

SADRĀ'I WISDOM

ORIGINAL ARTICLE

The Distinguish and the Combination in "Research" and "Transcendence Process" In Prove Objectivity of Transcendent-Analysis and Composition of Norman L. Geisler and Allameh Tabatabai Thought

Hossein Khodadadi¹, Gholam Hossein Khedri², Aflatoon Sadeghi³, Mahin Rezaei⁴

1. Ph.D. Holder in Philosophy of Religion, Payame Noor University, Tehran, Iran.

2. Associate Professor of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran.

3. Associate Professor of Comparative Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran.

4. Assistant Professor of Philosophy of Religion, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Correspondence

Hossein Khodadadi

Email: hussynkh58@gmail.com

How to cite

Khodadadi, H.; Khedri, Gh.; Sadeghi, A.; Rezaei, M. (2023). The Distinguish and the Combination in "Research" and "Transcendence Process" In Prove Objectivity of Transcendent-Analysis and Composition of Norman L. Geisler and Allameh Tabatabai Thought, SADRĀ'I WISDOM, 12 (1), 1-16.

ABSTRACT

One of the important issues that has made thinkers in the field of philosophy of religion think and reflect, is the discussion of reality and, in a more scientific sense, the objectivity of the "transcendent". being real; In other words, the transcendent has an truth independent of the mind, which this issue is presented in religious experience as essentialism, against which the idea of constructivism is raised. Norman Geisler and Allameh Tabatabai are two thinkers who have taken an essentialist approach to this issue and have tried to prove the objectivity of the transcendent with their arguments. Comparative comparison of the ideas of these two thinkers -that is novel subject- is the subject of this article, the differences and similarities of which have been explained. Allameh used the word "transcendent being" and Geisler used the word "transcendent object". According to Geisler, (the sum of philosophical reason and religious experience) and in the thought of Allama, moderate rationalism is observed. Geisler's method is empirical and philosophical, and Allameh's method is broad and includes philosophical, cosmological, intuitive-mystical, and revelatory methods. The result of such an adaptation is that the principles, methods, and concepts are distinct in the two ideas, but as a result, a similar expression is presented. Therefore, we reached the final hypothesis, which is the result of a combination of two ideas, and based on the distinction between "investigability" and "excellence process", Allameh's approach to investigability and Norman's approach to the excellence process are preferred.

KEYWORDS

Allameh Tabatabai, Norman Geisler, Objectivity, The Transcendent, Transcendent Existence.

نشریه علمی

دوفصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

تمایز و تلفیق مراتب «تحقیق‌پذیری» و «فرایند تعالی» در احراز عینیت «متعالی» تحلیل و ترکیب اندیشه نورمن ال. گیسلر و علامه طباطبایی

حسین خدادادی^۱، غلامحسین خدری^۲، افلاطون صادقی^۳، مهین رضائی^۴

چکیده

یکی از مباحث مهمی که اندیشمندان حوزه فلسفه دین را به اندیشه و تأمل واداشته است، بحث واقعی بودن و به عبارت علمی‌تر، عینیت «متعالی» است. واقعی بودن بدین معنا که متعالی، حقیقتی مستقل از ذهن دارد. این مسئله در تجربه دینی، با عنوان ذات‌گرایی طرح شده است که در برابر آن، اندیشه ساخت‌گرایی مطرح می‌شود. نورمن گیسلر و علامه طباطبایی دو اندیشمند با رویکرد ذات‌گرایانه هستند که تلاش کرده‌اند تا با براهین خود، عینیت امر متعالی را به اثبات برسانند. مقایسه تطبیقی این دو اندیشه که امری بدیع است، موضوع این نوشتار است که وجوه تمایز و تشابه آن مورد تبیین قرار گرفته است. علامه از واژه «وجود متعالی» و گیسلر از واژه «امر متعالی» استفاده کرده‌اند. در مبنای گیسلر، جمع عقل فلسفی و تجربه دینی و در اندیشه علامه عقل‌گرایی اعتدالی مشاهده می‌شود. روش گیسلر تجربی و فلسفی و روش علامه گسترده و مشتمل بر روش فلسفی، جهان‌شناختی، شهودی-عرفانی و وحیانی است. نتیجه چنین تطبیقی، این است که میانی و روش و مفاهیم در دو اندیشه متمایز هستند، اما در نتیجه، بیان مشابهی (عینیت خداوند) ارائه شده است. بنابراین، به فرضیه نهایی رسیدیم که حاصل جمع دو اندیشه است و بر اساس آن با تمایز مراتب «تحقیق‌پذیری» و «فرایند تعالی»، رویکرد علامه در امر «تحقیق‌پذیری» و رویکرد نورمن در «فرایند تعالی» ترجیح داده شده است.

واژه‌های کلیدی

علامه طباطبایی، نورمن ال گیسلر، عینیت، امر متعالی، وجود متعالی.

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
۲. دانشیار فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
۳. دانشیار فلسفه تطبیقی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
۴. استادیار فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

حسین خدادادی

رایانامه: hussynkh58@gmail.com

استناد به این مقاله:

خدادادی، حسین؛ خدری، غلامحسین؛ صادقی، افلاطون؛ رضائی، مهین (۱۴۰۲). تمایز و تلفیق مراتب «تحقیق‌پذیری» و «فرایند تعالی» در احراز عینیت «متعالی» تحلیل و ترکیب اندیشه نورمن ال. گیسلر و علامه طباطبایی حیات تاریخی حکمت متعالیه پس از ملاصدرا. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۲ (۱). ۱-۱۶.

مقدمه

بودن و نوآوری این نوشتار و تمایز آن با نوشته‌های دیگر می‌باشد.

این نوشتار، از روشی ساختارمند در راستای مقایسه تطبیقی شکل گرفته است و به بازخوانی، واکاوی و تحلیل اندیشه علامه و اندیشه گیسلر پرداخته شده است که می‌تواند در مقایسه تطبیقی، به عنوان نمونه‌ای از مقایسه دو اندیشمند، با رویکردهای متفاوت، اما با نتیجه همسان محسوب گردد. در این مقایسه مبانی، ساختار، روش و نتایج اندیشه دو متفکر ارائه شده و مشابهت‌ها یا تفاوت‌های آنها و احیاناً نقاط قوت و ضعفشان نشان داده می‌شود. غرض اصلی، نفس مقایسه و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها نیست، بلکه ثمره آن و نتیجه‌ای است که باید داشته باشد، لذا راهگشایی در حل مسئله و نوآوری از نتایج مهم مقایسه تطبیقی است که این نوشتار به دنبال آن است.

تبیین عینیت در اندیشه گیسلر

در اندیشه گیسلر، از «خداوند»، با واژه «امر متعالی» تعبیر شده است. واژه‌ای که بر اساس «اصل فراگیری»^(۱)، «تعالی» و «نیاز به تعالی» در انسان‌ها، فضایی را به وسعت تمام انسان‌ها با تفکرات گوناگون دربرمی‌گیرد و شامل حتی خدا ناباوران نیز می‌شود. واژه‌ای که علاوه بر اذعان به عینیت و تشخیص خداوند، آن را از فضای معرفتی بشری فراتر می‌برد. (گیسلر نورمن، ۱۳۹۱: ۳۰)

گیسلر در فلسفه دین با عنوان «واقعی بودن تجربه دینی در معرض چالش»، به تبیین منظور خود از واقعی بودن «امر متعالی» پرداخته است و با برشمردن شش قسم از معانی واقعی بودن، نظر نهایی خود را بیان می‌کند که عبارت است از واقعی بودن به معنای وجودی مستقل داشتن و واقعی بودن به معنای وجودی عینی داشتن (objective existence) (همان: ۱۱۴ - ۱۰۹)، البته با تعریف و تفسیری که خود او از این دو معنا ارائه می‌دهد؛ یعنی:

۱. وابسته به آگاهی غیرخودش نمی‌باشد؛ ۲. خودش یک فاعل شناسا است، نه اینکه فاعل شناسا آن را بر ساخته باشد. یکی از نکات مهم در نظرگاه و اندیشه گیسلر در اثبات عینیت خداوند در رویکرد تجربه دینی، اهمیتی است که او به براهین فلسفی و «تحقیق‌پذیری عقلی» امر متعالی می‌دهد.

در اواخر قرن بیستم، رویکرد گیسلر راجع به براهین فلسفی و در عین حال رویکرد او در باب تجربه دینی، فضایی چندوجهی را ایجاد کرده که به نظر می‌رسد از این رهیافت می‌توان به نتایج دیگری غیر از نتایج سنت شلایرماخری رسید. او به‌رغم پذیرش براهین فلسفی و دفاع از این براهین، این رویکرد را محدود دانسته و کافی در مسیر استعلاء نمی‌داند، لذا در «تحقیق‌پذیر بودن امر متعالی»، به رویکرد فلسفی روی آورده و در «استعلاء و فرا رفتن از خود»، به تجربه دینی تمسک جسته و به نوعی، جنبه تعالی جستن را که نشأت گرفته از «نیاز به تعالی» یا «نیاز به امر متعالی» است، همان تجربه دینی می‌داند و بر اساس چنین رویکردی به احراز عینیت امر متعالی پرداخته است. علامه نیز اندیشمندی است که با بازخوانی آثار قلمی او می‌توان رویکرد او را که مبتنی بر عقل‌گرایی اعتدالی است در مواجهه با عینیت وجود متعالی استخراج کرد.

در تطبیق اندیشه گیسلر - متفکری مسیحی - با علامه طباطبایی - متفکری مسلمان - که صاحب پیشینه‌ای گرانبار از تفکرات مشائی، اشراقی و صدرایی است، تلاش شده است تا وجوه تمایز و تشابه دو اندیشه استخراج گردد و با توجه به نتیجه یکسان آن دو، در این بستر، به راه‌حل و فرضیه جامعی دست یافت تا میان تفکرات فلسفی و تجربه دینی سازش ایجاد کرد.

در راستای منظر نورمن گیسلر در این بحث، جز کتاب فلسفه دین که توسط حمیدرضا آیت‌اللهی ترجمه شده است، اثر دیگری نه ترجمه شده است و نه تحلیل جامعی در رابطه با اندیشه او صورت گرفته است. در رابطه با علامه نیز، هر چند براهین او مورد توجه، تبیین و تحلیل قرار گرفته است، تحقیقات، صرفاً در رابطه با اثبات وجودی خداوند انجام شده است و تحلیلی جامع و مستقل درباره معانی عینیت و ارتباط آن با خداوند، در اندیشه علامه صورت نگرفته است و فقط براهین اثبات وجودی او طرح شده است. در رابطه با تطبیق اندیشه گیسلر و علامه می‌توان مدعی شد که هیچ‌گونه تحقیق و پژوهشی صورت نگرفته است. خصوصاً تقریر جدیدی که در این نوشتار به آن پرداخته شده است، جمع بین اندیشه نورمن و علامه، مسئله نوینی است که بدیع

است، اثبات وجودی خداوند و نه صوری آن است. (همان: ۱۴۶)

ج) امکان درک واقع: گیسلر، توأمان هم «عدم معرفت به واقع» را و هم «لاادری‌گری» را نقد می‌کند و آن را محکوم به شکست می‌داند. او قائل به درک واقع است و دلیلی که می‌آورد این است که اگر واقع، درک‌ناشدنی بود، نمی‌توانستیم بین پدیدار و واقعیت تمایز دهیم. (همان‌جا)

د) تمایز تصور و تصدیق خداوند: گیسلر در براهین عقلی میان «تصور» و «تصدیق» خداوند قائل به تمایز است. بدین معنا که تصور عدم وجود خداوند ممکن است، اما تصدیق به آن، غیرقابل تصور و باور است. بنابراین، بیان می‌کند که خداشناس نباید غیرقابل تصور بودن عقلی خداوند را اثبات کند، بلکه باید غیرقابل تصدیق بودن چنین امری را اثبات کند؛ یعنی دلایل باید «انکار وجودی خداوند» را غیرقابل تصور بدانند نه صرف غیرقابل تصور بودن عقلی خداوند را. (همان: ۱۵۳)

ه) متقاعد شدن: نکته مهم در اندیشه فلسفی گیسلر در این مسئله است که او معتقد است، انسان قبل از اعتماد به خداوند، باید متقاعد شده باشد که خدایی وجود دارد. اگر انسان متقاعد نشده باشد که خدایی وجود دارد، «نیاز به تعالی و امرتعالی»، بدون متعلق و بدون ارضا شدن می‌ماند؛ یعنی در اندیشه او، «نیاز به امر تعالی»، انسان را به سمت برهان‌آوری برای اثبات وجودی خداوند سوق می‌دهد و همچنین، این «نیاز درونی» است که پایه توجیه تجربه دینی می‌شود. (همان: ۱۵۱)

۱. استدلال گیسلر

در اندیشه گیسلر در رویکرد تجربه دینی، تحقیق تجربیتی آن مدنظر است. سؤال اصلی استدلال این است که آیا راهی برای بررسی واقعیت ادعایی متعلق تجربه دینی از منظری تجربی وجود دارد؟ گیسلر می‌گوید:

«مسئله این است چگونه فرد می‌تواند تجربه را برای آزمودن تجربه به کار برد؟ انسان‌ها «نیاز به خداوند» را تجربه می‌کنند، ولی آن تجربه، خودش اثبات‌کننده خودش نیست و چگونه یک «تجربه دیگر» می‌تواند پشتیبان واقعی

نکته‌ای که در رویکرد سنت شلایرماخری از تجربه دینی مشاهده نمی‌شود. گیسلر به‌رغم رویکرد تجربه دینی‌اش، فضای براهین فلسفی را نیز مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد و در اثبات امر تعالی از این براهین بهره برده است. رویکرد فلسفی گیسلر از یک طرف و رویکرد تجربه دینی او از طرف دیگر، در نگاه اول، فضای تناقض‌آمیزی را نشان می‌دهد که منتج به نظر چندوجهی او می‌شود، اما تدقیق علمی و بررسی تحلیلی در اندیشه او و تشریح مبانی فلسفی و تجربیتی او چنین نظرگاهی را عیان می‌کند که او فضای نوینی را در باب تجربه دینی، ایجاد کرده است که با سنت شلایرماخر فاصله داشته و تقریر جدیدی از تجربه دینی ارائه کرده است که با مبانی فلسفی نیز قابل جمع است. در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان نظرات اصلی او درباره براهین عقلی - فلسفی در اثبات «امر تعالی» را در شمارگان زیر عنوان کرد:

الف) انتخاب شخصی افراد: با توجه به ردیه‌هایی

که علیه استدلال‌ات عقلی وارد شده، گیسلر معتقد است که فقدان اقناع در دلایل عقلی، نشانگر ضعف در این دلایل نیست، بلکه بی‌اعتقادی افراد، نتیجه «انتخاب شخصی» افراد است. اقناع بر اساس یک برهان، نتیجه همیاری و توأمان بودن «اراده» و «فکر» است. او رابطه‌ای میان «استدلال‌پذیری» و «انتخاب شخصی» برقرار می‌سازد. بدین معنا که در ابتدا، انتخاب شخصی موجب جست‌وجو شده و سپس برهان مناسب برای آن انتخاب می‌شود.

در این رویکرد برخلاف رویکرد کی‌یر کگارد، راه بر برهان عقلی مسدود نیست. این بدان معناست که اراده شخص، او را به سمت هدفی (تعالی) برمی‌انگیزاند، سپس برهانی مناسب برای آن انتخاب می‌کند. (همان: ۱۴۵)

ب) اثبات وجودی خداوند: گیسلر، اهمیت اصلی

را به «اثبات وجودی» خداوند می‌دهد و ارزش چندانی برای اعتبار صوری براهین قائل نیست. آنچه در منظر او مهم است، اثبات وجودی خداوند به عنوان «حقیقتی بالفعل» می‌باشد؛ زیرا سیستم‌های منطقی را متفاوت و متمایز از یکدیگر در بنیاد و مبنا می‌داند. بنابراین، ضعف صوری براهین، موجب نقص براهین عقلی نیست، بلکه آنچه مهم

۴. انسان‌ها به امر متعالی واقعاً نیاز دارند.

۵. «نیاز به امر متعالی» برآورده‌شدنی است. ۳ و ۴

۶. «نیاز به امر متعالی» واقعاً وجود دارد. ۳ و ۴

۷. باید «امر متعالی» واقعاً وجود داشته باشد تا نیاز برآورده شود. ۴ و ۵

۸. امکان فریب در این نیاز، منطقی نیست.

۹. «امر متعالی» وجود دارد.

گیسلر با توجه به «فراگیری» و «دسترس‌پذیر بودن» روش تجربتی، آن را باورپذیر و متقاعدکننده برمی‌شمارد. او با فراگیر دانستن «تعالی» و «عمومیت تجربه دینی» به عنوان یک فرایند، اذعان به فراگیری «نیاز به تعالی» کرده و با واقعی دانستن چنین نیازی، برآورده شدن آن را با توجه به «تجربه انسانی» و «انتظارات انسانی» ضروری می‌داند. گیسلر با بدیهی دانستن نیاز به امر متعالی، برآوردن چنین نیازی را ممکن دانسته است.

نکته بدیع در استدلال او، تحقیق‌پذیر دانستن وجود امر متعالی است؛ به طوری که فضای استدلال فلسفی را در رد ایمان‌گرایی وارد دانسته و به‌رغم سنت شلایرماخری، در تحقیق‌پذیری وجود امر متعالی از استدلال عقلی بهره می‌برد و اثبات امر متعالی را امری عقلی اجتناب‌ناپذیر دانسته و حکم بر واقعی بودن آن می‌کند. همچنین او چنین نیازی و احتیاجی را احتیاجی وجودی و بالفعل می‌داند و از فضای ذهن ساخت بودن و احتیاج معرفتی و ذهنی خارج می‌سازد. (همان: ۱۲۱-۱۱۹)

فضای کلی استدلال، بر پایه دو مؤلفه «نیاز درونی» (نیاز به امر متعالی، نیاز به تعالی) و «تجربه بیرونی» (برآورده شدن نیازهای واقعی در واقعیت) شکل گرفته است که روش و رویکرد آن، بدیع، ساختارمند و براساس فراگیری عام، شکل گرفته است. چنین باوری نزد او موجه است؛ زیرا این باور از نیازی سرچشمه گرفته است که منتج از «نیاز درونی انسان به تعالی» ایجاد شده است. بنابراین، برای شخص تجربه‌کننده، باوری موجه است، البته برای تبیین عقلانی آن، از جمله در بحث از تحقیق‌پذیری امر متعالی، نیاز به براهین فلسفی را لازم می‌داند. این باور «صادق» است؛ زیرا عینیت امر متعالی در بیرون از ذهن احراز شده است.

بودن تجربه دینی باشد، وقتی که تجربه دینی نمی‌تواند از واقعی بودن خویش پشتیبانی کند؟» (همان: ۱۲۳)

در اندیشه او مقدمه‌ای مبتنی بر تجربه وجود دارد که می‌تواند پاسخی فراهم آورد که عبارت است از: «آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند، واقعاً وجود دارد». این مقدمه به دو طریق منطبق بر تجربه انسانی است:

طریق اول: اینکه بر پایه نیازهای اساسی انسانی استوار است. تجربه به ما می‌آموزد که انسان‌ها این توقع را دارند که برای مشکلاتشان راه‌حلی وجود دارد و اینکه نیازهای آنها قابل برآورده شدن است.

طریق دوم: تأییدی دیگر از تجربه به نفع این اصل وجود دارد که نیازهای واقعی، برآورده‌شدنی‌اند. «خصوصیت ذاتی نیازها» این است که آنها قابل برآورده شدن هستند. (همان: ۱۲۴)

الف) انسان نیازهای واقعی دارد.

ب) نیازهای واقعی انسان، ذاتاً از نظر تجربی برآورده‌شدنی‌اند.

ج) انسان نیاز به امر متعالی دارد.

د) نیاز به امر متعالی، واقعی است.

ه) نیاز به امر متعالی، برآورده‌شدنی هستند.

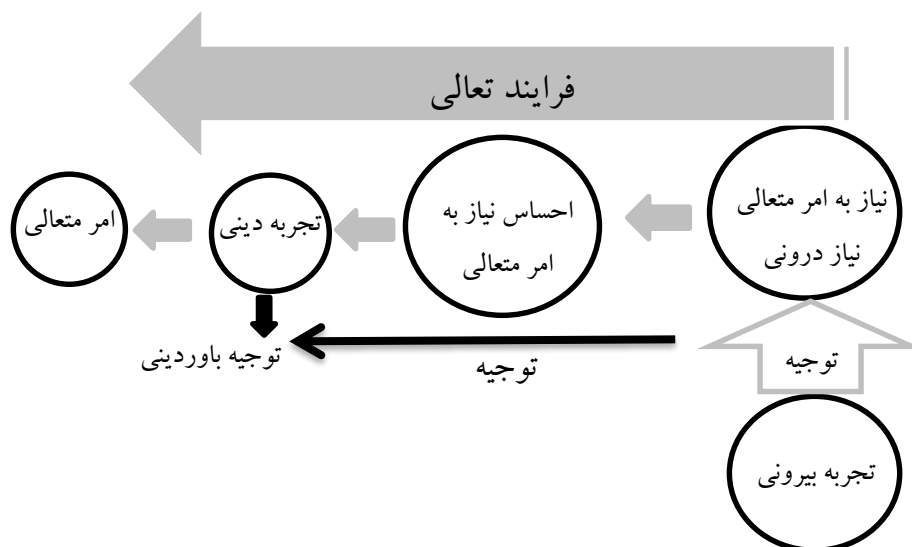
«توقعات» و «تجربه‌های اساسی انسانی»، بشر را به این باور می‌رسانند که اگر انسان‌ها به چیزی نیازمند باشند، آن چیز در جایی وجود دارد. فرض اینکه آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند در واقعیت وجود ندارد تا آن نیاز را برآورده سازد، هم با «انتظارات انسانی» نمی‌سازد و هم با «تجربه بشری» مغایر است. (همان: ۱۲۵)

بنابراین، نتیجه‌ای که گیسلر می‌گیرد آن است که «آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند، در واقعیت هم وجود دارد». از این مطلب نتیجه می‌شود که خدایی یا امری متعالی واقعاً وجود دارد؛ زیرا قبلاً هم از جانب معتقدین و هم از جانب غیر معتقدین استدلال شد که انسان‌ها واقعاً نیازمند خدا هستند.

۱. انسان‌ها نیازهای واقعی دارند.

۲. نیازهای واقعی برآورده‌شدنی هستند. (اصل بدیهی تجربی)

۳. آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند، واقعاً وجود دارد.



نمودار ۱. توجیه باورهای دینی در تجربه دینی

۲. تبیین عینیت در اندیشه علامه طباطبایی

از مباحث مهم و بنیادین در فلسفه علامه، جایابی واژه «وجود» به جای واژه «خدا» است. بدین معنا که بر اساس مبنای اصالت وجود، که در نهایت به اصالت و عینیت خداوند منجر می‌شود، خداوند به عنوان وجودی اصیل، وجودی حقیقی و وجودی بالذات است و بر این اساس دایره وسعت خداوند از منظر هستی‌شناسی، تمام هستی را شامل می‌شود و لذا در این اندیشه، خداوند به مثابه وجودی است که متعالی از همه وجودات دیگر است و به تعبیر دقیق‌تر، خداوند، «وجودی متعالی» است. در نظام مابعدالطبیعه علامه، بر حسب اصالت وجود، خدا چنان تصور شده است که وجودش از نظر شدت وجودی نامتناهی است، در حالی که وجودات دیگر به گونه‌ای شناخته شده‌اند که دارای فقر و ضعف وجودی‌اند و نمی‌توانند علت وجود خود باشند. وجود آنها باید وابسته به منبع دیگری، یعنی وجود مطلق باشد. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۲۳۳-۲۳۱)

در براهین جهان‌شناختی علامه، وجود خداوند به عنوان وجود نظم‌بخش، وجود حرکت بخش و وجود تکامل‌بخش طرح شده است. در براهین شهودی-عرفانی نیز وجود حقیقی و بالذات خداوند است و دیگر وجودات، شأن و ظهور همان وجوداند و وجود استقلالی ندارند. در براهین فلسفی نیز،

واقعیت اصیل و وجود اصلی، خداوند است و وجودات دیگر، وجود فقری دارند و وابسته به وجود حقیقی، یعنی وجود خداوند هستند. بنابراین، در همه مباحث، نشانی از «وجود» کامل، نامتناهی و مطلق با عناوین گوناگون «نظم بخش، حرکت‌دهنده، تکامل‌بخش، بالذات و حقیقی» دیده می‌شود که خدا به عنوان و به مثابه وجود در نظر گرفته شده است. «تعالی» و «متعالی» نیز دو مفهومی هستند که در ذات فلسفه و اندیشه علامه متبلور است. خدا به عنوان وجودی متعالی نمود دارد؛ به گونه‌ای که تعالی وجودی آن تمام هستی را دربر گرفته و همه وجودات عالم، نمود و جلوه‌ای از وجود متعالی است. در نظام فلسفی علامه، که مبتنی بر اصالت وجود است، وجود به عنوان مفهومی طرح می‌شود که بنیان هستی براساس آن شکل گرفته است و امری تلقی می‌شود که همان ذات هستی است. بدین معنا که ذات خداوند که تعبیر به «وجود» شده است، در همه هستی جریان دارد و وحدتی شخصی ایجاد می‌شود و چنین وجودی متعالی است؛ زیرا وجودی بسیط، دارای وحدت حقه، وجودی صرف و جدا از ماهیت و عدم و مؤثر حقیقی است.

عینیت در اندیشه علامه طباطبایی، در سه موضع قابل تبیین و بررسی است. او هم در هستی‌شناسی به عینیت پرداخته است و هم در مباحث معرفت‌شناختی، در صدق

۱. گزاره‌های دینی قابل فهم هستند.
۲. گزاره‌های متشابه به وسیله محکمت تبیین می‌شود.
۳. گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی هستند که تأویل امور عینی فراتر از ذهن انسانی است.
۴. همه انسان‌ها (به تناسب شدت و ضعف) قابلیت فهم گزاره‌های دینی را دارند.
۵. نتیجه: گزاره‌های دینی دارای واقع‌نمایی هستند (عینیت معناشناختی).

۳-۲. عینیت هستی‌شناختی

این نوع از عینیت نیز بر اساس مبانی علامه به وضوح قابل اثبات است. عینیت هستی‌شناختی، در جایی است که وجود و ماهیت یک شیء مستقل از ذهن بشری باشد. درخصوص عینیت مابعدالطبیعی، یک هویت یا طبقه‌ای از هویت به لحاظ مابعدالطبیعی عینی است، اگر وجود و ماهیتش استقلال جوهری یا حداقل استقلال شناختی از ذهن بشری داشته باشد. (ملایوسفی، ۱۳۸۳: ۱۱۱-۱۱۰) به طور کلی، در این عینیت وجود متعالی، به عنوان امری مستقل از ذهن انسان است؛ به طوری که وابسته به فاعل شناسا نیست و به نوعی خودش، فاعل شناساست. چنین عینیتی از مبانی علامه قابل استنباط و در براهین تجربی، شهودی - عرفانی و فلسفی که برای اثبات وجودی خدا به کار برده است، قابل استخراج است.

۱-۳-۲. عینیت «وجود متعالی» در براهین جهان-شناختی (تجربی^(۳) - عقلی) علامه

استدلال‌های جهان‌شناختی، با مزایایی چون سادگی و قابل فهم بودن برای عموم، از جمله براهینی هستند که در کنار براهین عقلی و شهودی برای اثبات وجود خدا به کار گرفته شده‌اند. علامه طباطبایی از جمله کسانی است که در جهان اسلام در این زمینه صاحب نظر است. او در خلال بحث‌های عقلانی و عرفانی خویش از براهین جهان‌شناختی وجود خدا نیز مستقلاً سخن گفته است که بیانگر عینیت خداوند است.

الف) براهان نظم

استدلال مبتنی بر نظم در زمره براهین جهان‌شناختی

گزاره‌های مرتبط با خداوند، در تطابق گزاره‌ها با وجود خارجی خداوند به عنوان امری حقیقی و واقعی پرداخته است و هم در عینیت معناشناختی به این مسئله التفات داشته است. بدین معنا که عینیت در نگاه او، هم شامل عینیت معرفت‌شناختی، هم عینیت هستی‌شناسی و هم عینیت معناشناختی می‌شود.

۱-۲. عینیت معرفت‌شناختی

در نگاه علامه به نظر می‌رسد که «یقین مطابق با واقع» پایه و اساس تلقی او از معرفت حقیقی به شمار می‌رود. در منظر علامه هرگونه تعریفی که انطباق ادراکات با واقعیت را مخدوش سازد، سقوط در ورطه سفسطه و شکاکیتی نامعقول است. از سوی دیگر، «صدق» خصوصیتی مربوط به گزاره‌های خبری و عبارت از انطباق با خارج است. (مطهری، ۱۴۰۴: ۴۱۶) نظر علامه در این بحث، مطابق با نظریه‌های واقع‌گرایانه (رتالیسمی) است که با ارجاع دادن به امور عالم واقع، باور مطابق با آن را صادق می‌دانند. گزاره «خدا وجود دارد» مابازاء عینی بالفعل داشته و قضیه‌ای خارجی محسوب می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۰)

۲-۲. عینیت معناشناختی

این عینیت بدین معناست که اگر گزاره‌ای پذیرای ارزیابی از طریق صدق و کذب باشد، گزاره‌ای معنادار و نمایانگر واقعیت است. (Leiter, 1998: 10796) تفحص در مباحث معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه و رویکردهای علامه در تفسیر قرآن از جمله مباحث محکمت، متشابهات و تأویل از جمله منابع تبیین اندیشه او در زمینه عینیت معناشناختی است. علامه واقع‌گرا^(۲) و معتقد به صدق و عینیت گزاره‌های دینی، خصوصاً گزاره‌های مربوط به ذات و صفات خداوند است. علامه با دیدگاه تجربه‌گرایان و خصوصاً پوزیتیویست‌های منطقی مخالف است و هرگز نمی‌پذیرد که فقط گزاره‌های حسی و تجربی معنادار هستند و ارزش بررسی دارند. از نظر علامه گزاره‌های دینی معنادار هستند و معیار پوزیتیویست‌ها قابل قبول نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۹۶) رویکرد علامه در باب عینیت معناشناختی، در شمارگان زیر خلاصه می‌شود:

۱. جهان، عین حرکت و تغییر و تحول است.
۲. جهان، پدید آمده است.
۳. پدیدآمده، نیاز به پدیدآورنده دارد (حدوث علی).
۴. پدیدآورنده، غیر از پدیدآمده است.
۵. پدیدآورنده وجود مستقل از جهان و خارج از آن است (تمایز است).
۶. پدیدآورنده، عینیت دارد.
۷. پدیدآورنده، خداوند یا موجودی در سلسله علل است.
۸. خداوند (وجود متعالی)، عینیت دارد.

ج) رویکرد تکاملی

- علامه، تفسیر الحادی از دیدگاه تکامل محور، یعنی تفسیری که براساس آن اصول داروینیسیم برای توجیه خلقت تصادفی جانداران کافی است، را نقد کرده و به اعتقاد او، در اینجا آن چیزهایی که برای حیات موجود زنده مفید و لازم است (تا بعد معلوم شود در غربال طبیعت باقی می ماند یا نه) نمی توانند به صورت تصادفی به وجود آمده باشند. بنابراین، مطالعه در احوال موجودات نشان می دهد که یک نیروی مرموز هدفدار، وضعی در اندام جانوران به وجود می آورد که آنها را متناسب با شرایط محیط نماید. (همو، ۱۳۶۷: ج ۵/ ۴۶ و ۴۵)
۱. روند تکاملی، هدفدار است (روند تکاملی، نمی تواند تصادفی باشد).
 ۲. پدیده هدفدار، توسط نیرویی هدفدار ایجاد شده است.
 ۳. این نیروی هدفدار، خارج از روند تکاملی است.
 ۴. نیروی هدفدار، دارای عینیت است.
 ۵. پذیرش روند تکاملی، منافاتی با پذیرش خدا ندارد.
 ۶. نیروی هدفدار، همان خدا است.
 ۷. خدا، عینیت دارد. ۳ و ۴ و ۵ و ۶

د) برهان حرکت

برهان خاص علامه طباطبایی و یکی از استدلال های جهان شناختی مورد استناد علامه در اثبات وجود خدا، برهان حرکت است (همو، ۱۳۶۷: ج ۲/ ۲۸۵) علامه با تمسک به اعتقاد خویش راجع به وجود حرکت جوهری در جهان خارج، وجود واجب را نتیجه می گیرد. (همان: ج ۵/ ۶۰) ایشان وجود حرکت و تغییر و تبدیل را به عنوان یکی از واضح ترین و

علامه به شمار می آید. به طور کلی در این زمینه باید گفت علامه تقریرهای متنوع بسیاری از نظم جهان، چون نظم-های موجود در «پدیده های ثابت یا متغیر رو به کمال جهان»، «پدیده های جزئی» و حتی «نظام کلی عالم»، «هدایت و راهیابی موجود در خلقت موجودات» ارائه داده و سپس با استناد به مقدمه عقلی «نیاز نظم به ناظم» با تأکید بر محال بودن تصادف، محال بودن استناد به علت بودن خود موجود منظم یا استناد آن به چند علت، همه را شواهدی بر وجود طرح و تدبیر خوانده و بدین طریق در نهایت بر «وجود خدا» و بر «عینیت خدا» به عنوان مدیر آن احتجاج می کند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۷)

۱. جهان دارای نظم است.
۲. نظم بدون نظم دهنده، امکان ندارد (تصادف محال است) جهان دارای نظم دهنده است. ۱ و ۲
۳. نظم دهنده خارج از جهان است (محال بودن، علت خود بودن جهان).
۴. نظم دهنده، عینیت دارد.
۵. نظم دهنده مستقل و بدون علت است (تسلسل محال است).
۶. نظم دهنده، خداست.
۷. خداوند خارج از جهان است. ۴ و ۵ و ۶
۸. استقلال و خارج از جهان بودن، ملازم عینیت است. ۴ و ۵
۹. خدا (وجود متعالی) عینیت دارد. ۵ و ۷

ب) برهان حدوث

نظر علامه راجع به «حدوث علی» عالم چنین است که همه جهان ماده، در عین اینکه کثرتی به حسب اجزا دارد، یک «واحد حقیقی» است و چون عین حرکت و تغییر و تحول می باشد، ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی گیرد؛ زیرا ذات و هویتش با بود و نبود تغییر می پذیرد و اتفاقی نیز در کار نیست. پس ناچار علتی غیر از خود دارد که وجود ضروری وی، وجود ضروری جهان را پیدایش می دهد و هستی ضروری علت تامه مقدم بر وجود ضروری معلول است. (همو، بی تا: ۲۶۷ - ۲۶۸) بدین ترتیب، علامه از این جنبه از حدوث عالم، یعنی حدوث علی آن، بهره کلامی برده و وجود خدا را به عنوان قدیم علی به اثبات می رساند.

می‌شود و وجودی که وحی را دریافت می‌کند. از سوی دیگر ذات وحی، بیانگر وحی‌کننده است. بدین معنا که پیش فرض وحی، وجود وحی‌کننده است. (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۹-۱۴۴)

۱. وحی ضروری است.
۲. وحی دو طرف دارد: وحی‌کننده، وحی‌شونده.
۳. وحی وجود خارجی دارد.
۴. وحی‌کننده نیز وجود خارجی دارد (تشخص دارد).
۵. وحی‌کننده، «وجود متعالی» است.
۶. «وجود متعالی» وجود خارجی (عینیت) دارد.

۲-۴. استدلال‌های فلسفی در بحث عینیت «وجود متعالی»

آنچه در نظرگاه علامه برجسته شده است و صاحب سبک و سیاق است، رویکرد فلسفی اوست. مبانی فلسفی و برهان فلسفی او (برهان صدیقین) هم از ساختار محکمی برخوردار است و نیز از بدعت فکری علامه حکایت دارد. آنچه در این بخش به آن می‌پردازیم، بنیادی‌ترین اندیشه علامه، مبانی فلسفی و برهان او در احراز عینیت «وجود متعالی» است. در ابتدا به مبانی او در احراز عینیت پرداخته خواهد شد، سپس برهان اصلی او مورد تبیین و تحلیل قرار خواهد گرفت.

۱-۴-۲. اصالت وجود و عینیت «وجود متعالی»

پایه‌ای‌ترین مبانی علامه در فلسفه چنانچه در آثارش مشهود بوده و به صراحت بیان کرده، اصالت وجود است. (همو، ۱۴۱۹: ۶) مبنایی که به وضوح اذعان به «عینیت وجود» دارد و وجود را عین واقعیت می‌داند و ماهیات را اعتباری می‌شمرد. علامه با پذیرش چنین رویکردی، به «عینیت وجود» اذعان می‌کند. نتیجه چنین رویکردی، جدا از تقریرات مختلفی^(۴) که هست، «عینیت خداوند» است.

۱. اصالت از آن وجود است.

۲. میان وجودات هستی، وحدت تشکیکی برقرار است.

۳. وجود یا مستقل است یا فقیر.

۴. وجود مستقل، اصالت دارد.

۵. وجود مستقل، «وجود متعالی» است.

۶. استقلال وجودی، بیانگر تمایز است.

۷. تمایز با عینیت تلازم دارد.

۸. «وجود متعالی» عینیت دارد.

مسلم‌ترین حقایق این جهان می‌داند و در این خصوص قائل به حرکت جوهری در عالم است.

۱. جهان دارای حرکت جوهری است.

۲. هر حرکتی، حرکت‌دهنده‌ای دارد.

۳. حرکت‌دهنده، غیر از حرکت‌کننده است (محال بودن دور).

۴. حرکت‌دهنده، حرکت ندارد (محال بودن تسلسل).

۵. حرکت‌دهنده، وجود متعالی است.

۶. وجود متعالی، خارج و مغایر با حرکت‌کننده است (تمایز و مشخص).

۷. وجود متعالی، عینیت دارد.

۲-۳-۲. عینیت «وجود متعالی» در براهین شهودی-عرفانی علامه

خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه در طول خداشناسی فلسفی اوست. علامه در خداشناسی فلسفی، وجود واجب را اولین مسئله فلسفی دانسته که بی‌نیاز از اثبات است و با قرائتی که از برهان صدیقین ارائه می‌نماید، برهان را به سرحد عرفان می‌رساند. در رهیافت عرفانی که نمود آن را می‌توان در رساله *الولایه* دید، خداوند را معروف و مشهود واحدی معرفی می‌کند که بر احدی مجهول نیست و هر کس می‌تواند با سیروسلوکی درونی و از طریق معرفت نفس و حفظ لوازم و اقتضائات آن، خدا را فوق هر چیزی و با هر چیزی نظاره کند که وحدانیت او، مجالی به اغیار نمی‌دهد. (باقی، ۱۳۹۳: ۱)

۱. وجود متعالی، معروف و مشهود است (مقدمه‌ای بدیهی).

۲. وجود متعالی، مجالی به اغیار نمی‌دهد («وجود»، مساوق با «وجود متعالی» است).

۳. وجود متعالی، وجود حقیقی است. ۱ و ۲

۴. شهود «وجود» خارجی، ملازم با عینیت وجود است. ۱ و ۴

۵. وجود متعالی، عینیت دارد. ۲ و ۴

۲-۳-۳. عینیت «وجود متعالی» در نظرگاه وحی

یکی از موضوعاتی که علامه به آن پرداخته و از فحوای آن می‌توان عینیت وجود متعالی را استنباط کرد، بحث «وحی» است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳/۱۸؛ همو: ج ۲/ ۱۵۵-۱۵۲)

وحی مستلزم، وحی‌کننده است؛ یعنی وحی از دو طرف تشکیل شده است: وجودی که به عنوان وحی‌کننده فرض

- ۲-۴-۲. عینیت «وجود متعالی» بر اساس «وحدت وجود» در نظر علامه وجود، واحد شخصی است که همان وجود خدای متعال است و معالیل او، ظواهر و شئون او هستند. لذا از منظر هستی‌شناسی، وجود خداوند نه تنها مستقل است، بلکه همه موجودات دیگر، شأن و تجلی وجود خداوند است. وجودی که صرف است، وجودی دارای وحدت شخصی است؛ بدین معنا که وجودی غیر از آن قابل فرض نیست. بنابراین از نظر هستی‌شناسی، عینیت اصلی متعلق به خداوند است و موجودات دیگر، تجلی‌دهنده عینیت خداوند هستند. علامه معتقد به وحدت شخصی وجود است و هر گونه ثانی در عرض یا طول - برای خدای متعال را نفی می‌کند. به اعتقاد او، آنچه در صحنه هستی وجود حقیقی دارد، صرفاً وجود خدای متعال است و سایر موجودات، اطوار و شئون آن حقیقت یگانه هستند. علامه مدعی خود را با تمسک به سه دلیل «صرف الوجود»، «وجود رابط» و «عدم تناهی» اثبات کرده است. بنابراین، عینیت خداوند به عنوان «وجود متعالی» اثبات می‌شود. وجودی که تمامی وجودات دیگر، شأن و نمودی از آن هستند. در این منظر، عینیت ذاتی و اصلی متعلق به «وجود متعالی» و عینیت حقیقی، منتسب به آن وجود است.

(همو، ۱۴۱۷: ۲۲، ۲۳، ۵۳، ۱۰۸، ۲۳۶، ۲۶، ۷۷ و ۲۹۵)

۴-۴-۲. عینیت خداوند بر اساس «برهان صدیقین»

یکی از برهان‌هایی که بر اثبات واجب تعالی اقامه شده، برهان صدیقین است. در این برهان، از مخلوقات و ویژگی‌های آنها برای اثبات خداوند استفاده نشده، بلکه از خود هستی و وجود، بر وجود خداوند استدلال شده است. علامه، برهان صدیقین را به گونه‌ای تقریر کرده که به هیچ نوع مقدمه‌ای حتی به اصالت وجود نیاز ندارد. از این رو، می‌تواند به عنوان نخستین مسئله فلسفی تلقی شود. به عبارت دیگر، فیلسوف الهی وقتی وارد مسائل فلسفی می‌شود، می‌تواند بدون گذراندن هیچ مسئله‌ای از مسائل فلسفی، خداوند را اثبات کند.

۱. اصل واقعیت قابل زوال و عدم نیست.^(۵)
 ۲. چیزی که زوالش ذاتاً مستحیل است، ثبوت و تحققش ذاتاً واجب خواهد بود.
- نتیجه: جهان و اجزای آن در استقلال وجودی و واقعیت‌دار بودن خود، تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است.

بنابراین در برهان صدیقین نیز، علامه با اثبات این امر که واقعیت اصیل، خداوند است و نیاز به هیچ برهانی جز پذیرش واقعیت ندارد، عینیت وجود متعالی را از منظر هستی‌شناسی تبیین و تحلیل می‌کند. بدین معنا که عینیت اصیل، یعنی همان واقعیت اصیل، متعلق به «وجود متعالی» است. (مطهری، ۱۳۷۰: ج ۵/ ۱۱۶)

۱. پذیرش اصل واقعیت (فرض عدم واقعیت، نیز اثبات‌کننده واقعیت است).
۲. وجود واقعیت، واجب و ضروری است.
۳. خداوند، وجودی واجب و ضروری است.
۴. وجود همان واقعیت و هستی است.
۵. خداوند واقعیتی واجب و ضروری است.

۳-۴-۲. عینیت «وجود متعالی» بر اساس «تشخص وجود»

با توجه به تشخص وجود و اینکه تشخص موجودات، به «وجود» است و با توجه به ادله‌ای که به عنوان شاهدهی بر تشخص خداوند بیان کرده است، خداوند به عنوان وجود متعالی است که بر اساس اصل «تشخص وجودی»، دارای تشخص است. تشخص نیز به معنای تمایز وجودی از غیر است که مستلزم عینیت وجودی است. لذا خداوند به عنوان وجود متشخص، دارای عینیت است. (همان: ۹۸)

۱. موجود متشخص است.

۶. خداوند همان هستی و واقعیت است.

۷. خداوند عینیت دارد.

علامه با تعبیر «واقعیت هستی» در برهان صدیقین، برای روشن کردن مفهوم خداوند (که مفهومی بدیهی است) نشان داده که اعتقاد به خدا بدون واسطه مقدمات استدلالی ثابت است و به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که گزاره «خدا وجود دارد»، در نزد او گزاره‌ای پایه است و از آنجا که با تبیین تصور خدا قضیه‌ای را مطرح می‌کند که تصدیق آن با صرف تصور موضوع حاصل می‌شود، پس قضیه‌ای اولی و در نتیجه بدیهی است. علامه در رساله *الولایه* در ذیل روایتی از امام صادق (ع) که منقول از توحید صدوق است، آن را صریح در نفی واسطه در معرفت خداوند سبحان می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۶)

بر این اساس، نه تنها گزاره «خدا وجود دارد» بدیهی اولی خواهد بود، بلکه اصل استحاله جمع دو نقیض نیز به نحوی به پذیرش واقعیت به معنای مطلق آنکه با وجود مطلق یا واجب یکی است، محتاج خواهد بود؛ چرا که ابتدا باید واقعیت را به درستی درک کرد تا پس از آن نتیجه گرفت که واقعیت با لواقعیت جمع نخواهد شد. به این ترتیب انسان می‌فهمد آن خدای عینی نامحدود مبدأ همه اشیا خارجی و ذهنی است. او نه تنها اولین موجود عینی است، بلکه نخستین موجود معرفتی محسوب می‌شود که معقول است نه مجهول. علامه به عنوان مبنای سستی در توجیه وفادار است برای اثبات وجود خدا از اصل عدم اجتماع نقیضین که مناقشه‌ای در پایه بودن آن نیست، بهره می‌برد و با تحلیل گزاره فوق، آن را به گزاره بدیهی اولی تحویل برده است. (همان: ۴۷-۴۶)

نکته مهم در براهین علامه، بهره بردن از مفهوم «تمایز وجودی» است. امری که جمع آن با «وحدت شخصیه وجود» نیاز به تأمل و تدقیق دارد. «تمایز وجودی» و «تشخص» دو مؤلفه‌ای هستند که برهان را به سمت عینیت داشتن و وجود مستقل داشتن در خارج هدایت می‌کند.

۳. مقایسه تطبیقی عینیت «متعالی» در اندیشه

نورمن گیسلر و علامه طباطبایی

دو تقریر و دو دیدگاه درباره عینیت امر متعالی بیان شد. دو اندیشمند قائل به عینیت خداوند هستند؛ یعنی در نتیجه، یکسان

برخورد کرده‌اند. در مبانی و پیش فرض‌ها نیز دارای شباهت و تمایزاتی هستند و در نتیجه مبانی هر دو، به یک مسیر ختم می‌شود، اما در روش و رویکرد، تمایز آشکاری مشاهده می‌شود. این دو نظر، غایت واحدی داشته است، اما در روش متفاوت هستند و این از تصور متفاوت دو اندیشمند، نشأت گرفته شده است. لذا هم‌سخنی این دو اندیشمند در نتیجه دیده می‌شود، اما در روش و مبنا، تمایز دارند که تحلیل چنین رویکردی، نتیجه مناسبی در تطبیق این دو اندیشه حاصل خواهد کرد. در این بخش، با تقسیم آن بر اساس مؤلفه‌هایی مثل مفاهیم، مبانی، رویکرد و نتیجه، به مقایسه و تبیین وجه تشابه و تمایز اندیشه دو اندیشمند در مسئله «احراز عینیت خداوند»، پرداخته شده و در نهایت به فرضیه نهایی، بر پایه جمع دو اندیشه حکم شده است.

۱-۳. مفاهیم

از جمله مسائلی که در دو اندیشه مشاهده می‌شود، استفاده از تعبیر خاص در جایابی واژه «خدا» می‌باشد و همچنین از مفهوم «عینیت» در این اندیشه‌ها استفاده شده که لازم است تا پس از تبیین جامع، به تمایزات و تشابهات آن بپردازیم.

۱-۱-۳. گیسلر و مفهوم «امر متعالی»

از تعابیری که در اندیشه گیسلر مشاهده می‌شود، واژه «امر متعالی» است. او به جای استفاده از واژه «خدا»، در برهان تجربه دینی، از واژه «امر متعالی» استفاده می‌کند. مزیت چنین مفهومی، در فراگیر بودن آن و فراتر از حالت، بُعد، و... است؛ به طوری که شامل همه افراد دین‌باور و غیردینی و حتی دین‌گریز (ملحدین) نیز می‌شود. مسئله‌ای که فضای برهان او را شامل همه انسان‌ها می‌کند و بدین وسیله برهانی فراگیر ارائه کرده است. امر متعالی از ویژگی‌های بنیادینی برخوردار است که در ذیل به آن پرداخته می‌شود:

الف) واژه «متعالی»، نه به مفاهیم خداپاوارانه شخصی و نه حتی به حالات وحدت وجودی یا غیر شخصی از توصیف موضوع غایی یا متعلق اشتیاق دینی محدود نیست. همچنین نباید به آنچه عموماً امر فوق طبیعی نامیده می‌شود، نیز محدودش کرد، بلکه مقصود از «متعالی» واقعیت مفروضی است که در ورای همه این نام‌گذاری‌ها وجود دارد.

و بررسی است. او هم در هستی‌شناسی به عینیت پرداخته است و هم در مباحث معرفت‌شناختی، در صدق گزاره‌های مرتبط با خداوند، در تطابق گزاره‌ها با وجود خارجی خداوند به عنوان امری حقیقی و واقعی پرداخته است و هم در عینیت معناشناختی؛ بدین معنا که عینیت در نگاه او، هم شامل عینیت معرفت‌شناختی، هم عینیت هستی‌شناسی و هم عینیت معناشناختی است.

۲-۳. مبانی

یکی از امور مورد توجه در مقایسه تطبیقی، بررسی و تبیین مبانی اندیشه‌هاست. البته در این نوشتار قصد بیان تمام مبانی دو اندیشمند را نداریم، بلکه صرفاً به آن بخش‌هایی می‌پردازیم که با مسئله عینیت خداوند مرتبط است و به عنوان پایه اندیشه آنها در این بحث به شمار می‌آید.

۱-۲-۳. گیسلر و تمایز مرتبه عقل فلسفی و تجربه

دینی

در اندیشه گیسلر باید میان مراتب عقل فلسفی و تجربه دینی، تمایز قائل شد. او تعارض و تضادی میان این دو رویکرد نمی‌بیند تا فضای تجربه دینی را از فضای عقل‌گرایی و بُعد مفهومی، خارج سازد. بنابراین، او با ایجاد تمایز در مراتب این دو رویکرد، راه را برای جمع این دو اندیشه باز می‌گذارد. گیسلر اندیشه فلسفی را در مرحله «تحقیق‌پذیری» امر متعالی ضروری می‌داند و در برابر ایمان‌گرایی بر این باور است که باید قبل از «اعتماد» به امر متعالی، «متقاعد» شده باشیم که او وجود دارد (گیسلر، ۱۳۹۱: ۱۵۴)، اما با توجه به محدودیت اندیشه فلسفی در سرسپردگی و تعالی جستن، بر این باور است که تعالی انسان، فرایندی است که با تجربه دینی امکان دارد. مرحله استعلاء و عملی ساختن نیاز به تعالی، رویکرد و فرایندی است که با تجربه دینی امکان‌پذیر است. لذا تمایز اندیشه فلسفی و تجربه دینی، نه در ذات و ماهیت‌شان، بلکه در مراتب است؛ بدین معنا که عقل فلسفی در مرحله «تحقیق‌پذیری» نمود دارد (Geisler, Norman, I., 2015) و تجربه دینی در «فرایند تعالی». تجربه دینی رویکردی در مسیر تکمیل عقل فلسفی به شمار می‌آید؛ یعنی شروع حرکت (تحقیق‌پذیری و اثبات وجودی امر متعالی) به

(ب) منظور از «امر متعالی»، انگاره‌ای بس وسیع‌تر، کلی‌تر و کمتر خاص است که هم دیدگاه‌های دینی خداپورانه، هم نگرش‌های دینی خداپورانه، هم دیدگاه‌های دینی شخصی و هم دیدگاه‌های دینی غیر شخصی را شامل می‌شود.

(ج) «امر متعالی» نه تنها توصیف‌های متعدد دارد، بلکه می‌تواند بُعدهای بسیار هم داشته باشد. لازم نیست آن را «فراسو» بدانیم، می‌توان آن را یک تعالی در «عمق» دانست. همچنین می‌تواند «منشأ» متعالی یا حتی «هدف» تجربه دینی باشد. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۳-۵۲)

۲-۱-۳. گیسلر و مفهوم «عینیت»

گیسلر در فلسفه دین به تبیین منظور خود از واقعی بودن «امر متعالی» پرداخته است و با برشمردن شش قسم از معانی واقعی بودن، نظر نهایی خود را بیان می‌کند: ۱. واقعی بودن چیزی بیش از شرایط ذهنی تجربه انسانی؛ ۲. واقعی بودن بیش از فراق‌کندن تخیل انسانی؛ ۳. واقعی بودن حاکی از چیزی بیش از متعلق تحقق آرزو؛ ۴. واقعی بودن حاکی از چیزی بیش از قدرت ضمیر ناخودآگاه در تجربه انسانی؛ ۵. واقعی بودن به معنای وجودی مستقل داشتن؛ ۶. واقعی بودن به معنای وجودی عینی داشتن. او دو معنای پنجم و ششم را انتخاب می‌کند؛ یعنی «داشتن وجود مستقل» و «داشتن وجودی عینی». البته با تعریف و تفسیری که خود او از این دو معنا ارائه می‌دهد و پیش از این به آن پرداخته شد؛ یعنی ۱. وابسته به آگاهی غیرخودش نیست؛ ۲. خودش یک فاعل شناسا است نه اینکه فاعل شناسا آن را بر ساخته باشد. (همان: ۱۱۲-۱۱۰)

۳-۱-۳. علامه و مفهوم «وجود متعالی»

از مباحث مهم و بنیادین در فلسفه علامه، جایابی واژه «وجود» به جای واژه «خدا» است. بدین معنا که خداوند به عنوان وجودی اصیل، حقیقی و وجودی بالذات است، لذا در این دیدگاه، خداوند به مثابه وجودی است که متعالی از همه وجودات دیگر است و به تعبیر دقیق‌تر، خداوند «وجودی متعالی» است.

۴-۱-۳. علامه و مفهوم «عینیت»

عینیت در اندیشه علامه طباطبایی، در سه موضع قابل تبیین

آثار گیسلر، روش تجربی او از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که در زیر به آن اشاره خواهد شد.

الف) فراگیری: به تعبیر گیسلر و براساس اصل پنهان او در تجربه دینی، فراگیر بودن روش تجربی، به عنوان برگه برنده این روش در برابر رویکرد عقلی محسوب می‌شود. این روش، با توجه به دسترس‌پذیر بودن مؤلفه‌های آن (نیاز درونی و تجربه بیرونی)، برای عموم افراد قابل دسترسی است و برهان حاصل از برایند چنین مؤلفه‌هایی باورپذیری دسترس‌پذیری عام را به دنبال دارد. (همان: ۲۸)

ب) بر پایه «نیاز درونی»: یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌ها در این روش، بهره‌گیری از نیاز درونی انسان‌هاست؛ به طوری که همه انسان‌ها دارای نیاز به تعالی هستند، لذا چنین نیازی برای آنها بدیهی تلقی شده و به عنوان امری تجربی مورد اطمینان و باور انسان‌هاست. (همان: ۵۵، ۵۶، ۱۲۱ و ۱۲۲)

ج) بر پایه «تجربه بیرونی»: این روش از تجربیات انسانی در برآورده شدن نیازهای آنها، بهره برده است؛ بدین معنا که انسان‌ها انتظار دارند که نیازهای آنها در خارج قابل برآورده شدن است. تجربه انسان‌ها به گونه‌ای است که نیازهای انسانی آنها، متعلق خارجی داشته است. بنابراین، نتیجه حاصل از چنین انتظار و برآوردی، برآورده شدن نیاز به تعالی است که همان، وجود امر متعالی و واقعی بودن آن است. (همان: ۱۲۶-۱۲۴)

۲-۳-۳. علامه و گستردگی در روش

علامه با توجه به گستردگی فضای اندیشه او، در قالب‌های تجربی، عرفانی و فلسفی از روش‌های گسترده‌ای بهره برده است. علامه در بحث اثبات وجودی خداوند و عینیت آن، از سه روش بهره برده است. او در روش تجربی بر اساس براهین نظم، حرکت، تکاملی و ... به اثبات وجودی خداوند پرداخته است. در روش شهودی - عرفانی نیز با توجه به اصل وجودی او، که خداوند تنها وجود در هستی است و دیگر وجودات، به تبع او موجودند، عینیت مطلق را از آن خدا دانسته است. در مباحث فلسفی نیز با توجه به مبانی او و بر اساس برهان صدیقین، عینیت وجود متعالی به اثبات رسیده است. علامه بر اساس اصالت وجود و وحدت وجود، وجود

وسيله استدلال فلسفی شکل می‌گیرد و ادامه چنین مسیری (تعالی یافتن) فقط براساس تجربه دینی تکمیل می‌شود. (Geisler., Norman I., 2013: 61-63)

۲-۲-۳. علامه و عقل‌گرایی اعتدالی و ایمان‌ورزی خردمندانه

در نگاه به عقل و تعامل آن با دین سه رویکرد گوناگون وجود دارد که برخی به عقل‌گرایی و برخی به ظاهرگرایی و در نهایت بعضی از اندیشمندان به رویکرد اعتدالی روی آورده‌اند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۹۰) عقل‌گرایان اعتدالی، خردورزی را با دینداری نه مقابل که مکمل می‌شمارند و بر این باور هستند که تصلب به ظواهر دینی خطر قشری‌گری را به دنبال خواهد داشت و بازار خرافه را پر رونق می‌کند و تقلید بر کلیه شئون اجتماع اعم از اعتقادات، اخلاق و اعمال مسلط می‌شود، انسانیت سقوط می‌کند و بردگی در جامعه بشری رواج می‌یابد. (طباطبایی، بی‌تا: ۲۹۳) این دیدگاه در عین تکیه بر عقل، دریافت‌های آن را مصون از خطا نمی‌شمارد و قائل نیست که عقل می‌تواند در تمام حوزه‌ها حکم صادر کند. بنابراین، محدودیت ذاتی دریافت‌های عقلی را می‌پذیرد. علامه در آثار خود، از یک طرف به جایگاه عقل در کسب معرفت و از طرف دیگر به نسبت نقل و عقل با دین و فلسفه توجه خاصی کرده است.

۳-۳-۳. روش و رویکرد

از اموری که در مقایسه تطبیقی لحاظ می‌شود، بحث روش دو اندیشمند است. در بحث عینیت امر متعالی، روش نورمن و علامه در برخی فضاها هم‌سخن شده، اما تمایزات زیادی نیز دارد که در ذیل به این وجوه پرداخته خواهد شد.

۱-۳-۳. گیسلر و روش تجربی (Experimental)

همان‌طور که بیان شد، گیسلر به‌رغم استدلال‌های عقلی در اثبات وجودی خداوند، در بحث «احراز عینیت امر متعالی» از فضای تجربی بهره برده است. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۱۲۳) استدلال عقلی او در امر «تحقیق‌پذیری» امر متعالی به کار رفته است و در فضای «فرایند تعالی» از تجربه دینی و در نتیجه از روش تجربی استفاده کرده است. با تأمل در

شناخته می‌شود؛ به طوری که دیگر وجودات، وجوداتی تبعی هستند که نشات گرفته از وجود خداوند هستند.

۵-۳. وجوه تمایز دو اندیشه

نکته اساسی در مقایسه دو اندیشه یا دو اندیشمند، تبیین وجوه تمایز آن دو است. تبیین و تحلیل تمایزات در باب یک موضوع واحد (عینیت خداوند) از اهمیت اساسی در تلفیق دو اندیشه برخوردار است. نکته حائز اهمیت در این نوشتار، این است که با وجود تمایزات در مفهوم استعمال شده، مبانی و روش، به وحدت در نتیجه می‌رسیم. بنابراین، تمایزات دو اندیشه، نقش خود را در تلفیق دو اندیشه نشان می‌دهد.

۱-۵-۳. تمایز در مفهوم

در بخش مفاهیم، وجه تمایز، در واژگانی است که در توصیف از خداوند استفاده کرده‌اند. نورمن، از واژه «امر تعالی» و علامه از واژه «وجود تعالی» بهره گرفته است. فضای تفکر علامه ناشی از اندیشه فلسفی او و پایه و مبنای فلسفه اوست که همان «وجود» می‌باشد. همان‌طور که در بخش علامه بیان شد، او وجود اصیل و بالذات را که کامل و عاری از نقص است را، خداوند دانسته و لذا از تعبیر وجود مطلق و برتر او، وجود تعالی استنباط می‌شود، اما نورمن، فضای توصیف خداوند را از «وجود» به فضای عام‌تری سرایت داده است؛ به طوری که امر، حالت، عمق، درون، آفاق، وجود و بُعد را شامل می‌شود و تعبیری عام و فراگیر است. به طوری که همه نوع تفکر و توصیفات متعدد را دربرمی‌گیرد.

۲-۵-۳. تمایز در مبانی

در مبانی نیز، به‌رغم تشابه آنها در برخی مبانی فلسفی، اما در عینیت خداوند از مبانی متمایزی بهره برده‌اند. نورمن با توجه به رویکرد تجربیتی خود و استفاده از روش تجربه دینی، فضای چندوجهی را در این باره مطرح کرده است؛ به گونه‌ای که از سنت شلایرماخر فاصله گرفته است. بدین معنا که او در مرحله تحقیق‌پذیری از براهین فلسفی بهره گرفته و در فرایند تعالی، تجربه دینی را توجیه می‌کند و در نتیجه باورهای دینی نیز موجه می‌گردند. او با تمایز در مراتب فلسفی و تجربه دینی، راه را برای جمع آن دو هموار کرده است، اما علامه مبانی

اصلی و واقعیت اصلی را وجود تعالی و دیگر موجودات را «فقیر وجودی» می‌داند. برهان صدیقین بر اساس پذیرش صرف واقعیت شکل گرفته و براساس آن، عینیت خداوند به عنوان واقعیت اصلی در هستی، حاصل می‌شود.

۴-۳. تشابه در نتیجه براهین

رکن نهایی در مقایسه تطبیقی، مقایسه نتایج حاصل از اندیشه دو اندیشمند است. در این نوشتار، به اشتراک دو اندیشمند در نتیجه اشاره شد. هر دو اندیشمند قائل به عینیت خداوند هستند که البته وجه تمایزی هم در تقریر دارند که در زیر به آن پرداخته می‌شود.

۱-۴-۳. گیسلر و عینیت «امر تعالی»

در اندیشه گیسلر، ادعای اینکه امر تعالی واقعی است به این معنا نیست که امر تعالی یک متعلق محض امری ذهنی یا عینیت بخشی ذهن (که عبارت است از عینیت بخشی توسط سوژه) است؛ زیرا در آن صورت، وجود مستقل قائم به خویش نمی‌داشت. (همان: ۱۱۳) در اندیشه وی، واقعی بودن، یعنی داشتن «وجود مستقل» و «وجودی عینی»، البته با تعریف و تفسیری که خود او از این دو معنا ارائه می‌دهد و پیش از این به آن پرداخته شد؛ یعنی ۱. وابسته به آگاهی غیرخودش نمی‌باشد؛ ۲. خودش یک فاعل شناسا است نه اینکه فاعل شناسا آن را بر ساخته باشد.

۲-۴-۳. علامه و عینیت «وجود تعالی»

علامه در این مسئله، قائل به عینیت وجود تعالی است. خداوند در منظر او به عنوان وجود اصلی در هستی، به عنوان وجودی واقعی و دارای عینیت، نه ذهن‌ساخت، مطرح شده است. عینیت وجود تعالی در اندیشه او، در سه گانه هستی-شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی طرح شده است. بدین معنا که وجود تعالی، در خارج عینیت دارد و صرفاً متعلق فاعل شناسا نیست، مطابق خارجی دارد و گزاره‌ای صادق و معنادار می‌باشد. بنابراین، عینیت وجود تعالی در اندیشه او، به این معناست که خداوند، فقط به عنوان متعلق شناسا نیست، بلکه به عنوان وجودی مستقل و دارای خارجیت است و حتی خداوند به عنوان وجود اصیل و واقعیت محض

تعامل و همکاری میان عقل و دین ایجاد می‌کند. حاصل چنین رویکرد اعتدالی، بهره‌گیری از روش‌های جهان‌شناختی، شهودی-عرفانی و فلسفی است.

گسترده‌تر دارد که نتیجه آن بهره‌گیری از روش گسترده است. علامه ضمن اعتقاد به متقاعدکنندگی براهین عقلی و فلسفی، از نوعی عقل‌گرایی اعتدالی سود می‌برد و نوعی

جدول ۱. تمایزات و تشابهات

اندیشمند	مفاهیم	مبانی	روش	نتیجه
نورمن ال. گیسلر	«امر» متعالی	جمع عقل فلسفی و تجربه دینی	تجربی (نه به معنای پوزیتویستی)	عینیت «امر متعالی»
علامه طباطبایی	«وجود» متعالی	عقل‌گرایی اعتدالی	فلسفی، جهان‌شناختی (تجربی-عقلی)، شهودی-عرفانی، ساختار وحی	عینیت «وجود متعالی»
	<u>تمایز</u>	<u>تمایز</u>	<u>تمایز</u>	<u>متشابه</u>

۳-۵-۳. تمایز در روش

مفاهیم، روش و مبنا، می‌توان به فرضیه نهایی‌ای رسید که جمع دو اندیشه نورمن و علامه تلقی می‌شود. فضای کلی بحث در دو مرتبه قابل بررسی است: مرتبه «تحقیق‌پذیری» و مرتبه «فرایند تعالی». با توجه به برتری برهان فلسفی علامه، یعنی برهان صدیقین، روشی کوتاه، بدون واسطه، اولین مسئله فلسفی (بدون نیاز به مبدأ تصدیقی)، فرض بدهات وجود واجب، پایه بودن گزاره (خدا وجود دارد)، می‌توان در تحقیق‌پذیری خداوند از این برهان سود جست و در مرتبه فرایند تعالی و تعالی‌جستن و اثبات عینیت خداوند، از برهان تجربی نورمن، با توجه به عام و فراگیر بودن، دسترس پذیرتر بودن و باورپذیر عام بودن بهره برد. بنابراین، فرضیه نهایی در این نوشتار مبتنی بر «تلفیق برهان صدیقین و برهان تجربی» در «اثبات وجودی و عینیت خداوند» است. بدین معنا که بر پایه برهان صدیقین، به اثبات وجود خداوند در مرتبه تحقیق‌پذیری می‌پردازیم و در مسئله عینیت خداوند در فرایند تعالی و توجیه گزاره‌ها و باور دینی، از برهان تجربی بهره می‌گیریم.

نورمن هر چند از براهین فلسفی در اثبات وجود امر متعالی بهره برده است، اما در احراز واقعیت امر متعالی از روش تجربی استفاده کرده است. اهمیت و ضرورت چنین روشی، عام‌پذیری و دسترس‌پذیری آن برای تمام افراد است. البته روش تجربی با معنای پوزیتویستی، فاصله دارد و معنای لغتی و عرفی آن مورد نظر است، اما علامه از روش‌های گوناگونی در عینیت خداوند استفاده کرده است. از آنجا که او با مبانی عقل‌گرایی اعتدالی پیش می‌رود، لذا از سویی از استبعاد و افراط در عقل‌گرایی دوری جسته و از سوی دیگر، از روش‌های دیگر نیز بهره می‌گیرد. بنابراین، مشاهده شد که او در اثبات وجود و عینیت خداوند، براهین جهان‌شناختی، شهودی-عرفانی و فلسفی را مطرح کرده و روشی گسترده‌تر از نورمن ارائه نموده است.

بحث و نتیجه‌گیری

در این نوشتار به تطبیق مقایسه‌ای اندیشه علامه و نورمن، در باب عینیت خداوند پرداختیم و به این جمع‌بندی رسیدیم که نورمن و علامه در عینیت خداوند، به‌رغم تمایزات در مفهوم، مبانی و روش، به نتیجه یکسانی رسیده‌اند. در هر دو اندیشه، عینیت خداوند به اثبات رسیده است. به نظر می‌رسد که تلقی هر دو از عینیت خداوند یک چیز است، وجودی مستقل و غیروابسته به فاعل شناسا. با توجه به نتیجه یکسان دو اندیشه، به‌رغم تمایز در

پی‌نوشت‌ها

۱. اصل فراگیری مفهومی است که نورمن به صراحت به آن اشاره نکرده است، اما مؤلفه‌هایی که در اندیشه اوست، بیانگر چنین اصلی است. گیسلر با توجه به مبانی‌اش، «گسترده‌گی در معنای دین»، «گسترده‌گی معنای امر متعالی»، «عمومیت و واقعیت تجربه دینی»، «وحدت معنای امر متعالی» و «استعلاء همگانی» از یک اصل عمده بهره

- قرآنی علامه طباطبایی». پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *نهایه الحکمه*. قم: چاپ عباس علی زارعی سبزواری.
- _____ (۱۴۲۸). *نهایه الحکمه*. تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. ج ۴. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۷). *نهایه الحکمه*. ج ۲. تعلیق محمد تقی مصباح یزدی. تهران: انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۳۸۸). *وحی یا شعور مرموز، مجموعه رسائل*. ج ۱. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (بی تا). *المیزان فی تفسیرالقرآن*. ج ۱۰. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
- _____ (۱۴۱۷). *تفسیرالمیزان*. ج ۱۸. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۸۷). *بدایه الحکمه*. تعلیق و تحقیق علی شیروانی. قم: دارالفکر.
- _____ (۱۴۱۹ هـ ق). *الرسائل التوحیدیه*. بیروت: مؤسسه النعمان.
- _____ (۱۳۸۲). *شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- گیسلا، نورمن ال. (۱۳۹۱). *فلسفه دین*. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- ملایوسفی، مجید (۱۳۸۳). «مسئله عینیت، پیشینه تاریخی و وجوه فلسفی». *نامه حکمت*، شماره ۴.
- Geisler, Norman.I. (1973). *The missing premise in the ontological Argument, in Religious studies*.
- _____ (2015). *A philosophical Argument From Being*. Bastion book.
- _____ (2013). *knowing the truth about creation*. Bastion book.
- Leiter, B. (1998). *Objectivity without space*. EJAP.

- می برد که می توان آن را «اصل فراگیری» نامید.
۲. در این رویکرد متفکران دینی عمدتاً به دو گروه «واقع‌گرا» و «ناواقع‌گرا» تقسیم می‌شوند. واقع‌گرایی نظریه‌ای است مبتنی بر اینکه جملات خبری، مستقل از نظام‌های فکری بشری یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها نسبت به صدق و کذب آنها، یا صادق هستند یا کاذب.
۳. در رابطه با چرایی بهره‌گیری از واژه «تجربتی» در اندیشه علامه که از کبرای عقلی بهره برده شده است، نیاز به بیان این نکات است: الف) در اینجا از واژه تجربی، معنای پوزیتیویستی آن مد نظر نیست که در آن گزاره‌های دینی بی معنا و اثبات‌ناپذیر دانسته شود، بلکه معنای لغوی آن مد نظر است و تعبیر انگلیسی آن، واژه Experimental، مورد توجه بوده است. ب) از چنین واژه‌ای «مفهوم غیرعقلانی» برداشت نمی‌شود، بلکه تجربه، در این معنا تعارضی با عقلانیت ندارد. در این نوشتار «تجربتی»، در برابر «فلسفی» مطرح شده است، نه در مقابل «عقلانیت». ج) برای رفع ابهام از معنای تجربی پوزیتیویستی، تعبیر «براهین عقلی-تجربتی» یا تعبیر «تجربتی» به کار برده شده تا با تجربی پوزیتیویستی، خلط نگردد.
۴. دو تقریر اصلی در این باره وجود دارد: ۱. مفهوم وجود در عالم خارج از ذهن دارای مصداق است، اما ماهیت مصداق خارجی و بیرونی ندارد. ۲. هر دو دارای مصداق خارجی اند با این تفاوت که وجود تحقق بالذات و ماهیت به عرض و به واسطه وجود تحقق خارجی دارد.
۵. زیرا از فرض نیستی و عدم آن، ثبوت و تحقق آن لازم می‌آید. اگر فرض شود هیچ واقعیتی وجود ندارد، معنایش این است که به واقع، هیچ واقعیتی وجود ندارد. پس اصل واقعیت محفوظ مانده و ثابت است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵-۱۳۶۶). *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باقی، عبدالرضا (پاییز و زمستان ۱۳۹۳). «خداشناسی عرفانی و