

تحلیل دو مسئله شناخت و مسئولیت در برابر خداوند و «دیگری»: مطالعه تطبیقی بین علامه طباطبایی و لویناس

حامده راستایی^۱

احد فرامرز قراملکی^۲

چکیده

مسئله این تحقیق بررسی تطبیقی دو مسئله شناخت و مسئولیت در برابر خداوند و «دیگری» براساس رویکرد علامه طباطبایی و لویناس است. روش این مطالعه، تطبیقی و تحلیل مواضع وفاق و خلاف این دو دیدگاه است. از دیدگاه علامه طباطبایی، حق تعالی بی‌کران و آدمی کرانمند است و شناخت کنه ذات حق تعالی میسر نیست. مسئولیت در قبال حق تعالی نیز محور سایر مسئولیت‌ها در قبال دیگران است و سرّ این مسئولیت ریشه در فقر و وابستگی ذاتی انسان دارد. این مسئولیت هرچند اختیاری می‌باشد، اما اختیاری است که آدمی مجبور به پذیرش آن است. باتوجه به مالکیت مطلقه خداوند، هیچ کس را یارای مواخذه او نیست. از منظر لویناس نیز کشف هویت «دیگری» با شناخت مفهومی امکان‌پذیر نیست. قوام سوژه وابسته به «دیگری» است و در قبال او مسئولیتی نامتناهی دارد. مسئولیتی که سوژه در پذیرش آن کاملاً منفعل و همچون گروگانی است که حق مواخذه «دیگری» را ندارد. علی‌رغم اختلافاتی که میان خصوصیات خدا و «دیگری» وجود دارد، می‌توان بین این دو مسئله تناظری تنگاتنگ برقرار نمود و می‌توان گفت «دیگری» در اندیشه لویناس همان جایگاهی را دارد که خدا در تفسیر المیزان - و بطور کلی در ادیان توحیدی - ایفا می‌کند.

کلید واژه‌ها: خدا، «دیگری»، علامه طباطبایی، لویناس، مسئولیت، شناخت، مؤاخذه.

hamedehraestaei@gmail.com

۱. پژوهشگر پسادکتری فلسفه، دانشکده الهیات دانشگاه تهران؛

۲. احد فرامرز قراملکی / استاد گروه فلسفه اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)؛

ghmaleki@ut.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۴/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۷/۲۳

۱. مقدمه

خدا، جهان و انسان از مسائلی هستند که از دیرباز در فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون مورد توجه بوده‌اند. در این میان، همواره پرسشهایی درباره خداوند به عنوان خالق جهان هستی مطرح شده است. علامه طباطبایی، فیلسوف و مفسری است که در تفسیر المیزان با عنایت به آیات شریف قرآن و روش تفسیری خاص خویش، به برخی پرسشها در این زمینه پرداخته است. از جمله مسائلی که در المیزان درباره خدا مطرح شده، شناخت خدا و مسئولیت در قبال اوست. امانوئل لویناس نیز با قرار دادن مسئله «دیگری» در محور تأملات خویش، این مسائل را ناظر به آن، مورد بررسی قرار داده است. از آن جایی که پرسش‌های مربوط به شناخت و مسئولیت، نسبت به خدا در تفسیر المیزان و «دیگری» در اندیشه لویناس، متناظر با یکدیگر به نظر می‌رسد، این نوشتار بر آن است پاسخ آنها را نزد علامه طباطبایی و لویناس، مورد بررسی قرار دهد.

وجه تطابق این دو مسئله در علامه و لویناس آن است که در منظومه فکری علامه همه مسائل و مباحث به خدا باز می‌گردد و در نسبت با او تفسیر می‌شود. در فلسفه لویناس نیز بنیان سوژه در نسبت و مواجهه با «دیگری» تحقق می‌یابد و ارتباط او با دیگران، بر مبنای این مواجهه شکل می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت «خدا» و «دیگری» در منظومه فکری این دو اندیشمند، نقش مبنایی دارند و این امر امکان مطالعه تطبیقی بین آنها را فراهم می‌سازد.

حکما از شناخت و ادراک، تعاریف متعددی ارائه کرده‌اند از جمله تمثیل شیء نزد مدرک به واسطه ابزار ادراک (طوسی، ۱۳۷۵: ۸۲)، وجود مجرد از ماده (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۹۲) و حضور مجرد برای مجرد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۰). آنها شناخت و حصول صورت را چنانچه بدون حکم باشد، تصور و اگر مستلزم حکم باشد تصدیق نامیده‌اند (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۸). لازم به ذکر است که در باب شناخت، اموری همچون چگونگی شناخت، ابزار، منابع، موانع، قلمرو و امکان آن مورد توجه است لکن آن چه در این پژوهش مورد نظر است، امکان شناخت خدا و «دیگری» است.

مسئولیت از مهمترین مسائل حوزه اخلاق و حقوق است اما برخی آن را در تنها قالب مسئولیت حقوقی و معادل با مباحث مربوط به سرزنش و مجازات مطرح می‌کنند. بسیاری از فلاسفه نیز برای سخن گفتن از مسئولیت اخلاقی، به جنبه حقوقی آن توجه دارند در

تحلیل دو مسئله شناخت و مسئولیت در برابر خداوند و «دیگری»... ۹

حالیکه آموزه‌ای مستوفا در باب مسئولیت اخلاقی، نمی‌تواند آن را با استحقاق ملامت و مجازات یکسان بداند زیرا مسئولیت به همان اندازه که با مجازات و الزام قانونی مرتبط است با بسیاری از دیگر کردارهای اجتماعی - ثنا و پاداش و نیز با مباحث کلامی نجات و پاداش و عذاب الهی - نیز ارتباطی تنگاتنگ دارد. علاوه بر این شخص، زمانی به لحاظ اخلاقی مسئول است که فعلی را به اختیار خود انجام داده باشد و تکمیل این صورت‌بندی مبتنی بر این است که از فعل بشری چه معنایی اراده شده و اختیار، به چه معنایی به کار رفته باشد. اکثر فلاسفه اختیار را ذاتی مسئولیت اخلاقی می‌دانند و بر این باورند که تنها در صورت وجود اختیار می‌توان از مسئول بودن شخص سخن گفت (see. Kaufman, 2006: 444-450). این نوشتار درصدد است بنیان و

حدّ مسئولیت در برابر خدا و «دیگری» و ارتباط آن را با اختیار مورد بررسی قرار دهد.

مطالعاتی مرتبط با موضوع این تحقیق صورت گرفته است. از جمله آدینه (۱۳۹۸) مسئله امکان شناخت آدمی از اوصاف حق تعالی و همچنین بررسی محدوده این شناخت با تکیه بر میزان را مطرح می‌کند اما به دو مسئله مسئولیت و پاسخگو بودن نمی‌پردازد. قربانی (۱۳۸۸) نیز تنها به سخن گفتن از خدای نامحدود با زبانی بشری می‌پردازد. خبازی و سبطی (۱۳۹۵) به مسئله مسئولیت نزد لویناس اشاره می‌کنند و نشان می‌دهند که در فلسفه او مهم‌ترین ساحتی که هستی آدمی با هستی «دیگری» مجاور می‌شود، لحظه نیستی و مرگ اوست و مسئولیت در برابر مرگ «دیگری»، بنیاد و مهم‌ترین وجه مسیر تحقق هستی سوژه است. خاری آرائی (۱۳۹۹) با بررسی مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی در علامه و لویناس، نشان می‌دهد که اگرچه خدای لویناس، با غیریت و «دیگری» برابر گرفته شده است لکن خدای علامه، منزله از هرگونه تغییر و فراتر از «دیگری» است.

هیچ‌یک از مقالات فوق، به بررسی تطبیقی دو مسئله شناخت و مسئولیت در برابر خداوند و «دیگری» نپرداخته‌اند. این نوشتار ابتدا در دو بخش، دیدگاه علامه و لویناس را در این مسائل مورد بررسی قرار می‌دهد و در انتها به تناظر موجود بین آنها می‌پردازد.

۲. شناخت

بحث از شناخت و آگاهی، از موضوعات بنیادی در فلسفه است. قرآن کریم نیز در تفسیری که از جهان ارائه می‌کند، عقل را از منابع شناخت معرفی می‌کند و در آیات متعددی بر اهمیت کسب علم و معرفت اشاره دارد.^۱ در این بخش امکان شناخت حق تعالی و «دیگری»

۱. وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء: ۳۶).

۱۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

به عنوان دو موضوع اصلی در تأملات دینی و در اندیشه لویناس مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. شناخت حق تعالی

پرسش استعلامی به معنای طلب آگاهی نمودن درباره حق تعالی به دو صورت است: پرسش از ذات خداوند و پرسش از افعال و صفات الهی. احاطه به ذات و شناخت کنه ذات پروردگار، به سبب محدود بودن و کران‌مندی انسان غیر ممکن است و نه تنها انسان احاطه علمی به خداوند ندارد بلکه از هر سو محاط به علم الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۲۹۶-۲۹۷). علاوه بر ذات، شناخت مصادیق صفات حق تعالی نیز ممکن نیست و صفات الهی تنها به لحاظ مفهومی قابل شناختند زیرا حتی صفات کمالیه‌ای که خداوند به آنها متصف می‌شود، اوصافی مقید و محدودند در حالی که حق تعالی منزله از قید و حد است (همان، ج ۶: ۹۰). بر همین اساس پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «لَا أُحْصِي تَنَاءً عَلَيْكَ! أَنْتَ كَمَا أُثْنِيَتْ عَلَيَّ نَفْسِيكَ: مَنْ ثَنَا وَ سَتَيْشِ تُو رَا أَحْصَا نَمِي كُنْم. تُو هَسْتِي، هَمَان طُور كِه ثَنَا وَ سَتَايشِ بَر خُودَت رَا أَحْصَا مِي كُنِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۷۰).

از سوی دیگر در تعالیم اسلامی به شناخت خداوند امر شده است (بقره: ۲۰۹ و ۲۳۱) و کسانی که از معرفت ملکوت آسمان و زمین اعراض می‌کنند، مورد نکوهش واقع شده‌اند. ملکوت در اصطلاح قرآنی عبارت است از باطن و حقیقت موجودات و ثمرهٔ چنین معرفتی، ادراک عدم استقلال و وابستگی همه عالم به پروردگاری است که رب العالمین است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۳۴۸) با این اوصاف نه تنها معرفت الهی ممکن است بلکه کسانی که وجه الهی عالم را به فراموشی می‌سپارند و از وابستگی بالذات موجودات عالم به حق تعالی بی‌خبرند، شایسته سرزنش هستند. بنابراین با وجودی که معرفت کنه ذات غیرممکن است لکن با توجه به تأکید بر ضرورت خداشناسی، پرسش از آثار خلقت و نیز سؤال از حکمت برخی افعال الهی، نه تنها نکوهش نشده بلکه پاسخ برخی از آنها از جمله سؤال فرشتگان در داستان آفرینش حضرت آدم^۱ و نیز سؤال حضرت ابراهیم از چگونگی زنده شدن مردگان^۲، به روشنی بیان شده است. معرفت الهی به دو صورت می‌تواند محقق شود؛ ۱. شناخت کلی و حصولی که به واسطه مفاهیم عقلی حاصل می‌شود و شناخت مفهوم

۱. «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ: كَسِي رَا دَر زَمِين مِي گِمَارِي كِه فَسَاد اَنگيزَد وَ خُون بَرِيزد» (بقره: ۳۰).

۲. «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (بقره: ۲۶۰)

تحلیل دو مسئله شناخت و مسئولیت در برابر خداوند «دیگری»... ۱۱

صفات، از این سنخ معرفت است. ۲. شناخت حضوری و شهودی که بدون واسطه مفاهیم ذهنی تحقق می‌یابد و در باب معرفت به ذات مطرح می‌شود. بدین معنا که چنانچه مقصود از معرفت ذات، احاطه به ذات باشد، چنین شناختی غیرممکن است اما اگر مقصود آن است که به واسطه شهود، انسان بتواند رابطه وجودی خودش را با خدا بیابد و وجودش را شعاعی از آن وجود ببیند، چنین شناختی ممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۲۶). علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ: پروردگارا! جمال با کمال ذات بی‌نهایت را [به قلب من] بنمای تا تو را بنگرم» (اعراف: ۱۴۳)، عبارت «رؤیت» را در این آیه و سایر آیات مشابه^۱ ناظر بر قطعی‌ترین و روشن‌ترین مرتبه علم می‌داند و بر این باور است که در میان معلومات، رؤیت، بر معلومات حضوری اطلاق می‌شود. از این رو مراد حق تعالی از این عبارت، دیدن خدا و لقای او به واسطه قلب است و نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که جز با روبرو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌گیرد. از دیدگاه علامه طباطبایی سایر کتب آسمانی در پی اثبات این قسم علم به خدا بر نیامده‌اند و قرآن کریم اولین کتابی است که از این حقیقت پرده برداشته است. کتب فلاسفه‌ای هم که در پیرامون اینگونه مسائل صحبت می‌کنند از این نکته و این حقیقت خالی است، چرا که در نزد فلاسفه، علم حضوری منحصر است به علم هر چیزی به خودش (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۲۴۱) بنابراین هرچند ابصار و دیدن حق تعالی به چشم ظاهر و هرگونه شناخت مفهومی ذات و صفات خداوند غیرممکن است، لکن رویت قلبی و شناخت حضوری حق تعالی ممکن است. البته کماکان شناخت کنه ذات حق تعالی بر هیچ کس میسر نخواهد بود.

۲-۲. شناخت «دیگری»

از دیدگاه لویناس، شناخت برحسب سرشتش، رابطه آدمی با چیزی است که با تعلیق غیریتش، متعلق شناسایی واقع می‌شود و در ظرف وجود آدمی می‌گنجد و به تصاحب فهم درمی‌آید (Levinas, 1985: 60). فروکاستن به خودآگاهی، تنها به منظور یافتن معنایی برای شیء در نقش مفهوم است (Idem, 1998: 18). بنابراین هستی‌شناسی، مستلزم خنثی سازی

۱. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳)؛ «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (النجم: ۱۱)؛ «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ» (عنکبوت: ۵)؛ «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)؛ و «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰).

۱۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

وجود و فروکاستن آن به سوژه است و هر آنچه به سوژه فرو کاسته شود، غیر بما هو غیر نیست؛ چراکه مفهوم‌سازی، با «غیر» صلح نمی‌کند بلکه آن را محو کرده و یا به تملک در می‌آورد؛ تملکی که «غیر» را تأیید می‌کند اما در سلب استقلالش (idem, 1969: 46).

از منظر لویناس، سوژه در مواجهه خود با جهان، با اغیار مواجه می‌شود و درصدد فرو کاستن همه آنها به خود است لکن با پیدایش غیر بما هو غیر، با امری فروکاست ناپذیر مواجه می‌شود که گستره آن با هیچ حصارکشی - حتی با درک نظری - سازگاری ندارد. بدین معنا که غیر بما هو غیر یک مضمون یا متعلق اندیشه نیست که با فهم کردن، بتوان آن را به چنگ آورد و به آگاهی ملحق کرد. غیر بماهو غیر، «دیگری» است (ibid: 71) و باید غیرقابل تحویل بودن دیگربودگی او را دریافت چرا که مشاهده و توصیفی که با ادراک حسی آغاز شود، پدیدارها را به آناتی از خصوصیات مادی و نفسانی سوژه مبدل می‌کند و چنین پدیدارشناسی‌ای، صورتی از خودشناسی است.

لویناس با عاریه گرفتن ایده نامتناهی از دکارت، چنین موجودی را که از سلطه سوژه می‌گریزد و به سان آب، غذا، هوا و یا به عنوان مضمون و مفهوم به او فرو نمی‌کاهد، نامتناهی می‌نامد. در دکارت سوژه نمی‌تواند سرچشمه تصوراتی باشد که از او کامل‌تر است از این رو تصور خداوند (نامتناهی) تصویری است که منشأ آن خداست و محال است سوژه سر منشأ آن باشد (دکارت، ۱۳۶۹، تأمل سوم). در لویناس نیز آن چیزی که ویژگی‌های متعلق شناسایی را ندارد و فرو کاست‌ناپذیر است، نامتناهی است. به عبارت دیگر نامتناهی، مشخصه موجود متعالی است و ایده خارجیت تنها به مثابه ایده نامتناهی امکان‌پذیر است. بنابراین دیگربودگی «دیگری» در لویناس در چهره یک انسان دیگر تعیین می‌یابد و نامتناهی‌ای را آشکار می‌سازد که غیر قابل تعریف و غیر قابل شناخت است و دقیقاً خودش را در غیریتش منکشف می‌سازد.

«تبدیل نفس به خارجیت، به «غیر» مطلق و به نامتناهی درخور و متناسب نفس نیست و از هویت آن قابل استنتاج نمی‌باشد. از این رو ایده نامتناهی از من نشأت نگرفته است» (Levinas, 1969: 61).

۳. مسئولیت

در اینجا مسئولیت به معنای تعهد و وظیفه‌ای است که فرد در قبال خود و دیگران دارد. در

تحلیل دو مسئله شناخت و مسئولیت در برابر خداوند و «دیگری»... ۱۳

منابع دینی، انسان در زندگی فردی و اجتماعی، دارای تعهد و وظیفه است که از جمله آنها، مسئولیت در قبال خداوند متعال است.^۱ مسئولیت در برابر «دیگری» نیز از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در لویناس است که متناسب با مبانی او شکل گرفته است. در ادامه، بنیان مسئولیت و حد آن، در متون دینی و در اندیشه لویناس، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. بنیان مسئولیت در برابر حق تعالی

بر اساس آیات قرآن فقر منحصر در مخلوقات و بی‌نیازی منحصر در خداست و از آنجایی که فقر و غنی عبارت از فقدان و جدان است، و این دو، دو صفت متقابل یکدیگرند، ممکن نیست موضوعی از هر دو خالی باشد؛ هر چیزی که تصور شود یا فقیر است و یا غنی. بنابراین خدای سبحان، غنی بالذات و بی‌نیاز از همگان است و جز او فقیر بالذاتند و نمی‌توانند به چیزی غیر از خدا، از خدا بی‌نیاز شوند^۲ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۳۴). سرّ مسئولیت انسان در قبال حق تعالی در این فقر ذاتی نهفته است؛ فقر و نیازی که امری عارضی نیست بلکه همه وجود آدمی - اعم از قوا و افعالش - قائم به ذات خدایی است که آفریننده اوست و انسان نه تنها در حدوث، بلکه در بقاء خود، وابسته و نیازمند به اوست (همان، ج ۱: ۳۵۳-۳۵۴).

بر مبنای حکمت متعالیه نیز انسان به عنوان معلول، فاقد جنبه فی‌نفسه است و حیثیت لغیره او چیزی جز قیام و ربط به علت نیست. علاوه بر انسان، همه علل فاعلی نیز مشمول این حکم هستند جز علتی که معلول نیست و آن وجود مستقل و واجب بالذات و یگانه محض است که بی‌واسطه و یا باواسطه، فاعل حقیقی همه اشیاء و تام الفاعلیه است (صدرالدین شیرازی، ج ۵: ۲۶). با توجه به این رویکرد، واجب بالذات، هویت مطلقه و زیبایی تمام است و برای غیر او از جهتی که غیر اوست، نه هویتی است و نه حقیقتی و از آنجایی که هویت حقیقی ماسوی الله، چیزی جز تجلیات و لمعات جلال و جمال الهی نیست، آن وجهی که پس از استهلاک تعیین‌ها و فانی شدن ماهیات باقی می‌ماند، جهت و ربط و جوبی

۱. اگرچه در منابع دینی، مسئولیت در برابر ماسوی الله نیز بسیار حائز اهمیت است لکن انسان حقیقتاً تنها در مقابل خدا مسئول است و تنها اوست که حق مؤاخذه انسان را دارد. مطابق با این دیدگاه، سایر مسئولیتهای انسان از قبیل مسئولیت در مقابل پدر و مادر، همسایه، همسر، مردم، حیوانات و ... ذیل مسئولیت در قبال خداوند معنا می‌یابد و در حقیقت مسئولیت انسان در مقابل خداست (مصباح، ۱۳۸۲: ۲۹۳-۲۹۴).

۲. أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر: ۱۵). وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ (محمد: ۳۸).

۱۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

است^۱ (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۱۷).

بنابراین مسئولیت انسان در برابر حق تعالی - به تعبیر قرآنی - ریشه در فقر او و - به تعبیر حکمی فلسفی - عین‌الربط بودن او دارد. انسان مسئول است چرا که ذاتی مستقل از حق تعالی ندارد و عین فقر و وابستگی است و از آن جایی که حق تعالی او را تکویناً به صورتی که خودش خواسته آفریده است، در مسئولیتی که بر عهده‌اش گذاشته شده، فاقد اختیار است اگرچه می‌توان گفت مختار است لکن بدین معنا که مجبور به قبول اختیار است! (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۷۷).

بر اساس آیات قرآن، گستره تکلیف و مسئولیت با وسع بندگان ارتباط مستقیم دارد (بقره: ۲۳۳ و ۲۸۶؛ انعام: ۱۵۲؛ اعراف: ۴۲؛ مؤمنون: ۶۲) اگرچه در تفسیر آیات وسع، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. مفسران شیعه از جمله علامه طباطبایی مسئولیت و تکلیف فوق وسع را جایز نمی‌دانند زیرا انسان تنها در صورتی می‌تواند فرمان خداوند را اجابت کند که قدرت و اختیار انجام فعل را داشته باشد. بر همین اساس این یک سنت الهی است که خداوند از مراحل ایمان، آن مقدار را بر هر یک از بندگان خود تکلیف کرده که در خور فهم او باشد، و از طاعت آن مقداری را تکلیف کرده که در خور نیرو و توانایی آنها باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۴۴۳-۴۴۵). علمای معتزله نیز همچون متکلمان و مفسران شیعه، بر عدم جواز تکلیف فوق وسع تأکید می‌کنند (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۷) لکن اشاعره برخلاف شیعه و معتزله، تکلیف فوق وسع را جایز می‌دانند. از جمله فخر رازی که با استناد به برخی دلایل عقلی، بر وقوع تکلیف ما لایطاق تأکید می‌کند و سپس با توجه به اینکه دلایل عقلی با ظاهر آیه در تعارض است، به تأویل ظاهر حکم می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۱۶-۱۱۷).

اما آیا این مسئولیت، مانع از سؤال و درخواست از خداوند و پاسخگویی او خواهد بود؟ مسئولیت بندگان در برابر خداوند، با سؤال و طلب درخواست از او منافاتی ندارد. لازم به ذکر است واژه سؤال در زبان عربی، سه کاربرد دارد؛ سؤال استعطایی به معنای طلب عطا و بخشش، سؤال استعلامی جهت طلب آگاهی و سؤال در قالب مؤاخذه و به منظور بازخواست کردن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۸-۹). در اصطلاح قرآن این واژه پنج وجه استعمال دارد؛ به معنای پرسش جهت علم به امری مجهول، به معنای طلب حاجت و نیاز، به معنای طعنه زدن و تحدی، به معنای آزمودن دانش دیگران و به معنای احتجاج (نیسابوری، ۱۴۲۲:

۱. كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (القصص: ۸۸)

تحلیل دو سند شناخت و مسئولیت در برابر خداوند و «دیگری»... ۱۵

۳۰۷-۳۰۸). براساس تعالیم قرآنی، طرح پرسش‌هایی که ناظر به درخواست عطای فضل و نعمتی از سوی خداوند است، نه تنها نهی نشده بلکه بدان امر نیز شده است: «وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ: از فضل خدا درخواست کنید» (نساء: ۳۲). اگرچه ضروری است که خواسته آدمی با حکمت الهی منافات نداشته باشد و مطابق با حکمتی باشد که در تکوین و یا در تشریح به کار رفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۳۸-۳۳۹). اما بر اساس آیه ۲۳ سوره انبیاء^۱، سؤال به معنای مؤاخذه و بازخواست از حق تعالی، به هیچ نحو توجیهی ندارد. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه، به برخی از دلایل عدم امکان بازخواست خداوند اشاره می‌کند:

۱. معلل بودن افعال حق تعالی به اغراض: غرض عبارت است از داعی که فاعل را به انجام فعل وا می‌دارد تا با انجام آن به کمال برسد. از آن جایی که خداوند محتاج به کمالی نیست، افعالش معلل به غرض نمی‌باشد و به همین سبب نمی‌توان او را مؤاخذه و از غرض فعلش سؤال کرد. این توجیه از منظر برخی مفسران نادرست است چرا که هرچند افعال خداوند، معلل به غرض زاید بر ذات نیست اما مانعی نخواهد داشت که اغراض به ذات حق تعالی باز گردد. پس از این جهت خداوند می‌تواند مورد سؤال قرار گیرد و در این صورت پاسخ درخوری نیز خواهد داشت (همان، ج ۱۴: ۲۶۹).

۲. عظمت و کبریای الهی: از آن جایی که همگان مقهور عظمت خداوند هستند، کسی را جرأت و یارای پرسیدن سوال نیست (بیضاوی، ج ۴: ۴۸-۴۹). این تعبیر نیز از دیدگاه علامه طباطبایی صحیح نیست زیرا کامل و بی نقص بودن افعال الهی سبب عدم سؤال از اوست نه اینکه خداوند مانند فرمانروایان جبار و حاکمان متفرعن به کسی اجازه سوال ندهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۶۹).

۳. حکیمانه بودن افعال خداوند: مطابق این قول، چنان چه حکیمانه بودن افعال فاعلی ثابت شود، پرسش از چرایی فعل نابجاست و از آن جایی که خداوند حکیم علی الاطلاق است، جایی برای سوال کردن از او باقی نمی‌ماند. در این زمینه مفسران ذیل آیه ۲۳ سوره انبیاء به این وجه اشاره کرده‌اند که عدم بازخواست خداوند متعال، مطابقت کارهای او با حکمت و مصلحت است (طبرسی، ج ۷: ۷۰-۷۱ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۱۰ / ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۷: ۳۵). لازم به ذکر است متصف شدن فعل به حکمت، مستلزم انطباق فعل

۱. لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ: خدا از آنچه انجام می‌دهد، بازخواست نمی‌شود و آنان [در برابر خدا] بازخواست خواهند شد.

فاعل بر نظام علمی بر گرفته شده از خارج است اما با توجه به اینکه فعل خداوند، همان خارجیت است، فعل حق تعالی عین حکمت است که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد. بنابراین چنان چه فعل فاعل با نظام خارجی مطابقت نداشته باشد، می‌تواند نسبت به فعلش، بازخواست شود در حالیکه چنین بازخواستی در مورد خدای تعالی بی‌معناست. این وجه برخلاف وجوه پیشین نادرست نیست اما درست‌ترین وجه هم نیست زیرا موضوع حکمت الهی مآثر از حاکمیت الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۷۰).

۴. مالکیت الهی: همه عالم ملک و ملک خدای متعال است و ذات ملک اقتضا دارد که تابع اراده و مطیع امر مالک باشد؛ نه بدین سبب که فعل خدا یا قول او موافق با حکمت و مصلحت است که اگر چنین باشد، میان خدا و خلقتش فرقی نخواهد بود چون پست‌ترین بندگان هم اگر عملشان مطابق حکمت و مصلحت باشد، بازخواست نمی‌شوند. بر این اساس مالک بودن و فرمانروایی حق تعالی، ملازم با طاعت و عدم سؤال و بازخواست، ذاتی هر آن چیزی است که تحت سیطره و مالکیت اوست (همان، ج ۱۴: ۲۷۰).

۳-۲. بنیان مسئولیت در قبال «دیگری»

بررسی بنیان مسئولیت در لویناس، متفرع بر نگاه او به سوبرکتیویته است. او از برهه‌های سخن می‌گوید که در تاریخ سرگذشت سوژه نیست و به منظور تبیین آن، به بحث از «گفته» و «گفتن» می‌پردازد و به تمایز آنها از یکدیگر اشاره می‌کند. از دیدگاه لویناس، سوژه در ناکجاآباد و گذشته‌ای پیش‌آغازین در معرض «دیگری» قرار می‌گیرد و «دیگری» در این مواجهه، نامتناهی‌ای را آشکار می‌سازد که بنیاد سوژه و مفارقتش متوقف بر اوست. «گفتن»، محمل و وضعیتی است که این مواجهه در آن صورت می‌گیرد در حالی که «گفته»، گزاره‌هایی برای انتقال معناست که قابلیت صدق و کذب دارند و شکل‌گیری آنها، متوقف بر مواجهه سوژه با «دیگری» است. بنابراین مفارقت سوژه در نزدیکی «دیگری» و در بستر ایده نامتناهی شکل می‌گیرد و غیرممکن است مفارقتی، خارج از این رابطه محقق گردد (Levinas, 1969: 36).

تعبیر نزدیکی و تقرب به «دیگری» در آثار لویناس، عباره اخرای وابستگی تقوم سوژه به مواجهه‌اش با «دیگری» است. او در فراسوی ذات، به منظور انضمامی‌تر کردن این نزدیکی، واژه همسایه را جایگزین «دیگری» می‌کند. به باور لویناس، هستی سوژه در گفتن و پیش از

تحلیل دو مسئله شناخت و مسئولیت در برابر خداوند و «دیگری»... ۱۷

هر گفته‌ای، در نزدیکی «دیگری» تقرر یافته است اما این نزدیکی، خارج از مقولات هستی‌شناسانه، متمایز از هر گونه رابطه و تنها به مثابه مسئولیت در قبال او فهمیده می‌شود. لویناس در اخلاق و نامتناهی تأکید می‌کند که این نزدیکی، نزدیکی مکانی و یا همچون قرابت والدین به فرزند نیست بلکه به همان نسبتی که سوژه خود را مسئول می‌داند به «دیگری» نزدیک است (idem, 1985, 96). بیان لویناس به روشنی عرضی بودن مسئولیت را از سوژه سلب می‌کند و تأکید دارد که بنیان سوژه - که در سایه نزدیکی با «دیگری» شکل می‌گیرد - چیزی جز مسئولیت نیست؛ «دیگری» به همان اندازه که سوژه، سوژه است به او نزدیک است؛ این نزدیکی و تقرب، سوژه بودن سوژه را رقم می‌زند و مواجهه با «دیگری» کاشف از این قانون است که سوژه بودن، مسئول بودن و کرنش کردن است.

بر این اساس مسئولیت در قبال «دیگری»، غیرممکن است از تعهدی آزاد بسط یابد چراکه اندیشه و آزادی سوژه، مفارقتی را پیش فرض می‌گیرد که در معرض «دیگری» و همراه با مسئولیت تحقق می‌یابد؛ مسئولیتی که از هر اکنون فعال در می‌گذرد و در زمانی بدون آغاز واقع می‌شود. بنابراین سوژه پیش از خودآگاهی، آگاهی، انتخاب، اختیار و حتی انفعال، در معرض «دیگری» قرار داشته و مسئول است. انفعال سوژه، در پذیرفتن مسئولیت و جانمایی، انفعال در پذیرفتن هویت است که از هر انفعالی که با فعل گره می‌خورد، منفعل‌تر است. منفعل‌ترین انفعال، مشغولیت هستی سوژه به مسئولیت در قبال «دیگری» است و از آن جایی که سوژه در امکان، به «دیگری» تقرب می‌جوید، غیرممکن است که از تقاضای او فرار کرده و نقل مکان کند (ibid: 128).

با توجه به اینکه وجود سوژه متوقف بر حضور «دیگری» است، این حضور آشکارکننده معنای اصلی تعهد و الزامی است که به انجام رساندن آن به طور کامل ممکن نیست. بنابراین گستره و حدّ مسئولیت سوژه نزد لویناس، نامتناهی است و مسئولیت نامتناهی از آن جا رقم می‌خورد که وجودش در مقام سوژه‌ای منفرد، تماما بسته به رابطه با «دیگری» است و این‌گونه است که با شناخت بیشتر خویش، مسئولیت‌پذیری‌اش بیشتر آشکار می‌شود. سوژه لویناس، فارغ از پذیرش و امتناع مسئولیت، فارغ از آگاهی یا ناآگاهی از چگونگی قبول آن و فارغ از توانایی یا ناتوانی در انجام آن، به شکل نامتناهی مسئول است (ibid: 97). به گونه‌ای که شخص هرگز نسبت به «دیگری» بی‌حساب نمی‌شود و هرگز نمی‌تواند ادعا کند تمام وظیفه و مسئولیت خود را انجام داده است (ibid: 106). لویناس،

نامتناهی بودن مسئولیت را به ملازم بودن آن با ذات سوژه مدلل می‌سازد و تأکید می‌کند از آن جایی که ذات، در نزدیکی «دیگری» شکل می‌گیرد، تقرب بیشتر، مسئولیت بیشتری را به دنبال خواهد داشت. بنابراین، پاسخگویی سوژه حد یقف ندارد چرا که «دیگری» بیش از آن که نزدیک باشد، نزدیک است! و با پاسخگویی، بدهی او افزایش می‌یابد و نامتناهی مسئولیت رقم می‌خورد؛ سوژه هر چه بیشتر به خود باز می‌گردد و بیشتر خود را کشف می‌کند، بیشتر پاسخ می‌دهد و مسئول تر است؛ هر چه وظیفه خود را بهتر انجام می‌دهد، حقوق کمتری دارد؛ و هر چه بیشتر منصف باشد، مقصرت تر است (idem, 1969: 244).

پس از بررسی شکل‌گیری مسئولیت سوژه در لویناس، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که آیا سوژه مسئول، امکان سؤال و درخواست از «دیگری» را دارد؟ لویناس در مواضع متعددی از فراسوی ذات، از سوژه به گروگانی تعبیر می‌کند که «دیگری» در قلب تعیین هویت اوست (Levinas, 1998: 11,15). استفاده از واژه گروگان، به روشنی سؤال فوق را پاسخ می‌دهد. همچنان که گروگان نمی‌تواند سؤال و درخواستی از گروگان‌گیر داشته باشد و به منظور حفظ جاننش تنها مجبور به پاسخگویی در قبال درخواست اوست، سوژه لویناس نیز ساکت از هر گونه سؤال و درخواستی، مجبور به پذیرش مسئولیت است. او فاقد تسلط، کاملاً منفعل و تحت سیطره است؛ سیطره‌ای که گریز از آن در حکم دست کشیدن از سوژه بودن است. بنابراین در لویناس سؤال از «دیگری» چه به معنای طلب عطا و بخشش و چه معنای بازخواست و مؤاخذه مطرح نیست و مسئولیت در برابر او، یک طرفه و بدون هر گونه انتظاری شکل می‌گیرد. به نظر می‌رسد در لویناس این یک اصل موضوعه است که شیوه مواجهه «دیگری» با سوژه اصلاً مشابه با مواجهه سوژه با او نیست و ارتباط سوژه با او ارتباطی کاملاً نامتقارن است و نه متقارن. بر این اساس لویناس رابطه استعلایی (رابطه مابعدالطبیعی) را برگشت‌ناپذیر و غیر دوسویه می‌خواند و بر این باور است اینکه «آیا «دیگری» نیز در برابر سوژه مسئول است»، مسئله سوژه نیست. من به عنوان سوژه در قبال «دیگری» مسئولیت دارم حتی اگر در این راه کشته شوم اما ایجاد رابطه متقابل، مسئله و کار اوست (idem, 1985: 98).

۴. تناظر خدا و «دیگری»

بررسی دو مسئله شناخت و مسئولیت نسبت به «خداوند» و «دیگری» - حاکی از نوعی

تحلیل «دوسلداشناخت و مسئولیت در برابر خداوند» «دیگری»... ۱۹

تناظر است. در باب شناخت، اگرچه شناخت افعال و آثار الهی امکان‌پذیر است، لکن شناخت کنه ذات حق تعالی و حتی صفات نامتناهی الهی غیر ممکن است چراکه موجود بی‌کران (ذات خداوند و صفات تعالی) فراچنگ موجود کرانمندی همچون انسان نخواهد آمد. متناظر با شناخت خدا، انکشاف ذات «دیگری» نیز از طریق شناخت مفهومی یا به تعبیر دقیق‌تر علم حصولی ممکن نیست. علم حصولی را می‌توان مشخصه آگاهی دوره تجدد تلقی نمود که همه فیلسوفان این دوره در حیطه این آگاهی به مطالعه دیگران می‌پردازند. از جمله فیلسوف مدرنیته کانت نیز بر این باور است که خدا شناخت‌ناپذیر است (Kant, 1996: 31) و شناخت و آگاهی‌ای که از آن سخن می‌گوید و در نقد اول، ماهیت و فرایند آن را ترسیم می‌کند، از سنخ علم حصولی است و نه علم حضوری. با این اوصاف هرگونه شناخت مفهومی حق تعالی و «دیگری» غیرممکن است لکن رویت قلبی و شناخت حضوری حق تعالی ممکن است. البته لویناس، متأثر از تفکر غربی، در برابر علم حضوری به «دیگری» ساکت است و چه بسا چنانچه به علم حضوری عنایت داشت، امکان شناخت «دیگری» را می‌پذیرفت. در هر حال، آشکارگی کنه ذات حق تعالی و «دیگری» همچنان غیرممکن بوده و ماسوی‌الله و سوژه را یارای چنین شناختی نیست.

وابستگی آدمی به خداوند، ریشه در فقر ذاتی او دارد. بدین معنا که آدمی نه تنها در خلقت خویش وابسته به خداست بلکه در همه آنات حیات خویش نیز ناتوان بوده و به حضرت حق نیازمند است؛ از این‌رو خلقت و تدبیر خویش و همه منسوبانش - اعم از انسان‌ها و اشیاء - در ید قدرت حق تعالی است. از سوی دیگر، قوام سوژه نیز متوقف به مواجهه او با «دیگری» است. برون‌داد چنین فقر ذاتی مخلوقات به خداوند و قوام ذاتی سوژه به «دیگری»، مسئولیتی گسترده است؛ مسئولیتی که بنیان هرگونه مسئولیت - خواه در حیات فردی و یا حیات اجتماعی - است. حدّ و گستره مسئولیتی که لویناس برای سوژه بر می‌شمارد، نامتناهی است و سوژه در پذیرش آن، فاقد اختیار و کاملاً منفعل است. اما مسئولیت آدمی در قبال حق تعالی بستگی به سعه وجودی انسان دارد و آدمی در پذیرش آن مختار است؛ اگرچه این اختیار، اختیاری است که مجبور به پذیرش آن است.

شایان ذکر است مسئولیت در قبال حق تعالی و «دیگری» در سایه نزدیکی و تقرب شکل می‌گیرد؛ این نزدیکی به وابستگی وجودی آدمی اشاره داشته و از خودش به او

نزدیک‌تر است.^۱ البته تفسیر نزدیکی، به نزدیکی مادی و آفاقی خطاست. در آئین اسلام، درخواست انسان از خدا و طلب رحمت او، امری پسندیده است که چنین درخواستی، اجابت را به دنبال دارد. «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰). در لویناس چنین درخواستی از «دیگری» مطرح نیست. شاید بتوان گفت هرچند قوام سوژه به «دیگری» است، اما همچون خدا نیست که صفات کمالیه‌اش - همچون قدرت، علم و اراده - مطلق و نامتناهی باشد. درخواست به معنای مؤاخذه و بازخواست خداوند و دیگری به دلایل متعدد، فاقد توجیه است؛ از سویی خداوند، مالک حقیقی انسان و همه مایملکش بوده و عظمت کبریایی‌اش مانع بازخواست او می‌شود و از سوی دیگر همه افعالش نیز مطابق با حکمت است. نزد لویناس نیز سوژه، گروگان است و مؤاخذه گروگان‌گیر از سوی گروگان وجهی ندارد. در اینجا نیز ابهت «دیگری» مانع از هرگونه مؤاخذه و بازخواست از اوست.

۵. نتایج مقاله

اگرچه منظومه فکری علامه طباطبایی و لویناس تفاوت‌های بنیادین با یکدیگر دارند لکن تأمل علامه درباره «خدا» و تأمل لویناس درباره «دیگری» را می‌توان با یکدیگر تطبیق نمود. سرآغاز این تطبیق از آنجا بر می‌خیزد که موضوع «خدا» و موضوع «دیگری» به ترتیب در تفسیر المیزان و آثار لویناس آن چنان نقش محوری دارد که همه چیز در مآل امر به آنها باز می‌گردد. موضوع مطالعه تطبیقی میان این دو در دو مسئله تقویت می‌شود:

اول. امکان شناخت: هرچند امکان شناخت افعال و صفات الهی ممکن است، لکن بی‌کرانی ذات الهی، مانع احاطه به کنه ذات الهی می‌شود. نزد لویناس نیز شناخت مفهومی مساوی با فروکاستن متعلق شناسایی به سوژه است و با توجه به امتناع فروکاستن بی‌کران به غیر، شناخت مفهومی «دیگری» به عنوان یکی از مصادیق نامتناهی، ناممکن است.

دوم. مسئولیت: خاستگاه مسئولیت آدمی در فقر ذاتی و عین‌الربط بودن انسان است که نه فقط در حدوثش، بلکه در بقایش و کلیه متعلقاتش نیز وابسته به حق تعالی است. علاوه بر اینکه سایر مسئولیت‌های انسان در مقابل ماسوی‌الله نیز ریشه در مسئولیت او در قبال خداوند دارد. در لویناس نیز مسئولیت سوژه در قبال «دیگری» با ذات او عجین است و البته این مسئولیت نامتقارن است. ضمناً همه مسئولیت‌های سوژه در قبال دیگران، به همین

۱. «تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ: ما به او از رگ گردن نزدیک‌تریم» (ق: ۱۶).

تحلیل «دوسند شناخت و مسئولیت در برابر خداوند» «دیگری»... ۲۱

مسئولیت او در قبال «دیگری» باز می‌گردد. اوصلا طرح پرسش‌هایی که ناظر به درخواست عطای فضل و نعمتی از سوی خداوند است، به شرطی که با حکمت الهی سازگار باشد، بلا مانع است اما مواخذه حق تعالی، با توجه به مالکیت و فرمانروایی مطلق او، ممکن نیست. علاوه بر اینکه بر اینکه حکمت الهی نیز مانع هرگونه بازخواستِ خالق حکیم است. از منظر لویناس نیز سوژه همچون گروگانی است که قوامش متوقف بر مواجهه با «دیگری» است و درخواست کردن از او به هیچ کدام از دو معنا، مطرح نیست.

بر این اساس میان خدا و «دیگری»، علی‌رغم وجود اختلافاتی، تناظر برقرار است و می‌توان گفت «دیگری» در اندیشه لویناس همان جایگاهی را دارد که خدا در تفسیر المیزان - و بطور کلی در ادیان توحیدی - ایفا می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن‌عاشور، محمد الطاهر، (۱۹۸۴)، *التحریر و التنویر*، تونس: الدار التونسية للنشر.
- آدینه، روح‌الله (۱۳۹۸)، «بررسی خدانشناسی از منظر وحی با تاکید بر المیزان»، آیین حکمت، ش ۳۹.
- بیضاوی عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خاری آرانی، مجید و اکبر رهنما و مهدی سبحانی نژاد (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی مبانی فلسفی تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی و لویناس»، پژوهش در مسایل تعلیم و تربیت اسلامی، ش ۴۸، پاییز.
- خبازی کناری، مهدی و صفا سبیطی (۱۳۹۵)، «مسئولیت در برابر مرگ دیگری: بنیاد سوژه در فلسفه لویناس»، غرب‌شناسی بنیادی، پاییز و زمستان.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ ۳، بیروت: دار الکتب العربی.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراف سهروردی*، به اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۱۹ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، الطبعة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳)، *شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری*، تدوین و بازنویسی علی سعادت‌پرور، تهران: احیاء کتاب.
- (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۲، قم: اسماعیلیان.
- (۱۴۱۶)، *نهایة الحکمة*، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، الخواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات*، چ ۱، قم، نشر البلاغة.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قربانی، اکبر (۱۳۸۸)، «بررسی و تحلیل دیدگاه علامه در باب سخن گفتن از خدا»، اندیشه نوین دینی، ش ۱۸، پاییز.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار*، ط ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، *بر درگاه دوست: شرح فرازهایی از دعای ابوحمزه ثمالی*، افتتاح و مکارم

تحلیل دو مسئله شناخت و مسئولیت در برابر خداوند و «دیگری»... ۲۳

الاخلاق، تحقیق و نگارش: عباس قاسمیان، چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
----- (۱۳۹۳)، خدائشناسی در قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

نیشابوری، اسماعیل بن احمد (۴۲۲ق)، وجوه القرآن، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
Kant, Immanuel (1996). *Critique of Pure reason*, translated by Werners S. Pluhar, Cambridge: Hackett Publishing company.
Kaufman, Arnold S. (2006). “responsibility, moral and legal”, in *Encyclopedia of Philosophy*, eds. Paul Edwards and Donald M Borchert, V.8, 2nd edition, Macmillan: Thomson.
Levinas, Emmanuel (1969). *Totality and Infinity: an essay on exteriority*, Trans. Alphonso, Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
----- (1985). *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.
----- (1998). *Otherwise than being or Beyond essence*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.

