



معرفت فلسفی

سال دهم، شماره سوم
بهار ۱۳۹۲

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: رضا اکبریان

جانشین سر دبیر: محمود فتحعلی

مدیر اجرایی: روح‌الله فریس آبادی

ویراستار: سیدمرتضی طباطبایی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به فصلنامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

هیئت تحریریه:

دکتر احمد احمدی: استاد - دانشگاه تهران - فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی: استاد - دانشگاه شهید بهشتی - فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان: استاد - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی: استاد - دانشگاه قم - فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر: دانشیار - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری: دانشیار - دانشگاه تهران - فلسفه

دکتر محمد فنایی: دانشیار - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه غرب

مقاله‌های این نشریه در سایت www.isc.gov.ir و www.sid.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم
صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ و ۳۲۹۳۶۰۰۸ (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴ دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳
پست الکترونیک: marifat@qabas.net وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle ۱۸۴ صفحه - ۱۰۰۰۰ ریال

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه‌آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی را از طریق وبگاه نشریه (<http://nashriyat.ir/SendArticle>) ارسال و انتقادات و پیشنهادات را به نشانی marifat@qabas.net ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب نمایید.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری نمایید. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله باید ۱۵۰-۱۷۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، تعریف مسئله، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است:

الف. ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله خوب توصیف و تحلیل شود.

ب. پیشینه تحقیق و جنبه نوآوری در مقاله مشخص شود.

ج. آراء و دیدگاه‌ها، به همراه ادله آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.

د. نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.

ه. نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.

و. نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام و نام‌خانوادگی نویسنده (سال‌نشر)، **نام کتاب**، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر.

نام و نام‌خانوادگی نویسنده، «عنوان مقاله» (فصل و سال نشر)، **نام نشریه**، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست

۷ نخستین سخن
۱۱ حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی یارعلی کرد فیروزجایی
۳۱ نقد و بررسی تحلیل معرفت از منظر کیث لرنر مهدی عبدالمهدی - محمد حسین زاده یزدی
۵۵ چیستی اعتبار از نظر آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی سید محمود نبویان
۷۹ تأملی در یک نقد حسن معلمی
۹۱ بررسی فرایند استکمال نفس از دیدگاه ملاصدرای علیرضا اسعدی
۱۱۵ نقد و بررسی اومانیسم جدید سیدعلی حسینی
۱۴۵ افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان نگاهی به نظریه هم‌تاهای لویس و پاسخ پلنتینکا به آن مصطفی زالی - روح‌الله عالمی - مهدی قوام صفری
۱۶۸ الخلاصة
4 ABSTRACTS

نخستین سخن

«سُبْحَانَ اللَّهِ آتَاءَ اللَّيْلِ وَأَطْرَافِ النَّهَارِ، سُبْحَانَ اللَّهِ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ، سُبْحَانَ اللَّهِ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ، سُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ، يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ، وَيَخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَيَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ، سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ، وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.»

سپاس خدای منان را سزااست که دمام بی منت می بخشد. درود و سلام خدای متعال، فرشتگان، انبیا و اولیای الهی بر پیامبر خاتم اسلام و بر خاندان پاک و مطهرش.

اینک، سی و نهمین شماره «معرفت فلسفی» را با استعانت از خدای متعال، و به امید بهره‌گیری از فیوضات بی‌کران و کرامات بی‌نهایت الهی، به اهل معرفت تقدیم می‌داریم. موضوعات مطرح‌شده در این مجموعه به اختصار عبارتند از:

۱. نویسنده گرامی در مقاله «حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی» بر آن است که علامه طباطبائی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، برای نشان دادن ارزش ادراکات و خارج‌نمایی مفاهیم کلی کوشیده است تا آنها را از طریق ادراک حسی مربوط به واقعیت‌های عینی نشان دهد. از این‌رو، تحلیلی از ادراک حسی به دست داده است. در نظر او ادراک حسی حاصل تأثیر محسوس عینی بر اندام قوه حسی و تشکیل پدیده‌ای مادی در آن است. این پدیده مادی معلوم به علم حضوری است و سبب حصول صورت حسی در حاس و شکل‌گیری ادراک حسی است. اما وی در *بداية الحکمه و نهاية الحکمه* تأثیر محسوس بر اندام حسی و فعل و انفعالات مادی به وجود آمده در آن را علت معدّه حضور صورت‌های حسی و خیالی نزد نفس دانسته است. صورت حسی و خیالی، صورت‌هایی قائم به ذات‌اند که نفس به آنها علم حضوری دارد و با اعتبار خاصی درباره آنها و مقایسه با محسوسات خارجی که منشأ آثار خارجی‌اند، از آنها علم حصولی می‌سازد. به اعتقاد نویسنده، نظریات علامه در این کتاب‌ها با هم یکسان نیستند و تا اندازه‌ای ناسازگارند. با توجه به اینکه کتاب‌های *بداية الحکمه و نهاية الحکمه*، آثار نهایی علامه طباطبائی هستند، نظریه نهایی او را باید نظریه‌ای دانست که در این کتاب‌ها ارائه شده و بر این اساس، از

نظر وی ادراک حسی، اعتبار خاصی است که ذهن نسبت به صورت مجرد مثالی معلوم به علم حضوری اعمال می‌کند.

۲. به راستی در تحلیل فلسفی، حقیقت شناخت دارای چه عناصری است؟ نویسندگان محترم در مقاله «نقد و بررسی تحلیل معرفت از منظر کیث لور»، پاسخ این سؤال را از منظر وی، پی می‌جویند. وی که سرشناس‌ترین مدافع کنونی انسجام‌گروی در توجیه است، با اشاره به معانی سه‌گانه شناخت در زبان انگلیسی و تعیین معنای سوم، یعنی تصدیق برخی اطلاعات به منزله معرفت موردنظر در معرفت‌شناسی، این تحلیل لغوی را بسنده نمی‌داند. از این‌رو، به تحلیل فلسفی حقیقت شناخت پرداخته، برخلاف دیدگاه رایج در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین، افزون بر سه عنصر باور، صدق و توجیه، عنصر چهارمی را با عنوان الغاناپذیری در کار می‌آورد. وی حقیقت صدق را علامت‌زدایی دانسته، به جای شرط باور نیز شرط پذیرش به هدف احراز حقیقت و اجتناب از خطا را قرار می‌دهد. سپس مقصود از توجیه را داشتن دلیل و شواهد کافی برای پذیرش اعلام می‌کند و سرانجام برای فرار از اشکال مشهور گتیه، شرط الغاناپذیری را به مؤلفه‌های سه‌گانه شناخت می‌افزاید. به اعتقاد نویسندگان محترم، عناصر چهارگانه تحلیل لور اشکالاتی دارند، از جمله اینکه تفسیر صدق به علامت‌زدایی ناتمام است. در شرط پذیرش نیز میان تصدیق قلبی و تصدیق ذهنی خلط شده است. در شرط توجیه نیز ابهاماتی در کلام لور می‌توان یافت.

۳. مسئله اعتباریات از مسائل مهم در قلمرو مباحث فلسفه‌های مضاف، به‌ویژه فلسفه حق، فلسفه سیاست، فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق است. حقیقت اعتبار و امور اعتباری، تمیز میان معانی گوناگون آن و نیز رابطه میان اعتبار و انشا، اعتبار و تنزیل، انواع اعتباریات، اعتباریات و واقعیت و همچنین مسئله صدق و کذب در اعتباریات، از مهم‌ترین مباحثی‌اند که در بحث اعتباریات باید بدانها پرداخت. اندیشمندان بسیاری به مسائل یادشده پرداخته‌اند و مباحث ارزشمندی را ارائه داده‌اند؛ اما دو تن از متفکران برجسته مسلمان، یعنی مرحوم اصفهانی و علامه طباطبائی، دقیق‌ترین مباحث را در این حوزه مطرح کرده‌اند. نویسنده محترم در مقاله «چیستی اعتبار از نظر آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی»، دیدگاه وی را درباره مسئله

اعتباریات مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

۴. نویسنده گرامی در مقاله «تأملی در یک نقد» معتقد است که محقق دوانی «موجود بودن» به معنای «تحقق عینی داشتن» را منحصر در ذات حضرت حق تعالی، و ماسوی‌الله را منسوب به حق می‌داند و با این حساب، مجعول در نظر وی ماهیت است. ملاًصدرا مبنا و بنای او را نقد کرده است. با این‌همه به نظر می‌رسد نظریه محقق دوانی با نظریه نهایی ملاًصدرا در باب توحید حق یکی است و مطالب محقق دوانی پذیرای تفسیری صحیح است؛ زیرا با قبول وحدت شخصی وجود، جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد، بلکه ماهیات ظهور می‌یابند و ماسوی‌الله ظهورات حق تعالی هستند و همه منسوب به حضرت حق‌اند و اصالت ماهیت به معنای مجعول بودن ماهیت است، نه اینکه ماهیات در کنار وجود حق تحقق عینی خارجی داشته باشند.

۵. بحث از استکمال نفس از منظر دین و فلسفه، همواره موضوعی جذاب و پذیرفته شده بوده است. نویسنده گرامی در مقاله «بررسی فرایند استکمال نفس از دیدگاه ملاًصدرا»، ضمن طرح این موضوع معتقد است آنچه در این میان بحث‌انگیز است، چگونگی استکمال نفس مجرد است. در فلسفه، علم و عمل را از عوامل استکمال نفس می‌شمارند؛ اما پرسش این است که این دو چگونه به استکمال نفس می‌انجامند. افزون بر این آیا استکمال نفس پس از مرگ نیز ادامه می‌یابد، و اگر آری چگونه؟ این مقاله در پی تبیین فرایند استکمال نفس از دیدگاه ملاًصدرا و پاسخ به این پرسش‌هاست. در این مقاله، ربط و نسبت صور معقول با نفس و نیز کیفیت ارتباط نفس با عقل فعال بررسی شده است. همچنین، نحوه استکمال نفوس پس از مرگ و چگونگی استکمال اقسام نفوس از نظر ملاًصدرا مورد کنکاش قرار گرفته است.

۶. نویسنده محترم در مقاله «نقد و بررسی اومانیسم جدید»، نخست به تعریف اومانیسم پرداخته و علت پراکندگی و تنوع در تعریف اومانیسم را روشن ساخته است. در ادامه و در توضیح تاریخچه اومانیسم جدید، به سه دوره اومانیسم رنسانس، اومانیسم روشنگری و اومانیسم مدرن اشاره و به تحلیل ویژگی‌های هر یک پرداخته است. اومانیسم دینی و اومانیسم سکولار، و همچنین اصول اومانیسم همچون طبیعت‌گرایی، منبع ارزش بودن انسان‌ها، آزادی انسان، خردگرایی و مدارا از دیگر مباحث مطرح در این مقاله است که در پایان به نقد آنها پرداخته است.

۷. یکی از پرسش‌های ذیل مسئله جهان‌های ممکن این است که آیا یک فرد در بیش از یک جهان وجود دارد؟ نویسندگان گرامی در مقاله «افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان؛ نگاهی به نظریه هم‌تاهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن»، معتقدند گروهی مانند دیوید لویس وجود فرد در بیش از یک جهان ممکن را انکار کرده، و در مقابل گروه دیگری مانند آلون پلنتینگا به افراد بین‌جهانی قایل شده‌اند. در این مقاله، ابتدا رویکرد لویس مبنی بر انکار فرد بین‌جهانی طرح و نظریه هم‌تا به مثابه نظریه بدیل تشریح می‌شود. بر اساس نظریه هم‌تا، گرچه هر فرد تنها در یک جهان ممکن وجود دارد، در سایر جهان‌های ممکن دارای هم‌تاست. در مقابل، بر اساس نظریه پلنتینگا هر فرد می‌تواند در بیش از یک جهان ممکن وجود داشته باشد. بنابراین، سخن پلنتینگا مستلزم این است که یک فرد باید دارای صفاتی ذاتی باشد تا منجر به تمایز او در هر جهان شود. در پایان نشان داده می‌شود که مسئله ذات فردی قابل بازگشت به مسئله تشخیص در نزد فیلسوفان مسلمان است و از آنجا که در تحلیل نهایی، تشخیص جز به وجود نیست، انگاره ذات فردی که مبتنی بر تخصیص کلی به کلی است پذیرفتنی نخواهد بود.

در پایان این دفتر، همچون گذشته، با سپاس و قدردانی از همه محققان، فرهیختگان و استادانی که ما را در تهیه این شماره نشریه یاری رساندند، یادآور می‌شود که نقدهای عالمانه و پیشنهادهای مشفقانه خوانندگان گرامی را همواره برای خود موهبتی گرانبها می‌دانیم که بر غنای هرچه بیشتر نشریه خواهد افزود.

حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی

یار علی کرد فیروزجایی*

چکیده

علامه طباطبائی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، برای نشان دادن ارزش ادراکات و خارج‌نمایی مفاهیم کلی کوشیده است تا آنها را از طریق ادراک حسی مربوط به واقعیت‌های عینی نشان دهد و از این‌رو تحلیلی از ادراک حسی به دست داده است. در نظر او ادراک حسی حاصل تأثیر محسوس عینی بر اندام قوه حسی و تشکیل پدیده‌ای مادی در آن است. این پدیده مادی معلوم به علم حضوری است و سبب حصول صورت حسی در حاس و شکل‌گیری ادراک حسی است؛ اما او در بدایة الحکمه و نهایت الحکمه تأثیر محسوس بر اندام حسی و فعل و انفعالات مادی به وجود آمده در آن را علت معده حضور صورت‌های حسی و خیالی نزد نفس دانسته است. صور حسی و خیالی، صورت‌های قائم به ذات‌اند که نفس به آنها علم حضوری دارد و با اعتبار خاصی درباره آنها و مقایسه با محسوسات خارجی که منشأ آثار خارجی‌اند، از آنها علم حصولی می‌سازند. نظریات او در این کتاب‌ها با هم یکسان نیستند و تا اندازه‌ای ناسازگارند. با توجه به اینکه کتاب‌های بدایة الحکمه و نهایت الحکمه آثار نهایی علامه طباطبائی هستند، نظریه نهایی او را باید نظریه‌ای دانست که در این کتاب‌ها ارائه شده است؛ یعنی ادراک حسی اعتبار خاصی است که ذهن نسبت به صورت مجرد مثالی معلوم به علم حضوری اعمال می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ادراک حسی، علم حضوری، علم حصولی، علامه طباطبائی.

مقدمه

در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان درصدد ارائه تفسیرهایی درباره حقیقت ادراک حسی برآمده‌اند. شماری از فیلسوفان ادراک حسی را به گونه‌ای تفسیر کردند که ارزش معرفتی آن انکار می‌شد. ما وقتی کاغذ را می‌بینیم، از ادراک حسی سفیدی کاغذ نتیجه می‌گیریم که کاغذ در خارج وصف سفیدی دارد و به اصطلاح صورت سفیدی همان‌گونه که در ذهن به نظر می‌رسد، در خارج نیز عینیت دارد، و به دیگر سخن، کاغذ در خارج دارای کیفیتی است همانند صورت حسی سفیدی. این تلقی، صورت‌های حسی را دارای واقعیت عینی مشابه و مطابق، و از این رو ادراک حسی را دارای ارزش معرفتی می‌داند؛ اما منکران ارزش معرفتی ادراک حسی بر آن‌اند که صورت‌های حسی که ما در ادراک حسی به آنها دست می‌یابیم دارای مطابق خارجی مشابه نیستند. سفیدی، آن‌گونه که ما احساس می‌کنیم وصف عینی اشیای سفید نیست، یا گرمی آن‌گونه که ما از آتش احساس می‌کنیم در خود آتش وجود ندارد.

در فلسفه غرب، عده‌ای مانند دموکریتوس، گالیله، دکارت و لاک منکر خارجیت کیفیاتی بودند که به وسیله حواس درک می‌شوند. آنچه به وسیله حواس ظاهر ادراک می‌شود، نزد فیلسوفان مسلمان به کیفیات محسوسه و در فلسفه غرب از زمان جان لاک به این سو، کیفیات ثانویه نامیده می‌شوند. در نظر فیلسوفانی مانند جان لاک، کیفیات ثانویه محصول ادراک حسی‌اند و کیفیاتی در خود اشیای محسوس نیستند. البته نه اینکه به طور کامل ذهنی و غیرواقعی باشند، بلکه این صورت‌های ذهنی ناشی از اوصاف عینی محسوسات (که کیفیات اولیه نامیده می‌شوند) مانند حرکت، شکل و اندازه هستند؛ یعنی بر اثر تأثیری که کیفیات اولیه بر اندام حسی انسان می‌گذارند، انسان به ادراک حسی صورت‌هایی موفق می‌شود که این صورت‌ها در خارج واقعیت ندارند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۴۱؛ کاپلستون، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۵۹-۱۶۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۰۱-۱۰۴).

اما در فلسفه اسلامی معمولاً ادراک حسی دارای ارزش معرفت‌شناختی تلقی می‌شود. تأمین این اعتبار از راه‌های مختلفی توضیح داده می‌شود. ابن‌سینا در کتاب *التفسیر من الشفاء*، با تحلیل

ویژه‌ای می‌کوشد ثابت کند که در ادراک حسی، حاس متصور به صورت محسوس می‌شود و پس از آنکه بالقوه محسوس بود، بالفعل محسوس می‌شود. وی به دنبال آن درصدد نقد نظریات مقابل از جمله نظریهٔ دموکریتوس برمی‌آید و در پایان اثبات می‌کند که کیفیات محسوسه که در ادراک حسی ادراک می‌شوند عینیت دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، مقالهٔ دوم، ص ۸۵-۹۱). سهروردی نظریهٔ انطباق صورت حسی در حاس (قدر متقین در ابصار) را نفی کرده و احساس بصری را علم بی‌واسطه و حضوری و اشراقی شمرده است و بدین‌وسیله مسئلهٔ مطابقت یا عدم مطابقت را با از میان برداشتن صورت حاکی در ادراک حسی بصری حل کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵)؛ اما ملاًصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه قول دیگری را در این باب پذیرفته است. اولاً او دیدگاه سهروردی را مبنی بر نفی صورت ذهنی و علم حضوری به شیء محسوس (مبصر) رد کرده و ثانیاً صورت حسی و خیالی را صورتی منطبع در نفس ندانسته و قایل به اتحاد عالم و معلوم شده است و آن را علم حضوری به صورت مجردی دانسته است که نفس، فاعل آن است نه قابل آن (ملاًصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۱۲-۲۱۳). البته او منکر وجود کیفیات محسوسه در خارج نیست و مانند ابن‌سینا دیدگاه‌های نافی کیفیات محسوسه را نقد کرده است (همان، ج ۴، ص ۱۰۸-۱۱۰). علامه طباطبائی دربارهٔ ادراک حسی در اصول فلسفه و روش رئالیسم نظریه‌ای ارائه کرده است که در برخی از جهات همانند نظریهٔ ابن‌سینا و احتمالاً ملهم از آن است؛ ولی در *نهایة الحکمه* از ملاًصدرا پیروی کرده است و نظریهٔ او را پروراند و بسط داده است. در این مقاله می‌کوشیم با گزارش و تحلیل نظریهٔ علامه در اصول فلسفه و *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه* نقاط افتراق و اشتراک آنها را بررسی کنیم و محل‌های ابهام آنها را مورد توجه قرار دهیم.

نظریهٔ علامه طباطبائی در اصول فلسفه

علامه طباطبائی در اصول فلسفه و روش رئالیسم برای اثبات واقع‌نمایی و کاشفیت علم حصولی درصدد برمی‌آید تا (برخی از) علوم حصولی را بر ادراک حسی مبتنی کند و ادراک حسی را راه نیل به ماهیت واقعیت خارجی معرفی کند (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲ و ۳، ص ۱۳۳-۱۳۷). وی به دنبال این بیان به خطاهای حواس اشاره کرده، نقد مادی‌گرایان بر ارزش ادراکات را مطرح

می‌کند و برای پاسخ‌گویی به این نقد و تحلیل حقیقت خطا، درصدد تفسیر حقیقت ادراک حسی برمی‌آیند (ما در اینجا به مباحث یادشده نمی‌پردازیم و فقط تحلیل ایشان را درباره ادراک حسی و توضیح فرایند پیدایش آن توضیح خواهیم داد).

علامه طباطبائی بر آن است که معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس اند (ر.ک: همان، ج ۱-۲، ص ۱۸۷-۱۸۹) و به دیگر سخن معلومات و مفاهیم تصویری خیالی و کلی از ادراکات حسی ناشی می‌شوند و ریشه در حواس دارند. از سوی دیگر می‌دانیم که ما انسان‌ها فی‌الجمله می‌توانیم به واقعیت خارج از خود نایل شویم. نتیجه این دو مقدمه آن است که «ما به ماهیت واقعی محسوسات فی‌الجمله نایل می‌شویم» (همان، ص ۱۳۷). علامه طباطبائی بلافاصله به مشکل بودن فهم این ادعا تصریح می‌کند تا اینکه در ادامه همین مقاله (مقاله چهارم) درصدد برمی‌آید توضیح دهد که چگونه انسان به واقعیت شیء محسوس از طریق حواس نایل می‌شود. نیل به واقعیت شیء محسوس، یک مرحله از مراحل ادراک حسی است که در سخنان ایشان آمده است. ایشان مراحل دیگری نیز برای ادراک حسی بیان کرده که با توضیح همه این مراحل نظریه ایشان درباره ادراک حسی روشن می‌شود.

مرحله نخست، مرحله مواجهه و رویارویی اندام حسی با واقعیت محسوس است (گرچه مرحوم علامه این مرحله را به صورت مرحله‌ای مستقل مطرح نساخته و آن را در ضمن مرحله نیل حس به واقعیت محسوس بیان کرده است، می‌توان آن را مرحله اول دانست و از مرحله نیل به واقعیت محسوس جدا کرد). مرحله بعدی مرحله نیل حس به واقعیت خارجی است. با مواجهه اندام حسی با واقعیت محسوس خارجی، اندام حسی از شیء محسوس متأثر می‌شود و چیزی از خواص جسم محسوس وارد اندام حسی شده، به وسیله اندام حسی مورد دخل و تصرف قرار می‌گیرد. بدین ترتیب خواص طبیعی اندام حسی با آن ترکیب می‌شوند و پدیده جدیدی به وجود می‌آید که مرکب از خاصیت جسم خارجی محسوس و خاصیت اندام حسی است. برای نمونه انسان وقتی شیئی مانند یک درخت را می‌بیند، خاصیتی از آن درخت در قالب اشعه‌ای وارد چشم می‌شود و با خواص طبیعی و مادی چشم ترکیب شده، پدیده جدیدی به وجود می‌آید و در نقطه زرد چشم مستقر می‌شود.

عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود تماس پیدا می‌کند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در وی می‌کند اثری پیدا می‌شود که به منزلهٔ مجموعه‌ای است (نه خود مجموعه) مرکب از واقعیت خاصهٔ جسم (و این همان سخنی است که گفتیم حواس به ماهیت خواص نایل می‌شوند) و واقعیت خاصهٔ عضوی... مثلاً چشم در اثر تماس ویژه‌ای که با اجسام خارج می‌گیرد اشعه‌ای وارد چشم شده و با خواص هندسی و فیزیکی چشم آمیزش یافته و در نقطهٔ زرد مستقر می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۷).

در این مرحله پدیده‌ای که در اندام حسی تشکیل می‌شود، پدیده‌ای مادی است و خود این پدیدهٔ مادی صورت یا ادراک حسی نیست. این مرحله را علامه طباطبائی «مرتبهٔ عمل طبیعی اعضای حاسه» (همان، ص ۲۳۱) نامیده است. مرحلهٔ سوم در ادراک حسی، مرحلهٔ علم حضوری نفس به این پدیدهٔ مادی است. در نظر مرحوم علامه این پدیدهٔ مادی را نفس با علم حضوری می‌یابد و تا این واقعیت را با علم حضوری نیابد، صورت حسی در نفس حاصل نمی‌شود و ادراک حسی به سرانجام نمی‌رسد. وی علم حضوری نفس به این واقعیت مادی را که در عضو حساسه به وجود آمده است نوع دیگری از علم حضوری شمرده که با دیگر اقسام علم حضوری متفاوت است:

و در پیش (مقالهٔ چهارم) گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری بود؛ اگرچه بیان او و سایر علم‌های حضوری بی‌فرق نیست (همان، ص ۲۸۳-۲۸۴).

او در چند صفحه قبل نیز به این نکته تصریح کرده بود که در هر علم حصولی لازم است به واقعیتی خارجی که منشأ آثار عینی است، رسیده و به آن علم حضوری یافته باشیم؛ حتی در ادراکات حسی:

و از این رو ما باید به واقعی منشأ آثار که منطبق علیهاست رسیده باشیم یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آن‌گاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته

شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأیت آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد؛ و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان‌جا به آنها نایل می‌شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه (همان، ص ۲۷۳-۲۷۴).

این مرحله از روند پیدایش ادراک حسی (مرحله سوم)، مرحله علم حضوری به آن واقعیت مادی است که در مرحله قبل در عضو حاس پدید آمده بود. این علم حضوری قسم چهارم از اقسام علم حضوری است که مرحوم علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح کرده است و استاد مطهری در پاورقی از آنها نام برده است. استاد مطهری درباره این قسم (علم به واقعیت مادی پدیدآمده در اندام حسی) چنین گفته است:

این قسم عبارت است از یک سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حساسه، با نفس اتصال پیدا می‌کند، از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکه پیدا می‌شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تأثیری در آن اثر می‌کنند و آن را به شکل و صورت مخصوصی درمی‌آورند....

از اینجا معلوم می‌شود که آنچه محسوس ابتدایی و در درجه اول است همان اثر مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و غیره وارد می‌شود و فعل و انفعالاتی می‌کنند و مانند جزء بدن ما می‌شود و ما هیچ‌گاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمی‌کنیم (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۸۴).

نکته درخور توجه در این مرحله آن است که اولاً برای حصول ادراک حسی، علم حضوری نیز نقش‌آفرین است و تا علم حضوری به اثر شیء محسوس در قوه حس‌کننده تعلق نگیرد، ادراک حسی حاصل نمی‌شود؛ ثانیاً علم حضوری نقش‌آفرین در ادراک حسی، به پدیده‌ای مادی تعلق می‌گیرد. این نکته جدید و درخور تأملی در فلسفه علامه طباطبائی است که به‌زودی درباره آن سخن خواهیم گفت.

اما مرحله ادراک حسی، مرحله‌ای است که با فعالیت قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم

حصولی محقق می‌شود. تا فعالیت این قوه بر روی یافته‌ی حضوری صورت نگیرد، ادراک حسی حاصل نمی‌شود. عبارت ذیل اشاره به این مرحله دارد: «پس از این (یعنی پس از پیدایش پدیده‌ی مادی در عضو حاس) و در مرتبه‌ی دوم قوه‌ی دیگری همین پدیده‌ی مادی را ادراک می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۳ و ۲، ص ۱۴۸). «ولی باید دانست این علم حضوری (چهار قسم مذکور) خودبه‌خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد. پس به جای دیگر باید دست دراز نمود. همان قوه که بر روی پدیده‌ی حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزا را یافته و حکم می‌کرد» (همان، ص ۲۰۰).

این قوه که علامه طباطبائی در ادامه‌ی عبارت اخیر، آن را «قوه‌ی تبدیل‌کننده‌ی علم حضوری به علم حصولی» نامیده و استاد مطهری در پاورقی بر این بخش اصول فلسفه آن را همان قوه‌ی خیال دانسته است، از واقعیت مادی به وجودآمده در عضو حسی صورت یا صورت‌هایی اخذ می‌کند که فاقد آثار خارجی اند؛ یعنی آنچه این قوه درمی‌یابد، منشأ آثار خارجی (که از اشیای واقعی در خارج ظاهر می‌شوند) نیستند و این بدان معناست که این صورت‌ها، تشکیل‌دهنده‌ی علم حصولی اند. بنابراین با فعالیت قوه‌ی یادشده صورت حسی که از سنخ علم حصولی است در ذهن حاصل می‌شود و بدین وسیله ادراک حسی به دست می‌آید.

پس کار این قوه تهیه‌ی علم حصولی بوده در حالی که دسترسی به واقعیت شیء پیدا کرده و اتصال و رابطه‌ی مادی درست نماید... و از این راه قوه نام‌برده (تبدیل‌کننده‌ی علم حضوری به علم حصولی) به همه‌ی این علوم و ادراکات حضوری یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آنها را بیابد؛ یعنی تبدیل به پدیده‌هایی بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد» (همان، ص ۲۰۰).

علامه طباطبائی در اصول فلسفه بیش از این درباره‌ی چگونگی حصول صورت‌های ادراکی سخن نگفته است. حاصل سخنان او درباره‌ی ادراک حسی در این کتاب چنین است:

نخست اندام حسی انسان، مثلاً چشم، با شیء محسوس روبه‌رو می‌شود. به دنبال این رویارویی اندام حسی از شیء محسوس اثر می‌پذیرد و چیزی از خواص شیء محسوس وارد اندام حسی می‌شود و پدیده‌ی مادی جدیدی در اندام حسی به وجود می‌آید که حاصل خواص

وارد شده از شیء خارجی و خواص اندام حسی است. سپس این پدیده مادی با واقعیت خود برای نفس معلوم به علم حضوری می‌شود و به دنبال پیدایش علم حضوری به این پدیده مادی با مداخله قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی، از این پدیده معلوم به علم حضوری، صورت حسی که از سنخ علم حصولی است گرفته می‌شود و بدین وسیله نفس به ادراک حسی آن شیء محسوس خارجی نایل می‌آید. بنابراین صورتی حسی از واقعیتی مادی که در اندام قوه حسی تشکیل شده است، اخذ می‌شود و مطابقت آن با محسوس خارجی به واسطه همین واقعیت مادی تشکیل شده در اندام حسی تأمین می‌شود؛ چراکه در این واقعیت مادی خواصی از محسوس خارجی وجود دارد.

استاد مطهری در درس‌های منظومه، بیانی دارد که شرح اندک متفاوتی از این نظریه علامه است. در بیان استاد شهید بخشی از آرای علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم بازتاب یافته است و نیز بخشی از آرای او در *نهایة الحکمة*، اما او در آنجا از اصول فلسفه و روش رئالیسم نام برده است: «این مطلب را علامه طباطبائی در اصول فلسفه بهتر و روشن‌تر از هرکس دیگر بیان کرده است و فرموده‌اند که هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۱۹). ما بیان او را به منزله تفسیر و تقریری از نظریه علامه در اصول فلسفه می‌آوریم.

وقتی اندام حسی انسان با شیء محسوس خارجی روبه‌رو می‌شود، با توجه به حصول شرایطی (وجود هوا و نور و انعکاس نور به دستگاه باصره) صورتی مادی از محسوس خارجی در اندام حسی (در مورد ابصار، در شبکیه چشم) به وجود می‌آید. قوای ادراکی به منزله قوای نفس در سراسر بدن پخش و منتشر، و با بدن متحدند. با توجه به اینکه قوه ادراکی در محل تشکیل صورت مادی بازتاب یافته از محسوس خارجی، حضور و با آن اتحاد دارد، تصویری دیگر در آن قوه ادراکی نفسانی پیدا می‌شود که مماثل و مشابه با آن صورت مادی است. حصول این صورت در قوه ادراکی به دنبال فعل و انفعالات مادی‌ای است که در اندام مادی ادراکی به وسیله محسوس خارجی تحقق یافته است. این صورت که در قوه ادراکی نفس حاصل شده، معلوم به علم حضوری نفس است و خود این صورت، امری حسی است و ما آن را صورت حسی می‌خوانیم. وجود این صورت حسی در قوه ادراکی نفس مشروط است به حضور

محسوس در رویارویی مستقیم با اندام حسی؛ اما نفس دارای قدرت خلاقه‌ای است که به دنبال حصول این صورت می‌تواند مماثل آن را در خودش بیافریند و پس از ایجاد آن دیگر نیازی به آن صورت حسی ندارد و در مرحله بعد موفق به درک صورت عقلی می‌شود. حصول صورت حسی در عقل برای آن بود که نفس بتواند مثال آن را خلق کند (همان، ص ۳۱۹-۳۲۰). در نظر استاد مطهری صورت ادراکی وجودی قوی‌تر و عالی‌تر از وجود مادی شیء محسوس دارد. صورت ادراکی وجود عالی‌تر این موجود مادی است و موجود مادی وجود نازل آن صورت ادراکی است. به همین جهت علم به عالی، علم به دانی نیز هست (همان، ص ۳۱۷) و بدین ترتیب مطابقت ذهن با عین احراز می‌شود.

از این بیان نکاتی به دست می‌آید:

اولاً، رویارویی اندام حسی با شیء محسوس و فعل و انفعالات مادی در اندام حسی، زمینه‌ساز حصول صورت حسی در قوه حسی و معداً ادراک حسی اند؛
ثانیاً، علم حضوری نفس به صورت حسی حاصل شده در قوه حسی تعلق می‌گیرد نه به اثر مادی حاصل شده در اندام حسی؛
ثالثاً، علم حضوری به این صورت حسی در قوه حس سبب علم حصولی به شیء محسوس خارجی است؛
رابعاً، به دنبال حصول صورت حسی در قوه ادراکی و نفس، نفس صورت خیالی را در عالم خود انشا و ایجاد می‌کند؛
خامساً، وجود صورت خیالی و عقلی عالی‌تر از وجود مادی شیء خارجی است؛
سادساً، مطابقت صورت خیالی و عقلی با شیء خارجی از طریق وحدت تشکیکی وجود آنها و تطابق عوالم حاصل می‌شود.

در اینجا می‌بینیم که تقریر استاد شهید از نظریه علامه با سخنان خود علامه در اصول فلسفه در بعضی نکات فاصله می‌گیرد و متفاوت می‌شود. همان‌گونه که در سخنان علامه دیده بودیم، متعلق علم حضوری، پدیده مادی تشکیل شده در اندام حسی است، نه صورت حسی (البته معلوم به علم حضوری بودن همه صورت‌ها از جمله صورت‌های حسی مورد قبول علامه

طباطبائی است و تردیدی در آن نیست؛ اما سخن در این است که علامه اثر مادی پیداشده در اندام حسی را مقدم بر صورت حسی و سبب حصول صورت حسی دانسته و خود استاد شهید نیز در پاورقی بر اصول فلسفه همین نکته را بیان کرده بود؛ اما در درس‌های منظومه به گونه دیگری سخن گفته است). البته نکته‌های جدیدی نیز در این بیان آمده که در اصول فلسفه نیامده بود.

مقایسه نظریه علامه طباطبائی درباره ادراک حسی با نظریه ابن‌سینا

پیش از آنکه سخنان علامه را در *نهاية الحكمة* گزارش کنیم و آن را با سخنان وی در اصول فلسفه بسنجیم، خوب است به سخنان ابن‌سینا درباره ادراک حسی اشاره کنیم؛ چراکه خواهیم دید قرابت فراوانی بین سخنان علامه در اصول فلسفه و سخنان ابن‌سینا در کتاب *النفس من الشفاء* وجود دارد. می‌توان گفت سخنان ابن‌سینا الهام‌بخش علامه در نظریه یادشده است.

ابن‌سینا بر آن است که احساس، یعنی ادراک حسی یک شیء، همان پذیرش صورت شیء محسوس است. البته صورت شیء محسوس در خارج حال در ماده است و به وجود مادی تحقق دارد، اما وقتی انسان آن شیء را احساس می‌کند صورت آن شیء، بدون ماده (و به دیگر سخن، صورت انتزاع شده از ماده) در قوه حاسه حاصل می‌شود و بدین‌وسیله قوه حاسه متصور به صورت شیء محسوس و در نتیجه مثل آن می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵). علامه به جای سخن گفتن از اینکه قوه حاسه متصور به صورت مجرد شیء محسوس می‌گردد، گفته است که خواص شیء محسوس وارد اندام حسی شده، با خواص اندام حسی ترکیب می‌گردد و پدیده مادی جدیدی در آن به وجود می‌آید.

شبهت دیگر بین سخنان ابن‌سینا و علامه طباطبائی آن است که همان‌گونه که علامه بین علم به پدیده مادی حاصل شده در اندام حسی و علم به محسوس خارجی فرق گذاشته است و علم به پدیده مادی حاصل در اندام حسی را علم حضوری و علم به محسوس خارجی را علم حصولی خوانده است، ابن‌سینا نیز بین احساس شیئی که در خارج از نفس وجود دارد (یعنی احساس محسوس خارجی) و احساس امری که در نفس از شیء خارجی حاصل شده است (یعنی احساس صورت حاصل شده در قوای حسی) فرق گذاشته است. او گرچه اصطلاحات علم

حضور و حصولی را برای بیان این فرق به کار نبرده، به گونه‌ای سخن گفته است که بسیار به بیان علامه طباطبائی نزدیک است. سخن ابن‌سینا چنین است:

و يشبه ان يكون اذا قيل: احسست الشيء الخارجي، كان معناه غير معنا احسست في النفس، فان معنى قوله: احسست الشيء الخارجي، ان صورته تمثلت في حسی، و معنى احسست في النفس ان الصورة نفسها تمثلت في حسی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، مقاله دوم، فصل دوم، ص ۵۳).

مفاد سخن ابن‌سینا این است که وقتی می‌گوییم شیء خارجی را احساس کردیم، بدان معناست که صورت آن شیء را در نفس احساس کردیم، نه خود آن را. از این رو علم ما به خود آن شیء، علم با واسطه است. شاید بتوان گفت دیدگاه ابن‌سینا درباره حقیقت ادراک حسی الهام‌بخش علامه طباطبائی در ارائه نظریه ویژه ایشان در باب ادراک حسی است (توجه شود ما ادعا نمی‌کنیم که دیدگاه علامه و ابن‌سینا درباره حقیقت ادراک حسی یکسان است، بلکه می‌گوییم شباهت‌هایی بین این دو وجود دارد و با توجه به اشراف علامه بر آثار و افکار ابن‌سینا می‌توان گفت او در طرح این نظریه از ابن‌سینا الهام گرفته است).

دیدگاه علامه طباطبائی در بדיایة الحکمة و نهایة الحکمة

علامه در بديایة الحکمة و نهایة الحکمة ادراک حسی را به گونه‌ای دیگر توضیح داده و رهیافتی افلاطونی در پیش گرفته است. او پس از تقسیم علم به حضوری و حصولی، این تقسیم را نظری ابتدایی خوانده و نظر عمیق را انتها و ارجاع علم حصولی به علم حضوری دانسته است. او در بیان چگونگی منتهی شدن علم حصولی به علم حضوری به تحلیل حقیقت ادراک حسی نیز پرداخته است و ما در اینجا تنها تحلیل ایشان درباره ادراک حسی را بیان می‌کنیم و از طرح و بررسی دیدگاه‌های او درباره سایر موضوعات چشم می‌پوشیم.

برای حصول ادراک حسی لازم است در اندام حسی و قوه احساس فعل و انفعالاتی مادی تحقق پذیرد؛ اما این فعل و انفعالات تنها زمینه‌ساز و علت معدد ادراک حسی اند؛ به این معنا که با تأثیر و تأثری که بین اشیای مادی خارجی و اندام و قوای حسی و جزء عصبی صورت می‌گیرد و

پدیده‌ها و فعالیت‌های مادی‌ای که در این اجزای مادی تحقق می‌یابند، نفس انسان آمادگی لازم برای ظهور صور علمی حسی و خیالی در عالم نفس را می‌یابد و بدین وسیله صور نزد نفس و در عالم نفس حاضر و ظاهر می‌شوند. صورت‌های حسی و خیالی، در عین حال که دارای عوارض مادی، مانند مقدارند، مجرد مثالی‌اند و حقایق قائم به ذاتی‌اند که در عالم نفس تحقق دارند.

فالصورة العلمية المحسوسة او المتخيلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها في عالم النفس... فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبي، و ما يعمله من عمل عند الادراك ارتباط اعدادي بمعنى انّ ما يأتيه الجزء العصبي من عمل تستعدّ به النفس لأن يحضر عندها و يظهر في عالمها (طباطبائی، ۱۳۸۲، مرحله دوازدهم، ص ۲۳۸).

با توجه به اینکه صورت‌های حسی (و نیز خیالی) حقایقی مجرد از ماده‌اند که نزد نفس حاضرند، آگاهی نفس از آنها، آگاهی حضوری است، نه آگاهی حصولی و آنچه که علم حسی به آن تعلق می‌گیرد، همین صورت‌های مجرد از ماده‌اند که در عالم نفس حاضر و ظاهرند. توضیح آنکه وقتی ما به شیئی مادی علم حصولی حسی داریم، در حقیقت به حقیقت مجردی علم داریم که آن حقیقت مجرد علت فاعلی آن شیء مادی است. علم ما به آن حقیقت مجرد علم حضوری است اما به دنبال علم حضوری به این حقیقت مجرد، ما با آن شیء مادی که دارای ماهیت و آثار خارجی ویژه‌ای است، ارتباطی معرفتی می‌یابیم و از علم حضوری به آن حقیقت مجرد به ماهیت و خواص خارجی شیء مادی منتقل می‌شویم.

در نظر علامه طباطبائی علم به شیء مادی خارجی که علمی حصولی است، اعتبار و ملاحظه عقلی خاصی است که عقل به‌ناچار دست به آن می‌زند. این اعتبار که به وسیله عقل صورت می‌گیرد در سخنان ایشان بیش از این توضیح داده نشده است، اما می‌توان آن را این‌گونه بیان کرد: پس از آنکه انسان از طریق قوای حسی با تأثر از شیء مادی آماده شد که صورت مجرد آن شیء را در عالم نفس حاضر کند و به آن علم حضوری یابد (با توجه به ارتباطی که با شیء مادی دارد)، آن صورت را صورت حاکی از ماهیت شیء خارجی در نظر می‌گیرد و به واسطه آن از شیء خارجی نیز آگاه می‌شود، اما از آنجا که این آگاهی او از شیء مادی خارجی با وساطت آن صورت مجرد معلوم به علم حضوری است، آگاهی حصولی است. چنانچه عقل از این اعتبار و

ملاحظه دست بردارد، تنها علم حضوری به صورت مجرد وجود دارد و از علم حصولی حسی خبری نیست:

فالمعلوم عند العلم الحصولی بامر له نوع تعلق بالمادّه هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلی لذلك الامر واجد لما هو کماله یحضر بوجودها الخارجی للمدرک وهو علم حضوری ویتعقبه انتقال المدرک الی ما لذلك الامر من الماهیه والآثار المترتبة علیه فی الخارج وبتعبیر آخر: العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطرّ الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک و إن کان مدرکاً من بعید (همان، ص ۲۳۹).

بر اساس این تحلیل درباره حقیقت علم حصولی، از جمله ادراک حسی، همان‌گونه که خود علامه تصریح کرده است صورت‌های ادراکی مبدأ معلومات خارجی اند و از نظر شدت وجودی از آنها برترند (این نظریه از زاویه هستی‌شناسی ادراک قابل بررسی و نقد است که ما در اینجا به آن نمی‌پردازیم و لازم است در مجال دیگری به آن پرداخته شود) (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مصباح، ۱۴۰۵ق، تعلیقه‌های ۳۵۲ و ۳۵۵، ص ۳۵۱ و ۳۵۵-۳۵۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۹۲۱ به بعد).
با توجه به توضیحات بیان‌شده، نظریه علامه درباره ادراک حسی در کتاب‌های *بداية الحکمة* و *نهاية الحکمة* را می‌توان بدین شرح جمع‌بندی کرد:

پس از رویارویی اندام حسی با شیء مادی، فعل و انفعالاتی مادی در اندام و قوای حس و اعصاب رخ می‌دهد. این فعل و انفعالات مادی زمینه‌ساز ظهور و حضور صورت‌های حسی، که حقایقی مجرد و قائم به ذات‌اند، در عالم نفس می‌شوند و با حضور این صورت‌ها در عالم نفس، نفس به آنها علم حضوری می‌یابد؛ اما عقل به اعتبار ویژه‌ای این صورت‌های ادراکی معلوم به علم حضوری را حاکی از شیء مادی در نظر می‌گیرد که ارتباط اندام و قوای حسی با آن شیء مادی فراهم‌کننده زمینه ظهور و حضور آن صورت ادراکی در عالم نفس بوده است. ضمناً علامه صورت ادراکی را مبدأ فاعلی شیء مادی خارجی مربوط به آن می‌داند.

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که کدام صورت مبدأ فاعلی شیء مادی خارجی است؟ صورت حسی یا صورت خیالی؟ (از آنجاکه هم صورت حسی و هم صورت خیالی، هر

دو حاکی از یک شیء مادی خارجی اند، باید یکی از آنها علت این شیء مادی باشند، نه هر دو؛ وگرنه توارد دو علت بر معلول واحد لازم می‌آید که محال است). پاسخ این پرسش آن است که در نظر علامه، ادراک خیالی و ادراک حسی دو ادراک متفاوت نیستند تا لازم باشد در هریک صورت متفاوتی در کار باشد. تفاوت این دو به حضور و عدم حضور ماده نزد اندام ادراکی است (طباطبائی، بی تا، در: مآخذ، ۴۱۰، ج ۳، ص ۳۶۲). پس چه ادراک حسی و چه ادراک خیالی، هر دو ناشی از صورت مجرد (مثالی) در عالم نفس‌اند و همان صورت، علت فاعلی شیء مادی خارجی است.

درباره نظریه علامه درباره ادراک حسی نکات درخور تأملی به ذهن می‌رسد که در ادامه به این نکات می‌پردازیم.

بررسی تحلیلی آرای علامه طباطبائی

۱. توجه به آرای علامه در این کتاب‌ها ما را به دو نظریه کمابیش متفاوت می‌رساند که اشتراکات و اختلافاتی با هم دارند. در هر دو نظریه، علم حصولی مبتنی بر علم حضوری و منتهی به آن دانسته شده است. همچنین در هر دو فعل و انفعالات مادی که بر اثر رویارویی اندام حسی با محسوس خارجی در اندام حس و اعصاب و مغز پدید می‌آیند، علت معد ادراک دانسته شده‌اند، نه خود ادراک. با این حال در اینکه به پدیده‌های مادی حاصل شده در اندام حسی علم حضوری تعلق می‌گیرد یا خیر، دیدگاه استاد در اصول فلسفه و نه‌ایة الحکمة متفاوت می‌شود. در اصول فلسفه گفته شده است به این پدیده مادی علم حضوری تعلق می‌گیرد و از همین نقطه فعالیت قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی آغاز می‌شود؛ اما در نه‌ایة الحکمة (و نیز بدایة الحکمة) نه تنها چنین سخنی وجود ندارد، بلکه دیدگاهی ابراز شده است که تعلق علم حضوری به امور مادی را نفی می‌کند. در نظر علامه موجودات مادی به سبب تغییر و حرکتی که در جوهرشان نهفته است، نزد خود حاضر نیستند، چه رسد به اینکه نزد موجودی دیگر حاضر باشند. از این رو موجود مادی به گونه مستقیم معلوم هیچ عالمی نمی‌شود (همان، ص ۲۹۷). او بر آن است که موجودی که دارای قوه و آمیخته با عدم باشد نمی‌تواند نزد دیگری حاضر باشد (طباطبائی،

۱۳۷۱، ص ۱۴۸). به همین سبب علم علت به معلول، علم حضوری است مشروط به آنکه هر دو مجرد باشند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰). از این رو علم خدا به مخلوقات مادی اش نه علم حضوری، بلکه علم حصولی و به واسطه صورت‌های علمیه مجرد آنهاست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۹). از مجموع این مطالب به خوبی نظریه علامه را مبنی بر عدم تعلق علم حضوری به مادیات می‌توان به دست آورد. از این رو سخن ایشان در اصول فلسفه با دیدگاه ایشان در حاشیه بر اسفار، *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* ناسازگار است و باید راه‌حلی برای این ناسازگاری یافت؛

۲. نمی‌توان گفت در نظر علامه صور حسی و خیالی نسبت به نفس قیام صدوری دارند. استاد مطهری در توضیح نظریه استاد خود به گونه‌ای سخن گفته که گویا نفس خلاق و فاعل این صورت‌هاست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۲۶۷-۲۶۹ و ۳۱۹)؛ اما علامه صورت‌های معقوله را صورت‌های مجردی دانسته است که وجود آنها قوی‌تر از وجود نفس است و نفس با آنها استکمال می‌یابد و نه تنها قیام صور حسی و خیالی به نفس را قیام صدوری ندانسته، بلکه به گونه‌ای سخن گفته است که نفی قیام صدوری آنها از نفس را می‌توان برداشت کرد:

اولاً، ایشان گفته است که صور حسی و خیالی در عالم نفس قائم به ذات خود هستند: «فالصورة العلمية المحسوسة او المتخیلة بما لها من المقدار قائمه بنفسها فی عالم النفس» (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۸). قائم به ذات بودن این صورت‌ها با قیام به نفس داشتن و خلاقیت نفس نسبت به آنها منافات دارد؛

ثانیاً، ملاکی که علامه برای اقوا بودن وجود معقولات نسبت به وجود نفس (در *بداية الحكمة*) بیان کرده است، صورت‌های حسی و خیالی را نیز دربرمی‌گیرد: مجرد بودن این صورت‌ها و استکمال نفس به وسیله آنها:

فلیعلم ان هذه المفاهيم الظاهره للقوة العاقلة التي تكتسب بحصولها لها الفعلية حيث كانت مجردة فهي اقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها و آثارها مترتبة عليها فهي فی الحقيقة موجودات مجردة تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمه (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۴).

در نظر علامه، صور ادراکی حسی و خیالی مجرد از ماده‌اند و نفس به وسیله آنها استکمال می‌یابد و از این‌رو این صور از نفس قوی‌ترند و نمی‌توانند معلول نفس و صادر از آن باشند. افزون بر این در نظر علامه طباطبائی معلوم بالذات در علم حصولی (که همان صورت ادراکی است) علت فاعلی شیء مادی خارجی است و اگر نفس فاعل و مصدر صورت ادراکی باشد، باید به واسطه آن صورت، فاعل و جاعل شیء مادی خارجی باشد؛ در حالی‌که چه ما باشیم و چه ما نباشیم، و اگر باشیم چه به درخت مادی خارجی آگاه شویم و چه آگاه نشویم و چه بخواهیم و چه نخواهیم، درخت خارجی سر جای خود وجود دارد و بود و نبود ما و نیز علم و جهل ما دخالتی در وجود آن ندارد. پس علامه نمی‌تواند قایل به قیام صدوری صور ادراکی، از جمله صور حسی و خیالی، به نفس باشد؛ بنابراین تفسیر استاد مطهری از دیدگاه علامه در این قسمت (قیام صدوری صور خیالی به نفس انسان) با آرا و سخنان علامه قابل جمع نیست و دفاع‌ناپذیر است؛

۳. آیا می‌توان براساس نظریه علامه (در نهاییه و بداییه) از صورت ادراکی سخن گفت؟ توضیح آنکه در ادبیات رایج فلسفی صورتهای حسی و خیالی و عقلی صورت و مثال شیء خارجی در ذهن‌اند، خواه به ذهن قیام حلولی داشته باشند و خواه قیام صدوری؛ اما براساس نظریه علامه این صورتهای حقایق قائم به ذات و حتی مبدأ فاعلی اشیای خارجی‌اند نه تصویر، صورت و مثال آنها. بر این اساس صورت خواندن آنها از باب اشتراک لفظی خواهد بود. واژه صورت، مشترک لفظی بین صورت ذهنی (آنچه مثال شیء خارجی و حاکی از آن است) و موجود بالفعل عاری از ماده (صورت محض غیر حال در ماده) است. صورتهای ادراکی در چارچوب نظریه علامه، صورت به معنای دوم‌اند، نه صورتهای نخست؛ چون این صورت، کیف نفسانی و حال در نفس نیست، بلکه موجود قائم به ذات و مبدأ فاعلی اشیای خارجی (محسوس در خارج) است و کاشفیت و حاکویت آن از خارج ناشی از اعتبار عالم است نه اینکه ذاتی آن باشد.

اینکه گفتیم براساس نظریه علامه در *بدایة الحکمة* و *نهایة الحکمة*، معنای صورت ادراکی تغییر می‌کند و صورت به معنای مثال و وجود ذهنی حال در نفس منتفی می‌شود، براساس تفسیری از نظریه علامه است که در این مقاله برگزیده شد؛ اما براساس تفسیر دیگری از نظریه

علامه به‌رغم منتهی شدن هر علم حصولی به علم حضوری، همچنان پای صورت ذهنی حال در نفس در میان است. بنابر تفسیر دیگری که از نظریه علامه ارائه شده، در هر ادراکی ما با سه پدیده روبه‌رویم: وجود خارجی متعلق به ماده که معلوم بالعرض نامیده می‌شود، صورت ذهنیه‌ای که معلوم بالذات نامیده می‌شود و جوهر مجرد مثالی یا عقلی که معلوم به علم حضوری است. براساس این تفسیر، علامه صورت ذهنیه را می‌پذیرد اما به جای آنکه مانند عموم فیلسوفان آن را مأخوذ از معلوم بالعرض (معلوم خارجی که مادی است) بداند، آن را مأخوذ از جوهر مجردی می‌داند که در عالم نفس حضور دارد و معلوم به علم حضوری نفس است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۹۲۱-۹۲۲ و ۹۲۹-۹۳۲)؛ اما این تفسیر درخور دفاع نیست؛ زیرا علامه طباطبائی جوهر مجردی را که معلوم حضوری نفس می‌داند، همان صورت ادراکی به‌شمار می‌آورد، نه آنکه جوهر مجرد به علم حضوری، امری غیر از صورت ادراکی باشد. او در عبارت‌های ذیل صورت‌های علمی را جوهر مجرد و معلوم به علم حضوری دانسته است:

فالصورة العلمية المحسوسة او المتخيلة، بمالها من المقدار، قائمة بنفسها في عالم النفس... فقد تحصل بما تقدم ان الصورة العلمية كيفما كانت مجردة من المادة، خالية عن القوة... فالمعلوم، عند العلم الحصولي بامر له نوع تعلق بالمادة هو موجود مجرد؛ هو مبدأ فاعلي لذلك الامر... (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۸-۲۳۹).

این عبارت‌ها تصریح دارند به اینکه صورت علمیه امر مجرد قائم به خود است که در عالم نفس حاضر و معلوم به علم حضوری است. اگر بگوییم از این امر مجرد صورت دیگری (یا مفهوم ذهنی‌ای) در نفس حاصل می‌شود، لازمه‌اش آن است که به جای یک صورت علمیه، دو صورت علمیه در نفس وجود داشته باشد. اگر هم بتوان این امر غریب را پذیرفت، هیچ شاهدی در سخنان علامه وجود ندارد تا بتوان آن را به ایشان نسبت داد. در هر حال صورت علمی خواندن این جواهر مجرد محل اشکال است؛ زیرا بنا بر تفسیر مختار از نظریه علامه، صورت ذهنی و مثال شیء خارجی بودن صورت‌های ادراکی صرفاً ناشی از اعتبار مدرک است و ذاتی آنها نیست. صورت‌های ادراکی جواهر قائم به ذات‌اند و کاشفیت، ذاتی آنها نیست؛ بلکه ما آنها را کاشف از اشیای خارجی اعتبار می‌کنیم و بنا بر تفسیر دیگر، صورت علمی خواندن این جواهر

معلوم به علم حضوری خالی از وجه است؛ چون صورت ادراکی آن چیزی است که چیزی را نشان دهد و کاشفیت داشته باشد، اما این صور، جواهر مجرد از ماده‌اند و صورت چیزی نیستند تا کاشف از آن باشند؛ گرچه از آنها صورت ذهنی و مفهوم گرفته می‌شود، آنها خود صورت چیزی نیستند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مجموع سخنان علّامه طباطبائی در اصول فلسفه و روش رئالیسم و بدایة الحکمة و نهایت الحکمة، به طور قاطع می‌توان گفت: رویارویی اندام حسی با شیء محسوس، انفعال اندام حسی، اعصاب و مغز از شیء محسوس و پدیده‌های مادی به وجود آمده در آنها زمینه‌ساز ادراک حسی‌اند، اما ادراک حسی حقیقتی است که به دنبال فراهم شدن این شرایط حاصل می‌شود. ادراک حسی (پس از حصول معادات و فراهم شدن زمینه) مشتمل بر دو مرحله است: نخست ادراکی حضوری تحقق می‌یابد و سپس ذهن دست به اعتبار جدیدی می‌زند و ملاحظه تازه‌ای را به میان می‌آورد و صورت حاضر نزد خود را حاکی از ماهیت خارجی دارای آثار خارجی قرار می‌دهد و از طریق این صورت به آن امر خارجی منتقل می‌شود. گرچه علّامه در اصول فلسفه پدیده مادی به وجود آمده در اندام حسی را معلوم به علم حضوری دانسته است، با توجه به سخنان وی در نهایت الحکمة و بدایة الحکمة و حواشی او بر اسفار (که آثار متأخر وی می‌باشند) نمی‌توان آن را سخن نهایی او دانست. نظر نهایی او آن است که این پدیده مادی نیز بخشی از شرایط و معاداتی است که برای حصول علم بدانها نیاز است. از این رو مرحله ادراک حسی را باید مرحله‌ای دانست که پس از علم حضوری به صورتی مجرد که به مجرد مثالی در عالم نفس حاضر و ظاهر می‌شود، حصول می‌یابد. در نظر علّامه صورت‌های حسی و خیالی در حقیقت صورت واحدی‌اند که با توجه به امور خارجی (حضور ماده در برابر اندام حسی یا غیبت آن) حسی یا خیالی خوانده می‌شوند. رابطه نفس با صورت حسی و خیالی رابطه صدوری نیست. صورت حسی یا خیالی، صورتی مجرد و قائم به ذات است که منطبق در چیزی نیست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *النفس من الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۱)، *بداية الحكمة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (بی تا)، *حاشیه بر اسفار*، قم، مکتبه المصطفویه.
- (۱۳۸۲)، *نهایة الحكمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸)، *تعلیق علی نهایة الحكمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۴ (از دکارت تا لایب‌نیتس)، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۳ (فلسفه اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس، از اوکام تا سونارس)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه*، ج ۵ (فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم)، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش و علمی و فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، *تعلیق علی نهایة الحكمة*، قم، درراه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۶.
- (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۹.
- ملّاصدرا (صدراالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ج ۸.
- (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۳.

نقد و بررسی تحلیل معرفت از منظر کیث لور

محمد مهدی عبدالهی*

محمد حسین زاده یزدی**

چکیده

کیث لور که سرشناس‌ترین مدافع کنونی انسجام‌گروی در توجیه است، با اشاره به معانی سه‌گانه شناخت در زبان انگلیسی و تعیین معنای سوم، یعنی تصدیق برخی اطلاعات به منزله معرفت موردنظر در معرفت‌شناسی، این تحلیل لغوی را بسنده نمی‌داند؛ از این رو به تحلیل فلسفی حقیقت شناخت پرداخته، برخلاف دیدگاه رایج در معرفت‌شناسی مغرب زمین، افزون بر سه عنصر باور، صدق و توجیه، عنصر چهارمی را با عنوان الغاناپذیری در کار می‌آورد. وی حقیقت صدق را علامت زدایی دانسته، به جای شرط باور نیز شرط پذیرش به هدف احراز حقیقت و اجتناب از خطا را قرار می‌دهد. سپس مقصود از توجیه را داشتن دلیل و شواهد کافی برای پذیرش اعلام می‌کند و سرانجام برای فرار از اشکال مشهور گتیه، شرط الغاناپذیری را به مؤلفه‌های سه‌گانه شناخت می‌افزاید. به اعتقاد نگارنده، عناصر چهارگانه تحلیل لور اشکالاتی دارند، از جمله اینکه تفسیر صدق به علامت زدایی ناتمام است. در شرط پذیرش نیز میان تصدیق قلبی و تصدیق ذهنی خلط شده است. در شرط توجیه نیز ابهاماتی در کلام لور می‌توان یافت.

کلیدواژه‌ها: تحلیل معرفت، باور (پذیرش)، توجیه کیث لور، انسجام‌گروی.

مقدمه

بنابر سنت رایج در فلسفه غرب، معرفت را «باور صادق موجه» (TJB) می‌دانند. بر این اساس توجیه (Justification) یکی از مقومات سه‌گانه معرفت به‌شمار می‌آید. موجه‌سازی، متکفل بررسی راه دستیابی به صدق است.

مبناگرایی (Foundationalism) رایج‌ترین نظریه در باب توجیه معرفت است که فیلسوفان اسلامی قرائت ویژه‌ای از آن دارند که می‌توان آن را «مبناگرایی برهانی مبتنی بر بدیهیات» نامید. با این حال، مبناگرایی به‌منزله دیدگاه کلاسیک موجه‌سازی، در قرن اخیر با روی‌گردانی شدید معرفت‌شناسان روبه‌رو شد و اشکالاتی که متوجه این دیدگاه بودند، سبب پیدایش دیدگاه‌های بدیل شدند که مهم‌ترین آنها انسجام‌گرایی (Coherentism) است.

بدین ترتیب شمار درخور توجهی از معرفت‌شناسان همچون کوآین، سلاز، رشر، گیلبرت هارمان، ویلیام لیکان، لورنس بونجور و کیث لور انسجام‌گرایی را اختیار کردند. به گفته جان بندر در کتاب وضعیت کنونی انسجام‌گرایی، به اعتقاد معرفت‌شناسان بی‌تردید کیث لور و لورنس بونجور سرشناس‌ترین مدافعان انسجام‌گرایی در دهه‌های اخیر هستند (Bender, 1989, p. vii)، اما بونجور به تعبیر خود وی «پس از آنکه مدتی طولانی در بیابان وسوسه‌انگیز، ولی بی‌پایان انسجام‌گرایی سرگردان» (Bonjour, 2001, p. 21-22) بود، با انسجام‌گرایی وداع گفت و اکنون در زمره مبناگرایان به‌شمار می‌آید. بر این اساس کیث لور فیلسوف تحلیلی و استاد دانشگاه آریزونا در حال حاضر مهم‌ترین نظریه‌پرداز انسجام‌گرایی به‌شمار می‌آید. از سوی دیگر، به گفته جان پالک و جوزف کراز، انسجام‌گرایی کیث لور تنها نظریه کل‌گرایانه ایجابی انسجام است که همه جوانبش به‌دقت سنجیده شده است (Pollock & Cruz, 1986, p. 75). با توجه به جایگاه کیث لور در معرفت‌شناسی معاصر و ضرورت بررسی دیدگاه‌های وی از سوی طرفداران معرفت‌شناسی اسلامی، در نوشتار پیش‌رو به بررسی تحلیلی وی از معرفت خواهیم پرداخت.

معانی «Knowledge» در زبان انگلیسی و معنای مقصود در معرفت‌شناسی غربی

از آنجاکه فعل «know» و به دنبال آن مشتقاتش مثل «knowledge»، در زبان انگلیسی معانی

نقد و بررسی تحلیل معرفت از منظر کیث لِر □ ۳۳

پرشماری دارند، کیث لِر همچون برخی از معرفت‌شناسان انگلیسی‌زبان برای پرهیز از مغالطه اشتراک لفظی، به معانی سه‌گانه این واژه اشاره، و معنای موردنظر از آن را در معرفت‌شناسی معین کرده است.

۱. مهارت و توانایی: در یک معنا، «to know» به معنای داشتن شکل ویژه‌ای از مهارت یا توانایی است. در جملات زیر مقصود از «know» و «knowledge» داشتن مهارت موردنیاز برای انجام کاری ویژه است:

I know the way to Lugano;

I know the expansion of pi to six decimal places;

I know how to play the guitar.

هرگاه فعل «know» به نحوه انجام فعلی نسبت داده شود، این معنای مهارت و توانایی موردنظر است. در ترجمه فارسی این‌گونه موارد یا در بیان همین محتوا به زبان فارسی نیز از معادل‌هایی چون «توانستن» و «بلد بودن» استفاده می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۶، پاورقی ۳؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۵۴).

۲. آشنایی: معنای دیگر «to know» آشنا شدن با چیزی یا کسی است. در جملاتی همچون:

I know the city;

I know John.

وقتی می‌گویم جان را می‌شناسم، منظورم این است که با جان آشنا هستم. در جمله «من این شهر را می‌شناسم» نیز فعل «know» ممکن است به این معنا باشد که من با این شهر آشنا هستم، هرچند می‌تواند به معنای مهارت داشتن نیز باشد.

۳. تصدیق و پذیرش: گاه «to know» به معنای تصدیق‌اطلاعات است. به این جملات دقت کنید:

I know about Alphonso and Elicia;

I know that the neutrino has a rest mass of 0;

I know that what you say is true;

I know the sentence "Some mushrooms are poisonous" is true;

در هر چهار مثال بالا، واژه «know» به معنای تصدیق برخی اطلاعات است. اگر من می‌دانم که جرم سکون نوترون صفر است، این اطلاعات را که «نوترون دارای جرم سکون صفر است» می‌پذیرم. به همین جهت، لِرر از این معنا به منزله معنای اطلاعاتی «know» یاد می‌کند (Lehrer, 1974, p. 1-3; Lehrer, 1990, p. 2-4).

معرفت‌شناسی با معنای سوم، یعنی معنای اطلاعاتی «know» و «knowledge» سروکار دارد. پس مقصود از این واژگان در معرفت‌شناسی، شناخت به معنای داشتن اطلاعات نسبت به یک امر است (Lehrer, 1974, p. 3; Lehrer, 1990, p. 4-5). به اعتقاد برخی فیلسوفان تعریف لغوی واژه «knowledge» ما را از تعریف حقیقی آن در معرفت‌شناسی بی‌نیاز می‌کند؛ اما لِرر با نقد این انگاره - که به جهت تنگی مجال از آن می‌گذریم (Lehrer, 1974, p. 3; Lehrer, 1990, p. 4-9) - معتقد است که پس از تعیین معنای موردنظر از شناخت در معرفت‌شناسی باید به تحلیل حقیقت آن پردازیم.

تحلیل چهارجزئی کیث لِرر از شناخت

بنا بر تلقی رایج در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین، معرفت به «باور صادق موجه» تعریف می‌شود؛ یعنی در برداشت متداول از شناخت، سه جزء برای آن وجود دارد: باور، صدق و توجیه. با این حال لِرر و برخی دیگر از معرفت‌شناسان جزء دیگری بر این سه جزء افزوده، معتقدند شناخت چهار مؤلفه دارد.

۱. شرط صدق

به اعتقاد لِرر شناختی که در معرفت‌شناسی مقصود نظر است، شناخت صدق یک چیز است (Lehrer, 1974, p. 24). وی صدق را نخستین شرط شناخت می‌داند. به گفته او، اگر من بدانم که دارایی رئیس‌جمهور بعدی آمریکا معادل یک میلیون دلار خواهد بود، در این صورت، باید واقعیت داشته باشد که رئیس‌جمهور آینده یک میلیون دلار خواهد داشت. در مقابل، اگر دارایی رئیس‌جمهور آینده در واقع یک میلیون دلار نباشد، من شناخت نخواهم داشت که دارایی

رئیس‌جمهور آینده یک میلیون دلار خواهد بود. بدین ترتیب شرط‌صدق را می‌توان این‌گونه بیان کرد: ش. ص: اگر S به گزاره P شناخت‌دارد، در این صورت، گزاره P صادق است (Lehrer, 1990, p.9). حال که صدق از شرایط شناخت است، پیش‌تر باید حقیقت صدق برای ما روشن شود. به بیان دیگر، برای فهم شناخت باید سرشت و چیستی صدق را واریسی کنیم (Lehrer, 1990, p. 21). به گفته لِرر، مفهوم صدق سرشار از اختلاف و تناقض‌آمیز است (Ibid)؛ اما وی تنها به یکی از این اختلافات، یعنی اختلاف در موصوف و مطابق صدق و کذب اشاره می‌کند. لِرر در کتاب پیشین خود برخلاف نظریه شناخت به تفصیل بسیار از چیستی صدق سخن رانده است. وی در این کتاب از نظریه معنایی آلفرد تارسکی در باب صدق آغاز می‌کند و سرانجام تعریف معناشناختی تارسکی برای صدق را با قدری اصلاح و تکمیل می‌پذیرد (Lehrer, 1974, p. 25-31)؛ سپس به نقل و بررسی اشکال‌های وارد بر نظریه معنایی با قرائت خودش پرداخته (Ibid, p. 31-42)، در نهایت از میان دیگر دیدگاه‌ها نظریات مطابقت و انسجام را بررسی می‌کند و آنها را نیز به دیدگاه خود تحویل می‌برد (Ibid, p. 42-47).

البته باید به این نکته بسیار مهم توجه داشته باشیم که تارسکی دیدگاه خود را تفسیری از نظریه ارسطو و تعریف مطابقت می‌داند؛ اما کیث لِرر همچون برخی دیگر از معرفت‌شناسان، آن را تقریری از نظریات تحویل‌گروانه صدق به شمار آورده است. از همین روست که وی در هر دو کتاب یادشده، دیدگاه تارسکی را با نظریه حداقلی یکی می‌گیرد.

حاصل آنکه لِرر از میان دیدگاه‌های مطرح در باب چیستی صدق، معتقد به دیدگاهی تحویل‌گروانه است که در کتاب نخست خود آن را «نظریه تحویلی صدق» نامیده (Ibid, p.33-38,75)، اما در کتاب اخیرش اغلب با عنوان «نظریه حداقلی صدق» از آن یاد کرده (Lehrer, 1990, p. 21-25)، گاه نیز به صراحت آن را «نظریه علامت‌زدایی صدق» می‌خواند (Ibid, p. 23-24). به تصریح خود او: گزاره «P» صادق است، اگر و تنها اگر P (Ibid, p. 9).

لِرر در بحث مورد اختلاف موصوف و مطابق صدق و کذب معتقد است گزینه طبیعی برای این امر همان «جملات» است. از سوی دیگر، وی نظریه یا تعریف مطلق صدق را مطرح کرده و از امتناع آن سخن رانده است (Ibid, p. 20-21). وی یک نظریه یا تعریف عام در باب صدق

جملات را بدین صورت بیان می‌کند: X صادق است اگر و تنها اگر...

در این قاعده، نظریه‌ای کامل دربارهٔ صدق جملات یا تعریف آن، باید در طرف چپ این طرحواره قرار گیرد. اگر چنین قاعده کلی‌ای داشته باشیم، مفادش این است که هر جمله‌ای در چه شرایطی صادق است و در واقع، پاسخی به پرسش از چیستی صدق خواهد بود (Ibid, p. 21). مقصود وی از نظریهٔ مطلق یا عام صدق، نظریه‌ای کلی و قاعده‌ای فراگیر است که می‌توان آن را در همهٔ موارد، یعنی هرگونه جمله‌ای به کار گرفت؛ اما لِرر معتقد است چنین نظریهٔ مطلقی دربارهٔ صدق ممکن نیست. علت امتناع نظریهٔ مطلق صدق از نظر لِرر آن است که هر نظریهٔ عامی در این باب، در برخی از موارد منجر به تناقض‌نمایی مشهور می‌شود که مقصودش همان پارادوکس دروغ‌گوست.

حاصل سخن وی آن است که یک نظریهٔ عام دربارهٔ صدق باید شرایط صدق همهٔ جملات را بیان کند، حتی جملاتی که ناظر به جملات دیگر هستند؛ یعنی هم شامل جملات «زبان شیء» باشد و هم جملات «فرازبان» را دربرگیرد؛ در حالی که چنین چیزی ممکن نیست؛ چراکه در تبیین شرایط صدق خود این نظریه که در قالب یک جمله است، به مشکل برخورد می‌کند. به اعتقاد لِرر تناقض‌نمای دروغ‌گو مشکلی جدی بر سر راه یک نظریهٔ عام صدق است؛ به گونه‌ای که هریک از راه‌حل‌های ارائه‌شده نیز پیامدهای بغرنجی به دنبال دارند. وی در ادامه به بررسی راه‌حل تارسکی می‌پردازد و به‌رغم تأثیرپذیری شدیدش از وی معتقد است این راه‌حل نیز ناتمام بوده، خود دچار تناقض است (Ibid, p. 21-23).

همان‌گونه که گذشت، لِرر در باب چیستی صدق، معتقد به نظریهٔ حداقلی و علامت‌زدایی صدق است که صورت کلی آن بدین‌گونه است: «X» صادق است اگر و تنها اگر X. در اینجا باید به جای «X» میان علامت نقل قول و X در انتهای فرمول، جمله‌ای خبری قرار داده شود. به گفتهٔ لِرر یکی از نتایج مهم تناقض‌نماها این است که نشان می‌دهند حتی نظریهٔ حداقلی و علامت‌زدایی را نیز نمی‌توان به صورت مطلق دربارهٔ صدق جملات پذیرفت. با این حال، وی معتقد است این سخن به معنای ابهام در معنای صدق نیست، بلکه صدق یک مفهوم اولی و بدیهی است. از سوی دیگر، منتهی شدن نظریهٔ حداقلی صدق به پارادوکس دروغ‌گو مستلزم آن

نیست که این نظریه را به کلی کنار بگذاریم؛ چراکه نظریه مزبور در هر جمله‌ای که با واسطه یا بی‌واسطه به خود ارجاع ندهد، کارایی دارد. به بیان دیگر، دیدگاه حداقلی صدق شرط صدق یک جمله را برای بسیاری از جملات یک زبان - هرچند نه همه آنها - معین می‌کند (Ibid, p. 24). نکته‌نهایی در باب شرط صدق ناظر به ارتباط آن با شرط دوم شناخت، یعنی پذیرش است. در ادامه خواهد آمد که به اعتقاد لور، پذیرشی که شرط شناخت و یکی از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن است، پذیرش یک گزاره تنها به جهت صادق بودن آن است. از سوی دیگر، نکته مهمی که باید بدان توجه داشت، آن است که تناقض‌نمای پیش‌گفته منحصر در جملات یا حداکثر اموری همانند آنها مانند گزاره‌ها و قضایای لفظی نیست؛ بلکه به گفته لور، تناقض‌نما به پذیرش‌ها نیز سرایت می‌کند. تناقض‌نماها از کلمات به تصورات، یعنی از جملات به پذیرش‌ها منتقل می‌شوند و بدین ترتیب، به گونه مستقیم با پژوهش ما ارتباط می‌یابند. به این مثال بنگرید: پذیرش S نسبت به این گزاره که چیزی یک فیلسوف است، صادق است اگر و تنها اگر S بپذیرد که چیزی یک فیلسوف است و چیزی یک فیلسوف باشد. و به طور کلی:

(G) پذیرش S نسبت به گزاره P صادق است اگر و تنها اگر S، گزاره P را بپذیرد و P. اما این قضیه کلی نیز که بیانگر شرایط صدق یک پذیرش است، در مواردی به تناقض‌نما می‌انجامد. قضیه زیر را در نظر بگیرید:

(F) آنچه تنها شخص موجود در اتاق شماره ۲۲۶ در حال حاضر پذیرفته است، کاذب است. فرض کنید من بدون آن که از واقعیت آگاهی داشته باشم، همان شخص باشم. با فرض (G) و اینکه من همان تنها شخص واقع در اتاق شماره ۲۲۶ هستم، پذیرش من نسبت به (F) صادق است، اگر و تنها اگر من (F) را بپذیرم و آنچه می‌پذیرم کاذب باشد. پس پذیرش من نسبت به آن صادق است، اگر و تنها اگر کاذب باشد (Ibid, p. 24-25).

حال لور می‌گوید هرچند ارائه نظریه یا تعریفی عام درباره صدق برای جملات یا پذیرش‌های موردنظر ما امکان ندارد، ما می‌توانیم همچنان بر سر این سخن باشیم که نوع پذیرش مربوط به شناخت، پذیرشی است که معطوف به صدق باشد. تناقض‌نماهای مربوط به

صدق مستلزم تناقض‌نمایی این امر نیستند که به دنبال پذیرش P باشیم اگر و تنها اگر گزاره P صادق باشد. به اعتقاد لور، ما حتی می‌توانیم این هدف را بدون هیچ‌گونه استفاده از کلمه «صادق» صورت‌بندی کنیم، بدین نحو که بگوییم: «هدف پذیرش آن است که گزاره P را بپذیریم اگر و تنها اگر P» (Ibid, p. 25).

روشن است که این تقریر از پذیرش بر اساس نظریه حداقلی و علامت‌زدایی صدق است، و درست به همین جهت است که به تصریح لور، این تلقی از پذیرش را بدون استفاده از مفهوم صدق نیز می‌توان صورت‌بندی کرد.

حاصل دیدگاه لور در باب چیستی صدق آن است که:

الف) وی معتقد به نظریه تحویل‌گروانه علامت‌زدایی است، اما

ب) معتقد است پارادوکس دروغ‌گو راه‌حل ندارد. از این رو هیچ نظریه‌عامی در باب چیستی صدق قابل ارائه نیست. بنابراین دفاع وی از نظریه علامت‌زدایی نیز تنها در غیر موارد تناقض‌آمیز است.

۲. شرط پذیرش

بنا بر سنت رایج در فلسفه غرب، شرط دوم شناخت، «باور» است؛ بدین صورت که ش. ب: اگر S به گزاره P شناخت دارد، در این صورت S به گزاره P باور دارد. به همین جهت، معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف می‌کنند؛ اما لور بنا به پاره‌ای ملاحظات که در ادامه به‌اجمال بیان خواهند شد، بر این اعتقاد است که باید «پذیرش» را به جای شرط باور قرار دهیم، و آنچه شرط دوم شناخت است، پذیرش است، نه باور، یعنی: ش. ب: اگر S به گزاره P شناخت دارد، در این صورت S گزاره P را می‌پذیرد. کیث لور معتقد است «پذیرش» شرط شناخت است، نه باور. به گفته او، برای اینکه فرد نسبت به صدق چیزی شناخت داشته باشد، لازم نیست یک احساس قوی نسبت به صدق آن داشته باشد. آنچه لازم است، پذیرش از نوع مناسب، یعنی پذیرش با هدف کسب حقیقت و اجتناب از خطا درباره امر مورد پذیرش است. حاصل آنکه به اعتقاد لور شرط شناخت، نه باور، پذیرش است. این پذیرش نوع خاصی از باور، یعنی «پذیرش معطوف به صدق» است (Ibid, p. 11,26).

هدف پذیرش: همان‌گونه که اشاره کردیم، شرط شناخت از دیدگاه لور پذیرش با هدف خاص، یعنی کسب حقیقت و اجتناب از خطاست. از این رو درباره این هدف باید اندکی توضیح دهیم. برای پذیرش یک گزاره از سوی یک فرد اهداف مختلفی قابل فرض است. انسان ممکن است چیزی را به قصدی بپذیرد، در حالی که به قصد دیگری آن را نمی‌پذیرد. برای مثال، به گفته لور، یک ایمان‌گرا، وجود خدا را به خاطر دین‌داری می‌پذیرد، بی‌آنکه شواهد و براهین اثبات صدق این مدعا برایش کمترین اهمیتی داشته باشند؛ یا اینکه ما به درستکاری دوست خود باور داریم، چراکه چنین باوری مایه دل‌خوشی ماست؛ تا آنجا که چه بسا شواهدی هم ضد این باور خود داشته باشیم. بنابراین مواردی وجود دارد که در آنها آنچه بدان باور داریم، برای احراز حقیقت، مورد پذیرش ما قرار نگرفته‌اند. به اعتقاد لور، این نحوه از پذیرش، شرط شناخت نیست، بلکه شرط لازم برای شناخت پذیرشی است که به قصد اکتساب حقیقت و اجتناب از خطا صورت گرفته باشد. حاصل آنکه لور از سویی «پذیرش» را به جای شرط باور قرار داده است، و از سوی دیگر، هرگونه پذیرشی را شرط شناخت نمی‌داند، بلکه نوع خاصی از پذیرش برای شناخت لازم است که عبارت است از پذیرش چیزی با هدف دستیابی به حقیقت و اجتناب از خطا. از سوی دیگر، باید توجه داشته باشیم که هدف پذیرش از نگاه لور امری مرکب است. توضیح آنکه اگر کسی تنها به دنبال اجتناب از خطا باشد، می‌تواند با عدم پذیرش هیچ چیز به این هدف دست یابد؛ زیرا اگر هیچ چیز را نپذیرد، هیچ امر کاذبی را نیز نپذیرفته است. از سوی دیگر، اگر فردی تنها به دنبال پذیرفتن حقایق باشد، با پذیرش هر چیزی به هدف خود می‌رسد؛ زیرا کسی که همه گزاره‌ها را بپذیرد، هیچ حقیقتی از دایره پذیرش وی بیرون نخواهد ماند. بنابراین هیچ‌یک از این دو هدف بسیط پذیرش، جزء تشکیل‌دهنده شناخت نیستند، بلکه ترکیب آن دو باید به منزله هدف پذیرش مدنظر باشد. حاصل آنکه هدف مناسب پذیرش این است که گزاره P را بپذیریم تنها و تنها اگر گزاره P صادق باشد (Ibid, p. 11,20-21).

از اینجاست که شرط پذیرش از دیدگاه لور، ارتباط تنگاتنگی با شرط نخست، یعنی صدق دارد. به همین جهت، وی در کتاب *نظریه شناخت*، این دو را در کنار یکدیگر توضیح داده است. از

سوی دیگر، از آنجا که پیش از این روشن شد که لرر در چیستی صدق از نظریه علامت‌زدایی دفاع می‌کند، در جایی دیگر، هدف از پذیرش شناخت را به طور دقیق‌تر بدین نحو بیان می‌کند: «هدف عبارت است از پذیرش گزاره P، اگر و تنها اگر P» (Ibid, p. 11).

۳. شرط توجیه کامل

بنابر سنت رایج در فلسفه غرب، معرفت شرط سومی نیز دارد که از آن با نام «توجیه» یاد می‌شود. کیث لرر نیز معتقد است صدق و پذیرش تنها دو شرط لازم برای شناخت‌اند، اما کافی نیستند. ما نیازمند به شرط سومی هستیم که همان توجیه است. به گفته لرر:

در حالی که ما ممکن می‌دانیم که یک فرد برای آنکه به گزاره P شناخت داشته باشد، لازم نیست به طور کامل به P یقین داشته باشد، تأکید داریم که او باید موجه باشد. در واقع، او باید در پذیرش نسبت به P به طور کامل موجه باشد تا بتوان گفت به گزاره P شناخت دارد (Ibid).

دیدگاه لرر در شرط سوم و چهارم با تلقی انسجام‌گرایانه وی از توجیه‌گره خورده است. از این رو، تبیین همه‌جانبه این دو شرط منوط به تبیین نظریه وی درباره انسجام است. به همین جهت، در این نوشتار تنها به اجمال به این دو شرط خواهیم پرداخت و جهاتی از آن دو را بیان خواهیم کرد که متوقف بر انسجام‌گروی او نیستند.

لرر در سخنان خود تعریف صریحی برای توجیه به مثابه شرط سوم معرفت بیان نکرده است، اما از لابه‌لای کلمات او این‌گونه می‌توان استفاده کرد که وی توجیه یک گزاره را به معنای «داشتن دلیل و شواهد» برای آن گزاره می‌داند. از سوی دیگر، وی میان توجیه کامل و توجیه ساده تمایز نهاده، شناخت را مشروط به داشتن توجیه کامل می‌داند. او در مقام مقایسه این دو گونه از توجیه، از مثال زیر بهره می‌گیرد:

ممکن است من در پذیرش این امر که منشی‌ام هم‌اکنون در دفتر کارش است، موجه باشم؛ چرا که او به طور معمول در این زمان همانجاست. با این حال، چون خودم آنجا نیستم، علم ندارم که او آنجا باشد؛ زیرا اگرچه در پذیرفتن اینکه او آنجاست موجهم، به طور کامل موجه نیستم؛ زیرا

نمی‌توانم این احتمال را نفی کنم که او به‌طور مثال، به دنبال مأموریتی خارج از اداره رفته باشد. بدین ترتیب، توجیه من ناقص است. بنابراین آنچه برای شناخت لازم است، توجیه کامل است، یعنی: ش. ت: اگر S به گزاره P شناخت داشته باشد، در این صورت S در پذیرش گزاره P به‌طور کامل موجه است (Ibid, p. 12-13).

بدین ترتیب از سخنان لِرر چنین برمی‌آید که مقصودش از توجیه داشتن در پذیرش گزاره P، «داشتن شواهد» برای پذیرش آن است، و منظورش از «به‌طور کامل موجه» بودن، یا «توجیه کامل» عبارت است از «داشتن شواهد کافی»: «وقتی می‌گوییم S به‌طور کامل موجه است، مقصود ما این است که اگر پذیرش او مبتنی بر شواهد کافی باشد، در این صورت، او از طریق شواهدی که در پذیرفتن گزاره P دارد، به‌طور کامل موجه است» (Ibid, p. 12).
به اعتقاد لِرر، به‌طور کلی سه نظریه درباره توجیه مطرح است که عبارت‌اند از: نظریه شالوده یا مبنای گروهی، نظریه انسجام یا انسجام‌گروی و نظریه برون‌گروی. وی با نقد مبنای گروهی به قرائت خاص خود از انسجام‌گروی راه می‌برد.

۴. شرط توجیه بدون کذب

مقاله تأثیرگذار ادموند گتیه و مثال‌های نقض وی بر تحلیل سه‌جزئی شناخت به باور صادق موجه، معرفت‌شناسان را به تکاپو برای برون‌شدن از این مشکل واداشت و یکی از راه‌حل‌ها پذیرش نابسندگی این تحلیل سه‌جزئی و لزوم افزودن شرط چهارم بود. کیث لِرر نیز در برخورد با مشکل گتیه چنین رویکردی را در پیش گرفته است. وی نخست اصل مشکل را طرح و نقضی بر تحلیل سه‌جزئی را تبیین می‌کند؛ سپس در ادامه به ارائه راه‌حل پیشنهادی خویش همت می‌گمارد. گتیه می‌گوید معلمی را فرض کنید که باور دارد یکی از اعضای کلاسش یک خودروی فراری دارد، و نیز فرض کنید او شواهد بسیار محکمی دارد که یکی از شاگردانش، به نام ناگات دارای یک فراری است. این شواهد عبارت‌اند از اینکه آقای ناگات می‌گوید صاحب یک فراری است؛ یک فراری سوار می‌شود؛ اسنادی دارد که نشانگر همین امر است و غیره. معلم هیچ دلیل دیگری ندارد مبنی بر اینکه فرد دیگری در کلاسش یک فراری داشته باشد. او از این مقدمه که آقای

ناگات یک فراری دارد، نتیجه می‌گیرد که دست‌کم یک نفر در کلاس او دارای فراری است. بدین ترتیب معلم در پذیرش اینکه آقای ناگات یک فراری دارد، باید به‌طور کامل موجه بوده باشد. حال تصور کنید که آقای ناگات با وجود این شواهد، در واقع مالک آن فراری نیست، بلکه دانش‌آموز دیگری به نام آقای هویت دارای یک فراری است؛ در حالی که معلم هیچ شاهدهی بر آن ندارد و از این موضوع بی‌اطلاع است. حال که چنین است، معلم در این باورش که دست‌کم یک نفر در کلاس او مالک فراری است، کاملاً صادق است. تنها به جای ناگات که او گمان می‌کرد صاحب فراری است، هویت مالک آن است. در این صورت، هنگامی که معلم می‌پذیرد که دست‌کم یک نفر در کلاسش دارای فراری است، یک باور صادق به‌طور کامل موجه دارد، اما نمی‌توان گفت که او نسبت به صدق گزاره مزبور شناخت دارد. استدلال گتیه را بدین نحو می‌توان صورت‌بندی کرد:

ممکن است یک فرد در پذیرفتن F با دلیلی که دارد، به‌طور کامل موجه باشد، در حالی که F گزاره‌ای کاذب است، و T را از F استنتاج کند، در حالی که T گزاره‌ای صادق است. وقتی شخص T را از F که در پذیرش آن به‌طور کامل موجه بوده، استنتاج می‌کند، در نتیجه در پذیرش T نیز به‌طور کامل موجه خواهد بود. با التزام به اینکه فرد T را می‌پذیرد، نتیجه تحلیل پیشین این خواهد بود که وی به T شناخت دارد. در چنین موردی، باور T صادق خواهد بود، اما تنها دلیلی که شخص برای پذیرفتن صدق T دارد، استنتاج T از F است. در نتیجه، از آنجاکه F کاذب است، پس تنها از سرِ بخت و اقبال بوده که وی در باورش به T صادق است (Ibid, p. 16-17).

راه‌حل لِرر برای برون‌شدن از مشکل گتیه: افزودن شرط چهارم (عدم ابتدای توجیه بر گزاره کاذب)

لِرر راه‌حل‌های ارائه‌شده به مشکل گتیه را نابسند می‌داند؛ از این‌رو خود درصدد پاسخ به این اشکال برمی‌آید. وی برای این منظور، نخست این موارد نقض را تحلیل، و یک جمع‌بندی از آنها ارائه می‌کند تا با راه یافتن به وجه خطای آنها بتواند راه‌حلی مناسب برای این مشکل ارائه کند. به گفته لِرر، در این موارد فردی به تصویر کشیده شده که دارای پذیرش صادق موجه، اما فاقد

شناخت است. مشکل اساسی این است که گزاره «آقای ناگات مالک یک فراری است»، کاذب است. بنابراین می‌توانیم بگوییم توجیه معلم برای باورش به این گزاره که «دست‌کم یک نفر در کلاسش دارای یک فراری است»، مبتنی بر این گزاره کاذب است که «آقای ناگات یک فراری دارد»؛ و به جهت همین ابتناس است که اگر معلم کذب این گزاره را که «آقای ناگات دارای یک فراری است» بپذیرد، دیگر قادر نخواهد بود پذیرش خود را نسبت به این گزاره که «در میان شاگردانش یک فرد دارای فراری وجود دارد»، به‌طور کامل توجیه کند (Ibid, p. 17).

با بر ملا شدن وجه خطای نهفته در موارد نقض یادشده در مسئله گتیه، راه‌حل مشکل نیز نمایان می‌شود. از دیدگاه لِرر مشکل این موارد در این است که همگی مبتنی بر یک گزاره کاذب‌اند. از این‌رو برای آنکه تحلیل ما از معرفت، از راهیابی چنین مثال‌های نقضی به‌دور باشد، باید شرط دیگری را به تحلیل خود بیفزاییم که عبارت است از اینکه توجیه کامل یک شخص برای آنچه می‌پذیرد، نباید مبتنی بر هیچ گزاره کاذبی باشد؛ خواه آن گزاره از مقدمات استنتاج باشد، خواه نباشد. بنابراین باید این شرط را به تحلیل شناخت بیفزاییم:

ش. ۱: اگر S به P معرفت داشته باشد، در این صورت، S در پذیرش P به‌طور کامل موجه است به‌گونه‌ای که بر هیچ گزاره کاذبی مبتنی نباشد.

همچنین در جای دیگر آن را بر اساس مفهوم الغاپذیری این‌گونه بیان می‌کند:

اگر S به P شناخت داشته باشد، در این صورت، S در پذیرش P به‌طور کامل موجه است به‌گونه‌ای که با هیچ گزاره کاذبی نقض نشود.

پس به اعتقاد او، ما برای آنکه نسبت به گزاره‌ای شناخت داشته باشیم، باید در پذیرش آن توجیهی داشته باشیم که مبتنی بر هیچ گزاره کاذبی نباشد، یا با هیچ گزاره کاذبی نقض نشود (Ibid, p. 138). بدین ترتیب لِرر سرانجام به این تحلیل از شناخت می‌رسد:

ش. ۳: S به گزاره P معرفت دارد اگر و تنها اگر ۱. P صادق باشد؛ ۲. S, P را بپذیرد؛ ۳. S در پذیرش P به‌طور کامل موجه باشد؛ ۴. S در پذیرش P به‌طور کامل موجه باشد به‌گونه‌ای که مبتنی بر هیچ گزاره کاذبی نباشد (Ibid, p. 18&147).

همان‌گونه که پیش از این یادآور شدیم، تبیین دقیق‌تر و همه‌جانبه‌تر دیدگاه لِرر در شرط سوم

و چهارم با تلقی انسجام‌گرایانه وی از توجیه‌گره خورده است. از این‌رو در این نوشتار مجال طرح تفصیلی آن دو وجود ندارد. درست به همین جهت است که لرر پس از ارائه مجموعه پیچیده‌ای از تعاریف پرشمار برای تبیین دیدگاه خود در انسجام‌گروی، شناخت را به «پذیرش موجه نقض ناپذیر» یا «توجیه نقض ناپذیر» تحویل می‌برد (Ibid, p. 147-149) و معتقد است تحویل شناخت به پذیرش موجه نقض ناپذیر، نتیجه تفسیر وی از شرط چهارم شناخت است، و این شرط مستلزم سه شرط دیگر است (Ibid, p. 149).

نقد و بررسی دیدگاه‌های لرر در مبادی انسجام‌گروی

آنچه از دیدگاه‌های لرر درباره تحلیل شناخت گفتیم، از جهات پرشماری درخور مناقشه است. در ادامه نوشتار حاضر تنها برخی از این مناقشات را ارائه خواهیم کرد.

۱. نقد تحلیل معرفت به باور صادق موجه نقض ناپذیر

به اعتقاد نگارنده، مهم‌ترین اشکالی که نه تنها بر تحلیل لرر از معرفت، بلکه بر تحلیل رایج سنت فلسفی غرب وارد است، این است که تحلیل ایشان از معرفت، تنها اختصاص به گونه ویژه‌ای از آن دارد و فیلسوفان غربی از سایر اقسام معرفت غفلت ورزیده‌اند؛ در حالی که اتفاقاً برخی از آنها به لحاظ معرفت‌شناختی اهمیت فراوانی دارند.

توضیح آنکه علم در اصطلاح معانی پرشماری دارد، اما در لغت به معنای مطلق فهم و آگاهی است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۳-۶۴؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۵۳-۶۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۴۶). این معنای علم که موضوع معرفت‌شناسی اسلامی است، در نخستین و مهم‌ترین انقسام، به حضوری و حصولی و سپس هریک از آن دو به اقسامی تقسیم می‌شوند. بر پایه یک تقسیم عقلی و دایر بین نفی و اثبات، هر شناختی از یک معلوم، یا به واسطه حاکی است یا بی‌واسطه حاکی. به بیان دیگر، گاه خود واقعیت معلوم نزد شخص عالم حاضر است، مانند احساس گرسنگی یا احساس شادی و درد که به آن شناخت حضوری می‌گویند؛ گاه نیز آگاهی ما از یک معلوم، با واسطه صورت ذهنی آن است و ما از طریق این

صورت و به جهت حکایتگری‌اش از آن معلوم، بدان شیء علم داریم که به آن شناخت حصولی می‌گویند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۳۱ و ۳۰۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷؛ مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ ج ۲، ص ۲۱۹-۲۲۱).

علم حضوری تفاوت‌های مهمی با علم حصولی دارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، درس پنجم) که بی‌تردید اساسی‌ترین آنها خطاناپذیری علم حضوری است. خطا عبارت است از عدم مطابقت علم با معلوم؛ اما در جایی که علم عین معلوم است و میان علم و معلوم هیچ واسطه‌ای نیست، عدم مطابقت میان علم و معلوم اساساً بی‌معناست.

علم حضوری نظر به خطاناپذیری‌اش، اهمیت معرفت‌شناختی سترگی دارد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶، بخش دوم؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۵۶-۶۸)؛ تا آنجا که برخی از فیلسوفان اسلامی معاصر، همه علوم بشری، حتی علوم حصولی بدیهی را نیز بر اساس آن پی ریخته‌اند (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، درس سیزدهم و نوزدهم). علم حصولی در نخستین تقسیم، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. تصور یا علم مفهومی، تنها شأنیت حکایت از واقعیت خارجی محکی خود را دارد؛ یعنی تصور امری ویژه یا مفهومی کلی، هرگز به معنای تحقق مطابق آن نیست. این واقع‌نمایی شأنی، هنگامی به فعلیت می‌رسد که تصور در ضمن یک تصدیق قرار گیرد. پس تنها علم تصدیقی یا گزاره‌ای است که کاشفیت بالفعل از ماورای خود دارد (همان، ج ۱، ص ۲۳۴؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵-۱۷۵؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۶۴-۶۸؛ شریفی، ۱۳۸۷، ص ۵۱-۵۶). براین اساس در معرفت‌شناسی که درباره شناخت‌های انسان و ارزش‌یابی انواع، و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند، بحث اصلی به بررسی «معرفت گزاره‌ای» اختصاص یافته است.

اندیشمندان اسلامی از دو جهت معرفت گزاره‌ای را بررسی کرده‌اند:

۱. جهت ارتباط قضیه با محکی آن (لحاظ عینی): قضیه از این لحاظ، یا صادق است و یا کاذب. قضیه‌ای که مطابق با واقع باشد، «علم و معرفت»، و قضیه غیرمطابق با واقع، «جهل» خوانده می‌شود؛

۲. جهت ارتباط قضیه با مدرک (لحاظ روان‌شناختی): در این دیدگاه، کیفیت اعتقاد شخص

مدرک به قضیه و حالات گوناگون وی در برخورد با یک گزاره کانون توجه است. شخص نسبت به هر قضیه‌ای صرف‌نظر از مطابقت یا عدم مطابقت آن با محکی خود، واجد یکی از این چهار حالت است: قطع، ظن، شک و وهم. نظر به دو جهت یادشده، معرفت‌گزاره‌ای اصطلاحات متعددی یافته است:

۱. اعتقاد راجح یا ظن: این اعتقاد، خود به ظن اطمینانی (بالاترین مراتب ظن و نزدیک به قطع) و ظن غیراطمینانی تقسیم می‌شود؛
 ۲. یقین به معنای اعم، که مطلق اعتقاد جزمی است؛ یعنی تنها حالت نفسانی مدرک در آن لحاظ شده است، نه جهت واقع‌نمایی آن؛
 ۳. یقین به معنای خاص (این اصطلاح از سوی یکی از معرفت‌شناسان معاصر جعل شده است، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۶۵)، که اعتقاد جزمی مطابق با واقع است؛ یعنی هر دو جهت روان‌شناختی و معرفت‌شناختی در آن لحاظ شده است؛
 ۴. یقین به معنای اخص، که اعتقاد جزمی مطابق با واقع زوال‌ناپذیر است.
- حال با توجه به آنچه گذشت، وجه اختلاف فیلسوفان اسلامی و غربی درباره موضوع معرفت‌شناسی روشن می‌شود. آن‌گونه که از مباحث معرفت‌شناختی فیلسوفان اسلامی برمی‌آید، موضوع معرفت‌شناسی نزد ایشان، مطلق علم و آگاهی است، از این‌رو درباره همه اقسام شناخت به گفت‌وگو می‌پردازند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۷۸-۳۶۰؛ ج ۸، ص ۲۰۰؛ مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۵-۲۵۷)؛ اما در معرفت‌شناسی غربی از سویی بحث از علم حضوری به هیچ‌وجه دیده نمی‌شود، و همه مباحث ناظر به علوم حصولی است؛ از سوی دیگر، در مباحث مربوط به علم حصولی نیز تنها به برخی از اقسام آن بسنده می‌شود. توضیح آنکه هرچند تا پیش از نیمه دوم قرن بیستم، مباحث مربوط به مفاهیم و معرفت‌های تصویری نیز در آثار معرفت‌شناسی غرب مطرح بود، معرفت‌شناسان دوران معاصر تنها به یک قسم از معرفت گزاره‌ای می‌پردازند؛ چراکه به‌صراحت معرفت را به باور صادق موجه تعریف می‌کنند. روشن‌ترین اشکال این رویکرد آن است که بنا بر این تعریف، معرفت‌شناسی فراگیری نخواهیم داشت که همه اقسام معرفت را کانون بحث قرار دهد، در حالی که معرفت‌شناسی فیلسوفان

نقد و بررسی تحلیل معرفت از منظر کیث لِرر □ ۴۷

اسلامی که معرفت را به معنای مطلق آگاهی گرفته است، همه اقسام شناخت را دربرمی‌گیرد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۶۳-۶۷؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۴۹ و ۶۳-۷۴). البته تعریف معرفت به «باور صادق موجه» اشکالات دیگری نیز دارد که می‌توان تفصیل آنها را در منابع دیگر ملاحظه کرد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۵۷-۶۳).

۲. نقد دیدگاه لِرر در باب صدق

الف. ابهام در نظریه صدق لِرر: لِرر در کتاب پیشین خود به صراحت با نظریه مطابقت به مخالفت برخاسته، نظریه معنایی آلفرد تارسکی را با تقریری تحویل‌گروانه پذیرفته است؛ ازاین‌رو از دیدگاه خود با عنوان «نظریه حذفی صدق» (The Elimination Theory of Truth) یاد می‌کند (Lehrer, 1974, p. 33-38&75). وی در این کتاب، به صراحت بیان کرده است که نظریه مطابقت و نظریه انسجام در صدق نیز باید به همین نظریه تحویل برده شوند، وگرنه نادرست‌اند (Ibid, p. 42-47)؛ اما در کتاب متأخر خود نظریه شناخت نیز با اینکه در مجموع از همان دیدگاه تحویلی دفاع می‌کند، از چند جهت در کلام وی ابهام وجود دارد:

نخست آنکه همان‌گونه که می‌دانیم دیدگاه تحویل‌گروانه یک دیدگاه نیست؛ بلکه شبکه‌ای از دیدگاه‌های تحویلی وجود دارد که هر یک عناوین و طرف‌داران ویژه خود را دارند که از جمله آنها «نظریه حداقلی صدق» (The Minimal Theory of Truth) و «نظریه علامت‌زدایی صدق» (The Disquotational Theory of Truth) است. با این حال، لِرر توجهی به این اختلافات ندارد و دیدگاه تحویلی خود را گاه نظریه حداقلی خوانده (Lehrer, 1990, p. 21-25)، و گاه آن را نظریه علامت‌زدایی نامیده است (Ibid, p. 23&24). ازاین‌رو به دقت معلوم نیست که لِرر از کدام قرائت دیدگاه‌های تحویلی دفاع می‌کند؛

ابهام مهم‌تر آن است که لِرر در نظریه شناخت به‌رغم دفاع صریح از دیدگاه تحویلی صدق، در انتهای بحث صدق، گریزی به نظریه مطابقت می‌زند و می‌گوید:

دیدگاه صدقی که برای موارد غیرتناقض‌آمیز پیشنهاد کردیم، [یعنی نظریه حداقلی علامت‌زدایی] امکان تبیین نظری بیشتر را فراهم می‌آورد. به عنوان نمونه، ممکن

است کسی دربارهٔ چنین مواردی ادعا کنند که پذیرش S نسبت به P، صادق است اگر و تنها اگر پذیرش S نسبت به P مطابق با واقعیت گزاره P باشد [یعنی از نظریهٔ مطابقت دفاع کند]؛ اما بنا بر صحت فرض (G)، مسئله باید از این قرار باشد که پذیرش S نسبت به P، مطابق با واقعیت گزارهٔ P است اگر و تنها اگر S گزارهٔ P را بپذیرد و P. در آن صورت، پذیرش S نسبت به گزارهٔ P، مطابق با واقعیت گزارهٔ P است تنها در صورتی که S گزارهٔ P را بپذیرد و P. بدین ترتیب به نظر می‌رسد برداشت ما از چیستی پذیرفتن گزاره P، یعنی تلقی ما از اینکه یک وضعیت ذهنی پذیرش چگونه می‌شود که پذیرش گزارهٔ P باشد، یعنی محتوای ویژه‌ای داشته باشد، به تقریری از مطابقت می‌انجامد (Ibid, p. 25-26).

از سوی دیگر، لرر تصریح می‌کند که مفهوم صدق، سرشار از اختلاف و تناقض‌آمیز است (Ibid, p. 21)؛ با این حال معتقد است این سخن به معنای ابهام در معنای صدق نیست، بلکه صدق یک مفهوم اولی و بدیهی است (Ibid, p. 24). این در حالی است که اگر مفهومی بدیهی و روشن باشد، حتی اگر اختلاف در فهم آن را به نحوی بپذیریم، تعبیر به تناقض‌آمیز بودن آن تعبیری نارواست.

ب. نادرستی نظریهٔ علامت‌زدایی لرر در حقیقت صدق: به اعتقاد نگارنده، از میان نظریات مطرح در باب حقیقت صدق، همان نظریهٔ کلاسیک، یعنی نظریهٔ مطابقت صحیح است و سایر نظریات به ویژه نظریهٔ علامت‌زدایی صدق ناتمام‌اند. دست‌کم دو دلیل بر نادرستی این دیدگاه وجود دارد که بدین شرح‌اند:

نخستین دلیل، ناسازگاری آن با شرط دیگر شناخت، یعنی پذیرش - از منظر لرر، و باور بنا بر دیدگاه رایج فلسفهٔ غرب - است؛ زیرا علامت‌زدایی امری است که تنها دربارهٔ یک گزاره یا قضیهٔ لفظی رخ می‌دهد. یک گزاره یا جمله است که می‌توان علامت نقل قول را در دو طرف آن قرار داد، یا این دو علامت را از دو طرف آن زدود. به بیان دیگر، نظریهٔ علامت‌زدایی صدق در اختلاف موجود میان اندیشمندان بر سر موصوف صدق، تنها با دیدگاهی که موصوف صدق را جملات یا گزاره‌ها می‌داند، قابل جمع است. حال با توجه به این دو مسئله روشن می‌شود که اگر صدق به معنای علامت‌زدایی از گزاره یا جمله باشد، باور یا پذیرش را نمی‌توان متصف به صدق کرد؛

چراکه باور و پذیرش اصلاً قابلیت پذیرش علامت نقل قول را ندارند. از این رو زدودن علامت نقل قول از آنها نیز بی معناست. بر پایه این تفسیر، «پذیرش صادق» عبارت است از «پذیرش علامت زدوده»، یعنی پذیرشی که علامت نقل قول از دو طرف آن برداشته شده است؛ در حالی که ترکیب وصفی «پذیرش علامت زدوده» یا جمله معادل آن، هیچ معنای محصلی ندارد. حاصل آنکه دیدگاه لِرر در باب حقیقت صدق با دیدگاه وی در شرط نخست شناخت، یعنی پذیرش قابل جمع نیست. از این رو وی باید از یکی از آنها دست بشوید؛

دلیل دوم بر ناتوانی نظریه علامت زدایی در تحلیل حقیقت صدق، مبتنی بر تقابل تناقض میان صدق و کذب است. توضیح آنکه صدق و کذب بنا بر نظریه مطابقت، با یکدیگر تناقض دارند؛ چراکه صدق و کذب عبارت‌اند از مطابقت و عدم مطابقت با واقع. از این رو اگر قضیه‌ای دارای وصف صدق نباشد، به حکم تقابل تناقضی که میان صدق و کذب برقرار است، به حتم باید متصف به کذب باشد.

بنابر نظریات دیگر نیز، حتی اگر نسبت تناقض میان صدق و کذب را نپذیریم، بی تردید تقابل میان آن دو امری انکارشدنی نیست. بر این اساس کسی که تفسیری از حقیقت صدق ارائه می‌کند، باید بتواند کذب را نیز تفسیر کند؛ در حالی که این امر درباره نظریات تحویلی به‌ویژه نظریه علامت زدایی صادق نیست. اگر صدق یک گزاره به معنای کنار نهادن علامت‌های نقل قول از دو طرف آن باشد، کذبش به چه معنایی خواهد بود؟ به نظر می‌رسد بر پایه تحلیل صدق یک گزاره به علامت زدایی از دو طرف آن، هیچ معنای محصلی برای خطا که مقابل صدق است، نمی‌توان تصور کرد.

۳. نقد دیدگاه لِرر در باب باور و پذیرش

شرط دیگر شناخت از دیدگاه لِرر، پذیرش با هدف دستیابی به صدق و اجتناب از خطا بود. به تعبیر خود او، برای آنکه به صدق گزاره‌ای شناخت داشته باشیم، احساس قوی نسبت به صدق آن لازم نیست. باور احساس قوی نسبت به صدق است که مورد نیاز نیست، هر چند بسیاری از فیلسوفان بر این اعتقادند که انسان تنها زمانی به صدق یک گزاره شناخت دارد که به صدق آن اطمینان یا یقین داشته باشد. این دیدگاه‌های لِرر درباره شرط باور و پذیرش از چند جهت مخدوش‌اند:

الف. ابهام در تفاوت میان باور و پذیرش: نخستین اشکال آن است که تفاوت میان باور و پذیرش

چندان روشن نیست. اینکه آیا پذیرش از باور متمایز است، و اگر متمایز است، دقیقاً چه تمایزی در میان است، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. خود لِرر تصریح دارد که پذیرش نوعی باور است؛ گونه‌ی ویژه‌ای از باور، یعنی باور معطوف به صدق (Ibid, p. 11). براین اساس تنها تمایزی که در کلام لِرر می‌توان به منزله‌ی وجه اختلاف باور و پذیرش یافت، این است که هر باوری پذیرش نیست، بلکه پذیرش، باوری است که متوجه صدق گزاره باشد. باین حال به اعتقاد برخی از معرفت‌شناسان اسلامی این تمایز نیز درست نیست؛ زیرا عین همین سخن را درباره‌ی پذیرش نیز می‌توان گفت؛ یعنی در پذیرش یک گزاره از سوی یک فرد نیز ممکن است انگیزه‌های گوناگونی در کار باشد، اما آن پذیرشی رکن شناخت به شمار می‌آید که معطوف به صدق گزاره باشد (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۸۷-۸۸).

ب. خلط میان فهم صدق قضیه با پذیرش صدق قضیه: مهم‌ترین اشکالی که بر تفسیر لِرر از شرط پذیرش وارد است، خلط میان فهم صدق یک قضیه با پذیرش آن قضیه است. پیش از این یادآور شدیم که در منطق و فلسفه اسلامی، مطلق علم و شناخت در نخستین تقسیم به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود؛ سپس علم حصولی به تصور و تصدیق منقسم می‌گردد و آنچه فیلسوفان غربی درباره‌ی معرفت گفته‌اند، چنان‌که آن را به «باور صادق موجه» تعریف کرده‌اند، متناظر با گونه‌ی خاصی از «علم حصولی تصدیقی» است. براین اساس برای برسیدن تعریف معرفت و اجزای آن باید به سراغ این قسم از اقسام علم در معرفت‌شناسی اسلامی برویم. بنابه دیدگاه محققان از معرفت‌شناسان اسلامی، در میان انبوه تعریف‌هایی که برای تصدیق ارائه شده است، تنها تعریف‌هایی درست‌اند که آن را به فهم و درک تفسیر کرده‌اند؛ چراکه تصدیق از اقسام علم است. از این رو تعریف آن به دیگر حالات نفسانی همچون اعتقاد، باور یا گرایش خطاست. حاصل این دیدگاه آن است که تصدیق در اصطلاح معرفت‌شناختی به دو معنا به کار می‌رود: الف) تصدیق قلبی که در این معنا با باور، قبول، اعتقاد و اذعان و مانند آنها مترادف است؛ ب) تصدیق علمی که عبارت است از فهم صدق قضیه یا ادراک مطابقت نسبت وقوع یا عدم وقوع با واقع. تفاوت دو امر یادشده در این است که معنای اول، یعنی ایمان، اذعان و اقرار از سنخ گرایش است و حصول آن حالت در انسان، اختیاری و اکتسابی است؛ اما معنای دوم از سنخ بینش و دانش بوده، حصول آن نیز غیراختیاری است. گرایش، عمل و تصدیق قلبی است، در حالی که فهم صدق،

تصدیق علمی است. حال از آنجا که اعتقاد و اذعان و دیگر واژگان همگن حاکی از نوعی گرایش در انسان هستند، اطلاق آنها بر حالات بینشی خطاست. در نتیجه تعریف شناخت و معرفت به اموری از این قبیل نادرست است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۷۷-۸۵؛ عبدی، ۱۳۸۵).

اینک پس از تمایز نهادن میان دو معنای تصدیق قلبی و تصدیق علمی، با مراجعه به دیدگاه لِر روشن می‌شود که وی نیز میان این دو امر خلط کرده؛ چراکه معرفت را به پذیرش تعریف کرده است. اصل دیدگاه لِر در جای‌گزینی باور با پذیرش و نیز سخن وی در تفاوت میان آن دو با توجه به اهداف پذیرش یک قضیه به‌روشنی گواه آن است که او باور و پذیرش را امری غیر از تصدیق معرفتی و ادراک صدق قضیه می‌داند. مثال‌های وی در توضیح هدف پذیرش، به‌ویژه مثال فرد ایمان‌گرا به‌روشنی گواه آن است که مقصود وی از پذیرش همان معنای لغوی و رایج آن است که امری فراتر از فهم صدق قضیه است.

وی در جای دیگری به‌صراحت از پذیرش امور کاذب سخن می‌گوید: «بسیاری از افکار نادرست به شیوه‌های جذابی به ما عرضه می‌شوند و در نتیجه، چه‌بسا در عین اینکه می‌دانیم آنها نادرست هستند، به آنها باور داشته باشیم... چگونه می‌توانیم این تعارض میان شناخت و باور را تفسیر کنیم؟» (Lehrer, 1990, p. 113).

جدایی میان باور به یک قضیه با صدق و کذب آن و بالاتر از آن، تعارض میان شناخت و باور تنها در صورتی قابل فرض است که باور غیر از شناخت و فهم صدق قضیه باشد. این مسئله بی‌تردید مورد پذیرش لِر است؛ چراکه همین امر موجب جای‌گزین کردن پذیرش با باور شد. با این‌همه بی‌تردید پذیرش نیز امری غیر از احراز یا فهم صدق قضیه است؛ چراکه حقیقت پذیرش نیز از سنخ باور و اعتقاد است. حاصل آنکه پذیرش یک قضیه که لِر آن را یکی از اجزای شناخت دانسته است، امری قلبی است که پس از شناخت آن قضیه ممکن است، محقق شود؛ از این‌رو نمی‌توان پذیرش و حتی باور را از اجزای شناخت به‌شمار آورد.

۴. نقد دیدگاه لِر در باره توجیه

همان‌گونه که گذشت، مقصود لِر از شرط سوم معرفت به یک گزاره، یعنی «به‌طور کامل موجه بودن»، یا «توجیه کامل» داشتن شخص در پذیرش گزاره P، «داشتن شواهد کافی» برای پذیرش آن

است. این بیان لرر به اعتقاد نگارنده از چند جهت اشکال دارد:

الف. توجیه برای فاعل شناخت یا برای طرف مقابل؟ هرچند لرر در آغاز بحث، توجیه را به داشتن شواهد تفسیر کرده است، در ادامه سخنان خود در تقریر انسجام‌گروی موردنظر خویش تصریح کرده است که توجیه انسجام‌گروانه یک باور تنها تا جایی لازم است که به یک نقطه مورد وفاق دست یابیم. این سخن هرچند صراحت ندارد، از آن چنین برمی‌آید که گویا توجیه تنها در مقام محاجه با طرف مقابل ضروری است؛ یعنی توجیه نه به معنای داشتن شواهد بر یک باور، بلکه به معنای ارائه شواهد است. روشن است که عدم لزوم ارائه شواهد برای باور مورد اتفاق، تنها با این فرض قابل جمع است که توجیه را ارائه شواهد یک باور بدانیم؛ اما اگر توجیه را داشتن شواهد بر پذیرش یک باور بدانیم، دیگر وجهی ندارد که در صورت پذیرش آن باور از سوی فردی دیگر، نیازی به توجیه آن باور برای خودمان نباشد. البته وی در جایی دیگر به این امر تصریح کرده است؛ آنجا که می‌گوید:

توجیه به‌طور معمول توجیه برای شخص دیگر است، و اینکه آیا توجیه ارائه‌شده به یک فرد کافی هست [بانه]، بستگی به این دارد که آن شخص چه چیزی را می‌خواهد تصدیق کند... از این رو یک عنصر عمل‌گرایانه در توجیه وجود دارد که به صلاحیت معرفتی آن شخصی بستگی دارد که توجیه متوجه او می‌شود (Ibid, p. 89).

وی در جایی دیگر نیز گفته است: «ما به توجیه‌پذیری یک باور به لحاظ معرفت‌شناختی توجیهی نمی‌کنیم تا اینکه یک امر دارای اهمیت عملی یا نتیجه معرفتی متوقف بر این پرسش باشد» (Ibid, p. 65-66).

ب. ابتدای توجیه بر پیش‌فرض: لرر در پاسخ به استدلال مبنایان از راه دور و تسلسل تصریح می‌کند که چون موجه‌سازی ادعاهای شناختی در یک زمینه اجتماعی انجام می‌گیرد، این فرایند تنها تا جایی باید پیش برود که یک مدعای شناختی مورد مناقشه باشد. به محض آنکه با یافتن قضایای مورد اتفاق، مناقشه بی‌پایان را کنار بگذاریم، می‌توانیم بدون تمسک به باورهای پایه از تسلسل در موجه‌سازی اجتناب کنیم (Ibid, p. 14).

لرر در جایی دیگر نیز بار دیگر سخن از پیش‌فرض گرفتن باورهای اجتماعی به میان آورده، به‌صراحت اعلام می‌کند:

کاخ معرفت علمی و حکمت عملی ما مبتنی بر زمینه‌ای اجتماعی است که انتقاد و دفاع در آن زمینه مشخص می‌کنند که کدام مدعیات باید به منزله اصول موضوعه نظام‌های علمی و اطلاعات مربوط به احکام عملی به کار گرفته شوند (Ibid, p. 36). شاید در مقام دفاع از لِرر گفته شود که پیش فرض گرفتن پاره‌ای از اصول موضوعه علوم مبتنی بر رویکرد معرفت‌شناسی معاصر است که برخلاف رویکرد معرفت‌شناسی مدرن، از شک آغاز نمی‌کند. همان‌گونه که خود لِرر نیز در آغاز کتاب تصریح دارد که رویکرد معرفت‌شناسی نقادانه خود را با فهم متعارف و فرضیه‌های علمی ناظر به آنچه واقعی است و آنچه قابل شناخت است، شروع می‌کند (Ibid, p. 2).

البته این ادعا نیز برای دفاع از سخن لِرر بسنده نیست؛ چراکه پیش فرض گرفتن پاره‌ای قضایا برای آغاز بحث درباره معرفت تنها در جایی خالی از اشکال است که خود این پیش فرض‌ها را نیز در مراحل بعدی مورد بررسی و صدق‌آزمایی قرار دهیم؛ در حالی که لِرر به هیچ‌روی از چنین امری سخن نگفته است. افزون بر اینکه بر پایه مبناگروی می‌توان از چنین طرحی دفاع کرد، اما بر طبق انسجام‌گروی جایی برای چنین طرحی وجود ندارد.

ج. ابهام در قید «کافی» برای شواهد: اشکال دیگر بیان لِرر، ابهام در قید «کفایت» است. لِرر در کلام خود هیچ معیاری برای کفایت یا عدم کفایت یک توجیه مطرح نساخته، و آن‌گونه که پیش‌تر گفتیم در توضیح این مسئله و برای تبیین تفاوت میان «توجیه کامل» و «توجیه ساده» به بیان یک مثال (باور به حضور منشی در اداره) بسنده کرده است.

نتیجه‌گیری

تحلیل کیث لِرر از حقیقت معرفت، نه تنها ناقص است و اختصاص به برخی از اقسام شناخت دارد، بلکه تفسیرهایی که از عناصر چهارگانه آن به دست داده، از جهات پرشمار درخور مناقشه‌اند. افزون بر ابهام در نظریه لِرر درباره چیستی صدق، تفسیر صدق به علامت‌زدایی مستلزم بی‌معنایی کذب است. در شرط پذیرش نیز میان تصدیق قلبی و تصدیق ذهنی خلط شده است. در تفسیر توجیه نیز به نظر می‌رسد دیدگاه لِرر میان دلیل داشتن و ارائه دلیل در نوسان است. افزون بر اینکه وی توجیه را مبتنی بر پیش فرض می‌داند.

منابع

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

— (۱۳۸۸)، معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها (کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۳)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

— (۱۳۸۶)، منابع معرفت (کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

شریفی، احمدحسین (۱۳۸۷)، معیار ثبوتی صدق قضایا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق)، *نهایة الحکمة*، ط. الثاني عشر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

عبدی، حسن، «بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان در تعریف تصور و تصدیق» (تابستان ۱۳۸۵)، *معارف عقلی*، ش ۲، ص ۳۶-۹.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، ج هفتم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل. ملّاصدرا (صدرالدین محمدین ابراهیم شیرازی) (۱۴۱۰ق) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ط. الرابعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

Bender, John W. (ed.) (1989), *The Current State of the Coherence Theory: Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence Bonjour, with Replies*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Bonjour, Laurence, (2001), "Toward a Defence of Empirical Foundationalism", in *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Michael R. Depaul (ed.), Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Lehrer, Keith (1974), *Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

---- (1990), *The Theory of Knowledge*, Colorado, Westview Press Inc.

Pollock, John L. & Joseph Cruz (1986), *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman & Littlefield Publishers.

چیستی اعتبار از نظر آیت الله محمد حسین غروی اصفهانی

سید محمود نبویان*

چکیده

مسئله اعتباریات از مسائل مهم در قلمرو مباحث فلسفه‌های مضاف به‌ویژه فلسفه حق، فلسفه سیاست، فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق است. حقیقت اعتبار و امور اعتباری، تمییز میان معانی گوناگون آن و نیز رابطه میان اعتبار و انشا، اعتبار و تنزیل، انواع اعتباریات، اعتباریات و واقعیت و همچنین مسئله صدق و کذب در اعتباریات، از مهم‌ترین مباحثی‌اند که در بحث اعتباریات باید بدانها پرداخت. اندیشمندان بسیاری به مسائل یادشده پرداختند و مباحث ارزشمندی را ارائه داده‌اند؛ اما دو تن از متفکران برجسته مسلمان، یعنی مرحوم اصفهانی و علامه طباطبائی، دقیق‌ترین مباحث را در این حوزه مطرح کرده‌اند. در این نوشتار دیدگاه مرحوم محمدحسین غروی اصفهانی را درباره مسئله اعتباریات توضیح داده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: اعتبار، انشا، صدق و کذب، تنزیل، واقعیت، محمدحسین غروی اصفهانی.

مقدمه

مسئله اعتباریاتی یکی از مسائل مهمی است که در علوم مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. علمی مانند اصول، سیاست، اخلاق، حقوق و فلسفه از مسائل اعتباری بحث می‌کنند. مرحوم غروی اصفهانی در مباحث اصولی خود بررسی‌های دقیقی از اعتباریاتی و مسائل پیرامون آن انجام داده‌اند، که در این مقاله به بیان دیدگاه ایشان می‌پردازیم. محمدحسین الغروی الاصفهانی (۱۲۵۷-۱۳۲۰ق) در کتاب‌های گوناگون خود مباحث مختلفی درباره «اعتبار» و حقیقت آن مطرح کرده است، که اهم آنها بدین قرارند:

۱. **معنای اعتبار** (برای فهم معانی لغوی واژه اعتبار، ر.ک: فیومی، ۲۰۰۱م، ص ۳۹۰؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۸۰؛ فراهیدی، ۴۱۴ق، ص ۵۰۹؛ دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳۶، ص ۸۸). مرحوم اصفهانی در تعریف اعتبار چنین می‌گوید: «شیئی که مصداق حقیقی یک مفهوم نیست، ادعا شود که مصداق آن مفهوم است» (ر.ک: غروی اصفهانی، ۴۲۹ق، ج ۵-۶، ص ۱۱۶). وی در توضیح مفهوم ملکیت شرعی یا عرفی با ارائه بحثی مفصل می‌گوید: اگرچه ملکیت حقیقی در خارج وجود عینی دارد - چه آن را از مقوله جده بدانیم، چه از مقوله اضافه و چه از مقولات دیگر - ملکیتی که در شرع یا عرف برای کسی جعل می‌شود، نه در خارج دارای مابازای عینی است و نه از قبیل امور انتزاعی است که دارای منشأ انتزاع عینی باشد؛ بلکه تنها دارای مصداق اعتباری است که از سوی معتبر برای کسی مانند متعاقدین، فقیر، سید، وارث و یا کسی که حیازت کرده است، اعتبار شده است؛ و با این اعتبار اشخاص نام‌برده با اینکه مصداق حقیقی مالک - مانند مالکیت خداوند و یا مالکیت انسان نسبت به قوای نفسانی اش - نیستند، به سبب مصالحی از سوی شارع یا عرف، مصداق مالک فرض شده‌اند. درحقیقت مفهوم مالکیت دارای دو نوع مصداق است: حقیقی و اعتباری (یا ادعایی). البته این امر منحصر به مفهوم ملکیت یا زوجیت نیست، بلکه همه مقولات را دربرمی‌گیرد. برای نمونه، مصداق حقیقی مفهوم شیر، نوعی از مقوله جوهر است، اما عرف آن را برای هر شجاعی اعتبار کرده است؛ و از این جهت زید مصداق اعتباری شیر است (همان).

۲. صدق و کذب در اعتباریات

با توجه به اینکه عمل اعتبار به معنای آن است که آنچه مصداق حقیقی یک مفهوم نیست، به صورت ادعایی مصداق آن مفهوم فرض شود، به دست می آید که همیشه فرایند اعتبار در ظرف «قضیه» تحقق می یابد؛ یعنی فرض و اعتبار می کنیم که برای نمونه «زید شیر است». با این همه باید توجه کرد که شخص اعتبارکننده با اعتبار خودش در مقام حکایت از خارج و واقع نیست. وقتی شخص می گوید: «حسن شیر است»، «علی از این پس رئیس این اداره است»، «بعثت»، «قبلت» و... هیچ گاه در صدد خبر دادن از خارج نیست، بلکه در مقام «انشا» و اعتبار است؛ یعنی او در ظرف اعتبار خودش حسن را مصداق شیر قرار داده است، نه اینکه بخواهد از این امر خبر دهد که حسن در واقع و خارج، یکی از مصادیق شیر است.

درحقیقت اعتبار نوعی «انشا» است، که در ظرف «خبر» بیان شده است. براین اساس دو اشکال ممکن است مطرح شود: آیا می توان انشا را به صورت خبر بیان کرد؟ و در صورتی که اعتبار یک انشا باشد، آیا می توان در آن صدق و کذب در نظر گرفت؟

اشکال اول

با توجه به اینکه مفاد خبر، حکایت از واقع است و مفاد انشا، ایجاد معنایی ویژه، آیا می توان با جمله های خبریه قصد انشا کرد؟ در این صورت استعمال جمله خبریه در انشا، حقیقت است یا مجاز؟ اصولیین بر این باورند که استعمال خبر در انشا هیچ مشکلی ندارد. چنان که برای نمونه در قرآن کریم آمده است: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (بقره: ۲۳۳)؛ ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (بقره: ۲۲۸). همان گونه که در روایات پرشمار نیز به جای امر، آمده است: «تغتسل» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷۴)، «یعیّد» (همان، ج ۴، ص ۳۱۶)، «فلا یعیّد» (همان، ص ۳۱۴)، «فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه» (همان، ص ۳۱۶). در جملات مزبور، خبر به جای انشا و امر استعمال شده است و این مسئله به قدری شایع است که برخی معتقدند بیشتر اوامر وارده در روایات به صورت جمله خبریه - و اغلب به صورت جمله فعلیه - هستند (قدسی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۷۵).

به علاوه ابراز انشا به صورت جملات خبری، تأکید بیشتری بر مفاد انشا دارد، و در مثال‌های بیان‌شده دلالت جملات خبریه بر طلب بیشتر است؛ زیرا چنین استعمالی دال بر آن است که امرکننده به هیچ وجه راضی به ترک فعل نیست و خبر از وقوعش در خارج می‌دهد (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۰-۷۱؛ فیاض، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ بروجردی نجفی، بی تا، ج ۲-۱، ص ۱۸۰).

البتة نکته مهم این است که آیا جمله خبریه در مقام انشا در معنای حقیقی خود، یعنی برای افاده «ثبوت شیئی برای شیء دیگر» استعمال شده، یا اینکه در معنای مجازی به کار رفته است؟ برخی از اصولیین معتقدند که استعمال جملات خبری در انشا، استعمال آنها در معنای مجازی است؛ زیرا جملات خبری در چنین مقامی حاکی نیستند، بلکه نقش ایجاد داری دارند؛ درحالی که جملات خبری برای حکایت وضع شده‌اند. به عبارت دیگر معنای جملات خبری که در مقام اخبار استعمال می‌شوند، غیر از معنای جملات خبری است که در مقام انشا به کار می‌روند (فیاض، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ خرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۸۰-۸۱). با این همه بیشتر اصولیین معتقدند که جمله خبریه در مقام انشا، در معنای حقیقی خود استعمال شده است، نه در معنای دیگر و این امر مقتضای طبع و وجدان است. به علاوه هیچ علاقه‌ای میان معنای حقیقی و معنای مجازی یعنی موضوع له خبر و موضوع له انشا وجود ندارد تا از آن، معنای مجازی اراده شود (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۱؛ طباطبائی حکیم، ۱۳۷۲ق، ج ۱، ص ۱۶۱؛ غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۴).

اشکال دوم

با توجه به اینکه اصولیین مشهور معتقدند جملات خبری که در مقام انشا استعمال می‌شوند، در معنای حقیقی خود به کار رفته‌اند، و نیز با توجه به اینکه جملات خبری برای حکایت از ثبوت شیئی برای شیء دیگر وضع شده‌اند، باید پذیرفت که اولاً در این گونه جملات - که در مقام انشا استعمال شده‌اند - صدق و کذب تصورپذیر است؛ ثانیاً چنین جملاتی کاذب خواهند بود؛ زیرا این گونه جملات، خبر از ثبوت شیئی برای شیء دیگر می‌دهند، درحالی که ممکن است چنین

ثبوتی در خارج وجود نداشته باشد. پس آیا باید سخنان خداوند در قرآن کریم و نیز سخنان معصومان علیهم السلام را در این موارد کاذب دانست؟!

این اشکال درست نیست؛ زیرا در جملات خبری‌ای که در مقام انشا استعمال شده‌اند، هنگامی صدق و کذب قابل فرض است که چنین جملاتی به داعی اعلام و اخبار از واقع به کار رفته باشند. در چنین حالتی است که یا اخبار از ثبوت شیئی برای شیء دیگر در واقع، مطابق با واقع است (صادق است)، و یا مطابق با واقع نیست (کاذب است)؛ اما نکته بنیادی این است که جملات خبری به کاررفته در مقام انشا، نه به داعی اعلام و اخبار از واقع، بلکه به داعی طلب و ایجاد معنا استعمال می‌شوند. در این صورت صدق و کذب در آنها تصورپذیر نیست. به دیگر سخن، فرق چنین جملات خبری‌ای با جمله‌های خبری دیگر که در مقام اخبار استعمال می‌شوند. در دواعی است؛ یعنی داعی در جملات خبری‌ای که در مقام اخبار استعمال می‌شوند، اخبار از واقع و تحقق ثبوت شیئی برای شیء دیگر در خارج و واقع است، اما زمانی که جملات خبری در مقام انشا به کار می‌روند، داعی ایجاد بعث (در مورد امر) و یا زجر (در مورد نهی) و یا امور دیگر است. در چنین جملاتی، هنگامی کذب قابل تصور است که این جملات به داعی اخبار از واقع صادر شده باشند، درحالی‌که چنین نیست؛ چنان‌که در اغلب کنایات نیز همین امر صادق است. وقتی گفته می‌شود: «زید کثیرالرماد است»، ممکن است زید خاکستری نداشته باشد، ولی این جمله را نمی‌توان کاذب دانست؛ زیرا جمله مزبور نه به داعی اخبار از واقع، بلکه به داعی بیان «جواد» بودن زید صادر شده است، و وقتی این جمله کاذب است که زید جواد نباشد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۱).

مرحوم اصفهانی نیز همین پاسخ را پذیرفته و معتقد است در هر موردی که لفظی در معنایی به کار می‌رود، دو اراده از سوی متکلم محقق می‌شود و از این رو دو «مراد» متکلم را باید از هم تفکیک کرد:

الف) مراد استعمالی: مقصود از مراد استعمالی آن است که آیا لفظ در معنای خود استعمال شده است یا نه؟ نکته اصلی در اینجا این است که جملات خبری‌ای که در مقام انشا به کار رفته‌اند، در معنای موضوع له خودشان که حاکی بودن است، استعمال شده‌اند. روشن است که در این مرحله

که آیا الفاظ در همان معنای خودش استعمال شده‌اند یا نه، صدق و کذب تصورپذیر نیست؛ (ب) مراد جدی: وقتی جملات خبری در معنای خود استعمال شده‌اند (یا معنای مجازی دیگر)، مسئله دیگر آن است که چون معانی جملات خبری حاکی از خارج و واقع‌اند، این حکایتگری از واقع نیز مرادگوبنده آن باشد. در این مقام است که صدق و کذب مطرح می‌شود. برای نمونه، وقتی که شخص در حال خواب می‌گوید: «حسن مرده است»، گاه سخن در این است که آیا این جمله در نسبت خبری خود، یعنی در معنای موضوع‌له خود به کار رفته است یا نه؟ در این مرتبه است که بحث حقیقت و مجاز مطرح می‌شود؛ اما گاه سخن در این است که آیا این کلام گوینده، مطابق با واقع است یا نه؟ در این مقام که مراد جدی مطرح می‌شود، صدق و کذب تصورپذیر است. بنابراین صدق و کذب در نسبت معنا با خارج مطرح می‌شود، نه در رابطه و نسبت لفظ با معنا. به‌دیگر سخن دو رابطه را باید از هم تفکیک کرد: رابطه لفظ با معنا، و رابطه معنا با واقعی که از آن حکایت می‌کند. درباره رابطه اول، بحث حقیقت و مجاز مطرح می‌شود؛ یعنی اگر لفظ در همان معنایی که برای آن وضع شده است، استعمال شود، حقیقت است؛ وگرنه مجاز (در فرضی که قرینه‌ای باشد) خواهد بود. در این مورد است که مراد و قصد استعمالی مطرح می‌شود؛ اما نسبت به رابطه دوم، اگر حکایت خبر از ثبوت شیئی برای شیء دیگر در واقع مراد گوینده باشد (مراد جدی)، مسئله صدق و کذب مطرح می‌شود. با توجه به اینکه جملات خبری‌ای که در مقام انشا استعمال می‌شوند، به داعی اخبار از واقع به کار نمی‌روند (مراد جدی در آنها اعلام و اخبار واقع نیست)، صدق و کذب در آنها تصورپذیر نخواهد بود (ر.ک: غروی اصفهانی، ۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۴).

۳. اعتبار و انشا

مسئله دیگر در مباحث اعتباریات، رابطه اعتبار و انشاست. آیا اعتبار، نوعی انشاست؟ و نیز آیا هر انشایی را می‌توان یک اعتبار دانست؟ برای روشن شدن مسئله، نخست باید حقیقت انشا را تبیین کنیم و سپس به رابطه آن با اعتبار بپردازیم.

ماهیت انشا

درباره ماهیت انشا دیدگاه‌های گوناگونی بیان شده است که برخی از آنها بدین قرارند:

۱. عقیده مشهور این است که صیغه انشا برای ثبوت یا ایجاد معنا در نفس الامر وضع شده است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱ و ۱۲؛ منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۱-۲، ص ۲۷؛ خرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵). برای نمونه، صاحب کفایه در این باره آورده است:

وَأما الصیغ الإنشائية فهی - علی ما حققناه فی بعض فوائدها - موجدة لمعانیها فی نفس الامر، أی (قصد ثبوت معانیها وتحققها بها) وهذا نحو من الوجود و ربما یکون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا و عرفا آثار كما هو الحال فی صیغ العقود و الإیقاعات (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۶-۶۷؛ غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶).

البته باید دقت کرد که مراد عقیده مشهور از این بیان چیست. در این باره به چند نکته باید توجه کرد:

الف) مراد از «ثبوت معنا» چیست؟ آیا مراد این است که صیغه انشا از ثبوت معنا در نفس الامر حکایت می‌کند؟

با توجه به اینکه در تعبیر اصولیون واژه ایجاد آمده است، و نیز با عنایت به فرقی که آنها نسبت به اخبار و انشا قایل‌اند، نمی‌توان گفت که مراد از وضع صیغه انشا برای «ثبوت معنا»، «حکایت» از ثبوت معنا باشد؛ بلکه مراد این است که صیغه انشا برای ایجاد معنا در نفس الامر وضع شده است؛

ب) مراد از معنا که با صیغه انشا ایجاد می‌شود، همان ماده‌ای است که در صیغه انشا وجود دارد. برای مثال، صیغه انشایی «إضرب» برای ایجاد معنای «ضرب» و ثبوت و تحقق آن وضع شده است؛ چنان‌که صیغه «بعث» وقتی در مقام انشا به کار می‌رود، مدلولش ایجاد و تحقق «بیع» در نفس الامر است.

ج) درباره معنا این پرسش مطرح است که آیا مراد از آن، مصداق خارجی است یا مفهوم ذهنی آن؟ به عبارت دیگر آیا مراد - برای نمونه - ضرب و بیع خارجی است یا مفهوم ضرب و بیع؟ و یا هیچ‌یک از آن دو مراد نیست؟ از بررسی‌هایی که اصولیون، به ویژه مرحوم اصفهانی انجام داده‌اند، به دست می‌آید که مراد از معنا «محکی» ماده به کاررفته در صیغه انشایی است، نه

وجود خارجی یا مفهوم و وجود ذهنی آن؛

د) مراد از نفس الامر نیز نه ذهن یا خارج، بلکه ذات معناست که فارغ از وجود ذهنی و خارجی است. در واقع در اینجا اسم ظاهر به جای ضمیر آمده است: «والمراد بنفس الامر حد ذات الشیء أى فى نفسه بجعل الظاهر موضع المضمَر، والكلام الإنشائی حينئذٍ قول قُصد به ثبوت المعنى فى حد ذاته» (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷)؛

ه) مراد از ایجاد یا ثبوت و تحقق معنا چیست؟ آیا الفاظ انشایی می‌توانند ایجاد معنا کنند؟ از سویی نمی‌توان فرض کرد که لفظ، علت تحقق خارجی معنا باشد؛ زیرا تحقق خارجی معنا با تحقق و موجود شدن مطابق و مصداق خارجی معنا قابل فرض است؛ و مطابق معنا نیز یا امری مستقل است (مانند درخت) و یا از امر مستقل انتزاع می‌شود (مانند فوقیت). بنابراین وقتی می‌توان گفت به سبب لفظ، وجود خارجی معنا محقق می‌شود که در خارج، مصداق معنا پدید آید؛ یعنی یا امری پدید آید که مصداق و مطابق معنا باشد و یا امری پدید آید که منشأ انتزاع معنا باشد؛ و روشن است که لفظ، هیچ‌گاه علت خارجی مصادیق عینی و خارجی نیست.

از سوی دیگر، لفظ، علت وجود ذهنی معنا نیز نیست؛ زیرا وجود ذهنی معنا با تصور موجود می‌شود، و الفاظ هیچ‌گونه علیتی نسبت به آن ندارند، و صرفاً وجود علاقه وضعی موجب خطور آن مفاهیم در ذهن می‌شود، نه ایجاد آنها؛ چنان‌که گاهی تصور معنا نیز موجب خطور لفظ می‌شود. به علاوه وجود لفظی و کتبی نیز حقیقتاً وجود الفاظاند و نه وجود معانی (همان؛ غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۵). از سوی دیگر، نمی‌توان ادعا کرد که الفاظ انشایی برای ایجاد معانی اعتباری ماده خود وضع شده‌اند؛ مانند اینکه گفته شود صیغه امر برای ایجاد وجوب اعتباری وضع شده؛ صیغه نهی برای حرمت اعتباری وضع شده است و برخی صیغ دیگر برای ملکیت یا زوجیت و... اعتباری وضع شده‌اند. این فرض نیز باطل است؛ زیرا اعتبار، امری نفسانی است که در درون معتبر رخ می‌دهد، و فعلی است نفسانی که اعتبارکننده آن را انجام می‌دهد. از این رو تحقق آن، ارتباطی با لفظ ندارد و متوقف بر آن نیست، و نقش لفظ صرفاً ابراز اعتباری است که در نفس معتبر انجام شده است. بنابراین الفاظ انشایی را نمی‌توان ایجادکننده معانی اعتباری دانست. البته می‌پذیریم که گاه در برخی از جمله‌های انشایی،

معانی اعتباری بر آنها مترتب می‌شوند؛ اما سخن در اصل معنای انشاست نه ترتب و عدم ترتب معانی اعتباری بر معانی جمله‌های انشایی. به‌علاوه، روشن است که در همه انشائیات نیز این ترتب صادق نیست. برای نمونه، در موارد انشای تمنی، ترجی و استفهام هیچ‌گونه اعتبار عقلایی یا شرعی مترتب نمی‌شود (فیاض، ۴۱۰ق، جزء اول، ص ۸۸-۸۹؛ جزء دوم، ص ۲۲).

بنابراین لفظ را به هیچ صورت نمی‌توان علت تحقق معنا دانست؛ و به همین دلیل است که مرحوم اصفهانی دیدگاه مشهور را انکار، و نظریه‌ای دیگر را مطرح کرده است.

۲. مرحوم اصفهانی معتقد است به هیچ‌وجه نمی‌توان لفظ را علت ایجاد معنا دانست؛ زیرا نه مصداق خارجی معنا با لفظ ایجاد می‌شود و نه مفهوم ذهنی آن. در حقیقت با ایجاد لفظ امر دیگری به نام معنا موجود نمی‌شود، به‌گونه‌ای که وجود لفظ، واسطه در ثبوت معنا باشد و معنا وجود بالتبع پیدا کند؛ بلکه تنها وجه معقول درباره سخن مشهور آن است که با ایجاد لفظ، صرفاً یک وجود موجود می‌شود که همان وجود لفظ است و وجود دیگری به منزله وجود معنا موجود نمی‌شود؛ اما همان وجود لفظ، وجود معنا تلقی می‌شود. به دیگر سخن یک وجود موجود می‌شود که حقیقتاً به لفظ، و «بالعرض والمجاز» به معنا نسبت داده می‌شود: «فتبین مما ذكرنا أن المعقول من وجود المعنى باللفظ هو وجوده بعين وجوده لا وجوده بنحو وساطة للثبوت له» (غروی اصفهانی، ۴۰۹ق، ص ۲۷).

در نتیجه می‌توان گفت صیغه‌های انشایی برای ثبوت و ایجاد معنا به وسیله لفظ وضع شده‌اند، ولی وجود لفظ واسطه در ثبوت معنا نیست، بلکه واسطه در عروض معناست؛ یعنی درحقیقت یک وجود موجود می‌شود که این یک وجود، هم به لفظ نسبت داده می‌شود و هم به معنا. به دیگر سخن با انشا، دو وجود موجود نمی‌شوند؛ بلکه یک وجود موجود می‌شود که این یک وجود با اینکه وجود لفظ است، وجود معنا نیز هست؛ اما وجود لفظ است حقیقتاً و وجود معناست مجازاً. به عبارت سوم با ایجاد لفظ، معنا نیز ایجاد شده است؛ اما در خارج تنها یک ایجاد و وجود موجود می‌شود که حقیقتاً به لفظ، و (به سبب علاقه وضعیه) به صورت مجازی به معنا نسبت داده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که «گویا» معنا در مرتبه ذات لفظ موجود است. درحقیقت ثبوت معنا به ثبوت لفظ، ثبوتی «تنزیلی و اعتباری» است؛ یعنی وجود لفظ، نازل

منزله وجود معنا (یا به عبارت دیگر وجود لفظ، وجود تنزیلی معنا) است؛ به گونه‌ای که وجود خارجی لفظ «گویا» وجود خارجی معناست و وجود ذهنی لفظ، گویا وجود ذهنی معناست: و این‌ها بر جمع قول من قال: إِنَّ الْكَلَامَ الْإِنشَائِيَّ قول قصد به ثبوت المعنى فى نفس الامر، فإن المراد ثبوت المعنى ثبوتاً لفظياً، وهو ثبوت التنزیلی، لا ثبوتاً منفصلاً بألیة اللفظ، وانما قیدوه بنفس الامر، مع أن وجوده اللفظی خارجی، بملاحظه أن اللفظ فى جمیع نشآت وجوده وجود تنزیلی للمعنى، فكما أنه بوجوده الخارجی من أنحاء وجود المعنى بالتنزیل والاعتبار، فكذلك بوجوده الظلّی الذهنی، فكأن المعنى بواسطة العلقه الوضعیة ثابت فى مرتبه ذات اللفظ بحيث لا ینفك فى مرحله من مراحل الوجود عنه، فافهم واستقم (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵).

ممکن است اشکال شود که تحلیل مرحوم اصفهانی درباره مدلول انشا، امر عامی است که همه الفاظ مستعمل را (اعم از الفاظ مفرد و جملات خبریه) نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا در هر استعمالی صرف لفظ مراد نیست و با استعمال، معنای لفظ اراده می‌شود؛ یعنی با ایجاد لفظ، معنا نیز ایجاد می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۵).

در پاسخ، مرحوم اصفهانی می‌پذیرد که در هر استعمالی وجود معنا عین وجود لفظ است و با ایجاد لفظ، معنا نیز ایجاد می‌شود؛ و در این امر هیچ فرقی میان انشا و جملات خبری دیگر و نیز مفردات نیست (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷)؛ فرق آنجاست که از سوئی، معنای مفردات «یصح السکوت علیه» نیستند، درحالی که جملات انشایی چنین‌اند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۵)؛ از سوی دیگر، جملات انشایی با جملات خبری در قصد و مراد مستعمل با هم متفاوت‌اند؛ یعنی مقصود، در جملات انشایی، اثبات و ایجاد عرضی و مجازی نسبت تامه به عین وجود اثبات و ایجاد لفظ و صیغه انشایی است، اما در جملات خبری، علاوه بر ایجاد و اثبات نسبت تامه به عین ایجاد و اثبات لفظ و صیغه خبری، حکایت آن نسبت از خارج نیز مقصود است. بنابراین اشکال بیان شده وارد نخواهد بود.

نکته دیگر در این مقام آن است که تقابل میان انشا و اخبار، عدم و ملکه یا تناقض است؛ زیرا

در صیغه‌های مشترک میان اخبار و انشا (مانند بعث و ملکوت) مدلول مطابقی جمله، نسبت ایجاد است که به متکلم و ماده بیع و ملکیت تعلق گرفته است. در این موارد اگر صرفاً اثبات نسبت مزبور به ثبوت تنزیلی و مجازی مراد باشد، که بر آن آثار شرعی یا عرفی نیز مترتب می‌شود، انشا خواهد بود؛ اما اگر علاوه بر اثبات نسبت مزبور به ثبوت تنزیلی، حکایت آن از تحقق نسبت در واقع نیز قصد شده باشد، خبر خواهد بود. روشن است که تقابل خبر و انشا در این موارد، تقابل عدم و ملکه است؛ زیرا رابطه میان عدم حکایت نسبت به چیزی که قابلیت حکایت دارد، رابطه عدم و ملکه است. باین حال، مدلول مطابقی «إضرب» با «أبعثک نحو الضرب» که به صورت خبری به کار می‌رود، متفاوت است؛ زیرا مدلول هیئت امری، ایجاد بعث مخاطب نسبت به مأمور به است، اما مدلول جمله دوم نسبت دادن بعث به متکلم است، و روشن است که بعث نسبی غیر از نسبت بعث است. از این رو تقابل میان مدلول دو جمله بیان شده، تقابل سلب و ایجاب است؛ زیرا عدم حکایت در بعث نسبی در موردی که قابلیت حکایت ندارد، سلب در مقابل ایجاب است (ر.ک: غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵ و ۲۷-۲۸؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶). پس در حقیقت اختلاف میان انشا و اخبار به قصد و لحاظ متکلم و استعمال‌کننده بازمی‌گردد (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶ و ۲۳-۲۴؛ غروی اصفهانی، ۱۴۱۸ق، جزء اول، ص ۷۶-۷۷).

رابطه انشا و اعتبار

پس از روشن شدن مدلول مطابقی صیغه‌های انشایی، اینک به مسئله رابطه میان انشا و اعتبار می‌پردازیم.

نخست به نظر می‌رسد که رابطه میان انشا و اعتبار، تساوی است؛ یعنی هر انشایی یک اعتبار و نیز هر اعتباری یک انشاست؛ ولی آیا این نظر آغازین درست است؟ آیا در هر انشایی اعتبار وجود دارد؟ و آیا در هر اعتباری نیز انشا موجود است؟ به اعتقاد مرحوم اصفهانی، این دیدگاه آغازین باطل است؛ یعنی نمی‌توان گفت در هر انشایی اعتبار، و یا در هر اعتباری، انشا نهفته است.

از مباحث مطرح شده درباره ماهیت انشا به دست می‌آید که معانی الفاظ علاوه بر وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی، دو وجود دیگر نیز دارند: وجود انشایی و وجود اعتباری. به اعتقاد مرحوم اصفهانی وجود انشایی معنا در ظرف استعمال صیغه‌ها و هیئت‌های انشایی و به عین وجود آنها محقق می‌شود؛ به گونه‌ای که وجود لفظ (به سبب علاقه وضعیه) نازل منزله وجود معنا تلقی می‌شود. به دیگر سخن، وجود لفظ، گویا وجود معناست. از این رو وجود انشایی تنها در ظرف الفاظ و استعمال آنها تصورپذیر است و بدون استعمال صیغ انشایی، وجود انشایی معنا را نمی‌توان فرض کرد؛ زیرا وجود انشایی معنا، همان وجود الفاظ و صیغ انشایی است. در مقابل، وجود اعتباری معنا امری است که ارتباطی با لفظ و استعمال ندارد، بلکه اعتبار (مانند دیگر افعال نفسانی) امری است که در نفس معتبر محقق می‌شود و وجود اعتباری معنا در درون نفس شخص اعتبارکننده موجود است. بنابراین وجود انشایی مرتبط با لفظ، دایرمدار لفظ و عین آن است؛ برخلاف وجود اعتباری که تحققش دایرمدار لفظ نیست. از این رو به هیچ وجه نمی‌توان وجود انشایی را وجود اعتباری، و وجود اعتباری را وجود انشایی دانست.

البته این امر به معنای نفی هرگونه رابطه میان وجود انشایی معنا و وجود اعتباری آن نیست؛ بلکه انشای شخص انشاکننده می‌تواند سبب تحقق وجود اعتباری معنا، که قبلاً از سوی معتبر (مانند شارع یا عرف) صورت گرفته است، قرار گیرد. برای نمونه، شارع یا عرف اعتبار کرده‌اند که هر وقت بایع، صیغه «بعث» را به قصد انشا بگوید و قابل نیز صیغه «قبلت» را به قصد انشا جاری کند، برای بایع، ملکیت اعتباری نسبت به ثمن و برای مشتری، ملکیت اعتباری نسبت به مبیع تحقق یابد. بنابراین ملکیت انشایی که از سوی بایع (به وجود لفظ) پدید آمده است، اگرچه همان ملکیت اعتباری بایع نسبت به ثمن نیست، (در صورت داشتن شرایط) سبب تحقق آن می‌شود؛ و به دیگر سخن موضوع برای ثبوت ملکیت اعتباری (که از سوی عرف یا شرع اعتبار شده است و نیز دارای آثار عرفی و شرعی، مانند جواز تصرف بایع در ثمن و جواز تصرف مشتری در مبیع است) قرار می‌گیرد:

وَأما الوجود الاعتباری المقابل للوجود الحقیقی فهو متَّوَمُّمٌ باعتبار معتبره، لما یترتب علیه من الآثار شرعا و عرفا، والوجود الانشائی بالنسبة إلى الوجود الإعتباری كالسبب بالنسبة إلى مسببه - بمعنى أن البائع بقوله «بعث» الإنشائی یتسبب إلى تحویل الملكية المعتبرة باعتبار الشرع أو العرف - لأنَّ إنشائه عین إعتباره كما توهم. لما عرفت من أنَّ الوجود الانشائی لا ینفک عن استعمال اللفظ فی معناه عند عدم قصد الحکایة، و الوجود الإعتباری قائم بمعتبره بالمباشرة، وقائم بالبائع مثلا بالتسبب إليه بما جعله الشارع أو العرف سببا محصلا لاعتباره، فمع عدم استجماع الشرائط لیس الموجود من البائع الا التملیک الانشائی، ومع استجماعه لها یوجد منه الوجود الاعتباری المتولد من الموجود الانشائی (غروی اصفهانی،

۱۴۱۸ق، جزء اول، ص ۷۷)

بنابراین انشای یک معنا (که از سوی فرد غیر معتبر صورت می‌گیرد) همان اعتبار معنا نیست، بلکه می‌تواند سبب حصول موضوع برای اعتبار معتبر (که شارع یا عرف است) قرار گیرد. نکته درخور توجه این است که این سخن مرحوم اصفهانی، ناظر به انشای فردی است که معتبر نیست؛ اما اگر شخص معتبر (شارع یا عرف) برای مثال، با گفتن صیغه «ملکت» انشا کند، آیا انشای او اعتبار است؟ پاسخ مرحوم اصفهانی این است که در این مورد نیز معنای انشایی همان معنای اعتباری نیست و انشای شخص معتبر، اعتبار نیست؛ زیرا چنان‌که بیان شد، معنای انشایی، وجودی جز لفظ انشاشده ندارد، درحالی‌که اعتبار در نفس معتبر انجام می‌گیرد، و مانند دیگر افعال نفسانی، برای موجود شدن، نیازی به هیچ واسطه‌ای از جمله انشا ندارد. درواقع انشای شخص معتبر، جهت اظهار اعتباری است که انجام داده است؛ انشایی که به انگیزه‌های گوناگونی مانند جعل داعی برای مخاطب و یا اظهار عجز مخاطب محقق شده است (ر.ک: غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵-۶، ص ۱۱۷).

البته معتبر برای اظهار اعتبار خود، تنها از انشا بهره نمی‌گیرد؛ بلکه اعتبار خود را به صورت قضیه خبری نیز می‌تواند اظهار کند. برای نمونه، وقتی شارع می‌گوید «کسی که حیازت کند، مالک است» این جمله خبری، اعتبار مالکیت برای کسی که حیازت کند نیست؛ زیرا اگرچه اعتبار کردن

مشکلی ندارد، بر هر اعتباری باید ثمره‌ای مترتب شود؛ و چون بر این اعتبار هیچ ثمره‌ای مترتب نمی‌شود، لذا این اعتبار، اظهار و اخبار این معناست که هرگاه در خارج عنوان «هر کس حیازت کند» تحقق یابد، اعتبار شارع نیز محقق خواهد شد (همان، ج ۲، ص ۶۵ و نیز، ر.ک: ص ۳۹۰). نتیجه آنکه معنای انشایی همان معنای اعتباری نیست؛ اگرچه انشا در برخی از موارد (انشایی که از سوی معتبر انجام می‌شود) می‌تواند بیان‌کننده اعتبار باشد؛ چنان‌که شخص معتبر می‌تواند اعتبار خود را به وسیله اخبار نیز ابراز و بیان کند. از سوی دیگر نمی‌توان اعتبار را نیز انشا دانست؛ زیرا قوام انشا به لفظ و استعمال لفظ است، برخلاف اعتبار که در وعای نفس معتبر محقق می‌شود و مانند دیگر افعال نفسانی نیازی به سبب برای تحقق خودش ندارد، بلکه ایجاد اعتبار در درون نفس، با وجود معنای اعتباری و تحقق آن برابر است و نیازی به لفظ نیست؛ اگرچه می‌توان اعتبار را (اعتباری را که از سوی معتبر انجام گرفته است) به وسیله لفظ انشایی یا اخباری بیان و ابراز کرد. بنابراین رابطه میان انشا و اعتبار، تباین است.

۴. انواع اعتباریات

اعتباریات می‌توانند انواع متفاوتی داشته باشند. مرحوم اصفهانی نیز دو نوع اعتباری، یعنی اعتبار محضه و تنزیل را مطرح می‌کند.

اعتبار و تنزیل

مسئله «تنزیل» (ر.ک: لاریجانی، منتشرنشده، درس‌های ۳۸ و ۳۹) از مسائلی است که در موارد گوناگون در علم اصول مطرح می‌شود؛ از جمله در مورد اماره ادعا می‌شود که مؤدای آن به منزله واقع «تنزیل» شده است (مظفر، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۷)؛ و یا ظن به منزله قطع «تنزیل» شده است (همان)، و نیز در بحث استصحاب شک به منزله یقین «تنزیل» شده است (همان، ص ۲۷۸). از این رو دقت در مسئله تنزیل مهم است.

به اعتقاد مرحوم اصفهانی امور اعتباری بر سه قسم‌اند: ۱. اعتبار بعث و زجر، وجوب و حرمت و نظایر آن، ۲. اعتبار ملکیت، زوجیت و نظایر آن، ۳. اعتبار مؤدای اماره به منزله واقع و

اعتبار ظن به منزله قطع و نظایر آن. ایشان در این باره می گوید:

... ان اعتبارات الشارع ومجوعولاته التشريعية على ثلاثة اقسام:
أحدها: اعتبار البعث والزجر ونحوهما؛

ثانیه: اعتبار الملكية والزوجية وشبهها من الامور الوضعية. وحقیقتها اعتبار معنی مقولی بحيث لو وجد بوجوده الحقیقی كانت مقولة من المقولات.
ثالثها: اعتبار المؤدی واقعاً أو اعتبار الامارة علماً بإنشاء الحكم المماثل للواقع او للاثر المرتب على العلم بعنوان أنه الواقع أو بعنوان أنه علم، وبابه باب تنزیل المؤدی منزلة الواقع فی الاثر أو تنزیل الامارة منزلة العلم فی أثره (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۶-۵۷).

به نظر مرحوم اصفهانی، قسم اول از سنخ اعتباریاتی که به معنای حقیقت ادعاییه است، نیست؛ یعنی در مورد اول که با انشا به داعی بعث مخاطب، مفهوم بعث انتزاع می شود، هوویت ادعاییه صدق نمی کند، و چنان نیست که آنچه بعث نیست، به صورت ادعایی بعث دانسته شود؛ بلکه نفس انشا به داعی بعث، در واقع امری است که حقیقتاً بعث آور است؛ یعنی موجب بعث تکوینی (البته به صورت اقتضایی) در مخاطب می شود و مفهوم بعث (یا امر و یا وجوب) از آن انتزاع می شود. دقت در این مسئله لازم است که مراد مرحوم اصفهانی از واژه اعتبار در این قسم، انتزاع است؛ یعنی مفهوم بعث (یا وجوب و امر) از انشا به داعی بعث مخاطب انتزاع می شود؛ چنانکه وقتی انشا به داعی زجر انجام می شود، مفهوم زجر (یا حرمت) از آن انتزاع می گردد (همان، ص ۵۶).

قسم دوم و نیز سوم اگرچه اعتباری به معنای حقیقت ادعاییه و هوویت ادعاییه اند، و به عبارت دیگر در این دو قسم امر تکوینی به صورت ادعایی بر غیر مصداق حقیقی خود حمل می شود، در نظر مرحوم اصفهانی میان آن دو تمایزی دقیق هست. ایشان قسم دوم را اعتبار محض می داند و معتقد است که در قسم دوم، وقتی ادعا می شود «حیازت کننده یک شیء مالک آن است»، در این مورد، حیازت سبب تحقق موضوع ملکیت است؛ یعنی در واقع در اینجا توسعه ای در موضوع ملکیت تکوینی داده شده است؛ و از این رو همه آثار ملکیت حقیقی، از جمله جواز تصرف بر آن مترتب می شود. همچنین وقتی زن و مردی به قصد ازدواج، صیغه عقد

را جاری می‌کنند، زوج همدیگر می‌شوند؛ یعنی در موضوع زوجیت تکوینی توسعه‌ای داده شده است و زن و مردی که در حقیقت زوج نبوده‌اند، به صورت ادعایی زوج به‌شمار می‌آیند. از این رو آثار زوجیت تکوینی بر این دو نیز مترتب می‌شود.

به عبارت دیگر در این قسم، انشای عقد زوجیت یا عقد بیع، محقق موضوع آثار است، و با توجه به اینکه ملکیت و زوجیت تکوینی دارای آثاری حقیقی‌اند، آن آثار بر موضوع جدید ادعایی آنها نیز مترتب می‌شود.

با این حال در قسم سوم اگرچه هوویت ادعاییه برقرار است، نه درصدد توسعه موضوع آن امر حقیقی، بلکه با انشای آن هوویت ادعاییه به دنبال جعل احکام و آثار مماثل با آثار آن موضوع اصلی هستیم. برای نمونه، وقتی می‌گوییم: «الطواف بالبيت صلاه»، اگرچه هویتی میان طواف و نماز ادعا شده است، مراد از آن توسعه در افراد نماز نیست؛ به گونه‌ای که این انشا پدیدآورنده و محقق موضوع و فرد جدیدی برای نماز باشد، بلکه مراد این است که آثار و احکام نماز (مانند وجوب) برای طواف جعل شود. نکته مهم در این مورد آن است که با انشای انجام شده همان وجوب نماز برای طواف ثابت نمی‌شود، بلکه وجوب دیگری مماثل با وجوب نماز برای طواف جعل می‌شود. در حقیقت وقتی می‌گوییم: «الطواف بالبيت صلاه»، به معنای آن است که گفته باشیم: «الطواف واجب»؛ و وجه اینکه وجوب مماثل طواف، با ادعای هوویت میان طواف و نماز بیان شده است، این است که نماز، دارای احکام و آثار بسیاری است و به جای اینکه در گزاره‌های گوناگون و پرشمار گفته شود: «الطواف واجب»، «الطواف مشروط بالطهاره» و... با یک انشا و به صورت ادعای هوویت میان طواف و نماز، گفته می‌شود: «الطواف بالبيت صلاه» تا با این ادعای هوویت، مماثل همه احکام نماز، برای طواف نیز جعل شود.

بنابراین در باب تنزیل، اگرچه هوویت برقرار است، چنین نیست که انشای انجام شده، فرد جدیدی از موضوع اصلی (منزل‌علیه) را پدید آورد؛ بلکه با انشای انجام شده، صرفاً مماثل احکام و آثار منزل‌علیه برای منزل جعل می‌شود. در مثال بیان شده، اگرچه ادعا شده است که «طواف خانه خداوند نماز است»، درصدد توسعه موضوع نماز نیستیم.

نیز وقتی مؤدای اماره را واقع فرض می‌کنیم و یا ظن را علم به‌شمار می‌آوریم، و برای مثال

وقتی شارع می‌گوید: «ظن معتبر علم است»، در این‌گونه موارد، توسعه در موضوع علم یا واقع انجام نمی‌شود، و انشای انجام‌شده از سوی شارع، محقق موضوع و فرد جدیدی از علم یا واقع نیست؛ بلکه در واقع مقصود از انشای انجام‌شده جعل مماثل احکام علم و واقع برای ظن و مؤدای اماره است؛ برخلاف قسم دوم که از اعتباریات محض است، و انشای انجام‌شده در آن محقق موضوع و فرد جدیدی از آن است:

ولا يخفى أن المتمحّض في كونه اعتبارياً هو القسم الثاني دون الاول والاخير، فان الاول إنشاء بداعي البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء. كما أن الاخير جعل الحكم بلسان أنه الواقع لا اعتبار المؤدى واقعاً، فالاعتباري المحض هو القسم الثاني الذي هو وجود اعتباري لمعنى مقولي (همان، ص ۵۷).

به اعتقاد مرحوم اصفهانی نمی‌توان قسم دوم را از باب تنزیل دانست؛ زیرا ملکیت و یا زوجیت تکوینی، دارای آثار تشریحی نیست تا بگوییم مراد از گزاره «هر کس که حیازت کند، مالک است»، ترتب مماثل آثار ملکیت تکوینی بر شخص حیازت‌کننده است. روشن است که امکان تصرف در ملکیت تکوینی، غیر از جواز تصرف در ملکیت اعتباری است؛ زیرا مراد از امکان تصرف در ملکیت تکوینی، آزادی تکوینی است؛ درحالی‌که مراد از آن در ملکیت تشریحی، جواز (حرام نبودن) و یا مُمضی بودن تصرف است. از این‌رو نمی‌توان گفت که مماثل همان احکام و آثار ملکیت تکوینی برای ملکیت اعتباری اثبات‌پذیر است (همان).

از سوی دیگر نمی‌توان باب تنزیل را نیز از انواع اعتبارات محض دانست؛ یعنی نمی‌توان مدعی شد که وقتی شارع می‌گوید: «الطواف بالبيت صلاه»، مرادش توسعه موضوع نماز است، نه اثبات مماثل احکام نماز برای طواف.

این سخن با ارتکاز سازگار نیست؛ زیرا اگر چنین مدعایی درست باشد، مستلزم آن است که با توسعه‌ای که در عنوان نماز داده شده است، عین احکام نماز برای طواف ثابت شود؛ درحالی‌که عین همان وجوبی که برای نماز ثابت است، برای طواف ثابت نمی‌شود؛ و در واقع، موضوعاتی چون نماز، روزه و طواف احکامی مستقل دارند، نه اینکه یک وجوب به همه تعلق گرفته باشد.

اعتباریات و واقعیت

از مسائل بنیادین دیگر دربارهٔ امور اعتباری آن است که آیا اعتباریات ادعای صرف‌اند یا با واقعیت نیز مرتبط‌اند؟ این مسئله موجب شده است که تقسیم دیگری برای اعتباریات مطرح شود. محقق عراقی (۱۲۷۸-۱۳۶۱ق) معتقد است که اعتباریات بر دو قسم‌اند: اعتباریات محضه که صرفاً ادعای صرف‌اند؛ و اعتباریاتی که حقیقت ادعاییه نیستند و در عالم نفس‌الامر موجود می‌شوند. در قسم اول که حقیقت ادعاییه است و در آن، حد چیزی را به امر دیگر می‌دهیم، طرفین در حدوث و بقا تابع اعتبارند و خارج از ظرف اعتبار هیچ واقعیتی ندارند. از این روست که چنین اعتباری با لحاظ و اعتبار معتبر موجود می‌شوند و با از بین رفتن لحاظ و اعتبار معتبر از بین خواهد رفت؛ مانند حیات استصحابی زید که امری اعتباری است. در مقابل، قسم دوم چنین نیست. در این قسم (مانند ملکیت، زوجیت، منشئات در عقود و ایقاعات و مسئلهٔ وضع الفاظ) اگرچه حدوث آنها با اعتبار (یعنی انشا به قصد ثبوت معانی آنها) تحقق می‌یابد، با این انشای خاص واقعیتی در عالم و نفس‌الامر پدید می‌آید که بقای آن تابع اعتبار معتبر نیست؛ یعنی اگر معتبر از اعتبار خودش غفلت ورزد، یا اعتبار خلاف کند، چنین اموری به واقعیت پدیدآمده از انشای خاص ضرری نمی‌رسانند. به دیگر سخن همان‌گونه که میان ماهیت و لوازم ماهیت تلازم نفس‌الامری برقرار است، به گونه‌ای که حتی با فرض عدم وجود خارجی یا ذهنی، باز این تلازم برقرار است، در مسئلهٔ وضع (برای مثال) نیز با جعل و انشای جاعل، میان لفظ و معنا تلازم نفس‌الامری برقرار می‌شود، و این واقعیت نفس‌الامری قائم به اعتبار و جعل جاعل نیست و حتی با عدم او نیز باقی است.

روشن است که رابطهٔ میان لفظ و معنا رابطه‌ای تکوینی و حقیقی نیست؛ ولی وقتی واضع با انشای خود میان آن دو پیوند برقرار ساخته است، واقعیتی پدید می‌آید که مستقل از جعل جاعل خواهد بود (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۲). چنان‌که اگر متبایعین با قصد ثبوت ملکیت طرفین، انشای خاص را با شرایط به وجود آورند، فردی از ملکیت به حمل شایع، یعنی ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع پدید می‌آید، و این ملکیت به منزلهٔ یک واقعیت موجود خواهد بود؛ به گونه‌ای که لحاظ ثانوی به آن، طریق به واقعیت موجود خواهد بود.

درباره زوجیت نیز همین امر صادق است؛ یعنی با انشای خاص به قصد ثبوت زوجیت از سوی زن و مرد (یا وکلای آن دو) واقعیتی پدید می‌آید که بقای آن تابع اعتبار زوجین نیست. به اعتقاد محقق عراقی، امور حقیقی که در عالم موجودند، دو دسته‌اند: ۱. امور حقیقی که مابازای عینی دارند، مانند درخت و انسان؛ ۲. امور انتزاعی. امور انتزاعی نیز خود به دو بخش تقسیم پذیرند:

الف) انتزاعیاتی که از امور و واقعیات اصیل در خارج انتزاع می‌شوند؛ مانند فوقیت، علیت و معلولیت؛

ب) اموری که از واقعیات برآمده از جعل و انشای خاص جاعل انتزاع می‌شوند. به عبارت دیگر منشأ انتزاع این امور، نه واقعیات و حقایق خارجی، بلکه واقعیات پدیدآمده از انشای خاص و جعل خاص است. برای نمونه، وقتی انشایی از سوی متبایعین به قصد ثبوت ملکیت برای طرفین انجام شود، واقعیتی پدید می‌آید که از آن می‌توان ملکیت را انتزاع کرد؛ چنان‌که با انشای خاص زوجین (انشا به قصد ثبوت زوجیت برای طرفین) واقعیتی پدید می‌آید که از آن زوجیت انتزاع پذیر است. تنها تفاوت این قسم با امور واقعی اصیل، آن است که ایجادکننده و منشأ انتزاع امور تکوینی، حقایق اصیل و تکوینی‌اند؛ اما ایجادکننده و منشأ انتزاع امور اعتباری واقعی، اعتبار و جعل ماست. از این رو این قسم اگرچه در حدود خود تابع جعل است، در بقای خود نیازی به جعل جاعل ندارد؛ برخلاف امور اعتباری محض که حقیقت ادعایه‌اند و در آنها هیچ‌گونه واقعیتی با اعتبار به وجود نمی‌آید، و حدوث و بقای چنین اموری به اعتبار معتبر وابسته است.

محقق عراقی در بحث از احکام وضعیه آورده است:

... فان الحقایق الجعلیه عبارة عن اعتبارات متقومة بالانشاء الناشئ عن قصد التوصل به الی حقائقها علی نحو یكون القصد والانشاء واسطة فی ثبوتها ومن قبیل العلة التامة لتحققها بحیث لو لا القصد والانشاء لما كان لها تحقق فی وعاء الاعتبار المناسب لها كما هو الشأن فی جمیع الامور القصدیه كالتعظیم والتوهین والملکیة ونحوها من العناوین التي یكون الجعل المتعلق بها مصحح اعتبارها فی موطنها

وبذلك تمتاز عن الامور الاعتبارية المحضة التي تتبع صرف لحاظ المعبر و تنقطع بانقطاعه كأنياب الاغوال، منها الامور الادعائية في موارد التنزيلات كالحياة ونحوهما، فانها ليست مما يتعلق به الجعل بالمعنى المتقدم ولا كان لها واقعية ولا تقرر في وعاء الاعتبار و أن اطلاق الجعلية عليها انما هو بمعنى الادعاء كما انها تمتاز بذلك عن الامور الانتزاعية، اذ هي تابعة لمنشأ انتزاعها قوة و فعلية ولا تقوم لها بالجعل والانشاء نعم قد يكون الجعل محقق منشأ انتزاعها فيما إذا كان منشأ الانتزاع من الاعتباريات الجعلية كمفهوم الملكية بالنسبة الى حقيقتها الحاصلة بالجعل و الانشاء (بروجردى نجفى، بی تا، ج ۴، ص ۸۸-۸۹).

درحقیقت قسم اخیر اعتباریات، برزخ میان امور واقعی اصیل و امور اعتباری محض است؛ زیرا از سویی، چون با اعتبار و انشای خاص پدید می آید، و منشأ انتزاع آنها جعل جاعل است، و برای نمونه، واقعیت خارجی شخص با مالک شدن یا زوج شدن هیچ تغییری نمی کند، همانند حقیقت ادعاییه است؛ و از سوی دیگر، چون بقای آنها تابع اعتبار معتبر نیست، و مانند واقعیات اصیل با لحاظات گوناگون متفاوت نمی شود، همانند امور واقعی است (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۴-۶۵). محقق عراقی پس از بیان مسئله علاقه وضعیه درباره ملکیت و زوجیت و دیگر احکام وضعی به نکته مزبور تصریح می کند و می گوید:

ثم إن من التأمل في ما ذكرنا ظهر حال سائر الاحكام الوضعية من الملكية والزوجية وأن روحها أيضا مثل الاختصاص الوضعي في الالفاظ يرجع الى نحو اعتبار واقعي بنحو [تكون] الاعتبار الذهنية طريقا اليها لا أن قوام حقيقتها بصرف الاعتبار الذهني كما هو الشأن في الاعتباريات المحضة كالوجودات التنزيلية أو النسب التحليلية، كما أن مثلها أيضا غير حاكية عما بازاء خارجي ولو مثل هيئة خارجية كما هو شأن الاضافات المقولية من الفوقية والتحتية (همان، ص ۶۷).

ممکن است اشکال شود که در مواردی مانند ملکیت، زوجیت و علاقه وضعیه، نمی توان آنها را از امور واقعیه دانست؛ زیرا اگر از امور واقعی باشند، تفاوت اعتبارات و انظار نباید موجب تفاوت در آنها شود، درحالی که عکس این قضیه صادق است؛ برای نمونه، ممکن است که یک

عرف برخی از امور را موجب حدوث ملکیت یا زوجیت بدانند، ولی عرف دیگر و یا شرع آن را تخطئه کنند.

محقق عراقی در پاسخ به این اشکال معتقد است که در این امور هیچ‌گاه تفاوت انظار موجب تفاوت در آنها نمی‌شود، و آنچه به منزله تخطئه عرف از سوی عرف دیگر یا شرع بیان شده است، به «سبب» آنها بازمی‌گردد، نه به خود ملکیت یا زوجیتی که به منزله یک واقعیت از آنها پدید آمده‌اند. به عبارت دیگر ممکن است که معاطات در نظر یک عرف موجب پدید آمدن زوجیت یا ملکیت شود، اما در نظر عرف دیگر یا شرع مقدس، نتواند علت تحقق زوجیت یا ملکیت باشد؛ یعنی در نظر دوم به سبب قصور در علت و سبب، زوجیت یا ملکیت پدید نیامده است. این اختلاف، به واقعی بودن زوجیت یا ملکیت آسیبی نخواهد رساند (بروجردی نجفی، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۲؛ عراقی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۵).

بنابراین در نظر محقق عراقی اعتبار بر دو قسم است:

۱. اعتبار محض که در آن حد چیزی به چیز دیگر داده می‌شود، و درحقیقت این قسم همان حقیقت ادعاییه است؛ مانند حیات ادعایی زید در استصحاب؛

۲. اعتبار به معنای انشا و جعلی که به قصد ثبوت معانی خاص محقق می‌شود. این قسم موجب تحقق امور واقعی مانند ملکیت و زوجیت می‌شود. بر این اساس وقتی گفته می‌شود ملکیت و یا زوجیت امور اعتباری‌اند، به معنای حقیقت ادعاییه نیست، بلکه به معنای آن است که آنها با جعل و یا اعتبار و انشا به قصد ثبوت ملکیت یا زوجیت پدید آمده‌اند. بنابراین امور اعتباری، حقایق و واقعیاتی‌اند که با جعل و انشای خاص پدید آمده‌اند، و این امور چون از سویی، حتی در فرض عدم اعتبار معتبر باقی‌اند، و از سوی دیگر، چون با تفاوت انظار متفاوت نمی‌شوند، اموری واقعی‌اند؛ در صورتی که اگر از اعتبارات محضه بودند، حدوث و بقای آنها تابع اعتبار معتبر می‌بود، و از سوی دیگر، با تفاوت در انظار متفاوت می‌شدند (ر.ک: بروجردی نجفی، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۳).

مرحوم اصفهانی دیدگاه محقق عراقی را نمی‌پذیرد. ایشان معتقد است مواردی چون ملکیت و زوجیت نیز از باب اعتباری به معنای حقیقت ادعاییه‌اند که حد چیزی را به چیز دیگر می‌دهیم،

و صرف اینکه پس از جعل و انشا متبایعین، ملکیتی پدید می‌آید که باقی است و با غفلت و حتی انشای خلاف آن دو زایل نمی‌شود، به معنای آن نیست که با انشای متبایعین واقعیتی در نفس الامر پدید می‌آید؛ بلکه در واقع انشای متبایعین سبب پدید آمدن ملکیت اعتباری نیست، و تنها نقش آنها این است که موجب تحقق موضوع ملکیت اعتباری می‌شوند.

درحقیقت انشای شخص انشاکننده می‌تواند سبب برای تحقق موضوع وجود اعتباری معنا که پیش‌تر از سوی معتبر (مانند شارع یا عرف) صورت گرفته است، قرار گیرد. برای نمونه، شارع یا عرف اعتبار کرده‌اند که هر وقت بایع، صیغه «بعث» را به قصد انشا بگوید و قابل نیز صیغه «قبلت» را به قصد انشا جاری کند، برای بایع ملکیت اعتباری نسبت به ثمن و برای مشتری ملکیت اعتباری نسبت به مبیع محقق می‌شود. بنابراین انشایی که از سوی بایع (به وجود لفظ) پدید آمده است، همان ملکیت اعتباری بایع نسبت به ثمن نیست؛ ولی (در صورت داشتن شرایط) سبب تحقق موضوع برای ثبوت ملکیت اعتباری (که از سوی عرف یا شرع اعتبار شده است و نیز دارای آثار عرفی و شرعی، مانند جواز تصرف بایع در ثمن و مشتری در مبیع است) قرار می‌گیرد:

وأما الوجود الاعتباری المقابل للوجود الحقیقی فهو متقوم باعتبار معتبره، لما یترتب علیه من الآثار شرعا و عرفا، والوجود الانشائی بالنسبة إلى الوجود الإعتباری كالسبب بالنسبة إلى مسببه - بمعنی أن البائع بقوله «بعث» الإنشائی یتسبب إلى تحویل الملكية المعتبرة باعتبار الشرع أو العرف - لا أن إنشائه عین إعتباره كما توهم. لما عرفت من أن الوجود الانشائی لا ینفک عن استعمال اللفظ فی معناه عند عدم قصد الحکایة، والوجود الإعتباری قائم بمعتبره بالمباشرة، وقائم بالبائع مثلا بالتسبب إليه بما جعله الشارع أو العرف سببا محصلا لاعتباره، فمع عدم استجماع الشرائط لیس الموجود من البائع الا التملیک الانشائی، ومع استجماعه لها یوجد منه الوجود الاعتباری المتولد من الموجود الانشائی، فتدبر جیدا (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸ق، جزء اول، ص ۷۷).

بنابراین ملکیت اعتباری با انشا و جعل متبایعین پدید نیامده است تا ادعا شود که بقای ملکیت، تابع اعتبار طرفین نیست.

منابع

- انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۷۲)، *المعجم الوسیط*، ط. الرابعه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بروجردی نجفی، محمدتقی (بی تا)، *نهاية الافکار*، تقریر بحث شیخ ضیاء الدین عراقی، قم، جامعه مدرسین.
- حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت لإحياء التراث.
- خرازی، سیدمحسن (۱۴۲۲ق)، *عمدة الاصول*، قم، مؤسسه در راه حق.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، *کفایة الاصول*، بیروت، مؤسسه آل البیت عليه السلام.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱)، *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبائی حکیم، سیدمحسن (۱۳۷۲ق)، *حقائق الاصول*، نجف اشرف، المطبعة العلمية.
- عراقی، شیخ ضیاء الدین (۱۴۱۴ق)، *مقالات الاصول*، تحقیق محسن عراقی و سیدمناذر حکیم، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۹ق)، *بحوث فی الأصول*، ط. الثانية، قم، جامعه مدرسین.
- (۱۴۱۸ق)، *حاشیة کتاب المکاسب*، تحقیق شیخ عباس محمد آل سباع القطیفی، قم، المحقق.
- (۱۴۲۹ق)، *نهاية الدراية فی شرح الكفاية*، ط. الثانية، بیروت، مؤسسه آل البیت عليه السلام.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، *ترتیب العین*، قم، جامعه مدرسین.
- فیاض، محمداسحاق (۱۴۱۰ق)، *محاضرات فی أصول الفقه تقریر البحث ابی القاسم الموسوی الخوئی*، ط. الثالثة، قم، دارالهادی للمطبوعات.
- قدسی، احمد (۱۴۱۶ق)، *أنوار الاصول تقریرا لإبحاث شیخنا الاستاذ ناصر مکارم الشیرازی*، ط. الثانية، قم، نسل جوان.
- لاریجانی، محمدصادق (منتشر نشده)، *جزوات درس خارج*.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۴)، *اصول الفقه*، چ هفتم، قم، اسماعیلیان.
- مقری فیومی، احمدبن (۲۰۰۱م)، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق)، *نهاية الاصول تقریرا لأبحاث آقا حسین الطباطبائی البروجردی*، قم، تفکر.

تأملی در یک نقد

حسن معلمی*

چکیده

محقق دوانی «موجود بودن» به معنای «تحقق عینی داشتن» را منحصر در ذات حضرت حق تعالی، و ماسوی الله را منسوب به حق می‌داند و با این حساب، مجعول در نظر وی ماهیت است. ملاًصدرا مبنا و بنای او را نقد کرده است. با این همه به نظر می‌رسد نظریه محقق دوانی با نظریه نهایی ملاًصدرا در باب توحید حق یکی است و مطالب محقق دوانی پذیرای تفسیر صحیح است؛ زیرا با قبول وحدت شخصی وجود، جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد، بلکه ماهیات ظهور می‌یابند و ماسوی الله ظهورات حق تعالی هستند و همه منسوب به حضرت حق‌اند و اصالت ماهیت یعنی مجعول ماهیت است، نه اینکه ماهیات تحقق عینی خارجی دارند در کنار وجود حق.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، موجودیت، اصالت.

مقدمه

ملاصدرا در موارد مختلفی سخنی از مرحوم محقق دوانی نقل کرده و به نقد آن پرداخته و در نقد خود مبنا و بنای سخن او را مورد اشکال قرار داده است. به نظر می‌رسد سخن محقق دوانی قابلیت تفسیری صحیح و هماهنگ با نظریه نهایی ملاصدرا در باب توحید حق دارد. تبیین دیدگاه محقق دوانی و سپس نقد ملاصدرا و در نهایت نقد نقد، سیر منطقی مقاله پیش‌روست.

۱. سخن محقق دوانی

مدعیات محقق دوانی عبارت‌اند از:

۱. وجود یک حقیقت واحد شخصی است که همان حق سبحان است؛
 ۲. این وجود واحد حق اصیل است و تحقق عینی خارجی دارد؛
 ۳. «موجودیت» دارای دو اطلاق است:
- الف) عین وجود بودن و تحقق عینی داشتن؛
- ب) منسوب به وجود بودن مثل تامر که به معنای «منسوب الی التمر» است.
۴. موجودیت در واجب تعالی، یعنی عین وجود بودن؛
 ۵. موجودیت در ممکنات، یعنی منسوب به وجود بودن؛
 ۶. در ممکنات ماهیت مجعول است؛
 ۷. مدعیات شش‌گانه تبیین دیدگاه عرفای حقیقی است، یعنی همان وحدت شخصی وجود و کثرت ظهورات (ر.ک: محقق دوانی، ۱۳۶۴؛ محقق دوانی، ۱۳۸۱).

گزیده‌ای از عبارات محقق دوانی چنین است:

أَنَّ الْمَعْنَى الْمَسْمُومَ بِالْوَجُودِ الْمَعْبُورِ عَنْهُ فِي الْفَارَسِيَّةِ ب «هست» و مرادفاته وهو الَّذِي يَصْدُقُ عَلَى مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ اِعْمًا مِنْ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةَ الْوَجُودِ أَوْ اِمْرًا آخِرَ مَعْرُوضًا لَهُ، اَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ بَدِيهِيٍّ، وَلَمَّا ثَبِتَ بِالْبُرْهَانِ أَنَّ مَا مَاهِيَتُهُ مَغَايِرَةٌ لِلْوَجُودِ، مُمْكِنٌ وَلَا بَدَّ مِنْ اِنْتِهَائِهِ اِلَى مَا يَكُونُ مَاهِيَتَهُ عَيْنَ الْوَجُودِ فَلَا جَرْمَ يَكُونُ ذَلِكَ اِمْرًا قَائِمًا بِذَاتِهِ غَيْرَ عَارِضٍ لْغَيْرِهِ وَيَكُونُ هُوَ حَقِيقَةَ الْوَجُودِ وَيَكُونُ وَصْفٌ غَيْرُهُ

بالوجود لا بواسطة كونه معروضا له به بل بواسطة انتسابه إليه فإن صدق المشتق على شيء لا يقتضى قيام مبدء الاشتقاق به فإن صدق الحداد إنما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما تقرّر في موضعه وصدق المشمس على الماء مستند إلى نسبة الماء إلى الشمس فبعد إمعان النظر يظهر أنّ الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود هو أمر قائم بذاته وهو الواجب تعالى وموجودية غيره عبارة عن انتسابه إليه فيكون الوجود أعمّ من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسبة إليها وذلك المفهوم العامّ أمر، اعتباري، وهو الذي عدّ من المعقولات الثانية وجعل أوّل البديهيات.

فان قلت: كيف يتصوّر كون تلك الحقيقة موجوداً في الخارج مع أنّها عين الوجود وكيف يعقل كون معنى الوجود أعمّ من تلك الحقيقة وغيرها فإننا لانفهم من الموجود إلّا ما هو متصف بالوجود ويقوم به الوجود وتلك الحقيقة لا يتصف بنفسها ولا يقوم نفسها بها ثم إنهم جعلوا الوجود من المعقولات الثانية وأدّعوا أنّه عين الواجب ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يصلح أن يكون عينه تعالى عن ذلك فيكون إطلاق الوجود على الحقيقة القائمة بذاتها بمعنى آخر وحينئذ يكون مشاركا للممكنات في عروض ذلك المفهوم فيمتنع كونه عين الوجود.

قلت: ليس معنى الموجود ما يتبادر إلى الفهم وتوهمه العرف، أعنى ما قام به الوجود كما تقرّر، بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية وغيرها من اللغات ب «هست» ومرادفاته وذلك لا يقتضى قيام الوجود به ومما يوضح ذلك أنّه لو فرض تجرّد الحرارة عن النار فظهر منه الاحتراق وغيره من الخواصّ الظاهرة من النار كان حارّاً وحرارة. فإن قلت فكيف يتصوّر هذا المعنى الأعمّ قلت يمكن أن يكون ما هو أعمّ من الموجود القائم بنفسه وما هو منتسب إليه انتساباً مخصوصاً ويمكن أن يجعل معناه ما قام به الوجود أعمّ من أن يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود من قبيل قيام الشيء بنفسه و من أن يكون قيامه به من قبيل قيام الأمور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كقيام سائر الأمور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية ونظائرهما، ولا يلزم من كون إطلاق القيام على المعنى الأوّل مجازاً أن يكون إطلاق الموجود عليه مجازاً

كما لا يخفى، على أن الكلام ههنا ليس في المعنى اللغوي وأن إطلاق الموجود عليه حقيقة لغوية أو مجاز لغوي فإن ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء. فيلخص من هذا التفصيل أن الوجود الذي هو مبدء الاشتقاق للموجود أمر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية وليس الموجود ما قام به الوجود بل ما ينتسب إليه إما بكونه عين الوجود القائم بنفسه وإما بنسبة أخرى مخصوصة. ومن هذا يظهر اندفاع ما يتوهم من أن المعقول من الوجود أمر اعتباري هو وصف للموجودات أعني هستي وبودن ونظائرهما، فالتعبير عن الحقيقة القائمة بذاتها بالوجود إنما يكون بوضع آخر ولا نعني بذلك في العرض وهو استغناء الواجب تعالى عن الاتصاف بالوجود فإننا نقول إن المفهوم البديهي المسمى بالموجود وهو الموجودة باحد الوجهين المذكورين وقد دل البرهان على أن الموجودات الممكنة وهي الموجودة بالوجه الثاني ينتهي إلى الموجود بالوجه الأول ولك أن تقول كما أن العلم يعتبر عنه بدانستن ودانش وغيرهما من الالفاظ الدالة على أنه من الإضافات الاعتبارية ثم البرهان والفحص يقضيان بأنه صورة المعلوم وربما كان جوهرًا كما حقق في موضعه، كذلك الوجود يعبر عنها بالفاظ يوهم أنه من الأوصاف الاعتبارية ثم التحقيق يقتضى أنه أمر قائم بنفسه و ينسب إليه غيره من الماهيات الممكنة فيسمى موجودا. على ما مرّ تفصيله فتأمل في المقام حقّ التأمل لعلّ الله يفتح بابا إلى المرام (محقق دواني، ١٣٦٤، ص ٥٢-٥٤)

عبارت دیگر وی چنین است:

تمهید

العلة للشيء بالحقيقة، ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء، فإن ما هو علة لظهوره مثلاً، فليس بالحقيقة علة له، بل لوصف من أوصافه، وهو ظاهر، وكون الماهيات غير مجعولة، بمعنى أن كون الإنسان إنسانا مثلاً، غير محتاج إلى الفاعل، لا ينافي ما ذكرنا، إذ نعني بها أنها بذواتها أثر للفاعل، وبعد ذلك لا يحتاج إلى تأثير آخر في كونها هي، ونفي الاحتياج اللاحق ينافي الاحتياج السابق فأحسن تدبره.

تذكرة واستبصار

أما تبين لك بما قرع سمعك في الحكمة الرسمية، من أن حدوث شيء لا عن شيء محال، أن الشأن في الحدوث الذاتي أيضا كذلك، ما أيسر أن تتحدس ذلك، فإذن المعلول ليس مياين الذات للعلّة ولا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلة، وشأن من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته، إلى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة.

تبصرة

فالمعلول إذن ليس اعتباريا محضا، إن اعتبر (من حيث) نسبته إلى العلة، وعلى النحو الذي انتسب إليها كان له تحقق، وإن اعتبر ذاتا مستقلا، كان معدوما بل ممتنعا.

تشبيه

السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم، أعنى هيئة للجسم كان موجودا، وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة، كان معدوما (بل ممتنعا) والثوب إن اعتبر صورة في القطن، كان موجودا، وإن اعتبر مبائنا للقطن ذاتا على حiale، كان ممتنعا بتلك الحيثية، فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق، تعرف معنى قول من قال: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود و أنها لم تظهر ولا تظهر أبدا بل إنما يظهر رسمها.

تنبيه

لما كان منتهى سلسلة العلية واحدا، والكل معلوله له إما ابتداء أو بواسطة، فهو الذات الحقيقية والكل شؤونه وحيثياته ووجهه، إلى غير ذلك من العبارات اللائقة، فليس في الوجود ذوات متعددة، بل ذات واحدة له صفات متكثرة، كما قال الله تعالى.

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ (حشر: ٢٣) (ملاصدرا، ١٣٨١، ص ١٧٤-١٧٥).

عبارت سوم چنین است:

فان قلت قد تقرر أن الماهيات غير مجعوله قلنا معناه نفى توسط الجعل بينها وبين نفسها لا نفى صدورها بذاتها فان من ينكر كون الماهيات مطلقا أثر الفاعل اذا استفسر

وقيل اثر الفاعل ماذا فلا بد أن يقول هو الوجود أو الاتصاف به أو غيره وكل ما يقوله فهو ماهية من الماهيات فقد آل أمره إلى الاعتراف بأن ما هو أثر الفاعل فهو ماهية من الماهيات وما يقوله بعض المتأخرين في العذر من ذلك من أن أثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود لا بمعنى صدور الاتصاف بل بمعنى جعل المعلول متصفاً بالوجود غير مسموع فإن هذا المتصل يتحلل إلى أمور ليس شيء منها أثر الفاعل عندهم بل نقول هولاء جعلوا اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود مع أن العقل ينتزع منه الاتصاف بالاتصاف وهكذا إلى حيث لا يقف فإما أن يكون جميعها أثر الفاعل وهو يستلزم محذورات كثيرة أو يجعل أثره الاتصاف الأول و يحال البواقى إلى انتزاع العقل (محقق دوانى، ١٣٦٤، ص ٤١)

عبارت ديگر چنین است:

والحقّ الذى يلوح أنواره من كوة الحقيق أن فيض الوجود من منبع الجود فائض على الماهيات الممكنات بحسب ما يستفيده ويقبله وكما أن المنعم فى النشأتين وكذا المعذب فيهما والمنعم فى احدهما دون الآخر ممكن، وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع، فإن يد الله تعالى مملوءة بالخير الكمال وخزائنه كرمه مملوءة من نفائس جواهر الجود والإفضال فلا بد أن يوجد جميع الأقسام: وأصل هذا أن الصفات الإلهية بأسرها يقتضى ظهورها فى مظاهر الأكوان وبروزها فى محالّ الأعيان وكما أن الأسماء الجمالية يقتضى البروز ويأبى عن الاستتار فكذلك الأسماء الجلالية تستدعى الظهور والإظهار فكما أن الاسم الهادى والمعزّ يتجلّى فى مجال نشأة المؤمنين والأبرار كذلك إسم المضلّ والمذلّ يظهر من مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك فى جميع الأسماء والصفات حتى ينكشف عليك لمعة من لمعات أنوار الحقيقة وتهتدى إلى شمة من نفحات الأسرار الدقيقة.

والسؤال بأنه لم صار هذا مظهراً لذلك الاسم وذلك مظهراً للإسم الآخر مضمحلّ عند التحقيق فإنه لو كان هذا مظهر لذلك الإسم الآخر لكان هذا ذلك ثم توهم بقاء السؤال فتأمل فإنه دقيق (همان، ص ٧٤).

عبارت دیگر وی چنین است:

أقول: الماهية إنما يظهر بالوجود والوجود ظاهر والماهية باطنة (فهى بمنزلة الجوف) فما لا ماهية له فهو موجود يناسب ما لا جوف له وإذا لم يكن له ماهية لم يكن إلّا الوجود البحت المجرد عن جميع المخالطات الغريبة ولمّا كان عين الوجود فهو من حيث هو موجود فلا يقبل العدم وليس فيما لا ماهية له اعتبار لا ينافى العدم حتى يقبل العدم بذلك الاعتبار بخلاف ماله ماهية فأنه من حيث ماهيته التي هي غير الوجود قابل للعدم وكلّ ما سوى الواجب تعالى، له ماهية وهو ممكن (همان، ص ۴۹).

با توجه به عبارات محقق دوانی روشن می شود اصل تحقق و تحقق بالذات از آن وجود است و چون وجود منحصر در یک مصداق است، وجود بالذات از آن حضرت حق است و ماسوی، حضرت ظهورات حقّ اند و جعل به وجود آنها تعلق نمی گیرد؛ زیرا وجودی زاید بر وجود حق ندارند و آنچه هست ماهیت آنهاست. پس ماهیات آنها ظهور می کند و مجعول ماهیات است نه وجود؛ ولی مجعول بودن ماهیات آنها را اصیل به معنای محقق بالذات نمی کند، چنانکه دوانی تصریح دارد بلکه آنها را محقق بالتبع و منسوب به حق می کند.

۲. نقد ملاًصدرا بر سخن محقق دوانی

پرسش های ملاًصدرا از محقق دوانی از این قرارند:

۱. کیفیت اتصاف ماهیت به وجود حق چیست؟
۲. آیا انتساب نیاز به طرفین نسبت ندارد؟
۳. آیا نباید ماهیت قبل از انتساب محقق باشد؟
۴. اگر ماهیت قبل از انتساب محقق باشد، آیا به انتساب دیگری نیاز ندارد و تسلسل لازم نمی آید؟

۵. آیا با این حساب عدد انتسابها و موجودیتها، نامتناهی نخواهد شد؟

سرانجام اینکه لازمه سخن محقق دوانی تسلسل در عدد انتسابها و موجودیت ماهیت است، که هر دو محال اند. پس قول محقق دوانی باطل است و انتساب این قول به عرفا نیز غلط

است (ملاصدرا، ١٣٨٢، ج ١، ص ٢٥١؛ ج ٦، ص ٦٣-٧٨). عبارت ملاصدرا چنین است:

ومنهم من قال إن موجوده الأشياء الممكنة عبارة عن انتسابها إلى الوجود الحقيقي الواجبي، وهو موجود بنفسه من غير قيام حصّه من الوجود به، فالوجود جزئي حقيقي والموجود مفهوم كلي صادق على ذلك الوجود وعلى المهيئات الممكنة، ومعيار ذلك ترتب الآثار على شيء. ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين، حاشاهم عن ذلك. وقد أبطلناه في كتبنا وحقّقنا مذهبهم في وحدة حقيقة الوجود بما لا مزيد عليه. على أنّنا ننقل الكلام إلى كيفية اتّصاف الماهية بذلك الانتساب الذي هو مناط موجودة الممكنات فإنّ ثبوت هذا الانتساب للمهية - لأنّه نسبة بينها وبين الوجود الواجبي - متفرّع على ثبوتها قبل هذا الانتساب أو الاتّصاف، فيحتاج إلى انتساب آخر على هذا التوجيه، فيعود التسلسل في الانتسابات.

وبالجملة موجودة المهية إن كانت عبارة عن ذلك الانتساب يحتاج المهية في اتّصافها به وثبوته لها إلى موجودة أخرى بانتساب آخر، فيتسلسل أعداد الموجوديه، سواء عبّر عنها بالوجود أو الانتساب أو بشيء آخر، سواء كان الوجود صفة انضماميه أو أمراً انتزاعياً مصدرياً. على أنّ التفرقة ضرورية عند كلّ عاقل بين اله زید وعمرو ووجودهما. وتحصيل مذهب العرفا بهذا التوجيه من قبيل الاستسمان بالورم (ر.ك: ملاصدرا، ١٣٨٥) انتهى.

عبارت دیگر ملاصدرا چنین است:

ليس فيما ذكره بعض أجلة العلماء وسمّاه «ذوق المتألهين» - من كون موجودة الماهيات بالانتساب إلى الوجود الحق - معنى التوحيد الخاصّي أصلاً، ولا فيه شيء من أذواق الإلهيين.

وذلك لأنّ مبناه على أنّ الصادر عن الجاعل هي الماهية دون الوجود، وأنّ الماهية موجودة دون وجودها الذي زعم أنّه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية؛ وقد علمت فسادها. ولو كان هذا وحدة الوجود - كما زعمه - لكان كلّ من زعم أنّ الوجود الخاص للممكن أمر انتزاعي غير حقيقي وأنّ الواقع في الخارج هو الماهية موحداً

توحيد العرفا الإلهيين، فله أن يدعى ما ادّعاه هذا الجليل؛ ولا فرق إلا بتسمية هذا الأمر الاعتباري بالانتساب إلى الجاعل، حتى يكون وجود زيد بمعنى «اله» زيد. والأمر فيه سهل، على أن في هذا الإطلاق نظر (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۶۹).

۳. نقد نقد

به نظر می‌رسد با دقت در عبارات محقق دوانی اشکال ملاصدرا بر وی وارد نیست و سخن دوانی می‌تواند تفسیری درست از سخن عرفای اسلامی باشد. توضیح مطلب نیاز به ارائه مقدماتی دارد که عبارت‌اند از:

۱. موجودیت دارای دو اطلاق است؛ یعنی وقته گفته می‌شود «الف موجود است» یکی از دو معنا می‌تواند مقصود باشد:

الف) «الف» دارای تحقق عینی است؛

ب) «الف» بر یک موجود واقعی صادق، و یا یک موجود حقیقی بدان متصف است؛ مانند «جسم مسطح است»، «زید نابیناست»، «خداوند عالم است»، «نفس عاقل است یا دارای مرتبه عاقله و یا قوه عاقله است».

اطلاق اول که «تحقق عینی» است دقیقاً همان معنای «اصالت» است؛ یعنی اگر گفته شد اصالت با وجود است، یعنی «وجود» دارای تحقق عینی بالذات است. نیز در مورد اطلاق دوم می‌توان گفت «نابینا»، «سطح»، «علم خداوند» و «عقل یا قوه عاقله نفس» موجودند ولی نه بدین معنا که تحقق عینی زاید بر موضوع خود داشته باشند، بلکه به عین موضوع خود موجودند و به همین دلیل اتصاف موضوع آنها بدان و صدق آنها بر موضوع، حقیقی است و قضیه حاکمی از آن، صادق است؛

۲. اعتباریت ماهیت به معنای عینیت ماهیت با وجود و صدق و اتصاف و حقیقی موردنظر در بند اول است؛

۳. طبق وحدت شخصی عرفانی ماسوی‌الله به عین وجود حق موجودند و معنای دوم موجودیت در مورد ماسوی‌الله جاری است؛

۴. بنابر وحدت شخصی وجود، آنچه مورد جعل و تجلی الهی قرار می‌گیرد «وجود» نیست؛ زیرا وجود یک مصداق بیشتر ندارد و تعدد و جعل و تحقق بالذات در آن راه ندارد؛
۵. آنچه باقی می‌ماند تا مجعول حق واقع گردد، ماهیات ممکنات‌اند؛
۶. جعل در فلسفه به معنای «تحقق عینی دادن» است؛ زیرا کثرت وجود مقبول است، ولی در عرفان «مجعول» تحقق عینی ندارد؛ چراکه ناقص وحدت شخصی وجود است، بلکه مجعول ظهور حق خواهد بود؛
۷. از آنجاکه «جعل» در فلسفه به هرچه تعلق گیرد علامت «اصالت» همان چیز است، لذا اگر در عرفان گفته شود که جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد، می‌توان گفت در عرفان اصالت در ممکنات با ماهیات است؛ ولی روشن است که «اصالت» چون در موازات «جعل» قرار می‌گیرد، در فلسفه به معنای تحقق بالذات داشتن و در عرفان به معنای ظاهر شدن است؛
۸. پس اگر کسی بگوید: «جعل در فلسفه به وجود تعلق می‌گیرد و اصالت با وجود است» و «جعل در عرفان به ماهیات تعلق می‌گیرد و اصالت با ماهیت است» با توجه به فضای متفاوت عرفان و فلسفه، سخن درستی گفته است؛
۹. به نظر می‌رسد محقق دوانی چون قایل به وحدت شخصی وجود بوده و سخن عرفا را پذیرفته است، و موجودیت ماهیت را نیز نه به تحقق عینی، بلکه به نسبت داشتن با وجود می‌داند و وجود را در حضرت حق اصیل می‌پندارد، پس قول به مجعول بودن ماهیات و حتی اصالت ماهیت در ممکنات و اصالت وجود در واجب در دیدگاه وی قول مخالف با مبانی معقول نخواهد بود؛ مگر کسی وحدت شخصی وجود را نپذیرد که در این صورت خروج از محل نزاع بین ملامت‌گرا و محقق دوانی است؛
۱۰. با توجه به مطالب مزبور، انتساب مورد نظر محقق دوانی، انتساب مقولی نیست که باید طرفین تحقق عینی داشته باشند، بلکه اضافه اشراقی است؛ آن‌هم از سنخ تجلی و ظهور نه ایجاد وجود، همچون ظهور دریا در امواج خود که می‌توان گفت امواج دریا وجود ندارد؛ یعنی تحقق عینی زاید بر وجود آب دریا ندارند، بلکه به عین وجود دریا موجودند و به این معنا منسوب به دریا هستند.

پس می‌توان سخنان محقق دوانی را چنان تفسیر کرد که همان سخن عرفا باشد و هیچ نقضی در مبنا و بنا نیز صورت نگیرد. البته نحوه تعبیر که «ظهور» باشد یا «انتساب» سلیقه‌ای بوده، نزاع لفظی است و حقیقت مطلب، تفسیر درست می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

اگر «جعل» و «اصالت» را در موازات همدیگر قرار دهیم و هر دو را در فلسفه و عرفان به کار گیریم، در فلسفه جعل به وجود تعلق می‌گیرد و اصالت با وجود است، ولی به معنای «تحقق عینی دادن» و «تحقق عینی داشتن»؛ اما در عرفان «اصالت» در غیر خداوند به معنای اتصاف یا صدق «معنای دوم موجودیت» است؛ زیرا بنابر وحدت شخصی وجود، وجود یک مصداق محقق بیشتر ندارد و ماسوی‌الله به عین وجود حق موجودند و جعل نیز به وجود تعلق نمی‌گیرد و ماهیات مجعول هستند؛ یعنی ظهور وجود حق‌اند.

نکته پایانی اینکه همه این مطالب پس از پذیرش وحدت شخصی وجود می‌آیند که مورد قبول ملاحظه‌داران و محقق دوانی است و با این پذیرش نقد ملاحظه‌داران دارای پاسخ است؛ وگرنه چنانچه کسی وحدت شخصی وجود را نپذیرد، همه مطالب متفرع نفی می‌شوند.

۹۰ □ معرفت فلسفی سال دهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۲

منابع

- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۶۴)، *الرسائل المختاره*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی (ع).
- (۱۳۸۱)، *سبع رسائل*، تقدیم و تحقیق سیداحمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبية*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- (۱۳۸۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، چ سوم، تهران، حکمت.

بررسی فرایند استكمال نفس از دیدگاه مَلّاصدرا

علیرضا اسعدی*

چکیده

استكمال نفس از دیدگاه دین و فلسفه امری پذیرفته شده است. آنچه در این میان بحث‌انگیز است، چگونگی استكمال نفس مجرد است. در فلسفه، علم و عمل را از عوامل استكمال نفس می‌شمارند؛ اما پرسش این است که این دو چگونه به استكمال نفس می‌انجامند. افزون بر این آیا استكمال نفس پس از مرگ نیز ادامه می‌یابد؟ و اگر آری چگونه؟ این مقاله در پی تبیین فرایند استكمال نفس از دیدگاه مَلّاصدرا و پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته است. در این مقاله برای پاسخ به این پرسش‌ها ربط و نسبت صور معقول با نفس و نیز کیفیت ارتباط نفس با عقل فعال بررسی شده است. مَلّاصدرا در نحوه استكمال نفوس پس از مرگ، چگونگی استكمال اقسام نفوس را بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: مَلّاصدرا، استكمال نفس، استكمال علمی نفس.

مقدمه

استکمال نفس از جمله آموزه‌های پذیرفته‌شده در دین و فلسفه است. از دیدگاه دینی نفس انسان در دنیا، برزخ و حتی در آخرت از تکامل برخوردار است. فلاسفه نیز برای انسان مراحل‌ی از استکمال را تصویر کرده‌اند. ملاًصدرا مراتب اشد و اضعف در جوهر و حرکت اشتدادی جوهر را پذیرفته است (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۲) و نفس را مشمول این حرکت می‌داند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که نفس انسانی چگونه از مراتب ضعیف وجود به مراتب شدید و اشد وجود راه می‌یابد و فرایند استکمال چیست. تبیین این مسئله در هر دستگاه فلسفی بر برخی از مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی استوار است. در دستگاه فلسفی ملاًصدرا نیز مبانی او همچون تشکیک وجود، حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس در این تبیین مؤثرند. در این نوشتار مجال آن نیست که آن اصول و مبانی را به تفصیل بررسی و تحلیل کنیم؛ از این‌رو از آنها می‌گذریم و به بحث اصلی می‌پردازیم. توجه به این نکته بایسته است که با بررسی فرایند تکامل نفس، پاسخ به یکی از بحث‌انگیزترین مسائل انسان‌شناسی فلسفی روشن می‌شود. آن پرسش این است که با توجه به اینکه فلاسفه از سویی نفس را ذاتاً مجرد می‌دانند و از سوی دیگر مجرد را ثابت می‌شمارند، چگونه نفس مجرد حرکت و تکامل دارد؟ ملاًصدرا با تبیین فرایند حرکت و استکمال نفس این پرسش را نیز پاسخ می‌دهد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

نکته دیگری که یادآوری آن ضروری است، اینکه برای انسان قوای پرشماری وجود دارد و از آن میان، آنچه او را از دیگر حیوانات جدا می‌سازد و ساحت انسانی انسان را شکل می‌دهد، قوه عاقله است. بعد انسانی انسان از طریق این قوه استکمال می‌یابد. عقل نیز خود دارای دو شاخه است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری مبدأ انفعال است، برخلاف عقل عملی که مبدأ فعل است. عقل نظری، دانش و معرفت را از عالم مافوق دریافت می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که به اسرار عالم آگاه می‌شود. در مقابل، عقل عملی علاوه بر ادراک حسن و قبح، به تدبیر و تصرف در بدن می‌پردازد و کمال آن در تسلط یافتن بر قوای حیوانی و تدبیر آنها بر حسب حکم عقل نظری است (ملاًصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا غایت عقل نظری آن است که عالم عقلی مشابه عالم عینی شود و از همین رو حضرت رسول ﷺ فرمود: «رب ارنا الاشياء كما هي»؛ اما ثمره عقل عملی انجام عمل خیر است تا برای نفس نسبت به بدن، هیئت استعلائیة و برای بدن نسبت به نفس، هیئت انقهاریة حاصل شود (مَلَّاصِدْرَا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰-۲۲).

از آنجاکه استكمال انسان از این دو طریق تحقق می یابد، بررسی فرایند استكمال نفس به بررسی نقش علم و عمل در استكمال و چگونگی آن باز می گردد. علم از طریق عقل نظری و عمل در سایه عقل عملی حاصل می شود و هر دو در سعادت و استكمال انسان دخیل اند. در ادامه به بررسی این امر می پردازیم.

نقش علم و عمل در استكمال نفس

مَلَّاصِدْرَا در موارد پرشماری از آثار خود به نقش علم و عمل در فرایند تکاملی انسان اشاره کرده است. او در جلد نهم *اسفار* می نویسد: «ثم إنَّ استكمال الانسان بحسب كلتا قوتیه النظریة والعملیة إنما يتم بالحركات البدنیة والفكریة» (همان، ج ۹، ص ۳۶۸). از دیدگاه او نفس انسانی وقتی در علم و عمل کامل شد، از حیث قوه علم و ادراک، شجره طیبه ای می شود که ثمرات علوم حقیقی و میوه های معارف یقینی را دارد. اصل آن علوم ثابت، و فرع آن، نتایجی است که همان حقایق عالم ملکوت و معارف عالم لاهوت اند؛ اما از حیث قوه عمل و تأثیرگذاری، نفس به گونه ای است که هرگاه چیزی را بخواهد و آرزو کند، با قوه عملی قوی خود آن را نزد خود حاضر می کند (همان، ص ۳۷۸).

از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا سعادت هر قوه، دستیابی آن به چیزی است که مقتضای ذات اوست. سعادت نفس انسانی نیز به حسب ذات عقلی آن، وصول به عقلیات صرف، و به حسب مشارکت بدن و وقوع آن در عالم ماده و خانه تن، حصول عدالت است که با صدور افعالی ویژه که انسان را به سوی آن سوق می دهند تحقق می یابد (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷).

وی باز در جای دیگر بر نقش علم و عمل تأکید کرده، می نویسد:

کسانی که ترس از آخرت و امید به مغفرت و بهشت داشته باشند و در دنیا زهد پیشه کنند و از لذات زودگذر دنیا دل بکنند، سرانجامشان سرای سلامت و ورود به بهشت و امنیت از عذاب آتش است؛ و هر کس که ادراک امور الهی و اشتیاق به احاطه عقلیات و تجرد از جسمانیات بر او غلبه کند، سرانجام در سلک اهل ملکوت داخل می‌شود و بلکه در صف اعلی مهیمن خواهد ایستاد. البته این در صورتی است که عقاید حقه او به کشف تام منتهی شود و با زهد حقیقی و نیتی همراه باشد که از همه آنچه او را از جانب قدس الهی روی‌گردان می‌کند خالی باشد. این غایت آن چیزی است که بشر به آن می‌تواند دست یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۹۴-۳۹۵).

ملاصدرا در جای دیگر ابراز عقیده می‌کند که سعادت با انجام اعمال و افعالی به دست می‌آید که موجب طهارت نفس‌اند و کدورات آن را از بین می‌برند و زنگارها را از آئینه قلب می‌زدایند، و نیز با انجام حرکات فکری و نظر علمی که موجب حصول صور و ماهیات اشیا می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۵). درباره شقاوت نیز وی معتقد است که شقاوت اخروی یا به حسب هیئات بدنی است که برای نفس به سبب معاصی حسی شهوی و غضبی تحقق می‌یابد و یا به حسب هیئات نفسانی است که برای نفس به سبب اموری همچون حسد و ریا و انکار حق و علوم حقه حقیقی حاصل می‌شود (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶).

بنابراین ملاصدرا نقش علم و عمل، هر دو را در سعادت و شقاوت انسان می‌پذیرد، ولی تأکید می‌کند که شرافت و سعادت حقیقی تنها از جهت جزء نظری برای نفس حاصل می‌شود، چراکه اصل ذات انسان همین جزء است؛ اما آنچه به حسب جزء عملی حاصل می‌شود، چیزی جز سلامت از محنت و بلا، و طهارت از ناپاکی و برطرف شدن رذایل و نیز رهایی از عقوبت و عذاب دردناک نیست و صرف این امور، موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نیست؛ هرچند برای آنها که اهل سلامت‌اند، مانند زاهدان و صالحان، موجب گونه‌ای سعادت متناسب با ایشان می‌شود (همان، ص ۱۳۱).

چگونگی استکمال علمی نفس

وقتی سخن از استکمال علمی نفس به میان می‌آید فلاسفه، چنان‌که گفته شد، بر استکمال عقلی تأکید می‌کنند؛ زیرا ویژگی انسان تعقل است و کمال انسانی در سایه آن تحقق می‌یابد. از این رو می‌بایست با تفصیل بیشتری به فرایند تعقل و ادراک عقلی بپردازیم؛ و از آنجاکه در تعقل، مسئله ربط و نسبت صور معقوله با نفس و نیز مسئله ارتباط نفس با عقل فعال به منزله افاضه‌کننده صور عقلی، ارتباط وثیقی با استکمال نفس، که موضوع تحقیق حاضر است، دارند. در ادامه به این دو مسئله می‌پردازیم.

۱. ربط و نسبت صور معقول با نفس

به عقیده ملاًصدرا تعقل به معنای حلول صورت معقول در جوهر عاقل نیست؛ بلکه صورت‌های عقلی جواهر، جواهری قائم به ذات خود و به مبدع خود هستند. صور عقلی از آن جهت که مخلوق‌اند به مبدأ فاعلی خود قائم‌اند؛ ولی نه از سنخ قیام حلولی، بلکه از سنخ قیام صدوری معلول به علت مفیضه خود. بنابراین جواهر معقول از حیث شدت وجودی، نسبت به افراد مادی خود قوی‌ترند؛ زیرا افراد مادی نیازمند ماده‌اند و همواره در حال انفعال و دگرگونی‌اند؛ حال آنکه جوهر معقول از هرگونه انفعال و تحول مصون است و نیازی به ماده ندارد (همان، ج ۸، ص ۲۸۲؛ مصباح، ۱۳۷۵، ص ۹۲-۹۳).

ملاًصدرا تعقل را به اتحاد عاقل به معقول تعریف می‌کند (همان، ج ۳، ص ۳۱۲)، و استکمال نفس انسانی را از طریق اتحاد امکان‌پذیر می‌داند. وقتی سخن از اتحاد به میان می‌آید، نخستین پرسش این است که مراد از اتحاد چیست. ملاًصدرا با شمارش سه‌گونه اتحاد، مراد خود را از اتحاد در این بحث روشن کرده است:

نوع اول اتحاد این است که دو وجود جداگانه، به وجودی واحد تبدیل شوند. از دیدگاه ملاًصدرا بی‌تردید این قسم محال است؛

دوم اینکه یک مفهوم یا یک ماهیت، عین مفهوم یا ماهیت دیگری شود که مغایر با آن است؛ به گونه‌ای که آن مفهوم یا ماهیت با مفهوم یا ماهیت دیگر که مغایر آن است، به حمل اولی ذاتی

یکی گردد. ملاًصدرا این قسم را نیز بی‌هیچ تردیدی محال می‌داند؛ زیرا امکان ندارد که دو یا چند مفهوم متغایر، یکی گردند؛ چراکه بالضروره هر معنایی از حیث معنا غیر از معنای دیگر است. برای نمونه محال است مفهوم عاقل، عین مفهوم معقول گردد. البته او می‌پذیرد که ممکن است بر وجودی واحد و بسیط، هم «او عاقل است» صادق باشد و هم «او معقول است»؛

گونه سوم این است که موجودی در طی استکمال وجودی خود، چنان شود که مفهوم عقلی و ماهیتی کلی بر او صدق کند، پس از آنکه هیچ‌یک از آن مفهوم و ماهیت بر آن صادق نبود. این قسم محال نیست و بلکه تحقق دارد؛ زیرا جمیع معانی معقول که به گونه پراکنده در جماد و نبات و حیوان یافت می‌شوند، همگی باهم در انسان، که واحد است، یافت می‌شوند (همان، ص ۳۲۴-۳۲۵).

ملاًصدرا پس از بیان سه گونه اتحاد، اتحاد عاقل به معقول را از نوع سوم می‌داند. او اتحاد عاقل به معقول را به اتحاد ماده و صورت تشبیه کرده و از آن نوع می‌داند. به عقیده وی حصول علم برای نفس، همانند حصول صورت‌های جسمانی منطبق در ماده است که ذات ماده تبدیل می‌یابد و به واسطه آنها استکمال پیدا می‌کند، و همان‌گونه که ماده جز به واسطه صور دارای فعلیت و شیئیت معینی نیست، و همان‌گونه که لحوق صور به ماده از باب لحوق موجودی به موجود دیگر نیست، بلکه ذات ماده از مرتبه نقص به کمال متحول می‌شود، حصول صورت‌های عقلی، نفس را از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل می‌رساند و لحوق صور عقلی به نفس نیز از قبیل لحوق موجودی به موجود دیگر، نظیر عرض به جوهر نیست؛ زیرا این نوع لحوق در تکامل ذات موضوع جوهری تأثیری ندارد و تنها چیزی زاید بر ذات آن افزوده می‌شود. ملاًصدرا تأکید می‌کند که حصول صور علمی برای جوهر مدرک و نقش آن در تکمیل جوهر مدرک، قوی‌تر از نقش صورت‌های طبیعی در تحصیل بخشیدن به ماده و تنويع آن است (همان، ص ۳۱۹-۳۲۱).

ملاًصدرا در جای دیگر می‌گوید نفس در آغاز که بر بدن مادی افاضه می‌شود صورتی از صورت‌های عالم طبیعت بیش نیست. به عقیده وی اینکه از صورت عقلی و ماده جسمانی، بدون هیچ‌گونه استکمال و تبدیل و تحولی برای آن ماده، نوع جسمانی واحدی مانند انسان شکل بگیرد، محال و بلکه از محال‌ترین محالات است. از این رو نفس در آغاز پیدایش، صورت

واحدی از موجودات این عالم است؛ با این تفاوت که قوه سلوک تدریجی به عالم ملکوت را داراست. نفس در آغاز شیئی از موجودات جسمانی، و نیز دارای استعداد پذیرش صور عقلی است؛ از این رو بین آن فعلیت و این قبول استکمالی منافاتی نیست. به عقیده ملاًصدرا صورت‌های نفسانی حسی، مانند ماده‌اند برای صورت‌های خیالی و صورت‌های خیالی، مانند ماده‌اند برای صورت‌های عقلی و... (همان، ص ۳۳۰-۳۳۱).

ملاًصدرا در تبیین دیدگاه خود مبنی بر اتحاد عاقل با معقول و کیفیت تعقل، سه احتمال را در پیش می‌نهد. به گفته وی، نفس انوار عقلی حاصل نزد خود را یا با ذاتی تاریک و فاقد نور عقلی ادراک می‌کند، یا به وسیله صورت دیگری که در او حاصل شده، و یا با ذاتی نورانی و عقلانی که با صورت عقلیه متحد است. او با ابطال دو قسم اول، دیدگاه خود (قسم سوم) را اثبات می‌کند (ملاًصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷).

وی دیدگاه ابن‌سینا در رد اتحاد عاقل با معقول را سخیف می‌شمارد. به عقیده ابن‌سینا نفس انسانی از آغاز پیدایش و تعلق به بدن تا آخر بقای آن به حسب جوهر و ذات، شیئی واحد است و تفاوت تنها در اضافات و اعراض است. چه بسا علت انکار اتحاد از سوی ابن‌سینا همین نکته بوده باشد که او همچون دیگر منکران، رابطه میان عاقل و معقول را از قبیل رابطه جوهر و عرض می‌دانسته و صورت‌های علمی را اعراض نفسانی به‌شمار می‌آورده است؛ مانند صفحه‌ای که به تدریج صورت‌هایی بر آن نقش ببندند؛ همه تغییرات مربوط به سطح جسم و کیفیات، عارض بر آن است و در ذات جسم تغییری ایجاد نمی‌کند.

به عقیده ملاًصدرا لازمه این سخن ابن‌سینا آن است که نفس ابله و کودک، با نفوس پیامبران در حقیقت و ماهیت واحد باشد و اختلاف و تفاضل بین آنها تنها به ضمایم خارج از ذات باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۱۹). اما وی معتقد است نفس انسان با استکمال به مرتبه عقل فعال ارتقا می‌یابد و جوهر نفس پیامبر به لحاظ ماهیت، اشرف جواهر نفسانی است و به لحاظ قوه و کمال برتر و بالاتر است. از دیدگاه او انسان دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است و همواره در تحول است و این مطلب با مراجعه به وجدان روشن می‌شود (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ ج ۸، ص ۲۴۵-۲۴۷ و ۳۲۸-۳۲۹).

کیفیت ارتباط نفس با عقل فعال

به نظر ملاصدرا چگونگی اتحاد و ارتباط نفس با عقل فعال و بهره‌گیری از آن، از دشوارترین مسائل فلسفه اسلامی است. او خود برای فهم آن به ذات باری توسل جسته (همان، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۳۶)، و در اسفار با عنوان «چگونگی حصول عقل فعال در نفس‌های ما» به تبیین دیدگاه خود در این زمینه پرداخته است. از دیدگاه وی عقل فعال دارای دو وجود است: وجودی فی‌نفسه و وجودی در نفس ما؛ زیرا کمال و تمام وجود نفس و غایت آن، وجود عقل فعال برای نفس و اتحاد و اتصال نفس با عقل فعال است.

بنابراین چون عقل فعال دو حیثیت دارد، از دو زاویه می‌توان درباره آن بحث کرد: از حیث وجود فی‌نفسه که در فعل الهی بررسی می‌شود؛ و از حیث حصول آن برای نفس و اینکه کمال برای نفس است. ملاصدرا بر حصول عقل فعال در نفس ما دو برهان اقامه کرده است. برهان نخست او چنین است:

نفس در آغاز هرچند از حیث نفس بودنش بالفعل است، دارای عقل بالقوه است؛ زیرا تصور معقولات و ادراک نظریات پس از اولیات در خارج موجب می‌شود انسان به درجه‌ای برسد که بتواند هرگاه می‌خواهد صور معلومات را نزد خود حاضر کند؛ یعنی این ملکه برای او پیدا شود که بدون کسب جدید، صور عقلی را استحضار کند. بنابراین ذات نفس از عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل می‌شود، و خروج از قوه به فعل نیازمند فاعلی است. این فاعل نمی‌تواند جسم یا قوه‌ای جسمانی باشد؛ زیرا این مستلزم آن است که آنچه به لحاظ وجودی ضعیف است، علت امر قوی‌تر باشد. پس فاعل، عقلی است که در اصل آفرینش، عقل است؛ وگرنه خود او نیازمند امری است که او را از قوه به فعل خارج کند، و این به دور یا تسلسل می‌انجامد.

ملاصدرا در ادامه و پس از بیان دیگری درباره حصول عقل فعال برای نفس، یادآوری می‌کند که در بسیاری از آیات تصریح شده است که معارف در پیامبران و در مردم به وساطت فرشته و الهام اوست؛ مانند ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (نجم: ۵)، و ﴿قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ﴾ (تحریم: ۳) (همان، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۳). چنان‌که سبزواری می‌گوید، درباره نحوه ارتباط عقل نفس با عقل فعال، در مجموع سه دیدگاه مطرح شده که از این قرارند:

۱. افاضه: وقتی نفس با عقل فعال اتصال روحانی برقرار کرد، به اندازه استعدادی که دارد به او افاضه می‌شود؛ چون در عقل فعال، صور همه حقایق هست؛

۲. اشراق: نور عقل فعال بر عقل بالفعل می‌تابد و سپس از عقل بالفعل به سوی عقل فعال منعطف می‌شود و باز می‌گردد و در این صورت، نفس به میزان استعداد و طلب خود، آنچه را که در آن است می‌بیند؛ مانند کیفیت رؤیت بر اساس نظریه خروج شعاع که دیدگاه ریاضی‌دان‌هاست؛

۳. فنا: نفس پس از فنای ذات خود و مندک شدن و بقای به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی، اشیا را همچنان‌که در خارج هستند، می‌بیند (همان، ج ۲، ص ۳۵۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۶).

بنابراین بر پایه دیدگاه نخست صور اشیا به افاضه حق در نفس مرتسم می‌شوند و بنابر دیدگاه دوم نفس انسان پس از تجرد و اتصال به مبدأ، اشیا را در ذات مبدأ شهود می‌کند؛ اما در دیدگاه سوم، که دیدگاه مَلَّاصِدْرَاست، نفس با فناشدن در مبدأ، حقایق را شهود می‌کند. مَلَّاصِدْرَا خود آنجا که به چگونگی عالم شدن عالم واصل، و ناقص محجوب و تفاوت آن دو می‌پردازد، دیدگاه‌ها را گزارش و بررسی می‌کند. وی علمی را که انسان پس از فنای فی‌الله و وصول الهی نسبت به اشیا به دست می‌آورد، نه به منزله افاضه صورتی از شیء در قلب انسان عالم می‌داند و نه به این عنوان که عالم، شیء را در آینه حق می‌نگرد؛ بلکه عالم حقیقت شیء را در موطن مختص به همان شیء نظاره می‌کند. با این بیان نفس عالم به خدمت معلوم می‌رود و حقیقت معلوم را در آینه آنچنان‌که هست می‌یابد. طریقی را که مَلَّاصِدْرَا پس از اتصال تام نفس به مبدأ اعلا برای شهود هر شیئی ارائه می‌دهد، طریق مشاهده شیء در موطن آن شیء است. نفس پس از فنای ذات خود و مندک شدن و بقای به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی و هنگام غواصی در دریای شهود، اشیا را همچنان‌که در خارج هستند، می‌بیند (همان، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش پنجم، ج دوم، ص ۲۶۹-۲۷۲).

وی در موارد پرشماری تعبیر اتحاد با عقل فعال را به کار می‌برد. او می‌گوید وقتی نفس در پی استکمالات خود به مقام عقل رسید، عقل محض می‌شود و با عقل فعال اتحاد می‌یابد؛

سپس از ماده جدا می‌گردد و قوه و امکان از آن سلب می‌شود و از آن پس به بقای الهی باقی است (همان، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶). بنابراین نفس برخلاف سایر جسمانیات، نشئه وجودی‌اش منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه از طریق تصرف در بدن، به تدریج استکمال می‌یابد و بر اساس حرکت جوهری و اشتدادی خود، به مرحله تجرد برزخی می‌رسد. پاره‌ای از نفوس به تجرد برزخی بسنده نمی‌کنند و پس از طی مراتب کمالی نشئه مثالی به نشئه عقلی وارد می‌شوند و اینجاست که نفوس متکثر جزئی با عقل فعال متحد شده، تبدل وجودی می‌یابند و نحوه وجود آنها، وجودی تجردی و عقلی می‌شود. بدین ترتیب سرانجام نفس آن است که در قوس صعود با مبدأ فاعلی خود اتحاد می‌یابد و مبدأ و منتهاش یکی می‌گردد (مصباح، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲-۴۲۳).

ملاصدرا در جایی دیگر، از اتحاد و اتصال عارف به حق، به «حالت روحانی متناسب با مفارقات» تعبیر (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۹۸) و سبزواری در پی‌اورقی اسفار «حالت روحانی» را به فنا تفسیر کرده است. بنابراین درحالی که ابن‌سینا و فارابی به اتصال با عقل فعال معتقد بودند، ملاصدرا و عرفا به اتحاد با عقل فعال و بلکه فناى نفس در عالم قدس و مفارقات باورمندند. حتی برخی معتقدند که از ضیق تعبیر، از فنا سخن گفته می‌شود و مطلب از این بالاتر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۳۶).

البته در جای دیگر ملاصدرا درباره کیفیت وساطت ملک مقرب عقلانی یا عقل فعال در استکمالات علمی ما بیان دیگری دارد که با یکی دیگر از سه احتمال پیش‌گفته سازگار است؛ ولی با توجه به عبارات صریح وی در مواضع دیگر، این بیان نمی‌تواند دیدگاه نهایی او به‌شمار آید. وی می‌نویسد:

متخیلات محسوس وقتی در قوه خیال حاصل می‌شوند، از آنها از جهت مشارکات و مبایناتی که دارند، معانی کلی حاصل می‌شود؛ ولی در اوایل به لحاظ وجودی ضعیف و مبهم‌اند؛ مانند صورت‌هایی که در جای تاریک دیده می‌شوند. وقتی استعداد نفس کامل شد و صلاحیت آن به واسطه تصفیه و طهارت از کدورات تقویت گردید و ادراکات و حرکات فکری تکرار شد نور عقل فعال بر آن و بر مدرکات وهمی و صور خیالی آن اشراق می‌شود. در نتیجه نفس، عقل بالفعل

می‌شود و معقولات و متخیلات آن معقولات بالفعل می‌شوند. تأثیر عقل فعال بر نفس و صور خیالی آن، مانند تأثیر خورشید است بر چشم سالم. خورشید مثال عقل فعال است و قوه ابصار در چشم، مثال قوه بصیرت در نفس؛ و صور خارجی در مقابل آن، مثال صور متخیله‌ای است که نزد نفس واقع‌اند. پس همان‌گونه که پیش از اشراق خورشید و در تاریکی، بینایی بینایی بالقوه است و مبصرات مبصرات بالقوه‌اند و آن‌گاه که خورشید طلوع می‌کند و بر آن اشراق می‌کند قوه بینایی بالفعل می‌بیند و رنگ‌هایی که در مقابل آن است مرئی بالفعل می‌شوند، به همین صورت هرگاه این نور قدسی بر نفس بتابد و نور آن بر مدرکات خیالی آن اشراق شود نفس، عقل و عاقل بالفعل می‌شود و متخیلات، معقولات بالفعل می‌شود و قوه عقلی، ذاتیات حاصل برای نفس را از عرضیات آنها، و حقایق را از لواحق، و اصول را از فروع آن جدا می‌کند و آنها را برهنه و مجرد از اعداد و افراد می‌سازد. پس در این حال تبدیل به انسانی عقلی شده و جزئیت و ضیق وجودی آن با قطع همه تعلقات و قیود باطل می‌شود. وقتی این نور شدت یافت، با روح کلی انسانی که روح القدس نام دارد متحد می‌شود، و این مبدأ فاعلی و عقل فعال سعه وجودی‌اش به گونه‌ای است که همه اشخاص و اعداد بشر را دربرمی‌گیرد و نسبت همه با او واحد است؛ چنان‌که مفهوم کلی چنین است؛ با این تفاوت که مفهوم عنوان برای افراد است، و این مبدأ فاعلی، حقیقت آنهاست (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۴).

استکمال عملی نفس

چنان‌که گذشت، به لحاظ عملی، کمال نفس به تحقق عدالت است و مراد از عدالت، این است که انسان حد و وسط میان اخلاق متضاد قرار گیرد و از افراط و تفریط بپرهیزد. قوای شهوت و غضب که قوای بدنی و حیوانی‌اند، می‌توانند انسان را در مقام عمل به افراط و تفریط وادارند. اگر انسان در مقام عمل، عقل را به کار گیرد و عمل او تابع قوانین عقل شود، همواره در مسیر میانه‌گام خواهد نهاد که از آن به عدالت تعبیر می‌شود. ملاًصدرا تأکید می‌کند که برائت صرف از قوای

شهووت و غضب و خالی شدن صرف از آثار این قوا، تا زمانی که نفس در این دنیا است، ممکن نیست؛ لکن توسط بین آنها به منزله خلوص از آنهاست و در نتیجه نفس از آنها منفعل نمی‌شود، بلکه برای آن هیئت استعلائیة بر قوا حاصل می‌شود و قوا به خدمت آن درمی‌آیند. تابعیت نفس از بدن و قوای آن و انفعال نفس از قوای بدن، از موجبات شقاوت نفس و حرمان آن از سعادت است (همان، ص ۱۲۷).

ملاصدرا درباره شقاوت نفس نیز در جای دیگر می‌نویسد:

شقاوت اخروی یا به حسب هیئات بدنی است که برای نفس به سبب معاصی حسی شهوی و غضبی است و یا به حسب هیئات نفسانی است که برای نفس به سبب اموری همچون حسد و ریا و انکار حق و انکار علوم حقه حقیقی حاصل می‌شود. سبب شقاوت نوع نخست این است که این هیئات انقیادی و انفعالات انقهاری نفس، وقتی تقویت شوند، مانع دستیابی به سعادت اخروی می‌شوند و نفس را از درک نعیم اخروی باز می‌دارند. انسان تا در دنیا است به دلیل اشتغالات بدنی، تضاد آنها را با جوهر نفس نمی‌یابد و به قبح آنها توجه ندارد؛ ولی آن‌گاه که اقبال نفس به بدن از بین می‌رود، درد و رنج حاصل از این هیئات را ادراک، و عذاب شدیدی را تحمل می‌کند.

ملاصدرا بر این باور است که چون این هیئات انقیادی، غریب از جوهر نفس‌اند، بعید نیست که پس از مدتی از بین بروند و جاودان نبودن فاسق در جهنم، که شریعت بر آن تأکید می‌ورزد نیز شاید به همین دلیل باشد (همان، ج ۹، ص ۱۳۵-۱۳۶). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا انجام عمل و تکرار آن موجب رسوخ آن در نفس و شکل‌دهی ساختار وجودی نفس می‌شود و از این طریق، به تکامل و اشتداد وجودی نفس می‌انجامد.

استكمال نفس پس از مرگ

تاکنون روشن شد که چگونه انسان در حیات دنیوی خود فرایند استكمال را طی می‌کند و پلکان ترقی و تکامل وجودی را با علم و عمل می‌پیماید. این حرکت تکاملی ادامه دارد تا نفس تن

مادی را رها کند و مرگ، انسان را دریابد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود: آیا نفس انسانی پس از مرگ استکمال دارد؟ و اگر آری، چگونه؟

مَلَّاصِدْرَا در بحث حشر نفوس و نیز در بیان سعادت و شقاوت حسی اخروی به بررسی وضعیت نفوس در حیات پس از مرگ پرداخته است. وی آنها را به لحاظ کمال عقلی به کامل و ناقص تقسیم کرده است. ناقص‌ها نیز دو دسته‌اند: یک دسته آنها که در دنیا به کمال عقلی اشتیاق یافته‌اند و دیگری آنها که دارای چنین اشتیاقی نیستند. عدم اشتیاق دسته‌ی اخیر یا بر حسب فطرت است مثل چهارپایان، و یا به حسب امری عارضی، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿تَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر: ۱۹).

مَلَّاصِدْرَا هریک از این گروه‌ها را در آخرت دارای وضعیتی خاص می‌داند. از دیدگاه او آنها که کامل‌اند و از حد عقل بالقوه به عقل بالفعل رسیده‌اند، عقل بالفعل‌اند و با عقل متحد شده‌اند؛ اما نفوس ناقصه‌ای که اشتیاق به کمال پیدا کرده‌اند، ولی به کمال عقلی دست نیافته‌اند برای مدتی طولانی یا کوتاه در عذاب خواهند بود؛ تا آنکه شوق آنها به عقلیات از بین برود و این با دو عامل تحقق می‌یابد: یا به واسطه‌ی وصول به عقلیات در صورتی که عنایت الهی با جذبۀ ربانی یا شفاعت ملکی یا انسانی آن نقص را تدارک کند، یا آنکه به سبب طول مکث در برازخ با آن انس گیرند و سرانجام عذاب از آنها زایل شود.

اما نفوسی که اشتیاق به کمالات عقلی برای آنها حاصل نشده است، چه عدم اشتیاق بر حسب فطرت باشد و چه به سبب امر عارضی، چنین افرادی در عالم متوسطی بین عوالم عقلی و مادی، یعنی عالم اشباح مقداری و عالم صور محسوس مجرد محسوس می‌شوند که به عقیده‌ی مَلَّاصِدْرَا قالب‌ها و حکایات و سایه‌های آن صور عقلی هستند که در عالم عقل موجودند و قوام و دوام آنها به همان صور عقلی است؛ و کیفیت حشر آنها مانند کیفیت حشر سایر نفوس بهیمی و سبعی است (همان، ص ۲۴۷-۲۴۸).

مَلَّاصِدْرَا در جای دیگر دیدگاه‌های پرشماری را درباره‌ی نفوسی که مبتلای به جهل بسیط‌اند، بیان و از اسکندر افرودیسی و شاگردان بزرگ معلم مشائیان نقل کرده است که چنین نفوسی فاسد می‌شوند. او یادآور می‌شود که از ابن‌سینا نیز تمایل به این دیدگاه گزارش شده است. به عقیده‌ی

ملاصدرا اگر نشئه آخرت منحصر در نشئه عقلی بود، قطعاً چنین نفوسی باطل و فاسد می‌شدند؛ زیرا وجود شیء در هر نشئه به صورت آن است نه به هیولاً؛ ولی به باور وی پس از عالم دنیا دو نشئه دیگر وجود دارد که باقی‌اند و کهنه و نابود نمی‌شوند: یکی نشئه و دار معقولات و دیگری نشئه و سرای محسوسات صرفه‌ای که ماده ندارند و نفس حافظ آنهاست؛ زیرا وجود آنها وجود ادراکی است و آن خود محسوس بودن آنهاست و محسوس بماهو محسوس وجودش عین وجود آن برای جوهر حاس است که همان نفس باشد. پس نفس، حافظ و مبقی صور حسیه است و ماده‌ای هم در آنجا نیست؛ چنان‌که عقل حافظ و مبقی نفس است، بدون حامل و بدن. بنابراین از دیدگاه ملاصدرا این نفس پس از بدن باقی است و چون هیئات بدنی و ردایل نفسانی هم در آن رسوخ نکرده‌اند تا به سبب آنها در عذاب باشد و از سویی نمی‌تواند موجودی معطل باشد، یعنی به گونه‌ای باشد که هیچ فعل و انفعالی نداشته باشد، بنابراین به قدر حظ وجودی‌اش از لذت و سعادت بهره می‌برد.

همچنین اگر نفس از قوه و مرتبه هیولانی فراتر رفته باشد، یعنی اولیات و برخی آرای مشهوره برای او حاصل شده باشد ولی شوق به عقلیات و انگیزه کمال علمی عقل برای او تحقق نیافته باشد، در این صورت وقتی از بدن جدا می‌شود اگر خیر باشد برای او سعادت غیرحقیقی از جنس آنچه توهم و تخیل کرده است حاصل می‌شود و از حوریان و قصرها و درختان و سایر اموری که لذیذ و مسرت‌بخش‌اند و وصفشان را از اهل شرایع شنیده است بهره‌مند می‌شود. ملاصدرا تأکید می‌کند که اثبات چنین لذت و سعادت از نظر او اشکالی ندارد؛ زیرا حصول صور اخروی محسوس نیازی به موضوع و ماده ندارد.

ملاصدرا دیدگاه فارابی و ابن‌سینا را درباره تکامل برزخی رد، و از آن اظهار تعجب می‌کند. وی تأکید می‌کند که این سخن محققانه نیست؛ بلکه فی‌نفسه باطل است (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱). ملاصدرا همچنان‌که در *مفاتیح الغیب* نیز تصریح کرده است مبنای این دیدگاه‌ها را اطلاع نداشتن از وجود عالم محسوس دیگری می‌داند که معلق و غیرمادی است و معاد این نفوس غیرکامل در آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۹۰-۵۹۱).

حاصل آنکه به باور ملاصدرا نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند استکمالی نخواهند

داشت و نفوسی که اهل خیرند، ولی کمالات عقلی را کسب نکرده و اشتیاقی در دنیا به اکتساب آنها نداشته‌اند، در عالم غیرمادی مثالی به سر می‌برند و استکمال آنها مانعی ندارد.

ارزیابی نهایی دیدگاه مَلَّاصدرا دربارهٔ نفس

تبیین مَلَّاصدرا از فرایند استکمال نفس با نقدهایی روبه‌رو شده است که در ادامه به برخی از آنها می‌پردازیم.

اشکال اول: تبیین مَلَّاصدرا بر مبنای حرکت جوهری است و چنان‌که از سخنان او برمی‌آید، وی به حرکت واحدی از آغاز تا پایان استکمال انسان قایل است. پرسش این است: ملاک وحدت حرکت جوهری چیست؟ به نظر ما وحدت حرکت تا آنجا محفوظ است که نتوان مرز مشخصی را بین مراحل قبلی و بعدی در نظر گرفت. اگر حرکت چنان باشد که مرزبندی مشخصی ایجاد شود، به صورتی که پای آثار جدیدی به میان آید، در اینجا حرکت جدیدی به وجود آمده است. به عبارتی اگر در طول حرکت اشتدادی، شیء متحرک دارای سنخی از کمال شود که پیش‌تر آن را نداشته، درمی‌یابیم که حرکت پیشین پایان یافته و حرکتی جدید آغاز شده است. بر اساس این معیار در حرکت استکمالی نفس، در حقیقت حرکت‌های پرشماری تحقق دارد؛ وقتی جماد است و آثار حیاتی وجود ندارد، آن‌گاه با حرکت به جایی می‌رسد که دارای ویژگی رشد و تغذیه می‌شود؛ سپس ادراک را به دست می‌آورد. روشن است که در هر مرحله حرکتی جدید آغاز و صورتی جدید به صورت پیشین لاحق می‌شود. صورت جدید موجودیتی غیر از صورت قبلی دارد و از این‌رو حرکت آن نیز غیر از حرکت پیشین است. بنابراین ادعای اینکه نفس از ابتدا یک حرکت را آغاز می‌کند و ادامه می‌یابد، پذیرفتنی نیست؛ بلکه چند حرکت در طول یکدیگر تحقق دارند. البته ترتب این حرکات به معنای نابودی حرکت پیشین نیست؛ بلکه این دو در عرض هم ادامه می‌یابند.

حاصل اینکه علاوه بر حرکت‌های عرضی که در اجزای مختلف بدن و نیز نفوس حیوانی پرشمار موجود در بدن در جریان‌اند، نفس انسانی نیز در مراحل نباتی و حیوانی خود دارای حرکات جداگانه است؛ به گونه‌ای که پس از وصول به هر مقطع، آنجا که آثار جدیدی ظهور

می‌یابند، حرکتی نوین با متحرکی جدید آغاز می‌شود (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۳-۴۲۵). در این اشکال، از مرزبندی مشخصی در حرکت سخن به میان آمده است که بر اساس آن دیگر یک حرکت نخواهیم داشت؛ ولی این سخن تام و تمام به نظر نمی‌رسد. بر اساس حرکت جوهری و تحول ذاتی اشیا، نمی‌توان از دو متحرک سخن به میان آورد. درست است که شیء گاهی جماد و گاهی نبات است؛ ولی اتصال وجودی واقعیت خارجی، مانع از تصویر مرز مشترک میان صورت‌هاست. ما در لحاظ ذهن از اشیا خارجی، صورت‌هایی مغایر با هم و ماهیت‌هایی جمادی، نباتی و... انتزاع می‌کنیم؛ ولی واقعیت خارجی امری به هم پیوسته و سیال، حقیقتی واحد است، و همین اتصال وجودی ملاک وحدت آن است. به همین دلیل از دیدگاه برخی فلاسفه اصولاً حرکت جوهری موضوع نمی‌خواهد و ندارد تا با تغییر موضوع، حرکت را دو حرکت به‌شمار آوریم؛

اشکال دوم: ملاًصدرا بر این باور است که نفس در آغاز جسمانی است و در فرایند حرکت جوهری، به وجود مجرد تبدیل می‌شود. پذیرش این مدعا دشوار است؛ زیرا تبدیل در جایی است که دست‌کم بخشی از شیء اول کاسته شود، درحالی‌که پس از تبدل ادعاشده، بدن تمام اجزای مادی خود را حفظ می‌کند و هیچ‌یک از صور خود را نیز از دست نمی‌دهد. از این‌رو چگونه می‌توان ادعا کرد که موجود مادی به موجودی مجرد تبدیل شده است؟ آنچه نفس با استکمال می‌یابد صورت و کمالی جدید است؛ درحالی‌که ماده و صور پیشین محفوظ است (همان، ص ۴۲۵).

در این اشکال، به ملاًصدرا نسبت داده شده است که او از تبدیل وجود مادی به وجود غیرمادی سخن گفته است و پذیرش چنین امری دشوار دانسته شده است. اگر به راستی ملاًصدرا چنین مدعایی داشته باشد، این اشکال بجاست؛ ولی به نظر می‌رسد که مدعای ملاًصدرا چنین مطلبی نیست. او از تحقق مراتبی مجرد برای موجود مادی سخن گفته است. به عقیده او در فرایند حرکت جوهری، جنین به مراتبی از تجرد بار می‌یابد و دارای ساحتی نورانی و مجرد می‌شود، نه آنکه شیء مادی به موجودی مجرد تبدیل شود تا لازمه آن، کاسته شدن از شیء مادی باشد (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ ج ۹، ص ۵۱-۵۲).

حرکت جوهری، ساحت جسمانی انسان را به سرحد تجرد و نورانیت می‌رساند و برای نفس، مراتبی از تجرد تحقق می‌یابد. این مراتب، خود نیز سیر تکاملی را می‌پیمایند؛ اما بدین معنا که چون فساد و انعدام در آنها راه ندارد، با افاضه فاعل هستی‌بخش و اعطای کمالات وجودی به آنها، از سعه وجودی بیشتری برخوردار می‌شوند و اشتداد می‌یابند. پس ایجاد پس از ایجاد است، و کاستنی در کار نیست؛

اشکال سوم: ابهام دیگر در نظریه مَلَّاصِدْرَا به مسئله اتحاد نفس با عقل فعال بازمی‌گردد. با توجه به اینکه عقل فعال، علت ایجاد نفس است، آیا وصول معلول به مرتبه علت خود بر اثر استکمال، امری ممکن است؟ به نظر می‌رسد که چنین امری شدنی نیست. همه کمالات معلول پرتوی از وجود و کمالات علت اوست؛ چگونه ممکن است که معلول بر اثر استکمال به مرتبه‌ای از کمال برسد که در رتبه علت قرار گیرد. معنای این سخن این است که علت، تمام کمالات خود را به معلول افاضه کند، و این امری نامعقول است. علت همواره شأنی از شئون خود را به معلول افاضه می‌کند (همان، ص ۴۲۵-۴۲۶). بنابراین ادعای مَلَّاصِدْرَا مبنی بر اینکه نفس در پی استکمال، عقل فعال می‌شود، پذیرفتنی نیست.

این ابهام نیز با توجه به این نکته روشن می‌شود که به عقیده مَلَّاصِدْرَا هر آنچه غیر حضرت حق است، از وجود ربطی برخوردار است و تنها موجود غنی بالذات و مستقل، خداوند است. از این رو خداوند فاعل مؤثر و مباشر همه چیز است و سایر علل، نقش مجرای فیض دارند. به تعبیر دیگر، سایر علل علت اعدادی‌اند و علت معد، علت حقیقی نیست. بنابراین نیل نفس انسانی به مقام عقل، مستلزم نیل معلول به علت ایجاد خود نخواهد بود؛

اشکال چهارم: مَلَّاصِدْرَا در برخی عبارات تصریح کرده است که نفوس جزئی متعدد پس از استکمال و اتحاد با عقل فعال، هویت شخصی خود را از دست می‌دهند و دیگر نفس به معنای حقیقی کلمه نیستند؛ بلکه همگی در عقل فعال مندمک می‌شوند. این ادعا علاوه بر اشکال اتحاد معلول با علت، با اصول ضروری ادیان آسمانی و نیز با مشاهدات و مکاشفات فراوانی که در پی ارتباط با ارواح به دست آمده است مخالفت دارد. از اصول مسلم ادیان است که انسان‌ها پس از مرگ هویت شخصی خود را حفظ می‌کنند و به همین صورت عقاب می‌شوند یا ثواب دریافت می‌کنند.

ارتباط با ارواح نیز حاکی از بقای هویت شخصی است. بدین ترتیب این ادعای مصنف که گروهی از نفوس دانی و متوسط با یک صورت مثالی و نفوس کامل با عقل فعال متحد می‌شوند و تعدد آنها به وحدت تبدیل می‌شود با آموزه‌های اساسی ادیان ناسازگار است (همان، ص ۴۲۶-۴۲۷).

با توجه به مطلبی که در پاسخ اشکال پیشین گفته شد، پاسخ اشکال چهارم نیز تا حدی روشن می‌شود. چنان‌که پیش از این در عبارت حاجی سبزواری نیز تصریح شد، ملاًصدرا در بحث ارتباط نفس با عقل فعال به فنای نفس معتقد است؛ ولی این فنا، به فنا در ذات باری تعالی و مستغرق شدن در او تعبیر شد. به نظر می‌رسد اگر فنا در عقل فعال نیز مطرح می‌شود باید توجه کرد که عقل فعال مجرای فیض و عین ربط به رب است. او از خود هیچ اصالت و استقلال ندارد. فنا در ذات حق، چنان‌که در تعبیر دانشمندان اخلاق و عرفان و... آمده است، به معنای ندیدن ذات خود در عرض واجب تعالی و مشاهده فقر وجودی خویش است. چنین اندیشه‌ای هرگز با آموزه‌های دینی ناسازگار نیست.

آنچه در بررسی اندیشه‌های ملاًصدرا در این بحث مهم به نظر می‌رسد، تبیین معنای اتحاد است. دو احتمال در اشکال مطرح شده‌اند، و هر دو مستلزم امری ناصواب دانسته و سرانجام رد شده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد مراد ملاًصدرا از اتحاد و اندکاک، اتحاد از جانب نفس است نه از جانب عقل فعال. چنان‌که فلاسفه در بحث صدور، از جانب باری تعالی به وحدت معتقدند و تکثر را در جانب معلول می‌پذیرند، در بحث اتحاد نیز نفوس‌اند که در عقل فعال یا در مبدأ اعلا فانی می‌شوند و این مستلزم آن نیست که واجب تعالی با موجودات و مخلوقات خود یکی شود. از سویی چنان‌که پیش از این از ملاًصدرا نقل شد، وی برای عقل فعال نیز دو حیثیت قایل است: فی نفسه و فی انفسنا. او تصریح می‌کند که بررسی عقل از حیث فی نفسه در بحث فعل باری تعالی قرار می‌گیرد. بنابراین اگر سخن از اتحاد نفس با عقل مطرح می‌شود، اتحاد با حیثیت دوم است. اتحاد مدنظر ملاًصدرا آن نیست که عقل و نفس به موجود واحدی با تشخیص و تعیین واحد تبدیل شوند و به کلی هم از جانب عقل و هم نفس، دوگانگی از میان برخیزد.

این اشکال نیز که همه موجودات عین ربط به واجب تعالی هستند و این اختصاص به نفوس کامل ندارد نیز به نظر می‌رسد با ابهام روبه‌روست؛ زیرا گرچه همه موجودات عین ربط به

واجب تعالی هستند، همه با عقل فعال متحد نیستند. اگر به زبان عرفان سخن بگوییم، هر شخصی مظهر اسمی از اسمای الهی و متحد با آن است. از دیدگاه مَلَّاصدرا انسان‌های کامل‌اند که با عقل فعال متصل و با او متحد می‌شوند؛

اشکال پنجم: از نظر مَلَّاصدرا، هر موجودی برای رسیدن به غایت خود آفریده شده است و از این رو فلسفه آفرینش نفوس این است که با عقل فعال اتحاد یابند و یا در آن فانی شوند. از سوی دیگر مَلَّاصدرا تأکید می‌کند که بر اثر این اتحاد یا فنا، هیچ امر متعددی در عالم عقول حاصل نمی‌شود و این اتحاد چیزی بر عقل فعال نمی‌افزاید. لازمه این سخن آن است که تفاوتی میان حالت آفریده نشدن نفوس با آفریده شدن آنها و رسیدن آنها به غایت نباشد؛ زیرا عقول از آغاز هر کمالی را که برای آنها ممکن بوده است داشته‌اند و اتحاد یا فناى نفوس در آنها بر کمالات آنها نمی‌افزاید. این به معنای لغویت آفرینش آنهاست.

اگر مَلَّاصدرا معتقد بود که با استکمال نفوس عقول متعددی حاصل می‌شوند، به این معنا که موجودات متعددی به مرتبه کمالی عقل فعال دست می‌یابند، اشکال لغویت مطرح نمی‌شد. البته مَلَّاصدرا چنین مدعایی ندارد و با مبانی فلسفی نیز چنین امری سازگار نیست؛ زیرا عقول مجرد انواع منحصر در فردند و تعدد افراد برای آنها ممتنع است.

ممکن است در دفاع از مَلَّاصدرا گفته شود که مقصود واقعی ایشان از اتحاد نفوس با عقل فعال آن نیست که نفوس، بما هی نفوس، کاملاً از بین بروند و چیزی جز عقل فعال با همان وضعیت پیشین باقی نماند؛ بلکه مقصود او نوعی کثرت در وحدت است؛ یعنی نفوس در عین حفظ کثرت خود، با وجود عقل فعال متحد می‌شوند.

این تفسیر علاوه بر اینکه با عبارات وی نمی‌سازد، از حل اشکال ناتوان است؛ زیرا اگر بتوان برای این نحوه از وحدت در کثرت تصویر پذیرفتنی‌ای یافت، همان تصویری است که مَلَّاصدرا برای نحوه وجود پیشین نفوس در عالم قبلی و پیش از حدوث در عالم طبیعت ارائه داده است، که در این صورت باز اشکال لغویت مطرح می‌شود؛ زیرا فرجام نفوس همان نقطه‌ای است که پیش از حدوث در عالم طبیعت داشته است (همان، ص ۴۲۷-۴۲۸).

اشکال پنجم نیز ناتمام است؛ زیرا این سخن که «با اتحاد نفس با عقل فعال هیچ امر متعددی

در عالم عقول حاصل نمی‌شود، و این امر مستلزم لغویت در خلقت نفوس است»، زمانی صواب است که سخن در استکمال عقل فعال باشد و خلقت انسان به منظور افزودن چیزی به آن باشد؛ درحالی‌که سخن در آفرینش نفس و علت غایی آن است. مدعای مَلَّاصِدْرَا این است که نفس انسان با اتحاد و اندکاک، استکمال می‌یابد. نفس است که با فنا در عقل فعال واجد کمال می‌شود و به مرتبه عقل می‌رسد و بدیهی است که نباید انتظار داشت به عقل چیزی افزوده شود. چنان‌که گذشت، نفس در پی اتحاد با صور معقول، استکمال می‌یابد و اشتداد وجودی پیدا می‌کند و بر اثر این اشتداد به مقام عقل دست می‌یابد و با آن متحد می‌شود. بنابراین چنین نیست که در پی اتحاد با عقل هیچ تغییری رخ نداده و صرفاً سیر نزولی و صعودی بی‌فایده‌ای تحقق یافته باشد؛

اشکال ششم: در عبارات مَلَّاصِدْرَا این نکته آمده است که مقصود از تجرد نفس، در واقع اتصال نفس به عالم عقول و اتحاد با عقل فعال است و آنچه در این میان حادث است، همان اتصال و اتحاد است، نه آنکه موجود مجردی حادث شده باشد تا آنکه اشکال لزوم امکان استعدادی در موجود مجرد پیش آید. این دیدگاه به نفی وجود نفس به مثابه موجودی مجرد می‌انجامد؛ زیرا بر اساس نظر مَلَّاصِدْرَا پیش از تجرد نفس، صورتی جسمانی وجود دارد که از حیث جسمانی بودن با سایر صور مادی تفاوتی ندارد. تجرد این صورت نیز بنا بر تفسیر مَلَّاصِدْرَا چیزی جز اتصال آن با عقل فعال نیست که سرانجام به فنای آن در عقل منجر می‌شود. بنابراین ما در هیچ مرحله‌ای از مراحل، موجود مجردی به نام نفس نداریم؛ بلکه صورتی جسمانی داریم که پس از مدتی با عقل فعال اتصال می‌یابد و تجرد آن نیز چیزی جز همین اتصال نیست. بدین ترتیب همه تلاش‌ها برای اثبات نفس مجرد بیهوده است و نمی‌توان جوهر مجردی به نام نفس را اثبات کرد (همان، ص ۴۲۸-۴۲۹).

به نظر می‌رسد که هرچند مَلَّاصِدْرَا تجرد را در اتصال نفس به عقل فعال تفسیر کرده است، اولاً فنا در عقل فعال، چنان‌که پیش از این گفته شد، به معنای نیست و نابود شدن نفس نیست، بلکه فنا از ناحیه معلول و نفس است، نه آنکه از ناحیه عقل فعال هم اتحاد و فنا معنا داشته باشد؛ ثانیاً این سخن که صورت جسمانی با مجرد اتصال و اتحاد پیدا کند، بر خلاف مبانی حکمت

صدرا بی است. چگونه ممکن است صورت جسمانی با حفظ هویت جسمانی خود، با عقل مجرد تام متصل و متحد، و در آن فانی شود؟ اگر چنین امری امکان پذیر بود، مَلَّاصدرا در بحث رابطه نفس و بدن می بایست دیدگاه مشاء را می پذیرفت؛ درحالی که به شدت با آن مخالفت کرده است. بنابراین از دیدگاه مَلَّاصدرا چنین نیست که صورت جسمانی با حفظ جسمانیتش با عقل فعال متحد شود؛ بلکه در فرایند حرکت جوهری، استکمال می یابد و به مراتبی از مجرد بار می یابد. همان گونه که وجود دارای مراتب است، اتصال و اتحاد و مجرد نیز دارای مراتب است و هرچه نفس کامل تر می شود، صور معقول بیشتری را ادراک می کند و با آنها اتحاد می یابد و ارتباط و اتصالش با عقل فعال بیشتر می شود. بنابراین مَلَّاصدرا به جوهر مجرد باور دارد و این جوهر را متصل و فانی در عقل فعال می داند؛ ولی فنای نفس به معنای نیست و نابود شدن و از دست دادن هویت و شخصیت آن نیست؛

اشکال هفتم: از دیدگاه مَلَّاصدرا، ادراک معقولات از سوی نفس در گرو مجرد عقلی نفس است؛ و مجرد عقلی نیز بدون قطع رابطه نفس با ماده و اتحاد آن با عقل فعال ممکن نیست. چنان که از عبارات مَلَّاصدرا استفاده می شود، وی مجرد نفس را به انعدام وجود تعلقی نفس تفسیر می کند. لازمه این مطلب، آن است که نفسی که به تدبیر بدن اشتغال دارد، فاقد ادراکات عقلی باشد؛ زیرا رابطه چنین نفسی با عالم طبیعت قطع نشده و نحوه وجود تعلقی خود را از دست نداده است و از این رو بر اساس مبانی مصنف، هنوز به مرحله مجرد عقلی نرسیده است؛ لذا قادر به ادراک معقولات و صور عقلی به معنای حقیقی آن نیست.

به نظر می رسد که نتیجه فوق که لازمه آرای مَلَّاصدرا است، مطلب درستی نیست؛ زیرا حتی اگر در این مسئله با مَلَّاصدرا هم عقیده شویم که عموم مردم از ادراک معقولات و کلیات عاجزند و آنچه را کلی و معقول می پندارند خیال منتشر است، این حقیقت را نمی توانیم انکار کنیم که دست کم گروهی از خواص در همین عالم طبیعت به ادراک کلیات دست می یابند. مَلَّاصدرا به این مسئله اعتراف می کند. ممکن نیست او مدعی باشد که نفس کاملی همچون نفس پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این جهان قادر به ادراک معقولات نیست. بنابراین دست کم برخی از نفوس انسانی در همان حال که به بدن تعلق دارند و به تدبیر آن مشغول اند، قادر به ادراک معقولات اند که بر طبق مبانی مَلَّاصدرا، به معنای مجرد آنهاست. از این رو باید گفت که بین آرای مَلَّاصدرا در این زمینه نوعی

ناسازگاری دیده می‌شود (همان، ص ۴۲۹).

این اشکال نیز با تأملاتی روبه‌روست. اگر مراد مَلَّاصِدْرَا از قطع رابطه نفس با ماده، قبض روح باشد و مَلَّاصِدْرَا برای ادراک معقول چنین امری را شرط بدانند، اشکال بجاست؛ اما چنان‌که گفته شد و در اشکال نیز به آن اشاره شده، مَلَّاصِدْرَا معتقد است برخی در همین دنیا می‌توانند به ادراک معقولات نایل شوند. بنابراین مراد او از قطع رابطه، قطع رابطه از نوع قبض روح نیست. مَلَّاصِدْرَا آنجا که به بحث رابطه نفس و بدن می‌پردازد، نخست شش نوع تعلق را بیان می‌کند و تعلق نفس را به بدن از نوع پنجم (وابستگی در حدوث و نه بقا) و نوع ششم (وابستگی در استکمال) می‌شمارد. بنابراین وقتی از قطع تعلق سخن به میان می‌آورد، به این معناست که نفس در استکمال خود به بدن نیاز ندارد؛ یعنی افعال خود را می‌تواند بدون وساطت بدن انجام دهد که این امر با اشتداد مراتب وجودی نفس حاصل می‌شود. لذا ادراک معقولات در همین دنیا با قطع رابطه تعلقی نفس با بدن ناسازگاری ندارد.

نتیجه‌گیری

مَلَّاصِدْرَا استکمال نفس انسانی را همچون دیگر فلاسفه از دو طریق علم و عمل تصویر کرده است. او استکمال علمی را از طریق اتصال نفس با عقل فعال ممکن می‌شمارد. وی اتحاد نفس با صور معقول را می‌پذیرد و سخن ابن‌سینا را در این زمینه ناتمام می‌داند. او همچنین استکمال عملی نفس را از طریق تأثیر اعمال در تهذیب و پاک ساختن نفس محقق می‌پندارد، و تنزیه و تهذیب حقیقی را به این می‌داند که شخص هیئت‌ها و حالات مادی و جسمی را که ضد اسباب سعادت است از خود دور کند. در هر صورت مَلَّاصِدْرَا بر مبنای اصالت وجود، حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، استکمال نفس را در امور عرضی و خارج از حقیقت نفس نمی‌شمارد؛ بلکه استکمال جوهری نفس را باور دارد. او بر همین اساس به شبهه ناسازگاری مجرد نفس با حرکت آن پاسخ می‌دهد؛ اما چنان‌که گذشت، هرچند مبانی او را بپذیریم، در سخنان او در باب کیفیت استکمال نفس ناسازگاری‌هایی دیده می‌شود و در مواردی دیدگاه او با چالش‌هایی روبه‌روست که به آسانی نمی‌توان از آنها گذشت. از این‌رو دیدگاه او را نمی‌توان دیدگاه نهایی در این مسئله به‌شمار آورد.

بررسی فرایند استکمال نفس از دیدگاه مَلَّاصدرا □ ۱۱۳

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم*، گردآورنده حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، *دروس شرح اشارات و تنبیهات*، قم، آیت اشراق.
- (۱۳۷۹)، *سرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، مَلَّاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۵)، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مَلَّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة*، مقدمه و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- (۱۳۶۲)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

نقد و بررسی اومانیسیم جدید

سیدعلی حسینی*

چکیده

در این مقاله نخست به تعریف اومانیسیم پرداخته و علت پراکندگی و تنوع در تعریف اومانیسیم را روشن ساخته‌ایم. در ادامه و در توضیح تاریخچه اومانیسیم جدید به سه دوره اومانیسیم رنسانس، اومانیسیم روشنگری و اومانیسیم مدرن اشاره و ویژگی‌های هر یک را بیان کرده‌ایم. انواع اومانیسیم یعنی اومانسیم دینی و اومانیسیم سکولار از دیگر مباحثی است که به آن پرداخته‌ایم و در ادامه اصول اومانیسیم همچون طبیعت‌گرایی، منبع ارزش بودن انسان‌ها، آزادی انسان، خردگرایی و مدارا را تبیین، و سرانجام بعضی از نقدهای وارد بر اومانیسیم را مطرح ساخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: اومانیسیم، اومانیسیم رنسانس، اومانیسیم روشنگری، اومانیسیم مدرن، اصول اومانیسیم، اومانیسیم سکولار، اومانیسیم دینی (مسیحی).

مقدمه

امروزه در بسیاری از آثار و نوشته‌ها از اومانیزم و انسان‌محوری بسیار سخن به میان می‌آید و حتی آن را یکی از ارکان فرهنگ و اندیشه غربی به‌شمار می‌آورند. عده‌ای با همین دید به نقد آن اندیشه می‌پردازند؛ اما کمتر درباره خود این اومانیزم و تعریف و مراحل و اصول آن سخن گفته شده و تحقیقی به‌عمل آمده است. همین عدم تحقیق، گروهی را بر آن داشته است تا کسانی را که به انسان‌محور بودن فرهنگ و اندیشه غرب اشکال وارد می‌کنند، متهم به عدم درک درست آن فرهنگ سازند؛ زیرا اومانیزم در دوران جدید مراحل گوناگونی را پیموده و در هر دوره دارای ویژگی‌های خاصی بوده است که در بعضی موارد، مخالف با برداشت‌های معروف امروزی آن است. در این مقاله درصددیم تا حدی این نیاز را برآورده سازیم.

تعریف اومانیزم

معنای لغوی: واژه Humanism از واژه لاتینی humus گرفته شده که به معنای خاک یا زمین است. این واژه از آغاز در تقابل با دو دسته از موجودات یعنی موجودات خاکی غیر از انسان از یک‌سو و ساکنان آسمان یا خدایان (deus/divus, divinus) از سوی دیگر قرار داشت. در پایان دوران باستان و قرون وسطا، محققان و روحانیون میان divinitas به معنای حوزه‌هایی از معرفت و فعالیت که از کتاب مقدس ریشه می‌گرفت و humanitas یعنی حوزه‌ای که به قضایای عملی زندگی دنیوی مربوط می‌شد، فرق می‌گذاشتند. از آنجا که این حوزه دوم بخش اعظم الهام و مواد خام را از نوشته‌های رومی و یونان باستان می‌گرفت، مترجمان و معلمان این آثار که معمولاً ایتالیایی بودند خود را umanisti «اومانیست‌ها» نامیدند (Davies, 1997, p. 125-126).

Humanis اصطلاحی است که در قرن نوزدهم (۱۸۰۸) نخستین بار در آثار اندیشمندان آلمانی به‌کار گرفته شده است و اشاره به نوعی تعلیم و تربیت داشت که توجه به آثار کلاسیک یونانی و لاتین را مدنظر قرار داده بود. در انگلستان واژه اومانیزم اندکی بعد مطرح شد. نخستین سندی که این اصطلاح در آن به‌کار رفت، آثار و نوشته‌های ساموئل تیلور کالریج (Samuel Taylor Coleridge) در سال ۱۸۱۲ بوده است. او در این آثار واژه اومانیزم را درباره

نگرشی مسیح‌شناسانه به کار برد که همان اعتقاد به کاملاً انسان بودن عیسی مسیح است. این واژه برای نخستین بار در سال ۱۸۳۲ در معنای فرهنگی آن به کار رفت (McGrath, 1997, p. 42).

معنای اصطلاحی: تعریف‌های مختلفی از اومانیسیم در آثار نویسندگان و در دوره‌های گوناگون یافت می‌شود. گاهی به مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط با طبیعت انسان و ویژگی‌ها، ارزش‌ها، قدرت و آموزش او اشاره دارد. گاهی اومانیسیم به یک نظام فلسفی و منسجم و قابل شناخت که دارای ادعاهای هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، آموزشی، زیباشناختی، اخلاقی و سیاسی است، اطلاق می‌شود. در معنای دیگر اومانیسیم به منزله یک روش و مجموعه پرسش‌های تقریباً مرتبط درباره طبیعت و ویژگی انسان‌ها فهم می‌شود (John, 1998, p. 528; Hitchcock, 1982, p. 8-9).

گاهی از آن به منزله یک جنبش فلسفی و ادبی نام می‌برند که یکی از عوامل تشکیل‌دهنده فرهنگ جدید است (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۲). همچنین گاهی آن را فلسفه‌ای می‌دانند که ارزش یا مقام انسان را به رسمیت می‌شناسد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد (McDowell & Don, 1982, p.76) و به بیانی دیگر سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعت آدمی را موضوع در نظر می‌گیرد (Abbagnano, 1972, p. 69-70; A. S. P. W, 1971, p. 825-826). بعضی هم معتقدند اومانیسیم نه جنبشی ادبی، بلکه جنبشی فکری و نوعی تحول در ارزش‌ها و خودآگاهی بیشتر از روح بشر بود. جنبش اومانیسیم یا جنبش فکری انسانی، زمانی آغاز شد که در پی پیدایش شهرها، روشن‌فکران شهری رفته‌رفته از ارزش‌های والایی که به تصور آنان، مذهب به آنها تحمیل کرده بود، روی گرداندند و به ارزش ملموس‌تری در طبیعت و انسان روی آوردند (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱). در تعریفی دیگر آمده است که اومانیسیم به جنبشی فرهنگی اطلاق می‌شود که در اروپا بر اثر آشنایی با فرهنگ باستانی - رومی، می‌کوشید تا آرمان فرهنگی تازه‌ای مبتنی بر آرمان فرهنگی باستانی - در برابر آرمان فرهنگی قرون وسطایی - به چنگ آورد. به سخن دیگر، هدف این جنبش عبارت بود از شکوفا ساختن همه نیروهای روحی و درونی آدمی و پدید آوردن انسان خودآگاه و رهایی علم و زندگی اخلاقی و دینی آدمیان از قیومیت کلیسا (بوکهارت، ۱۳۷۶، ص ۳۲).

شاید علت این همه اختلاف را باید در دو نکته دانست:

الف) نویسندگان چنین می‌پندارند که اومانیست‌ها افرادی بودند که عقاید، گرایش‌ها و ارزش‌های مشترکی به نام اومانیسم داشته‌اند؛ درحالی‌که تبیین نظام مشترک عقاید، دیدگاه‌ها و ارزش‌های اومانیست‌ها بسیار دشوار است؛ و به تعبیر روشن‌تر باید گفت «اومانیسم» فاقد هرگونه فلسفه منسجم و سازمان‌یافته‌ای بود و هیچ اندیشه فلسفی یا سیاسی واحدی بر این نهضت سیطره نداشت تا ممیز و معرف آن باشد (McGrath, 1999, p. 42&44):

ب) همچنین تصور می‌شود که کلمه اومانیسم در طول تاریخ کاربرد واحدی داشته است، درحالی‌که چنین نیست؛ بلکه در ادوار مختلف برای افراد یا گروه‌های خاص با ویژگی‌های مختلف استفاده می‌شده است. به تعبیر دیگر کلمه اومانیسم در هر دوره‌ای انواع گوناگونی از توصیفات و دیدگاه‌ها را با خود حمل کرده است. این واژه گاهی به فیلسوفان اولیه یونان و گاهی نیز به بعضی از هواداران قرن دوازدهمی دوران باستان اطلاق شده است. همچنین این واژه درباره چهره‌های رنسانس چون لئوناردو و پیکاسو و اراسموس به کار رفته است و گاه نیز بر همه متفکران لیبرال قرن هیجدهم و نوزدهم میلادی اطلاق شده است (Ayer, 1968, p. 13).

می‌توان خلاصه‌ای از معانی مورد استفاده از قرن چهاردهم تا پایان قرن نوزدهم را چنین دسته‌بندی کرد:

۱. برنامه‌ای آموزشی که برآمده از آثار نویسندگان کلاسیک است و بر مطالعه دستور زبان، معانی بیان، تاریخ، شعر و فلسفه اخلاق تأکید دارد؛
 ۲. التزام به مرکزیت انسان، منافع و دیدگاه‌های او؛
 ۳. اعتقاد به عقل، خودمختاری و استقلال به منزله ابعاد وجودی انسان؛
 ۴. اعتقاد به اینکه عقل، شکاکیت و روش علمی تنها وسایل مناسب برای کشف حقیقت جامعه انسانی و ساختن آن است؛
 ۵. اعتقاد به اینکه بنیادهای اخلاق و جامعه در استقلال و تساوی اخلاقی یافت می‌شود.
- از پایان قرن بیستم جنبه‌های ویژه‌ای از اعتقادات اصلی اومانیست‌ها چون بی‌همتایی انسان، روش علمی و عقل و استدلال، در نظام‌های فلسفی همچون اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و پراگماتیسم نمایان شده است (Luik, 1998, p. 528).

همان‌گونه که ملاحظه شد، اصطلاح اومانیزم در عرصه‌های گوناگونی چون علم، دین و فرهنگ به کار رفت؛ تا جایی که امروزه کاربرد آن همواره با قیودی همراه است. برخی از این قیود ناظر به مراحل ظهور و تطور آن هستند، مانند اومانیزم رنسانس، اومانیزم روشنگری و اومانیزم مدرن. برخی از قیود ناظر به وجه یا وجوهی از تفکر اومانیزمی‌اند، همانند اومانیزم علمی که اشاره به تکیه تفکر اومانیزمی بر روش علمی دارد، یا اومانیزم ادبی که علاقه و دل‌بستگی اومانیزم‌ها را به علوم انسانی، همانند زبان، ادبیات، فلسفه و تاریخ نشان می‌دهد، و اومانیزم فرهنگی که اشاره دارد معرفت تنها از طریق روش عقلانی به دست می‌آید. گاهی نیز اومانیزم با نام فرد یا مکتبی ویژه همراه است؛ مانند اومانیزم مارکسیستی، پراگماتیستی، و اگزیزستانسیالیستی یا هایدگری (توکلی، ۱۳۸۲).

تاریخچه اومانیزم

تلقی معمول چنین است که اومانیزم جدید از ایتالیا سرچشمه گرفته است و اغلب فرانچسکو پترارک (۱۳۰۴-۱۳۷۴) را پدر انسان‌گرایی رنسانس ایتالیایی می‌دانند. او در سده چهاردهم پیش از هر کس دیگر در بسط انسان‌گرایی رنسانسی کوشید. او نخستین متفکری بود که دوره قرون وسطا را عصر تاریکی نامید (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۲).

اومانیزم ایتالیا بیشتر در سنت کلاسیک ایتالیا، یعنی دستور زبان، بلاغت، رساله‌نگاری و سخنوری ریشه داشت. به این ترتیب، صناعت نامه‌نگاری و سخنوری آهسته آهسته تغییر کرد و نفوذ سبک سیسرون و دیگر نویسندگان کلاسیک بیش از پیش شد.

از قرن چهاردهم به بعد اومانیزم‌های ایتالیایی در آموزش مدارس ابتدایی و دانشگاه‌ها نفوذ فراوانی کسب می‌کنند. به این ترتیب در نیمه اول همین قرن مطالعات اومانیزمی یا «علوم انسانی» دربردارنده مطالعه درباره دستور زبان، بلاغت، شعر، تاریخ و فلسفه اخلاق بود (Oskar kristeller, 1979, p. 22) و این یعنی طیف گسترده‌ای از یادگیری مُلکی فارغ از - و نه الزاماً ناسازگار با - دیگر رشته‌های تحقیق مربوط به برنامه دانشگاهی از قبیل الهیات و فلسفه اولی و فلسفه طبیعی و طب و ریاضیات (Herde, 1983).

با این پیشینه باید گفت که ویژگی شاخص این جنبش در آغاز کارش آن است که نه به وسیله فیلسوفان حرفه‌ای، بلکه از سوی ادیبان، مورخان، اخلاق‌گرایان و دولتمردانی آغاز و دنبال شد که با فیلسوفان زمان در کشمکش بودند (Ibid). با این وصف روشن می‌گردد که اومانیسم رنسانس همچون یک گرایش با نظام فلسفی نیست؛ بلکه در عوض یک برنامه فرهنگی و آموزشی است که بر اهمیت محدوده خاصی از مطالعات که همان ادبیات باشد، تأکید دارد (Oskar Kristeller, 1979, p. 515).

اومانیسم با احیای فرهنگ یونان باستان، اروپاییان را متوجه آثار گوناگونی از اعصار کهن کرد. به تعبیری دیگر اومانیسم، تأثیری مستقیم در پیشرفت علم نداشت و تنها با احیای فرهنگ دنیوی کلاسیک، اروپاییان را که سخت اسیر دین بودند، متوجه مسائل دنیوی که به روشنی در آثار کلاسیک بدان پرداخته شده بود، کرد.

یکی از کارهای مهمی که در آغاز دوران اومانیستی انجام شد، کنار گذاشتن سلطه ارسطو بر فلسفه اروپایی و جایگزین کردن افلاطون و یا به تعبیر بهتر مکتب نوافلاطونی است (Abbagnano, 1973, p. 131). آثار افلاطون توسط شخصی به نام ماریلیو فیچینو ترجمه شد. او زندگی خود را وقف ترجمه آثار افلاطون و شرح فلسفه افلاطون موسوم به فلسفه نوافلاطونی کرد (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۶). آثار افلاطون بیش از همه، اومانیست‌ها را مفتون و شیفته خود ساخت.

آنها به شیوه روان و لطیف نگارش افلاطون دل بستند. همچنین آموزه بازگشت به سرچشمه‌ها که از آثار افلاطون به دست می‌آمد، اومانیست‌ها را به خود جلب کرد که بر اساس آن، و با تفسیر اومانیستی که از آن ارائه می‌دادند، انسان را به منزله سرچشمه‌ای که شخص باید بدان بازگردد مطرح می‌کردند (Abbagnano, 1973, p. 132). یکی دیگر از علل گرایش به آثار افلاطون این بوده که اومانیست‌ها بر آزادی یونانیان روزگار سقراط که می‌توانستند آزادانه درباره حساس‌ترین مسائل دینی و سیاسی بحث کنند، غبطه می‌خوردند و آن را می‌ستودند و می‌پنداشتند که در فلسفه افلاطون - که اندیشه‌های فلوپین بر آن سایه ابهامی افکنده بود - نوعی فلسفه رازوارانه یافتند که با آن می‌توانند در مسیحیت پایدار بمانند؛ مسیحیتی که دیگر به آن

اعتقاد نداشتند، اما عشق به آن را نیز هیچ‌گاه رها نکردند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹۰-۹۱). فیچینو در دو اثر اصلی خود کوشید تا هم‌نشینی مسیحیت و فلسفه افلاطون را در نظامی واحد ترکیب کند. فلسفه نوافلاطونی او بر دو عقیده اساسی استوار بود: یکی مرتبه‌بندی نوافلاطونی از جوهرها و دیگری عشق روحی. او با استنباط از نوافلاطونی‌های دنیای باستان، عقیده مرتبه‌بندی جوهرها یا زنجیره بزرگ آغازشونده را از پایین‌ترین شکل ماده فیزیکی (نباتات) به خالص‌ترین روح (خداوند) که انسان در آن موقعیت مرکزی دارد، از نو بیان کرد؛ یعنی واقعیت دارای پنج سطح است: جسم، کیفیت، نفس، فرشته و خدا. نفس در وسط قرار دارد و ذات میانی به‌شمار می‌آید؛ چه به طریق صعودی از جسم به خدا چه به طریق نزولی از خدا به جسم، نفس در سومین سطح است. بنابراین نفس‌گره‌گاه حیاتمند واقعیت است، و خدا و جسم در دو سوی نهایی واقعیت قرار دارند. از این‌رو انسان به منزله مخلوقی که نفس بدو عطا شده، می‌تواند یا روی به مادیات داشته باشد یا به چیزهای معنوی و الوهی روی کند و بدین ترتیب موجودی است آزاد؛ چراکه آنچه اکنون است یا می‌شود به انتخاب خودش بستگی دارد (Abbagnano, 1973, p. 131-132).

بر این اساس، او انسان را حلقه اتصال میان دنیای ماده (از طریق جسم خود) و دنیای روح (از طریق روح خود) می‌شمرد و بالاترین وظیفه‌اش را آن می‌دانست تا به سوی وحدت با خداوند سیر کند؛ می‌گفت غایت واقعی وجود انسان همین امر است. او در باب روح یا همان عشق افلاطونی می‌گفت همان‌گونه که مردم در اشتراک انسانی خود با کمک عشق به همدیگر پیوسته‌اند، پس تمام اجزای عالم نیز با عشق محبت‌آمیز با یکدیگر پیوند خورده‌اند (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۶).

اومانيست‌ها علاوه بر دل‌بستگی‌شان به یونان، تحت تأثیر احساس غرورشان به ادبیات و هنر روم باستان قرار گرفتند. آنها زبان لاتینی را به منزله وسیله بیان ادبیات عصر خود احیا کردند؛ نام‌های خود را به صورت لاتینی درآوردند و مصطلحات زندگی و عبادات مسیحی را صبغ‌های رومی بخشیدند: خدا را «یوپیترا»، مشیت الهی را «فاتوم»، قدیسین را «دیوی»، راهبه‌ها را «وستالس» و پاپ را «پونتیفکس ماکسیموس» خواندند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹۱). به این

ترتیب، رنسانس و اومانیسم در جریان رشد خود از یونانی به لاتینی و از آتن به بازگشت. گسترش فرهنگ یونانی، و در ادامه رومی، ضربه‌ای مرگبار به الهیات پولسی در اعتقاد به نظریه «اکسترا اکلسیام نولاسالوس» (خارج از کلیسا رستگاری نیست) وارد کرد. این بدین‌خاطر بود که اومانیست‌ها طوری رفتار می‌کردند که انگار مسیحیت اسطوره‌ای است که با نیازهای اخلاقی و خیالی توده مردم سازش‌پذیر است؛ اما کسانی که اندیشه‌ای آزاد دارند نباید آن را جدی تلقی کنند. آنها اگرچه در ظاهر خود را پایبند به مسیحیت نشان می‌دادند، به‌طور ضمنی عقل را مرجع برتر می‌دانستند و مکالمات افلاطون را با عهد جدید برابر می‌شمردند (همان، ص ۹۶). اگرچه نفوذ اومانیست‌ها به مدت یک قرن عامل غالب در حیات فکری اروپای باختری بود، آنها کمترین نفوذی در دانشگاه‌ها نداشتند. نفوذ «احیای ادبیات» اغلب از طریق آکادمی‌هایی که توسط شاهرادگان فرهنگ‌دوست فلورانس، ناپل و غیر آن تأسیس شده بود، گسترش می‌یافت (همان، ص ۹۷).

این جریان در ادامه، اروپای ماورای آلپ را فتح کرد و کشورها یکی پس از دیگری فرهنگ جدید را می‌پذیرفتند و از زندگی قرون وسطایی به دوران نوین گام می‌نهادند. تفکر اومانیستی با تلاش پدر فلسفه جدید رنه دکارت وارد مرحله‌ای نوین شد. بنابر دیدگاه او، انسان و محتوای اندیشه و آگاهی او، محور همه حقایق و معرفت‌های یقینی به وجود اشیا و صفات آنهاست. دکارت با بیان اصل «من می‌اندیشم پس هستم» (که به اصل کوگیتو معروف است و مخفف عبارت لاتین (Cogito Ergo Sum) است (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۸) آگاهی و درک شخصی محدود انسان و وجود شخص او را ملاک وجود اشیا دیگر و همه حقایق قرار داد. در حقیقت دکارت با پایه قرار دادن وجود انسان به منزله محور معرفت‌های یقینی، می‌کوشد تبیین جدیدی از انسان ارائه دهد (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱-۱۶۲).

در حقیقت بنابر تفکر دکارت، به‌جای آنکه شناخت در قوسی نزولی از مبدأ فیض (خدا) آغاز شود و به اشیا عالم مادی برسد و بار دیگر در سیری صعودی به صورتی کامل‌تر به شهود حق واصل گردد، از نفس متناهی آدمی آغاز می‌شود و سپس اندیشه و تفکر محدود تلاش می‌کند تا به شناخت نامحدود نایل شود و شناخت خداوند مبنای قطعیت و صحت هر معرفتی است.

انسان با شناخت خداوند، وسیله‌ای در دست دارد تا نسبت به اشیای بی‌شماری معرفت کامل یابد. این معرفت نه تنها امور مربوط به خود خدا و حقایق عقلی دیگر، بلکه امور مربوط به طبیعت جسمانی را نیز، از آن حیث که موضوع ریاضیات محض است، دربر می‌گیرد و چون خداوند فریب‌کار نیست، کاملاً بدیهی است که مفاهیمی (که از امور جسمانی در من وجود دارد) را نه خود او بی‌واسطه به من می‌رساند و نه با وساطت مخلوقی که واقعیت آنها را به گونه‌ای والا (و نه به همان صورت) در خویش داشته باشد؛ زیرا او قوه‌ای به من نداده است تا بدان وسیله بفهمم که مطلب از این قرار است، بلکه به عکس میل بسیار شدیدی در من نهاده است که علت صدور یا انتقال این مفاهیم را اشیای جسمانی بدانم. بنابراین اگر به‌راستی علت صدور یا پیدایش آنها چیزی غیر از اشیای جسمانی می‌بود، چگونه می‌توانستیم خدا را از اتهام فریب‌کاری مبرا بدانیم؟ بنابراین باید اذعان کرد که اشیای جسمانی وجود دارند (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۱ و ۱۰۱). از این‌رو در نظر دکارت، انسان هم هدف فاعلی است و هم هدف غایی، و خداوند صرفاً دارای جایگاه علت اعدادی شناخت به‌شمار می‌آید. البته باید توجه داشت که تأکید دکارت بر محور بودن انسان به معنای نفی خدا نیست. به تعبیر دیگر اومانیسیم دکارت نه از نوع اومانیسیم سکولار، بلکه از نوع اومانیسیم دینی است.

دکارت در تاریخ اومانیسیم، آغازگر «الهیات عقلی» است؛ یعنی براساس دیدگاه او درباره انسان و چگونگی شناخت او، نطفه «دین طبیعی» بی‌نیاز از روشنگری‌های خدا و پیامبر بسته شد. در حقیقت تمرکز او بر «من» انسان، نقطه آغاز تکوین الهیات اومانستی است؛ روشی که در ادامه در بسیاری از آموزه‌های الهیاتی مسیحی خود را به‌خوبی نشان می‌دهد.

رهیافت انسان‌مدارانه دکارت با ظهور ایمانوئل کانت وارد مرحله‌ای جدید شد. او در انقلاب کوپرنیکی خود در زمینه معرفت بشری، با جابه‌جایی عین و ذهن در قضیه مطابقت (یعنی لزوم تطابق عالم خارج و اعیان با ذهن و محتویات آن) اصالت را به سوژه به‌عنوان فاعل شناسا داد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۰۲-۱۰۵، ۱۱۱-۱۱۳ و ۱۲۱-۱۳۲)، که اوج انسان‌گرایی است. دیگر کارهایی که پیش‌تر به خدا نسبت داده می‌شدند، بر عهده انسان قرار گرفتند و کار خلاق تبدیل آشتگی به نظم کیهانی که در گذشته به خدا نسبت داده می‌شد، حال با فعالیت انسان انجام

می‌گرفت (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۱۷۰). کانت در پی ساختن شالوده‌ای امن برای معرفت بشر بود تا نیازمند توسل به هیچ‌گونه اقتداری در فراسوی ابزارهای دانستن خویش نباشد. «ایده‌آلیسم فرارونده» کانت با جدا کردن مطلق وسایل و اهداف، و با فرق‌گذاری مطلق میان دنیای ابزاری طبیعت غیرعقلانی «اشیا» و اقتدار فائقه انسان خردورز «اشخاص»، ابطال نظری دین را تکمیل و آنچه او «اقتدار غصبی آن در ذهن و اراده بشر» می‌نامید را جابه‌جا کرد (کانت، ۱۳۷۰، ص ۲۲۵). کانت در اخلاق نیز کاملاً به اومانیسم وفادار بود و می‌گفت ما باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود غایتی در نظر گرفته باشیم (کانت، ۱۳۶۹، ص ۳۸-۴۰).

پس از عصر روشنگری وارد دوران مدرن می‌شویم که در این دوران اومانیسم گسترش بیشتری یافت و مکاتب بسیاری متأثر از اومانیسم ظاهر شدند؛ مکاتبی چون مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم و فلسفه تحلیلی که همت آنها انسان‌مداری بوده است.

به گونه کلی از رنسانس تا امروز سه دوره برای اومانیسم می‌توان در نظر گرفت: ۱. اومانیسم رنسانسی (از رنسانس تا قرن هیجده)، ۲. اومانیسم عصر روشنگری (قرن هیجدهم)، و ۳. اومانیسم مدرن (از قرن بیستم به بعد). در اومانیسم رنسانسی وجهه همت اومانیست‌ها (Humanismu, huamista, studia humanitatis) ارائه برنامه‌های فرهنگی و آموزشی بود تا به وسیله آنها، هنر نوشتن و صحبت کردن را بگسترند و این امر را در مطالعه آثار متقدمین (فلسوفان یونان و روم باستان) پی می‌جستند (Oskar Kristeller, 1998, p. 529; Luik, 1979, p. 25; Hitchcock, 1982, p. 25).

ویژگی بارز اومانیسم عصر روشنگری که به اومانیسم علمی یا سکولار نیز مشهور است، تأکید بر عقل انسان است. این دوره که شامل قرون هفدهم و هیجدهم میلادی است، همراه با ظهور اندیشمندانی چون دکارت، ولتر، روسو، مونتسکیو، هیوم و کانت است. این اندیشمندان تأکید داشتند که هدف و دل‌نگرانی اصلی انسان، به دست‌آوری اراده و خواست الهی نیست بلکه هدف، شکل‌دهی جامعه و زندگی انسان‌ها بر اساس عقل است. در نظر آنها شأن و منزلت انسان نه تابع منبع الهی، بلکه منوط به محقق کردن استعدادهای عقلانی وجود زمینی انسان است. اومانیسم عصر روشنگری معتقد بود که فهم درست انسان نه در دایره آموزه‌های روح مخلوق و

متعالی، اراده الهی و ایمان، بلکه بر اساس عقل و آزادی او ممکن است. بر این اساس، تعریف جدیدی از انسان با توجه به آزادی او مطرح شد. در دایره هستی نیز خبری از خدا و خواست الهی و نظم از پیش تعیین شده برای زندگی خوب انسان مطرح نیست. وجه ممیزه اومانیسم عصر روشنگری از اومانیسم دوره قبل و بعد آن در این نکته است که اومانیست‌های این دوره خوش‌بینی بسیاری به قدرت عقل انسانی در توصیف و نظم بخشیدن به جهان و پذیرش مسئولیت پیامدهای آن داشته‌اند (Luik, 1998, p. 530-531).

در دوران مدرن چهار الگو از اومانیسم (اومانیسم مارکسیستی، پراگماتیستی، اگزیستانسیالیستی و هایدگری) مطرح است که سه الگوی نخست آن دارای درون‌مایه مشترک با اومانیسم عصر روشنگری‌اند، اما اومانیسم هایدگری هیچ‌گونه ارتباطی با آن ندارد.

پراگماتیست‌ها با اومانیست‌های عصر روشنگری در تأکید بر عقل انسانی مشترک‌اند؛ اما با آنها در تأکید بر آزادی انسان مخالف‌اند. اومانیست‌های اگزیستانسیالیست همچون اومانیست‌های عصر روشنگری بر آزادی انسان تأکید فراوان می‌کنند و در مقابل با تقدم و برتری عقل انسان مشکل دارند. اومانیست مارکسیستی با اومانیست عصر روشنگری در مسئله استقلال و تساوی انسان‌ها وجه اشتراک دارد، ولی در مسئله اختیار و آزادی انسان با آن در تقابل است (Ibid, p. 528).

هایدگر معتقد است اومانیست‌های سنتی (که او آنها را اومانیست‌های متافیزیکی می‌نامد) در تشخیص ذات و جوهر اصلی انسان و منبع آن اشتباه کرده‌اند. البته این اشتباه اختصاص به وجود انسان ندارد، بلکه معطوف به اشتباهی است که دانشمندان از افلاطون و ارسطو به بعد درباره خلط بین موجود و وجود داشته‌اند (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

آنچه را که هایدگر وجود یا هستی در نظر می‌گیرد به هیچ وجه چیزی که هست، به معنای شیء یا موجود، نیست؛ بلکه وجود آن چیزی است که موجود را موجود می‌کند. در واقع وجود چیزی سواى اشیا و موجودات است ولی نه به معنای عدم بلکه خود وجود و نفس هستی است (همان، ص ۳۷-۳۹). در تفکر مابعدالطبیعی تلاش برای رسیدن به چیزی که هست، صورت می‌گیرد. به بیان دیگر پژوهش درباره موجود بما هو موجود یا بررسی موجودات از آن حیث که موجود هستند، محور اصلی مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد. هایدگر با این روش موافق نیست. البته

این به معنای پشت سر گذاشتن مابعدالطبیعه نیست، بلکه طرح‌های دیگر درصدد در دسترس قرار دادن ساحتی است که پیش از هر چیزی ما را قادر به فهم آنچه هست، می‌سازد. مسئله او این است که موجودات چگونه ظاهر و آشکار می‌شوند؛ ولی مراد او، نه پرسش از نحوه ظهور و آشکاری موجودات برای سوژه و فاعل آگاهی، بلکه ظهور و آشکاری موجودات صرف‌نظر از سوژه و فاعل آگاهی است؛ یعنی ظهور و انفتاح آنها.

در نظر او وجود فی‌نفسه یا خود هستی هرگز ابژه نمی‌شود و به نحو ابژکتیو در اختیار ما قرار نمی‌گیرد؛ چراکه وجود، امر ابژکتیو نیست. وجود خود نه نوعی موجود یا شیء، بلکه همان چیزی است که اساساً قابل فهم شدن و در دسترس قرار گرفتن موجودات را برای ما امکان‌پذیر می‌سازد. قابل فهم شدن و در دسترس قرار گرفتن موجودات صرفاً از آن جهت امکان‌پذیر است که آدمی به منزله دازاین (وجود حاضر)، در گشودگی قیام دارد و در این تسطیح یا انفتاح و با آشکاری‌ای که برای وی روی می‌دهد، سکنا دارد. همچنین موجودات با قیام در گشودگی، خود را به منزله اموری آشکار می‌نمایانند.

تفکر مابعدالطبیعی همیشه این گشودگی و انفتاح را که در طول تاریخ انواع و انحایب یافته است، به پرسش می‌کشد؛ اما‌های دیگر درصدد است این روند را تغییر دهد و پرسش را متوجه سرشت و گوهر آشکاری و انفتاح می‌کند. از نظر وی وظیفه متفکر، پژوهش درباره وجودی است که خود را در انفتاح و گشودگی، آشکار و نمایان می‌کند؛ یا به تعبیر دیگر، اندیشیدن درباره وجودی است که در فرایند ظهور، خود را پس می‌کشد.

درباره انسان نیز قضیه از همین قرار است. آنچه اومانیست‌ها و انسان‌مداران تا به حال به آن پرداختند، همان ظهور و انفتاح انسان‌هاست و انسان را محصول آثار و فعالیت‌ها و دستاوردهای خود وی در رفتار اجتماعی و فعالیت‌های سیاسی‌اش معرفی می‌کنند، و از این طریق گوهر بشر را می‌فهمند؛ اما بر اساس دیدگاه‌های دیگر، سرشت آدمی را صرفاً برحسب نسبت او با انفتاح و آشکاری وجود می‌توان تعریف کرد. انسان‌گرایی موضع یکه انسان را در برابر هستی، یعنی شفاف کردن هستی را یا در نظر نمی‌گیرد و یا بی‌اهمیت جلوه می‌دهد.

انسان به منزله دازاین (C.f. Heidegger, 1962, p. 320)، موجودی است که در انفتاح و

آشکارگی وجود، یعنی در بیرون از خود و در آشکارگی که بر وی تفویض شده است، قیام دارد. این همان معنای تغییر یافته برون - ایستا بودن است. به علاوه بشر موجودی است که مسئولیت پاسداری از انفتاح و آشکارگی وجود بر عهده وی نهاده شده است. رابطه انفتاح و آشکارگی با وجود در این است که انفتاح و آشکارگی همان وجود است از آن حیث که وجود اساساً برای ما قابل دسترس می شود. وجود، انفتاح، حقیقت وجود و اشیا همه یکی هستند.

سرتاسر نامه در باب اومانیسیم هایدگر حول محور برون - ایستا بودن دور می زند؛ یعنی بر مدار تلاش برای فهم آدمی، نه به منزله وجودی زنده در میان سایر موجودات، بلکه به مثابه موجودی که به دلیل نسبتش با وجود از سایر موجودات متمایز می شود. در این نحو تفکر، به آدمی شأنی اعطا می شود که از هرگونه اومانیسیم، از آن حیث که خود بشر را مرکز و کانون قرار می دهد درمی گذرد. در این تلقی، حیث انسانی آدمی بر حسب قرب به وجود، لحاظ می شود و تفکر آدمی به منزله اندیشیدن به همان انفتاح و ظهوری است که به نحو تاریخی رخ می دهد؛ یعنی به منزله اندیشیدن به همان حقیقت وجود (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶-۱۸۵).

انواع اومانیسیم (رابطه اومانیسیم با دین)

امروزه تلقی عمومی از اومانیسیم، ضدیت آن با دین است؛ ولی واژه اومانیسیم به خودی خود متضمن ضدیت با دین و یا ضدیت با خدا نیست (McDowell & Donstewart, 1982, p. 75). در تقسیم بندی ای فراگیر اومانیسیم به دو دسته دینی و سکولار تقسیم می شود.

اومانیسیم دینی

اومانیسیم دینی اومانیسیمی است که با حفظ اعتقادات دینی و مابعدالطبیعی، شأن و مقام والای انسان را باور دارد. به تعبیر دیگر اومانیسیم دینی با دیگر اومانیسیم ها در میل و علاقه به حفظ زندگی انسان و افزایش کیفیت آن مشترک است، ولی در اینکه منبع قدرت انسان و هدف آن را خدای خالق نجات دهنده می داند از آنها جدا می شود (Franklin & Shaw, 1991, p. 5). اگرچه تعریفی که برای اومانیسیم دینی بیان شد معنایی عام دارد و به گونه منطقی نیز باید

چنین باشد، اومانیسم دینی در اینجا اشاره به اومانیسم مسیحی دارد؛ زیرا بر اساس خاستگاه و محیطی که در آن اومانیسم پیدا شد و بالیدن گرفت و واکنش‌هایی که دین‌داران مسیحی به آن نشان دادند و تقابلی که ایجاد شد و با توجه به اینکه بعضی از مباحثی که سکولارها مطرح می‌کنند متوجه دین مسیحی است، مراد از اومانیسم دینی، اومانیسم مسیحی است.

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که تعبیر صحیح از این نوع اومانیسم، اومانیسم دین‌داران است؛ چون اصطلاح اومانیسم دینی حکایت از آن دارد که این نوع اومانیسم را دین ارائه می‌دهد و برآمده از دین است، درحالی‌که چنان‌که در تعریف این نوع اومانیسم بیان شد و در ادامه نیز بیشتر روشن می‌شود، این نوع اومانیسم توسط دین‌دارانی مطرح شد که با حفظ عقاید دینی‌شان، به علت مسائلی، برای انسان ارج و منزلتی ویژه قایل‌اند.

این نوع انسان‌گرایی در اروپای شمالی خودنمایی کرد و از شعار معروف اومانیسم یعنی بازگشت به سرچشمه‌های اصلی پیروی می‌کرد. انسان‌گرایان اروپای شمالی مانند همگنان ایتالیایی خود به کسب دانش کلاسیک روی آوردند. آنها آثار کلاسیک را ترجمه کردند. احساس آنان این بود که در آثار کلاسیک اصول اخلاقی‌ای وجود دارد که در مقایسه با مجادلات الهیاتی دانشمندان مدرسی قرون وسطا، انسانی‌تر است. شعار بازگشت به سرچشمه‌ها تا آنجا که به کلیسا مربوط می‌شد به معنای بازگشت مستقیم به منابع اصیل مسیحیت، یعنی نویسندگان آباپی و مقدم بر همه، کتاب مقدس بود (McGrath, 1999, p. 46). از این رو انسان‌گرایان شمالی در مراجعه به مکتوبات عهد کهن عمدتاً به منابع اولیه مسیحیت همچون کتب مقدس و نوشته‌های پدران کلیسا چون اگوستین و آمبرواز و جروم توجه می‌کردند (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۷۵-۵۷۶). از دیدگاه این اومانیست‌ها، متون کلاسیک تجربه‌هایی را به نسل‌های آینده انتقال دادند. این تجربه‌ها را می‌توان با کار کردن بر روی متون به همان شکل، دگربار به دست آورد (McGrath, 1999, p. 46).

مهم‌ترین ویژگی این انسان‌گرایان توجه به اصلاح دین بود. آنان معتقد بودند که از مسیر آموزش منابع کلاسیک و به‌ویژه مسیحیت و آثار قدما می‌تواند از سویی تجربه مسیحیان نخستین را که در عهد جدید بازگو شده در دسترس دیگرانی که فاصله زمانی بسیاری با مسیحیان

نخستین دارند، قرار داد و از سویی دیگر این آموزش‌ها موجبات یکپارچگی کلیسای مسیحی را فراهم می‌کند و بدین‌وسیله می‌توان تقوای حقیقی و باطنی و یا احساس مذهبی درونی را در مردم دمید و کلیسا و جامعه را اصلاح کرد (Ibid, p. 47). آنها بر این عقیده بودند که برای تغییر جامعه، نخست باید انسان را تغییر داد. بر همین اساس و برای رسیدن به این مقصود، مدارس را تقویت و چاپ‌های تازه‌ای از آثار کلاسیک را عرضه کردند و نسخه‌های جدیدی از انجیل و نوشته‌های پدران کلیسا را فراهم آوردند (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۷۶). از بزرگان اولیه این نوع انسان‌گرایی می‌توان از دسیدریوس اراسموس و تاموس مور نام برد و در ادامه نیز می‌توان از اومانیزتهایی چون شلایر ماخر، کیرگگور، رودلف بولتمان، پل تیلیخ و کارل بارت یاد کرد.

اومانیزم سکولار

در تلقی سکولار، انسان معیار همه چیز است. انسان ملاک نهایی و اصلی است که تمام زندگی، براساس او سنجش و ارزیابی می‌شود. اموری چون قانون، عدالت، خوبی، زیبایی، درستی و نادرستی همه بر اساس قواعد بشری، بدون اعتقاد به خدا یا کتاب مقدس، ارزیابی می‌شوند (McDowell & Donstewart, 1982, p. 76). انسان محور و مرکز خویشتن و همه اشیا و حتی خالق خدای خود است. در این تلقی ارزشی ورای انسان وجود ندارد و همه چیز دایر مدار انسان است. انسان معیار شناخت، معیار ارزش، و معیار حقانیت و درستی و نادرستی است. این دیدگاه را می‌توان در آثار اندیشمندانی چون مارکس، کانت و آگوست کنت و در ادامه در مکاتبی چون اگزیستانسیالیسم جست. دیدگاه‌های اومانیزم سکولار را می‌توان در دو مانیفستی که یکی در سال ۱۹۳۳ و دیگری در سال ۱۹۷۳ منتشر شد، به‌دست آورد (Stewart, 1982, C.f. McDowell & p. 78-80; Hitchcock, 1982, p. 11-15).

اومانیزم سکولار، فرایندی تکاملی را از ابتدای رنسانس آغاز کرده است:

در گام نخست که از قرن شانزدهم و هفدهم آغاز شد، انسان به نحوی جفاکارانه ریشه‌های تغذیه‌کننده‌اش را به فراموشی سپرد و تمدنی براساس قدرت عقل انسانی تأسیس کرد. این درحالی بود که وی هنوز بر اساس الگوی مسیحی عمل می‌کرد؛ الگویی که به تدریج دچار تحریف شد؛

در گام دوم که قرن هیجده و نوزده را دربرمی‌گیرد، انسان خود را از معیارهای فوق طبیعی جدا ساخت و معتقد شد که باید خویشتن را از خرافات مذهب و حیانی مسیحی رها کند و در معرض خوبی و نیکی طبیعی و فطری قرار دهد؛ گام سوم زمان براندازی مادی ارزش‌هاست؛ زمان انقلابی که انسان، غایت و نهایتش را به نحوی قاطعانه در خویشتن قرار داد.

اصول اومانیسم

با توجه به مطالبی که دربارهٔ تعریف اومانیسم مطرح شد، کاملاً روشن است که هیچ ذات و ماهیت خاص و معینی وجود ندارد که اصطلاح اومانیسم به آن اشاره داشته باشد و از سویی دیگر، انسان‌گراها دارای عقاید فلسفی متفاوتی هستند؛ ولی با این‌همه شاید بتوان گفت اومانیست‌ها در برخی از ویژگی‌ها با هم مشترک‌اند که به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. طبیعت‌گرایی

اومانیست‌ها در مخالفت با جهان‌بینی ماورای طبیعی با ماتریالیست‌ها و طبیعت‌گرایان مشترک هستند، گرچه این لزوماً به معنای ماتریالیست یا طبیعت‌گرایی بودن آنها نیست (Kurtz, 1994, p. 50) جسم و حواس انسان، او را به طبیعت گره می‌زند و توان جدایی از طبیعت را از او می‌گیرد. از این رو انسان مهمان ناخواندهٔ عالم طبیعت نیست و باید این دنیا را مأوای خویش سازد و بدین وسیله دریابد که نیازهای اولیه، وی را به این عالم پیوند داده‌اند (Abbagnano, 1973, p. 133). از این رو اومانیست‌ها از پذیرش اینکه خدا منشأ نهایی همهٔ موجودات و ارزش‌ها باشد و یا اینکه شکاف بین طبیعت و ماورای طبیعت باشد سر باز می‌زنند. در نظر آنها انسان قسمتی از طبیعت است ولو اینکه دارای ابعاد خاصی چون آزادی است. شکافی بین ذهن انسان از یک سو و بدن او از سوی دیگر نیست و همچنین شخصیت یا روح انسان جایگاه خاصی ندارد و هیچ حق انحصاری یا جایگاه خاصی برای وجود انسانی در عالم به صورت کلی نیست (Kurtz, 1994, p. 51). اومانیست‌ها فرجام متعالی، حیات فراطبیعی و سعادت و بهجت آدمی را به طور کلی نفی

نمی‌کردند، بلکه به این‌گونه امور به منزله وقایع و مسائلی می‌نگریستند که باید توسط اصطلاحات طبیعی بیان و تفسیر شوند؛ همانند دیگر اطلاعات و معلوماتی که انسان تجربه می‌کند (Ibid). آنها ارزیابی نوینی از نیازهای آدمی و روابط پیونددهنده او به طبیعت عرضه داشتند و با همین دیدگاه در تعدیل و اصلاح بنیادین درجه و میزان ارزش‌های اخلاقی کوشیدند (Abbagnano, 1973, p. 133). اومانیزم‌ها در این راستا بر لذت انسانی تأکید می‌کردند و بر این اساس، به دفاع از مذهب اپیکور برخاستند (Kurtz, 1994, p. 71).

طبیعت‌گرایی در عرصه‌های مختلفی خود را نشان داد که یکی از مهم‌ترین آنها در عرصه هنر است. هنرمندان عصر رنسانس تقلید از طبیعت را هدف اصلی خود می‌دانستند. جست‌وجوی آنان برای طبیعت‌گرایی، در ذات خود به غایتی بدل شد؛ یعنی ناظران را به واقعیت شیء یا حادثه‌ای که خود مجسم می‌کردند سوق می‌داد. از لئوناردو داوینچی نقاش برجسته رنسانس چنین نقل شده است:

اگر نقاش برای معیار خود تصاویر دیگران را بیافریند شایسته تحسین اندکی است؛ اما اگر او اشیای طبیعی را مطالعه کند ثمر نیکو می‌برد... آن‌کس که غیر از طبیعت معیاری برای خود بردارد... خویش را بیهوده خسته می‌سازد (فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۵۱).

به همین دلیل او خود را غیر ادیب می‌نامید که تنها قصدش قرائت «کتاب طبیعت» است (Abbagnano, 1973, p. 134).

بر همین اساس ما شاهد ظهور مجسمه‌ها و نقاشی‌هایی هستیم که به طبیعت انسان می‌پردازند و تمام تلاش هنرمند در به تصویر و نقش درآوردن بدن طبیعی انسان است که نمونه‌های بارز آن مجسمه داوود و نقاشی خلقت آدم اثر میکلائو و تابلوی آلبامدونا اثر رافائل هستند. اومانیزم‌های (سکولار) با گرایش به طبیعت، از پذیرش غرض ساده و جهانی یا الهیاتی برای جهان رویگردان شدند و همچنین از پذیرش اینکه خدا منبع نامحدود همه موجودات و همه ارزش‌هاست و یا اینکه بین طبیعت و ماورای طبیعت شکاف وجود دارد، روی برتافتند. این اصول از اصولی است که همه اومانیزم‌ها به آن پایبندند (Kurtz, 1994, p. 50). این معیار

جدید هنری، از ذهنیت تازه‌ای حکایت داشت که در آن، انسان در کانون توجه قرار می‌گرفت و یا آن‌گونه که گفته شده «انسان مرکز و مقیاس همه چیزها» شمرده می‌شد.

۲. انسان منبع ارزش‌ها

از نظر اومانیست‌ها منبع ارزش‌های اخلاقی، خود انسان و تجربیات اوست و نباید در امور مابعدالطبیعی به دنبال منبع ارزش‌ها بود. از این‌رو معیارهای اخلاقی نه در ورای زندگی، بلکه در زندگی یافت می‌شوند. از این‌رو اغلب اومانیست‌ها معتقدند که انسان قادر به کشف منابع زندگی خوب از نظر اخلاقی است. به همین دلیل اومانیست‌ها انتقادات جدی نسبت به قوانین و دستورهای برآمده از دین دارند. از نظر ایشان ادیان الهی همیشه بهترین غرایز انسانی را پیمال کرده و آزادی انسان را نادیده گرفته‌اند.

چون منبع ارزش‌ها خود انسان است، هیچ ارزش مطلق یا هنجاری جدا از آنچه انسان به گونه فردی یا اجتماعی برمی‌گزیند وجود ندارد.

پرواضح است که لازمه منبع ارزش بودن انسان‌ها «فردگرایی» است. فردگرایی یعنی توجه به «من» و محوریت آن در همه امور، از هستی‌شناسی گرفته تا معرفت‌شناسی و نظام ارزشی و ادبیات. نسبیت‌گرایی در معرفت که در مغرب‌زمین مورد استقبال شدید است، بر فردگرایی اومانیستی استوار است. وقتی انسان و «من» او محور و ملاک همه امور باشد، دیگر سخن گفتن از معرفت تام و تمام بیهوده خواهد بود و نمی‌توان ادعا کرد که واقعیت به کلی در اختیار فرد یا افراد خاص خواهد بود.

چنان‌که بیان شد، ارزش‌های اخلاقی بر اساس نگرش فردگرایانه اومانیستی، مسائلی فردی و شخصی‌اند که مبدأ و منشأ آنها طبیعت آدمی است (که این مطلب با ویژگی طبیعت‌گرا بودن اومانیست‌ها نیز سازگار است). از این‌رو ارزش‌ها به اموری فردی، شخصی و نسبی بدل می‌شوند که از فردی تا فرد دیگر متفاوت‌اند و هیچ پایه و مبنایی جز تمایلات و گرایش‌های شخصی انسان‌ها ندارند.

این فردی و نسبی شدن ارزش‌ها به بحران اخلاقی در غرب انجامید؛ بحرانی که از نیچه (که با

«چکش فلسفه» خود تمام مبانی ارزشی تمدن غربی را از سقراط به بعد نفی و بی‌ارزش کرد) به بعد، به یک واقعیت پذیرفته شده در غرب تبدیل شد. این بحران به «بیگانگی» و «تنهایی» آدمی رسید. این فردگرایی شدید در روابط و مناسبات انسان‌ها، نوعی جو عدم تفاهم و ناهم‌زبانی و مهجوری پدید آورد و به قول ژان پل سارتر انسان به «شیء فی نفسه» تبدیل شد که در ورای نمود ظاهری‌اش هرگز برای دیگران مکشوف نمی‌شود. اگرستانسیالیست‌های پیرو سارتر با تکیه بر همین بینش است که اضطراب و تنهایی را تقدیر بشر امروز دانسته‌اند (زرشناس، ۱۳۷۰، ص ۲۷). آزادی انسان: یکی از موضوعات مورد توجه و تأکید انسان‌مداران، آزادی و اختیار انسان است؛ اختیاری که بتواند آن را در طبیعت و جامعه اعمال کنند و در آن نظمی که در قرون وسطا اصرار بر خدشه‌ناپذیری آن بود، تغییراتی ایجاد کنند. در قرون وسطا این تفکر القا می‌شد که همه امور اعم از مادی و روحانی، برگرفته از نظمی‌اند که انسان جزئی از آن است و بزرگان روحانی، مفسران و نگهبانان آن نظم هستند؛ اما بر اساس دیدگاه اومانستی، انسان به گونه مستقل قادر به طراحی محیط و حیات خویش است. انسان قادر به جعل قانون حقوقی و اخلاقی برای انسان و اجتماع خود است و حتی باید گفت که مبنای امور اخلاقی و حقوقی ریشه در خود انسان‌ها دارد و اساس آنها خود انسان است (Webber, 1982, p. 42).

در حقیقت بر اساس این دیدگاه خبری از نقش خدا به منزله موجودی حاکم بر قضا و قدر انسان مطرح نیست، بلکه با استناد به گفته بویل، اومانست فرانسوی، انسان کاملاً در عرض پرومتوس که خالق او و خردش است قرار می‌گیرد و در عقل و خرد با پرومتوس برابری می‌کند (Kurtz, 1994, p. 70).

بر این اساس وجه تفاوت اختیاری که در اومانيسم مطرح شده و آنچه در قرون وسطا مطرح می‌شد روشن می‌شود. در اومانيسم از اختیاری سخن به میان می‌آید که بر اساس آن انسان بر خلاف همه موجودات دیگر، موقعیت و وجهی ثابت و صورتی معین و قواعد و قوانینی که طبیعت او را تعیین بخشند، ندارد؛ بلکه او کسی است که می‌تواند موقعیت و طبیعت خویش را خود برگزیند یا هر طور که می‌خواهد آن را شکل دهد (Abbagnano, 1973, p. 131).

۳. خردگرایی

یکی از مؤلفه‌های اساسی اومانیزم، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه سیدن به آن است (Luik, 1998, p. 530). اومانیزم‌ها در بعد معرفت‌شناختی معتقد بودند آنچه با سرپنجه قدرت عقلانی بشر قابل کشف نباشد، وجود ندارد و به همین دلیل در بعد هستی‌شناختی هرگونه موجود ماورای طبیعی از قبیل خدا، وحی، معاد و اعجاز را - آن‌گونه که در بینش دینی مطرح است - مدعیاتی اثبات‌ناپذیر می‌پنداشتند و در بعد ارزش‌شناختی نیز بر این باور بودند که ارزش‌های حقوقی را باید با استمداد از عقل بشری تعیین کرد. برآیند چنین تفکری، علم‌پرستی یا علم‌زدگی است. دشمنی اومانیزم‌ها با قرون وسطا و دل‌بستگی شدیدشان به یونان باستان نیز از همین امر حکایت دارد. آنان یونان باستان را دوران خردورزی و قرون وسطا را دوران حاکمیت جهل و خرافه می‌دانستند.

این عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دامن‌گستر، حوزه‌های ارزشی دین و اخلاق را نیز دربرمی‌گرفت. آنان معتقد بودند که همه چیز از جمله قواعد اخلاقی، ساخته دست بشر بوده و باید باشد (آندریه، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۵۶۷). ولتر لیپمن در کتاب *مقدمه‌ای بر اخلاقیات* می‌نویسد: مردم نیازمند یافتن معیارهای اخلاقی در تجربه بشری هستند و باید... با این باور زندگی کنند که آنچه برای انسان ضروری و بر او لازم است، این نیست که اراده خویش را با اراده خدا منطبق سازد؛ بلکه باید خواست انسان با بهترین شناخت نسبت به شرایط سعادت بشری منطبق باشد (همان، ص ۵۶۸).

۴. مدارا

دیدگاه اومانیزم‌ها درباره مسائل مذهبی، مشحون از روح مداراست. دیدگاه وحدت‌اساسی همه ایمان‌های مذهبی و امکان صلح فراگیر مذهبی اومانیزم‌ها، مبنای تساهل‌پیشگی دارد (Abbagnano, 1973, p. 71-72)؛ و بازگشت به ریشه‌ها که اساس این وحدت است، ریشه در مدارا دارد. به تعبیر دیگر منظور اومانیزم از تساهل دینی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز صنوف و دعاوی دینی نیست، بلکه منظور چیزی است مبتنی بر وحدت مبدأ، که مانع تفاوت‌های دینی با

هر قدر و ارزشی می‌گردد، و آن بازگشت به سرمنشأهاست.

بازگشت به سرمنشأها مضمونی است که در مکتب نوافلاطونی یافت می‌شود و اومانسیست‌ها این مضمون را از آنجا گرفتند. البته این مضمون در آن مکتب، ماهیتی کاملاً دینی دارد؛ یعنی مراد از سرمنشأ خداست و بازگشت به آن به معنای معکوس کردن فرایند صدوری است که از خدا تا موجودات صورت گرفته است؛ طی مسیری صعودی و میل فرد به اتحاد و وحدت با خدا. اصل این مضمون در اومانسیسم حفظ شده، ولی معنای آن تغییر کرده و معنایی این‌جهانی و تاریخی به خود گرفته است و حتی گاه تماماً معنای دینی آن نادیده گرفته می‌شود. از این‌رو سرچشمه‌ای که شخص باید به آن بازگردد، سرمنشأ زمینی انسان و عالم انسانی است و نه خدا (Ibid, p. 132). وقتی وحدت مبدأ واحد مطرح باشد دیگر برتری جویی و تعصب‌ورزی جایی ندارد؛ چون همه از یک منبع و منشأ برمی‌خیزند؛ از این‌رو تساهل و مدار معنا می‌یابد.

نقد اومانسیسم

جریان اومانسیسم به علت مطرح کردن اصول و بنیان‌های خاص و دستاوردها و تبعاتی که در طول چند قرن اخیر داشته، کانون نقد و اشکالات پرشماری قرار گرفته است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. عدم وجود حقایق ذاتی (نسبیت‌گرایی)

اومانسیسم با پذیرش اصولی چون فردمحوری، جایی برای پابندی به حقایق و واقعیات نفس‌الامری باقی نمی‌گذارد. به تعبیر دیگر وقتی قرار باشد انسان معیار همه چیز باشد، دیگر سخن از نفس‌الامر معنا ندارد؛ چنان‌که ارسطو در نقد پروتاگوراس چنین می‌گوید:

آن مرد (پروتاگوراس) نیز گفته است که انسان معیار (مقیاس) همه چیزهاست و منظورش هیچ چیز دیگری نیست جز اینکه آنچه بر هر فردی نمودار است، مطمئناً و یقیناً وجود دارد، اما اگر چنین شود، نتیجه این است که همان چیز هم «هست» هم «نیست»... (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۳۵۸).

بنابراین جهان واقعی انسان‌ها با هم فرق می‌کند. هیچ مرز مشترکی که معیار و مقیاس واقعیت‌ها باشد وجود ندارد و بحث درباره آن، سخنی بیهوده و گزاف خواهد بود؛ زیرا ملاک و معیار اشیا، رأی و نظر انسان‌هاست؛ هرچند که این اختلاف نظر درباره یک شیء و در یک زمان باشد و لازمه این نظر، اجتماع امور متناقض در زمان واحد و از جهت واحد خواهد بود.

۲. بی‌حرمتی به اصول اخلاقی و ارزشی

یکی از اصول اومانیسم آزادی از هرگونه قید و تعینی خارج از خود انسان است. خود انسان است که می‌تواند موقعیت و طبیعت خویش را خود برگزیند و آن را به هر صورتی که بخواهد شکل دهد. این آزادی لجام‌گسیخته راه را برای حرمت‌شکنی و نادیده انگاشتن حقایق اخلاقی و قدسی فراهم خواهد ساخت و در نتیجه راه را برای تسلط هوا و هوس انسان‌ها باز خواهد کرد.

۳. تناقض اندیشه و عمل

وجود فاصله عمیق میان اومانیسم به منزله جانشینی فکری و آنچه در عمل و متن تاریخ حاکمیت اومانیسم بر جوامع بشری رفته، یکی از نقدهای اساسی به تفکر اومانیستی است. جنبش اومانیسم به جای ارج نهادن به مقام انسان، او را در عمل، قربانی این افیون جدید کرده و مدعیان انسان‌مداری، از این واژه برای تأمین منافع خویش سوءاستفاده کردند. از همان آغاز که از حق زندگی، آزادی، شادی و رفاه به منزله حقوق انسانی اومانیستی سخن به میان آمد، تا یک قرن بعد، بردگی سیاهان در امریکا قانونی بود (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰-۱۱۱) و گروه بسیاری از انسان‌ها در جامعه به نام انسان‌مداری مدرن، سرکوب می‌شدند. نازیسم، فاشیسم و امپریالیسم، هم‌تبار و همراه با اومانیسم بوده‌اند.

۴. فقدان پشتوانه فکری

بی‌دلیل بودن مدعیات اومانیستی و مبانی آن از نقطه ضعف‌های دیگر اومانیسم است. اومانیست‌ها بیش از آنکه در پرتو براهین و ادله، آنچه را مدعی‌اش بودند نتیجه‌گیری کنند، گرفتار

نوعی حرکت احساسی و عاطفی در برابر حاکمیت کلیسا، و دل‌باختگی و شیفتگی در برابر روم و یونان باستان شدند.

انسان‌مداران سکولار که بر محور و مقیاس بودن انسان برای همه چیز و نفی هرگونه حقایق جاودانی و مطلق و انکار موجودات مافوق طبیعی، و از جمله خدا و جهان پس از مرگ، تأکید دارند، با پشتوانه کدام دلیل، چنین ادعاهای بزرگی را ارائه کرده‌اند؟ نه در بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دلیلی بر وانهادگی و آزادی مطلق انسان‌ها، نفی خدا و نظام ناشی از آن و بی‌نیازی از وحی وجود دارد و نه در بعد ارزش‌شناختی، دلیل متقنی بر ایتنای ارزش‌های اخلاقی و حقوقی بر آمال، آرزوها، پنداشته‌ها و اندیشه‌های بشری اقامه شده، و نه می‌توان این‌گونه مسائل عقلی و فلسفی را با تحلیل‌های روان‌شناختی برخی فلاسفه انسان‌مدار نفی یا اثبات کرد؛ بلکه ادله عقلی و نقلی و شواهد تجربی برخلاف آن دلالت دارند (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۰، ص ۵۳-۵۵).

۵. سقوط انسان

اکثر قریب به اتفاق اومانیسیت‌ها به نوعی طبیعت‌گرایی درباره انسان قائل‌اند؛ از این‌رو انسان را موجودی طبیعی و هم‌تراز حیوانات معرفی می‌کنند. پیامدهای این نوع نگرش به انسان، از سویی سودانگاری و اصالت لذت مادی، فساد و سقوط انسان، و از سوی دیگر، نفی هرگونه ارزش اخلاقی، حقوقی و ماورایی، فضایل، کمالات معنوی و سعادت جاودانی است.

در حقیقت اومانیسیم موجب تحقیر انسان و مقام شامخ او در هستی و کائنات شد و آدمی را که در بینش دینی، اشرف مخلوقات و مرکز توجه عالم و امانت‌دار الهی به‌شمار می‌آمد، به وجودی تنها و منفرد که محصول تکامل زیستی جانوران و خلف میمون‌ها و شمپانزه‌هاست بدل کرد و همه ارزش‌های معنوی و عظمت روحی او را منکر شد. رنه گنون می‌نویسد:

اومانیسیم... نخستین صورت امری بود که به شکل نفی روح دینی معاصر درآمده بود و چون می‌خواستند همه چیز را به میزان بشری محدود سازند، بشری که خود غایت و نهایت خود قلمداد شده بود، سرانجام مرحله‌به‌مرحله به پست‌ترین درجات وجود بشری سقوط کرد (گنون، ۱۳۷۲، ص ۱۹).

در جهان‌بینی دینی، انسان ارزشمندترین مخلوقات بود که همه هستی و مخلوقات جهت استفاده و بهره‌برداری او پدید آمده بود و ارزش و عظمت او تا حدی بود که فرشتگان از جانب خداوند مأموریت یافتند تا به او سجده کنند؛ اما انسان از نگاه اندیشه اومانیستی، تمام هستی و کائنات را در بیگانگی با خود می‌دید و پیوندش با معنویت قطع شده بود. او در جهانی که کر و کور و فاقد شعور بود، احساس بیگانگی و اضطراب می‌کرد.

۶. آزادی عنان‌گسیخته

اومانیست‌ها معتقدند که جانب‌داری از ارزش‌های انسانی، نظام‌های بسته فلسفی، اصول و عقاید دینی و استدلال‌های انتزاعی در ارزش‌های انسانی نارواست و انسان باید آزادی را در طبیعت و جامعه تجربه کند و برای ساختن جهانی نو و ایجاد تغییر و بهبود در آنچه هست، از صلاحیت کامل برخوردار است. این نوع آزادی افسارگسیخته، چنان‌که در عمل نشان داده شد، به جای آنکه فراهم‌آورنده زمینه‌های شکوفایی انسان و تأمین‌کننده حقوق و نیازهای واقعی او باشد، ابزاری برای ستم بر انسان و نادیده گرفتن حقوق و ارزش‌های حقیقی او شد و سر از فاشیسم و نازیسم درآورد. از سوی دیگر، آزادی بی‌حد و مرز اومانیستی، جایی برای تکلیف، مسئولیت و رعایت مصالح عمومی باقی نمی‌گذارد. در این بینش، سخن از حقوق هر انسان (نه تکلیف او) مطرح است. او باید «حق» خود را بستاند، نه اینکه «تکلیف» خود را انجام دهد؛ زیرا اگر تکلیفی هست، برای تأمین حق آزادی اوست. بر این اساس انسان تنها تحت فشار نیازها، پیلۀ تنهایی خود را می‌درد و هنگامی که با هستی و مظاهر آن رابطه می‌گیرد، نیت او فقط بهره‌وری از آن و تغییر و تصرف بدون شناخت و آگاهی است. انسان همدلی خود را با طبیعت و مظاهر آن از دست می‌دهد و نتیجه آن بحران محیط‌زیست است که از مهم‌ترین بحران‌های جهان در هزاره سوم شمرده شده است.

آزادی اومانیستی در شکل اجتماعی‌اش، مردم‌سالاری و نسبیّت در ارزش‌های اجتماعی - حقوقی را به همراه دارد که دچار اشکالات فراوانی است که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست. علاوه بر اینکه در بینش دینی ما هستی موجودات از خداست و انسان‌ها برابر آفریده

شده‌اند؛ همه در برابر دستورهای الهی مکلف‌اند و حق حاکمیت از آن خدا و کسانی چون پیامبران، امامان و نایبان آنهاست که او اجازه چنین حاکمیتی را به آنان داده است. ارزش‌های اخلاقی و حقوقی که از سوی خداوند تعیین و دریافت می‌شوند، ثابت و لایتغیرند. در بینش اومانستی آزادی انسان‌ها می‌تواند حد و مرزهای معتقدات دینی را نادیده بگیرد؛ ولی در اسلام و ادیان آسمانی، افزون بر حریم حقوق انسان‌ها، برای برخی از معتقدات و مقدسات نیز حریم لازم‌الرعایه وجود دارد.

۷. تسامح و تساهل

یکی از اصول اومانست‌ها تساهل و مدارای مطلق است. این مسئله علاوه بر اینکه مبتنی بر بنیان‌هایی چون نسبیّت و شکاکیت معرفتی است که مردودند، با آنچه در تعالیم ادیان آسمانی به‌ویژه اسلام آمده، از جهات مختلف ناسازگار، بلکه متضاد است. اسلام تساهل و تسامح در مواجهه هر دینی (حتی ادیان غیرآسمانی) و پیروان آنها را نمی‌پذیرد و در مقابل کفر و الحاد، موضعی آشتی‌ناپذیر دارد. درباره پیروان دیگر ادیان آسمانی نیز مدارای اسلامی دارای حد و مرز و چارچوب ویژه خود است و تبلیغ بی‌قید و شرط ادیان در جامعه اسلامی و در میان مسلمانان پذیرفته نیست.

۸. پوچ‌گرایی

هنگامی که معیار و میزان همه چیز انسان خودمحمور قرار داده شود، نتیجه چیزی جز گرایش به نیستی در صحنه روح و ذهن و عملکرد نخواهد بود. در این صورت نیستی به جای هستی و عدم به جای وجود خواهد نشست. در خردگرایی انسانی سرانجام کلیات به جزئیات تبدیل شد و در کشاکش افراد انسانی، ملاک خوبی و بدی نیز به تعداد افراد انسانی متعدد شد و سرانجام ملاکی باقی نماند و خیر و شر، حق و باطل، و عدالت و ظلم معنای خود را از دست دادند. نیهیلیسم دستاورد بارز انسان‌محوری است؛ یعنی گوشه‌گیری افراد و از هم پاشیدن واپسین پیوندهای آرمانی، و تشدید روزافزون شک نسبت به دولت‌ها و ایدئولوژی‌های حاکم و به‌طور کلی نفی

همه ارزش‌های فرهنگی بشر، از دستاوردهای اومانیسم است؛ زیرا تکیه بر فردیت و آزادی شخصی موجب انکار هر آرمان عینی و نظام ارزشی می‌شود. در چنین وضعی انسان خود را پایبند هیچ چیز نمی‌داند و بی‌خیال زندگی می‌کند؛ یعنی در پراکندگی کوشش‌های بی‌هدف، در گذراندن بی‌فرجام، در بی‌غایتی صرف، در زمانی که فاقد هرگونه تداوم و استمرار است و در فضایی که دیگر هیچ پیوندی با هیچ مرجع محسوس و ملموس ندارد.

زمانی که در تفکر اومانیستی حقیقت جای خود را به واقعیت داد، جهانی پی‌ریزی شده که در آن واقعیت نیز پس از چندی رنگ باخت و غیر واقعی شد؛ چراکه فراموشی حقیقت نتیجه‌ای جز رسیدن به پوچی و نیستی نخواهد داشت. یکی از نتایج این پوچی و نیستی، گریزان بودن انسان است که با پناه بردن به مواد مخدر و یا پناه بردن به جنسیت و آمیختن آن با سیاست همراه می‌شود؛ چنان‌که ویلهلم رایش آن را ستود و آزادی جنسی را مقدمه‌ای برای برانداختن دنیای سرمایه‌داری دانست. در چنین وضعی بی‌شک همه چیز مجاز است و هرکس خود را در هر زمینه‌ای صاحب‌نظر و صاحب‌مکتب می‌داند؛ اما شاید در هیچ زمینه‌ای به اندازه هنر، این بیهودگی به چشم نمی‌آید. در این عرصه، انسانی نو ظهور می‌کند که ضد هنر است و مرگ هنر را اعلام می‌کند. چنان‌که مرگ خدا به گفته میشل فوکو منجر به مرگ انسان می‌شود، مرگ انسان نیز به مرگ هنر می‌انجامد. از «آشغال‌آرایی» (Poubellisme) و «فرهنگ زباله» (سرهم کردن تکه و پاره ابزار و اشیای دور ریخته) تا «هنر خودشکن» (Destructivisme) و «هنر زمینی» که رواج‌دهندگان زمین‌کن هستند و چاله‌های گوناگون در کویر کالیفرنیا می‌کنند، تا سازندگان خلأ چون «کریستو» که پرده‌ای به ابعاد غول‌آسا بر روی صخره عظیم «گرن کینون» در کولورادو می‌آویزد، با همه مفهوم ضد همه چیز بودن و بیهودگی روبه‌رو هستیم (شایگان، ۱۳۷۲، ص ۲۱-۳۰). هنگامی که انسان خدا را فراموش کند، خود را فراموش کرده و در این فراموشی جایی برای وجوه مختلف حیات آدمی چون سیاست و فرهنگ و اقتصاد باقی نمی‌ماند و همه این وجوه نیز به نحوی به پوچی و فراموشی سپرده می‌شوند. در این حال انسان پوچ‌انگار به بازی با زباله‌هایی که پس زده است و به خشونت و جنایتی که هیچ غایتی ندارد، روی می‌آورد تا بتواند به نحوی از زندانی که خود ساخته است بگریزد و رهایی را در انفجار بی‌بندوبار امیال خود بیابد.

۹. بحران فردگرایی

یکی از ارکان جهان‌بینی اومانيستی «فردگرایی» است. دامنه نفوذ فردگرایی در تفکر معاصر غربی بدان حد است که نوعی بحران فراگیر در همه ارکان علوم و اندیشه غربی پدید آورده است؛ بحرانی که برخی از اندیشمندان غربی نیز از آن سخن گفته‌اند. *ادموند هوسرل*، بنیان‌گذار مکتب فلسفی «پدیده‌شناسی» در کنفرانس‌های مشهوری که در سال ۱۹۳۵ برگزار کرد، از این بحران‌ها با عنوان «بحران بشر اروپایی» نام می‌برد. به نظر هوسرل این بحران چنان عمیق است که او تردید دارد غرب از آن جان سالم به در برد. پیشرفت علوم با بنیان فردگرایی، انسان را در دهلیز رشته‌های تخصصی انداخت. هرچه انسان در دانش خود پیش‌تر می‌رود، کلیت جهان و خویش‌تن خویش از چشمش دورتر می‌شوند (زرشناس، ۱۳۷۰، ص ۲۵).

روسو و نهضت رمانتیک، فردمحوری را به عالم اخلاق و سیاست نیز وارد می‌کردند. جهان‌نگری اومانيستی با نفی اندیشه دینی، هدف‌داری و شعور داشتن عالم را نیز انکار کرد. در اندیشه دینی، هستی موجودی ذی‌شعور است که غایتی متعالی را می‌جوید و نسبت به بی‌عدالتی‌ها و مظالم واکنش نشان می‌دهد؛ اما جهان‌نگری اومانيستی ارزش‌های اخلاقی را مسائلی فردی و شخصی می‌داند که مبدأ و منشأ آن طبیعت است. بر این اساس عالم نسبت به بی‌اخلاقی‌ها و بی‌عدالتی‌ها بی‌اعتناست و اساساً معیار و محک ثابتی برای تشخیص حقایق اخلاقی و ارزشی وجود ندارد. بدین ترتیب ارزش‌ها به اموری فردی، شخصی و نسبی بدل می‌شوند که از فردی تا فرد دیگر متفاوت است و هیچ پایه و مبنایی جز تمایلات و گرایش‌های شخصی انسان‌ها ندارد. نظام اخلاقی «مور» که بر نسبت‌گرایی استوار است، بارزترین نماد اندیشه اومانيستی در اخلاق است. این فردی و نسبی شدن ارزش‌ها بحران اخلاقی تمدن غربی را پدید آورد؛ بحرانی که از نیچه به بعد به واقعیتی پذیرفته‌شده در غرب تبدیل شد. این بحران به «بیگانگی» و «تنهایی» آدمی انجامید.

این فردیت‌گرایی افراطی در روابط و مناسبات انسان‌ها نوعی جو عدم تفاهم، ناهم‌زبانی و مهجوری پدید آورده است. هر انسان به دنیایی تماماً متفاوت بدل شده که سر در گریبان فردیت و ذهنیت خاص خود دارد. آگزیستانسیالیست‌های پیرو سارتر با تکیه بر همین بینش است که

۱۴۲ معرفت‌فلسفی سال دهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۲

اضطراب و تنهایی را تقدیر بشر امروز دانسته‌اند.
بر اندیشه‌های اومانیستی در زمینه‌هایی چون معرفت‌شناسی نقدهای پرشماری وارد است؛
ولی به دلیل ضیق مجال بیان آنها را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

نتیجه‌گیری

اومانیسم جدید که از دوره رنسانس در غرب آغاز شده است، تاکنون سه مرحله را پشت‌سر گذاشته است. اومانیسم با معیار قرار دادن انسان و طرح اصولی چون طبیعت‌گرایی، منبع ارزش بودن انسان‌ها، آزادی و مدارا همه عرصه‌های تمدن غربی را دربرگرفته است؛ اما اومانیسم به دلیل اشکال‌ها و نتایج نامطلوب پرشماری چون نسبیّت‌گرایی، بی‌حرمتی به اصول اخلاقی و ارزشی، تناقض در اندیشه و عمل، و بی‌حرمت و ساقط کردن انسان پذیرفتنی نیست.

منابع

- آندریه، لالاند (۱۹۹۶م)، *موسوعة لالاند الفلسفیه*، بیروت، منشورات عویدات.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰)، *معمای مدرنیته*، چ دوم، تهران، مرکز.
- ارسطو (۱۳۶۷)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ دوم، تهران، گفتار.
- برونوفسکی، ج. و ب. مازلیش (۱۳۷۹)، *سنت روشنفکری در غرب*، ترجمه لیلا سازگار، تهران، آگاه.
- بوکهارت، یاکوب (۱۳۷۶)، *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
- توکلی، غلامحسین، «اومانیسم دینی و اومانیسم سکولار» (پاییز و زمستان ۱۳۸۲)، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۱۸-۱۷، ص ۶۴-۴۶.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
- دورانت، ویل (۱۳۷۱)، *تاریخ تمدن*، گروه مترجمان، چ سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رجبی، محمود (۱۳۹۰)، *انسان‌شناسی*، چ پانزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- زرشناس، شهریار (۱۳۷۰)، *درآمدی بر اومانیسم و رمان‌نویسی*، تهران، برگ.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، *آسیا در برابر غرب*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- فوگل، اشپیل (۱۳۸۰)، *تمدن مغرب زمین*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- _____ (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.
- کیویت، دان (۱۳۷۶)، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- گنون، رنه (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۰)، *درآمد وجود و زمان*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.
- Abbagnano, Nicola (1972), "Humanism", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, NewYork, Macmillan and Free Press.
- _____ (1973), "Renaissance Humanism", in *Dictionary of The History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, NewYork, Charles Scribners Sons.

- Ayer. A. J, (1968), *The Humanist Outlook, Towards a Scientific Humanist Culture*, London, Pemberton.
- Davies, Tony (1997), *Humanism*, London and NewYork, Routledge.
- Franklin, R. William & Joseph M. Shaw (1991), *The Case for Christian Humanism*, Grand Rapid, Michigan William B. Eerdmans Publishing Company.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, tr. by John Macquarrie and Robinson, Sanfrancisco, Harper Collins.
- Herde, Peter (1973), "Humanism in Italy", in *Dictionary of The History of Ideas*, (Studies of Selected Pivotal Ideas), E D, Philip P. Wiener, NewYork, Charles Scribners Sons.
- Hitchcock, James (1982), *What is Secular Humanism?* Ann Arbor, Michigan, Servant Book.
- Kurtz, Paul (1994), *Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz*, tr. Buliough Vern, Madigan Timothy, London, Transaction Publisher.
- Luik, John (1998), "Humanism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and NewYork, Routledge.
- McDowell, Josh & Don Stewart (1982), *Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion*, San Bernadino, California.
- McGrath, Alister E. (1999), *Reformation Thought An Introduction*, Oxford UK & Combridge US, Blackwell.
- Oskar Kristeller, Paul (1979) , *Renaissance Thought and its Sources*, New York, Columbia University Press.
- Woodhouse, Arthar Satherland Pigitt (1971), "Humanism", in *Eyclopedia Britannica*, Chicago, William Benton Publisher.
- Webber, Robert E. (1982), *Secular Humanism, Threat and Challenge*, U.S.A, Zondervan publishing House.

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان نگاهی به نظریه همتهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن

مصطفی زالی*

روح‌الله عالمی**

مهدی قوام صفری***

چکیده

یکی از پرسش‌های ذیل مسئله جهان‌های ممکن آن است که آیا یک فرد در بیش از یک جهان وجود دارد؟ گروهی مانند دیوید لویس وجود فرد در بیش از یک جهان ممکن را انکار کرده و در مقابل گروه دیگری مانند آلون پلنتینگا به افراد بین‌جهانی قایل شده‌اند. در این مقاله ابتدا رویکرد لویس مبنی بر انکار فرد بین‌جهانی طرح و نظریه همتهای مشابه نظریه بدیل تشریح می‌شود. بر اساس نظریه همتهای هر فرد تنها در یک جهان ممکن وجود دارد، در سایر جهان‌های ممکن دارای همتهاست. در مقابل بر اساس نظریه پلنتینگا هر فرد می‌تواند در بیش از یک جهان ممکن وجود داشته باشد؛ بنابراین سخن پلنتینگا مستلزم آن است که یک فرد باید دارای صفاتی ذاتی باشد تا منجر به تمایز او در هر جهان شود. در بخش آخر مقاله نشان داده می‌شود که مسئله ذات فردی قابل بازگشت به مسئله تشخیص در نزد فیلسوفان مسلمان است و از آنجاکه در تحلیل نهایی تشخیص جز به وجود نیست، انگاره ذات فردی که مبتنی بر تخصیص کلی به کلی است پذیرفتنی نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: جهان‌های ممکن، همتهای افراد بین‌جهانی، صفات ذاتی، صفات عرضی.

m.zali@ut.ac.ir

r.alemi@yahoo.com

safary@ut.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران.

** دانشیار فلسفه دانشگاه تهران.

*** دانشیار فلسفه دانشگاه تهران.

پذیرش: ۹۱/۱۲/۲۱

دریافت: ۹۱/۲/۱۰

مقدمه

این‌همانی بین جهان‌ها (Transworld Identity) یا این‌همانی میان جهان‌های ممکن (Identity Across Possible Worlds) بدین مفهوم است که یک شیء در بیش از یک جهان ممکن وجود دارد. بیانی دیگر از این مسئله بدین صورت است: این‌همانی بین جهان‌ها به معنای آن است که شیئی که در یک جهان وجود دارد همان شیء باشد که در جهان دیگر وجود دارد. این مسئله از لحاظ صعوبت با مسئله این‌همانی بین دایرة‌المعارف‌ها قابل مقایسه است (Van Inwagen, 2001, p. 189).

علت طرح این مسئله آن است که استفاده از مفهوم جهان‌های ممکن برای بیان جهت شیء، شامل پذیرش این باور است که برخی افراد در بیش از یک جهان ممکن وجود دارند. بیان گزاره‌هایی درباره‌ی ضرورت و امکان برای یک فرد جزئی (جهت شیء)، مستلزم آن است که یک فرد علاوه بر جهان بالفعل در برخی از جهان‌های ممکن صرف نیز وجود داشته باشد. بنابراین باید میان آن فرد و فردی که در یک جهان ممکن صرف است، این‌همانی برقرار باشد (Mackie, 2006). برای آنکه بگوییم بین A و B این‌همانی بین جهانی وجود دارد، باید بگوییم جهان ممکن W_1 و جهان ممکن متمایز W_2 وجود دارند که A در W_1 و B در W_2 است و بین A و B این‌همانی برقرار است. مسئله این‌همانی میان جهان‌ها در معرض مناقشه‌های فراوانی بوده، دیدگاه‌های گوناگونی در این زمینه مطرح است: برخی بر آن هستند که مفهوم این‌همانی میان اشیا در جهان‌های ممکن متمایز، مشکوک و حتی ناپذیرفتنی است؛ و از سویی برخی دیگر می‌گویند که اشیای یکسان با صفات متمایز می‌توانند در جهان‌های ممکن متمایز وجود داشته باشند. یکی از فلاسفه‌ای که این‌همانی میان جهان‌های ممکن را رد کرده دیوید لویس است. او با طرح نظریه همتا (Counterpart Theory) این باور را که یک فرد در بیش از یک جهان ممکن وجود دارد با این انگاره جایگزین کرده است که یک فرد تنها در یک جهان وجود دارد، ولی همتا‌هایی در سایر جهان‌ها دارد (Lewis, 1973, p. 39-43). از سوی دیگر آلویین پلنتینگا با رد نظریه لویس همچنان از این‌همانی میان جهان‌ها دفاع می‌کند.

۱. اشیای ممکن محدود به جهان: نظریه همتا

نگاه لویس به نظریه همتا تابع نگاه کلان‌تر او به سرشت جهان‌های ممکن است. لویس در بیان ماهیت جهان‌های ممکن، همه آنها را مرکب از اجزایی مشابه جهان عینی می‌داند. جهان‌های ممکن، مرکب از افرادی هستند که در یک ارتباط مکانی - زمانی با هم قرار دارند و از جهان‌های دیگر مستقل‌اند. بنابراین هر جهان ممکن، مرکب از اجزای عینی و بالفعل است. از نظر لویس جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و آن را جهان بالفعل به‌شمار می‌آوریم وضعیت هستی‌شناختی متفاوتی با سایر جهان‌های ممکن ندارد (Loux, 2006, p. 167).

لویس در طول دوره فلسفه‌ورزی خود به‌طور گسترده به روش کوآینی برای تصمیم‌گیری نسبت به پرسش‌های وجودی پایبند بوده، معتقد است: ما آن دسته از گزاره‌ها را صادق می‌دانیم که به بهترین نظریه تام (Best Total Theory) تعلق دارند (Hylton, 2007, p. 70-71)؛ و مقصود از بهترین نظریه، متمرکزترین، ساده‌ترین، یک‌پارچه‌ترین، اقتصادی‌ترین و برآورنده الزامات عقل سلیم و خود فلسفه نظام‌مند است. ما چیزی را موجود می‌گیریم که با معیارهای پراگماتیک و کل‌گرایانه تعیین یابد. بر این اساس لویس در ابتدا روش کوآینی را مستقیماً به گزاره‌هایی که در زبان متعارف پذیرفته‌ایم اعمال می‌کند. برای مثال ما می‌پذیریم «نه تنها اشیا ممکن است به صورت دیگری غیر از آنچه هستند باشند» بلکه «طرق بسیاری به جز طریقی که واقعاً هستند وجود دارد.» گزاره دوم صراحتاً تسویری (Quantification) است بر روی اموری که «طرقی که اشیا می‌توانند باشند» نامیده می‌شوند؛ یعنی موجوداتی که لویس با جهان‌های ممکن انضمامی مشخص می‌کند. لویس در شرح سرشت جهان‌های ممکن می‌گوید:

جهان‌های ممکن اموری همانند سیاره‌های دورند. آنها دور نیستند و نزدیک هم نیستند. آنها هیچ‌گونه فاصله مکانی‌ای با ما ندارند. آنها در نسبت گذشته و حال و در نتیجه فاصله زمانی با ما قرار ندارند. آنها نسبت به هم منزوی هستند: هیچ‌گونه ارتباط مکانی - زمانی‌ای میان اموری که به جهان‌های مختلف ممکن تعلق دارند نیست. اتفاقی که در یک جهان ممکن رخ می‌دهد منجر به یک اتفاق در جهان ممکن دیگر نمی‌شود. آنها با یکدیگر هم‌پوشانی و بخش مشترک ندارند (Lewis, 1986, p. 2).

با توجه به آنکه لوئیس همه جهان‌های ممکن را انضمامی و بدون هرگونه ارتباط می‌داند، یک شیء نمی‌تواند در بیش از یک جهان ممکن وجود داشته باشد. از نظر لوئیس وجود یک فرد در بیش از یک جهان اساساً محال است و نقض اصل مشهور تمایزناپذیری این‌همان‌ها (Indiscernibility of Identicals) به‌شمار می‌آید. مفاد این اصل بدین صورت است: ضرورتاً به ازای هر دو شیء الف و ب، اگر الف و ب این‌همان باشند آن‌گاه الف واجد صفت ج است اگر و تنها اگر ب واجد صفت ج باشد. بیان صوری این اصل به صورت $\Box(\forall a, b: a=b \Rightarrow (F(a) \Leftrightarrow F(b)))$ است (Loux, 2006, p. 169).

لوئیس برای آنکه نشان دهد چگونه پذیرش انگاره افراد بین‌جهانی با این قاعده ناسازگار است استدلالی بدین صورت بیان می‌کند: فرض کنید شیء x در دو جهان W_1 و W_2 وجود داشته باشد که آنها را به ترتیب x - in - W_1 و x - in - W_2 می‌نامیم. حال اگر W_1 و W_2 دو جهان متفاوت باشند وضعیت x - in - W_1 با x - in - W_2 متفاوت است. فرض کنید که x - in - W_1 یک سیاه‌پوست است که در هاوایی به دست‌فروشی مشغول است و x - in - W_2 زردپوستی است که به مطالعات فلسفی اشتغال دارد. بنابراین x - in - W_1 واجد صفاتی از قبیل سیاه‌پوستی و دست‌فروشی است که x - in - W_2 فاقد آن است. حال اگر x در دو جهان W_1 و W_2 وجود داشته باشد اصل تمایزناپذیری این‌همان‌ها نقض می‌شود. بنابراین لوئیس با صراحت از سایر واقع‌گرایان وجهی که معتقد هستند هریک از ما در جهان‌های ممکن مختلفی وجود داریم، فاصله می‌گیرد؛ چراکه در نگاه او جهان‌های ممکن، مرکب از افرادی انضمامی هستند که فقط با خودشان ارتباط مکانی - زمانی دارند و جدا از دیگر جهان‌هایند. لوئیس نظریه همتا را به منزله بدیل نظریه سنتی مطرح می‌سازد. از نظر او هر فرد تنها در یک جهان ممکن وجود دارد و در جهان‌های دیگر دارای همتا است. چه چیز یک موجود را در یک جهان، همتای یک موجود در جهان دیگر می‌سازد؟ بنابر نظر لوئیس، رابطه همتا یک رابطه از شباهت کیفی است. او در این باب می‌نویسد:

یک چیز دارای همتا در یک جهان است؛ همتایی که به اندازه کافی در کیفیات ذاتی و روابط خارجی با آن همانندی داشته باشد و این شباهت کمتر از سایر اشیایی که

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه همتهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۴۹

در آنجا وجود دارند نباشد. معمولاً اشیاء دارای یک همتا و یا فاقد همتا در هر جهان هستند؛ ولی وجود شباهت‌ها منجر به همتهای متعدد می‌شود (Lewis, 1973, p. 39). در اندیشه لویس میان وجود داشتن در یک جهان و عضو دامنه یک جهان بودن تمایز وجود دارد. از آنجاکه یک شیء ممکن است در جهان‌های بسیاری وجود داشته باشد، لویس می‌تواند بگوید این‌همانی بین جهان‌ها را در یک معنای ضعیف و غیربحث‌انگیز پذیرفته است؛ ولی نه در معنای اکید آن که مستلزم هم‌پوشانی دامنه‌هاست. اهمیت بحث همتا تا آنجاست که می‌توان گفت، نظریه موجّهات و جهان‌های ممکن با نظریه همتا متولد می‌شود (Lewis, 1983, p. 27): روابط همتا جایگزین ما برای این‌همانی میان جهان‌هاست. در جایی که کسی می‌گوید شما در جهان‌های مختلفی هستید، و در آنها صفات متفاوتی دارید و نیز اموری متفاوت برای شما رخ می‌دهد، من ترجیح می‌دهم که بگویم شما در جهان بالفعل هستید و نه جهانی دیگر، اما در جهان‌های بسیار دیگری دارای همتا هستید. همتهای شما در محتوا و زمینه از جنبه‌های مهمی به شما می‌مانند؛ ولی آنها حقیقتاً خود شما نیستند. هر یک از آنها در جهان خود هستند و فقط شما اینجا در جهان بالفعل هستید. بهتر آن است که گفته شود همتهای شما انسان‌هایی هستند که شما می‌توانستید باشید وقتی که این جهان، جهانی دیگر بود (Ibid, p. 27-28). با یک رابطه همتا، جهت شیء می‌تواند با استفاده از اصطلاحات جهان‌های انضمامی تحلیل شود. برای مثال، ساده‌ترین مورد را بررسی می‌کنیم: «اوباما بالامکان نجار است» در جهانی که همتهای اوباما یک نجار است، صادق است؛ «اوباما ضرورتاً انسان است» صادق است، چراکه در هر جهان هر همتهای اوباما انسان است.

۲. نقد نظریه لویس

بسیاری از فلاسفه استدلال کرده‌اند که مزایای نظری نظریه همتا در مقابل انتقادات پایدار نیست، به‌گونه‌ای که این نظریه شرایط صدق ناپذیرفتنی‌ای برای جهت شیء پدید می‌آورد. در ادامه دو مورد از مهم‌ترین انتقادات واردشده را بر نظریه همتا بیان می‌کنیم که ساول کریپکی آنها را در

کتاب مهم نام‌گذاری و ضرورت بیان کرده است. کریپکی در نقد نظریه همتا می‌گوید:

نظر لوئیس درباره این‌همانی بین‌جهانی نیست. بلکه او گمان می‌کند مشابهت‌ها در جهان‌های ممکن یک رابطه همتایی را معین می‌کند که نه لازم است متقارن باشد و نه متعدی. همتای چیزی در یک جهان ممکن دیگر هرگز با خود آن چیز این‌همان نیست. بدین ترتیب اگر بگوییم «می‌شد هامفری انتخابات را برده باشد» داریم در مورد چیزی صحبت می‌کنیم که می‌شد نه در مورد هامفری، بلکه در مورد کسی دیگر - یک همتا - اتفاق بیفتد؛ اما احتمالاً برای هامفری اهمیت نداشت که کسی دیگر هر قدر هم شبیه او در جهان ممکن دیگری پیروز می‌بود. بدین ترتیب این‌طور به نظر می‌آید که نظر لوئیس حتی از مفاهیم معمول این‌همانی بین‌جهانی‌ای هم که جایگزینشان می‌شود عجیب‌تر است (Kripke, 1980, p. 45).

اعتراض کریپکی در دو بخش صورت گرفته است. نخستین بخش آن است که در تحلیل جهت شیء که با نظریه همتا صورت می‌گیرد، ویژگی وجهی «ممکن بود برنده انتخابات شود» به مشابه هامفری و نه خود هامفری نسبت داده شده است؛ اما مطمئناً هنگامی که می‌گوییم «هامفری ممکن بود برنده انتخابات شود» به معنای آن است که چیزی درباره خود هامفری می‌گوییم. این بخش از اعتراض به سادگی قابل پاسخ دادن است. بنابر نظریه همتا، هامفری خودش صفت وجهی «ممکن بود برنده انتخابات شود» را داراست؛ چراکه همتای آن صفت «برنده انتخابات شد» را داراست. علاوه بر آنکه داشتن یک همتا برای هامفری که برنده انتخابات باشد، ماهیت هامفری و افراد اطراف اوست؛ بنابراین همچنان در نظری همتا، یک گزاره وجهی حقیقتاً ادعایی درباره خود هامفری است (Bricker, 2008, p. 128-129).

بخش دوم اعتراض کریپکی سخت‌تر است و به شهودات ما تکیه دارد. ما شهودی قوی داریم که گزاره وجهی «هامفری ممکن بود برنده انتخابات شود» درباره هامفری و فقط درباره اوست؛ در حالی که در نظریه همتا، گزاره وجهی درباره شخصی ممکن در برخی از جهان‌های ممکن است. نخستین چیزی که در پاسخ می‌توان گفت آن است که شاید بتوان غیرشهودی بودن را بر هر نوع از نظریاتی اعمال کرد که جهان‌های انتزاعی را برای فراهم کردن شرایط صدق گزاره‌های

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه همتهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۵۱

وجهی به کار می‌برند. به نظر نمی‌رسد درک شهودی ما از قضایای وجهی مانند «هامفری ممکن بود برنده انتخابات شود» از جهان‌های انتزاعی بیش از نظریه همتا پشتیبانی کند. اگر این اعتراض پذیرفتنی باشد، علیه همه رویکردها به جهان‌های ممکن - چه انتزاعی و چه انضمامی - قابل طرح است؛ اما آیا این اعتراض پذیرفتنی است؟ الزام به اینکه تحلیل فلسفی باید بر همه شهودات پیشانظری ما تطبیق کند، ممکن است هرگونه فلسفه نظام‌مند را ناممکن سازد. یک تحلیل فلسفی از گزاره‌های متعارف وجهی، باید ارزش صدق صحیحی را به آنها نسبت دهد؛ استنتاجات صحیح را ارزیابی کند و بتواند در برابر تأمل فلسفی دوام بیاورد.

دومین جنبه انتقاد به نظریه همتا نیز که در اینجا کانون بررسی قرار می‌گیرد ریشه در کتاب *نام‌گذاری و ضرورت* دارد؛ ولی صورت‌بندی آن، با آنچه مورد نظر کریبکی است کمی متفاوت است. استدلال با این مشاهده آغاز می‌شود که ما اغلب قید می‌کنیم امکان را برای یک فرد بالفعل بررسی می‌کنیم. برای مثال می‌توانیم بگوییم جهان ممکن را در نظر بگیریم که در آن او با ما انتخابات سال ۲۰۰۸ را باخت؛ یعنی جهان ممکن را بررسی کردیم که یک جهت شیء را درباره او با ما عرضه می‌کند. این قید حتی اگر هیچ بازنده‌ای در جهان مورد پرسش نتواند به صورت یکتا مشخص شود که بیشترین شباهت کیفی را به او با ما داشته باشد، مشروع است (فرض کنید او با ما در آن جهان ممکن دو همزاد این‌همان داشته باشد). نتیجه استدلال آن است که بازنمایی جهت شیء نمی‌تواند بر مبنای روابط شباهت کیفی استوار شود، پس نظریه همتا که بر اساس روابط شباهت کیفی است، رد می‌شود (Ibid, p. 129).

می‌توان بر اساس رویکرد لویس چنین پاسخی به این اشکال داد. اگر روابط همتا، روابط شباهت کیفی باشد، در این صورت هریک از همزادها یک همتای من در جهان مورد پرسش است؛ بدین معنا که جهان می‌تواند جهت شیئی درباره من که همزاد متولدشده نخست هستم بازنمایی کند و اگر همچنین بتواند جهت شیئی درباره من که همزاد متولد دوم هستم بازنمایی کند. رویکرد لویس می‌تواند این اجازه را دهد که در یک جهان دو امکان مجزا برای من عرضه شود (Ibid, p. 130).

میشل جوین (Michael Jubien) در کتاب خود با عنوان *امکان* (Possibility) انتقاد دیگری

به نظریه همتا وارد می‌آورد. جوین با نقل این بخش از کتاب در باب تکثر جهان‌ها انتقاد خود را مطرح می‌کند:

نظریه همتا که می‌گوید یک چیز دیگر - همتای پیروز - وارد این بحث می‌شود که چگونه جهانی دیگر هامفری را به‌عنوان پیروز عرضه می‌کند و به موجب آن این بحث به میان می‌آید که چگونه هامفری ممکن بود پیروز شود. از آنجاکه یک نقد شهودی آن است که در عمل شخص دیگری وارد شده، و این نکته به‌درستی بیان شده است. چه چیزی باعث می‌شود که شخص دیگر نباید جای هامفری را بگیرد. ... هامفری خودش یک صفت وجهی دارد: ما به‌درستی می‌توانیم بگوییم او ممکن بود برنده انتخابات شود. نیازی به آن نیست که انکار کنیم همتای پیروز نیز یک گزاره دوم صادق در توصیف همان امکان می‌سازد: ما به‌درستی می‌توانیم بگوییم هامفری مانند همتا ممکن بود برنده انتخابات شود. دو گزاره در مقابل یکدیگر نیستند. بنابراین نیاز نداریم که گزاره دوم را نفی کنیم (Lewis, 1986, p. 196).

این ادعا که همتای جهان دیگر هامفری چیزی از هامفری را در نتیجه شباهت با او عرضه کند، ناپذیرفتنی است؛ چراکه بازنمایی حقیقی صرفاً در نتیجه یک شباهت صرف رخ نمی‌دهد. یک بازنمایی موفق در گام نخست به هیچ‌گونه شباهتی نیاز ندارد؛ بلکه آنچه بدان نیاز دارد گونه‌ای از التفاتی بودن است. در متداول‌ترین مورد، یک تندیس مومی در یک موزه، هامفری را بازنمایی می‌کند؛ چراکه سازنده آن قصد داشته او را عرضه کند. علاوه‌براین بازنمایی هامفری توسط مجسمه یک نتیجه خودکار نیست چه خودش چگونه باشد و چه در یک رابطه همتا با هامفری قرار داشته باشد. یک شیء هامفری را بازنمایی خواهد کرد فقط اگر یک شخص قصدمندانه اقدام به این عمل کند که همتای هامفری را بازنمایی کند؛ اما هیچ‌کس نمی‌تواند بدون آنکه ارتباط علی با هامفری و همتای آن داشته باشد، یک شیء را همتای هامفری به‌شمار آورد (Jubin, 2009, p. 64-65).

۳. افراد بین‌جهانی: نظریه پلنتینگا

پلنتینگا برای اثبات وجود هر فرد در بیش از یک جهان ممکن، به رد نظریه افراد محدود به جهان

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه هم‌تاهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۵۳

می‌پردازد. پلنتینگا در ابتدا جهان‌های ممکن را به بیشینه وضعیت ممکن امور تعریف کرده، سپس می‌گوید یک فرد می‌تواند در وضعیت‌های امور مختلفی باشد. از نظر پلنتینگا هنگامی که می‌گوییم یک شیء تنها در یک جهان وجود دارد، به معنای آن است که تمام صفات آن شیء ذاتی او هستند؛ چراکه هرگاه شیء موجود شود، تمام صفت او نیز محقق می‌شود (Plantinga, 1974, p. 89). انتقادات پلنتینگا در دو دسته مطرح می‌شوند: او ابتدا به نقد نظریه افراد محدود به جهان در قرائت سنتی آن می‌پردازد و با نقد آن نشان می‌دهد که یک فرد می‌تواند در بیش از یک جهان ممکن وجود داشته باشد و سپس نشان می‌دهد نظریه لویس نیز از ایرادات وارده به نظریه سنتی افراد محدود به جهان مبرا نیست.

۳-۱. نقد پلنتینگا به نظریه افراد محدود به جهان

۳.۱.۱. نقد نخست: عدم تعارض افراد بین‌جهان و تمایز ناپذیری این‌همان‌ها: پلنتینگا نخست می‌کوشد تحلیلی از نظریه افراد محدود به جهان ارائه دهد و پیشینه آن را به لایب‌نیتس بازمی‌گرداند و نخستین اشکال وارد به نظریه افراد بین‌جهانی را بر اساس بسط ایده‌های او مطرح می‌کند و سپس پاسخ می‌دهد. او پاره‌ای از مکاتبات لایب‌نیتس را خطاب به آرنولد نقل می‌کند:

علاوه بر این، اگر در زندگی هر شخص و حتی در کل عالم هر چیز متفاوت از آنچه الان واجد آن است باشد، هیچ چیز نمی‌تواند ما را بازدارد که بگوییم او شخص با عالم ممکن دیگری است که خداوند برگزیده است. او در واقع فرد دیگری خواهد بود (C.f. Letter from of Leibniz to Arnauld, 14 July 1686; Mackie, 2006, p. 22).

فرض کنید سقراط - در a - صفت پهن‌بینی بودن را واجد و سقراط - در W - فاقد آن باشد. در این صورت این قضیه با اصل تمایز ناپذیری این‌همان‌ها ناسازگار است و از این رو سقراط - در a - متمایز از سقراط - در W - است. در واقع در اینجا از قضیه

۱. سقراط در a پهن‌بینی بوده و در W نیست.

به قضیه

۲. سقراط - در a - پهن‌بینی بوده و سقراط - در W - نیست.

رسیده‌ایم.

پلنتینگا این نتیجه‌گیری را نمی‌پذیرد و آن را نقد می‌کند. او می‌پرسد: اما سقراط - در a کیست؟ احتمالاً شیئی است که در a سقراط است و به‌طور مشابه سقراط - در W ، شیئی است که در W سقراط است (شیئی که وقتی W بالفعل شود، سقراط خواهد بود). بنابر قضیه ۲ سقراط - در a ، صفت پهن‌بینی بودن را داراست؛ یعنی سقراط این صفت را داراست ولی در a . از سوی دیگر سقراط در W ، فاقد این صفت است؛ یعنی سقراط - در W در صورت تحقق W ، پهن‌بینی نیست. سقراط خودش با این فرض که اگر W تحقق یابد پهن‌بینی نیست. بنابراین اصل تمایزناپذیری این همان‌ها در اینجا اعمال‌پذیر نیست. صفتی نیست که قضیه ۲ بر سقراط - در a حمل کند و بر سقراط - در W حمل نکند. فرض آنکه سقراط در جهان بالفعل واجد صفت P و در جهان W فاقد آن است، فقط این فرض است که سقراط در صورت بالفعل بودن W ، فاقد این صفت است (Plantinga, 1977, p. 249-250).

۳.۱.۲. نقد دوم: خلط یک مسئله هستی‌شناختی با مسئله‌ای معرفت‌شناختی: اگر قایل به افراد بین‌جهانی شویم، چگونه و با چه شاخصه‌ای می‌توانیم این افراد را مشخص سازیم. فرض کنید سقراط در جهان W غیر از این جهان وجود دارد که در آن جهان نه فیلسوف است و نه متهم به گمراه کردن جوانان؛ شش فوت قد دارد و در کل عمر مجرد مانده است. در این صورت چگونه می‌توان سقراط را در آن جهان معین کرد؟

برای اینکه بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم باید معیار یا قاعده‌ای در دست داشته باشیم که ما را قادر به مشخص کردن سقراط از جهانی به جهان دیگر سازد. این قاعده باید شامل صفاتی باشد که سقراط در هر جهانی که وجود داشته باشد، واجد آن است و در هیچ جهان ممکن‌توسط اشیای دیگر متمثل نشود. با لحاظ شروط مزبور، قضیه «سقراط در جهان‌های دیگر وجود دارد» یا «سقراط در جهانی وجود دارد که در آن پهن‌بینی نیست» تنها در صورتی معقول است که ما برخی از صفات آشکار تجربی را که او در هر جهانی وجود داشته باشد واجد آنهاست، بشناسیم (Ibid, p. 251-253).

پلنتینگا پذیرش چنین شرطی را معقول نمی‌داند. او می‌پرسد چه دلیلی وجود دارد که فرض کنیم ما باید برخی شروط آشکار تجربی را که یک شیء در هر جهانی داراست بدانیم تا قایل به

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه همتهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۵۵

افراد بین‌جهانی شویم؟ او می‌گوید اصل پذیرش چنین شرطی بر این اساس است که همه جهان‌های ممکن هم‌زمان وجود دارند و بالفعل‌اند. همچنین بر اساس این شرط من باید بتوانم در جهان W بنگرم و ساکنانش را غربال کنم تا بتوانم از میان آنها کسی را به منزله سقراط تشخیص دهم؛ ولی این باور از اساس خطاست. چیزی با عنوان نگرستن در یک جهان ممکن دیگر برای آگاهی از آنچه در آن جریان دارد وجود ندارد. یک جهان ممکن یک وضعیت ممکن امور است. گفتن اینکه شیء x در وضعیت ممکن S وجود دارد و دارای صفت P است اشاره به آن است که تحقق S بدون آنکه x توأم با صفت P وجود داشته باشد، ممتنع است (Ibid, p. 255).

بیان دیگر برای پاسخ پلنتینگا آن است که این‌همانی بین‌جهانی نه یک مسئله معرفت‌شناختی، بلکه مسئله‌ای هستی‌شناختی است. مسئله آن نیست که چگونه می‌دانیم و می‌توانیم بگوییم که شیئی در جهان دیگر با شیئی در جهان بالفعل این‌همانی دارد؛ بلکه مسئله بر سر آن است که چه چیزی موجب می‌شود دو شیء در دو جهان مختلف با یکدیگر این‌همانی داشته باشند (Lowe, 2002, p. 102).

۳-۲. عدم کفایت‌های متافیزیکی نظریه همتا

انتقادات اصلی پلنتینگا به نظریه همتا در قالب آنچه خود عدم کفایت‌های متافیزیکی این نظریه می‌نامد، بیان می‌شود (Plantinga, 1974, p. 114). نظریه موجهات مستلزم مواضع متافیزیکی ویژه‌ای از این دست است: جهان‌های ممکن دیگری هستند که دقیقاً یکی از آنها بالفعل است و اشیا در جهان‌های ممکن وجود دارند؛ ولی ادعای اصلی آن است که هیچ چیز در بیش از یک جهان وجود ندارد. اخذ نظریه همتا به منزله یک متافیزیک مستلزم آن است که اگر سقراط در واقع جاهل باشد، هیچ وضعیت ممکن اموری وجود ندارد که اگر واقعیت یابد، خود سقراط وجود داشته و جاهل نباشد. از نظر پلنتینگا این نظریه دو مشکل اصلی دارد: نخست آنکه بر اساس آن همه صفات سقراط ذاتی او هستند؛ دوم آنکه اگر سقراط عاقل باشد، قضیه

۱. سقراط جاهل است.

ضرورتاً کاذب است (Ibid, p. 115).

۳.۲.۱. ذاتی شدن همه صفات: بر اساس نظریه همتا سقراط (شخصی که واقعاً سقراط است) فقط در یک جهان وجود دارد: جهان واقعی. در این جهان او خردمند است. همچنین هیچ جهانی وجود ندارد که در آن سقراط جاهل باشد. بنابراین او صفت خردمند بودن را ذاتاً داراست؛ چراکه این صفت از او انفکاک‌پذیر نیست؛ و این مسئله درباره بقیه صفات او نیز صادق است. البته مدافع نظریه همتا پاسخ خواهد داد که سقراط (سقراط جهان) بی شک همتایی جاهل دارد و این برای صدق آنکه او می‌تواند جاهل باشد، کافی است؛ ولی این پاسخ را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ دو راه برای تفسیر این پاسخ وجود دارد: نخست آنکه قضیه:

۲. جهان‌هایی وجود دارند که در آنها همتای جاهل سقراط وجود دارد.

برای صدق قضیه زیر کافی است:

۳. سقراط می‌تواند جاهل باشد.

بر پایه قضیه ۲، یک جهان W متمایز از a وجود دارد که شامل وجود یک همتای جاهل سقراط است. اگر این جهان بالفعل باشد، آنگاه شخصی جاهل که شباهت بسیاری به سقراط دارد ولی از او متمایز است وجود خواهد داشت؛ ولی این چه ارتباطی به آن دارد که خود سقراط (سقراط جهان a) می‌تواند جاهل باشد.

البته مدافع نظریه همتا باز هم می‌تواند به این اشکال پاسخ دهد. وقتی می‌گوییم که سقراط می‌تواند جاهل باشد به معنای آن نیست که جهان ممکن وجود دارد که در آن سقراط به معنای اکید تحت‌لفظی کلمه جاهل است. مقصود صرفاً آن است که جهانی وجود دارد که به این معنای جدید و موسع، سقراط در آن این صفت را دارد. بنابراین جمله «سقراط می‌تواند جاهل باشد» را چنان به کار برده‌ایم که از صدق آن، «سقراط یک همتای جاهل دارد» نتیجه شود. مشکل این سخن در آنجاست که مدافع نظریه همتا می‌پذیرد جهانی وجود دارد که در آن همتای سقراط جاهل است و نتیجه می‌گیرد سقراط می‌تواند جاهل باشد؛ ولی این صرفاً توافقی زبانی با کسانی چون ماست که به سقراط به‌عنوان موجودی محدود به جهان نمی‌نگرند (Ibid, p. 116-117). زمانی که مدافع نظریه همتا می‌گوید چیزی در بیش از یک جهان وجود ندارد، ما نتیجه

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه همتهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۵۷

می‌گیریم که پیامد این مسئله آن است که سقراط نمی‌تواند جاهل باشد؛ ولی مدافع نظریه همتا این نتیجه‌گیری را رد می‌کند و می‌گوید «سقراط می‌تواند جاهل باشد» صادق است به شرط آنکه یک همتهای جاهل برای او وجود داشته باشد. بنابراین توافق او با ماگمراه‌کننده است، چه آنکه به دو معنای متفاوت از صدق یک جمله سخن گفته‌ایم (Ibid, p. 118).

۳.۲.۲. کذب ضروری قضایای ممکن: پلنتینگا به بیان اشکال دیگری درباره نظریه این‌همان می‌پردازد و می‌گوید این مشکل در باب افراد محدود به جهان در صورت اولیه خود نیز وجود دارد و نظریه همتا نیز نتوانسته است بر این مشکل غلبه کند. بر مبنای نظریه افراد محدود به جهان قضیه «سقراط جاهل است» ضرورتاً کاذب است؛ چراکه لازمه صدق بالامکان این قضیه آن است که جهان ممکن وجود داشته باشد که در آن سقراط جاهل باشد، ولی چون سقراط تنها در یک جهان وجود دارد، این قضیه ضرورتاً کاذب است. حال فرض کنید که مدعی نظریه همتا را بپذیریم و بگوییم «سقراط جاهل است» در هر جهان ممکن که سقراط همتهایی جاهل داشته باشد صادق است. پس این قضیه، معادل قضیه زیر است:

۴. سقراطی بودن و جاهل بودن با هم متمثل شده‌اند.

در این قضیه سقراطی بودن صفتی یکتا متعلق به سقراط و مشابه‌های اوست. این صفت، صفتی است که می‌تواند توسط شخصی متمایز از سقراط جهان a متمثل شود؛ ولی قضیه ۱، معادل قضیه ۴ نیست؛ زیرا اولی در صورتی صادق خواهد بود که خود سقراط (شخصی که در a وجود دارد) وجود داشته و جاهل باشد. در حقیقت آنچه ۱ بیان می‌کند این نیست که جاهل بودن و سقراطی بودن با هم متمثل شده‌اند، بلکه مطابق آن جاهل بودن و سقراطی بودن در جایی هستند که سقراطی بودن صفت متعلق به شیئی باشد که با شخصی که در جهان بالفعل سقراط است، این‌همان باشد. این صفتی است که سقراط در آن نه با همتهای خود و نه با هیچ چیزی دیگری مشترک نیست. در صورتی که بنا بر نظریه همتا، سقراطی بودن صفت شیئی است که سقراط بودن را در جهان a متمثل کند. بنابراین نظریه همتا همچنان نمی‌تواند مشکل کذب ضروری قضیه ۱ را حل کند (Ibid, p. 119).

۴. مسئله ذات از دیدگاه پلنتینگا

شیء x صفت p را ذاتاً داراست، اگر و تنها اگر x در هر جهانی که وجود داشته باشد، واجد p باشد؛ بنابراین با پذیرش افراد بین جهانی این پرسش پدید می‌آید که کدام گونه از صفات هستند که یک شیء ذاتاً واجد آنهاست؟ مسئله ذات از دیدگاه آلوین پلنتینگا را ذیل دو بحث صفات جهان‌اشاره‌ای و ذات فردی بررسی می‌کنیم.

۴-۱. صفات جهان‌اشاره‌ای

سقراط صفت پهن‌بینی را عارضاً داراست؛ چراکه جهان ممکن‌ی وجود دارد و در آن سقراط فاقد این صفت است، ولی در عین حال سقراط در همان جهان صفت پهن‌بینی - در a را ذاتاً داراست. این دسته از صفات چه هستند؟ پهن‌بینی - در a صفتی است که شیء x در جهان W از آن برخوردار است اگر و تنها اگر x در W وجود داشته باشد، و در جهان W ، a شامل وضعیت امور x پهن‌بینی است، باشد. به بیان اعم:

۱. اگر p یک صفت و W یک جهان باشد، x واجد صفت p بودن در W را در W^* داراست، اگر و تنها اگر x در W^* وجود داشته باشد و W ، W^* شامل x واجد p است، را دربردارد، اگر و تنها اگر ممتنع باشد که در W^* ، W تحقق یابد و x فاقد p باشد؛ و با توجه به آنکه امر ممتنع در هر جهانی ممتنع است، اگر یک وضعیت امور حداقل در یک جهان ممتنع باشد، در هر جهان ممتنع است. بنابراین اگر W ، x واجد صفت p را در دست‌کم یک جهان شامل باشد، W این وضعیت امور را در هر جهانی دربردارد (Ibid, p. 62).

پهن‌بینی - در a یک صفت جهان‌اشاره‌ای است. مفهوم صفت جهان‌اشاره‌ای بدین صورت تعریف می‌شود:

۲. یک صفت P جهان‌اشاره‌ای است اگر و تنها اگر ۱. یک صفت Q و یک جهان W باشد به گونه‌ای که برای هر شیء x و جهان W^* ، x در W^* واجد P باشد اگر و تنها اگر x در W^* وجود داشته باشد و W شامل x واجد Q است، باشد یا ۲. P مکمل یک صفت جهان‌اشاره‌ای باشد. مکمل یک صفت جهان‌اشاره‌ای مانند پهن‌بینی - در W ، چنین نیست که «پهن‌بینی - در W »

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه هم‌تاهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۵۹

است. بنابراین مکمل صفت جهان‌اشاره‌ای پهن‌بینی - در W ، معادل است با آنکه شیء W در وجود نداشته باشد، یا وجود داشته ولی پهن‌بینی نباشد.

اشیا صفات جهان‌اشاره‌ای خود را ذاتاً دارا هستند (Ibid, p. 64). اگر P هر یک از صفاتی باشد که سقراط در a واجد آن است، صفت P - در a ذاتی اوست. بنابراین سقراط در هر جهانی که محقق شود صفت P - در a را داراست و از این‌رو این صفات ذاتی اویند.

۴-۲. ذات فردی

پلنتینگا با بازگشت به نظریه ذات‌گرایی سنتی قایل به افراد بین‌جهانی می‌شود و بدین منظور سخن لویس مبنی بر ناسازگاری میان افراد بین‌جهانی و تمایزناپذیری این‌همان‌ها را رد می‌کند. صفاتی از قبیل این‌همانی، رنگی بودن به شرط قرمز بودن و یا عدد مرکب بودن یا نبودن، از جمله صفات ذاتی هستند. آشکارا هر شیئی این صفات را در هر جهانی که وجود داشته باشد داراست. این دسته از صفات را صفات بداهتاً ذاتی (Trivially Essential) می‌نامیم. در میان این صفات، صفت وجود نیز هست (اگر وجود را به منزله صفت بپذیریم)، هر شیء در هر جهانی که وجود دارد، وجود دارد؛ بنابراین هرچیز صفت موجود بودن را ذاتاً داراست. از نظر پلنتینگا هر چیز وجود را ذاتاً داراست، ولی فقط برخی از امور مانند قضایا، صفات، اعداد و خدا وجود ضروری دارند. وجود ضروری صفتی است که یک شیء وقتی واجد آن است که در هر جهان ممکن موجود باشد؛ یعنی میان واجدیت ذاتی به صفت موجودیت و موجودیت ضروری تمایز قایل می‌شود (Ibid, p. 60-61).

پلنتینگا در موضع دیگری در تبیین واجدیت ذاتی صفت موجودیت توسط اشیا می‌گوید: این‌که هر چیزی ذاتاً وجود دارد پیامد سه قضیه زیر است (Plantinga, 1977, p. 105):

الف) وجود یک صفت، و عدم نقیض آن است؛

ب) شیء x صفت P را ذاتاً داراست اگر ممکن نباشد که x نقیض P را دارا باشد، یعنی هیچ جهان ممکن نباشد که در آن x واجد P باشد؛

ج) هیچ شیء معدومی نه موجود است و نه می‌تواند موجود باشد؛ یعنی هیچ جهان ممکن

وجود ندارد که بالفعل باشد و در آن اشیای معدومی باشند.

پلنتینگا علاوه بر صفات ذاتی بدیهی دسته دیگری از صفات ذاتی را نیز طرح می‌کند: سبب نبودن صفتی است که عدد هفت ذاتاً واجد آن است ولی تاج محل عارضاً دارای آن می‌باشد. اول بودن ذاتی عدد هفت است ولی وقتی می‌گوییم تعداد درختان یک باغچه برابر هفت است، اول بودن برای آنها عارضی است؛ اما همه این صفات، صفاتی‌اند که یک نوع دارای آن است. پلنتینگا علاوه بر این، صفاتی را طرح می‌کند که ذاتی فرد هستند و ایده اصلی مسئله ذات فردی از همین جا ناشی می‌شود. بر خلاف ارسطوییان که از ذات کلی در ضمن امور جزئی سخن می‌گویند پلنتینگا به ذات فردی قایل است. یقیناً این همان بودن با سقراط صفتی است که ذاتاً مختص خود سقراط است. هیچ جهانی نیست که در آن سقراط وجود داشته باشد و صفت این همان بودن با سقراط را دارا نباشد. پلنتینگا میان این همان بودن با سقراط، و سقراط نامیده شدن تفاوت می‌گذارد. از نظر او این همان بودن با سقراط، ذاتی سقراط است، ولی ممکن است جهانی باشد که نام سقراط، افلاطون باشد و از این رو سقراط نامیده شدن، ذاتی سقراط نیست (Ibid, p. 62).

درواقع پس از آنکه پلنتینگا جهت شیء را بر مبنای این‌همانی میان جهان‌ها تعریف می‌کند، متعهد می‌شود که به انگاره ذات فردی نیز قایل شود؛ چراکه هر فرد می‌تواند در بیش از یک جهان وجود داشته باشد و به این منظور باید صفاتی ذاتی داشته باشد که او را از سایر اشیا در هر جهان متمایز کند؛ یعنی از نظر پلنتینگا اشیای جزئی دارای ذاتی متمایز از اشیای دیگرند. بر این اساس ذات فردی یک شیء A صفت یا مجموعه‌ای از صفات است که برای A هم ضروری و هم کافی است. به عبارت دیگر، اگر صفت (یا مجموعه صفات) ϕ ذات فردی A باشد، آن‌گاه ϕ را به نحو ذاتی داراست و در جهان بالفعل یا جهان ممکن، اشیای دیگر بالفعل یا بالامکان واجد A نیستند. به زبان جهان‌های ممکن، اگر ϕ ذات فردی A باشد، ϕ برای تمایز A در همه جهان‌های ممکن که A در آنها وجود دارد، کفایت می‌کند (Mackie, 2006, p. 32).

بنابراین پلنتینگا به سه دسته از صفات ذاتی قایل است: ۱. صفاتی که ذاتی همه اشیا هستند، مانند رنگی بودن به شرط قرمز بودن؛ ۲. صفاتی که ذاتی برخی از اشیا هستند و ۳. صفاتی که ذاتی یک فردند. پلنتینگا دسته سوم صفات را ذات فردی می‌نامد.

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه همتهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۶۱

پلنتینگا می‌گوید آیا ممکن است سقراط ذات یا تفرد یا سرشت فردی داشته باشد؟ نخستین پاسخ آن است که ذات سقراط، صفتی است که سقراط ذاتاً دارای آن است و مختص به اوست. می‌توان گفت ذات سقراط او را متمایز می‌کند و منجر به تشخیص او می‌شود؛ بنابراین ذات سقراط را به صورت زیر تعریف می‌کنیم:

۱. E ذات سقراط است اگر و تنها اگر E ذاتی سقراط باشد و هر چیز جدای از سقراط E (مکمل E) را داشته باشد.

بنا بر این تعریف اگر E ذات سقراط باشد، هر آنچه در واقع وجود دارد و متمایز از سقراط است، نمی‌تواند واجد E باشد؛ ولی باید این تعریف را به صورت زیر تصحیح کرد: ممنوع است که شیئی متمایز از سقراط و واجد E باشد. بنابراین تعریف بدین صورت درمی‌آید:

۲. E ذات سقراط است، اگر و تنها اگر E ذاتی سقراط باشد و هیچ جهان ممکن نباشد که در

آن شیئی متمایز از سقراط وجود داشته باشد و واجد E باشد (Plantinga, 1974, p. 70).

پلنتینگا به شیوه‌ای دیگر ذات یک شیء را تعریف می‌کند. به این منظور مجموعه کامل صفات جهان‌اشاره‌ای را در نظر می‌گیریم؛ مجموعه‌ای که شامل صفت P و یا متضاد آن است. البته هر مجموعه‌ای از این نوع سازگار نیست. چنین مجموعه‌ای ممکن است برای مثال هم شامل انسان - بودن - در - a و انسان - نبودن - در - a و یا انسان - بودن - در - a و عدد - بودن - در - a باشد. بنابراین بحث را منحصر به مجموعه‌ای از صفات جهان‌اشاره‌ای می‌کنیم که قابل تمثیل هستند. حال می‌توان گفت ذات عبارت است از هر مجموعه کامل و سازگار از صفات جهان‌اشاره‌ای.

۳. E یک ذات است اگر و تنها اگر یک مجموعه کامل و سازگار از صفات جهان‌اشاره‌ای باشد.

همان‌گونه که در بخش پیشین توضیح دادیم، پلنتینگا صفات جهان‌اشاره‌ای را ذاتی یک فرد

می‌داند؛ یعنی اگر شیء x صفت P را در جهان W دارا باشد، در این صورت x صفت P - در - W را در هر جهانی داراست. حال مجموعه صفات جهان‌اشاره‌ای سقراط در جهان بالفعل را در نظر می‌گیریم. صفاتی همچون پهن‌بینی - در - a، معلم افلاطون - در - a و همسر زانتیپه (Xanthippe) - در - a. مجموعه این صفات به گونه‌ای هستند که سقراط آنها را به نحو ذاتی دارا بوده و برای تشخیص و تمایز او از هر شخص دیگر در هر جهانی کافی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۴۸).

ذات‌گرایی سنتی می‌گوید همه صفات ذاتی سقراط و افلاطون مشترک است. به عبارت دیگر سقراط و افلاطون از ذات واحد انسانی برخوردارند و لوازم ذات نیز در این دو یکی است. بنابراین تمایز میان سقراط و افلاطون در صفات عرضی آن دو است. ذات فردی لازمه منطقی پذیرش افراد بین‌جهانی است؛ چراکه بر اساس نظریه افراد بین‌جهانی یک فرد در بیش از یک جهان وجود دارد و برای آنکه یک فرد در بیش از یک جهان وجود داشته باشد، باید دارای صفات ذاتی باشد که او را به نحو یکتا متمایز سازد.

۵. ارزیابی نظریه پلنتینگا

هنگامی که به افراد بین‌جهانی قایل می‌شویم، برای آنکه هر فرد در هر جهان از هر فرد دیگری متمایز شود، باید دارای صفاتی باشد، که آن صفات به طور یکتا به آن فرد تعلق داشته باشد و از این رو پذیرش افراد بین‌جهانی مستلزم انگاره ذات فردی است؛ اما ذات فردی در اندیشه پلنتینگا چیست؟ به نظر می‌رسد ذات فردی در اندیشه پلنتینگا، مشابه مسئله تخصیص کلی به کلی برای به دست آوردن مفهوم جزئی است و از این رو شباهت بسیاری به مسئله تشخیص در نظر فیلسوفان مسلمان دارد؛ چراکه پلنتینگا در پی آن است که نشان دهد چه چیز موجب آن می‌شود یک فرد خودش باشد و از هر فرد دیگری متمایز باشد. از نظر پلنتینگا مجموع صفات یک شخص، به نحوی است که آن صفات کلی، در نهایت به یک فرد و امر جزئی در خارج می‌انجامد. بنابراین شیء با ذات فردی از وحدت نوعی خارج می‌شود و به وحدت فردی می‌رسد. دانز اسکاتس در تعریف ذات فردی چنین می‌گوید:

من آنچه را با تفرد یا وحدت عددی یا یکتایی می‌فهمم چنین توضیح می‌دهم: یقیناً یک وحدت نامتعیین که افراد یک نوع دارند، وحدت عددی نیست. به جای آنکه من وحدت مشخص را به اینی (هذائی) تعبیر می‌کنم، بنابراین یک فرد که با این مورد اشاره قرار می‌گیرد شرکت‌ناپذیر است (Dans Scotus, 1950, p. 426-427).

بنابراین در اندیشه فیلسوفان قرون وسطا به منزله بنیان‌گذاران مفهوم ذات فردی و نیز در بازخوانی جدید آن توسط پلنتینگا مقصود از ذات فردی، ملاک و منشأ تشخیص است؛ چنان‌که

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه همتهای لوئیس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۶۳

ابن‌سینا نیز در تعلیقات تشخیص را به شرکت‌ناپذیری تعریف می‌کند:

التشخص هو أن يتخصص الشيء بصفة لا تقع فيها شركة مثل الوجود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۶)... هوية الشيء وعین الشيء و وحدته وتشخصه و خصوصيته وجوده المنفرد له كله واحد، و قولنا إنه هو اشاره إلى هويته و خصوصيته وجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه الاشتراك (همان، ص ۱۷۴).

مشائیان تشخیص را به عوارض می‌دانند؛ یعنی به دنبال عوارضی می‌گردند که تشخیص بالذات داشته باشند؛ یعنی آنچه اگر در یک فرد یافت شود، به هیچ وجه در فرد دیگر یافت نشود. آنان به این دلیل در پی تشخیص بالذات‌اند که به لحاظ فلسفی هر امر عرضی باید در نهایت به امر بالذاتی بازگردد؛ چون «الذاتی لا یعلل». از این رو مشائیان که تمایز را به عوارض می‌دانند، باید به امر بالذاتی برسند. در غیر این صورت، اگر عوارض تشخیص بالذاتی نداشته باشند، نمی‌توانند به منزله عامل تشخیص مطرح شوند. مشائیان در جست‌وجوی چنین عارضی به وضع رسیدند که با قید وحدت زمان می‌تواند انحصاری یک شخص باشد:

التشخص هو أن يكون للمتخصص معان لا يشركه فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والزمان، فأما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض. النسب التحيزية هي الوضع والوضع للمتحميز لا غير. الوضع نسبة الشيء في حيزه الذي هو فيه إلى ما يسامته أو يجاوره أو يكون منه بحال (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶).

آنچه مسلم است این نظریه گرچه همانند نظریه پلنتینگا با مشکل تخصیص کلی به کلی برای دست یافتن به امر جزئی روبه‌رو نیست (چراکه در نهایت تشخیص را به وضع و زمان بازمی‌گرداند)، بنا بر نگاهی اصالت وجودی نمی‌تواند پاسخ‌نهایی باشد. از نظر ملاصدرا عامل تشخیص وجود است:

وأما الامتياز الشخصي فالحق أنه لا يحصل إلا بوجود كما ذهب إليه المعلم الثاني؛ فإن كل وجود يتخصص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو وجود الشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وإن ضم إليه ألف تخصيص؛ فإن الامتياز في الواقع غير التشخص؛ إذا الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصاً في نفسه (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۲۳).

همان‌گونه که از صریح عبارت ملأصدرا برمی‌آید، تشخیص بالذات از آن وجود است و عقل از تجویز شرکت حتی در صورت ضمیمه هزاران شرط ابا ندارد. بنابراین نمی‌توان مجموعه صفات ذاتی و عرضی یک امر را به منزله ماهیت فردی آن و منشأ شرکت‌ناپذیری آن به‌شمار آورد. ملأصدرا در تعلیقات خود بر الهیات شفا تصریح می‌کند که برای شخص مفرد نمی‌توان حد حقیقی ذکر کرد و از این‌رو انگاره ذات فردی را نفی می‌کند:

أنه لا حد حقیقاً للمفرد الشخصی، وإنما يعرف بلقب أو إشارة حسیه أو علم شهودی أو نسبه إلى أمر تعریف بأحد هذه الأمور. واعلم أن السرفی أن الشخص بما هو هو شخص لا يمكن معرفته بالحد أن الشخص الشیء إنما هو نحو وجوده، والوجود هویة بسیطة عینیة لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها... فإذن، الشخص بما هو شخص لا يعرف إلا بالإشارة الحسیه أو العلم الحضوری الذی هو عبارة عن وجود الشیء الخارجی للمدرک عند المدرک (ملأصدرا، ۱۳۸۲، ب، ص ۲۲۳).

بر این اساس و با نگاهی اصالت وجودی صفات ذاتی و عرضی نیز رنگ دیگری به خود می‌گیرند. پس از آنکه ماهیات را از جهان بالفعل و امور موجوده انتزاع کردیم و نسبت آنها را به وجود و نیز نسبت موضوعات و محمولات و ثبوت محمول را برای موضوع مورد بررسی قرار دادیم، بعضی ماهیات و نیز محمولات ضروری و برخی ممکن و پاره‌ای ممتنع خواهند بود. سپس با لحاظ این ماهیات در نسبت با هم، مفهوم جهان‌های ممکن شکل می‌گیرد؛ بنابراین جهان‌های ممکن نه مقدم بر جهان واقع که مؤخر بر آن است و از دل تحلیل ماهیات موجوده بیرون می‌آید. بر این اساس، گرچه می‌توان از جهان‌های ممکن سخن گفت، جهان‌های ممکن صورتی دیگر یافته‌اند و مؤخر بر واقعیت عینی‌اند. در این صورت جهان‌های ممکن ثبوتی جز در ذهن ندارند و مسئله افراد بین‌جهانی نه مسئله‌ای واقعی که صرفاً یک شبه مسئله است.

به عبارت دیگر بر اساس اصالت وجود آنچه منشأ تشخیص به‌شمار می‌آید، وجود است و فصل منطقی مفاهیم کلی موجب تشخیص نمی‌شود و نمی‌توان از ذات فردی سخن گفت. بنابراین اگر شیء در جهانی دیگر با وضعی متفاوت حضور داشته باشد، گرچه ممکن است دارای اشتراکی در برخی صفات با شیء موجود در این جهان مشترک باشد، از آنجاکه تشخیص به وجود است، شیء با برخورداری از وجودی دیگر به شیئی دیگر تبدیل می‌شود. بنابراین بر

افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان: نگاهی به نظریه همتهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن □ ۱۶۵

اساس مبانی حکمت صدرایی و انحصار تشخیص در وجود، هر فرد تنها امکان حضور در یک جهان را دارد و افراد بین‌جهانی امری محال خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله مسئله این‌همانی بین جهان‌ها بر مبنای دو نظریه معارض لویس و پلنتینگا کانون بحث قرار گرفت. در نظر لویس هر جهان افراد ویژه خود را دارد و دو جهان جزء مشترکی ندارند. او با رد افراد بین‌جهانی می‌گوید هر فرد تنها در یک جهان وجود دارد که از آنها تعبیر به افراد محدود به جهان می‌کند. جایگزین او برای نظریه افراد بین‌جهانی، نظریه همتاست. بنابر نظر لویس، رابطه همتا یک رابطه از شباهت کیفی است. یکی از انتقادات وارد بر نظریه همتا آن است که بر اساس آن در تحلیل جهت شیء که با نظریه همتا صورت می‌گیرد، ویژگی وجهی «ممکن بود برنده انتخابات شود» به مشابه هامفری و نه خود هامفری نسبت داده شده است. از دیگر انتقادات به نظریه او آن است که جهان‌های دیگر به این جهان مربوط هستند و این ادعا که همتهای جهان دیگر هامفری، چیزی از هامفری را در نتیجه شباهت با او عرضه کند، ناپذیرفتنی است؛ چراکه بازنمایی حقیقی صرفاً در نتیجه شباهتی صرف رخ نمی‌دهد.

پلنتینگا نظریه همتا را نقد می‌کند؛ زیرا مستلزم ذاتی دانستن همه صفات شیء و نیز کذب ضروری قضایای ممکن است. ایده اصلی مسئله ذات فردی از همین جا ناشی می‌شود. ذات فردی لازمه منطقی پذیرش افراد بین‌جهانی است؛ چراکه بر اساس نظریه افراد بین‌جهانی یک فرد در بیش از یک جهان وجود دارد و برای آنکه یک فرد در بیش از یک جهان وجود داشته باشد، باید دارای صفات ذاتی باشد که او را به نحو یکتا متمایز سازد. با تحلیلی دقیق می‌توان گفت مسئله ذات فردی قابل بازگشت به مسئله تشخیص نزد حکمای مسلمان است و پلنتینگا می‌کوشد که تشخیص را با تخصیص کلی به کلی برای دست یافتن به امر جزئی تبیین کند؛ ولی همان‌گونه که بنا بر تحلیل‌های ملاحظه‌شده آشکار می‌شود تشخیص بالذات از آن وجود است و عقل از تجویز شرکت، حتی در صورت ضمیمه هزاران شرط، ابا ندارد و نمی‌توان مجموعه صفات ذاتی و عرضی یک امر را به منزله ماهیت فردی آن و منشأ شرکت‌ناپذیری آن به‌شمار آورد. بنابراین با نگاهی اصالت وجودی و بر این اساس که در خارج جز وجود امر دیگری تحقق ندارد، تحقق افراد بین‌جهانی امری محال است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم، بوستان کتاب.
- (۱۳۷۶)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- کرییکی، سول ای (۱۳۸۱)، *نام‌گذاری و ضرورت*، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران، هرمس.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۳۸۲ الف)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حاج ملّاهادی سبزواری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- (۱۳۸۲ ب)، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- Bricker, Phillip (2008), *Concrete Possible Worlds, in Contemporary Debates in Metaphysics*, ed. by Theodor Sider, John Hawthorne and Dean W. Zimmerman, Oxford, Blackwell Publishers.
- Duns Scotus (1950), *Opera Omnia*, ed. C. Balic, Vatican City, Vatican Polyglot Press.
- Hylton, Peter (2007), *Quine*, London, Routledge.
- Jubien, Michael (2009), *Possibility*, Oxford, Clarendon Press.
- Kripke, Saul A. (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Lewis, David (1973), *Counterfactuals*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1983), *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press.
- (1986), *On Plurality of Worlds*, Oxford, Basil Blackwell.
- Loux, Michael (2006), *Metaphysics 3th edition*, London, Routledge.
- Lowe, E. J. (2002), *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Mackie, Penelope (2006), *How Things Might Have Been: Individuals Kinds and Essential Properties*, Oxford, Clarendon Press.
- (2006), *Transworld Identity, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL.
- Plantinga, Alvin (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press.
- (1977), *Transworld Identity or Worldbound Individuals, in Naming Necessity and Natural Kinds*, ed. Stephen P. Schwartz, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Van Inwagen, Peter (2001), *Ontology Identity and Modality*, Cambridge, Cambridge University Press.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	یکساله (ریال)	تک شماره (ریال)	از شماره تا شماره
۱	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۲	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۳	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۴	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۵	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۳	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۶	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۱۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۷	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۲۴.۰۰۰	۶.۰۰۰	
۸	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۹	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۰	دوفصل نامه «تاریخ در آینه پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۱	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۲	دوفصل نامه «پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۴	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۵	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۶	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۷	دوفصل نامه «معرفت حقوقی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۸	دوماهنامه «طرح ولایت»	فرهنگی دانشجویی	۶۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	

نام نشریه: و و

مدت اشتراک: و و

مبلغ واریزی: و و

فرم درخواست اشتراک

اینجانب: استان: شهرستان:

خیابان / کوچه / پلاک:

کد پستی: صندوق پستی: تلفن: (ثابت) (همراه) ۰۹.....

متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.

لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت به آدرس فوق ارسال فرمایید.

در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ: ریال به پیوست ارسال می‌گردد.

امضا

حقيقة الادراك الحسي من منظور العلامة الطباطبائي

يارعلي كرد فيروز جايي*

ملخص

حاول العلامة الطباطبائي في كتابه اصول الفلسفة و المنهج الواقعي و من أجل تبين قيمة الإدراكات و تعيين المفاهيم الكلية، حاول في إظهار هذه المفاهيم عن طريق الإدراك الحسي المتعلق بالواقعات العينية و لهذا اعطي تحليلاً عن الإدراك الحسي. إن الإدراك الحسي في رأيه هو نتيجة تأثير المحسوس العيني علي العضو الحاس و ايجاد ظاهرة مادية فيه. و هذه الظاهرة المادية معلومة بالعلم الحضورى و هي العلة في حصول صورة حسية في الحاس و تكوين إدراك حسي. لكنّه يري في كتابيه بداية الحكمة و نهاية الحكمة أنّ تأثير المحسوس علي الحواس و ظهور التفاعلات المادية فيه، علة معدة لحضور الصور الحسية و الخيالية عند النفس. الصور الحسية و الخيالية هي الصور القائمة بالذات المعلومة لدي النفس بالعلم الحضورى. و يمكن ادراكها بالعلم الحضورى باعتبار خاص و ذلك بعد قياسها بالمحسوسات الخارجية التي تكون منشاء للآثار الخارجية.

إن رؤى العلامة في هذه الكتب غير متناسقة بل هي متناقضة الي حدّ ما. و بما أنّ بداية الحكمة و نهاية الحكمة تعد من آخر ما ألفه (ره) فإنّ الرأي الوارد فيهما يعتبر الرأي النهائي له. أي أنّ الإدراك الحسي إعتبار خاص يعتبره الذهن بالنسبة الي الصور المثالية المجردة المعلومة بالعلم الحضورى.

كلمات البحث: الإدراك الحسي، العلم الحضورى، العلم الحضورى، العلامة الطباطبائي.

نقد و مراجعة حول تفسير كيث لرر من المعرفة

✉ مهدي عبد الله *

✉ محمد حسين زاده يزدي **

ملخص

كيث لرر، والذي يعد ابرز المدافعين من الميل الي الإنسجام في التبرير في الوقت الحاضر، بعد الإشارة الي معاني الثلاثة للمعرفة في اللغة الإنجليزية و اختيار المعني الثالث، أي تصديق بعض المعلومات باعتبارها هي المعرفة المطلوبة في نظرية المعرفة، لا يري هذا التعريف اللغوي كاملاً. ولهذا قام بتفسير فلسفي لحقيقة المعرفة و خلافاً للرأي السائد في نظرية المعرفة الغربية يري رفض الإلغاء عنصراً بجانب العناصر الثلاثة أي الاعتقاد، الصدق و التبرير. انه لا يري حقيقة الصدق الا إزالة العلامات و يضع شرط القبول بدلاً من شرط الاعتقاد بغية الحصول علي الحقيقة و الإجتناوب من الخطاء. ثم يؤكد علي أن المقصود من التبرير هو امتلاك ادلة و شواهد كافية للحصول علي القبول. و اخيراً يضيف شرط رفض الإلغاء الي العناصر الثلاثة للمعرفة من أجل الهروب من اشكالية غتية المعرفة. في اعتقاد الكاتب توجد هنالك اشكاليات في عناصر لرر الأربعة، منها أن تفسير الصدق بإزالة العلامات ليس بكامل و أن في شرط القبول يوجد خلط بين التصديق القلبي و التصديق الذهني و أن في شرط التبرير نري غموض في كلامه.

كلمات البحث: تفسير المعرفة، الصدق، الاعتقاد (القبول)، تبريرات كيث لرر، الميل الي الإنسجام

المعرفة الفلسفية، السنة العاشر، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٢ش، ص ٥٥-٧٧

ماهية الإعتبار من منظور آيت الله محمد حسين الغروي الإصفهاني

سيد محمود نبويان*

ملخص

تعتبر مسألة الإعتباريات من أهم المسائل في دائرة المباحث الفلسفة المضافة و خاصة في فلسفة الحق، فلسفة السياسية، فلسفة الحقوق و فلسفة الأخلاق. من أهم المباحث التي ينبغي مناغشتها في ضمن مسألة الإعتباريات هي حقيقة الأعتبار و الامور الإعتبارية، التمييز بين معانيها المختلفة، العلاقة بين الإعتبار و الإنشاء، و الإعتبار و التنزيل، انواع الإعتباريات، الإعتباريات و الواقع و كذلك مسألة الصدق و الكذب في الإعتباريات. تطرق الكثير من العلماء الي هذه المباحث و عرضوا آراء قيمة فيها. في هذه الورقة نبين رأي المرحوم محمد حسين الغروي الأصفهاني في مسألة الإعتباريات.

كلمات البحث: الإعتبار، إنشاء الصدق و الكذب، التنزيل، والواقع، محمد حسين الغروي الإصفهاني.

المعرفة الفلسفية، السنة العاشر، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٢ش، ص ٧٩-٩٠

تأمل في مناقشة

حسن معلمي*

ملخص

يري المحقق الدواني أن "الوجود" يختص بذات الله تعالى و ماسواه ينسب اليه و علي هذا فإن "المجعول" في رأيه "الماهية". قام ملاًصدرا بمناقشة مبناه و بناه. و مع ذلك فإنه يبدو أن نظرية المحقق الدواني في باب التوحيد تتحد مع نظرية ملاًصدرا النهائية و يمكن تفسير نظرية المحقق تفسيراً صحيحاً؛ لأنه مع الإقرار بالوحدة الشخصية للوجود لا يتعلق الجعل بالوجود بل تظهر الماهيات، و ماسوي الله ليس الأ ظهورات الحق تعالى و منسوبة اليه. و معني اصالة الماهية يعني مجعول الماهية لأن للماهيات تحقق عيني في الخارج بموازات وجود الحق تعالى.

كلمات البحث: الوجود، الماهية، الموجودية، الإصالة.

تقييم عملية استكمال النفس من منظور ملاءمًا صدرًا

علي رضا اسعدي*

ملخص

إن مسألة استكمال النفس مسألة مقبولة في الدين و الفلسفة. لكن المثير للجدل هنا، كيفية استكمال النفس المجردة. إن العلم و العمل يعدان من عوامل إستكمال النفس في الفلسفة لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا أنّ ماهي كيفية التأثير لهذين العاملين في عملية استكمال النفس؟ أضف الي ذلك السؤال عن استمرار هذه العملية بعد الموت؟ و كيفيته؟ تحاول هذه الورقة أن تبين عملية الإستكمال النفسي من منظور ملاءمًا صدرًا و الإجابة علي الأسئلة السابقة. من أجل الوصول الي الأجوبة قمنا بالتحقيق في علاقة الصور المعقولة بالنفس و نسبتها و كيفية علاقة النفس بالعقل الناشط. إنّ ملاءمًا صدرًا و في مسألة إستكمال النفس قام بدراسة كيفية الإستكمال في انواع النفوس.

كلمات البحث: ملاءمًا صدرًا، استكمال النفس، الإستكمال العلمي للنفس.

المعرفة الفلسفية، السنة العاشر، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٢ش، ص ١١٥-١٤٤

استعراض الإنسانية الحديثة

سيد علي الحسنيني*

ملخص

قمنا في بداية هذه الورقة بتعريف الإنسانية وبيّنا سرّ الاختلاف والتنوع في تعاريفها. وفي سياق المرور علي تاريخ الإنسانية الحديثة أشرنا الي دوراتها الثلاثة، الإنسانية في عصر النهضة، الإنسانية التنويرية و الإنسانية الحديثة وبيّنا مميزات كل منها. و من جملة القضايا التي تناولناها هي الإنسانية الدينية و الإنسانية العلمانية و كذلك مبادئ الإنسانية كالمذهب الطبيعي، مبدىء النظر الي الإنسان كمخلوق ذي قيمة، حرية الإنسان، العقلانية و التسامح. و في النهاية أشرنا الي النقاد الواردة علي الإنسانية.

كلمات البحث: الإنسانية، انسانية عصر النهضة، الإنسانية التنويرية، الإنسانية الحديثة، مبادئ الإنسانية، الإنسانية العلمانية، الإنسانية الدينية (المسيحية)

المعرفة الفلسفية، السنة العاشر، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٢ش، ص ١٤٥-١٦٦

اشخاص بين الأكوان ام اشخاص محدودين بالكون نظرة علي نظرية النظراء للوئيس و إجابة بلنتينغا عليها

مصطفى زالي *

روح الله علمي **

مهدي قوام صفري ***

ملخص

من جملة التساؤلات التي تطرح نفسها في مسألة الاكوان الممكنة هي أن الشخص الواحد هل يمكن ان يتواجد في اكثر من كون؟ انكرها البعض كد يفيد لوئيس و إعتقد الآخر كآلويين بلنتينغا. قمنا في بداية هذه الورقة بعرض موقف لوئيس و إنكاره لوجود شخص بين الأكوان و شرحنا نظرية النظر كنظرية بديلة و التي علي أساسها لكل شخص حيات واحدة في كون من الأكوان الممكنة لكنّه يمكن أن يكون له نظير في أكوان ممكنة أخرى. لكنّ بلنتينغا يري في المقابل، إمكان تواجد شخص واحد في أكوان ممكنة متعددة و علي هذا الأساس يلزم لشخص واحد أن يمتلك صفات ذاتية تميزه في كل كون. و في الختام بيّنا إمكان رجوع مسألة الذات الشخصية إلي مسألة التشخص عند الفلاسفة المسلمين و بما أن التشخص في التحليل النهائي ليس الّ بالوجود فإن فكرة الذات الشخصية و التي تبتني علي تخصيص الكلي بالكلي لم تعد مقبولة.

كلمات البحث: الأكوان الممكنة، النظر، اشخاص بين الأكوان، الصفات الذاتية، الصفات العرضية

m.zali@ut.ac.ir

r.alemi@yahoo.com

safary@ut.ac.ir

* طالب دكتوراه في الفلسفة بجامعة طهران

** استاد مشارك في الفلسفة بجامعة طهران

*** استاد مشارك في الفلسفة بجامعة طهران

الاستلام: ٧ جمادى الثاني ١٤٣٣ القبول: ٢٨ ربيع الثاني ١٤٣٤

**Inter-world Individuals or Individuals limited to the World
A Glance at Lewis' Counterpart Theory and Plantinga's
Response to it**

*Mostafa Zali*⁸

*Roohollah Alemi*⁹

*Mahdi Qavamsafari*¹⁰

One of the questions in the context of possible worlds is whether an individual may exist in more than one world. Some scholars like David Lewis have denied the existence of an individual in more than one possible world while some others like Alvin Plantinga believe in inter world individuals. Raising Lewis's approach concerning denial of inter world individuals, the present article explains the counterpart theory as the substitute one. Based on the counterpart theory, although each individual exists only in one possible world, he has counterparts in other worlds. In contrast, based on the theory of Plantinga, any individual may exist in more than one possible world. Therefore Plantinga's words entail that an individual must have certain essential qualities leading to his distinction in each of the worlds. The last part of the article deals with the point that the issue of individual essence can refer to that of personification according to Muslim philosophers. Since personification, in its final analysis, does not refer to anything but existence, the hypothesis of individual essence resting on specification of universal by universal can not be accepted.

Keywords: *possible worlds, counterpart, inter world individuals, essential qualities, accidental qualities*

⁸ . Ph.D student of philosophy, Tehran university. m.zali@ut.ac.ir

⁹ . Associate professor, Tehran university. r.alemi@yahoo.com

¹⁰ . Associate professor, Tehran university. safari@ut.ac.ir

Scrutinizing Modern Humanism

*Seyyed Ali Hasani*⁷

At the outset, the present article defines humanism and clarifies the reason behind and the wide variety of definitions in this field. It continues to explain the history of modern humanism, referring to three phases of humanism, i.e. renaissance, the enlightenment, and modern humanism, and their features. It also deals with different types of humanism, i.e. religious humanism and secular humanism. Explaining the principles of humanism such as naturalism, considering human as the source of values, freedom of the human being, rationalism, and tolerance, the article continues to present certain criticisms raised against humanism.

Keywords: *humanism, humanism of renaissance, humanism of the enlightenment, modern humanism, principles of humanism, secular humanism, religious (Christian) humanism.*

⁷. Assistant professor, IKI. Seyedal5@gmail.com

A Review of the Process of Perfection of the Soul according to Mulla Sadra

*Alireza As'adi*⁶

Perfection of the soul is something recognized in religion and philosophy. What is controversial here is the quality of the perfection of the immaterial soul. Knowledge and practice are considered the elements of perfection of soul in philosophy. However, the question arises as to how these two lead to the perfection of soul. Furthermore, does this perfection continue after death, and if yes, how?

The present article seeks to explain the process of the perfection of the soul according to Mulla Sadra and to answer the above questions. To do so, it studies the relation between intelligible forms with soul as well as the quality of the relation of the soul to active intellect. Explaining the way souls can perfect after death, Mulla Sadra has studied the quality of perfection of different types of the souls.

Keywords: *Mulla Sadra, perfection of the soul, perfection of the soul in terms of knowledge*

⁶ . Assistant professor, Research institute of Islamic sciences and culture. Asady50@gmail.com

A Reflection on a Criticism

*Hasan Moallem*⁵

Confining "being existent" in the sense of "having objective realization" to the essence of Almighty God and attributing all other than God to Him, Muhaqqiq Dawani considers quiddity as the made one. Mulla Sdra has criticized his foundation and principles. However, it seems that the theory of Muhaqqiq Davani is the same as the final theory of Mulla Sadra concerning the unity of Allah. Thus Muhaqqiq Davani's views are susceptible of true interpretation, since in case of accepting the particular unity of existence, existence cannot be subject to making. However, quiddities would have manifestations and all other than God are considered manifestations of Almighty God attributed to Him. Principality of quiddity requires that the made one is quiddity rather than requiring quiddities to have external and objective realization next to Almighty God.

Keywords: *existence, quiddity, being existent, principality*

⁵. Assistant profesor, Baqir al Ulum university. info@hekmateislami.com

The Nature of Convention (*I'tibar*) according to Ayatollah

Mohammad Hosein Gharavi Esfahani

Seyyed Mahmood Nabavian⁴

The issue of "convention" (*I'tibar*) is one of the significant issues in the realm of topics raised particularly in the philosophy of right, philosophy of politics, philosophy of law, and philosophy of ethics. The Reality of convention and conventional subjects, distinguishing between its various meanings, the relation of convention and construction, convention and gradual appearance, categories of conventionals, conventionals and reality, and the issue of truth and falsehood in conventionals, are among the most important topics which are to be dealt with in discussing conventionals. Many scholars have dealt with the above issues putting forward valuable achievements. However, two outstanding Muslim thinkers, i.e the late Ayatollah Esfahani and Allamah Tabataba'i have raised the most precise discussions in this field. The present article explains the views of the Late Mohammad Hosein Gharavi Esfahani concerning the issue of conventionals.

Keywords: *convention, construction, truth and falsehood, gradual appearance, reality, Mohammad Hosein Gharavi Esfahani*

⁴. Assistant professor, IKI. nabaviyan@gmail.com

A Critique of Keith Lehrer's Analysis of Knowledge

*Mahdi Abdollahi*²

*Mohammad Hoseinzadeh Yazdi*³

As the best known defender of coherentism in justification, Keith Lehrer- refers to the tripartite meaning of knowledge in English and introduces the third meaning, i.e. confirmation of certain information, as the one recognized in epistemology. However, he does not consider this literal analysis sufficient, and turns to the philosophical analysis of the nature of knowledge. Contrary to the current view in western epistemology, he introduces a fourth element, i.e. indefeasibility in addition to the three conventional elements of belief, truth, and justification. He regards designating as the reality of truth, replacing the condition of belief with that of acceptance, aiming at ascertaining reality and avoiding falsehood. Declaring access to adequate reason and evidence as the purpose of justification, he adds the condition of indefeasibility to the tripartite components of knowledge in order to escape the Gettier problem. According to the authors, there are certain problems with the four elements of Lehrer, including the following: first, interpretation of truth as designating is insufficient. Secondly, with regard to acceptance, there is confusion between confirmation by heart and mental confirmation. Thirdly, there are certain ambiguities in Lehrer's words concerning justification.

Keywords: *analysis of knowledge, truth, belief (acceptance), Keith Lehrer's justification, coherentism*

² . Ph.D student of philosophy, Baqir al Ulum university. Mabd1357@gmail.com

³ . Professor, IKI.

The Reality of Sense Perception from the perspective of Allamah Tabataba'i

*Yarali Kord Firoozja'i*¹

To indicate the value of perceptions and the representation of universal concepts, Allamah Tabatabai in *principles of philosophy and realistic Method* has sought to introduce them through sense perception relevant to objective realities, thus giving a special analysis of sense perception. According to him, sense perception is the outcome of the influence of objective sensible on the organ of sensitive faculty and the formation of a material phenomenon in it. This material phenomenon is known intuitively and gives rise to creation of a sensible form in the *sentiens* and formation of sense perception. However, in *Bidayah al Hikmah* and *Nihayah al Hikmah* he considers the influence of the sensible on sensory organ and the resulted material interplay as the preparing cause of presence of sensory and imaginative forms in the soul. Sensory and imaginative forms are self-existent forms known to soul intuitively making them into acquired knowledge by taking certain subjective considerations and comparing them to external sensible things which are the source of external phenomena. His theories in these books are not the same and may be regarded somewhat inconsistent. The books *Bidayah al Hikmah* and *Nihayah al Hikmah* being the final works of Allamah Tabatabai, his final theory is the one raised in them rather than his other books. Therefore, sense perception is a specific consideration which mind takes towards abstract ideal form known intuitively.

Keywords: *sense perception, intuitive knowledge, acquired knowledge, Allamah Tabatabai*

¹. Assistant professor, Baqir al Ulum University. kordja@hotmail.com

Table of Contents

Editor's Foreword	7
The Reality of Sense Perception from the perspective of Allamah Tabataba'i <i>Yarali Kord Firoozja'i</i>	11
A Critique of Keith Lehrer's Analysis of Knowledge <i>Mahdi Abdollahi and Mohammad Hoseinzadeh Yazdi</i>	31
The Nature of Convention (<i>I'tibar</i>) according to Ayatollah Mohammad Hosein Gharavi Esfahani <i>Seyyed Mahmood Nabavian</i>	55
A Reflection on a Criticism <i>Hasan Moallemi</i>	79
A Review of the Process of Perfection of the Soul according to Mulla Sadra <i>Alireza As'adi</i>	91
Scrutinizing Modern Humanism <i>Seyyed Ali Hasani</i>	115
Inter-world Individuals or Individuals limited to the World A Glance at Lewis' Counterpart Theory and Plantinga's Response to it <i>Mostafa Zali, Roohollah Alemi & Mahdi Qavamsafari</i>	145
Arabic Abstracts	168
English Abstract	4

Ma'rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

Subscriptions: Individual issues are 10000 Rls., and yearly subscription is 40000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 10, No. 3

Spring 2013

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Riḍā Akbariān

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A'wāni: Professor, Shahid Beheshti University

Dr. Muḥammad Fanā'i: Associate Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

Dr. Muḥammad Legenhausen: Associate Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: Assistant Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Ma'rifat-e Falsafi

4th Level, Imam Khomeini Institute,

Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468

Subscribers: (25)32113474

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net