و ممکن انتزاع کند و با مفهومی واحد به آنها نسبت دهد، حال اگر عقل هیچ راهی به صفات ذاتی حق ندارد، چگونه می‌تواند به وجود صفتی و چیستی آن پی ببرد تا بعد

داوری کند که آیا مفهوم صادق بر واجب، همان مفهومی است که بر ممکن حمل می‌شود یا نه؟!

علامه جوادی در پاسخ به این اشکال، میان معرفت کنه ذات و معرفت به وجه تفکیک می‌کنند. آنچه از نظر ایشان مستحیل است، اکتناه ذات و اکتناه صفات ذات است، اما آنچه عقل در مقام مفهوم به دست می‌آورد، مفاهیمی است که صرفاً مفید معرفت به وجه هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۲۴۳ و ۲۴۴ و ج ۱۰: ۱۵۹؛ ۱۳۹۳: ج ۲، ۱۱۲؛ ۱۳۹۸: ۵۷).

گفتنی است اگر مراد از اشتراک در گزاره‌های برآمده از واقع، همان اشتراک فلسفی باشد، از آنجا که مفهوم مشترک باید از حقیقت مصادیق انتزاع شود و حاکی از جامع حقیقی باشد، گریزی از محذور اکتناه ذات وجود ندارد و معرفت به وجه (با همه ابهامی که در این واژه هست) نمی‌تواند ما را به مفاهیمی از جنس اشتراک معنوی فلسفی رهنمون سازد. افزون‌بر این، عبارات ایشان در آثارشان در مورد امکان معرفت اکتناهی و عدم امکان آن به یک شکل نیست؛ ایشان گاهی تنها اکتناه ذات واجب را محال دانسته و در مورد صفات اعم از ذات و فعلی به گونه‌ای قلم زده که امکان معرفت کامل برداشت می‌شود (جوادی آملی، بی تا (ج)، ج ۱۶: ۶۶۳ و ۶۶۴). در برخی عبارات، ایشان شناخت کنه هر موجودی را چه محدود و چه نامحدود فقط برای خداوند ممکن دانسته‌اند (جوادی آملی، بی تا (ب): ۶۱). در جای دیگری، پی بردن به کنه صفات فعل واجب را نه تنها ممکن می‌دانند، بلکه معتقدند می‌توان با تهذیب نفس، مظهر فعلی از افعال خدا شد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ج ۲۹۷). ایشان در موضع دیگر، معرفت ذاتی اشیاء را مطلقاً با علم حصولی ناممکن دانسته و با علم حضوری تنها در وجودهای محدود، امکان معرفت ذاتی را مطرح کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۲۵۴).

۴. ۲. ۵. تنزیه خداوند از وصف هر واصفی جز بندگان مخلص

علامه جوادی آملی در چند جا به مقتضای آیه «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین»، (صافات: ۱۵۹ و ۱۶۰) خداوند را منزّه از وصف واصفان دانسته و استثنای بندگان مخلص از این تنزیه را این گونه توجیه می‌کنند که چون بندگان مخلص به مقام قرب نوافل باریافته و در تمام مجاری ادراکی و تحریکی ظهورات خداوند سبحان گشته‌اند،

پس در واقع، خداوند است که خود را به زبان بندگان مخلصش وصف می‌کند؛ از این رو هیچ‌کس نمی‌تواند خداوند را توصیف کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۱۰۰؛ بی‌تا(ج)، ج ۷: ۲۶۷؛ ۱۳۹۱: ۲۸۵) با توجه به این نکته، نظریه اشتراک معنوی در گزاره‌های الهیاتی برآمده از واقع با اشکال مواجه می‌شود؛ زیرا لازمه نظریه اشتراک معنوی، این است که توصیف خداوند سبحانه، توقیفی نباشد (جوادی آملی، بی‌تا(ج)، ج ۳: ۲۱۷؛ ۱۳۹۱: ۲۳۳) و عقول فلاسفه فارغ از اخلاص و عدم اخلاص، توان دستیابی به مفاهیم قابل حمل بر واجب‌الوجود را داشته باشند.

علامه جوادی آملی این اشکال را این‌گونه پاسخ می‌دهند که اولاً همان‌طور که ایمان اکثر مؤمنان مشوب به شرک رقیق است: «ما یؤمن اکثرهم بالله إلا وهم مشرکون»، وصف کردن آنان نیز چنین است و ثانیاً دستیابی به معانی مشترک بین واجب و ممکن به معنای توصیف واجب تعالی نیست (جوادی آملی، بی‌تا(ج)، ج ۳: ۲۱۹).

شایان ذکر است که اولاً قیاس توصیف پروردگار با ایمان به او، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ایمان، عمل است و مولا می‌تواند ایمان مشوب به شرک خفی را که هرچند عمل ناقصی است، بپذیرد، ولی توصیف از مقول [اندیشه است که یا منطبق بر خارج است و یا منطبق بر آن نیست، بر این اساس اگر توصیف ذره‌ای شائبه داشته باشد، مطابق خارج نبوده و قضیه مشتمل بر چنین توصیفی کاذب و نادرست است؛ ثانیاً تفکیک توصیف از حمل مفهوم بر موضوع ابهام جدی دارد.

۶. نتیجه‌گیری

علامه جوادی آملی ضمن تأکید بر تفکیک اصطلاح اشتراک معنوی در فلسفه و ادب، بر این عقیده است که مفاهیم محمول بر واجب و ممکن، همگی براساس اشتراک معنوی است، چه در گزاره‌های لفظی و چه در گزاره‌های برآمده از واقع.

وی در گزاره‌های لفظی الهیاتی با رد نظریاتی چون اشتراک لفظی و حقیقت و مجاز، نظریه اشتراک معنوی را برمی‌گزیند. از نظر وی، الفاظی که در متون دینی وارد شده‌اند،

برای مفاهیم عامه‌ای وضع شده‌اند که صلاحیت حمل بر ممکن و واجب را به صورت مشترک دارند، بی‌آنکه ممکن را از حسیض فقر خارج ساخته و تقدس واجب را با چالش مواجه سازند. حمل الفاظ بر این مفاهیم، در واقع ما را از ورطه تشبیه و تعطیل بیرون کرده و راه نجات را که همان اثبات بلا تشبیه است، رهنمون می‌سازد.

همچنین در گزاره‌های برآمده از واقع، علامه جوادی آملی با توجه به مبانی هستی‌شناسانه مکتب حکمت متعالیه، واجدیت واجب نسبت به همه کمالات ممکنات به شکل اتم و اعلی را ثابت کرده و با توجه به در نظر گرفتن توان عقل برای درک مفهومی این کمالات، نظریه اشتراک معنوی را پذیرفته است. به باور او چالش‌های عقلی مثل تعارض نظریه اشتراک معنوی با نظریه وحدت شخصی و منجر شدن نظریه اشتراک معنوی به معرفت اکتناهی واجب و چالش‌های نقلی مثل تنزیه خداوند از وصف واصفان که در برخی آیات مطرح شده است، هیچ‌یک توان ابطال این نظریه را ندارد.

نگارنده بر این باور است که هنوز ابهاماتی در تقریر ایشان از اصل نظریه اشتراک معنوی و همچنین در تلاشی که برای حل چالش‌های این نظریه داشته‌اند، وجود دارد که در این نوشتار به این موارد پرداخته شد:

۱. تفکیک میان اشتراک معنوی فلسفی و اشتراک معنوی ادبی، علاوه بر ایجاد ابهام در محل نزاع، زمینه پیدایش قسم سوم از اشتراک می‌گردد.
۲. نظریه روح معنا نه در صورت تعیینی بودن وضع الفاظ راهگشای نظریه اشتراک در گزاره‌های لفظی است و نه در صورت تعیینی بودن.
۳. از آنجا که مراد از تعطیل در روایات، تعطیل ثبوتی است و نه اثباتی، امکان خوانش‌هایی از دیدگاه‌های تنزیه‌گرایانه وجود دارد که محذور تعطیل را به همراه نداشته باشد.
۴. دیدگاه‌های تنزیه‌گرایانه لزوماً درصدد نفی کمالات از واجب نیستند، بلکه امکان دارد، مرادشان ناتوانی عقل از دستیابی به مفاهیم منطبق بر این کمالات باشد.
۵. براساس نظریه وحدت شخصی، نظریه اشتراک معنوی سالبه به انتفای موضوع می‌شود.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا). *التوحید*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمه*، تهران: مؤسسه الصادق (ع).
۳. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۳۷۸). *المزار الکبیر*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. باریور، ابان (۱۳۹۷). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. باروتی، مریم؛ کاکایی، قاسم؛ اکبریان، رضا (۱۳۹۶). «معناشناسی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبایی»، *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ش ۲. صص: ۲۱-۱.
۶. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق). *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر؛ خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۲۸ق). *حاشیة الدسوقی علی مختصر السعد*، بیروت: المكتبة العصرية.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *تحریر تمهید القواعد (عین نضاح)*، مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۹۱). *توحید در قرآن*، اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۵). *حق و تکلیف در اسلام*، قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۹۲). *دین شناسی*، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۶). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۸). *فلسفه صدرا (تلخیص رحیق مختوم)*، اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۹۸). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۱). *وحی و نبوت در قرآن*، اسراء.
۱۶. _____ (بی تا-الف). *ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره)*، اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۶). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.

۱۸. _____ (بی تا-ج). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
۱۹. _____ (بی تا-د). حیات حقیقی انسان در قرآن، اسراء.
۲۰. _____ (بی تا-ه). سرچشمه اندیشه، اسراء.
۲۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۱). شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
۲۲. شاکرین، حمیدرضا (۱۳۹۳). «زبان‌شناسی گزاره‌های الهیاتی»، کلام اسلامی، ج ۸۹، ش ۲۳، ص ۱۶۸-۱۴۹.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. _____ (بی تا). التعليقات على الشفاء، قم: بیدار.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۷. _____ (۱۳۸۶). نهاییه الحکمة، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. _____ (بی تا-الف). الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسه النعمان.
۲۹. _____ (بی تا-ب). بدایة الحکمة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۰. _____ (بی تا-ج). تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۱. _____ (بی تا-د). نهاییه الحکمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۶۱). الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر المرتضی.
۳۳. فخر رازی (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.
۳۴. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۰). «امکان تعریف و توصیف خدا»، قبسات، ص ۳۲-۵.

۳۵. قربانی، اکبر (۱۳۹۰). «سخن گفتن از خدا بر مبنای اشتراک معنوی و تشکیک وجودی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی»، پژوهش‌های اعتقادی-کلامی، ش ۲. ص: ۱۵۱-۱۲۷.

۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۶۳). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۳۸. محقق، مهدی؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود؛ نورانی، عبدالله (۱۳۸۳). شرح حکمه الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۳۹. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۹ق). المنطق، دارالتفسیر.

۴۰. موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق). الافصاح فی فقه اللغة، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.

۴۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (بی تا-الف). تجرید الاعتقاد، تهران: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الإسلامی.

۴۲. _____ (بی تا-ب). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الأضواء.