

معرفت فلسفه

سال شانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۳، بهار ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبایی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و یگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

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، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لکنه‌اوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

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 و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
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 به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 این گونه 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 (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ 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 محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. 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 مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش 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 مطالب

سخن نخست / همراهی برهان و عرفان و قرآن در حکمت متعالیه / سردبیر / ۷

تبیین فلسفی ضرورت و چرایی صدور اعتبار / ۱۱

کله عبدالله فتاحی / علی عباسی

بازتعریف معقول اول براساس مفهوم وجود / ۲۹

کله حسین یزدی / محمد سعیدی مهر

بررسی رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود در اندیشه شیخ اشراق و صدرالمتألهین / ۳۹

کله زینب درویشی / محمدحسین ایران دوست / احسن معلمی

بررسی سه جزئی یا دوجزئی بودن تحلیل ارسطو از گزاره حملی / ۵۵

احمد حمداللهی اسکوئی

تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره اولی بودن حمل میان جنس و نوع / ۷۱

کله رضا حصارى / داود حیدری

تحلیل فلسفی مبدئیت توحید برای فضایل اخلاقی و ارائه تعریف و الگویی جدید از فضایل اخلاقی / ۸۵

کله تقی محدر / مجتبی مصباح

تأثیرات نسبی گرایی معرفتی و اخلاقی در شناخت درمانی و نقد آن بر اساس اندیشه اسلامی / ۱۰۷

کله نوید خاکبازان / علی مصباح / حمید رفیعی هنر

بررسی مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی / ۱۲۹

کله سوسن نریمانی / مرتضی براتی / ابراهیم باغشنی

۱۵۰ / ABSTRACTS / Sayyed Rahim Rastitabar

همراهی برهان و عرفان و قرآن در حکمت متعالیه

ویژگی برجسته حکمت متعالیه آن است که صدرالمآلهین از روش‌ها و منابع گوناگون معرفتی در بنای نظام حکمی خود بهره می‌برد. فلسفه مشائی، اشراقی، کلام و عرفان و در رأس همه متون دینی قرآن و سنت، منابع حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، در این حکمت از عقل، شهود و نقل دینی برای کشف واقع استفاده می‌شود. البته صدرالمآلهین ملتمز و متعهد است که یافته‌های عرفانی و قرآنی را استدلالی و برهانی کند و بدون برهان عقلی سخنی را در نظام فلسفی خود طرح نکند. براین اساس صدرالمآلهین بر وحدت شخصی وجود که نظریه‌ای عرفانی است برهان عقلی اقامه می‌کند و از توحید قرآنی با تحلیل عقلی و استدلال نظری دفاع می‌کند. بنابراین کسانی که می‌پندارند بهره‌مندی صدرالمآلهین از قرآن و عرفان با پابندی او به استدلال فلسفی ناسازگار است بر خطا هستند. او هیچ‌گاه به جای برهان به قرآن و عرفان پناه نمی‌برد و خلأ برهانی را با نقل قرآنی و کشف عرفانی پر نمی‌کند؛ بلکه از آنجا که به هماهنگی این معارف اعتقاد دارد می‌کوشد منظره واحدی را از پنجره‌های گوناگون تماشا کند.

باید افزود که وحی حجیت و اعتبار معرفتی دارد و دلیل نقلی معتبر اگر دلالتش صریح باشد حجیت دارد و مدلولش را برای مؤمن اثبات می‌کند. شهود عرفانی نیز در صورتی که واجد شرایط شهود معتبر باشد برای صاحب کشف معتبر است و حجیت دارد. اما صدرالمآلهین به عنوان فیلسوف افزون بر این، می‌کوشد این معارف را برهانی کند تا مقبولیت عام پیدا کنند و قابل عرضه در نظام فلسفی باشند.

این روش و مشرب مبتنی بر اصلی است که صدرالمآلهین و پیروانش بر آن تأکید دارند. آن اصل این است که «برهان و عرفان و قرآن از هم جدا نیستند». صدرالمآلهین بر اساس این روش می‌کوشد هم به نزاع‌های فلاسفه و عرفا و متکلمان در مسائل بنیادین نظری و اعتقادی پایان دهد و بین مشرب‌های گوناگون معرفتی آشتی و هماهنگی برقرار کند و هم با تلفیق و ترکیب این روش‌ها به حل معضلات مهم الهیاتی توفیق یابد و به دستاوردهای جدیدی در ابواب گوناگون فلسفی به‌ویژه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نایل گردد. پرسشی که در اینجا به اختصار باید بررسی کنیم این است که اینکه براساس حکمت متعالیه بین برهان و عرفان و قرآن جدایی نیست، یا حکمت متعالیه از برهان و عرفان و قرآن در کشف و اثبات دعوی خود بهره می‌برد، به چه معناست و تا چه حد می‌تواند درست باشد؟ آیا این اصل به این معناست که همه حقایق قرآنی از راه عقل و کشف هم به دست می‌آیند؟ آیا بین هیچ یافت عقلی و شهودی با آموزه‌های دینی تعارضی نیست؟ آیا همه مباحث حکمت متعالیه با هر سه روش به دست می‌آیند و اثبات می‌شوند؟

قطعاً توافق و هماهنگی بالفعل و حداکثری این مشرب‌ها نمی‌تواند منظور باشد، به این معنا که همه یافته‌های عقلی و کشفی و نقلی یکسان باشند و هیچ اختلاف و ناسازگاری بین آنها نباشد و هرچه قرآن می‌گوید عقل و کشف نیز همان را بگویند و بالعکس.

اولاً می‌دانیم که وحی مصون از خطاست؛ در قرآن کریم و سخنان معصومان علیهم‌السلام خطا راه ندارد. اگر ادعای فوق حداکثری باشد به این معنا خواهد بود که حکیم مثاله به همه حقایق دینی از راه عقل و کشف دست می‌یابد و در یافته‌های عقلی و کشفی و فهم دینی او هیچ خطایی رخ نمی‌دهد. روشن است که این ادعایی است که گزاف است که هیچ غیر معصومی نمی‌تواند آن را طرح کند. ثانیاً بر خلاف کتاب و سنت، یافته‌های عقلی و کشفی محدودند و به تدریج برای انسان‌ها حاصل می‌شوند و همه آنچه قابل یافت عقلی و کشفی است هنوز تحقق نیافته است. «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده: ۳) داریم، اما «اليوم اكملت لكم فلسفتکم یا عرفانکم» نداریم، البته صدرالمآلهین در جایی از اکمال فلسفه سخن می‌گوید اما این ادعا را باید به معنای محدود و نسبی در نظر گرفت. پس از نظر کمیت و قلمرو گزاره‌ها، بین عقل و کشف و کتاب و سنت برابری نیست. به نظر نمی‌رسد هرگز بتوانیم به چنین برابری برسیم، چون لازمه‌اش بی‌نیازی از دین خواهد بود. درحالی‌که از کتاب و سنت برمی‌آید که همه آنچه که انبیا به ما می‌آموزند قابل دریافت از راه‌های دیگر نیست؛ «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱).

آری، اگر عقل کامل باشد و کشف هم تام باشد و خطا در آنها راه نداشته باشد، در آن صورت بین برهان و عرفان و قرآن هماهنگی تام خواهد بود، اما این فقط یک قضیه شرطیه است. شاید تنها مصادیق آن انسان‌های کامل به معنای معصومان علیهم‌السلام باشند.

همچنین می‌توان گفت هماهنگی و تلازم یادشده درباره ذات برهان و کشف یا برهان و کشف نفس‌الامری صادق است، اگر چنین چیزی داشته باشیم؛ نه لزوماً مصادیقی از آنها که بالفعل برای ما حاصل می‌شود. این سخن در باب هماهنگی دیگر راه‌های معتبر معرفت و معارف دینی نیز صادق است.

ثالثاً در حکمت متعالیه موضوعاتی طرح و بحث می‌شود که در کتاب و سنت مطرح نیستند تا هماهنگی و توافق همه‌جانبه آنها مطرح شود، مانند مباحث انتزاعی منطقی مثل معقولات ثانیه، اعتبارات ماهیت، وجود ذهنی؛ از این‌رو نمی‌توان قلمرو دین و فلسفه را مساوی و یکسان دانست، گرچه مشترکات بسیاری دارند. می‌توان گفت بین موضوعات و مسائلمان نسبت عموم و خصوص من وجه است. برخی از تعالیم دینی همچون بسیاری از مسائل فقهی دین در فلسفه و از طریق برهان قابل کشف و اثبات نیست. اینجاست که این پرسش به طور جدی طرح می‌شود که پس به چه معنا می‌توان هماهنگی برهان و عرفان و قرآن را ادعا و اثبات نمود؟

اولاً چنان‌که گفتیم این ادعا ناظر به وضعیت بالفعل عقل و کشف نمی‌تواند باشد. همه معارف دینی، بالفعل از راه عقل و کشف به نحو خطاناپذیری اثبات نشده‌اند و شاید بسیاری از آنها جز از راه وحی قابل دستیابی نباشند. ثانیاً می‌توان ادعایی حداقلی را به این صورت مطرح کرد که چون عقل و کشف و شرع هر سه ناظر به واقع هستند، نباید بین دعاوی آنها تعارض و ناسازگاری باشد. از حکیم مثاله انتظار می‌رود بین یافته‌های عقلی و کشفی و قرآنی او

ناسازگاری نباشد، نه اینکه بین آنها یگانگی و هماهنگی تام برقرار باشد و مدعای هر سه از نظر کمیت یا قلمرو مساوی باشند و از نظر صحت و اعتبار یکسان باشند. این تنها یک آرمان است و نمی‌توان گفت بالفعل محقق است.

ثالثاً چیزی را که می‌توان توصیه کرد و توقع داشت این است که از حکیم مثلاً انتظار می‌رود در حکمتش از هر سه منبع عقل و کشف و نقل استفاده کند و برای رسیدن به هماهنگی بین این سه راه بکوشد. این استفاده هم البته نسبی و دارای درجات است. درباره حکمت متعالیه صدر المتألهین می‌توان گفت. اولاً صدر المتألهین فی الجمله در مواردی به طور نسبی از هر سه منبع استفاده می‌کند، اما هرگز نمی‌توان گفت او به همه حقایق قرآنی و روایی رسیده است و در هر مسئله‌ای به هماهنگی راه‌های سه‌گانه دست یافته است. ثانیاً صدر المتألهین می‌کوشد در امهات اصول اعتقادی دینی مثل مسئله توحید و نبوت و معاد به هماهنگی نسبی بین سه راه معرفت دست یابد. اما البته منتقدان صدر المتألهین ممکن است در این مدعا مناقشه کنند و مثلاً بگویند معاد صدر المتألهین با معاد قرآنی فاصله دارد، کما اینکه چنین گفته‌اند. بنابراین، آنچه می‌توان از گزاره «برهان و عرفان و قرآن از هم جدا نیستند» استفاده کرد این است که حکیم باید این گزاره را نصب‌العین خود سازد و آن را به عنوان دورنمای سیر و سلوک معرفتی خود در نظر گیرد و ناسازگاری داده‌های این سه راه را برتابد و به سوی هماهنگی آنها حرکت و کوشش کند. این اصل به عنوان یک اصل هدایتگر و جهت‌دهنده و راهنما بسیار مهم و مفید خواهد بود.

قاعده محل بحث را می‌توان به موارد دیگر هم توسعه داد و این هماهنگی باید بین همه معرفت‌ها باشد. از جمله بین حس و تجربه معتبر از یک سو و عقل استدلالی و کشف عرفانی و وحی دینی باید هماهنگی باشد که نزاع معروف علم و دین ناظر به این مسئله است. البته آنچه می‌توان توقع داشت هماهنگی حداقلی به معنای عدم تعارض علم و دین است. چون قلمروهای مشترک آنها محدود است. همچنین بین یافت تاریخی به روش تاریخی معتبر و متون تاریخی دینی نباید ناسازگاری باشد. البته سخن از یافت و موارد یقینی است، نه لزوم هماهنگی بین ظنون تاریخی و قطعیات دینی.

مصدق دیگر برای قاعده فوق، لزوم هماهنگی بین یافته‌های عقل عملی و وجدان اخلاقی با تعالیم دینی مرتبط با آن است. تعارض بین یافت عقل عملی و شهود اخلاقی با آموزه‌های دینی نیز پذیرفته نیست و انتظار می‌رود که چنین هماهنگی برقرار باشد. البته موارد خاصی مثل مأمور شدن حضرت ابراهیم علیه السلام به ذبح اسماعیل علیه السلام مواردی استثنایی هستند که توضیح و تبیین خاص خود را می‌طلبند.

در اینجا لازم است به قاعده معروف «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و بالعکس» اشاره کنیم. این قاعده می‌گوید هر جا عقل حکمی قطعی داشته باشد شرع هم موافق با آن است. البته از این قاعده استفاده نمی‌شود که در همه مواردی که شرع حکم دارد عقل نیز حکم قطعی دارد. همچنین معنای قاعده آن نیست که هر حکم شرعی لزوماً دلیل عقلی دارد و برای عقل قابل کشف است. بلکه مراد این است که اولاً حکم قطعی عقل با شرع یکی است و ثانیاً چون عقل به‌طور کلی حقایق شرع را پذیرفته است، همه احکام آن را نیز می‌پذیرد بدون اینکه لزوماً خود به طور مستقل راهی برای کشف تفصیلی آنها داشته باشد.

تبیین فلسفی ضرورت و چرایی صدور اعتبار

abdollahfathy@yahoo.com

عبدالله فتحی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی عباسی / عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

دریافت: ۹۷/۰۵/۲۱ پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

ما در اقیانوسی از امور اعتباری زندگی می‌کنیم؛ امور خاصی مانند پول، بانک، تورم، سنت‌های اجتماعی، دانشگاه، رئیس‌جمهور و قوانین که از واقعیت‌های عینی و فیزیکی نیستند و ویژگی‌های فیزیکی ندارند. تلقی عمومی از این واقعیت‌ها آن است که انسان‌ها این امور را ایجاد می‌کنند، اما پرسش مهمی که در این باب مطرح می‌شود، این است که چرا موجودی مثل انسان، دست به ایجاد چنین اموری می‌زند؟ آیا انسان نمی‌تواند بدون اعتبار این امور، به اهداف خود برسد؟ این مسئله در اندیشه هر دو متفکر صاحب‌مکتب در حوزه امور اعتباری، یعنی علامه طباطبائی و جان سرل مطرح می‌شود که چرا انسان‌ها در زندگی خود اموری همچون پول، ازدواج، ملکیت، بانک و سازمان را ایجاد یا ابداع کرده‌اند و جایگاه این امور در فرایند تحقق عمل انسانی چیست؟ در این نوشتار، برای پاسخ به این پرسش، ابتدا اندیشه علامه و سرل در این زمینه بررسی، و سپس چهار تحلیل نو از چرایی و ضرورت صدور اعتبار بیان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اعتبار، امور اعتباری، فعل ذهنی، چرایی و ضرورت اعتبار، جهان - ذهن.

گزاره‌هایی که معمولاً در طول روز استفاده می‌کنیم (گزاره‌هایی که ناظر به امور رایج زندگی است و دربردارنده اوضاع زندگی فرد، محل تحصیل یا کار، جامعه‌ای که عضوی از آن است، میزان درآمد، سازمان‌ها و گروه‌هایی که با آنها ارتباط دارد و... می‌باشد)، متضمن امور خاصی است؛ اموری همچون آدرس، خانه، محل کار، پول، حساب بانکی، حوزه، دانشگاه، رئیس‌جمهور، تورم و قانون که از قبیل امور فیزیکی یا دیگر واقعیت‌های عینی مانند اوصاف وجودی اشیا نیست.

در نظام اندیشه فلسفی ما، این امور را امور اعتباری نامیده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵) و معمولاً هیچ واقعیت وجودشناختی‌ای در ازای آنها قائل نیستند (آملی لاریجانی، ۱۳۷۸، جلسه ۲)؛ اما پرسش‌های فلسفی جدی و حل‌نشده‌ای در این باره مطرح است؛ مانند اینکه اساساً وقتی گفته می‌شود در خیابان الف، یک «بانک» وجود دارد، معنایش چیست؟ آیا این قبیل واقعیت‌ها مشمول احکام عام وجودشناختی است؟ فاعلیت انسان نسبت به آنها چگونه است؟ صدور این افعال از انسان، چه نیازی را از وی برطرف می‌سازد؟ فرایند تحقق این امور به چه شکل است؟

اما در میان این پرسش‌ها دو چیز به‌روشنی از یکدیگر قابل تمییز است: یکی اعتبار به عنوان فعلی که از جانب فاعل معتبر صادر شده و منشأ تحقق امور اعتباری است، و دیگری امور اعتباری به عنوان چیزی که حاصل این فعل است. یکی از مهم‌ترین مسائلی که در این بحث وجود دارد، پرسش از ضرورت تحقق اعتبار و امور اعتباری است. اساساً چرا فاعلی مانند انسان دست به اعتبار می‌زند و چه نسبتی میان انسان، افعال و جهان پیرامونی‌اش وجود دارد که او را به سوی اعتبار می‌کشاند؟ آیا می‌توان فرض کرد که انسان بدون ایجاد اعتبار و امور اعتباری زندگی کند یا اینکه تحقق اعتبار و امور اعتباری، لازمه منطقی تحقق فعالیت انسان، و بخشی از فرایند همه افعال انسانی است؟

دو اندیشمند صاحب‌مکتب در حوزه امور اعتباری، یعنی علامه طباطبائی و جان سرل، هریک با روش و ادبیات مخصوص خود به این مسئله پرداخته‌اند که چرا انسان‌ها در زندگی خود اموری مانند پول، ازدواج، ملکیت، بانک و سازمان را ابداع یا اختراع کرده‌اند و جایگاه دقیق این امور در فرایند تحقق عمل انسانی چیست؟ بنابراین مسئله اصلی مقاله پیش‌رو آن است که چرا فاعل معتبر، دست به اعتبار می‌زند؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به بررسی اندیشه علامه و سرل، و سپس به بیان تحلیل برگزیده خود در این زمینه پرداخته‌ایم.

۱. تعریف اجمالی اعتبار و اعتباری

«اعتبار» در اصل واژه‌ای عربی از ماده عبر در باب افتعال است که در لغت فارسی و عربی به معنای اختبار و امتحان، اتعاض و پند گرفتن، فرض و تقدیر، گذشتن از حالت یا اموری به چیز دیگر، تدبیر و نظر کردن، استدلال کردن از شیئی بر شیئی دیگر، نظر کردن و پند گرفتن، تکریم و تعظیم و احترام، رسیدن از معرفت محسوس به معرفت نامحسوس است، و «اعتباری» را در لغت به معنای امر مبتنی بر فرض گرفته‌اند (ر.ک: مقری قیومی، ۲۰۰۱، ص ۳۹۰؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۸۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۳۰-۵۳۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۸۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۰). اگرچه به ازای هر معنا از «اعتبار»، معنایی هم برای واژه «اعتباری» می‌توان در نظر گرفت.

این دو واژه در حوزه‌های مختلف به مناسبت‌های گوناگون به کار رفته و به نظر می‌رسد در هریک از این کاربردها اصطلاح متفاوتی پدید آمده است. در این اصطلاح‌ها اگرچه غالباً واژه «اعتباری» به کار رفته است، اما به ازای هریک از آنها می‌توان معنا و اصطلاحی از اعتبار نیز تصور کرد که در محاذات آن قرار می‌گیرد (برای دیدن مهم‌ترین و مشهورترین این کاربردها که به بیش از ده مورد می‌رسد، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۰۰ و ۱۰۰۷؛ مصباح، ۱۴۳۵ق، ص ۲۳ و ۳۸؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۳۲۱ و ۲۰ و ص ۴۶، ۸۴-۷۳؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۵ و ۶ ص ۱۰۱؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۹-۸۸؛ فیاضی، ۱۳۸۷، فصل اول؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۳۹۵؛ سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۸).

اصطلاحی که در این مقاله مدنظر است، تقریباً معادل با اصطلاحی است که علامه طباطبائی به دنبال آن، نظریه ادراکات اعتباری را مطرح کرد. اعتبار در نظریه علامه، تصدیقی است که در آن تصدیق برای وصول به مقاصد، انگیزه‌ها و کسب نتایجی عملی، حد چیزی به چیز دیگر نسبت داده می‌شود. دو مفهوم شیر و انسان را در نظر بگیرید. این دو مفهوم، هر کدام مصادیق خاص خود را دارند و حکایت هریک، از مصادیق خود، بدون شائبه مجاز است. حال اگر ما یکی از مصادیق انسان را در نظر بگیریم و حد شیر بودن را به او نسبت دهیم و مثلاً بگوییم «علی شیر است»، این عمل اعتبار نام دارد و این ادراک، از نوع اعتباری است.

اصطلاح مورد بحث ما تقریباً معادل آن چیزی است که علامه بدان پرداخته است؛ زیرا او در این نظریه، در تحلیل اعتبار و امور اعتباری، مبانی و تحلیل‌هایی دارد که این مفاهیم را در دیدگاه وی به اصطلاحی نظریه‌ای (Theoretical terms) تبدیل می‌کند؛ اصطلاحی که تمام مبانی، لوازم و تحلیل‌های آن را به همراه دارد. بنابراین اگر کسی بخواهد از همین امور اعتباری بحث کند، ولی این پشتوانه‌ها، مبانی و تحلیل‌ها را نپذیرد، به ناچار مفهوم دیگری از این دو واژه خواهد داشت.

اما در مقاله حاضر، تحلیل دیگری از ماهیت و ویژگی‌های اعتبار و امور اعتباری مدنظر است. در این نوشتار، عمل اعتبار به معنای، ایجاد آگاهانه و هدفمند هویتی ذهنی برای شیء یا اشیائی (به عنوان ماده اعتبار) دانسته می‌شود که به منظور دستیابی به ساختارها و کل‌های ذهنی اعتباری در جهان - ذهن فاعل معتبر به وجود می‌آیند. این فعل ذهنی عام، نحوه تعامل فاعل معتبر با جهان بیرون، سبک‌های رفتاری، الگوهای حاکم بر حیات و سیستم‌های موجود در محیط تحقق امور اعتباری را رقم می‌زند.

از این رو امور اعتباری نوع خاصی از واقعیات ذهنی است که فاعل‌های معتبر آنها را برای برقراری وضعیتی خاص در ظرفی ویژه ایجاد می‌کنند و از ترکیب آنها، جهان جدیدی را برای فاعل معتبر در دو سطح فردی و اجتماعی به وجود می‌آورند. حدوث و بقای این امور بر اساس قواعد عام هستی‌شناختی تبیین‌پذیر است و آنها روابطی منطقی با یکدیگر دارند؛ به گونه‌ای که تحقق برخی از آنها مستلزم یا زمینه‌ساز تحقق برخی، و مانع تحقق یا زمینه‌ساز عدم تحقق برخی دیگر است. البته تبیین دقیق این اصطلاح، نیازمند تمهید مقدمات و مبانی‌ای است که واگویی آنها در این مقاله نمی‌گنجد (ر.ک: فتحی، ۱۳۹۵).

۲. پیشینه تحقیق

سخن از اعتبار و امور اعتباری، به اصطلاحی که در این تحقیق پی گرفته می‌شود، همزاد نخستین التفات بشر به اعتبار و امور اعتباری است؛ بحث فنی از آن، در قالبی منسجم و منظم، تنها در دوره معاصر و توسط علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۴؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۳۷۱) و جان سرل (سرل، ۲۰۱۰، ص ۳؛ عابدینی، ۱۳۹۵) صورت پذیرفته است. اما می‌توان برخی تلاش‌های اندیشمندان دیگر را بخشی از پیشینه این بحث قلمداد کرد. تحلیل‌های غیرواقع‌گرا در تاریخ اندیشه فلسفی (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹-۸۰-۹۹-۱۰۵، ۱۷۱ و ۲۲۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۶ ص ۲۷۹؛ اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ کریج، ۱۹۹۸، ج ۸ ص ۱۱۶؛ هیوم، ۲۰۰۸، ص ۲۴۲؛ ویتگنشتاین، ۱۹۷۴، ص ۳۹)، تحلیل آرای محموده در منطق و اصول فقه (مظفر، ۱۳۷۵، ص ۳۴۲؛ صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۷۸)، مباحث مکتب گشتالت در روان‌شناسی (پناهی شهری، ۱۳۹۲)، تحقیق‌های روان‌شناسان اجتماعی درباره نحوه شکل‌گیری و تحول اندیشه در افراد اجتماع (ر.ک: فرانزوی، ۱۳۸۵، ص ۲۴-۲؛ کریمی، ۱۳۸۱، ص ۱۰؛ رحمتی، ۱۳۷۱، ص ۲۰)، تحقیقات جامعه‌شناسان درباره واقعیت‌ها و ساختارهای اجتماعی (تریگ، ۱۳۸۶، ص ۳۱۲؛ میلر و بریور، ۲۰۰۳، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ کولین، ۱۹۹۷ و ص ۳-۲) و تفکیک امر حقیقی و اعتباری در مباحث فقه و اصول فقه (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ص ۱۹۶؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸۸؛ نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۸؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۳۷؛ ج ۳، ص ۴۱۴؛ کوه‌کمره‌ای، ۱۴۰۹ق، ص ۷؛ طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۷۸ و ۱۹۳ و ۲۵۳؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۷۶؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۱؛ آملی لاریجانی، ۱۳۷۸) از جمله این دیدگاه‌هاست.

بحث از ضرورت تحقق اعتبار، کم‌وبیش در لابه‌لای این بحث‌ها به‌ویژه ذیل نظریه علامه و سرل مطرح شده است؛ اما به نظر می‌رسد نقدهایی بر آن مطالب وارد است و لازم است تبیین‌های جدیدی در این زمینه ایراد شود.

۳. تبیین‌های علامه طباطبائی از چرایی و ضرورت صدور اعتبار

علامه طباطبائی، هم در *اصول فلسفه* و هم در *رساله اعتباریات* درصدد اثبات این نکته بر آمده است که ادراکات اعتباری و به تبع، عمل اعتبار، از امور ضروری زندگی و فاعلیت انسان است. وی برای اثبات این ادعا از چهار تحلیل طبیعت‌شناختی، روان‌شناختی، استقرایی و عقلانی محض بهره می‌گیرد.

۱-۳. تحلیل طبیعت‌شناختی

پدیده‌های جهان مادی، به دو قسم مختلف «موجودات زنده» (دارای شعور) و «موجودات غیرزنده» تقسیم می‌شود. در موجود غیرزنده از اجتماع چندین واحد (مثلاً شاخه و تنه و ریشه) یک واحد به وجود می‌آید و این واحد جدید با اعضا و قوای مختلفی که دارد، فعالیت و وجود خود را حفظ می‌کند. همه این اجزا، سازمان واحدی را پدید آورده‌اند که در نقطه مرکزی‌اش واحدی به نام «جوهر درخت»، و در شعاع عمل آن، موجودات دیگری به عنوان طفیلی جوهر نام‌برده پدید می‌آیند و پس از چندی، این جوهر می‌میرد و با سقوط آن، همه این جهان کوچک نیز سقوط

می‌کنند و نابود می‌شوند. این سلسله خواص و آثار طبیعی با اوضاع معینه به طور ضرورت و جبر انجام می‌شود. این فرمول در موجود زنده‌ای همچون انسان نیز وجود دارد. یک واحد طبیعی که در دایره هستی خود دربردارنده سلسله‌ای از خواص و آثار طبیعی از قبیل تغذیه و تنمیه و تولیدمثل است، فعالیت‌هایش را به حسب طبیعت «جبراً» انجام می‌دهد و چندی بدین‌سان زندگی می‌کند و سپس از میان می‌رود.

اما موجود زنده علاوه بر این، جنبه دیگری نیز دارد. اگر به صحنه ممتد زندگی انسان بنگریم، می‌بینیم هنگامی که کودکی خردسال هستیم، در برابر دیدگان پر از احساسات نغم و تازه ما، به جز نازیدن و یازیدن به کنار مادر التذاذ دیگری نیست. پس از چندی، روز و شب ما با فکر بازی کردن و خیال پروریدن سپری می‌شود. پس از چندی احساسات مهر و عشق از افق هستی ما طلوع می‌کند و بخش مهمی از انبوه ذرات اندیشه را به سوی خود جذب می‌نماید و همه اوقات ما با اندیشه‌های مهرورزی و تمایلات جنسی و جریان‌ات دامنه‌دار زناشویی که به شعبه‌های گوناگون دیدن، پسندیدن، شیفته شدن و برد و باخت‌های مهر و بی‌وفایی، راز و نیاز، وصل و جدایی می‌گذرد. پس از آن، اگر مرد سیاست باشیم، نقشی سیاسی را بر عهده گرفته، پیوسته مراقب سیاست جهان هستیم و اندیشه‌های به جز پیروزی سیاسی نداریم و اگر بازرگان باشیم، همه‌روزه سرگرم اندیشه داد و ستد و پرورش مکتد و تولید ثروت هستیم و به همین ترتیب، با احساسات ویژه و اندیشه‌های مخصوص به سر می‌بریم و زندگی خود را به سرانجام می‌رسانیم؛ ولی اقامت انسان در کوی احساسات و اندیشه‌ها و فرو رفتن در دریای پندار، سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد نمی‌کند و او را از فعالیت جبری خود باز نمی‌دارد.

بر کاوش‌های علمی و بلکه معلومات بسیط ابتدایی انسان، در میان این دو سازمان، سازمان طبیعت و تکوین، متبوع و سازمان اندیشه و پندار، تابع و طفیلی آن است. بنابراین طبیعت انسانی است که اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود به وجود می‌آورد و از راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۴۰۲).

علامه در این بیان به‌صراحت در تبیین چرایی تحقق اعتبار، از فاعلیت طبیعت سخن می‌گوید و میان طبیعت انسانی (مثلاً) از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر، سلسله‌ای از ادراکات و افکار را موجود و میانجی می‌داند که طبیعت در فرایند غایی خود، نخست آنها را می‌سازد و به دستیاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد (همان، ص ۴۱۳).

به تعبیر دیگر، فرایند رسیدن به غایت در میان انسان و حیوان، از طریق فعالیت دو رشته چیز که به صورت هماهنگ و به موازات هم کار می‌کنند تحقق می‌یابد: یکی طبیعت انسان و حیوان که می‌خواهد به اهداف طبیعی خود برسد و مسیرش، مسیر تکوین است؛ و دیگری سیر احساسات، عواطف، شوق و اراده است. مثلاً وقتی بدن به حدی می‌رسد که دیگر بناست تخیلی از جانب فاعل حاصل شود، تخیل در او رقم می‌خورد و فاعل ادراکی از این تخیلات احساس لذت یا درد می‌کند. طبیعت کودک برای تکامل خود و برای رسیدن به هدف خود، می‌خواهد که عالم تخیل کودک قوی شود؛ اما لذتی که کودک از خیال کار خاصی احساس می‌کند، او را به حرکت وامی‌دارد. در ادامه، این طبیعت می‌خواهد تولید مثل کند؛ اما آن فرد تنها لذت و عشق را می‌فهمد. در این فرایند، هر دو عمل با هم انجام می‌شود (همان، ص ۴۱۸-۴۰۳ و ۴۳۰).

بررسی

روشن است که مقصود علامه از تابع بودن اندیشه‌ها نسبت به طبیعت، مطلق اندیشه‌ها نیست؛ زیرا می‌دانیم که طبق مبانی علامه، دست‌کم بخشی از اندیشه انسان اصیل است و اعتباری نیست. بنابراین نباید سخن علامه را در شمار سخن فیلسوفانی آورد که مطلق اندیشه‌ها را رو بنای طبیعت می‌دانند.

این بیان به‌خوبی تصویری را که علامه از امور اعتباری دارد، نشان می‌دهد؛ اما اگر استدلالی بر این تصویر و درستی آن طلب کنیم، چیزی جز این نمی‌شنویم که آزمایش ممتد در افراد انسان و دیگر جانوران زنده، این نظر را تأیید می‌کند (همان، ص ۴۳۰).

اگر دلیل این بیان، تجربه و استقرا باشد، اشکال‌هایی بر آن وارد خواهد بود؛ از جمله اینکه این‌گونه استدلال‌ها از آنجاکه از روش تجربی استفاده می‌کنند، نمی‌توانند مفید ضرورت منطقی در نتیجه باشند. بنابراین به فرض آنکه در فرایند استقلال خللی وجود نداشته باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که عمل اعتبار در حیات انسانی ضرورت منطقی دارد. دیگر آنکه این استقرا، توان اثبات عمومیت اعتبار و امور اعتباری در همه شئون حیات انسانی را در خصوص موارد استقرایی ندارد.

۲-۳. تحلیل روان‌شناختی از ضرورت تحقق اعتبار

علامه در کتاب *اصول فلسفه*، پس از تکمیل بیان اول، به تبیین جنبه‌های دیگری از ادراکات اعتباری می‌پردازد که می‌توان از این تحلیل‌ها بیان دیگری را برای ضرورت اعتبار اصطیاد کرد. وی در این بیان که می‌توان آن را نوعی تحلیل روان‌شناختی از ادراک دانست، به تحلیل فرایند طبیعی تصرف انسان در امور مادی و احساساتی که در این بین پیدا می‌شود می‌پردازد و چرایی تحقق امور اعتباری را به تحلیل فرایند روانی انسان برای تحقق عمل گره می‌زند.

او از اینجا آغاز می‌کند که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره پیدایش خود، با افعالی سروکار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار می‌دهد که با قوا، ابزار و وسایل آنها به حسب طبیعت و تکوین مجهز است؛ چنان‌که مثلاً جانوران تخم‌کننده هیچ‌گاه به زاییدن و شیر دادن نمی‌اندیشند و اگر زاییدن و شیر دادن یک جانور زاینده را ببینند، التذادی از تصور آن ندارند و جز آنچه تجهیزاتشان اقتضا می‌کند، چیز دیگری تصور نمی‌کنند و همچنین نمی‌توانند آنچه را به حسب طبیعتشان با ابزار آنها تناسب دارد، تصور نکنند یا منافی آن را تصور نمایند. برای مثال، انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی، حتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی و تولید مثل ندارد و از همین جا می‌توان حدس زد موجودی که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام می‌دهد باید از صور ادراکی مربوط به افعال خود بهره‌مند باشد (مثل موادی که متعلق افعال اوست یا روابطی که با آنها دارد) و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند و ما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمیز داده، سپس فعل را که یک نوع تصرف در ماده است انجام می‌دهیم.

قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند که ما به سبب آنها، انجام دادن افعال قوای خود را دوست داریم و می‌خواهیم و حوادث و وارداتی که با قوای ما تناسب ندارند، دشمن می‌داریم و نمی‌خواهیم. از این‌رو صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل، هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم؛ چنان‌که بچه در نخستین روزهای

زندگی هر چه به دستش می‌آید می‌گیرد و به دهان می‌برد؛ آن‌گاه چیزهای خوردنی را می‌خورد و آنچه را نمی‌تواند، نمی‌خورد. گاهی هم می‌فهمد که ماده‌ای که در دست دارد، خوردنی نیست؛ آن وقت نام‌های «خوردن» و «خورنده» و «خوردنی» را به فعل و به خود و به ماده می‌دهد و این جمله را در دل دارد: «این خوردنی را باید بخورم». مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی به صورت حقیقی و واقعی موجود است؛ ولی انسان این نسبت را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته آن را در میان خود و میان صورت علمی احساسی - که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت - می‌گذارد.

همین که انسان قوای فعاله خود را به کار می‌اندازد، شمار بسیاری از این نسبت (باید) را در غیر مورد حقیقی خود نیز به کار می‌برد و به چیزهای بسیاری صفت وجوب و لزوم می‌دهد؛ درحالی که به حسب حقیقت، فاقد این صفت هستند. مثلاً درباره خوردن (مثال گذشته) اگر چه متعلق «باید» را «سیری» قرار می‌دهد، ولی چون می‌بیند سیری بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بی‌جویدن و بدون به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی‌برداشتن و برداشتن بدون نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن ... ممکن نیست، به همه این حرکات صفت وجوب و لزوم می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۱۳). طبق این بیان، ادراکات اعتباری مولود یا طفیلی احساساتی مناسب قوای فعاله است که از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند.

علامه در برخی عبارات خود برای وجود و ضرورت این اعتبار «باید»، به این نکته متمسک می‌شود که فاعل‌های انسانی در قبال کسی که از آنها می‌پرسد «چرا فلان فعل را انجام دادی؟»، برای اعتذار و توجیه فعل خود می‌گویند: «باید آن فعل را انجام می‌دادم» و این نمایانگر آن است که او مفهوم «باید» را برای این فعل، قبل از ایجاد آن اعتبار کرده است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۸).

بررسی

در این بیان نیز بخشی از نگاه علامه به امور اعتباری نمایان می‌شود. او دلیلی بر این تبیین روان‌شناختی جز همان استقرا و آزمایش‌های ممتد در افراد انسان و جانوران زنده نمی‌آورد (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۳۰) و اگر دلیل این بیان، تجربه و استقرا باشد، اشکال‌هایی که در مورد بیان اول گفتیم، بر این بیان نیز وارد خواهد بود.

مهم‌ترین مصداق ادراک اعتباری که علامه در این بیان بر آن تأکید می‌کند، ادراک اعتباری «باید» است. او می‌گوید فاعل میان خود و صور احساسی (مثل صورت احساسی سیری) و به تبع آن میان خود و سایر افعالی که ملازم با آن صورت احساسی است، «باید» اعتباری‌ای می‌گذارد تا آن افعال را انجام دهد و این اعتبار در همه افعال ارادی انسان وجود دارد؛ درحالی که به لحاظ درون‌بینی و مشاهده حضورِ روندی که انسان در ایجاد افعال خود دارد، چنین چیزی قابل تأیید نیست و چنین نیست که همواره انسان میان خود و افعالی که می‌خواهد انجام دهد، یک «باید» اعتبار کند.

اعتذار مزبور نیز دلیل بر تحقق «باید» اعتباری پیش از فعل نیست؛ چراکه می‌توان باید به کاررفته در آن را حمل بر ضرورت بالقیاسی نمود که فاعل می‌تواند قبل از تحقق فعل در قیاس با هدفی که از آن فعل دارد، به آن فعل نسبت دهد. با این تبیین، جایی برای استناد به این «باید» وجود نخواهد داشت.

۳-۳. تحلیل استقرایی

بیان دیگری که از برخی عبارات علامه قابل استنباط است، تحلیلی است که وی در آن ضرورت و عمومیت تحقق اعتبار را به استقرا از تحقق امور اعتباری گره می‌زند. نقطه ثقل این بیان تأکید بر آن است که وقتی به فرایند اجتماعات بشری مراجعه می‌کنیم و هنگامی که به نحوه تکامل زندگی کسانی که هنوز به صورت بدوی زندگی می‌کنند، مراجعه می‌کنیم و آن‌گاه که روند رشد اطفال خود را برمی‌رسیم، چنین می‌یابیم که امور اعتباری لازمه زندگی و حیات بشری است و هر روز اعتبارات تازه‌تر و پیچیده‌تر نسبت به گذشته در میان انسان‌ها به وجود می‌آید (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۲۹-۴۳۱).

بررسی

این استدلال همچون برخی استدلال‌هایی که برای اثبات امور فطری (ادراک‌ها و گرایش‌ها) اقامه می‌شود، مبتنی بر استقراست و اشکالاتی که ذیل بیان اول مطرح شد، درباره این بیان نیز تکرار می‌شود. مواردی که در استدلال به عنوان امور استقراشده مدنظر قرار می‌گیرند، یعنی جوامع بشری، قبایلی که به صورت بدوی زندگی می‌کنند و کودکان، علاوه بر ناتوانی در اثبات ضرورت تحقق اعتبار و امور اعتباری در حیات انسانی، توان اثبات عمومیت اعتبار و امور اعتباری در همه شئون حیات انسانی را ندارد؛ زیرا حیات انسانی دارای شئون متعدد و متفاوتی است؛ چه اینکه ممکن است چیزی لازمه حیات اجتماعی باشد، اما در حیات فردی انسان هیچ جایگاهی نداشته باشد. به تعبیر دیگر، تمسک به این استدلال توان اثبات ضرورت وجود اعتبار و امور اعتباری در همه افعال ارادی انسان را ندارد؛ زیرا ثبوت چیزی در برخی شئون مثل حیات اجتماعی انسان ملازم با ثبوت آن در دیگر عرصه‌های حیات انسانی نیست و ضرورت آن را تنها در حوزه اجتماع و حیات اجتماعی اثبات می‌کند؛ درحالی که ادعای مؤلف، تحقق ضرورت اعتبار در همه عرصه‌های فعل انسانی است و این دلیل، همه مدعای وی را اثبات نمی‌کند.

۳-۴. تبیین عقلانی محض

علامه ذیل بحثی که با عنوان «حقیقت اعتبار» در رساله اعتباریات ارائه می‌دهد، استدلالی می‌آورد که می‌توان گفت تلاشی برهانی برای اثبات ضرورت و عمومیت اعتبار در هر عمل ارادی از طریق گزاره‌های پیشین است. او در این استدلال، انسان را نوع طبیعی‌ای می‌داند که افعال ارادی خود را به وسیله اراده انجام می‌دهد. روشن است که هر اراده‌ای برای تحقق، نیازمند علم است؛ علمی که منشأ تحقق اراده نوعی اذعان و تصدیق است. اما این اذعان و تصدیق نمی‌تواند از قبیل ادراکات و تصدیقات حقیقی (صادق یا کاذب) باشد. بنابراین برای تحقق اراده، به سنخ دیگری از تصدیق و اذعان نیاز داریم که آن اذعان به نسبت‌های غیرحقیقی و غیرضروری در تصدیقات غیرحقیقی تعلق می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۴).

اگر بپرسید چرا این تصدیق که منشأ شکل‌گیری اراده است، نمی‌تواند از قبیل ادراکات و تصدیقات حقیقی (صادق یا کاذب) باشد، علامه پاسخ می‌دهد هیچ‌یک از اطلاعاتی که انسان درباره امور حقیقی دارد، نمی‌تواند منشأ اراده انسان باشد. او برای اثبات این ادعا، برخی گزاره‌های حقیقی را برمی‌شمرد و می‌گوید تصدیقاتی از این دست

نمی‌توانند در فرایند اراده اثر بگذارند. علامه در رساله *اعتباریات*، از گزاره «انسان متعجب است» به عنوان یک ادراک حقیقی صادق و از گزاره «اسب ناطق است» به منزله یک ادراک حقیقی کاذب یاد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴)؛ اما در *اصول فلسفه* از تصدیقات مرتبطتری نام می‌برد و برای مثال، ادراکات حقیقی‌ای را که درباره آب داریم، از علم به لفظ و وضع آب گرفته تا ویژگی‌های فیزیکی، شیمیایی و ماهوی آب مطرح می‌سازد و بیان می‌کند که هیچ‌یک از این موارد، تأثیری در صدور اراده آب خوردن ندارد (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۵۳).

بررسی

این برهان تا آنجا که ادعا می‌کند اراده در افعال انسانی ناشی از علم است، مورد تأیید است؛ اما در ادعای دومش که می‌گوید این علم از سنخ علم به نسبت‌های غیر ضروری و غیر حقیقی - یعنی همان ادراکات اعتباری - است، موفق ارزیابی نمی‌شود. علامه برای این بخش از استدلال خود چند نمونه از ادراکات حقیقی را یاد می‌کند و می‌گوید این گونه ادراکات نمی‌تواند مقتضی اراده باشد؛ درحالی که اولاً سلب حکم از چند مصداق، منطقاً مستلزم سلب عام نیست. مثلاً نمی‌توانیم با ذکر چند مورد از افرادی که شاعر نیستند، ادعا کنیم که هیچ شاعری در میان انسان‌ها وجود ندارد؛ ثانیاً بعید است کسی برای تأثیرگذاری ادراکات غیر حقیقی در صدور اراده، به مواردی شبیه آنچه علامه ذکر کرده تمسک کند. البته به نظر می‌رسد اصل این ادعا که اراده تصرف در اشیا از سوی انسان‌ها بدون اعتبار واقع نمی‌شود، ادعای درستی است؛ اما برای اثبات این ادعا نمی‌توان به این تبیین‌ها تکیه کرد. ما در مباحث پیش‌رو دلایل جدیدی برای این ادعا ارائه خواهیم کرد.

۴. تبیین جان سرل از چرایی و ضرورت تحقق نهادها

سرل، دیگر متفکری که به صورت جدی به تحلیل بخشی از امور اعتباری یعنی نهادهای اجتماعی پرداخته است، در هیچ جای بحث خود به صورت واضح از این مسئله سخن نمی‌گوید. با این حال از مجموع نکات و مبانی اندیشه‌ای او در این زمینه، استدلالی قابل استخراج است که می‌توان آن را به وی نسبت داد. به اعتقاد *سرل* یکی از توانایی‌های انسان و برخی از انواع حیوانات، توانایی وضع و تعیین کارکرد برای اموری است که بدون تعیین یا وضع کارکرد مزبور، فاقد آن کارکرد هستند. مثلاً شیئی که آن را پیچ‌گوشتی می‌نامیم، می‌تواند کاربردهای مختلفی داشته باشد؛ اما اینکه این ابزار به‌طور کلی برای باز و بسته کردن پیچ ساخته شده و با این عنوان شناخته می‌شود، حاصل تعیین کارکرد از سوی ماست. این کارکردها انواع مختلفی دارند که *سرل* آنها را به طور مفصل تبیین کرده است (*سرل*، ۱۹۹۵، ص ۲۳).

انسان، اشیا بی‌جان جهان را نه به عنوان «شیء مادی»، بلکه همواره با عناوینی همچون «صندلی»، «میز»، «خانه»، «اتومبیل» و «وان» می‌بیند و آنها را بر این اساس ارزش‌گذاری می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم «این صندلی از آن یکی بهتر است» یا «این رودخانه برای شنا خوب است»، خوب بودن یا بهتر و بدتر بودن وابسته به کارکردی است که ما برای اشیا در نظر می‌گیریم و اینکه آن اشیا چگونه از عهده انجام آن برمی‌آیند؛ وگرنه یک «شیء

مادی» نسبت به «شیء مادی» دیگر هیچ برتری‌ای ندارد. ما نمی‌توانیم از سنگ‌های بهتر و بدتر سخن بگوییم، مگر اینکه کارکردی برای سنگ تعیین کرده باشیم. برای مثال اگر سنگ را به عنوان سلاح یا وزنه کاغذگیر به کار ببریم، می‌توانیم خوبی یا بدی آن را تحت این توصیفات کارکردی ارزیابی کنیم (همان، ص ۱۴-۱۵).

این عناوین بر خلاف مفهوم «شیء مادی»، به کارکردهای تعیین‌شده برای اشیاء اشاره می‌کنند. معنای این سخن آن است که پیچ‌گوشتی همواره پیچ‌گوشتی نیست و به عنوان پیچ‌گوشتی عمل نمی‌کند؛ بلکه تنها زمانی که جامعه آن را به عنوان پیچ‌گوشتی به کار می‌برد (یعنی برای باز و بسته کردن پیچ) پیچ‌گوشتی محسوب می‌شود؛ وگرنه اگر آن را برای ضربه زدن به کار ببرد، دیگر پیچ‌گوشتی نیست؛ یعنی به عنوان پیچ‌گوشتی عمل نمی‌کند، بلکه به عنوان چکش عمل می‌کند و لذا چکش به‌شمار می‌آید.

انسان این کار را برای دست یافتن به این مقصود انجام می‌دهد که امکان‌ها و محدودیت‌هایی (توان‌های تکلیفی) برای تصرف در اشیاء از سوی فاعل‌های مفروض فراهم آورد. این امکان‌ها و محدودیت‌ها (حقوق، وظایف، الزامات، استلزامات، اجازه‌ها، اختیارات و استحقاق‌ها) وضعیت‌هایی را به وجود می‌آورند که موجب قوام و انسجام روابط انسانی در تمدن‌های مختلف است (سرل، ۲۰۱۰، ص ۱۰).

توان‌های تکلیفی دقیقاً مانند خود واقعیت‌نهادی، فقط به این دلیل وجود دارند که به مثابه امر موجود به رسمیت شناخته شده و پذیرفته می‌شوند (همان، ص ۸۸). بنابراین همه واقعیت‌های نهادی همراه و حامل توان‌های تکلیفی (Deontic powers) هستند و ایجاد هر واقعیت‌نهادی در واقع برای ایجاد نوعی توان تکلیفی است که این توان‌های تکلیفی از طریق ایجاد امتیازات، امکانات و محدودیت‌ها، چسبی را فراهم می‌کنند که انسجام تمدن انسانی را حفظ می‌کند (همان، ص ۱۰).

بررسی

ظاهر این تبیین آن است که وضع کارکرد یا اعتبار نهادها از توانایی‌های طبیعی یا سرشتی انسان و حیوان است؛ اما در سخنان سرل، دلیلی بر این ادعا دیده نمی‌شود. چنان‌که گویی وی آن را از امور بدیهی و مسلم میان خود و مخاطبان می‌بیند؛ درحالی‌که این نحوه بیان برای اثبات ضرورت تحقق نهادها کافی نیست.

اگر اعتبار کارکرد و وضع نهادها طبیعی و فطری انسان باشد، لازمه طبیعت اوست و در زندگی و حیات انسان حتی خارج از اجتماع نیز وجود خواهد داشت؛ درحالی‌که سرل وضع کارکرد را به نهاد و واقعیت‌های نهادی اجتماعی اختصاص می‌دهد (سرل، ۲۰۱۰، ص ۱۹). در این بیان از بسیاری امور اعتباری غفلت شده است که ما در تبیین برگزیده بدان اشاره خواهیم کرد.

۵. تبیین‌هایی نو از چرایی و ضرورت صدور اعتبار

همان‌طور که دیدیم، اگرچه تبیین علامه طباطبائی و جان سرل از ضرورت تحقق اعتبار و امور اعتباری حاوی نکات ارزشمندی است، لکن هیچ‌یک از این تبیین‌ها در توجیه ضرورت و چرایی تحقق اعتبار و امور اعتباری به‌ویژه با توجه به حوزه شمول آن کافی نیست. لازم است پیش از پرداختن به تبیین برگزیده خود از چرایی و ضرورت اعتبار،

گزارشی اجمالی از دیدگاه خود درباره اعتبار و امور اعتباری ارائه کنیم؛ چراکه تبیین چرایی و ضرورت یک چیز، منطقاً متوقف بر آن است که شناختی از آن ولو به صورت اجمالی وجود داشته باشد.

به اعتقاد ما، «اعتبار» یکی از افعال درونی انسان و فاعل‌های معتبری شبیه انسان است که به واسطه آن، اوضاع و ساختارهای ویژه‌ای در حیات انسانی ایجاد می‌شود و به تعبیری اعتبار فعلی از افعال درونی انسان و فاعل‌های معتبری شبیه اوست که به واسطه آن هویت‌هایی همچون پول، ازدواج و سازمان ایجاد می‌شود. این امور اعتباری که نوع خاصی از واقعیات ذهنی است، کاملاً وابسته به خواست و نگرش فاعل‌های مختار است. فاعل‌های مختار این واقعیات را برای برقراری وضعیتی خاص در یک ظرف ویژه ایجاد می‌کنند. او از طریق ایجاد این هویت‌های ذهنی، در صدد تغییر ساختار کل‌های موجود در عالم، همچون ساختارهای حاکم بر روابط اقتصادی، ساختارهای حاکم بر روابط جنسی و تشکیل خانواده، ساختارهای حاکم بر روابط اجتماعی و سیاسی و دیگر ساختارهایی است که می‌تواند متعلق عملیه اعتبار قرار گیرد و از ترکیب آنها ساختارها و شبکه‌هایی پدید می‌آید که فاعل معتبر را دربرمی‌گیرد. این هویت و ساختارهای ذهنی که فاعل یا فاعل‌های معتبر، تعامل خود با اشیا را بر اساس آنها برقرار می‌کنند، روابط منطقی با یکدیگر دارند؛ به گونه‌ای که تحقق و اعتبار برخی از آنها مستلزم تحقق برخی دیگر و مانع تحقق امور دیگر است و به همین سبب، بسیاری از علوم و پژوهش‌ها معطوف به کشف روابط میان امور اعتباری است (ر.ک: فتحی، ۱۳۹۵).

همان‌طور که گفتیم، تبیین دقیق این تعریف نیازمند مجال گسترده‌تری است؛ اما همین مقدار برای پاسخ به این پرسش‌ها که چرا انسان دست به ایجاد ساختارها و کل‌های این‌چنینی در فرایند فعالیت خود می‌زند و آیا انسان نمی‌تواند اهداف خود را بدون اعتبار تحصیل کند و آیا تلاش برای تغییر و ایجاد ساختارها تنها مربوط به ساختارهای اجتماعی است، کفایت می‌کند.

۱-۵. تبیین چرایی اعتبار از طریق فرایند عمل بیرونی

کامل‌ترین و مشهورترین دیدگاهی که درباره فرایند عمل انسانی وجود دارد، این است که گفته می‌شود انسان ابتدا تصویری از یک فعل به ذهنش خطور می‌کند و پس از تصور فعل، نوبت به تصدیق فایده فعل می‌رسد؛ در صورتی که فاعل مفید بودن آن را تصدیق کند، شوق به انجام فعل در فاعل حاصل می‌شود. البته هر شوقی هم منجر به تحقق اراده نمی‌شود. شوق فاعل به فعل به شرط آنکه به مرتبه‌ای که اصطلاحاً به آن شوق اکید گفته می‌شود برسد، اراده فعل را در پی خواهد داشت و اگر شوق اکید حاصل شود و اراده فعل تحقق یابد، فعل نیز محقق خواهد شد.

درباره این تحلیل به نکات فراوانی می‌توان اشاره کرد؛ اما آنچه می‌خواهم مقدمه‌ای برای بحث از چرایی تحقق اعتبار خواهد بود، این است که به نظر می‌رسد مراحل قبل از شوق، به صورت دقیق تبیین نشده است؛ زیرا به نظر می‌رسد قبل از تصور فعل و پس از آن تا تصدیق به فایده و نیز بعد از آن، مراحل دیگری وجود دارد که مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان قرار نگرفته است.

یکی از مهم‌ترین مراحلی که در این تحلیل مورد توجه قرار نگرفته، این است که فاعل پس از تصور خام فعل، نسبت خود با فعل موردنظر را محاسبه و تدقیق می‌کند. فاعل برای این محاسبه ابتدا باید غایتی را که فعل بدان منجر خواهد شد واکاوی و بررسی کند؛ که مثلاً این فعل در چه نسبت زمانی و مکانی قرار می‌گیرد؟ چه مقدار توان فاعل را به کار خواهد گرفت؟ چه موانع احتمالی‌ای در مقابل خواهد داشت؟ چه تبعاتی برای دیگران و خود دارد؟ چه نسبتی در جهان (ضروری و غیرضروری) دارد؟ و... واکاوی و بررسی همه اینها الگوی ویژه‌ای برای تحقق فعل ایجاد می‌کند. این الگو در واقع تصویری است که فاعل از تحقق فعل در نسبت با خود و اشیای دیگر پیش از ایجاد فعل دارد و حتی ممکن است فاعل را به این نتیجه برساند که نباید فعل را انجام دهد. به همین جهت تصدیق به مفید بودن در صورتی واقع خواهد شد که فاعل در این الگو، تفسیری مطلوب از تحقق فعل داشته باشد.

بنابراین ساخت الگوی تحقق فعل بیرونی، مستلزم ساخت یک کل است. یک «کل» که در آن، تفسیر خاصی از فعل، جهان پیرامون (اشیا در ظرف تحقق فعل)، خود فاعل و... وجود دارد. از این‌رو فعل مفروض در این کل، دارای نسبتی خاص با فاعل و سایر اموری است که فاعل، آنها را برای تحقق فعل لحاظ می‌کند. این نسبت کاملاً به آن الگو اختصاص دارد و با فرض تغییر فاعل یا تغییر اموری که برای تحقق فعل از سوی فاعل لحاظ می‌شود، تغییر می‌کند؛ به گونه‌ای که ممکن است یک کار ساده برای دو فاعل، دو معنای متفاوت داشته باشد؛ معنایی که با توجه به هریک از فاعل‌ها و شرایط ذهنی‌شان شکل می‌گیرد. یک لیوان آب را در نظر بگیرید که جلوی دو نفر گذاشته شده است. خوردن آب این لیوان برای هریک از فاعل‌ها در الگوی ویژه‌ای قرار دارد که به آن فاعل اختصاص دارد. برای مثال، خوردن آب لیوان از جانب فاعل الف و در الگوی ذهنی‌ای که خود فاعل الف از این فعل دارد و به دلیل هویت خاصی که آن فعل برای او دارد ممکن است ضروری باشد؛ در صورتی که خوردن آب آن لیوان از سوی فاعل الف، در ذهن فاعل ب و در الگویی که او برای تحقق فعل می‌سازد، دارای هویت دیگری است که تحقق آن را در نظر فاعل ب ممنوع می‌سازد؛ چنان که ممکن است از نظر فاعل شناسای سوم، هویتی دیگر داشته باشد که موجب شکل‌گیری حکم دیگری برای موضوع مزبور باشد.

ضرورت، منع یا هر حکم مفروض دیگر برای موضوع «خوردن آب لیوان از سوی فاعل الف» در هریک از الگوهای ذهنی مفروض، برخاسته از هویت ذهنی ویژه‌ای است که در بستر زمینه‌های خاصی که وجود فاعل را در برگرفته است، به وجود می‌آید؛ همان‌طور که درباره خوشمزه بودن یک غذای پر از سبزیجات، فاعل شناسا هویت ویژه‌ای برای آن غذا در ذهن خود ایجاد می‌کند که کاملاً به او اختصاص دارد و منشأ حکم به خوشمزه بودن آن غذا از سوی فاعل ادراکی مزبور است.

بنابراین انسان و دیگر فاعل‌های همسان، در اعمال بیرونی خود الگویی برای تحقق فعل می‌سازند که ساخت آن الگو، متوقف بر ایجاد هویت‌های ذهنی ویژه‌ای برای اجزای آن الگو است که از سوی فاعل معتبر برایش پدید می‌آید؛ درست شبیه اجزای سیستم‌های اختراعی که با اعتبار مخترع، دارای یک هویت ذهنی وابسته به او هستند و کسی که از هویت اعتباری مخترع برای آن اجزا اطلاع ندارد، آن هویت را برای آن اجزا قائل نیست.

این هویت‌های ذهنی اعتباری، کاملاً متقوم به فاعل معتبرند و دست فاعل در اعتبار هویت ذهنی تا حدی باز است که حتی می‌تواند بر خلاف زمینه‌های معرفتی خود عمل کند. مثلاً گاهی فاعل می‌داند انجام فعل به لحاظ واقعی برای او مضر است؛ لکن به جهت وجود زمینه خاصی مثل ضعف‌های اخلاقی یا عادت‌ها، هویت ذهنی مطلوبی برایشان جعل می‌کند و به سبب آن هویت ذهنی، ضرورت و مطلوبیت آن را تصدیق می‌کند. بدین ترتیب اگر هویتی که وی برای فعل و اجزای مرتبط با آن قائل است از سوی او ایجاد نشود، آن فعل و اجزای مرتبط با آن، هویت و معنای مزبور را نخواهند داشت.

فاعل‌های اعتبارسازی همچون انسان معمولاً در ایجاد هویت‌های ذهنی برای افعال خود تحت تأثیر ویژگی‌های روانی، اوضاع مزاجی و بدنی، ادراکات و احساساتی که در آن لحظه دارند، محیطی که در آن لحظه در آن زندگی می‌کنند و... قرار دارند و به صورت ناخودآگاه همه آنها را در ایجاد الگوی تحقق فعل و هویت ذهنی‌ای که برای آن در نظر دارند دخالت می‌دهند؛ گویی که همه زمینه‌ها در وجود فاعل عملگر جمع می‌شود و در قالب یک هویت ذهنی از جانب فاعل برای آن فعل جعل می‌گردد.

این هویت‌های ذهنی که ناشی از اعتبار فاعل است، منشأ تصدیق‌های ذهنی‌ای می‌شود که فاعل در مقام صدور فعل نسبت به یک فعل دارد. بنابراین انسان برای انجام هر فعل بیرونی، سیستم و ساختاری اختراع می‌کند که ساخت آن متوقف بر ایجاد هویت ذهنی اعتباری است. عمومیت این استدلال شامل همه‌ی افعال بیرونی (فردی و اجتماعی) می‌شود و به‌خوبی نشان می‌دهد که چرا و چگونه موجودی شبیه انسان در فرایند حیات اجتماعی خود از طریق ایجاد هویت‌های ذهنی برای افراد و اشیاء، ساختارهای متنوعی را به منصف ظهور می‌رساند.

۲-۵. تبیین چرایی از طریق نحوه تصرف انسان در طبیعت

انسان به صورت طبیعی نیازهایی دارد که برای تأمین آنها باید در عالم بیرون از خود تصرف کند. به‌تبع هریک از این نیازها، غایات و اهدافی برای او شکل می‌گیرد که تلاش می‌کند به واسطه افعال خاصی به آنها دست یابد. این افعال به همراه مواد، اعضا و ابزار برای تحقق آنها به خدمت می‌گیرد، در نسبت با غایت فاعل و در جهان ذهن او دارای هویت و صورت ویژه‌ای می‌گردند؛ مثل اختصاص یک عضو از اعضای بدن در زمان خاصی برای هدفی خاص یا تخصیص یک وسیله در زمانی خاصی برای هدفی ویژه.

هویت‌ها و صورت‌هایی که فاعل برای اعضا، ابزار و مواد تحت تصرف خود ایجاد می‌کند، هویت‌های طبیعی و یا حقیقی برای آنها نیستند؛ بلکه ایجاد این هویت‌های ذهنی و غیرحقیقی، متوقف بر اعتباری است که فاعل معتبر نسبت به آنها دارد. بر اساس این تبیین همه تصرف‌های طبیعی انسان نیازمند اعتبار خواهند بود.

۳-۵. تبیین چرایی اعتبار از طریق جهان - ذهن

انسان در جهانی مملو از اشیای متکثر به وجود می‌آید. به صورت طبیعی، برخی از این اشیا به او نزدیک‌تر و برخی از او دورترند. برخی برایش مطلوب و برخی دیگر نامطلوب‌اند و ...

افراد انسانی به صورت طبیعی و برای تأمین نیازهای خود مجبورند که با این جهان تعامل داشته باشند. آنها از طریق ابزارهای ادراکی و تحریکی‌ای که دارند، ظرف وجودی‌ای را که در آن متولد شده‌اند، مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌دهند و سپس می‌کوشند که در آن به نحوی که برایشان مطلوب است، تصرف کنند.

تصرف مطلوب متوقف بر آن است که فاعل نسبت به ظرفی که قرار است در آن تصرف کند، نگاهی واسع داشته باشد. بنابراین انسان پیش از تصرف در جهان پیرامون خود، می‌کوشد تصویری از آن را برای خود بسازد. میزان درکی که انسان از جهان دارد، کیفیت اندیشه‌های عقلانی و علمی‌ای که به دست آورده است، باورهای دینی و ماورایی، احساسات و نیازها، مزاج و طبیعتی که بر بدن او حاکم است، میزان صحت و سلامت جسمی و روانی، عادت‌های ذهنی و ساختار روانی‌ای که شخص دارد، موقعیت زمانی و مکانی، جامعه و محیطی که در آن زندگی می‌کند، ساختار تربیتی‌ای که در آن رشد یافته است و بسیاری از چیزهای دیگر، بر ساخت جهانی - ذهنی‌ای که با آن زندگی می‌کند و به وسیله آن با جهان پیرامون خود تعامل می‌کند، اثر می‌گذارد.

جهانی که هریک از افراد انسانی در ذهن خود دارند، در بسیاری موارد با جهان واقعی منطبق نیست. تصویری را که بیماران روانی همچون افراد افسرده از اشیای پیرامون خود دارند، در نظر بگیرید. تصور آنان از دیوار پیش‌رویشان چیزی شبیه تصور شخص زندانی از دیوار سلول انفرادی و از افراد دیگر در کنار خود مثل زندانبان یا نهایتاً زندانی‌های دیگری در نزدیکی خود است. این ویژگی به بیماران روانی اختصاص ندارد و اموری که در بند قبل از آنها سخن گفتیم، همگی به همین نحو بر ساخت جهان - ذهن شخص اثر می‌گذارند. برای مثال شخصی که در حال تجربه دردی شدید است، نگاهی به جهان دارد که در حال سلامت نداشته است. شما نمی‌توانید در وضعیتی که او در حال درد کشیدن است، از او توقع داشته باشید که غذایی را که بسیار به آن علاقه دارد، بخورد. همچنین از فردی که چند روز تشنه بوده است، نمی‌توانید توقع داشته باشید آبی را که پیش رویش قرار دارد، ننوشد و فردی را که به او علاقه دارد ملاقات کند. این افراد در این وضعیت‌ها برای اشیای پیرامون خود هویت و معانی‌ای می‌سازند که در حالت عادی برای اشیای مزبور، آن هویت وجود ندارد. منظور این است که اشیای برای شخص در وضعیت‌های گوناگون ناشی از عوامل مزبور، هویتی دارند که در وضعیت دیگر آن هویت برای آن شیء وجود ندارد. به تعبیر گويا تر فرد الف در وضعیت ب برای شیء خاصی هویت مثلث را ایجاد می‌کند؛ ولی آن شیء در وضعیت ج برای فرد الف، مربع است یا به شکل دیگری غیر از مثلث است.

بنابراین هویت‌هایی که انسان‌ها به اشیای پیرامون خود می‌دهند، به اختلالات ادراکی ناهنجاری‌های روانی و شرایط غیرعادی اختصاص ندارد و اشیای برای هر شخص، با توجه به وضعیتی که در آن زیست می‌کنند، دارای هویتی هستند که از سوی خود آن شخص برای آن ایجاد شده است و ممکن است برای دیگری وجود نداشته باشد. هویتی را که یک لیوان آب برای شخصی که آن لیوان آب را به شخصی تشنه می‌دهد و هویتی که شخص تشنه برای آن لیوان آب قائل است،

در نظر بگیرید؛ هویتی که پدر یک فرد برای او قائل است با هویتی که خود او برای خود در ذهن ایجاد کرده است، در نظر بگیرید؛ این هویت‌ها برابند وضعیت وجودی و نسبتی است که بین آن شیء و فاعل معتبر وجود دارد.

هویت‌های ذهنی مزبور، مربوط به جهان زیست‌درونی فاعل است و مجموعه آنها عالمی (جهان - ذهنی) را می‌سازد که می‌توان گفت فرد در آن زندگی می‌کند و از طریق آن با جهان پیرامون خود تعامل دارد. جعل هویت در آنچه از آن سخن گفتیم متوقف نمی‌شود و فاعل جاعل به تبع نیازهایی که در جهان زیست خود پیدا می‌کند، مجبور می‌شود هویت‌ها گسترده‌تری برای تعامل با جهان پیرامون و تصرف در آن اعتبار کند. مثلاً برای محافظت از ثمره‌ای که شخص بر اثر زحمت و فعالیت خود در اجتماع متحمل می‌شود و برای اینکه هر چیزی که محصول فاعلیت و تلاش شخص بوده، به خود او اختصاص داشته باشد، هویت ملکیت را جعل می‌کند. یا برای تسهیل در ارتباط با دیگران برای برخی اشیاء همچون اصوات و اشاره‌ها، هویت نماد بودن و دلالت وضع می‌کند. حاصل فاعلیت فاعل معتبر در این زمینه، شکل‌گیری جهان - ذهنی اشتراکی است که می‌توان از آن با عنوان جهان - ذهن اجتماعی یاد کرد.

این تبیین بر اساس تصویری که از نحوه تعامل انسان با اشیاء پیرامون خود می‌دهد، بر این نکته تأکید دارد که انسان به طور طبیعی برای تعامل و ارتباط با جهان، تحت تأثیر شرایط و وضعیت وجودی‌ای است که در آن قرار دارد و از طریق نسبتی که بین خود و اشیاء پیرامون برقرار می‌کند، هویت ذهنی‌ای ایجاد می‌کند که منجر به شکل‌گیری جهان خاصی در ذهن او می‌شود. اشیاء این جهان به واسطه این هویت دارای معانی و اوصافی می‌شود که نحوه تعامل شخص با آنها را شکل می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که اولاً این تبیین، حوزه تحقق امور اعتباری را از اعتباریات اجتماعی فراتر می‌برد و تحقق آنها را دنباله مسیری می‌داند که از ذهن فرد آغاز شده است؛ ثانیاً حوزه شمول این تبیین، عموم هر موجودی را که بتوان برایش همچون انسان جهان - ذهن در نظر گرفت، در بر می‌گیرد.

۴-۵. تبیین چرایی اعتبار از طریق کل‌های اجتماعی

انسان با ورود به اجتماع، وارد یک کل می‌شود؛ کلی که برساخته از افراد انسانی، شرایط، موقعیت‌های زمانی و مکانی، امکانات، ابزار و... است؛ و جامعه بدون ایجاد هویت‌ها و اموری مثل ملکیت، ریاست، حقوق و قوانین تنظیم‌کننده روابط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... تحقق نمی‌یابد.

این کل به لحاظ فرض عقلی، می‌تواند به گونه‌های مختلف طراحی و محقق گردد. گونه‌های مختلف کل، تابع و وابسته صورت‌ها و قالب‌هایی است که بر اجزای آن کل حاکم می‌شود؛ اما هویت‌ها و ویژگی‌های طبیعی اشیاء و افراد برای تحقق این صورت‌ها و قالب‌ها کافی نیست.

بنابراین هویت‌های مزبور اموری ذهنی و غیرحقیقی و ناشی از اعتبارهایی‌اند که انسان‌ها برای تحقق صورت‌ها و قالب‌های یادشده در فرایند حیات اجتماعی خود ایجاد می‌کنند. این تبیین از چرایی اعتبار، ضرورت اعتبار در حوزه حیات اجتماعی را اثبات می‌کند.

نتیجه‌گیری

تلقی رایج از امور اعتباری آن است که انسان‌ها این واقعیت‌ها را ایجاد می‌کنند؛ اما پرسش مهمی که در این باب مطرح می‌شود، این است که چرا موجودی همچون انسان دست به ایجاد چنین اموری می‌زند؟ آیا او نمی‌تواند بدون اعتبار این امور، اهداف خود را محقق سازد؟ در پاسخ به این پرسش، نخست اندیشه علامه طباطبائی و جان سرل بررسی شد و سپس چهار تحلیل نو از چرایی و ضرورت صدور اعتبار بیان گشت. در تبیین نخست تأکید بر این بود که عمل انسانی بدون الگو محقق نمی‌شود و الگوی فعل بدون اعتبارِ هویتِ سیستمی‌ای که فاعل برای فعل خود می‌سازد، تحقق نمی‌یابد. این هویت تحت تأثیر زمینه‌هایی که در فاعل وجود دارد برای فعل ایجاد می‌شود. در تبیین دوم برای اثبات چرایی تحقق اعتبار، جهان - ساخت‌های ذهنی فاعل که بسته به شرایط و زمینه‌های مختلف فاعل تغییر می‌کنند، مورد استفاده قرار گرفت. در تبیین سوم از تحلیل چرایی و ضرورت تحقق اعتبار، به هویت‌بخشی اعتباری فاعل برای اعضا، ابزار مواد و دیگر ملزومات مورد استفاده در فرایند تصرف در عالم ماده، توجه داده شد و سرانجام در تبیین چهارم، ضرورت و چرایی تحقق اعتبار از طریق توقف حیات اجتماعی و اهداف آن بر تحقق هویت و سیستم‌های غیرطبیعی اثبات گردید.

منابع.....

- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اشعری، علی بن اسماعیل، بی تا، *کتاب الملع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع*، مصر، المکتبة الأزهریه للتراث.
- انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۲، *المعجم الوسیط*، ط. الرابعة، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- آملی لاریجانی، صادق، ۱۳۷۸، *جزوه درس خارج اصول*، (منتشر نشده).
- پناهی شهری، محمد، ۱۳۹۲، *روان‌شناسی احساس و ادراک*، تهران، پیام نور.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۶، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر نی.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *مصباح الفقاهه*، بی جا، بی نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- رحمتی، محمدصادق، ۱۳۷۱، *روانشناسی اجتماعی معاصر*، تهران، سینا.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، ۱۳۷۶، *النریعه*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *اسس المنطقیه للاستقراء*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۳ق، *حائسیه الکفایه*، قم، بنیاد فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۸۲، *نهایه الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل*، قم، باقیات.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عابدینی، جواد، ۱۳۹۵، *اعتباریات در اندیشه محقق اصفهانی و جان سرل*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبدیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- عراقی، ضیاءالدین، ۱۴۱۷ق، *نهایه الأفكار*، قم، انتشارات اسلامی.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایه الدراییه فی شرح الکفایه*، قم، سیدالشهداء.
- فتحی، عبدالله، ۱۳۹۵، *چیستی و هستی اعتبار و امور اعتباری*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فرانزوی، استفن ال، ۱۳۸۵، *روانشناسی اجتماعی*، ترجمه مهرداد فیروزبخت و منصور قنادان، تهران، رسا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و چیستی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش.
- کریمی، یوسف، ۱۳۸۱، *روانشناسی اجتماعی*، تهران، ارسباران.
- کوه‌کمره‌ای، محمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب البیع*، قم، انتشارات اسلامی.
- محمدحسین غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، *نهایه الدراییه*، قم، جامعه مدرسین.

- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- ، ۱۴۳۵ق، *تعلیقہ علی نہایت الحکمہ*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، *المنطق*، قم، فیروزآبادی.
- مقری قیومی، احمدبن محمدبن علی، ۲۰۰۱م، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتبه ناشرون.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۹، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- نائینی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *فوائد الاصول*، قم، انتشارات اسلامی.

Collin, Finn, 1997, **social reality**, New York, Routledge.

Craig, Edward , 1998, *Realism And Antirealism in Edward Craig* (ed), Routlage Encyclopedia of Philosophy.

Hume, David, 2008, *A Treatise of human nature: a critical edition*, Oxford, Oxford University Press.

Miller, Robert L. & John D. Brewer (ed), 2003, *The A-Z of Social Research (A Dictionary of Key Social Science Research Concepts)*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi.

Searle, John, 1995, *The Construction of Social Reality*, New York, The free press.

Searle, John, 2010, *Making the social world: the structure of human civilization*, Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig, 1974, *Philosophical Grammar*, Ed. by Rush, Translated by Anthony Kenny, California, University of California Press.

بازتعریف معقول اول بر اساس مفهوم وجود

hossein.yazdi20@yahoo.com

حسین یزدی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

saeedi@modares.ac.ir

محمد سعیدی مهر / استاد دانشگاه تربیت مدرس

پذیرش: ۹۸/۰۱/۲۵

دریافت: ۹۷/۰۶/۲۵

چکیده

مسئله اصلی این مقاله، بررسی تقسیم‌بندی مطرح از معقولات به اول و ثانی منطقی و فلسفی و قرار گرفتن مفهوم وجود تحت عنوان معقول ثانی فلسفی است و ذیلاً نقد آن و ارائه دلیل بر لزوم ارائه تقسیم‌بندی جدید است و هدف از این پژوهش بیان بازتعریف دقیق‌تر از معقولات اول و ثانی منطقی و فلسفی و تبیین قرار دادن مفهوم وجود تحت عنوان معقولات اول است. در این مقاله با اشاره به سابقه موضوع معقولات در اندیشه فلسفه اسلامی، استدلال معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود مورد مذاقه قرار می‌گیرد و با فرض اصالت وجود استدلال می‌گردد که مفهوم وجود می‌تواند از سنخ معقولات اولی باشد.

این مقاله در عین روش بنیادی، مقاله توصیفی نیست، بلکه نقد و ارائه نظر است. در این مقاله اثبات می‌شود که اعتباری بودن مفهوم وجود، دلیل بر معقول ثانی فلسفی بودن آن نیست. با توجه به مرادهای مختلف وجود و جداسازی آنها از یکدیگر، نظر مختار مقاله تبیین می‌گردد و در پایان با توجه به اشکالات و پاسخ‌های مطرح در متن مقاله، بازتعریفی از معقول اول، معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی ارائه می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: معقول اول، معقول ثانی منطقی، معقول ثانی فلسفی، مفهوم وجود، مفهوم اعتباری.

مفهوم وجود به عنوان یک معقول فلسفی مورد مذاقه فیلسوفان معاصر است. گرچه این مفهوم تحت عنوان معقول اول و یا ثانی فلسفی در آثار متقدمین بررسی نشده، لکن نحوه حصول آن در ذهن به عنوان یک موجود ذهنی یکی از مسائل مهم فلسفی بوده است. در فلسفه اسلامی، معقولات به ادراکات قوه ناطقه انسان معرفی می‌شود؛ زیرا سخن از مفاهیم کلی ذهن بشر است و این کلیت و بشری بودن جز با عقلی بودن این امور سازگار نیست. فیلسوفان اسلامی در میان این معقولات کلی که در زمره علوم حصولی شمرده می‌شوند، سه دسته از مفاهیم را از یکدیگر بازشناخته‌اند: معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۰).

در این اندیشه، معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی هستند که بر چپستی اشیا دلالت می‌کنند و پایه حصول آنها در ذهن، محسوسات است (اعم از حس ظاهر و باطن). حسی بودن ریشه معقولات اولی اقتضا می‌کند که این معقولات بدون نیاز به عملیات و بررسی‌های عقلانی، به طور آگاهانه و مستقیم درک شوند. بدین ترتیب معقولاتی مانند انسان (مفهوم ماهوی) که معقول اول نامیده می‌شود، بدون واسطه مفهوم عقلی دیگر به دست می‌آید (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۶). در ساحت اندیشه فلسفه اسلامی، معقولات ثانی فلسفی به‌رغم حکایت از امور خارجی، برخلاف معقولات اولی از حدود ماهوی حکایت نمی‌کنند و بی‌واسطه، مسبوق به حواس پنجگانه نیستند و با تأمل عقلی بر روی مفهومی دیگر به دست می‌آیند که آن مفهوم ریشه در خارج دارد. این معقول ثانی، ماب‌الزای خارجی ندارد، اما منشأ انتزاع خارجی دارد. به عبارت دیگر عروضش در ذهن و انصافش در خارج است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳).

معقولات ثانی منطقی برخلاف دو دسته دیگر، از امور خارجی حکایت نمی‌کنند و تنها از روی تأمل بر مفهومی دیگر به دست می‌آیند، بدون آنکه حتی منشأ انتزاع خارجی داشته باشند؛ لذا عروض و انصاف اینها ذهنی است؛ مانند «کلی»، «نوع» و «جنس» (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

فارابی در *التعلیقات*، «معقول ثانی» را به معنای «عوارض ذهنی معقولات اولی» تعریف کرده (همان، ص ۲۰۳) و ابن‌سینا نیز در رساله نفس از *کتاب نفسا* همین معنا را تأیید نموده است (همان، ص ۲۷۳). نکته آن است که در ذیل این نوع تعریف، تنها مفاهیم منطقی گنجانده شده و موضوع منطقی در ارتباط وثیق با معقول ثانی به همین معنا معرفی شده است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۳).

مهم آن است که با این تعاریف، مفهوم وجود در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار گرفته، اما با توجه به اشکالات مطرح در نحوه حصول ماهیت در ذهن و پاسخ داده شده، آیا ضرورت بازتعریف معقولات اول و ثانی احساس نمی‌شود؛ به طوری که مفهوم وجود در تقسیم‌بندی دقیق‌تر در عین مغایرت با ماهیت و تفاوت در نحوه حصول در ذهن، اما در زمره معقولات اول قرار گیرد و مفهوم عدم در زمره معقولات ثانی فلسفی؟

هدف از این نوشتار (با فرض اصالت وجود و اعتباری بودن مفهوم وجود) پرداختن به این مسئله است که آیا فقط ماهیت را باید مساوی معقول اول بودن دانست؟ به عبارت دیگر، آیا معقول اول فقط شامل مفاهیم حقیقی و ماهوی می‌شود و در مقابل، هر مفهوم اعتباری و انتزاعی را باید در زمره معقولات ثانی برشمرد؟ (آنچه در بیان

مشهور فیلسوفان مسلمان آمده است) (همان، ص ۲۷۲). آیا اعتباری بودن مفهوم وجود، دلیل بر معقول ثانی فلسفی بودن آن است (همان، ص ۲۷۳) یا خیر؟

آیا اساساً طبق تعریف مشهور فیلسوفان، مفهوم حقیقی داریم؟ آیا واقعاً معقولات اول، مفاهیمی هستند که حقیقت مشترک بین ذهن و خارج دارند و بین خارج و ذهن، ذاتیات این مفهوم هیچ فرقی نمی‌کند یا اینکه معقولات اول می‌توانند بخشی از مفاهیم انتزاعی را نیز دربر گیرند؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان معقول اول را شامل ماهیت و بخشی از مفاهیم اعتباری و انتزاعی در نظر گرفت؟ اگر نظر مشهور در تقسیم‌بندی معقول اول و ثانی صحیح است، پس چرا برخی اشکالات به نظریه آنها در این تقسیم‌بندی وارد است (این اشکالات در ادامه خواهد آمد). آیا با توجه به اشکالات وارده می‌توان دسته‌بندی جدیدی از معقولات ارائه کرد، به طوری که معقول اول، شامل ماهیت و نیز مفهوم وجود شود؟ طبیعی است که با توجه به بنیادی بودن این تعاریف برای برخی مباحث دیگر فلسفی، پرداختن به آنها ضرورت دارد.

۱. مفهوم وجود، معقول و موجودی ذهنی

فارابی و ابن سینا هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانی (به معنای پیش گفته) قرار نداده‌اند، بلکه *ابن سینا* در *الهیات سفا* این مفاهیم را مفاهیمی خارجی و غیراعتباری دانسته و جایگاهی ویژه‌ای برایشان قائل شده است (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۴۰). اما *بهمنیار* اصطلاح معقول ثانی را با همین معنا (معنای پیش گفته) بر برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی اطلاق کرده و بدین ترتیب، از نظر وی تقرر این مفاهیم فلسفی تنها تقرری ذهنی است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴). *سهروردی* بازنگاهی به این مسئله دارد و تعریف گسترده‌تری ارائه می‌دهد. وی طیف گسترده‌ای از مفاهیم فلسفی و غیرفلسفی را به عنوان معقول ثانی معرفی می‌کند. *شیخ اشراق* اساساً انتزاع، مطابقت و حمل مفاهیم اعتباری (معقول ثانی) را در رابطه با مصادیق خود، ذهنی دانسته است که با نوعی فعالیت ذهن حاصل می‌شوند (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۶۴). البته در ملاک این حمل و مطابقت، *خواجه نصیرالدین طوسی* که در این بحث پیرو *شیخ اشراق* است، کار وی را تکمیل کرده و در *اساس الاقتباس* افزون بر ذهنی دانستن حمل و مطابقت مفاهیم فلسفی، به صراحت درباره ذهنی بودن حیثیات و خصوصیات منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی سخن گفته است (همان، ص ۳۴).

در فاصله میان *خواجه و صدرالمتألهین*، دو گروه با اثرپذیری از عبارات *خواجه نصیرالدین طوسی*، دو دیدگاه متفاوت در این زمینه عرضه کرده‌اند. گروه اول که به *خواجه* نزدیک‌ترند، عبارت‌اند از کسانی همچون *قاضی عضدالدین ایبسی*، *تفتازانی* و *غیاث‌الدین منصور دشتکی*. آنان همچون *خواجه* به ذهنی بودن مفاهیم فلسفی معتقد شده‌اند؛ اما گروه دوم با متفکرانی همچون *قوشچی* و *خضری* و *دوانی* که به *صدرالمتألهین* نزدیک‌ترند، اتصاف موضوعات به این مفاهیم را خارجی دانسته و به این اعتبار، خود این مفاهیم را نیز خارجی انگاشته‌اند. *میرداماد* نیز در *تقویم‌الایمان* بدین امر تصریح دارد. البته این خارجیت، گاه به معنای خارجیت حیثیتی خاص از حیثیات واقعی، به‌منزله مصداق این مفاهیم دانسته شده و گاه به معنای خارجیت موضوعات این مفاهیم و اتصاف آنها به‌شمار آمده است (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۵۶).

همچنین گاه این مفاهیم همچون مفاهیم ماهوی، در خارج و در ذهن منحفظ شمرده شده و گاه تنها به اعتبار مصادیقشان خارجی دانسته شده‌اند؛ اما در این میان *میرداماد* در *القبسات* طرحی نو در انداخته و اساساً «معقول ثانی» را اعم از مفاهیم ذهنی و خارجی دانسته است و سرانجام، آن را به دو دسته «معقول ثانی فلسفی» و «معقول ثانی منطقی» تقسیم کرده و اولی را دارای اتصاف خارجی و دومی را دارای اتصاف ذهنی و ثانویت هر دو را به ملاک عروض ذهنی آنها دانسته است. در این دیدگاه، معقولات ثانی فلسفی عارض معقولات اولی از حیث موجودیت خارجی آنها و معقولات ثانیه منطقی، عارض معقولات اولی از حیث وجود ذهنی آنها تلقی شده‌اند (همان، ص ۵۱).

۲. موضع فیلسوفان صدرایی درباره مفهوم وجود

صدرالمآلهین در *اسفار* با نطق به چگونگی تقسیم *میرداماد* از معقولات ثانی به اثبات وجود این حیثیات پرداخته و در این راستا بر اساس اصالت وجود، حیثیت متن را به وجود اختصاص داده است. بنابراین از این منظر، وجود نزد وی مایزای مستقل عینی دارد و دیگر مفاهیم فلسفی و ماهوی حیثیات فرعی این متن هستند. وی در این جهت پیش‌تر رفته و حتی تغایر این حیثیات را بدون نفی اتحاد خارجی آنها در ضمن وجود واحد خارجی دانسته؛ اما از منظری دیگر با توجه به برداشت رایج از مفاهیم ماهوی مبنی بر انحفاظ ذات این مفاهیم در خارج و ذهن، مفهوم وجود را انتزاعی به‌شمار آورده است؛ به این معنا که وجود بر خلاف ماهیت به ذهن نمی‌آید و تنها مفهومی از آن که تنها از آن حاکمی و بر آن صادق است در ذهن حاصل می‌گردد. اما او در نهایت با توجه به عینیت خارجی ماهیت و مفاهیم فلسفی با وجود دیگر مفاهیم ماهوی و فلسفی را در این جهت عملاً به وجود ملحق می‌کند (*صدرالمآلهین*، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۵؛ ج ۴، ص ۲۲۷؛ ج ۷، ص ۲۹۴).

از میان فیلسوفان صدرایی، *ملاهادی سبزواری* در تعریف و توضیح مفاهیم فلسفی بیش از هر چیز به پیروی از *میرداماد* بر دو اصطلاح عروض و اتصاف متمرکز می‌شود و عروض را به معنای تغایر مفاهیم و اتصاف را به معنای مطلق حمل و اتحاد می‌گیرد و به این صورت، عروض مفاهیم فلسفی را ذهنی و اتصاف آنها را خارجی می‌داند. وی به اتحاد خارجی مفاهیم فلسفی با موضوعات خود پایبند است و تغایر خارجی آنها را نمی‌پذیرد و بر عدم موجودیت فی‌نفسه این مفاهیم تأکید می‌کند؛ ولی برای گریز از ذهنی شدن مفاهیم فلسفی سرانجام به موجودیت فی‌غیره آنها (وجود رابط آنها) در خارج معتقد می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۸).

علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* با تصدیق مبنای *صدرالمآلهین* در خصوص خارجیت مفاهیم فلسفی، ملاک ذهنی بودن عروض و خارجی بودن اتصاف را به پیروی از حکیم *سبزواری* برای مفاهیم فلسفی می‌پذیرد و بدین‌سان همچون حکیم *سبزواری* به عینیت خارجی این مفاهیم با معروضاتشان معتقد می‌شود. اما به‌رغم تأکید بر انحفاظ ماهیات در ذهن و خارج و حقیقی بودن مفاهیم فلسفی تأکید می‌کند که این اعتباریت، سرانجام به همه مفاهیم ماهوی و فلسفی تعمیم داده شده است. ابتکار *علامه طباطبائی* در این راستا، طرح مسئله چگونگی حصول مفاهیم فلسفی است که وی منا و ریشه آن را در انتزاع مفهوم «وجود» از وجود رابط میان قضایا می‌داند (همان، ص ۲۵۶).

در جمع‌بندی می‌توان گفت یقیناً، به تعبیر *علامه طباطبائی* در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، فیلسوفان بین مفاهیمی که به ذهن می‌آیند تفاوت قائل‌اند. برخی مفاهیم را مفاهیم حقیقی و برخی دیگر را مفاهیم اعتباری معرفی

می‌کنند. بیان مشهور درباره فرق بین مفهوم حقیقی و اعتباری این است که مفهوم حقیقی، از حقیقتی حکایت می‌کند که بین خارج و ذهن مشترک است؛ به این معنا که هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج موجود شود و هم خود می‌تواند با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی حاصل شود. به مفهوم حقیقی، معقول اول نیز اطلاق می‌شود. آنچه اهمیت دارد این است که ماهیت، از این سنخ (مفهوم حقیقی و یا معقول اول) معرفی شده است؛ زیرا هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج موجود شود و هم خود می‌تواند با وجود ذهنی در ذهن موجود شود بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی پدید آید (همان، ج ۲، ص ۶۰). لذا ماهیت خارجی با کنه ذاتش در ذهن نقش می‌بندد و اگر ذاتیات ماهیت در به ذهن آمدن تغییر کنند، آن وقت باید گفت که ماهیت عوض شده است و سنخیتی بین آنچه در خارج موجود است با آنچه در ذهن است نخواهد بود. به این ترتیب هر گونه تبدلی که در نحوه وجود خارجی و ذهنی پدید آید، در ماهیت تأثیری نمی‌کند.

از سوی دیگر و برعکس، مفاهیم انتزاعی و اعتباری عیناً در خارج موجود نیستند، بلکه مفهوم انتزاعی شبیه رمز و اشاره به وجود خارجی است. در واقع رابطه مفهوم اعتباری با خارج، رابطه اشاره با مشارالیه و رابطه‌ای نمادین است. مفهومی است که از حقیقتی حکایت نمی‌کند که بین خارج و ذهن مشترک باشد؛ یعنی این‌طور نیست که هم بتواند با وجود خارجی در خارج موجود شود و هم خود بتواند با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی پدید آید؛ مثل مفهوم عدم که تنها می‌تواند در ذهن موجود شود و حقیقت خارجی آن «نیستی» است و لذا اگر بخواند در خارج موجود شود، دیگر عدم نخواهد بود، بلکه از سنخ موجودات می‌شود.

درباره مفهوم وجود نیز می‌توان چنین گفت؛ زیرا حقیقت وجود، حقیقت خارجی است و عین خارجیت صرف است و قابل انتقال به ذهن نیست. به این دلیل، مفهوم وجود مفهومی نیست که از حقیقتی مشترک بین خارج و ذهن حکایت کند، به طوری که هم بتواند با وجود خارجی در خارج و هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی پدید آید. لذا آنچه از مفهوم وجود در ذهن موجود می‌شود، فقط مفهومی حاکی از آن حقیقت خارجی است. بدین ترتیب این سنخ از مفاهیم مثل ماهیات نیستند، بلکه مفاهیمی اعتباری به اعتبار فعالیت ذهن در به دست آوردن اینها و حکایتشان از وجود خارجی و یا عدم آن هستند. فیلسوفان به مفهوم اعتباری، معقول ثانی اطلاق کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳). حال این معقولات ثانی خود بر دو دسته‌اند: یک دسته معقولات ثانی فلسفی که عروضشان در ذهن است اما اتصافشان در خارج، مانند مفاهیم یادشده و دسته دیگر معقولات ثانی منطقی که عروض و اتصافشان فقط در ذهن است و ارتباطی با خارج ندارند، مانند مفهوم نوع.

۳. مهم‌ترین دلیل مشهور بر معقول ثانی بودن مفهوم وجود

در این دلیل ابتدا مفاهیم از یک جهت به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند و بیان می‌گردد مفهوم حقیقی، مفهومی است که از حقیقتی مشترک بین خارج و ذهن حکایت می‌کند، به طوری که هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج موجود شود و هم خود می‌تواند با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی

پدید آید و به این ترتیب به مفهوم حقیقی، معقول اول اطلاق می‌گردد. ماهیت مشمول این دسته از مفاهیم حقیقی است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳). با توضیحی که قبلاً آمد.

اما مفاهیم انتزاعی و اعتباری عیناً در خارج موجود نیستند، بلکه مفهوم انتزاعی، حکایت و اشاره به وجود خارجی و یا عدم وجود خارجی است. مفاهیم اعتباری مفاهیمی هستند که برای پیدایش آنها ذهن نه‌تنها منفعل نیست بلکه خود نیز در پیدایش آنها فعال است؛ مثل مفهوم عدم که فقط می‌تواند در ذهن موجود شود و اگر بخواهد در خارج موجود شود دیگر عدم نخواهد بود (همان).

از سوی دیگر حقیقت وجود، حقیقت خارجی و عین خارجیت است و قابل انتقال به ذهن نیست. مفهوم وجود به این دلیل، مفهومی نیست که از حقیقتی مشترک بین خارج و ذهن حکایت کند که هم بتواند با وجود خارجی در خارج و هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقتش تغییر و اختلافی پدید آید. آنچه از مفهوم وجود در ذهن موجود می‌شود، فقط حاکی از آن حقیقت خارجی است (همان).

اگر مفهوم وجود را با مصادیقش مقایسه کنیم، واضح است که رابطه آن مانند رابطه ماهیت با مصادیقش نیست. به عبارت دیگر چنین نیست که مفهوم وجود، خود همان حقیقت وجود باشد که به ذهن آمده است. حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید؛ زیرا حقیقت وجود عین خارجیت است. پس بر خلاف آنچه درباره ماهیت گفته می‌شود که عیناً هم در خارج موجود است و هم در ذهن، در وجود، امر مشترکی نداریم که بینه هم در ذهن موجود باشد و هم در خارج. حیثیت وجود برخلاف حیثیت ماهیت، لا بشرط از ذهن و خارج نیست، بلکه عین خارجیت است. بنابراین به تعبیر صدرالمتألهین در *اسفار* آنچه از وجود در ذهن است و در عین حال ویژگی‌های وجود ذهنی مثل کلیت و عمومیت را به همراه دارد، مفهوم وجود است نه حقیقت وجود (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۳). مفاهیم حقیقی، معقولات اولی و مفاهیم اعتباری و انتزاعی، معقولات ثانی هستند. به این ترتیب مفهوم وجود نه از سنخ معقولات اول، بلکه از سنخ معقولات ثانی فلسفی است.

۴. نقد

این دلیل، مهم‌ترین دلیل برای قائلان به معقول ثانی بودن مفهوم وجود است، لذا با نقد آن اثبات می‌کنیم که مفهوم وجود هرچند از سنخ مفاهیم ماهوی نیست، اما از سنخ معقولات اولی می‌باشد و معقولات اولی منحصر در مفاهیم ماهوی نیستند. به نظر می‌رسد تعریف مفهوم حقیقی و حصر آن در ماهیت که در بالا آمد، اشکال دارد. در بیان دلیل گفته شد که می‌گویند مفهوم حقیقی، مفهومی است که از حقیقتی مشترک بین خارج و ذهن حکایت می‌کند؛ به این معنا که هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج و هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقتش تغییر و اختلافی پدید آید و ماهیت از این سنخ مفاهیم و معقولات معرفی شده است؛ چراکه قائلان به آن معتقدند ماهیت هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج، و هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقتش تغییر و اختلافی حاصل گردد. لذا ماهیت خارجی با کنه ذاتش در ذهن نقش می‌بندد و اگر ذاتیات ماهیت در به ذهن آمدن تغییر کنند، دیگر ماهیت عوض شده است و سنخیتی بین آنچه در خارج است با آنچه در ذهن است وجود نخواهد داشت. به این ترتیب هرگونه تبدیلی که در نحوه وجود خارجی و ذهنی پدید آید در حصول ماهیت اثری نمی‌گذارد. در اینجا اشکالی به این نظریه وجود دارد:

۴-۱. اشکال

نخستین اشکال در مبحث وجود ذهنی و نحوه علم ما به اشیای خارجی و لزوم مطابقت علم ما با حقیقت خارجی، متوجه بحث «انحفاظ ذاتیات» است؛ بدین قرار که بنا بر اعتقاد به وجود ذهنی و آنچه در وجود ذهنی از یک حقیقت خارجی گفته می‌شود، باید ذاتیات ماهیت آن شیء خارجی در وجود ذهنی نیز حفظ شوند تا بتوان گفت آنچه تصور می‌کنیم حاکی از آن شیء خارجی است؛ وگرنه اگر قرار نباشد ذاتیات حفظ شوند، هر چیزی می‌تواند حکایت از هر چیزی کند، بدون آنکه میانشان مطابقت ذاتی برقرار باشد (ابن سینا، ۱۳۷۶، مقاله ۳، فصل ۸، ص ۱۲۵).

وقتی جوهر را تعقل می‌کنیم، باید این وجود ذهنی از سنخ جوهر باشد تا بتوان گفت آنچه تصور می‌کنیم حاکی از آن شیء خارجی است؛ وگرنه اگر قرار نباشد ذاتیات حفظ شوند که هر چیزی می‌تواند حکایت از هر چیزی کند و آن وقت عرض حکایت از جوهر خواهد کرد. اما از سوی دیگر می‌بینیم که وجود ذهنی، در حقیقت علم و از مقوله کیف و از سنخ اعراض است و قائم به نفس ماست؛ پس چطور ماهیت جوهری با کنه ذاتش به ذهن ما آمده است، درحالی که ماهیت یک امر جوهری، تبدیل به عرض شده است؟ (همان، ص ۱۲۶)

در پاسخ به این اشکال، گفته می‌شود محال آن است که یک شیء واحد به یک حمل، هم جوهر باشد و هم عرض؛ درحالی که در اینجا حمل‌ها مختلف است. آنچه در ذهن ما از شیء خارجی تصویر شده، مفهومی است که از آن شیء خارجی حکایت می‌کند، نه خود آن ماهیت خارجی. به تعبیر دیگر، ماهیت جوهر به حمل اولی است، درحالی که همین مفهوم به حمل شایع و مصداقاً واقعاً از سنخ علم و یک کیف نفسانی است. لذا حمل‌ها مختلف است، اما مهم این است که آنچه سبب اندراج تحت یک مقوله می‌شود، حمل شایع است نه حمل اولی و ذاتیات این مفهوم و وجود ذهنی، ذاتیات عرض است و نه جوهر. به تعبیر دیگر شأن وجود ذهنی، حکایت حاکی از محکی (ماوراء) بدون ترتب آثار است و ماهیت به حمل اولی مفهومی حاکی از ماهیت به حمل شایع است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۲۴). در موردی دیگر، علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* می‌گوید ماهیت ذهنیه، تحت مقوله ماهیت خارجی داخل و مندرج نیست، بلکه فقط مفهوم آن مقوله بر این وجود ذهنی صدق می‌کند. برای مثال انسان ذهنی گرچه جوهر جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق است، اما واقعاً این وجود ذهنی، یک ماهیت موجود لافی موضوع (جوهر) نیست. همچنین واقعاً دارای ابعاد ثلاثه (جسم) هم نیست. بنابراین فقط مفاهیم این موارد بر او صدق می‌کنند و آثار خارجی آنها بر او صادق نیستند و ملاک اندراج تحت یک مقوله، ترتب آثار خارجی است. به همین دلیل است که گفته می‌شود جوهر ذهنی جوهر به حمل اولی است نه به حمل شایع. بنابراین آنچه در ذهن ما از شیء خارجی تصویر شده، مفهومی است که از آن شیء خارجی حکایت می‌کند و لذا شأن وجود ذهنی، حکایت حاکی از محکی (ماوراء) بدون ترتب آثار است (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

دیگر اشکال مطرح شده چنین است: «بنا بر اعتقاد به وجود ذهنی چگونه می‌توانیم محالات ذاتی را تصور کنیم و به آنها علم پیدا کنیم؟» پاسخ داده شده است که آنچه در ذهن از محالات ذاتی نقش می‌بندد، مفاهیم آنهاست که از محالات ذاتی حکایت می‌کند و خود آن محالات نیست، وگرنه در ذهن موجود نمی‌شدند. از سوی دیگر همین مفهوم نقش بسته در ذهن، به حمل شایع از مقوله علم است و لذا شأن وجود ذهنی، حکایت حاکی از محکی

(ماوراء) بدون ترتب آثار است. به این ترتیب می‌بینیم که درباره محالات ذاتی هم مثل مفاهیم ماهوی در به ذهن آمدن، صرفاً مفهومی حاکی از آنها به ذهن می‌آید و خودشان مستقیماً به ذهن نمی‌آیند و آنچه در ذهن است، به حمل شایع از سنخ عرض است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

بدین ترتیب با توجه به پاسخ اشکال، می‌بینیم از ماهیات، مفهومی که از خارج حکایت می‌کند به ذهن می‌آید، نه خود حقیقت آن و ذاتش. به عبارت دیگر ذاتیات عرض (کیف نفسانی) در ذهن موجود شده‌اند و بنابراین با ملاک اندراج (حمل شایع)، این مفهوم تحت مقوله عرض است؛ اما مفهوماً از ماهیت جوهری شیء خارجی حکایت می‌کند. در بحث وجود نیز چنین است. آنچه به ذهن می‌آید، مفهومی است که از وجود خارجی حکایت می‌کند، هر چند میزان حاکویت در ماهیت ذهنی و وجود ذهنی فرق می‌کند. بعدتر خواهیم دید که معقول ثانی کاملاً با این نوع حاکویت تفاوت دارد. تا اینجا تلاش شد نشان داده شود که بر اساس تعریف مشهور از مفاهیم حقیقی و اعتباری (معقول اول و ثانی) نیز، مفاهیم حقیقی از حقیقت خارجی حکایت می‌کنند و نه خود ماهیت خارجی.

۵. مراد از وجود

باید دید از مفهوم وجود چه معنایی اراده می‌شود که معقول ثانی معرفی می‌شود و دقیقاً بحث حول چه مرادی از وجود می‌گردد؟ اگر گستره موضوع و استدلال درست روشن نشود، هر کس مرادی را انتخاب می‌کند و بر صحت استدلال خود پای می‌فشرد، درحالی که باید هر مرادی جداگانه واکاوی گردد.

مراد از وجود چیست؟ برای «وجود» مرادهای مختلفی می‌توان در نظر گرفت. گاه مراد از وجود، همان معنای حرفی رابط در قضایاست که نشانه آن کلمه «است» می‌باشد و مقابل آن وجود محمولی در هلیه بسیطه است و نشانه آن کلمه «هست» است. اما گاه از وجود معنای مصدری اراده می‌شود و گاهی معنای اسم مصدری و گاهی هم معنای نفس حقیقت عینیه مراد است. برای توضیح چند مقدمه ذکر می‌گردد:

(الف) فرق مشتق و مبدأ؛ در فرق میان مشتق و مبدأ باید گفت مشتق هیئتی دارد که به وضع نوعی، بر نوعی رابطه دلالت می‌کند، بر خلاف مبدأ که چنین هیئتی ندارد. به عبارت دیگر، هر دو بر حدث دلالت می‌کنند، ولی مشتق بر نسبت حدث به فاعلی لاعلی التعین دلالت می‌کند، درحالی که مبدأ چنین دلالتی ندارد (خراسانی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۷)؛

(ب) مصدر مشتق است، زیرا فاعل می‌گیرد و قهراً هیئت هم دارد؛ لذا در مصدر نوعی نسبت خوابیده است؛

(ج) در اسم مصدر هیچ نوع هیئتی نیست، لذا نسبتی هم وجود ندارد و در فارسی به آن «هستی» می‌گوییم؛

(د) در عالم خارج یک چیز بیشتر نیست؛ وجود یا ماهیت. نسبت در جایی است که تغایر دو طرف را داشته باشیم و از آنجاکه در عالم خارج یک چیز بیشتر نداریم، نسبت میان آنها هم معنا ندارد. نتیجه اینکه حال که در عالم خارج چنین نسبتی میان وجود و ماهیت وجود ندارد، وجود به معنای مصدری - که مفهومی ذهنی است - مایا‌زایی در عالم خارج ندارد؛ زیرا جزئی از معنای آن که نسبت می‌باشد در عالم مایا‌زا ندارد. لذا این مفهوم ذهنی فقط از حقیقت خارجی حکایت می‌کند (مصدق خارجی ندارد، اما از واقعیتی خارجی حکایت می‌کند) و این همان معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود است؛ درحالی که چون در اسم مصدر، چنین نسبتی وجود ندارد، لذا مانعی برای صدق این

مفهوم بر مصداق خارجی نیست و این مفهوم، یک معقول اول خواهد بود. به این ترتیب، مفهوم وجود (معنای مصدری) معقول ثانی است (مصباح، ۱۳۶۳، ص ۲۰)، اما مفهوم وجود (معنای مصدری) معقول اول است.

۶. ارائه تعریف دقیق از معقول اول و ثانی منطقی و ثانی فلسفی

وضع عناوینی چون معقول اول و ثانی منطقی و فلسفی چگونه بوده است؟ چنین نیست که ابتدا فیلسوفان این عناوین را وضع کرده باشند و سپس به دنبال مصداق برایش گشته باشند، بلکه مانند همه مفاهیم فلسفی در طول زمان پدید آمده‌اند. فیلسوفان می‌دیدند که برخی مفاهیم مستقیماً به ذهن نمی‌آیند و در حصول آنها، ذهن باید برخورد فعال داشته باشد و عملیات انجام دهد و به آنها معقول ثانی گفتند و آن را هم به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم کردند. حال با توجه به مطالب یادشده و اشکالات و پاسخ‌های پیش گفته، می‌توان نگاهی نو به معقولات داشت و می‌توان گفت که معقول اول، مفهومی است که در خارج، حقیقت و مایاها دارد و این می‌تواند شامل مفاهیم ماهوی و مفهوم وجود باشد. معقول ثانی منطقی، مفهومی است که مایاها را ندارد و در عین حال فقط صفت مفهوم دیگر است و لذا فقط موطن ذهنی دارد، مثل «انسان کلی»؛ اما معقول ثانیه فلسفی مفهومی است که نه در خارج مایاها دارد و نه صفت مفهوم ذهنی است و این خود بر دو دسته است: ۱. امر خارجی به آن متصف می‌شود، مثل «زید جاهل» (جهل، عمی و غیره)؛ ۲. امر خارجی به آن متصف نمی‌شود، مثل عدم، استحاله، اجتماع نقیضین و دور.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت و با فرض اصالت وجود، مفاهیم ماهوی و معقول اول دو امر مساوی نیستند و همچنین انتزاعی بودن مفهوم وجود، دلیل بر معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود در معنای اسم مصدری آن نیست. تعریف دقیق‌تری از معقول اول، ثانی فلسفی و ثانی منطقی وجود دارد که بر اساس آن معقول اول، مفهومی است که در خارج، حقیقت و مایاها دارد و این می‌تواند شامل مفاهیم ماهوی و مفهوم وجود باشد. معقول ثانی منطقی، مفهومی است که مایاها را ندارد و در عین حال فقط صفت مفهوم دیگر است و تنها موطن ذهنی دارد؛ اما معقول ثانی فلسفی مفهومی است که نه در خارج مایاها دارد و نه صفت مفهوم ذهنی است. این مفهوم خود بر دو دسته است: ۱. امر خارجی به آن متصف می‌شود، مثل «زید جاهل» (جهل، عمی و غیره)؛ ۲. امر خارجی به آن متصف نمی‌شود، مانند عدم، استحاله، اجتماع نقیضین و دور.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الهیات تسفا*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۳۷۲، *کفایة الاصول*، قم، جامعه مدرسین.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *تسرح المنظومه*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۷، *مجموعه مصنفات*، به کوشش هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی.
- _____، ۱۳۸۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۱، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *التعلیقات*، به کوشش جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، ج ۵، تهران، صدرا.

بررسی رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود در اندیشه شیخ اشراق و صدرالمتألهین

zb_darvishi@yahoo.com
mohirandoost@gmail.com
info@hekmateislami.com

کلیه زینب درویشی / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
محمدحسین ایراندوست / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
حسن معلمی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)
دریافت: ۹۷/۰۸/۱۹ پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۹

چکیده

تفسیر «معقولات ثانی» پیوند ناگسستنی با مسئله «اصالت وجود» دارد که این دادوستد متقابل، در نظام فلسفی شیخ اشراق و حکمت متعالیه بیشتر مشهود است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که سهروردی نه تنها معقولات ثانی منطقی و فلسفی را فاقد وجود خارجی می‌داند، بلکه به نفی مطلق تحقق خارجی آنها پرداخته، آنها را امور ذهنی صرف قلمداد می‌نماید و در پرتو همین مبنا، نظریه اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را مطرح می‌سازد. این در حالی است که به باور صدرالمتألهین از آنجاکه ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین ربط است، هر دو طرف در ظرف واحد که همان ظرف اتصاف موضوع به حکم است تحقق دارند؛ بنابراین چون اتصاف در مفاهیم فلسفی در ظرف خارج سامان می‌پذیرد، مفاهیم فلسفی نیز باید تحقق خارجی داشته باشند. صدرالمتألهین در پرتو این مبنا، ضمن نقد برهان شیخ اشراق بر اعتباریت وجود، در سایه براهین نظریه اصالت وجود به تفسیر نحوه تحقق مفاهیم وجودی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: معقولات اولی، معقولات ثانی، مفاهیم فلسفی، اصالت وجود، اصالت ماهیت.

مقدمه

دو مسئله «معقولات ثانی» و «اصالت وجود» که در شمار مباحث مهم و پرکاربرد در سلسله مسائل فلسفی قلمداد می‌شوند، با یکدیگر دادوستد متقابل دارند؛ زیرا از سویی معیاری که در تفکیک معقولات اولی و ثانی در نظام فلسفی اشراق ارائه شده (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶) به‌مثابه برهانی بر اثبات نظریه اعتباریت وجود و اصالت ماهیت مطرح شده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵)، چنان که در سایه تفسیر مفاهیم فلسفی در نظام فلسفی اشراق به نقد برخی ادله اصالت وجود پرداخته شده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۵؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۸)؛ از سوی دیگر، پیروان نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ضمن نقد برهان مذکور (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹-۴۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۸)، در سایه نظریه اصالت وجود به تفسیر نحوه تحقق مفاهیم وجودی پرداخته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷) که همه اینها بیانگر پیوند مستحکم میان این دو مسئله فلسفی است. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، رابطه این دو مسئله در نظام فلسفی اشراق و حکمت متعالیه بررسی می‌شود.

مقدمه

مفاهیم در نگاهی کلی به «مفاهیم جزئی» و «مفاهیم کلی» تقسیم می‌شوند. مفاهیم کلی نیز خود به معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانی تقسیم می‌گردند. معقولات ثانی نیز به معقولات ثانی منطقی و فلسفی منقسم می‌شوند. مطابق این تصویر، مقسم معقولات اولی و ثانی، «مفاهیم کلی» است و از میان ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی، صرفاً ادراکات عقلی به معقولات اولی و ثانی تقسیم می‌شود (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۵؛ مصباح، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۶). پایه‌گذار مسئله معقول ثانی، فارابی است. *فارابی در کتاب الحروف* در فصلی با عنوان «المعقولات الثوانی» به بررسی حقیقت معقولات ثانی پرداخته است. به باور وی وقتی معقولات اولی در نفس حاصل شوند، محمولاتی بر آنها عارض می‌شود که به سبب آنها متصف به جنس، نوع، معرف و مانند اینها می‌شوند. این سلسله محمولات نیز با اینکه جزو مفاهیم کلی‌اند، اما در شمار معقولاتی اولی نیستند، بلکه در شمار معقولات ثانی‌اند. وی معقولات ثانی را از سویی محمولات معقولات اولی می‌داند که خود این نکته، بیانگر وجه نام‌گذاری اینها به ثانی بودن است؛ و از سوی دیگر تمایز معقولات ثانی با معقولات اولی را در این نکته می‌داند که معقولات اولی بر خلاف معقولات ثانی، «مثال» محسوسات‌اند. مثال بودن معقولات اولی اشاره به این واقعیت است که معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی‌اند که حکایتگر ماهیات اشیای خارجی هستند و از آنها حکایت می‌کنند؛ برخلاف معقولاتی ثانی که مایزای خارجی ندارند و حکایتگر ماهیات اشیای خارجی نیستند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۴). *فارابی* در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که بر خود معقولات ثانی که محمولات معقولات اولی‌اند نیز محمولاتی حمل می‌شود که در واقع معقولات ثالث‌اند؛ اما در عین حال، معقولات ثانی نامیده می‌شوند؛ زیرا حکم معقولات ثالث همان معقولات ثانی است و واژه «ثانی» در این ترکیب به معنای «غیراول» است (همان، ص ۶۴-۶۵). تفسیر مفاهیم فلسفی و تمایز آنها با مفاهیم ماهوی از سویی و مفاهیم منطقی از سوی دیگر همواره مورد گفت‌وگوی فیلسوفان بوده و دیدگاه‌های پرشماری در تفسیر آنها ارائه شده که در ادامه به تقریر مهم‌ترین دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

تفسیر مفاهیم فلسفی پیوند ناگسستنی با مسئله اصالت وجود دارند که در ادامه این پیوند را بررسی می‌کنیم. آنچه در اینجا شایان توجه است، تبیین مسئله اصالت وجود است. مقصود از واژه «وجود» در این مسئله، «مفهوم وجود» نیست؛ اعم از آنکه به معنای مصدری یا به صورت اسم مصدر لحاظ شود؛ بلکه منظور، حقیقت وجود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸). واژه «ماهیت» مصدر جعلی است و از کلمه «ماهو» اخذ شده و به معنای اسم مصدری «چیستی» به کار می‌رود. مقصود از «ماهیت» در این مسئله، ماهیت بالمعنی الاخص است که در پاسخ به پرسش «ماهو؟» می‌آید (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۵). اصالت در مقابل اعتباریت، اصطلاحات مختلفی دارد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۷). منظور از آن در این مسئله، تحقق بالذات و منشأیت بالذات آثار است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸). اکنون در سایه تبیین واژه‌های این مسئله و پس از نفی سفسطه و اثبات فی الجمله واقعیت، با این پرسش روبه‌رویم که اشیای خارجی با آنکه بیش از یک واقعیت نیستند، در تصور ذهنی به مفهوم وجود که مابه‌الاشتراک و مفاهیم ماهوی که مابه‌الامتیاز آنهاست، تحلیل می‌شوند و این پرسش مطرح می‌شود که کدام‌یک از آن دو دارای مصداق اصیل است؛ آیا ماهیت تحقق بالذات دارد و وجود، امری اعتباری است یا وجود تحقق بالذات دارد و ماهیت امری اعتباری است؟ فیلسوفان اشراقی نظریه اصالت ماهیت را پذیرفته (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵)، اما مشائیان و پیروان حکمت متعالیه نظریه اصالت وجود را موجه می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱، ص ۴۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸) که در ادامه به این دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت.

۱. رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود در اندیشه شیخ اشراق

شیخ اشراق در مسئله اصالت وجود، نظریه اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را پذیرفته (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵). آن را با بهره‌گیری از تفسیر مفاهیم فلسفی و تمایز معقولات اولی از معقولات ثانی موجه می‌سازد. در ادامه نخست تفسیر وی از مفاهیم فلسفی ارائه می‌شود و سپس رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود بررسی می‌گردد.

۱-۱. تفسیر مفاهیم فلسفی در اندیشه شیخ اشراق

شیخ اشراق ضمن بهره‌گیری از بیانات فیلسوفان مشاء در تفکیک میان معقولات اولی و ثانی (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۱، ص ۲۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶) و همگام با آنان، مفاهیم را به دو دسته تقسیم کرده است: ۱. مفاهیمی که هم در عالم خارج موجودند و هم در عالم ذهن مانند سفیدی و سیاهی. این دسته از مفاهیم، مفاهیم ماهوی و معقولات اولی‌اند؛

۲. مفاهیمی که تنها در عالم ذهن وجود دارند مانند نوعیت، شیئیت، وجوب، امکان، وجود و وحدت. وجود عینی این دسته از مفاهیم همان وجود ذهنی آنهاست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶).

مفاهیم قسم نخست، مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی‌اند؛ چنان‌که مفاهیم قسم دوم، معقولات ثانی منطقی است. تأکید سهروردی بر اینکه مفاهیم قسم دوم تنها در ظرف ذهن وجود دارند و وجود خارجی‌شان همان وجود ذهنی آنهاست، مؤید همین مدعاست. چنان‌که تمثیل وی به نوعیت نیز در همین راستاست. بنابراین ویژگی مفاهیم ماهوی، بر خورداری از

وجود خارجی و ذهنی است؛ همان‌طور که مفاهیم منطقی تنها در عالم ذهن وجود دارند. سهروردی مقسم این دو را «صفات» می‌داند. منظور از صفات، محمولات و عوارضی‌اند که بر موضوع حمل می‌شوند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶).

سهروردی در ادامه به این واقعیت اشاره می‌کند که وقتی معقولات اولی هم در ذهن وجود دارند و هم در خارج، لازم است وجود ذهنی آنها مطابق وجود خارجی‌شان باشد؛ برخلاف معقولات ثانی که وجود خارجی ندارند تا مسئله مطابقت مطرح گردد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶). همان‌طور که از مثال‌های وی روشن می‌شود، سهروردی نه‌تنها میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی تفکیک ننموده، بلکه باصراحت معقولات ثانی فلسفی را در شمار معقولات ثانی منطقی می‌داند و هر دو را دارای وجود ذهنی صرف قلمداد می‌کند. سهروردی نه‌تنها معقولات منطقی و فلسفی را فاقد وجود خارجی مغایر می‌داند، بلکه به نفی مطلق تحقق خارجی آنها می‌پردازد و آنها را امور ذهنی صرف قلمداد می‌نماید.

توجه به این نکته در فهم نظام فلسفی شیخ/سراق در مسئله معقولات ثانی اهمیت بسزایی دارد که سهروردی در عین تمایزاتی که میان معقولات اولی و ثانی قائل است، همه مفاهیم مشتق را جزو «اعتبارات عقلی» می‌داند، اما در عین حال، بین مشتقاتی که از معقولات ثانی انتزاع می‌شود با مشتقاتی که از اعراض خارجی، نظیر سواد و بیاض انتزاع می‌گردد، فرق می‌گذارد؛ زیرا از نظر او مبدأ اشتقاق مشتقاتی نظیر ممکن، واجب و ممتنع، یعنی امکان، وجوب و امتناع نیز از امور ذهنی و عقلی‌اند؛ حال آنکه مبدأ اشتقاق مشتقاتی نظیر اسود و آبیض، یعنی سواد و بیاض از امور خارجی هستند. بر اساس این تحلیل، قطب‌الدین شیرازی به بیان معیار صدق و کذب در قضایا می‌پردازد و بر خلاف نظر دیگرانی که معیار صدق و کذب را مطابقت با خارج دانسته‌اند، معیار صدق و کذب جهات ثلاث و دیگر امور اعتباری، مطابقت با صالح است؛ یعنی اگر قضیه در برابر آن چیزی که صلاحیت ارتباط با موضوع را دارد تنظیم شود صادق، وگرنه کاذب است؛ اما بحث از میزان برای تشخیص صلاحیت در این کلام مسکوت مانده است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷-۱۹۸).

صدرالمتألهین در نقدی که نسبت به کلام شیخ/سراق و قطب‌الدین شیرازی دارد، سخن سهروردی را درباره خارجی بودن مشتق منه و عقلی بودن مشتق در مثل سواد و اسود ناتمام دانسته و با بیان اینکه تفاوت آن دو، تفاوت بشرط لا و لاشرط است وجود آن دو را یگانه و واحد شمرده است. درباره ملاک صدق و کذب نیز به دلیل آنکه حقایق خارجی به مشتقات متصف می‌شوند و حکم به لحاظ خارج است، معیار صدق و کذب را مطابقت با خارج می‌داند و در نتیجه سخن شارح را در این زمینه ناتمام می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۰). نقد صدرالمتألهین درباره بطلان تفکیک میان مستقات و مبادی اشتقاق، بر دیدگاه وی در اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی استوار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰).

سهروردی در سایه ذهنی دانستن معقولات ثانی با این اشکال مواجه می‌گردد که اگر مفاهیمی چون امکان و وحدت جزو مفاهیم ذهنی صرف باشند، لازم می‌آید که هیچ‌گاه در خارج موجود نشوند؛ درحالی که مفاهیم فوق به خارج نسبت داده و گفته می‌شود: «زید واحد او ممکن فی الخارج». وی در پاسخ به این اشکال، ابتدا به پاسخ نقضی پرداخته و جزئیت و امتناع را شاهد می‌آورد:

الف) «جزئیت»: مشائین جزئیت را جزء مفاهیم منطقی می‌دانند و در عین حال گفته می‌شود: «زید جزئی فی الخارج»؛

ب) «امتناع»: بدون شک نمی‌توان برای امتناع، وجود خارجی قائل شد؛ اما در عین حال می‌توان آن را به خارج نسبت داد و چنین گفت: «شریک الباری ممتنع فی الاعیان». بنابراین همان‌طور که مشائین، نسبت دادن جزئیت و

امتناع را به خارج، ناسازگار با منطقی بودن این مفهوم نمی‌دانند، سهروردی نیز درباره امکان و وحدت به همین مطلب معتقد است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶ و ۱۶۲).

سهروردی در ادامه درصدد حل اشکال برمی‌آید و معتقد است عقل انسان می‌تواند امور ذهنی صرف را به خارج نسبت دهد و این نسبت دادن به خارج، دلیل بر خارجی بودن امور مذکور نیست. بنابراین مبنای حکم بر امور خارجی گاهی خارجی بودن محمول است و گاهی با اینکه محمول، ذهنی صرف است، اما ذهن آن را به خارج نسبت می‌دهد. برای نمونه، وصف «امکان» گاهی به موصوف خارجی نسبت داده می‌شود و گاهی به موصوف ذهنی؛ بنابراین خارجی بودن موصوف، تلازمی با خارجی بودن وصف ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸). همچنین در جای دیگری تصریح می‌کند که وقتی امتناع را بر چیزی حمل می‌کنیم، لازمه خارجی بودن موصوف این نیست که خود امتناع نیز در خارج وجود داشته باشد؛ بلکه امتناع امر ذهنی است که گاهی وصف خارج و زمانی وصف ذهن قرار می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۷۲). مطابق این پاسخ، خارجی بودن موصوف با ذهنی بودن وصف، منافاتی ندارد و می‌توان وصف ذهنی را به خارج نسبت داد؛ چنان‌که می‌توان آن را به ذهن نیز نسبت داد. حاصل اینکه سهروردی مفاهیم منطقی و فلسفی را اعتباری و ذهنی صرف دانسته، نسبت دادن آنها را به خارج، با اعتباری بودن آنها ناسازگار نمی‌داند.

۱-۲. رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود در اندیشه شیخ اشراق

در نظام فلسفی شیخ اشراق، میان تفسیر مفاهیم فلسفی و مسئله اصالت وجود، پیوندی محکم برقرار است. شیخ اشراق در پرتو معیاری که جهت تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی ارائه کرده، به بررسی مسئله اصالت وجود پرداخته و نظریه اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را استنتاج کرده است. از این رو لازم است نخست به بازخوانی معیار مذکور بپردازیم و سپس تطبیق آن را بر مسئله اصالت وجود مطرح کنیم.

سهروردی برای تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی، معیار و قسطاسی ارائه می‌دهد که به یکی از ویژگی‌های معقولات ثانی ناظر است. مطابق این معیار، هر مفهومی که وقوعش در خارج، مستلزم تکررش باشد، جزو مفاهیم اعتباری است. مطابق این قاعده هر طبیعتی که از وجود خارجی آن، تکرر نوع، یعنی تکرر اصل آن لازم آید و این تکرر به گونه‌ای باشد که افراد مترتبه آن به صورت نامتناهی بالفعل موجود باشند، تحقق خارجی آن طبیعت محال است. بیان سه شرط «کثرت نامتناهی، ترتیب و فعلیت سلسله با یکدیگر» از آن جهت است که اگر تسلسل فاقد یکی از این سه شرط باشد، مستلزم محال نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶).

شیخ اشراق قاعده بالا را درباره امکان، وجوب، وحدت، وجود و دیگر معقولات ثانی صادق می‌داند و از این طریق، به نفی وجود خارجی آنها می‌پردازد و در نتیجه آنها را از اعتبارات نفس‌الأمری که تنها در موطن ذهن محقق می‌شوند، برمی‌شمرد. سهروردی با تمسک به این قاعده نه تنها وجود متغایر معقولات ثانی را انکار می‌کند، بلکه اساساً آنها را فاقد وجود خارجی دانسته، صرفاً امری ذهنی قلمداد می‌نماید. توضیح اینکه سهروردی در ضمن دو گام به قاعده بالا تمسک می‌کند و اعتباری بودن وجود و معقولات ثانی را استنتاج می‌نماید.

۱-۲-۱. نفی وجود خارجی متغایر وجود و معقولات ثانی

سهروردی در این گام با تمسک به قاعده فوق، وجود خارجی متغایر «وجود» و دیگر «معقولات ثانی» را نفی می‌کند. به باور وی، معقولات اولی در خارج، به صورت متغایر وجود دارند، اما معقولات ثانی دارای وجودات خارجی متغایر نیستند؛ زیرا اگر معقولات ثانی دارای وجودات خارجی متغایر باشند و به تعبیر دیگر اگر زاید بر ماهیت باشند، لازمه‌اش تکرر و تسلسل است؛ زیرا هرگاه موجود خارجی به امکان متصف گردد و فرض کنیم که خود این امکان در خارج وجود داشته باشد، باید دارای امکان باشد و امکان دوم نیز دارای امکان است و همین‌طور این تسلسل ادامه یابد و لازم می‌آید که هرگز امکان در خارج، موجود نگردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵).

سهروردی زیادت امکان بر ماهیت را خارجی می‌داند. مقصودش از زیادت خارجی امکان بر ماهیت این است که «امکان» وجود خارجی داشته باشد و در ظرف خارج، وصف ماهیت خارجی قرار گیرد. بنابراین مقصود از زیادت خارجی امکان بر ماهیت، عروض خارجی آن است که ویژه مفاهیم ماهوی است. مقصود از امور ذهنی نیز در نظام فلسفی شیخ/سراق همان معقولات ثانی منطقی است که موطن آنها ذهن است.

همچنین اگر مفهوم وجود نظیر مفاهیم ماهوی در خارج موجود باشد، از فرد خارجی آن مفهومی دیگر انتزاع خواهد شد و آن مفهوم نیز به دلیل اینکه مطابق با فرض، در خارج موجود و دارای فرد خارجی است، منشأ انتزاع برای مفهومی دیگر خواهد شد و بدین ترتیب سلسله‌ای نامتناهی از وجودات مترتبه‌ای که بالفعل موجودند، محقق خواهد بود و چون تسلسل محال است پس مفهوم وجود، اعتباری صرف است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵).

همچنین اگر وحدت مانند مفاهیم ماهوی دارای فرد خارجی باشد، یعنی وحدت در ضمن افراد خود محقق باشد، پس در کنار هر ماهیت، وحدتی موجود است و چون آن وحدت نیز واحد است برای آن وحدت، وحدت دیگری متصور خواهد بود، و وجود ماهیت و همچنین وجود وحدت به دلیل آنکه هر کدام منشأ انتزاع وحدت است، وحدتی دیگر دارد و هر وحدت در مرتبه خود موجود بوده، از وجود مختص خود برخوردار است و بدین ترتیب سلسله‌های غیرمتناهی به گونه‌ای فزاینده افزایش می‌یابند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۵). سهروردی در ادامه به تبیین وجه استحاله این تسلسل می‌پردازد (همان).

این استدلال درباره بقیه مفاهیم فلسفی و منطقی نیز با همین بیان جاری می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲ ص ۵۳۸-۵۳۹). بنابراین لازمه وجود متغایر معقولات ثانی، تسلسل است و چون چنین تسلسلی محال است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۵)، وجود و دیگر معقولات ثانی نیز دارای وجود متغایر نخواهند بود.

۱-۲-۲. نفی مطلق وجود خارجی معقولات ثانی

سهروردی در این گام به نفی وجود خارجی متغایر وجود و دیگر معقولات ثانی بسنده نمی‌کند، بلکه مطلق وجود خارجی آنها را انکار نموده، معقولات ثانی را صرفاً اموری ذهنی می‌انگارد. وی تحقق خارجی را تنها در سایه تحقق خارجی متغایر تفسیر می‌کند. بنابراین در نگاه او هر چیزی که تحقق خارجی متغایر نداشته باشد فاقد تحقق خارجی است و صرفاً ذهنی خواهد بود. این مقدمه مطوی با تأمل در کلمات او کاملاً مشهود است؛ زیرا وی از نفی تحقق

خارجی متغایر، ذهنی بودن صرف را استنتاج می کند و به نفی هر گونه تحقق خارجی می پردازد. روشن است که این استنتاج، تنها در سایه تساوی انگاری بین تحقق خارجی و تحقق خارجی متغایر می گردد.

حاصل اینکه معیار تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی در نگاه سهروردی این است که هر مفهومی که تحققش در خارج، مستلزم تکرر و تسلسل باشد، جزو معقولات ثانی است. این معیار تنها شامل معقولات ثانی است و معقولات اولی را دربر نمی گیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶).

سهروردی با تطبیق قاعده فوق بر موارد مختلف، نه تنها نفی تحقق خارجی متغایر آنها را استنتاج می کند، بلکه نفی مطلق تحقق خارجی را نتیجه می گیرد. از جمله در مطارحات به تفصیل قاعده یادشده می پردازد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۳ و ۳۶۴). حاصل اینکه قاعده مزبور نه تنها وجود زاید را نفی می کند، بلکه بر نفی مطلق تحقق خارجی معقولات ثانی دلالت دارد (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۹).

در سایه این دو گام، به راحتی وجه استنتاج نظریه اعتباریت وجود و اصالت ماهیت روشن می شود. مفهوم وجود نیز همچون دیگر معقولات ثانی نه تنها وجود زاید ندارد، بلکه ذهنی محض است و همچون دیگر مفاهیم منطقی تنها در ظرف ذهن تحقق دارد. این همان واقعییتی است که با عنوان اعتباریت وجود بدان اشاره می کنیم. بنابراین اندیشه اصالت ماهیت و اعتباریت وجود نیز در نگاه سهروردی متأثر از همین قاعده است. بر اساس این قاعده، وجود امری اعتباری است و تنها تحقق ذهنی دارد و فاقد وجود خارجی است. بنابراین تنها ماهیت، تحقق خارجی دارد و عالم خارج را بر ساخته و وجود امری ذهنی و اعتباری قلمداد می گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۴).

۳-۲-۱. ارزیابی ادله اصالت وجود و خارجیت مفاهیم فلسفی

سهروردی در کتاب *مطارحات* ضمن ارزیابی ادله اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی، یکی از مهم ترین ادله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را نیز نقد کرده است. او ادله پیروان اتصاف خارجی وجود (اصالت وجود) و مفاهیم فلسفی را تقریر و ارزیابی می کند که بیان آنها از این قرار است:

۱. اگر امکان، ضرورت و مانند آنها در خارج موجود نباشند، فرقی بین ممکن بودن یک شیء در خارج و یا در ذهن نخواهد بود و لیکن فرقی بین این دو بین و آشکار است. پس امکان در خارج موجود است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۴).
شیخ اشراق در پاسخ به این استدلال می گوید: اسناد امکان به اشیای خارجی و ذهنی و فرقی بین این دو، دلیل بر خارجی بودن امکان نیست؛ زیرا ذهن به تناسب شواهدی که می یابد، دو گونه حکم می کند؛ گاهی امکان را به وجود عینی و گاه به وجود ذهنی نسبت می دهد، بدون آنکه از تفاوت این نسبت ها عینی بودن امکان لازم آید. بر اساس این پاسخ، خارجی بودن موصوف با ذهنی بودن وصف، منافاتی ندارد و می توان وصف ذهنی را به خارج نسبت داد، چنان که می توان آن را به ذهن نیز نسبت داد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶).

۲. اگر امکان در خارج وجود نداشته باشد، اشیای خارجی یا واجب و یا ممتنع هستند و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۴).

شیخ اشراق در پاسخ این استدلال می‌گوید: محمولات به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی از آنها نظیر سپیدی از ماهیاتی هستند که به وجود خارجی و به وجود ذهنی موجود می‌شوند. این دسته از محمولات که همان معقولات اولی هستند در ظرف خارج می‌توانند عارض بر موضوعات خارجی شوند. برخی دیگر از محمولات و صفات، از اموری هستند که جز در ظرف ذهن موجود نمی‌شوند، نظیر نوعیت و جنسیت که خارجیت آنها همان تحقق در ذهن است. اسناد این‌گونه از صفات به اشیا به معنای خارجی بودن صور آنها نیست. مثلاً وقتی که از نوع بودن انسان ذهنی و یا جزئی بودن زید خارجی خبر داده می‌شود، نمی‌توان نوع بودن و یا جزئی بودن را صفتی خارجی زاید بر انسان یا زید دانست. شیئیت، امکان، وجوب، وجود و دیگر معقولات ثانیه نیز از این قبیل‌اند؛ یعنی هیچ‌یک از آنها از اوصاف محقق در خارج نیستند و براین‌اساس از خارجی نبودن امکان، تحقق خارجی وجوب یا امتناع لازم نمی‌آید (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶).

۳. اگر جهات ثلاث و نظایر آنها از امور اعتباری باشند، ذهن می‌تواند آنها را به اعتبار خود به هر شیئی استناد دهد، حال آنکه استناد آنها جز به اشیایی خاص محال است. پس آنها اعتباری نیستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۵).
 شیخ اشراق این دلیل را نیز نپذیرفته است؛ زیرا به باور وی، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی هرگز به این معنا نیست که نسبت به تمام ماهیات خارجی حالت تساوی داشته باشد و بتوانیم آنها را به هر چیزی نسبت دهیم؛ بلکه تنها می‌توان آنها را به ماهیاتی نسبت داد که خصوصیتی داشته باشند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۵):

۴. ماهیت در حد ذات خود چیزی زائد بر ذات و ذاتیات خود نیست و مادام که از ناحیه فاعل، وجود به آن عطا نشود، معدوم است؛ بنابراین وجود، امری اصیل و واقعی است؛ زیرا اگر امری خارجی نباشد، از انضمام آن به ماهیت، ماهیت محقق نخواهد شد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۵).

این برهان که برهانی بر اصالت وجود نیز هست و پیروان نظریه اصالت وجود بدان تمسک جسته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۸)، مورد پذیرش شیخ اشراق نیست و آن را این‌گونه پاسخ می‌دهد که ماهیت وقتی معدوم است، نمی‌توان گفت: فاعل به او وجود عطا می‌کند و موجود می‌شود؛ زیرا ماهیت هنگامی می‌تواند چیزی را بپذیرد که هویتی داشته باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۲).

۲. رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود در اندیشه صدرالمتألهین

حکمت متعالیه بر اساس نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت استوار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸) و این نظریه نیز پیوندی مستحکم با تفسیر و نحوه تحقق مفاهیم فلسفی دارد.

۲-۱. تفسیر مفاهیم فلسفی در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین ضمن بهره‌گیری از تراش حکمی پیشینیان به تکمیل مبحث معقول ثانی پرداخته، با روشنی معقولات ثانی منطقی را از معقولات ثانی فلسفی تفکیک کرده است. او در موارد مختلفی به بحث معقولات ثانی فلسفی پرداخته و در بیشتر موارد، دیدگاه «اتصاف خارجی و عروض ذهنی مفاهیم فلسفی» را پذیرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱ ص

۱۳۹-۱۴۰ و ۱۸۰). این دیدگاه پس از محقق قوشجی در میان فیلسوفان مطرح شد که مطابق آن، مفاهیم فلسفی گرچه دارای مابازای خارجی نیستند، اما در عین حال، منشأ انتزاع خارجی دارند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲).

صدرالمتهلین از جمله در بحث مواد ثلاث با عنوان «تصالح اتفاقی» به جمع بین قول رواقیین از اتباع/فلاطون و پیروان حکمت‌مشاء، درباره موجود و یا معدوم بودن جهات ثلاث و نظایر آنها از قبیل علیت، معلولیت، تقدم و تأخر پرداخته و دیدگاه مشهور فلاسفه در تفسیر معقول ثانی فلسفی را پذیرفته است. به گفته او، رواقیون قائل به اعتباری بودن این‌گونه از معانی و حکمای مشاء قائل به وجود خارجی آنها هستند و جمع بین دو گفتار به این است که گفتار حکمای رواقی ناظر به وجود فی‌نفسه و گفتار حکمای مشاء متوجه وجود رابط آنهاست؛ یعنی این‌گونه معانی به لحاظ وجود فی‌نفسه، اعتباری‌اند نه حقیقی و به لحاظ وجود لغیره، حقیقی‌اند نه اعتباری. به تعبیر دیگر مفاهیم مذکور فاقد مابازای خارجی‌اند اما منشأ انتزاعی خارجی دارند. گفتار رواقیون را می‌توان ناظر به نفی مابازای خارجی دانست و گفتار مشائیین را می‌توان بر ثبوت منشأ انتزاع خارجی حمل کرد و بدین وسیله بین آنها مصالحه برقرار می‌شود.

حاصل اینکه صدرالمتهلین در اینجا با استفاده از بیان مشهور فلاسفه مبنی بر خارجی بودن اتصاف و ذهنی بودن عروض در معقولات ثانیه فلسفی، برای حل نزاعی که از دیرباز درباره معدوم و یا موجود بودن برخی مفاهیمی که از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند، استفاده می‌کند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۹؛ ج ۴، ص ۴۶۴).

صدرالمتهلین در جای دیگر نیز به امتیاز معقولات ثانی منطقی و فلسفی و تعریف معقولات ثانیه فلسفی به خارجی بودن اتصاف و ذهنی بودن عروض آن می‌پردازد و یادآور می‌شود که خارجی بودن اتصاف در این مفاهیم هرگز مستلزم خارجی بودن خود این مفاهیم نیست، بلکه این مفاهیم در عین خارجی بودن اتصاف شان، دارای عروض ذهنی‌اند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۰).

اما دیدگاه نهایی صدرالمتهلین با دیدگاه آغازین وی که همان دیدگاه مشهور فلاسفه پس از محقق قوشجی (اتصاف خارجی و عروض ذهنی مفاهیم فلسفی) است، تفاوت دارد. دیدگاه نهایی او در پرتو بحث از قاعده فرعیّت و محمولات عدمی ارائه شده است. غالب فیلسوفان جنبه سلبی قاعده فرعیّت را نیز همچون جنبه ایجابی آن پذیرفته‌اند. دلیل آنان بر این مطلب، قضایای موجهه معدوله است که در آنها، امور عدمی محمول قرار می‌گیرند (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۳۹). صدرالمتهلین نیز در نگاه ابتدایی دیدگاه مشهور را می‌پذیرد و عدمی بودن صفت را با خارجی بودن اتصاف، ناسازگار نمی‌داند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۸). اما دیدگاه نهایی‌اش با دیدگاه مشهور متفاوت است. به باور وی، دیدگاه فوق صحیح نیست و عدمی بودن صفت با خارجی بودن اتصاف سازگاری ندارد؛ زیرا اتصاف، نسبت و ربط است، و ربط تابع طرفین است، پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است و براین‌اساس هرگاه ربط وجود داشته باشد، دو طرف آن نیز وجود خواهند داشت. این برهان بر ضرورت تحقق موضوع و محمول در ظرف ثبوت اتصاف و ربط دلالت می‌نماید. بنابراین اگر محمولی معدوم و سلب محض نباشد و قضیه به سالبه بازگشت نکند، هرگز نمی‌توان حکم به عدم محمول در ظرف اتصاف و ثبوت آن برای موضوع داد، بلکه ناگزیر محمول در ظرف ثبوت، بنا بر استدلال یادشده بهره و حظی از وجود خواهد داشت. براین‌اساس برای صفاتی که گمان عدمی بودن

آنها می‌رود، نظیر اضافات و اعدام ملکات و قوا و استعدادها نیز مرتبه‌ای هرچند ضعیف از هستی در ظرف اتصاف و ربط وجود دارد. این برهان عقلی بین محمولات و صفات که از وجود قوی و یا ضعیف برخوردارند فرقی نمی‌گذارد. به همین دلیل همان‌گونه که برای سفیدی در هنگام اتصاف جسم به آن یک وجود عینی انضمامی است و تا زمانی که آن وجود در خارج محقق نباشد جسم به سفیدی (آنچنان که مقتضای نفس‌الامر آن است) متصف نمی‌شود، برای صفات انتزاعی و ضعیف نظیر اضافات و اعدام ملکات نیز در هنگام اتصاف موضوع به آنها وجودی خارجی است، و تا وقتی مثل فوقیت و یا کوری، در خارج، از وجودی مختص به خود برخوردار نباشند، موضوعشان در قضایایی مثل «حیوان کور است» و یا «آسمان فوق است» به آنها متصف نمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۳۳-۴۳۴). صدرالمتألهین در تقریر این استدلال می‌نویسد: «والحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف. فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكماً» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

صدرالمتألهین در ادامه این عبارت، این نکته را یادآور می‌شود که در فهم نحوه وجود مفاهیم فلسفی نباید از مراتب وجود غفلت کرد. اشیا دارای مراتب وجودی متفاوتی هستند و نباید درجه وجودی مفاهیم فلسفی را همسان درجه وجودی موصوف آنها دانست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

صدرالمتألهین این دیدگاه را گرچه درباره قضایایی که محمولات آنها از اضافات، اعدام ملکات یا استعدادات هستند بیان داشته و در پرتو این نقد، ضرورت تحقق و وجود این دسته از محمولات را در ظرف اتصاف اثبات کرده است، اما با تأمل در آن روشن می‌گردد که استدلال فوق عمومیت دارد و در باب معقولات ثانیه فلسفی نیز صادق است؛ زیرا اغلب فلاسفه مفاهیم فلسفی را فاقد مابزای خارجی، و در ظرف خارج، معدوم می‌دانند، اما اتصاف آنها را خارجی می‌انگارند. اساس استدلال یادشده این است که چون وجود رابط بین دو چیز ربط برقرار می‌کند و ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین است، پس هر دو طرف در ظرف واحد که همان ظرف اتصاف موضوع به حکم است محقق‌اند؛ و چون اتصاف در مفاهیم فلسفی در ظرف خارج سامان می‌پذیرد، بنابراین مفاهیم فلسفی نیز که یکی از دو طرف اتصاف‌اند، باید تحقق خارجی داشته باشند؛ هرچند نحوه ثبوت و تحقق آنها نظیر نحوه ثبوت معقولات اولی که از ماهیتی استقلالی برخوردارند، نیست. بنابراین استدلال پیش‌گفته، مفاهیم فلسفی را نیز دربرمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۴).

۲-۲. رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود در اندیشه صدرالمتألهین

در نظام فلسفی صدرالمتألهین نیز میان تفسیر مفاهیم فلسفی و مسئله اصالت وجود پیوند برقرار است. صدرالمتألهین نخست به ارزیابی دلیل شیخ اشراق بر اثبات اصالت ماهیت پرداخته، سپس نحوه تحقق مفاهیم وجودی را در سایه اصالت وجود واکاوی می‌کند.

۱-۲-۲. ارزیابی برهان شیخ اشراق بر اصالت ماهیت

سهروردی با تمسک به قاعده «ما لزم من وجوده تکرره فهو اعتباری» بین مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی تفکیک نمی‌کند و هر دو را ذهنی صرف می‌انگارد و در پرتو همین قاعده به اثبات اصالت ماهیت و اعتباریت وجود می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵). وی در نقد دیدگاه سهروردی، چند اشکال نقضی و حلی را بیان می‌کند:

۱. قاعده یادشده درباره واجب تعالی نقض می‌شود؛ زیرا در این استدلال به دلیل تطبیق قاعده نسبت به وجود و وجوب، ماهیت امری اصیل، و وجود و وجوب آن امری اعتباری و ذهنی است؛ درحالی‌که همه حکما، اعم از حکمای مشاء و اشراق، واجب تعالی را وجود صرف و وجوب بحث می‌دانند و او را به همین لحاظ، قائم بذاته و واجب بنفسه می‌خوانند. صدرالمتهلین می‌نویسد:

و کذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن النفس وما فوقها من المفارقات، إثبات صرفة وجودات محضة. ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً. وهل هذا إلا تناقض في الكلام (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳):

۲. قاعده یادشده درباره جوهر، نور و لون نقض می‌شود. توضیح اینکه بر پایه این قاعده، مفاهیمی همچون جوهر و نور نیز داخل در معقولات ثانی و ذهنی صرف هستند؛ اما سهروردی تصریح می‌کند که جوهریت در خارج تحقق دارد. البته تحققش به نحو انضمامی نیست و جوهریت در خارج به عین وجود جسمیت موجود است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۰). این تعبیر علاوه بر اینکه وجود انضمامی جوهر را نفی می‌کند، وجود انتزاعی آن را اثبات می‌نماید. نور و لون نیز از همین باباند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۹؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۳):

۳. آن دسته معقولات ثانیه منطقی که شیخ اشراق از اتصاف اشیای خارجی به آنها سخن گفته است (نظیر جزئیت و کلیت)، از باب خلط مفهوم به مصداق است؛ زیرا هرگز زید خارجی یا انسان خارجی، متصف به جزئیت یا کلیت نمی‌گردند؛ بلکه مفهوم زید که امری ذهنی است به دلیل آنکه از جهت محکی قابل صدق بر کثیرین نیست، متصف به جزئیت می‌شود و همچنین ماهیت انسان در ذهن به دلیل آنکه قابل صدق بر کثیرین است، به کلیت متصف می‌گردد (جوادی املی، ۱۳۸۶، ج ۲ ص ۵۶۵؛ ج ۴، ص ۴۳۳):

۴. شیخ اشراق به دلیل اینکه امتیازی بین معقولات ثانیه منطقی و فلسفی قائل نمی‌شود، امکان و نظایر آن را با معقولات ثانیه منطقی مقایسه کرده است، حال آنکه قیاس این دو نارواست؛ زیرا اشیا تنها در ظرف ذهن متصف به معقولات ثانیه منطقی می‌گردند؛ یعنی ظرف عروض و اتصاف معقولات ثانیه منطقی تنها ذهن است؛ اما معقولات ثانیه فلسفی علی‌رغم آنکه در ظرف ذهن عارض بر موضوع خود می‌شوند، اتصاف اشیا به آنها گاه به لحاظ ذهن و گاهی دیگر به لحاظ خارج است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

نکته درخور توجه اینکه این اشکال مبتنی بر دیدگاه آغازین صدرالمتهلین است، اما بر اساس اندیشه نهایی وی، نه تنها اتصاف در مفاهیم فلسفی در خارج است، بلکه عروضشان نیز خارجی است. مطابق این اندیشه منشأ اشتباه شیخ اشراق در این نکته نهفته که تحقق خارجی مفاهیم را مساوی با تحقق انضمامی پنداشته و از تحقق اندماجی غفلت ورزیده است؛ چنان که مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه نیز می‌توان گفت سهروردی از تحقق انتزاعی غفلت ورزیده و از تحقق انضمامی بر نفی مطلق تحقق خارجی استدلال کرده است. درحالی‌که این استدلال مبتنی بر تساوی‌انگاری مذکور است و با انکار این تساوی‌انگاری، قاعده فوق در مفاهیم فلسفی جاری نمی‌شود و در عین متانت قاعده مذکور،

مفاهیم فلسفی نیز دارای تحقق خارجی خواهند بود؛ چه تحقق خارجی انتزاعی بنا بر دیدگاه مشهور فلاسفه و چه تحقق اندماجی بنا بر اندیشه صدرالمتألهین. وی با اشاره به همین مطلب در نقد سهروردی می‌نویسد:

إن من الصفات ما لها وجود فی الذهن والعین جمیعا سواء كان وجوده انضمامياً کالیاض وهو ما یکون لها صورة فی الأعیان أو انتزاعياً کالعمی بمعنى أن یکون وجود الموصوف فی الخارج بحیث یفهم منه تلك الصفة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۴).

حکیم سبزواری نیز با اشاره به استدلال شیخ اشراق بر اصالت ماهیت به قاعده «ما لزم من وجوده تکرره فهو اعتباری»، آن را این گونه نقد می‌کند که موجودیت وجود، بالذات است نه با وجود زایدی تا تسلسل رخ دهد. به عبارت دیگر، وجود در اتصاف به موجودیت نیازمند حیثیت تقییدی نیست، برخلاف ماهیت که با حیثیت تقییدی وجود موجود می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۸). اشکالات دیگری نیز بر دیدگاه سهروردی مطرح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۰ و ۵۴۰).

۲-۲-۲. مفاهیم فلسفی و اصالت وجود

صدرالمتألهین دلیل سهروردی بر اثبات اصالت ماهیت را نمی‌پذیرد، بلکه نظریه اصالت وجود را در سایه براهین متعدد اثبات می‌کند. بر اساس این دیدگاه، از سویی پیوند دو امر اصیل، فی‌نفسه محال است؛ چون همواره متحصل با لامتحصل متحد می‌شود نه با متحصل دیگر. بنابراین نمی‌توان وجود و ماهیت را با هم اصیل قلمداد کرد. علاوه بر اینکه اصالت هر دو مستلزم این است که هر واقعیتی در عین وحدت، کثیر باشد. از سوی دیگر، آنچه متن واقع را پر کرده و اصل در تحقق است، «وجود» است و هر چیز دیگری با وجود تحقق می‌یابد. بنابراین وجود اصیل، و ماهیت امری اعتباری است. براهین فراوان دیگری نیز بر اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ارائه شده است (رک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۶؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱).

صدرالمتألهین در پرتو تفسیر مفاهیم فلسفی به تبیین دقیق‌تر نظریه اصالت وجود و لوازم آن پرداخته است. بر اساس نظریه صدرالمتألهین در تفسیر مفاهیم فلسفی، مفاهیم وجودی از قبیل علم، قدرت و حیات، نه‌تنها منشأ انتزاع خارجی دارند، بلکه دارای مابازای خارجی نیز هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷). از سوی دیگر بنا بر نظریه اصالت وجود فقط مفهوم وجود بیانگر متن واقع و عینیت خارجی است. بنابراین مفاهیم دیگر منتزَع از واقعیت خارجی نمی‌توانند چنین جایگاهی داشته باشند. بنابراین مفاهیمی همچون وحدت، علیت، فعلیت و وجوب، همانند مفاهیم ماهوی هر چند از خارج انتزاع شده‌اند، نمی‌توانند بیانگر متن واقع باشند. در پرتو این دو مبنا در حکمت متعالیه، این مفاهیم وجودی نشانگر ویژگی‌ها و صفاتی از متن ذات شیء خارجی است و همان گونه که مفاهیم ماهوی، ویژگی‌های حدی و تعینی حقایق عینی را نشان می‌دهند، این مفاهیم نیز ویژگی‌های دیگری از حقیقت وجود خارجی را نمایان می‌سازند. براین اساس این مفاهیم در عین حال که حاصل فعالیت ذهن در جداسازی مفاهیم متعدد از متن واحد هستند، در خارج ریشه دارند و از متن واقع انتزاع شده‌اند. در اینجا ذهن در یک مقام حیثیت انفعال دارد (حیثیت انتزاع از خارج) و در یک مقام، حیثیت فعال (حیثیت جداسازی و دسته بندی مفاهیم). به عبارت دیگر این مفاهیم از سویی در خارج ریشه دارند و ما از آنها منفعل هستیم، نه آنکه خودمان آنها را در ذهن بسازیم، ولی از سوی دیگر این

حقایق در خارج به شکل جدا از هم موجود نیستند، بلکه در متن واقع به نحو اندماجی و جمعی موجودند و ذهن ما این حیثیت‌های مجتمع را از هم جدا می‌سازد که از این جهت، ذهن ما حیثیت فعال دارد، هرچند این حیثیت فعال در ما، در پی حیثیت انفعال و وجود این حقایق در خارج از ما صورت گرفته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸).

بر اساس اصالت وجود، ناگزیریم این مفاهیم را در مقابل مفهوم وجود، بیانگر جنبه‌های اعتباری حقیقت خارجی در نظر بگیریم و نه جنبه اصیل و عینی شیء؛ اما این مفاهیم همانند مفاهیم ماهوی حکایتگر حیثیت‌های نفادی وجود خارجی نیستند. معقولات ثانی نه از حدود شیء، بلکه از حاق وجود شیء انتزاع می‌شوند. ماهیت فقط در وجودهای محدود و در مرحله نفاذ آن تحقق دارد و اساساً خود تعیین و نفاذ است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه علامه طباطبائی)؛ درحالی که این مفاهیم از حاق متن وجودی انتزاع می‌شوند. این امر موجب شده تا بحث دیگری به نام اندماج - به جای نفاذ - مطرح شود؛ زیرا این مفاهیم مثل وحدت در سراسر متن وجود و پایه‌پای آن گسترده شده است، و اساساً متن وجود بتمامه دارای حیثیت وحدت و فعلیت و... است. بنابراین مفاهیم مزبور، نه صفت نفادی، بلکه صفت اندکاکمی و اندماجی متن وجودند و مجموعه آنها حیثیات انباشته و جهات زهفته در متن اصیل وجودند که با حیثیت تقییدی اندماجی متن وجود تحقق دارند. در اندیشه صدرالمآلهین تمام معقولات ثانی حاکی از حیثیت‌های اندماجی متن واقع هستند؛ بدین معنا که مثلاً در باب مفهوم علیت و مفهوم وحدت تمام حقیقت خارجی وجود دارای حیثیت تأثیری و علیت یا حیثیت وحدت است. این حیثیت‌ها از حاق وجود و از تمام آن انتزاع می‌شوند، نه از حد و تعیین آن. تمام متن وجود شیء خارجی، ویژگی علیت یا وحدت دارد. در اینجا با شیء واحدی روبه‌رویم که حیثیات متعدد را در خود به صورت اندماجی داراست. اشاره به قید اندماج برای این صفات از آن روست که تعدد آنها سبب ایجاد تکثر و تعدد در متن واقع و افزایش آن می‌شود. در اینجا نیز اتحاد حیثیات اندماجی با وجود، از نوع اتحاد متصل و لامتصل است. متن وجود شیء، متصل است و تمام حیثیات متکثری که منشأ انتزاع معقولات ثانی هستند، لامتصل‌اند. با این بیان حیثیاتی مانند وحدت، علیت و فعلیت که از متن وجود انتزاع می‌شوند، تنها بالعرض و بالمجاز موجودند. آنها به حیثیت تقییدی وجود به موجودیت متصف می‌شوند. حکم موجودیت، به طور حقیقی از آن حقیقت وجود است؛ یعنی وجود مصداق بالذات برای معنای موجود است. اما به دلیل اتحادی که این حیثیات در خارج با حقیقت وجود دارند و در حاق آن و در تمام ذات آن حضور دارند، این حکم به واسطه حقیقت وجود به آنها نیز سرایت می‌کند. این حیثیات موجودند، اما به نفس وجود و نه به صورت امر افزودهای بر آن (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸).

بدیهی است که تبیین بالا درباره نحوه تحقق مفاهیم وجودی از یک‌سو در نظریه اصالت وجود ریشه دارد و از سوی دیگر در واکاوی حقیقت مفاهیم فلسفی ریشه دارد. این تقریر از ثمرات آشکار واکاوی نحوه تحقق مفاهیم فلسفی است که می‌توان آن را تأثیر مستقیم تفسیر مفاهیم فلسفی در مسئله اصالت وجود قلمداد کرد.

۳. مقایسه و ارزیابی

در راستای مقایسه و ارزیابی رابطه تفسیر معقولات ثانی فلسفی با مسئله اصالت وجود، توجه به نکات زیر لازم است:

۱. شیخ اشراق معقولات ثانی منطقی و فلسفی را از هم تفکیک نکرده و همه را ذهنی صرف و دارای عروض و اتصاف ذهنی می‌داند. در سایه همین مبناست که مفهوم وجود را نیز معقول ثانی منطقی دانسته، دارای عروض و اتصاف ذهنی می‌داند و نظریه اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را موجه می‌انگارد؛

۲. صدرالمتألهین ضمن تفکیک مفاهیم فلسفی از مفاهیم منطقی، مفاهیم فلسفی را دارای اتصاف خارجی می‌داند و بر خلاف شیخ اشراق، نظریه ذهنی‌انگاری معقولات ثانی فلسفی را نمی‌پذیرد؛ چنان‌که از سوی دیگر، بر خلاف نظریه عروض ذهنی مفاهیم فلسفی، معقولات ثانی فلسفی را علاوه بر اتصاف خارجی، دارای عروض خارجی می‌داند؛

۳. منشأ اشتباه شیخ اشراق در این نکته نهفته که تحقق خارجی مفاهیم را مساوی با تحقق انضمامی می‌پندارد و از تحقق اندماجی غفلت می‌ورزد؛ چنان‌که مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه نیز می‌توان گفت سهروردی از تحقق انتزاعی غفلت ورزیده و از تحقق انضمامی بر نفی مطلق تحقق خارجی استدلال کرده است؛ درحالی‌که این استدلال بر تساوی‌انگاری مذکور مبتنی است و با انکار این تساوی‌انگاری، قاعده فوق در مفاهیم فلسفی جاری نمی‌شود و در عین متانت قاعده مذکور، مفاهیم فلسفی نیز دارای تحقق خارجی خواهند بود؛ چه تحقق خارجی انتزاعی بنا بر دیدگاه مشهور فلاسفه و چه تحقق اندماجی که مورد پذیرش صدرالمتألهین است؛

۴. دیدگاه شیخ اشراق در نقد ادله اصالت وجود و اتصاف خارجی معقولات ثانی صحیح نیست. ظرف اتصاف مفاهیم فلسفی «خارج» است و وقتی موصوف در خارج باشد، نمی‌توان وصف را ذهنی انگاشت. از این رو مفاهیم فلسفی نیز در ظرف خارج تحقق دارند. در این میان، پاسخ شیخ اشراق به دلیل سوم قابل توجه است. دلیل سوم این بود که اگر جهات ثلاث و نظایر آنها از امور اعتباری باشند، ذهن می‌تواند آنها را به اعتبار خود به هر شیئی استناد دهد، حال آنکه استناد آنها جز به اشیا بی خاص محال است، پس آنها اعتباری نیستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۵). شیخ اشراق این دلیل را نپذیرفته و آن را این‌گونه پاسخ می‌دهد که ذهنی بودن مفاهیم فلسفی هرگز به این معنا نیست که نسبت به تمام ماهیات خارجی حالت تساوی داشته باشد و بتوانیم آنها را به هر چیزی نسبت دهیم؛ بلکه تنها می‌توان آنها را به ماهیاتی نسبت داد که خصوصیتی داشته باشند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۵).

شیخ اشراق در اینجا به واکاوی این «خصوصیت» نمی‌پردازد؛ درحالی‌که کلید حل مسئله، توجه به همین خصوصیت است که آیا این خصوصیت، خصوصیت ذهنی است یا خارجی است؟ اگر ذهنی است که باز مفاهیم فلسفی نسبت به ماهیات خارجی، حالت تساوی خواهند داشت و اگر خارجی باشد، همان مدعای طرف مقابل ثابت می‌شود که مفاهیم فلسفی اتصاف خارجی دارند. بنابراین نه‌تنها پاسخ شیخ اشراق صحیح نیست، بلکه این مسئله، خود برهانی بر اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی است؛

۵. از مهم‌ترین براهین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که ماهیت در حد ذات خود چیزی زاید بر ذات و ذاتیات خود نیست و مادام که از ناحیه فاعل، وجود به آن عطا نشود، معدوم است. بنابراین وجود، امری اصیل و واقعی است؛ زیرا اگر امری خارجی نباشد، از انضمام آن به ماهیت، ماهیت محقق نخواهد شد (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۵). شیخ اشراق به این برهان چنین پاسخ می‌دهد که ماهیت وقتی معدوم است، نمی‌توان گفت: فاعل به او وجود عطا می‌کند و موجود می‌شود؛ زیرا ماهیت هنگامی می‌تواند چیزی را بپذیرد که هویتی داشته باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۸). اما این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا اتصاف ماهیت به وجود در ذهن خارج نیست تا میان آنها تمایز خارجی باشد و قاعده فرعیت مطرح گردد و اشکال شیخ اشراق وارد شود، بلکه اتصاف ماهیت به وجود در ظرف تحلیل عقل است؛

۶ صدرالمشائیین دیدگاه شیخ اشراق را نپذیرفته، نظریه اصالت ماهیت را درباره واجب تعالی نقض می‌کند. تمامی حکما، اعم از حکمای مشاء و اشراق، واجب تعالی را وجود صرف و وجوب بحث می‌دانند و او را به همین لحاظ، قائم بذاته و واجب بنفسه می‌خوانند (صدرالمشائیین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳). بر اساس این اشکال، سهروردی از سویی نظریه اصالت ماهیت را پذیرفته و از سوی دیگر، نفس و مجردات مافوق نفس را وجود صرف قلمداد می‌کند که این دو ادعا با یکدیگر ناسازگارند. سهروردی با اشاره به هویت نوری نفس، تصریح می‌کند که حقیقت نفس چیزی جز وجود نیست و انسان در هنگام علم حضوری به خود، چیزی جز وجود نمی‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۵).

این اشکال تنها در صورتی وارد است که منظور از «وجود بحث» و «انیات صرف» در بیانات شیخ اشراق، وجود در مقابل ماهیت باشد؛ اما سهروردی در کتاب *مقالات* به تفسیر این کلامش می‌پردازد و بیان می‌کند که وجود در مباحث ما دو اصطلاح دارد: الف) وجود در مقابل ماهیت؛ ب) وجود به معنای ظهور و ادراک (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۰).

سهروردی حیات را وجود می‌داند و خودش این پرسش را مطرح می‌سازد که وجود در نگاه شما، اعتباری است؟ خود این گونه پاسخ می‌دهد که مقصود از «وجود بحث» در اینجا، قائم - بالذات است که مساوی با حیات است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۷). بنابراین در پرتو تصریح خود سهروردی، نمی‌توان اشکال صدرالمشائیین را پذیرفت (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۹).

نتیجه‌گیری

۱. مقسم معقولات اولی و ثانی، «مفاهیم کلی» است و از میان ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی، صرفاً ادراکات عقلی به معقولات اولی و ثانی تقسیم می‌شود؛

۲. سهروردی نه تنها معقولات منطقی و فلسفی را فاقد وجود خارجی مغایر می‌داند، بلکه به نفی مطلق تحقق خارجی آنها پرداخته، آنها را امور ذهنی صرف قلمداد می‌کند. سهروردی در سابه ذهنی دانستن معقولات ثانی با این اشکال مواجه می‌گردد که اگر مفاهیمی چون امکان و وحدت جزو مفاهیم ذهنی صرف باشند، لازم می‌آید که هیچ‌گاه در خارج موجود نشوند؛ درحالی که مفاهیم فوق به خارج نسبت داده و گفته می‌شود: «زید واحد او ممکن فی الخارج»؟ وی در پاسخ معتقد است که عقل انسان می‌تواند امور ذهنی صرف را به خارج نسبت دهد و این نسبت دادن به خارج، دلیل بر خارجی بودن امور مذکور نیست. بنابراین مبنای حکم بر امور خارجی گاهی خارجی بودن محمول است و گاهی با اینکه محمول، ذهنی صرف است، اما ذهن آن را به خارج نسبت می‌دهد؛

۳. شیخ اشراق در پرتو معیاری که جهت تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی ارائه داده، به استنتاج نظریه اعتباریت وجود و اصالت ماهیت پرداخته است؛

۴. در اندیشه صدرالمشائیین، چون وجود رابط بین دو چیز ربط برقرار می‌کند و ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین است، پس هر دو طرف در ظرف واحد که همان ظرف اتصاف موضوع به حکم است محقق‌اند و چون اتصاف در مفاهیم فلسفی در ظرف خارج سامان می‌پذیرد، بنابراین مفاهیم فلسفی نیز که یکی از دو طرف اتصاف‌اند، باید تحقق خارجی داشته باشند؛

۵. صدرالمشائیین ضمن نقد برهان شیخ اشراق بر حکمت متعالیه، در سایه نظریه اصالت وجود به تفسیر نحوه تحقق مفاهیم وجودی پرداخته است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، الشفاء المنطق، المدخل، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، الشفاء الالهيات، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۱، «اتصاف ماهیت به وجود در پرتو قاعده فرعیت در اندیشه صدرالمতألهین»، آیین حکمت، ش ۱۳، ص ۶۵-۳۵
- بهمنیار، بن‌مرزبان، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، رهیچ مختوم، چ سوم، قم، اسراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۴، شرح المنظومه، چ سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، شرح حکمة الانسراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیة، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، نهاییة الحکمة، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی ؑ.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۸۶م، کتاب الحروف، بیروت، دارالمشرق.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۴، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، چ نهم، قم، صدرا.
- یزدان‌پناه، سیددیده، ۱۳۸۹، حکمت انسراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ، ۱۳۹۲، اصول و مبانی عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

بررسی سه‌جزئی یا دوجزئی بودن تحلیل ارسطو از گزاره حملی

ac.hamdollahi@azaruniv.ac.ir

احمد حمداللهی اسکویی / استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۵

دریافت: ۹۷/۰۵/۳۱

چکیده

هدف اصلی نوشتار حاضر بررسی و تبیین دو جزئی یا سه جزئی بودن تحلیل ارسطو از گزاره حملی و نقد برخی آرا و دیدگاه‌های مطرح در این زمینه است. در این مقاله کوشیده‌ایم با استناد به آثار ارسطو نشان دهیم: اولاً از دیدگاه ارسطو، هرچند تحلیل زبانی گزاره حملی می‌تواند دوجزئی یا سه‌جزئی باشد، اما در مقام تحلیل منطقی، گزاره حملی همواره از دو جزء اصلی اسم (موضوع) و فعل (محمول) تشکیل می‌شود و نسبت یا رابطه، به دلیل گنجانده شدن در معنای فعل (محمول)، جزء مستقلی به‌شمار نمی‌آید و بر همین اساس نسبت دادن تحلیل سه‌جزئی گزاره حملی به ارسطو، به عنوان یک تحلیل منطقی، نادرست است؛ ثانیاً برخلاف بعضی آرا و دیدگاه‌ها، ما در آثار منطقی ارسطو با دو تحلیل متفاوت از گزاره حملی مواجه نیستیم و مبنای بحث‌های وی درباره «قیاس» در آثار منطقی متأخرش (تحلیلات اولیه) همان تحلیل دوجزئی‌ای است که وی در آثار منطقی اولیه‌اش (درباره عبارت) به دست داده است. روش اصلی ما در این پژوهش، رجوع به متن سخنان ارسطو، و در موارد لازم مفسران و پیروان یا منتقدان ارسطو؛ دقت و تأمل در آنها؛ و تحلیل، استنباط و نتیجه‌گیری بر اساس آنها بوده است.

کلیدواژه‌ها: / ارسطو، اجزای گزاره حملی، اسم (موضوع)، فعل (محمول)، رابطه، نظریه تعویض‌پذیری.

موضوع پژوهش حاضر بررسی و تبیین تحلیل/ارسطو از گزاره حملی و در ضمن، نقد و ارزیابی بعضی دیدگاه‌های مطرح در این زمینه است. اگر بپذیریم که «منطق» بیش و پیش از هر چیزی «علم تشخیص و بازشناسی استدلال‌های درست از نادرست» است و از سوی دیگر توجه داشته باشیم که استدلال از گزاره یا گزاره‌ها به دست می‌آید، آن‌گاه اهمیت بحث از گزاره و اجزای تشکیل‌دهنده آن آشکار خواهد شد. در واقع چنان‌که در جای خود تبیین شده است، قواعد منطقی استدلال، بر پایه تحلیلی که از گزاره و اجزای تشکیل‌دهنده آن به دست می‌دهیم، استوار است. بر این اساس می‌توان ادعا کرد بحث از تحلیل گزاره و اجزای تشکیل‌دهنده آن، از اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین مباحث منطقی به‌شمار می‌آید. ارسطو پایه‌گذار علم منطق و تدوین‌کننده قواعد منطقی استدلال است؛ بنابراین فهم دقیق اینکه/ارسطو چه تحلیلی از گزاره حملی به دست داده، بسیار مهم است.

تحلیل/ارسطو از اجزای گزاره حملی، همانند بسیاری از موضوعات و مباحث دیگری که در حوزه منطق ارسطویی مطرح است، از دیرباز به‌طور معمول و متعارف مورد توجه و اشاره منطق‌دانان و شارحان منطق/ارسطویی بوده است؛ اما به‌طور خاص در دوره معاصر و پس از ظهور منطق جدید است که این بحث در کانون توجه قرار گرفته و به عنوان مسئله‌ای جدی و مهم به آن پرداخته شده است. در این میان، تا آنجا که بررسی‌ها نشان داد، عمدتاً دو دیدگاه درباره تحلیل/ارسطو از گزاره حملی مطرح شده است: نخست اینکه تحلیل/ارسطو از گزاره حملی، سه‌جزئی است. بر اساس این دیدگاه، گزاره حملی در تحلیل/ارسطو از سه جزء مستقل موضوع، محمول و رابطه تشکیل می‌شود. (ر.ک: موحد، ۱۳۸۲، ص ۷۱). دیدگاه دوم این است که در آثار منطقی/ارسطو، دو تحلیل متفاوت از گزاره حملی قابل ملاحظه است. قاتلان این نظر معتقدند تحلیل/ارسطو از گزاره حملی در آثار منطقی اولیه‌اش (درباره عبارت) دوجزئی بوده، اما در آثار بعدی‌اش (به‌ویژه تحلیلات اولیه) این دیدگاه را کنار گذاشته و تحلیل دیگری از گزاره حملی به دست داده که زمینه را برای ارائه تحلیل سه‌جزئی از گزاره حملی در دوره‌های بعدی فراهم آورده است (ر.ک: گیچ، ۱۹۷۲، ص ۴۸-۴۵)؛ اما به‌راستی تحلیل دقیق/ارسطو از گزاره حملی و اجزای تشکیل‌دهنده آن کدام است؟

اهمیت اساسی این بحث از یک‌سو و وجود دیدگاه‌های متفاوت و احیاناً متعارض درباره تحلیل/ارسطو از گزاره حملی از سوی دیگر، بررسی و پژوهش دقیق درباره این مسئله را ضروری می‌سازد. باین‌حال تا آنجا که بررسی و جست‌وجوها نشان داد، در این باره در اندیشه معاصر ایرانی پژوهش مستقلی با رجوع به آثار و سخنان خود/ارسطو، صورت نگرفته یا دست‌کم کمتر به این بحث پرداخته شده است. براین‌اساس در این پژوهش کوشیده‌ایم ابتدا با رجوع به آثار/ارسطو، تحلیل وی از گزاره حملی را بیان و تبیین نماییم و سپس، در ادامه، بر مبنای این تحلیل به بررسی و ارزیابی دو دیدگاهی که بدان‌ها اشاره شد بپردازیم.

در این پژوهش یک پرسش اصلی و دو پرسش فرعی پیش روی ما بوده است. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که در تحلیل/ارسطو، گزاره حملی از چه اجزائی تشکیل می‌شود؟ اما دو پرسش فرعی این است که اولاً آیا

نسبت دادن تحلیل سه‌جزئی از گزاره حملی به ارسطو صحیح است یا نه؟ ثانیاً آیا در آثار منطقی ارسطو دو تحلیل متفاوت از گزاره حملی وجود دارد یا نه؟ براین اساس پژوهش حاضر شامل سه بخش است: بخش اول به بیان و تبیین تحلیل ارسطو از گزاره حملی می‌پردازد. در بخش دوم به بررسی صحت و سقم نسبت دادن تحلیل سه‌جزئی گزاره حملی به ارسطو پرداخته شده است و بخش سوم نیز به بررسی این دیدگاه که ارسطو دو نوع تحلیل متفاوت از گزاره حملی ارائه کرده، اختصاص دارد.

۱. تحلیل ارسطو از گزاره حملی

تحلیل ارسطو از گزاره حملی و اجزای تشکیل‌دهنده آن عمدتاً در رساله درباره عبارت آمده است. وی در این کتاب، پس از تعریف «جمله» و بیان تمایز میان «جمله» و «گزاره»، و در ادامه تقسیم گزاره به دو قسم ساده و مرکب، گزاره ساده یا حملی را این‌گونه تعریف می‌کند: «گزاره ساده گفتار معناداری است درباره تعلق گرفتن یا تعلق نگرفتن خصیصه‌ای به موضوع، به‌حسب بخش‌بندی‌های زمان» (ارسطو، ۱۳۷۸، ۲۳-۲۴، ۱۷a).

از این تعریف اجمالاً مشخص می‌شود که در هر گزاره حملی، موضوعی وجود دارد و خصیصه‌ای (اگر بخواهیم از همان واژه و اصطلاح خود ارسطو در این تعریف استفاده کنیم)، که این خصیصه به آن موضوع تعلق می‌گیرد یا تعلق نمی‌گیرد؛ اما این اجمال نیازمند تفصیل و توضیح است و ارسطو در بخش‌های مختلف درباره عبارت، به‌طور پراکنده این تفصیل و توضیح را به دست داده است.

۱-۱. اسم و فعل (موضوع و محمول)، اجزای اصلی گزاره حملی

اگر بخواهیم این نکات پراکنده را جمع و دیدگاه ارسطو را درباره اجزای گزاره حملی به‌طور خلاصه بیان کنیم، باید بگوییم از نظر ارسطو هر گزاره حملی از دو جزء اصلی اسم و فعل تشکیل می‌شود (ر.ک: همان، ۳-۴، ۱۶b؛ ۱۰-۱۲، ۱۶b؛ ۳-۲، ۱۷a؛ ۱۰-۱۳، ۱۷a).

نخستین جزء ضروری گزاره، اسم است. طبق بیان ارسطو «اسم آوای معناداری است بر پایه رسم و قرار، بدون پیوند با زمان، که هیچ بخشی از آن اگر جداگانه گرفته شود معنادار نیست» (همان، ۱۹-۲۰، ۱۶a).

بر اساس این تعریف، اسم واژه‌ای است که اولاً بر یک معنا دلالت می‌کند؛ ثانیاً دلالتش بر آن معنا به نحو قراردادی و نه طبیعی و ضروری است؛ ثالثاً دلالتش بر آن معنا بدون نشانگری زمان است و رابعاً اجزای و بخش‌های آن به‌تنهایی بی‌معنا هستند. از نظر ارسطو ویژگی اساسی «اسم» این است که همواره به‌وسیله «است/ هست»، «بود» یا «خواهد بود» و به‌طور کلی به وسیله یک فعل، راست یا دروغ می‌شود (ر.ک: همان، ۳-۴، ۱۶b). از آنجاکه آنچه می‌تواند راست یا دروغ باشد، گزاره است (ر.ک: همان، ۳-۲، ۱۷a) معنای این سخن این خواهد بود که اسم به‌گونه‌ای است که همواره با اضافه شدن یک فعل به آن، گزاره (گفتاری که قابل صدق و کذب است) را تشکیل می‌دهد. از همین جا دومین جزء گزاره نیز آشکار می‌شود. دومین جزء ضروری گزاره، فعل است. به اعتقاد ارسطو «هرگونه جمله گزاره‌ای [گزاره] باید از فعل یا فعل صرف شده تشکیل شود؛ زیرا گفتاری که «انسان» [یعنی اسم] را بیان می‌کند، اگر همراه با «است/ هست» یا «خواهد بود» یا «بود» یا افزایش چیزی از این دست نباشد، هنوز جمله گزاره‌ای نخواهد بود» (همان، ۱۰-۱۳، ۱۷a).

گزاره گفتاری است که تعلق گرفتن یک معنا به یک موضوع را ایجاب یا سلب می‌کند؛ اما «بدون فعل نه ایجابی برجا خواهد بود و نه سلبی» (همان، ۱۲، ۱۹b). بنابراین برای تشکیل گزاره، وجود فعل لازم و ضروری است و بدون فعل گزاره‌ای وجود نخواهد داشت؛ چنان که البته بدون اسم نیز گزاره‌ای در کار نخواهد بود. بدین ترتیب، با دقت در جملات و عبارات‌های مختلفی که /ارسطو در درباره عبارت بیان کرده است، به روشنی ملاحظه می‌شود که از دیدگاه وی برای تشکیل گزاره، وجود دو چیز لازم و ضروری است: اسم و فعل. این بدان معناست که هر گزاره حمله از دو جزء اصلی و ضروری اسم و فعل تشکیل می‌شود و «برای تشکیل گزاره به چیز دیگری علاوه بر این دو جزء نیاز نداریم.» (ر.ک: آمونیوس، ۲۰۱۴، ص ۲۰).

اسم را از آن جهت که همواره در گزاره موضوع سخن قرار می‌گیرد و چیز دیگری به آن گفته می‌شود، موضوع نیز می‌نامند و فعل را از آن جهت که همواره به چیز دیگری گفته می‌شود، محمول نیز می‌نامند؛ چنان که برخی مفسران /ارسطو اشاره کرده‌اند، «معنای اصلی کلمه یونانی‌ای که ما آن را به «فعل» ترجمه می‌کنیم، عبارت است از: آنچه گفته می‌شود» (اکریل، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸)، و معنای محمول نیز دقیقاً عبارت است از «آنچه گفته می‌شود». بنابراین فعل و محمول دقیقاً به یک معنا به کار می‌روند و معادل هم‌اند. خود/ارسطو نیز در درباره عبارت مکرراً تعابیر موضوع و محمول را به عنوان معادل اسم و فعل به کار برده است (برای نمونه، ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۱-۱۲، ۱۶b، ۲۳-۲۴، ۱۷a، ۳۴-۳۵، ۱۷a، ۲-۴، ۱۷b، ۴-۱، ۱۸a، ۱۳-۱۴، ۱۸a، ۳۶-۳۱، ۱۸a، ۴۰، ۱۹b، ۹-۱۰، ۲۰a، ۱۳-۱۴، ۲۰b، ۱۷-۱۷، ۲۱a). دقت و تأمل در خصوصیات و ویژگی‌های اسم و فعل، به عنوان اجزای اصلی تشکیل‌دهنده گزاره حمله، نحوه تحلیل /ارسطو از گزاره حمله را بیشتر برای ما روشن خواهد کرد.

۱-۲. «فعل»، کلید فهم تحلیل ارسطو از گزاره حمله

به باور نگارنده، فهم دقیق معنای «فعل» کلید درک صحیح تحلیل /ارسطو از گزاره حمله است. /ارسطو فصل سوم درباره عبارت را به توضیح معنای «فعل» اختصاص داده است. وی در این فصل می‌گوید:

فعل افزون [بر معنای ویژه خود] نشانگر زمان است که هیچ بخشی از آن جداگانه معنایی ندارد؛ و همواره نشانه چیزهایی است که به چیز دیگر گفته می‌شوند. - من می‌گویم فعل افزون نشانگر زمان است؛ برای نمونه «تندرستی» نام است، ولی «می‌تندرست/تندرست است» فعل است؛ زیرا واژه اخیر تعلق گرفتن در زمان کنونی را نیز افزون نشانگری می‌کند؛ و فعل همواره نشانه خصیصه‌هایی است که به چیز دیگری گفته می‌شوند. برای نمونه برای چیزهایی که یا بر موضوع حمل می‌شوند یا در موضوع گنجانیده شده‌اند. ... اینک، فعل‌ها هنگامی که به‌خودی‌خود و در گوهر خویش گفته شوند، نام‌اند و چیزی را نشانگری می‌کنند - زیرا گوینده، ذهن خود را متوقف می‌سازد و شونده توجه خود را تثبیت می‌کند؛ ولی اینکه آیا چیزی هست یا نیست، فعل‌ها هنوز نشانگری نمی‌کنند؛ زیرا حتی «بودن» (to be /ēivai) و «نبودن» (not to be) نشانگر چیزی نیستند؛ همچنان که «موجود» (being) اگر به‌تنهایی گفته شود، نشانگر چیزی نیست؛ زیرا موجود در گوهر خویش هیچ نیست، بلکه گونه‌ای ترکیب را افزون نشانگری می‌کند که نمی‌توان آن را بدون چیزهای ترکیب‌شده فهم کرد (همان، ۲۵-۲۶، ۱۶b).

در این بخش بسیار مهم از کلام /ارسطو، نکات متعددی وجود دارد که البته برخی از آنها به بحث کنونی ما مربوط نیست و لذا بدان‌ها نپرداخته‌ایم؛ اما به نکات مهمی که مربوط به بحث ماست، اشاره خواهیم کرد.

۱-۲-۱. ویژگی‌های «فعل» در بیان ارسطو

در تعریفی که ارسطو از «فعل» ارائه کرده است سه نکته یا سه قید وجود دارد: ۱. «فعل» واژه‌ای است که افزون نشانگر زمان است؛ ۲. «فعل» واژه‌ای است که هیچ بخشی از آن جداگانه معنا ندارد؛ ۳. «فعل» همواره نشانه چیزهایی است که به چیز دیگری گفته می‌شوند. در واقع می‌توان گفت این سه نکته یا قید، مقوم معنای «فعل» هستند. علاوه بر اینها، ارسطو یک ویژگی مهم دیگر هم برای فعل ذکر می‌کند و آن این است که اگر فعل به‌خودی‌خود در نظر گرفته شود و به چیز دیگری گفته نشود، یک اسم خواهد بود.

مقصود از قید اول در تعریف فعل، این است که «فعل» علاوه بر معنایی که بر آن دلالت می‌کند، بر زمان نیز دلالت دارد؛ یعنی «فعل» اولاً بر یک معنای مشخص دلالت دارد؛ ثانیاً بر تعلق گرفتن این معنا (به چیزی دیگر) در یک زمان دلالت می‌کند. اما مقصود از قید دوم این است که «فعل»، همانند اسم، واژه‌ای است که اگر آن را تجزیه یا تقسیم کنیم، هیچ یک از اجزا یا بخش‌های حاصل، به‌طور جداگانه معنایی نخواهند داشت. معنای قید سوم نیز این است که «فعل» واژه‌ای است که همواره به چیز دیگری یا در رابطه با چیز دیگری گفته می‌شود. یعنی فعل بودن «فعل» به این است که به چیز دیگری گفته شود و اگر واژه یا معنایی در رابطه با چیز دیگری نباشد یا به چیز دیگری گفته نشود، نمی‌توان آن را «فعل» نامید.

درباره این سه ویژگی «فعل»، دو نکته قابل توجه و حائز اهمیت است: نخست اینکه از میان آنها، ویژگی دوم فقط مربوط به حوزه زبان است؛ زیرا اولاً فقط «لفظ» فعل (چه گفتاری و چه نوشتاری) می‌تواند تجزیه یا تقسیم شود و سخن گفتن از تجزیه یا تقسیم «معنای فعل، وجه و معنای محصلی ندارد؛ ثانیاً پس از تجزیه هم سخن گفتن از معنای «معنا» وجه محصلی ندارد؛ اما دو خصوصیت دیگر، هم درباره لفظ و هم درباره معنا وجود دارد. نکته دوم اینکه ویژگی اول (افزون نشانگر بودن زمان) فرع ویژگی سوم (همواره به چیز دیگری گفته شدن) است؛ بدین دلیل ساده که چنان که بعضی شارحان بزرگ منطق ارسطو اشاره کرده‌اند، تا یک واژه یا معنا به چیز دیگری گفته نشود، نمی‌تواند افزون نشانگر زمان باشد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، فن سوم، ص ۲۴). دلیل دیگر اینکه چنان که در عبارت ارسطو در قطعه یادشده آمده است، «فعل» اگر به چیز دیگری گفته نشود یک «اسم» خواهد بود و «اسم» هم به‌خودی‌خود افزون نشانگر زمان نیست. بنابراین «فعل» تا زمانی که به چیز دیگری گفته نشود، نمی‌تواند افزون نشانگر زمان باشد.

۱-۲-۲. اساسی‌ترین ویژگی «فعل» و لوازم آن

از دو نکته‌ای که ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که ویژگی سوم، مهم‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی «فعل» است و اهمیت مضاعفی دارد؛ چون از میان ویژگی‌های فعل، مواردی که مربوط به «معنای فعل هستند، نسبت به آنها که مربوط به «لفظ» فعل‌اند، از نظر منطقی مهم‌ترند؛ و از میان ویژگی‌های مربوط به معنای فعل نیز مواردی که «اصل»‌اند نسبت به آنها که «فرع»‌اند مهم‌ترند. درخور توجه است که در متن سخنان ارسطو در قطعه فوق (فصل سوم درباره عبارت) نیز دو بار به این ویژگی اشاره شده است.

دقت و تأمل در این «اساسی‌ترین ویژگی فعل» نکات بسیار مهمی را درباره تحلیل/ارسطو از گزاره حملی آشکار می‌سازد. اولاً قید «همواره» در این ویژگی نشان می‌دهد «به چیز دیگری گفته شدن» ذاتی معنای فعل است؛ و این یعنی اینکه فعل بودن فعل به این است که به چیز دیگری گفته شود؛ ثانیاً از این ویژگی به روشنی برمی‌آید هر جا که «فعل» باشد همواره چیز دیگری نیز وجود دارد که فعل درباره آن گفته می‌شود و به واسطه گفته شدن بر آن، «فعل» نامیده می‌شود. این چیز دیگر از نظر/ارسطو چیزی جز «اسم» (موضوع) نمی‌تواند باشد و این بدین معناست که «فعل»، به عنوان یکی از دو جزء ضروری گزاره، به‌طور التزامی، دیگر جزء ضروری گزاره یعنی «اسم» را نیز نشان می‌دهد؛ ثالثاً این ویژگی در عین حال، هم دوجزئی بودن تحلیل/ارسطو از گزاره حملی و هم دلیل آن را نشان می‌دهد؛ پذیرفتن «همواره به چیز دیگری گفته شدن» به عنوان ویژگی اساسی و ضروری «فعل» بدین معناست که نسبت یا رابطه، که در بعضی از فهم‌ها و دیدگاه‌ها به عنوان جزء سوم گزاره مطرح می‌شود، در خود معنای «فعل» نهفته است و بنابراین برای تشکیل گزاره علاوه بر «فعل» و چیزی که فعل به آن گفته می‌شود (اسم)، به چیز دیگری نیاز نداریم.

۳-۱-۲. دیگر ویژگی مهم «فعل» در بیان ارسطو

اما «فعل» در بیان ارسطو ویژگی بسیار مهم دیگری هم دارد و آن این است که چنانچه «فعل» به‌تنهایی در نظر گرفته شود و به چیز دیگری گفته نشود، یک «اسم» خواهد بود. درواقع نظر/ارسطو این است که اگر «فعل» به خودی خود و به‌تنهایی (خارج از گزاره) در نظر گرفته شود، هرچند دیگر «فعل» نخواهد بود (چون به چیز دیگری گفته نمی‌شود و بالتبع دلالت بر زمان نیز ندارد)، اما همچنان بر معنای خاص خودش دلالت خواهد داشت و به همین جهت، یک «اسم» خواهد بود. دلیلی که ارسطو ذکر می‌کند این است که با گفتن «فعل»، حتی اگر در رابطه با چیز دیگری نباشد، گوینده ذهن خود را متوقف می‌سازد و شنونده توجه خود را تثبیت می‌کند؛ و این امر نشانگر این است که واژه معنایی دارد. البته این نکته با تعریفی که ارسطو از «اسم» و «فعل» به دست داده نیز کاملاً سازگار است و درواقع از مقایسه این دو تعریف هم به دست می‌آید؛ زیرا در تعریف‌هایی که ارسطو از اسم و فعل به دست داده، تنها تفاوت آنها در این است که «فعل» همواره به چیز دیگری گفته می‌شود و به‌تبع آن، افزون نشانگر زمان است؛ درحالی که اسم این‌گونه نیست. بنابراین طبیعی است که اگر «فعل» به چیز دیگری گفته نشود و به‌تبع آن، افزون نشانگر زمان نباشد، در این صورت یک اسم خواهد بود.

نکته بسیار مهمی که از توجه به این ویژگی فعل فهمیده می‌شود این است که در تحلیل/ارسطو «فعل» بودن ویژگی ذاتی و لاینفک برخی معانی یا مفاهیم نیست، بلکه یک واژه یا مفهوم، با توجه به اینکه در متن یک گزاره در چه جایگاهی قرار گیرد، می‌تواند فعل یا اسم باشد. بر همین اساس است که واژه یا مفهومی که در یک گزاره فعل است، می‌تواند در گزاره‌های دیگر اسم باشد و موضوع واقع شود؛ یعنی به تعبیر دیگر، از نظر/ارسطو «اسم» و «فعل» قابل تبدیل شدن به یکدیگرند.

۱-۳. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، به‌روشنی به دست می‌آید که از نظر ارسطو گزاره حملی به دو جزء اصلی اسم و فعل، یا موضوع و محمول تحلیل می‌شود و جزء سومی برایش متصور نیست. دلیل این امر هم روشن است. بر اساس تعریفی که ارسطو از فعل ارائه کرده و یکی از ویژگی‌های اساسی آن را «همواره به چیز دیگری گفته شدن» معرفی نموده، رابطه در خود معنای فعل یا محمول نهفته است و به همین سبب نمی‌توان آن را مستقل از محمول و موضوع، جزء سوم گزاره به‌شمار آورد.

۲. بررسی تحلیل سه‌جزئی گزاره حملی از دیدگاه ارسطو

به‌رغم شواهد و دلایل روشنی که بر دوجزئی بودن تحلیل ارسطو از گزاره حملی وجود دارد و ما در بخش قبلی بدان‌ها اشاره کردیم، برخی معتقدند ارسطو، دست کم در آثار منطقی متأخرش، تحلیلی سه‌جزئی از گزاره حملی ارائه کرده است. این دیدگاه به حدی پرنفوذ بوده است که برخی گفته‌اند: «تحلیل جمله به موضوع و محمول و رابطه در منطق ارسطو، یک اصل است؛ اصلی که به همان اندازه اصل امتناع اجتماع نقیضین مهم است» (موحد، ۱۳۸۲، ص ۷۱). به نظر می‌رسد عامل عمده در طرح این دیدگاه، ظهور فعل رابط «است» در برخی گزاره‌های حملی است. رجوع به آثار ارسطو نشان می‌دهد این دیدگاه، البته خالی از وجه نیست؛ چه اینکه خود وی در برخی عباراتش، از جمله در همان درباره عبارت، از فعل رابط «است» به عنوان سومین جزء گزاره یاد می‌کند (برای نمونه ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۹-۲۲، ۱۹۵b). این امر بررسی دقیق این مطلب را ضروری می‌سازد.

آیا برخی عبارات ارسطو در درباره عبارت و برخی دیگر از آثار منطقی‌اش، که فعل رابط «است» را به‌صراحت یا به‌تلویح به عنوان جزء سوم گزاره معرفی می‌کند، بدین معناست که وی تحلیل دوجزئی گزاره را، که در همان درباره عبارت بیان و استوار ساخته است، کنار گذاشته و به تحلیلی سه‌جزئی قائل شده است؟ چنان‌که در بخش بعدی به تفصیل خواهیم دید، برخی افراد این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که تحلیل ارسطو از گزاره حملی در درباره عبارت با تحلیل وی در آثار متأخری همچون تحلیلات اولیه متفاوت است. به این دیدگاه در همان بخش بعدی خواهیم پرداخت؛ اما نکته‌ای که فعلاً جلب توجه می‌کند این است که آن عبارتهایی از ارسطو که فعل رابط «است» را به عنوان جزء سوم گزاره حملی معرفی می‌کند، از جمله در رساله درباره عبارت آمده است. این تصور که ارسطو دیدگاهش درباره تحلیل گزاره حملی را در فاصله زمانی میان برخی آثارش تغییر داده است، به‌خودی‌خود نامعقول نیست و امکان‌پذیر است؛ اما اینکه تصور کنیم ارسطو در خود درباره عبارت هم‌زمان به دو نوع تحلیل متفاوت از گزاره حملی قائل است، کاملاً دور از ذهن و نامعقول است. بنابراین باید ببینیم این عبارات مختلف چگونه قابل فهم و تبیین‌اند و آیا میان آنها تضاد و ناسازگاری وجود دارد یا نه؟

۱-۲. تمایز میان «تحلیل زبانی» و «تحلیل منطقی» گزاره حملی

به نظر می‌رسد ناسازگاری و تعارضی که میان برخی عبارات ارسطو در درباره عبارت با برخی دیگر از عبارات همین کتاب یا با برخی عبارات وی در دیگر آثار منطقی‌اش درباره نحوه تحلیل گزاره حملی به چشم می‌خورد، ظاهری

است و کلید حل این تعارض ظاهری نیز در توجه به تفاوت و تمایز میان دو قلمرو ذهن (عالم معانی و مفاهیم) و زبان (عالم الفاظ و عبارات) و، به تبع آن، تفاوت و تمایز میان تحلیل گزاره در هر یک از این دو قلمروست.

۱-۲. تفکیک و تمایز حوزه‌های سه‌گانه در اندیشه ارسطو

ارسطو در همان نخستین فصل درباره عبارت، به تقسیم‌بندی و مرزگذاری میان سه حوزه یا قلمرو «واقعیت»، «ذهن» و «زبان» و بیان نسبت و رابطه میان این سه قلمرو، هرچند به‌طور مجمل و مختصر پرداخته است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۲-۴، ۱۶a). به نظر می‌رسد طرح این بحث در همان ابتدای درباره عبارت نشان می‌دهد که از نظر ارسطو تفکیک این سه حوزه و تبیین نسبت و رابطه میان آنها، پایه و اساس همه بحث‌های بعدی است که در این کتاب مطرح شده‌اند. دیدگاه کلی ارسطو درباره نسبت و رابطه میان این سه حوزه یا قلمرو این است که حوزه زبان، تابع حوزه ذهن و حوزه ذهن تابع حوزه واقعیت است؛ هرچند که این تابعیت‌ها، مطلق و از همه جهات و حیثیات نیست و هر کدام از این سه حوزه ویژگی‌هایی خاص خودش، مستقل از رابطه‌اش با حوزه‌های دیگر نیز دارد. اکنون بر اساس تمایز میان حوزه‌های سه‌گانه در دیدگاه ارسطو، هرچند نمی‌توان درباره گزاره در قلمرو «واقعیت» بحث کرد (زیرا گزاره نخستین بار در قلمرو «ذهن» شکل می‌گیرد و پدید می‌آید و در «واقعیت»، به معنایی که مقابل «ذهن» و «زبان» است، چیزی به نام گزاره وجود ندارد)، اما می‌توان در دو قلمرو متمایز و متفاوت «ذهن» و «زبان» درباره آن بحث کرد. بر اساس دیدگاه کلی ارسطو درباره نسبت میان حوزه‌های سه‌گانه، می‌توان گفت: «گزاره» در دو قلمرو ذهن و زبان دارای یک سلسله ویژگی‌های مشترک (به دلیل تابعیت حوزه زبان از حوزه ذهن) و در عین حال ویژگی‌های مختص هریک از این دو قلمرو (به دلیل استقلال نسبی هر یک از این دو قلمرو از دیگری) است.

اما حقیقت این است که همان‌طور که برخی مفسران آثار ارسطو اشاره کرده‌اند (ر.ک: اکريل، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸)، در بحث‌های ارسطو درباره گزاره حملی، در رساله درباره عبارت، جنبه‌ها و خصوصیات مربوط به «گزاره» در عالم زبان با احکام و جنبه‌های مربوط به «گزاره» در عالم ذهن درهم‌آمیخته و به‌دقت از هم تفکیک نشده است و همین امر ابهامات یا دشواری‌هایی را در فهم نظر و رأی ارسطو پدید آورده است. با این حال این بدین معنا نیست که ویژگی‌های گزاره در عالم ذهن از ویژگی‌های گزاره در عالم زبان تفکیک‌ناپذیر باشد. به نظر می‌رسد با توجه به تفکیک کلی ارسطو میان دو قلمرو ذهن و زبان و تعریفی که از این دو قلمرو و خصوصیات آنها، هرچند به‌اجمال، به دست داده است، می‌توان مشخص کرد که هریک از ویژگی‌هایی که ارسطو برای گزاره و اجزای سازنده آن برشمرده یا قائل شده است، مربوط به کدام‌یک از دو قلمرو ذهن یا زبان است. در ادامه بحث، با اشاره به برخی از این ویژگی‌های متفاوت گزاره در دو قلمرو ذهن و زبان، دیدگاه ارسطو بیشتر تبیین خواهد شد.

۲-۱-۲. امکان تحلیل دوجزئی یا سه‌جزئی گزاره حملی در قلمرو زبان

به باور نگارنده، با توجه به تفکیک و تمایز میان دو قلمرو ذهن و زبان در اندیشه ارسطو، آن عبارات‌هایی از او که «است» را به عنوان جزء سوم گزاره معرفی می‌کند، چه در درباره عبارت و چه در آثار دیگر، ناظر به قلمرو زبان

است. وقتی ارسطو، به عنوان نمونه، می‌گوید: «من می‌گویم که در اینجا واژه «است» - به عنوان «نام» یا «فعل» - سومین جزء گزاره را تشکیل می‌دهد» (ارسطو، ۱۳۷۸، ۲۲-۲۱، ۱۹b)، مقصود وی بر اساس صریح عبارت، واژه «است» می‌باشد؛ یعنی در مقام و قلمرو زبان است که «است»، مستقل از واژه‌ای که بدان افزوده می‌شود، سومین جزء گزاره حملی را تشکیل می‌دهد. گزاره حملی، طبق تعریف، بیانگر «گفته شدن چیزی به چیزی دیگر» است. این معنا (گزاره) ابتدا در ذهن شکل می‌گیرد، اما ظهور یا بیان آن در قالب الفاظ و عبارات، می‌تواند صورت‌های متفاوتی داشته باشد. در حوزه زبان بعضی واژگان چنان‌اند که به‌تنهایی «گفته شدن به چیزی دیگر» را نشانگری می‌کنند؛ مانند «می‌دود»، «می‌نویسد» و به‌طور کلی افعال غیر رابط (در اصطلاح دستور زبانی). در مقابل، بعضی الفاظ و واژگان به‌گونه‌ای هستند که به‌تنهایی «گفته شدن به چیزی دیگر» را نشانگری نمی‌کنند؛ مانند «دونده» و «نویسنده». در این موارد برای نشان دادن اینکه این الفاظ به چیز دیگری گفته می‌شوند، به ناچار از واژه یا فعل رابط «است»، به عنوان واژه سوم یا جزء سوم استفاده می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: «سقراط نویسنده است». بدین ترتیب در قلمرو زبان، گزاره حملی می‌تواند به دو جزء یا سه جزء تحلیل شود و این از ویژگی‌های گزاره حملی در عالم زبان است. البته اینکه تعلق گرفتن یک معنا به معنای دیگر را در قلمرو زبان بتوان به کدام‌یک از صورت‌های گزاره‌ای دوجزئی، سه‌جزئی یا هر دو صورت بیان نمود، در موارد مختلف و در زبان‌های مختلف، متفاوت است. برای نمونه در زبان فارسی، به منظور نشان دادن تعلق گرفتن معنای «تندرستی» به چیز دیگر، مثلاً انسان، از واژه «است» استفاده می‌کنیم و می‌گوییم «انسان تندرست است» و مصطلح نیست که بگوییم «انسان می‌تندرستد»؛ اما واژه یونانی‌ای که بر این معنا (تندرستی) دلالت می‌کند، به‌گونه‌ای است که به‌تنهایی می‌تواند وجه فعلی داشته باشد و نیازی به افزودن «است» به آن نمی‌باشد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۲ و ۹۱).

۳-۱-۲. دوجزئی بودن تحلیل گزاره حملی در قلمرو ذهن و اندیشه

اما آیا تحلیل گزاره حملی در قلمرو ذهن و اندیشه هم، مانند تحلیل آن در قلمرو زبان، می‌تواند دوجزئی یا سه‌جزئی باشد؟ به نظر می‌رسد دقت و تأمل در سخنان مختلف ارسطو، ما را به این نتیجه می‌رساند که برخلاف تحلیل گزاره در قلمرو زبان، تحلیل گزاره در قلمرو اندیشه همواره دوجزئی است و نمی‌تواند سه‌جزئی باشد. ارسطو در برخی عباراتش، ضمن اشاره به اینکه «است» در برخی گزاره‌های حملی ظاهر می‌شود و در برخی دیگر ظاهر نمی‌شود، تصریح می‌کند که معنای چنین گزاره‌هایی یکسان است و آنها هیچ تفاوتی با هم ندارند. وی در فصل دهم درباره عبارت می‌گوید:

در همه گزاره‌هایی که «است» در [ساختمان] آنها جور نمی‌شود، برای نمونه وقتی در آنها «تندرستیدن / تندرست بودن» و «راه رفتن» واقع می‌شود، فعلی که بدین‌سان وضع می‌شود همان نتیجه را تولید می‌کند که گویی «است» به آنها افزون پیوسته شده باشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۶-۳، ۲۰a).

باز در فصل دوازدهم همان کتاب می‌گوید:

در همه آن گزاره‌هایی که در آنها فعل «بودن» افزون نهاده نشده، واژه‌ای که به جای «بودن» گفته می‌شود همان نقش را خواهد داشت... زیرا هیچ تفاوتی نمی‌کند که بگوییم «انسان راه می‌رود» یا «انسان روان است» (همان، ۱۰-۶، ۲۱b).

از این دو عبارت مهم، به روشنی به دست می‌آید که از نظر/ارسطو گزاره‌هایی که در قلمرو زبان به سه جزء تحلیل می‌شوند، از نظر منطقی معادل گزاره‌هایی هستند که در قلمرو زبان به دو جزء تحلیل می‌شوند. این هم‌ارزی منطقی، از جمله بدین معناست که تحلیل منطقی این دو نوع گزاره حملی هم یکسان است؛ یعنی تحلیل منطقی گزاره‌هایی که در قلمرو زبان سه‌جزئی‌اند، همانند تحلیل منطقی گزاره‌هایی که در قلمرو زبان دوجزئی‌اند، همواره دوجزئی خواهد بود. در حقیقت، از نظر/ارسطو برخلاف واژه «است»، که در قلمرو زبان سومین جزء گزاره حملی را تشکیل می‌دهد، رابطه (به عنوان معنایی که «است» بر آن دلالت دارد) نمی‌تواند جزء سوم گزاره در قلمرو ذهن و اندیشه باشد؛ بدین دلیل ساده که چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، در قلمرو ذهن معنای رابطه در همان معنای فعل یا محمول نهفته است و به همین سبب، جزء سومی علاوه بر موضوع و محمول به‌شمار نمی‌آید.

۲-۲. فعل یا محمول در گزاره‌های حملی دارای «است»

در گزاره‌هایی که در قلمرو زبان دوجزئی‌اند، مشخص است که کدام جزء اسم (موضوع) و کدام جزء فعل (محمول) است؛ اما در مورد گزاره‌هایی که در قلمرو زبان سه‌جزئی هستند، هرچند مشخص است که کدام جزء، اسم (موضوع) است ولی اینکه کدام جزء، فعل (محمول) است، محل بحث است. در مورد این نوع از گزاره‌ها این پرسش مهم مطرح می‌شود که در آنها، فعل یا محمول کدام جزء است؟

۲-۲-۱. امکان یا عدم امکان تعیین دیدگاه ارسطو

جی. ای. اکریل، یکی از مفسران بنام/ارسطو، در تفسیری که بر درباره عبارت نوشته است، این پرسش را مطرح می‌کند که ارسطو گزاره‌هایی مانند «سقراط سفید است» را چگونه تحلیل می‌کند؟ در واقع پرسش وی در آنجا همین است که در این نوع گزاره‌ها، فعل یا محمول کدام واژه است؟ وی پس از توضیح و تفسیر چندین قطعه از درباره عبارت، که به این پرسش مربوط است، در نهایت نتیجه می‌گیرد که چون ارسطو در تحلیل خود جنبه‌های دستور زبانی را از جنبه‌های منطقی به دقت تفکیک نکرده است، نمی‌توان نظر نهایی وی را درباره اینکه در این گزاره کدام یک از سه واژه «سفید»، «است» و «سفید است» فعل است، مشخص نمود (ر.ک: اکریل، ۲۰۰۲، ص ۱۱۹-۱۲۰).

اما به نظر می‌رسد برخلاف نظر/اکریل، این امر امکان‌پذیر است. هرچند این سخن/اکریل صحیح است که ارسطو در تحلیل خود از گزاره، جنبه‌های دستور زبانی را از جنبه‌های منطقی به دقت و صراحت تفکیک نکرده است، و بر همین اساس تعیین دیدگاه وی صرفاً با رجوع به عبارات خود وی در این باره بسیار مشکل است، اما این بدین معنا نیست که تفکیک جنبه‌های دستور زبانی از جنبه‌های منطقی در تحلیل/ارسطو، فی‌نفسه امکان‌ناپذیر است و ما نمی‌توانیم بر اساس این تفکیک، نظر/ارسطو را در این باب مشخص کنیم. در حقیقت ما می‌توانیم با توجه به ویژگی‌ها و معیارهایی که ارسطو برای تشخیص «فعل» به دست داده، دیدگاه وی را درباره این مسئله مشخص سازیم.

۲-۲. تعیین دیدگاه ارسطو بر اساس معیارهای وی برای تشخیص «فعل»

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بر اساس آنچه/ارسطو در درباره عبارت آورده است، فعل چهار ویژگی مهم دارد: ۱. هیچ‌یک از بخش‌های آن جداگانه معنادار نیست؛ ۲. همواره به چیز دیگری گفته می‌شود و به تبع آن؛ ۳. افزون نشانگر زمان است؛ ۴. اگر آن را به‌تنهایی در نظر بگیریم، چیزی را نشانگری می‌کند و اسم خواهد بود. از این چهار ویژگی، ویژگی اول به‌وضوح فقط جنبه لفظی و زبانی دارد؛ اما سه ویژگی دیگر علاوه بر جنبه زبانی، جنبه منطقی و معنایی هم دارند. بنابراین با کنار گذاشتن ویژگی اول، و بر اساس سه ویژگی بعدی می‌توان دیدگاه منطقی/ارسطو را درباره تحلیل گزاره‌هایی مانند «سقراط سفید است»، و اینکه در این گزاره کدام یک از سه واژه «سفید»، «است» یا «سقراط سفید است» فعل است، مشخص ساخت. در حقیقت، طبق تعریف و ضابطه/ارسطو، واژگانی از نظر منطقی فعل محسوب می‌شوند که هر سه ویژگی را با هم داشته باشند.

اکنون بر اساس این معیار، می‌توان گفت از نظر ارسطو در گزاره‌هایی که در آنها واژه رابط «است» به کار می‌رود، «است» به همراه کلمه‌ای که به آن اضافه شده است، به‌صورت یک‌جا و مجموعاً فعل یا محمول خواهد بود. برای نمونه در گزاره «سقراط سفید است»، «سقراط» اسم و «سفید است» فعل یا محمول خواهد بود؛ چون «سفید است» هر سه ویژگی مطرح در تعریف/ارسطو از «فعل» را داراست؛ درحالی‌که هر کدام از «سفید» و «است»، اگر به‌تنهایی در نظر گرفته شوند، برخی از سه ویژگی مذکور در تعریف/ارسطو را فاقدند و به همین سبب نمی‌توانند فعل یا محمول به‌شمار آیند.

«سفید» دو ویژگی اساسی «فعل» را، در تعریف و ضابطه/ارسطو ندارد: اول اینکه همواره به چیز دیگری گفته نمی‌شود و اگر هم به چیز دیگری گفته شود، گزاره‌ای تشکیل نمی‌شود. مثلاً اگر «سفید» به‌تنهایی به «سقراط» گفته شود، عبارت ناقص «سقراط سفید» حاصل می‌شود که هرگز یک گزاره نیست؛ دوم اینکه به تبع اینکه به چیز دیگری گفته نمی‌شود، افزون نشانگر زمان هم نیست. بنابراین «سفید»، و الفاظ مشابه آن، به‌تنهایی نمی‌توانند فعل یا محمول باشند. برخی شارحان منطق/ارسطو هم به این نکته اشاره کرده‌اند که اسم به‌تنهایی مانند «نویسنده» در اینجا، نمی‌تواند محمول باشد (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۸؛ آمونیوس، ۲۰۱۴، ص ۵۷).

به همین ترتیب «است» هم اگر به‌تنهایی در نظر گرفته شود، دو ویژگی اساسی «فعل» را ندارد: اول اینکه همواره به چیز دیگری گفته نمی‌شود و اگر هم به چیز دیگری گفته شود گزاره‌ای تشکیل نمی‌شود؛ مثلاً اگر «است» (به عنوان فعل رابط) به‌تنهایی به «سقراط» گفته شود، عبارت ناقص «سقراط است» به دست می‌آید که معنای محصلی ندارد و نمی‌تواند یک گزاره باشد؛ دوم اینکه اگر به چیز دیگری گفته نشود و در گزاره نباشد، اسم نخواهد بود؛ زیرا چنان‌که خود/ارسطو و نیز برخی پیروان یا مفسران وی اشاره کرده‌اند، «است» به‌تنهایی بر یک معنای مشخص دلالت نمی‌کند (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۸، ۲۳، ۱۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، فن سوم، ص ۲۹؛ ابن‌رشد، ۱۹۸۱، ص ۶۴؛ وایتاگر، ۱۹۶۶، ص ۶۱). بنابراین با توجه به ضابطه و تعریف/ارسطو از فعل، «است» رابط را نیز از نظر منطقی نمی‌توان یک فعل یا محمول به‌شمار آورد (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، فن سوم، ص ۷۷).

با آشکار شدن این مطلب که هیچ کدام از «سفید» و «است» به‌تنهایی نمی‌توانند «فعل» یا محمول به‌شمار آیند، تنها این گزینه باقی می‌ماند که «سفید است» فعل یا محمول باشد. در حقیقت، برخلاف «سفید» و «است»، «سفید است» (مجموع این دو واژه) ضابطه و تعریف/ارسطو از «فعل» را فراهم می‌کند و بر همین اساس فعل یا محمول به‌شمار می‌آید. «سفید است» اولاً با توجه به معنایش، همواره به چیز دیگری گفته می‌شود؛ ثانیاً به‌تبع آن، افزون نشانگر زمان است؛ ثالثاً اگر به‌تنهایی و بدون گفته شدن به چیزی دیگر در نظر گرفته شود، بر معنایی مشخص (سفید) دلالت می‌کند و بنابراین یک «اسم» به‌شمار می‌آید.

۲-۲-۳. تعیین دیدگاه ارسطو بر اساس سخنان و عبارتهای وی

چنان‌که در بالا اشاره شد، اگر بخواهیم دیدگاه/ارسطو را درباره مسئله موردبحثمان صرفاً با رجوع به عباراتی از ارسطو که به‌طور مستقیم ناظر به این بحث است، مشخص سازیم، نتیجه روشنی به دست نمی‌آید؛ اما در پرتو نتیجه‌ای که با رجوع به معیارهای ارسطو درباره «فعل» به دست آمده است، می‌توان به فهم و تفسیر روشنی از آن عبارات ارسطو دست یافت. بررسی تفصیلی عبارتهای مختلف ارسطو درباره این موضوع و تطبیق آنها با معیارهای «فعل» در اندیشه وی، مجال دیگری می‌طلبد؛ اما اشاره به این نکته لازم است که در عبارتهای خود ارسطو هم مواردی وجود دارد که نشان می‌دهد از نظر وی در گزاره‌هایی همچون «سقراط سفید است»، «سفید است» فعل یا محمول به‌شمار می‌رود. چنان‌که پیش‌تر هم اشاره شد، ارسطو جفت گزاره‌هایی مانند «انسان راه می‌رود» و «انسان روان است» را معادل هم می‌داند و می‌گوید: «هیچ تفاوتی نمی‌کند که بگوییم «انسان راه می‌رود» یا «انسان روان است» (ارسطو، ۱۳۷۸، ۹-۱۰، ۲۱b). این سخن ارسطو بدین معناست که «روان است» معادل «راه می‌رود» است (زیرا موضوع دو گزاره، مشترک است)؛ اما از آنجاکه «راه می‌رود» فعل است، پس «روان است» هم فعل خواهد بود. درهرحال نکته مهم در اینجا این است که عبارتهای مختلف ارسطو درباره این مسئله، باید در پرتو معیارهای وی برای «فعل» و نتیجه‌ای که از بررسی این معیارها حاصل شده است، فهم و تفسیر شود.

۲-۳. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این بخش گفتیم به‌روشنی این نتیجه به دست می‌آید که از دیدگاه ارسطو، هرچند تحلیل سه‌جزئی گزاره حملی در قلمرو زبان امکان‌پذیر است و ایرادی ندارد، اما چنین تحلیلی در قلمرو اندیشه نادرست و اشتباه است و گزاره حملی در مقام تحلیل منطقی همواره دوجزئی است.

در تحلیل سه‌جزئی، گزاره‌ای مانند «سقراط نویسنده است» به سه جزء مستقل «سقراط»، «نویسنده» و «است» تجزیه می‌شود، و به این سه جزء به‌ترتیب موضوع، محمول و رابطه گفته می‌شود. اشتباه این نحوه تحلیل، اگر آن را نه به عنوان یک تحلیل زبانی بلکه به عنوان تحلیلی منطقی در نظر بگیریم، در این است که رابطه را از محمول جدا و به عنوان جزء سوم در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که از نظر ارسطو رابطه در خود معنای محمول نهفته است

و بر همین اساس، اگر رابطه را از محمول جدا کنیم، آنچه محمول می‌نامیم اساساً دیگر «محمول» نخواهد بود. اگر در گزاره‌ای مانند «سقراط نویسنده است» نویسنده را مستقل از «است» (مستقل از نسبت و رابطه آن به چیزی دیگر) در نظر بگیریم، دیگر نمی‌توانیم آن را محمول بنامیم؛ چون محمول یعنی حمل شده، اما نویسنده به‌خودی‌خود و بدون در نظر گرفتن «است» (رابطه) فقط یک معنا یا مفهوم (اسم) است که هنوز به چیزی حمل نشده است و به همین سبب، نمی‌توان آن را محمول نامید. به همین دلیل است که از نظر ارسطو، در گزاره‌هایی همچون «انسان نویسنده است»، محمول قضیه نه «نویسنده» بلکه «نویسنده است» می‌باشد.

۳. بررسی دیدگاه پیتر گیچ درباره تحلیل ارسطو از گزاره حملی

پیتر گیچ (Peter Geach)، از فیلسوفان تحلیلی قرن بیستم که تعلق‌خاطری جدی به منطق جدید دارد، از جمله افرادی است که می‌گوید در آثار منطقی ارسطو با دو تحلیل متفاوت از گزاره روبه‌رویم: یکی تحلیلی که ارسطو در درباره عبارت ارائه کرده و دیگری تحلیلی که در تحلیلات اولیه مطرح شده و نظریه قیاس ارسطویی بر پایه آن استوار است.

۳-۱. بیان دیدگاه گیچ

گیچ در گفتاری با عنوان «تاریخ تباهی منطق» که بعداً به صورت مکتوب نیز درآمده و منتشر شده است، تحلیل ارسطو از گزاره را از درباره عبارت نقل و تأیید می‌کند که تحلیل وی از گزاره در این کتاب دوجزئی است. وی معتقد است ارسطو در درباره عبارت به پیروی از افلاطون، گزاره را به دو جزء اسم و فعل تحلیل کرده است؛ اما در ادامه بحث ادعا می‌کند که ارسطو «بعد از نوشتن درباره عبارت و قبل از اینکه تحلیلات اولیه را تألیف کند، این دیدگاه خود را تغییر داده است». به نظر او ارسطو در این فاصله تحلیل گزاره به اسم و فعل را ترک کرده و در تحلیل جدید گزاره را صرفاً به دو کلمه یا دو حد (term) تجزیه می‌کند. وی معتقد است ارسطو در نظریه جدید «این نگرش افلاطونی را که هر گزاره حملی به دو جزء منطقاً نامتجانس تجزیه می‌شود از دست داده است و در عوض حمل را به معنای تعلق گرفتن (به هم پیوستن) یک حد به حد دیگر در نظر می‌گیرد». به نظر گیچ، ویژگی مشخصه تحلیل جدید این است که در آن، برخلاف تحلیل درباره عبارت، هیچ‌یک از دو حد ذاتاً حملی نیستند؛ یعنی درحالی که در تحلیل درباره عبارت «فعل» ذاتاً حملی است و «همواره به چیز دیگری گفته می‌شود»، در تحلیل جدید چنین نیست و کلمه‌ای که در جایگاه محمول قرار دارد، می‌تواند به جایگاه موضوع منتقل شود و چیزی دیگر بر آن حمل شود. گیچ این دیدگاه را «نظریه تعویض‌پذیری ارسطو» می‌نامد و معتقد است پذیرش این نظریه نشانگر انتقال ارسطو از تحلیل اسم - فعل به تحلیل دو - حد (کلمه - کلمه) از گزاره است. وی این تغییر موضع ارسطو را فاجعه و مصیبتی می‌داند که تنها با هبوط آدم قابل مقایسه است و اضافه می‌کند که چنین تغییری، ناشی از شیفتگی ارسطو به نظریه قیاس و پیشرفت وسوسه‌انگیز او در این نظریه است. در نظریه قیاس، نقش اصلی را حد وسط بازی می‌کند؛ اما حد وسط حدی است که مشترک میان دو گزاره است؛ یعنی در یک گزاره محمول و در گزاره دیگر موضوع است. بنابراین امکان تغییر جایگاه کلمه و تردد آن میان موضوع و محمول لازمه نظریه قیاس است و این همان چیزی است که تحلیل جدید آن را تأمین می‌کند (ر.ک: گیچ، ۱۹۷۲، ص ۴۸-۴۵).

بدین ترتیب گنج میان تحلیل درباره عبارت و تحلیلی که آن را مبنای نظریه قیاس در تحلیلات اولیه می‌داند، تمایزی اساسی قائل می‌شود.

۳-۲. استدلال گنج بر دیدگاهش

از نظر گنج، ویژگی مشخصه تحلیل جدید، یا به تعبیر او تحلیل دو - حد، این است که واژه‌ای که در یک گزاره محمول است می‌تواند در گزاره‌ای دیگر موضوع واقع شود؛ درحالی‌که در تحلیل اسم - فعل چنین امری امکان‌پذیر نیست. به‌زعم گنج این نکته، وجه تمایز اصلی تحلیل جدید با تحلیل درباره عبارت است. دیگر مشخصه تحلیل جدید از نظر گنج، که البته فقط به‌صورت تلویحی بدان اشاره کرده، این است که در این تحلیل، /رسطو گزاره‌ها را به این صورت بیان می‌کند که یک حد به حد دیگر «تعلق می‌گیرد» (ر.ک: همان، ص ۴۹). به نظر او، چون /رسطو در تحلیل جدیدش گزاره را به دو حد، که هیچ‌کدام ذاتاً حملی نیستند، تجزیه می‌کند، برای نشان دادن رابطه این دو حد از تعبیر «تعلق گرفتن» بهره می‌گیرد. بنابراین استفاده از این تعبیر، یکی از نشانه‌های تحلیل جدید است. بدین ترتیب در سخنان گنج دو دلیل بر «تفاوت و تمایز تحلیل درباره عبارت با تحلیل تحلیلات اولیه» قابل ملاحظه است: دلیل عمده و اصلی، تعویض‌پذیری موضوع و محمول در تحلیل تحلیلات اولیه برخلاف تحلیل درباره عبارت است؛ و دلیل دوم که بیشتر یک علامت و نشانه است، استفاده از تعبیر «تعلق گرفتن» درباره نسبت محمول به موضوع در تحلیلات اولیه است.

۳-۳. نقد و بررسی دیدگاه و استدلال گنج

اما آیا واقعاً /رسطو تحلیل خود از گزاره را تغییر داده است و میان تحلیل وی از گزاره در درباره عبارت با تحلیلی که در تحلیلات اولیه مبنای نظریه قیاس قرار گرفته، تمایز اساسی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد بررسی دقیق سخنان /رسطو در درباره عبارت و تحلیلات اولیه نشان می‌دهد چنین تمایزی وجود ندارد و مبنای /رسطو در نظریه قیاس همان تحلیلی است که در درباره عبارت مطرح کرده است.

درباره تعبیر «تعلق گرفتن»، که گنج استفاده از آن را از نشانه‌های تحلیل جدید می‌داند، باید گفت /رسطو در همان درباره عبارت مکرراً از این تعبیر استفاده کرده است (ر.ک: /رسطو، ۱۳۷۸، ۲۵-۲۹، ۱۷۸، ۲-۵، ۱۷۷؛ ۳۵-۳۶، ۱۸۸، ۳-۴، ۱۸۸، ۲۳-۲۱، ۱۸۸، ۵، ۱۹۶؛ ۱۳۸، ۲۳۳، ۱۶-۲۱، ۲۳۳، ۹۸، ۲۴۶). محض نمونه، /رسطو در این کتاب، چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، گزاره را این‌گونه تعریف می‌کند: «گزاره ساده گفتار معناداری است درباره تعلق گرفتن یا تعلق نگرفتن خصیصه‌ای به موضوع، به حسب بخش‌بندی‌های زمان» (همان، ۲۴-۲۳، ۱۷۸).

وقتی /رسطو در درباره عبارت، که تحلیل اسم - فعل در آن مطرح شده است، گزاره را اساساً با استفاده از تعبیر «تعلق گرفتن» تعریف می‌کند، و در موارد بسیار دیگر نیز از این تعبیر بهره می‌گیرد، آیا می‌توان استفاده از این تعبیر را مختص تحلیل به اصطلاح جدید /رسطو در تحلیلات اولیه دانست، و بر پایه آن میان تحلیل درباره عبارت و تحلیل مورد استفاده در تحلیلات اولیه تمایز قائل شد؟

به نظر می‌رسد این دیدگاه گنجه که در تحلیل اسم - فعل برخلاف تحلیل جدید، معنایی که در یک گزاره محمول است نمی‌تواند در گزاره‌ای دیگر موضوع واقع شود، مبتنی بر بی‌توجهی به برخی سخنان ارسطو یا عدم فهم دقیق این سخنان است. چنان که در قسمت قبلی اشاره شد، ارسطو در درباره عبارت به‌صراحت می‌گوید: اگر فعل به‌خودی خود و بدون گفته شدن به چیز دیگری در نظر گرفته شود، اسم خواهد بود. این سخن بدین معناست که فعل بودن یک معنا یا واژه به دلیل گفته شدن آن به چیزی دیگر و قرار گرفتن در موقعیت مشخصی از گزاره است، نه اینکه ویژگی ذاتی و لاینفک آن معنا یا واژه باشد. به عبارت دیگر معنایی که به چیز دیگری گفته می‌شود و بنابراین فعل است، می‌تواند در موقعیت یا موضع دیگری اسم (موضوع) باشد و چیزی به آن یا درباره آن گفته شود. بر همین اساس در همان تحلیل اسم - فعل نیز یک کلمه می‌تواند در یک گزاره محمول و در گزاره دیگر موضوع باشد.

اشتباه گنجه در این است که فعل بودن را ویژگی ذاتی و جدایی‌ناپذیر برخی معانی یا واژه‌ها می‌داند و این دیدگاه نادرست را به تحلیل ارسطو در درباره عبارت نسبت می‌دهد؛ درحالی که اگر دقت کنیم، سخن ارسطو در درباره عبارت دقیقاً برخلاف آن است. گنجه این ویژگی فعل را که «همواره به چیز دیگری گفته می‌شود» به نقل از ارسطو بیان و به‌درستی بر آن تأکید می‌کند، اما به نظر می‌رسد در فهم صحیح آن دچار اشتباه شده است. سخن ارسطو در بیان این ویژگی این است که فعل از آن جهت که فعل است، همواره به چیز دیگری گفته می‌شود، نه اینکه برخی معانی یا واژه‌ها همواره به چیز دیگری گفته می‌شوند. به عبارت دیگر ارسطو ویژگی «همواره به چیز دیگری گفته می‌شود» را به نقش و معنای فعل نسبت می‌دهد، نه به مصادیق فعل و معناهایی که در جایگاه فعل قرار می‌گیرند. در حقیقت گنجه، مانند برخی افراد دیگر، میان این دو معنا خلط کرده است و به همین جهت نتوانسته مقصود ارسطو را به‌درستی دریابد.

درخور تأمل است که گنجه بر این سخن ارسطو در درباره عبارت که، فعل «همواره نشانه چیزهایی است که به چیز دیگری گفته می‌شوند» تأکید می‌کند؛ اما به این سخن ارسطو در همان درباره عبارت که «اینک فعل‌ها هنگامی که به‌خودی خود و در گوهر خویش گفته شوند اسم‌اند» به کلی بی‌توجهی می‌کند. به نظر می‌رسد این غفلت یا تعافل، یکی از عوامل مهمی است که موجب شده است وی تحلیل ارسطو در تحلیلات اولیه را متفاوت با تحلیل او در درباره عبارت بداند. وقتی ارسطو به‌صراحت می‌گوید: «اینک فعل‌ها هنگامی که به‌خودی خود و در گوهر خویش گفته شوند اسم‌اند» معنایش این است که فعل بودن (حمل شدن) ویژگی ذاتی و لاینفک بعضی معانی نیست و همین معنایی که به چیز دیگری گفته می‌شود و به همین دلیل «فعل» نامیده می‌شود، در صورتی که به چیز دیگری گفته نشود، اسم خواهد بود و در این وضعیت جدید، چون یک اسم است، می‌توان معنای دیگری را به آن نسبت داد یا بر آن حمل کرد.

بدین ترتیب دقت و تأمل در ویژگی‌های «فعل»، آن گونه که در سخنان ارسطو در درباره عبارت آمده است، نشان می‌دهد که «تعویض‌پذیری» موضوع و محمول، که گنجه آن را ویژگی مشخصه تحلیل جدید می‌داند، در همان تحلیل به‌اصطلاح اولیه ارسطو نیز مطرح است و وجود دارد؛ یعنی بر اساس همان تحلیل اسم - فعل، در درباره عبارت نیز تغییر نقش یک معنا یا واژه میان جایگاه‌های اسم و فعل، یا موضوع و محمول، امکان‌پذیر است.

بنابراین تحلیل ارسطو از گزاره در درباره عبارت، یعنی تحلیل اسم - فعل، همان تحلیلی است که در تحلیلات اولیه، اساس نظریه قیاس قرار گرفته است و آنچه گنجه به عنوان دو تحلیل متفاوت معرفی کرده، در حقیقت تحلیلی واحد است که حداکثر با دو تعبیر یا دو بیان متفاوت مطرح شده است.

نتیجه‌گیری

با رجوع به متن آثار و سخنان ارسطو و دقت و تأمل در آنها دو مطلب مهم درباره تحلیل وی از گزاره حملی آشکار می‌شود: اول اینکه از دیدگاه ارسطو تحلیل منطقی گزاره حملی (تحلیل گزاره در مقام معنا) همواره دوجزئی است، هرچند که تحلیل زبانی آن (تحلیل گزاره در مقام الفاظ و عبارات) می‌تواند دوجزئی یا سه‌جزئی باشد و دوم اینکه تحلیل ارسطو از گزاره حملی در آثار مختلف منطقی‌اش یکسان است و او تحلیل خود از گزاره حملی را تغییر نداده است.

این دو نتیجه، به طور ویژه از دقت در ویژگی‌های «فعل» (محمول) به عنوان یکی از دو جزء اصلی گزاره حملی به دست می‌آید. از نظر ارسطو ویژگی اساسی فعل یا محمول این است که همواره به چیز دیگری گفته می‌شود؛ یعنی «به چیز دیگری گفته شدن» مقوم معنای فعل (محمول) است. توجه به این نکته نشان می‌دهد معنای رابطه یا نسبت در خود معنای فعل (محمول) نهفته است و به همین سبب نمی‌توان در مقام تحلیل منطقی، رابطه را جزء سوم گزاره حملی به‌شمار آورد. بدین ترتیب با دقت و تأمل در این ویژگی اساسی فعل، نادرستی تحلیل سه‌جزئی گزاره حملی (در مقام تحلیل منطقی) آشکار می‌شود؛ اما دیگر ویژگی مهم فعل، از دیدگاه ارسطو، این است که اگر فعل را به خودی خود و خارج از گزاره در نظر بگیریم، اسم خواهد بود. توجه به این ویژگی نشان می‌دهد که فعل بودن (محمول بودن) ویژگی ذاتی و جدایی‌ناپذیر برخی واژه‌ها یا مفاهیم نیست، بلکه تابع نقش و جایگاهی است که آن مفهوم در متن گزاره پیدا می‌کند. با توجه به این ویژگی «فعل» یا محمول، هیچ ایرادی ندارد که یک معنا در یک گزاره اسم یا موضوع، و در گزاره‌ای دیگر فعل یا محمول باشد؛ چنان‌که در اشکال مختلف قیاس چنین است. بدین ترتیب با دقت و تأمل در این ویژگی اساسی فعل، نادرستی دیدگاه برخی افراد، همچون پیتر گیچ، که مدعی‌اند ارسطو در آثار منطقی متأخرش، همچون تحلیلات اولیه دیدگاه خود را درباره تحلیل گزاره تغییر داده است، آشکار می‌شود. از مجموع آنچه گفتیم این نتیجه مهم به دست می‌آید که فهم دقیق معنای «فعل» و خصوصیات و ویژگی‌های آن، کلید درک صحیح تحلیل ارسطو از گزاره حملی است.

منابع

- ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۹۸۱م، *تلخیص کتاب العباره*، تحقیق محمود قاسم، قاهره، الیهیة المصریه.
 ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق (ارگانون)*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه.
 فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 موحّد، ضیاء، ۱۳۸۲، *از ارسطو تا گودل (مجموعه مقاله‌های فلسفی-منطقی)*، تهران، هرمس.

- Ackrill, J.L., 2002, *Aristotle Categories and De Interpretation*, reprinted, Oxford, Clarendon press.
 Ammonius, 2014, *Ammonius: on Aristotle "On Interpretation 1-8"*, Translated by David Blank, New York, Bloomsbury Publishing.
 Geach, Peter, 1972, *Logic matters*, first published, Oxford, Basil Blackwell.
 Whitaker, C. W. A, 1996, *Aristotle's De Interpretation: Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press.

تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره اولی بودن حمل میان جنس و نوع

Yazahra2233@gmail.com

Dheidari4@gmail.com

کلیه رضا حصارى / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

داود حیدری / استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دریافت: ۹۷/۰۸/۱۰ پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۴

چکیده

برخی آثار ابن سینا و شاگردان وی بر اولی بودن حمل میان انسان و حیوان اشاره دارند؛ اما با معنایی بسیار متفاوت نسبت به آنچه علامه طباطبائی بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که حمل اولی در آثار ابن سینا و پیروان وی، نسبت به آنچه صدرالمآلهین و علامه طباطبائی بیان کرده‌اند، اشتراک لفظی دارد. دیدگاه علامه طباطبائی مبتنی بر حمل اولی بودن میان جنس و نوع است. اعم بودن محمول نسبت به موضوع و در نهایت عدم اتحاد مفهومی موضوع و محمول، اشکالی اساسی بر این دیدگاه می‌باشد؛ لکن توجه به اعتبار نمودن وجود عینی در حمل اولی و تأمل در اصالت وجود، می‌تواند راهی برای پاسخ‌گویی به این اشکالات باشد. کاشفیت حمل میان مفاهیم ذهنی نسبت به خارج، در حمل اولی و عدم انحصار این حمل در حوزه مفاهیم ذهنی، موجب نگرشی تازه به حمل اولی ذاتی خواهد شد. علاوه بر آن، نقش وجود در حمل اولی و اعتبار نمودن وجود، حتی در حوزه ذاتیات شیء، بر اساس اصالت وجود و دیدگاه نهایی حکمت متعالیه تبیین‌پذیر است. در نهایت پس از بررسی اشکالات مطرح‌شده، این دیدگاه قابل دفاع است.

کلیدواژه‌ها: حمل اولی، جنس، نوع، اصالت وجود، وجود عینی.

مبحث حمل، در زمره مسائل مهم و گسترده و بسیار تأثیرگذار در فلسفه اسلامی است. این مبحث به دلیل ارتباط وسیع و گسترده‌ای که با حوزه علم تصدیقی انسان نسبت به عالم واقع دارد، از مقام ویژه‌ای برخوردار است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد نقشی بسزا در سایر مسائل فلسفی ایفا می‌کند. از زمان صدرالمتهیین یا اندکی پیش از وی، فلاسفه مسلمان کوشیده‌اند با استفاده از تمایز میان حمل اولی و شایع، برخی مشکلات موجود در فلسفه مانند اشکال اتحاد جوهر و عرض، اشکال تناقض در قضیه «اللائب فی الذهن، ثابت فی الذهن» و معدوم مطلق را حل کنند. از جمله راه‌حل‌های ارائه‌شده برای رفع اشکالات مطرح‌شده در این مسئله، توسط منطق‌دانان مسلمان، تفکیک حمل به قید موضوع و به قید گزاره است که آثار و نتایج فراوانی در معرفت‌شناسی و دیگر مباحث فلسفی داشته است؛ اما وجود ابهام در تعریف حمل اولی از طرفی و مشخص نشدن دایره و حوزه شمول حمل اولی از سویی دیگر، ابعاد تازه‌ای را درباره حمل اولی پیش روی ما می‌گشاید و آنچه‌آن که باید مورد توجه قرار نگرفته است. به عبارت دیگر، قرار نگرفتن حمل اولی در محدوده اجزای ذاتی ماهیت، بر اساس ادعای مظفر و شمول حوزه حمل اولی ذاتی حتی در محدوده اجزای ذاتی ماهیت توسط علامه طباطبائی، موجب تأمل و بازنگری تعریف و حوزه شمول حمل اولی توسط متأخران شده است.

در این مقاله، تلاش شده که مقدار و اندازه دلالت و شمول این حمل و ریشه این اختلاف و برداشت نشان داده شود و به دیگر پرسش‌های مطرح در این زمینه پاسخ داده شود؛ پرسش‌هایی مانند اینکه آیا دلالت و شمول این حمل در دیدگاه منطق‌دان و فیلسوف جایگاه یکسانی دارد؟ اساساً اعتبار حمل اولی، خارج از حوزه و کارکرد مفاهیم ذهنی چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ آیا حمل شایع می‌تواند به حمل اولی بازگردد؟

دیدگاه علامه طباطبائی در این باره، اولی بودن حمل میان جنس و نوع است؛ گرچه می‌توان ریشه این دیدگاه وی را در آثار فلاسفه پیش از او جست‌وجو کرد؛ تا بدانجا که صدرالمتهیین بدین مطلب - اولی بودن حمل میان ذات و اجزاء ذاتی شیء - تصریح کرده است. عبارت صدرا در این باب چنین است:

ولا ایضاً یلزم أن یکون شیء من أجزاء حده - کقابل الابعاد و الحساس و الناطق - صادقاً علی مجموع حده الذی هو عینه فی الخارج ولا ایضاً علی بعض الاجزاء حده، نعم کل من الحد و اجزائه یکون عین نفسه محمولاً علیها بالحمل الاولی الذاتی (صدرالمتهیین، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵۷۸).

نمونه دیگر، این سخن آقا علی مدرس در تعلیقات بر *سوارق الهمام* است. وی حمل اجزای حد بر محدود را اصطلاحی دیگر و جدید می‌داند. عبارت وی چنین است:

حمل المعرف علی المعرف إنما یکون اولیاً اذا کان المعرف حدّاً تماماً لا فرق بینه و بین المعرف إلا بالاجمال والتفصیل، وإما اذا کان حدّاً ناقصاً أو رسماً فلیس كذلك و کون التعاريف المذكورة حدوداً تامّة بل کون واحد منها حدّاً تامّاً منظر فیه و علی التسليم حمل جزء من الحد التام علی المحدود لا یکون حملاً اولیاً مفاده الاتحاد فی المفهوم، إلا أن یتصرف فی معنی الحمل الاولی ببحث یدخل فیه حمل جزء من الحد علی المحدود، لکنه اصطلاح آخر جدید، فاحسن التدبر (مدرس، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۸۰).

پیشینه بحث

بی‌شک مسئله مهم حمل در زمره اساسی‌ترین و مهم‌ترین اموری است که با ذهن و ادراک انسان ارتباطی عمیق و ناگسستی دارد. به همین دلیل است که در منطق، فلسفه و بحث معرفت‌شناسی مورد تحلیل و بررسی بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است. اغلب معارف بشری در چارچوب قضایای حملی بیان می‌شود. برخی مسائل مهم معرفت‌شناختی حمل عبارت‌اند از: چیستی حمل، معنا شناسی حمل اولی ذاتی و حمل شایع، ملاک حمل اولی و دیدگاه علامه طباطبائی درباره حمل اولی. در این نوشتار تلاش شده است که به گوشه‌ای از این مسائل پاسخ داده شود.

علامه طباطبائی از جمله فیلسوفان و نواندیشان سترگ پس از صدرالمتألهین است. وی معنایی متفاوت از تمایز حمل شایع و اولی ارائه می‌دهد که منجر به اولی بودن حمل جنس یا فصل بر نوع خواهد شد. مغایرت بین موضوع و محمول در حمل اولی به دو گونه است: مغایرت به اجمال و تفصیل یا مغایرت اعتباری. این در حالی است که علامه طباطبائی اختلاف میان موضوع و محمول، از جهت ابهام و تفصیل را قسمی از اختلاف اعتباری دانسته است؛ لکن می‌توان این سخن ایشان را با توجه به دیدگاه صدرالمتألهین - که مغایرت به اجمال و تفصیل به مقام ملاحظه بازمی‌گردد و نه ملحوظ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۳۴) - در این باب توجیه کرد.

بر اساس این نوع نگاه به «اعتباری»، یعنی مربوط بودن به مقام ملاحظه، می‌بایست اختلاف میان موضوع و محمول در تمام گزاره‌هایی که حمل اولی نامیده می‌شود، اعتباری باشد؛ لذا همه اقسام تغایرهای میان موضوع و محمول، اعتباری خواهند بود. وی از اختلاف میان موضوع و محمول در قضیه: انسان انسان است، با عنوان اختلاف فرضی یاد می‌کند. عبارت وی در این زمینه چنین است: «و کالاتخلاف بفرض الشیء مسلوباً عن نفسه فیغایر نفسه نفسه ثم یحمل علی نفسه لدفع توهم المغایرة» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۴۲).

اما در دیدگاه صدرالمتألهین مغایرت موضوع و محمول در این قبیل از قضایا، اختلاف اعتباری خواهد بود. علامه طباطبائی قسم دیگری از اختلاف میان موضوع و محمول در حمل اولی را افزوده است؛ یعنی اختلاف به ابهام و عدم آن مانند: انسان و حیوان، و اختلاف به تحصیل و عدم آن مانند: انسان و ناطق. این سخن ایشان ریشه در برخی از کلمات و عبارت ابن‌سینا و صدرالمتألهین دارد. عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است:

و فی المركب الخارجی، کالحیوان المركب ماهیته من جنس هو مفهوم الجسم النامی، و فصل وهو الحساس، و وجوده من ماده و صورة کالبدن و النفس، نسبة مادته ای بدنه - ای جنسه وهو الجسم النامی نسبة النوع إلی الجنس، إذ الفرق بینهما بالتعین و الابهام و کذا صورته - ای نفسه - ای فصله نسبة المعین إلی المبهم (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۰۸).

۱. دیدگاه علامه طباطبائی در ماهیت حمل

علامه طباطبائی در ذیل کلام صدرالمتألهین در بحث وحدت و کثرت، دیدگاه خویش را در ضمن چند نکته این‌گونه بیان می‌کند:

الف) معنای حقیقت حمل نسبت به حقیقت تصدیق متفاوت است؛ بدین دلیل که در هریک از مقدم و تالی قضیه شرطیه، حملی وجود دارد؛ یعنی دو حمل در قضیه شرطیه وجود دارد؛ لکن به دلیل واحد بودن قضیه، تنها یک تصدیق در قضیه وجود دارد؛

ب) شرط لازم صحت حمل یگانگی و اتحاد میان موضوع و محمول است؛ لکن شرط کافی نیست. به دیگر عبارت صرف اتحاد در وجود برای تحقق حمل کافی نیست؛ بلکه نیازمند یک رابط - میان موضوع و محمول - است و این امر همان چیزی است که هیئت مشتق بر آن دلالت می‌کند. بنابراین قضیه «انسان امکان است» نادرست می‌باشد؛ گرچه انسان و امکان در وجود با یکدیگر متحدند؛ اما در این فرض حمل تحقق پیدا نمی‌کند؛ لذا این قضیه محتاج به یک رابط است و به صورت «انسان ممکن است» بیان خواهد شد؛

ج) وجود در یک تقسیم، بر دو نوع وجود فی‌نفسه و فی‌غیره است و خود وجود فی‌نفسه به وجود لافسه و لغیره تقسیم می‌شود؛ لکن اتحاد ماهیت در وجود و از تمام جهات امری محال است. در این صورت می‌باید موضوع و محمول از یک جهت متحد و از جهت دیگر مختلف باشند و این اختلاف در جانب وجود فی‌نفسه خواهد بود. بدین ترتیب حمل در جایی محقق می‌شود که دو مفهوم به لحاظ وجود فی‌نفسه با یکدیگر مغایرت - حقیقی یا اعتباری - داشته باشند؛ اما محمول وجودی ناعتی دارد؛ به‌گونه‌ای که یک نحوه عدم نعتی را از آن سلب می‌کند (همان، ج ۲، ص ۹۳).
نتایج حاصل از این رویکرد بدین قرار است:

۱. در دیدگاه فلسفی تحقق حمل به وسیله وجود نفسی موضوع و وجود ناعتی محمول خواهد بود؛ بنابراین اجزای قضیه مشتمل بر موضوع، محمول و حکم خواهند بود. در صورتی که نسبت حکمیه وجود داشته باشد، از شئون محمول است و جزء مستقلی به‌شمار نمی‌آید (همان)؛

۲. حقیقت حمل آن است که اختلاف موضوع و محمول بر اساس وجود فی‌نفسه و اتحاد میان آنها به لحاظ وجود لغیره است. بنابراین جهت اتحاد و اختلاف به حسب وجود تبیین می‌شود. لذا اینکه گفته شده اقتضای تحقق حمل، اتحاد در وجود و اختلاف در مفهوم است، کلامی مسامحه‌آمیز است (همان).

۱-۱. حمل اولی ذاتی

این اصطلاح در آثار فلاسفه پیش از صدرالمؤلفین تا زمان ابن‌سینا دیده می‌شود؛ لکن در همه جا به طور یکسان استعمال نشده است و معنای واحدی ندارد. در برخی عبارات ابن‌سینا و بهمنیار، اصطلاح حمل اولی ذاتی به کار گرفته شده است. افزون بر این، ابن‌سینا در قصیده مزدوجه نیز اصطلاح ذاتی اولی را به کار برده است (ابن‌سینا، ۱۹۱۰، ص ۱۵)؛ لکن مراد از ذاتی در دیدگاه ابن‌سینا، ذاتی باب برهان و بدون واسطه اعم است. در نتیجه حمل اولی ذاتی در مقابل حمل شایع نیست. برای نمونه ابن‌سینا در این‌باره چنین می‌گوید: «و النوع بمعنی فهو الکلی الموضوع للجنس فی ذاته وضعاً اولیاً» (همان، بی‌تا، ص ۱۸).

بهمنیار درباره تعریف مفهوم نوع می‌گوید: «فصل فی النوع: وأما النوع فهو الکلی الذاتی الذی یقال کثیرین بالعدد فی جواب ما هو، ویقال ایضاً إنه کلی یحمل علیه الجنس وعلی غیره حملاً ذاتیاً اولیاً» (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۱۸).

بنابراین ذاتی مشتمل بر معانی مختلفی است. از جمله این معانی، ذاتی باب ایساغوجی است. حمل اولی ذاتی را بدین دلیل ذاتی می‌نامند که محمول جزء ذات و ماهیت موضوع یا عین ذات موضوع است. به عبارت دیگر، این حمل - با توجه به دیدگاه صدرالمتألهین - صرفاً در حوزه ذاتیات یک شیء خواهد بود. مراد صدرالمتألهین از ذاتی در حمل اولی ذاتی، صرفاً در محدوده ذاتیات شیء خواهد بود (صدرالمتألهین، بی تا - ب، ج ۱، ص ۲۸۷)؛ لذا کاربرد واژه «ذات» در حمل اولی ذاتی، در دیدگاه ابن‌سینا - ذاتی باب برهان و بدون واسطه اعم - معنایی بسیار متفاوت نسبت به دیدگاه صدرالمتألهین و میرداماد (جریان آن در محدوده ذاتیات شیء) دارد.

۱-۲. معانی اول

ابن‌سینا درباره «اول» سه معنا ذکر می‌کند. عبارت وی در این باره چنین است:

وقد يستعمل لفظ اول في هذا الموضوع على معان ثلاثة: فيقال «الاول» ويعنى بالشيء في كونه محمولاً على الشيء بنفسه والاول في العقل مثل حملنا أعظم من الجزء على الكل. ويقال «الاول» ويعنى بالقياس إلى محمولتان يحمل على الشيء بغلبة المحمول الذي يقال له «اول» مثل كون الانسان اولاً من شأنه أن يتعجب ثم بعد ذلك كونه من شأنه أن يضحك ويقال «اول» ويعنى بالشيء الذي ليس يحمله على الشيء بتوسط شيء أعم منه يكون من حقه أن يكون محمولاً على ذلك الأعم ثم على الشيء و لا نجد محمولاً اولاً على هذه الصفة على الجنس والفصل والخاصة (ابن‌سینا، بی تا، ص ۳۶-۳۵).

اما صدرالمتألهین در مورد وجه نامگذاری این حمل به اولی ذاتی می‌نویسد: «و یسمى حملاً ذاتياً اولياً، اما ذاتياً لكونه لا یجری ولا یصدق إلا فی الذاتیات وإما اولياً لكونه اولی الصدق أو الكذب» (صدرالمتألهین، بی تا - ب، ج ۱، ص ۲۸۷). بدین ترتیب، تعریف حمل اولی در دیدگاه ابن‌سینا بسیار متفاوت با تعریف آن در دیدگاه صدرالمتألهین و میرداماد است؛ زیرا مراد از حمل اولی در دیدگاه صدرالمتألهین و میرداماد اتحاد مفهومی موضوع و محمول است. عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است: «أن یعنی به أن الموضوع هو بعینه نفس ماهیة المحمول و مفهومه بعد أن یلحظ نحو من التخیار أی هذا بعینه عنوان ذلك، لأن یتقصر على مجرد الاتحاد فی الذات والوجود ویسمى حملاً اولياً ذاتياً» (همان).

اما مراد از حمل اولی ذاتی در دیدگاه ابن‌سینا چنان که بدان اشاره شد، اتحاد مفهومی موضوع و محمول نبوده است. اساساً در دیدگاه ابن‌سینا حمل اولی در مقابل حمل شایع نیست. تقسیم‌بندی حمل به شایع و اولی، به دوانی و دشتکی منتهی می‌شود (زراعت پیشه، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵). با توجه به آنچه ذکر شد، در نتیجه اصطلاح حمل اولی نزد ابن‌سینا و صدرالمتألهین اشتراک لفظی خواهد بود.

۱-۳. منشأ اختلاف تعریف علامه طباطبائی و دیگران

ابن‌سینا مخاطب را متوجه دو حیثیت درباره «کلی» می‌کند: ۱. کلی از آن جهت که کلی است؛ ۲. کلی از آن جهت که چیزی به آن ملحق می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶). فخررازی تفکیک این دو حیثیت را براساس تفکیک ماهیت یا حقیقت شیء از عوارض، صفات یا لواحق آن اعم از لازم و مفارق می‌داند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۹؛ فخررازی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۱۳۹).

چنانچه در حیثیت نخست سخن از عوارض و لواحق ماهیت به میان آید، در این صورت نمی‌توان در حیثیت دوم تنها سخن از ماهیت و ذات شیء گفت و ناگزیر می‌باید از ماهیات یعنی اجزای ذاتی آن سخن گفت که در بیان *میرداماد* به جوهریات تعبیر می‌شود؛ چه آنکه وی از قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» به «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی و جوهریاتها» تعبیر می‌کند (میرداماد، ۱۳۸۱ الف، ج ۱، ص ۳۲۹-۴۹۶). چنین تعبیری از این قاعده، ریشه در این کلام *ابن سینا* دارد که حد فرسیت، حد کلیت نیست و کلیت در حد فرسیت داخل نمی‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ اق، ص ۱۹۶). با توجه به آنچه ذکر شد، چنانچه بخواهیم ببینیم که آیا «ب» در «الف من حیث هی» داخل است یا خیر (به عبارتی آیا در محدوده ذاتیات الف، ب قرار دارد یا خیر)، باید دو امر را بررسی کنیم: ۱. هریک از الف و ب حد یکسانی دارند یا خیر؟ ۲. آیا ب داخل در حد الف است؟ پیش از بررسی و کنکاش درباره این پرسش، آنچه به ذهن می‌رسد این است که برای ب دانستن الف من حیث هی، صرفاً برقراری یکی از این دو مؤلفه کافی است. درست در همین جاست که علاوه بر خود ماهیت الف، ذاتیات او نیز قابل حمل بر الف من حیث هی خواهند شد.

صدرالمতألهین نیز تعبیر *میرداماد* در این باره می‌پذیرد و در گاه، این گونه از آن یاد می‌کند: «الماهیة لیست من جهة نفسها أو باعتبار حدها شیئاً آخر غیر نفسها و مقومات نفسها» یا «قولهم لیست الماهیة من حیث هی إلا هی، معناه أنه یحکم علیها من تلك الحیثیة بنفسها أو بذاتیاتها، و لایحکم علیها بعرضیاتها» (*صدرالمتألهین*، بی تا - ب، ص ۱۸۱-۱۸۵). وجود این دو گزاره، به برداشت دوگانه‌ای از این قاعده خواهد انجامید: ۱. ماهیت من حیث هی، به معنایی است که خودش خودش است و جز جوهریاتش نیست؛ ۲. ماهیت من حیث هی، خودش خودش است و خودش مقوماتش است؛ لکن بدین معنا که متضمن آنهاست؛ یعنی مقوماتش داخل در حد آن هستند. تأمل در عبارت *میرداماد* «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی و لیس لها من تلك الحیثیة إلا جوهریاتها»، گویای این مطلب است که وی به این دو معنا توجه داشته است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۲۱).

بدین ترتیب همراهی حمل اولی ذاتی در کنار قاعده ماهیت من حیث هی، بیانگر آن است که حمل ذاتیات بر ذات نیز حمل اولی ذاتی است. البته این برداشت دوگانه، معلول ابهام موجود در واژه ذاتیات در این عبارت «ماهیت من حیث هی لیست إلا هی و ذاتیاتها» می‌باشد؛ ابهامی که *محمدرضا مظفر*، منطقدان معاصر علامه طباطبائی در رفع آن کوشیده است. عبارت وی در این باره چنین است:

إن الماهیة إذا حکم علیها، فإما أن یحکم علیها بذاتیاتها، وإما أن یحکم علیها بأمر خارج عنها ولا ثالث لهما. وعلی الاول فهو علی صورتین: أن یكون الحکم بالحمل الاولی وذلك فی الحدود التامة خاصة وأن یكون بالحمل الشایع وذلك عند الحکم علیها ببعض ذاتیاتها کالجنس وحده أو الفصل وحده وعلی الصورتین فإن النظر إلی الماهیة مقصور علی ذاتیاتها غیر متجاوز فیه إلی ما هو خارج عنها (مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

با توجه به عبارات و سخنان *مظفر* دانسته می‌شود که حمل «حد تام» بر محدود حمل اولی ذاتی است. این سخن منجر به رد دیدگاه علامه طباطبائی در این باره می‌شود. *مظفر* درباره حمل شایع به حمل اجزای حد بر محدود مثال زده است. عبارت ذیل بر این مطلب تصریح دارد: «مثل قولنا: الانسان حیوان، فإن مفهوم انسان غیر مفهوم حیوان ولكن کل ما صدق علیه الانسان صدق علیه حیوان» (مظفر، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱).

لذا در سیر تاریخی این مسئله از بدو ظهور تا درهم آمیختن با اصطلاح حمل اولی، با دو معنای متفاوت روبه‌رو می‌شویم که در یکی عینیت مفهوم موضوع و محمول اراده می‌شود و در دیگری، سخن از تضمن موضوع نسبت به محمول است که براساس معنای نخست، همان حمل اولی ذاتی در دیدگاه صدرالمآلهین خواهد بود و براساس معنای دوم حمل اولی در دیدگاه علامه طباطبائی است. بدین ترتیب می‌توان گفت که این برداشت دوگانه منشأ اختلاف تعاریف حمل اولی در دیدگاه علامه طباطبائی و دیگران است.

۴-۱. تقسیمی دیگر از حمل اولی ذاتی

چنانچه مقصود از حمل اولی، اتحاد مفهومی موضوع و محمول باشد، در اینجا حمل اولی قید خود قضیه است؛ مانند آنکه گفته شود: انسان، حیوان ناطق است، بدین معنا که مفهوم حیوان ناطق همان مفهوم انسان است و بین مفهوم موضوع و محمول عینیت برقرار باشد. غایت این معنا از حمل اولی یا عینیت و اتحاد مفهومی موضوع و محمول است. گفتنی است که کاربرد این معنا، تنها در گزاره‌ها و در خصوص نسب حکمیه است. این معنا ناظر به سخن علامه طباطبائی در این مسئله یعنی اولی بودن حمل میان جنس و فصل است.

معنای دیگر آن است که حمل اولی قید موضوع قضیه باشد؛ یعنی حکمی که در محمول ذکر شده است، با توجه به مفهوم موضوع و وجود آن در ذهن است، نه آنکه بیانگر اتحاد مفهومی موضوع و محمول باشد؛ مانند «المعدوم المطلق یخبر عنه بالحمل الاولی»؛ به این معنا که می‌توان از مفهوم معدوم مطلق خبر داد. این معنا صرفاً ناظر به تفکیک مفهومی - مصداقی در ناحیه موضوع است؛ اگرچه در بحث وجود ذهنی حکم به اولی بودن میان انسان متصور و جوهر شده است (حکم به اتحاد میان مفهوم انسان و مفهوم جوهر شده است به حمل اولی)؛ یا آنکه اگر گفته شود: «المعدوم المطلق یخبر عنه بالحمل الاولی» مراد این است که از مفهوم معدوم مطلق می‌توان خبر داد و اگر گفته شود: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالحمل الشایع» بدین معناست که از مصداق آن نمی‌توان خبر داد یا آنکه نمی‌توان مصداقی برای آن لحاظ کرد تا در نتیجه بتوان از آن خبر داده شود؛ اما باید توجه داشت که حمل اولی میان مفهوم انسان و مفهوم جوهر، به قید موضوع که ناظر به تفکیک مفهومی - مصداقی است، می‌باشد، نه حمل اولی به قید گزاره.

۲. تبیین دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در سه موضع از کتاب *نهاية الحكمة* در این باره سخن گفته است. وی در فصل پنجم از مرحله پنجم به صورت تفصیلی درباره حمل اولی و فروعات آن بحث می‌کند و علاوه بر تعریف جنس، فصل و نوع، درصدد تبیین رابطه فصل، جنس و نوع و کیفیت تقوم فصل به جنس است.

توضیح اینکه تفاوت صورت و فصل در بشرط لائی و لای بشرط بودن آنهاست. صورت بشرط لاست و علت صوری برای مجموع (نوع) بوده و بر هیچ‌یک از جنس و نوع حمل نمی‌شود؛ لکن فصل لای بشرط است؛ یعنی قابل حمل بر مجموع (جنس و فصل) می‌باشد؛ و در این صورت جنس را تحصل می‌بخشد و آن را از دایره ابهام و تردید

خارج، و بدین‌وسيله نوع را کامل می‌کند و در نتیجه به حمل اولی بر نوع حمل می‌شود. وی در ادامه با افزودن سخنی از صدرالمتألهین درباره تقوم جنس به فصل، چنین می‌گوید: تحصیل فصل به جنس در ظرف وجود خارجی نیست؛ چه آنکه در عالم خارج و واقع جنس و فصل به وجود واحدی موجودند. لذا تقوم فصل به جنس معنایی نخواهد داشت؛ به دلیل استحاله علیت یک شیء نسبت به خود. بنابراین تحصیل جنس به فصل، در ظرف ذهن معنا می‌دهد. هنگامی که عقل نوع را به دو جزء تحلیل کرده و حکم به علیت یکی نسبت به دیگری را صادر می‌کند، این پرسش مطرح می‌شود که کدام‌یک از این دو جزء نسبت به دیگری سمت علیت دارد؟ در پاسخ اینچنین پاسخ می‌دهند که محتاج‌الیه فصل می‌باشد و نه جنس؛ زیرا اگر جنس علت تحصیل فصل باشد، در این صورت علت برای تمامی فصولی که می‌توانند به جنس ضمیمه شوند، خواهد بود. پذیرش این سخن به معنای تلازم فصول مختلف با جنس و در نتیجه تبدیل شیء واحد به امور مختلف و متقابل است که به امری محال منتهی می‌شود. بدین ترتیب نقش فصل عبارت است از تحصیل ماهیت مبهم جنسی و تبدیل آن به یک ماهیت نوعی تام.

وی در ادامه با توجه به مطالبی که ذکر کرد، جنس را همان نوع مبهم و فصل را همان نوع محصل می‌داند و نوع نیز ماهیتی تام است، اما بدون لحاظ ابهام و تحصیل. لذا چنین حکم می‌کند که جنس همان نوع است مبهماً. بدین ترتیب حمل جنس بر نوع حمل اولی ذاتی خواهد بود، همان‌گونه که حمل فصل بر نوع حمل اولی می‌باشد. از این‌رو هریک از جنس و فصل با مفهوم نوع اتحاد مفهومی دارند؛ زیرا رابطه عینیت و اتحاد میان نوع با هریک از جنس و فصل برقرار است و تفاوت صرفاً در ابهام و تحصیل می‌باشد و این امر برای توجیه حمل اولی میان موضوع و محمول در دیدگاه حمل اولی کافی است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۹۸).

۳. اشکال اساسی به دیدگاه علامه طباطبائی

تعریف حمل اولی در دیدگاه صدرالمتألهین و پیش از وی میرداماد، مبتنی بر اتحاد - بلکه عینیت - مفهومی موضوع و محمول است؛ در نتیجه تغایر موضوع و محمول به اعتبار اجمال و تفصیل است؛ مانند «انسان حیوان ناطق است». بنابراین در حمل اولی محمول باید عیناً همان ماهیت و مفهوم موضوع باشد. عبارت میرداماد در این‌باره چنین است:

واما أن یعنی به آن المحمول هو بعینه نفس الموضوع بعد أن یلحظ التغایر الاعتباری أی هو بعینه عنوان حقیقه، لا أن یقتصر علی مجرد الاتحاد فی الوجود ویسمی الحمل الاولی الذاتی لکونه اولی الصدق او الکذب غیر معنی به إلا أن هذا المفهوم هو نفس ذاته وعنوان حقیقه (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۶-۲۷).

این در حالی است که در حمل حیوان یا ناطق بر انسان، اتحاد مفهومی و به عبارتی عینیت محمول با موضوع برقرار نشده است؛ زیرا مفهوم حیوان اعم و ناطق اخص از انسان است. انسان مجموع و مرکب از حیوان و ناطق می‌باشد و نه حیوان یا ناطق؛ در نتیجه حمل حیوان یا ناطق بر انسان حمل شایع خواهد بود؛ زیرا در حمل شایع تغایر در مفهوم و اتحاد در وجود معتبر است.

۴. دو روش برای تلقی اولی بودن حمل میان اجزای ذاتی ماهیت

درباره اولی بودن حمل میان اجزای ذاتی ماهیت و به عبارت دیگر میان جنس و فصل نسبت به نوع، دو راه متصور است: راه نخست: در حمل حیوان بر انسان، خصوصیت موضوع (انسان) ملحوظ نگردد. در این صورت، هریک از موضوع و محمول کلی خواهد شد؛ بدین معنا که در «الانسان حیوان» در جانب محمول تصرفی صورت نگیرد و خصوصیت اعم بودن مفهوم انسان نسبت به حیوان مورد لحاظ واقع نشود. در نتیجه مانند آن است که گفته شود حیوان، حیوان است؛ لذا با توجه به این تحلیل و تصرفی که صورت انجام شد، حمل شایع به حمل اولی بازمی‌گردد؛ راه دوم: چنانچه مراد از حیوان در حمل حیوان بر انسان، آن حصه مخصوص انسان باشد، نه مطلق حیوان. به عبارت دیگر بر اساس این روش در محمول تصرف صورت می‌گیرد و ذات حصه‌ای از حیوان که با انسان یکسان و همسوست مورد لحاظ قرار گیرد. در این صورت، به لحاظ مفهومی نیز در میان موضوع و محمول اتحاد برقرار است. ممکن است منظور و مقصود سخن علامه طباطبائی در *نهایة الحکمة* همین امر باشد؛ یعنی اگرچه ایشان اتحاد میان جنس و نوع را به حمل اولی می‌داند، لکن حیوان مطلق مراد نیست؛ بلکه میان آن حصه‌ای از حیوان که مخصوص انسان است و نوع، حمل اولی برقرار می‌باشد (حشمت‌پور، دروس برهان شفاء، ۹۲/۱۲/۱۴).

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌گوید:

در حمل اولی نظیر حمل ناطق بر انسان، محمول همه آنچه را که دارد و ندارد به موضوع منتقل می‌گرداند و به همین دلیل آنچه را که برای محمول سازگار باشد، برای موضوع نیز سازگار می‌شود و هر آنچه که برای محمول ناسازگار باشد، برای موضوع نیز ناسازگار می‌گردد. مثلاً آنچه که ضد ناطق است، ضد انسان نیز خواهد بود و اگر ناطق بر حیوان حمل گردد، آن حصه‌ای از حیوان که ناطق است دیگر غیر ناطق نخواهد بود و هر چه که با ناطق ضد است، با آن حصه از انسان نیز در تضاد خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱۰۶).

اما تفاوت محمول در حمل اولی با دیگر حمل‌ها آن است که محمول در حمل اولی ذاتی، یک مفهوم یا ماهیت خاص است که برخی از مفاهیم و معانی را داراست و بعضی از معانی دیگر را فاقد است. محمول در این نوع از حمل با هر دو خصوصیت وجدان و فقدان بر موضوع حمل می‌شود؛ لکن در حمل شایع نیز وصفی از اوصاف وجودی بر موضوع حمل می‌شود و آن وصف وجودی، امر محدودی است که برخی کمالات وجودی را واجد و برخی کمالات دیگر را فاقد است؛ لذا محمول با لحاظ هر دو بعد مثبت و منفی آن بر موضوع حمل می‌گردد؛ ولی در حمل رقیقت و حقیقت، محمول فقط با بعد وجودی خود بر موضوع حمل می‌شود (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶).

در این روش حمل میان انسان و حیوان، به حمل اولی رجوع نمی‌کند؛ ولی حکم حمل اولی را می‌یابد. به دیگر بیان، در یک تقسیم‌بندی، حمل شایع به حمل شایع بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود. محمول در حمل شایع، می‌تواند ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی باب برهان یا غیرذاتی باشد. در صورتی که محمول ذاتی باب ایساغوجی باشد؛ مانند قضیه «انسان حیوان است» در این صورت این گزاره، حمل شایع بالذات خواهد بود. لذا با توجه به تصرفی که بر اساس روش دوم صورت می‌گیرد، این گزاره در حکم حمل اولی بوده و قسمی از حمل شایع است. بر اساس

تصرفی که بر طبق روش اول صورت می‌گیرد، گزاره «انسان حیوان است» حمل اولی خواهد بود، نه آنکه در حکم حمل اولی باشد. در این صورت تفاوت میان این دو گزاره با توجه به اعتبار خارج و عدم اعتبار خارج بیان می‌شود. بنابراین دیدگاه علامه طباطبائی در این زمینه - اولی بودن حمل میان حیوان و انسان - را می‌توان به دو گونه تفسیر کرد. بر اساس روش نخست که حمل میان انسان و حیوان اولی خواهد بود، بر طبق روش دوم میان انسان و حیوان حمل شایع بالذات خواهد بود. ناگفته نماند که ممکن است محمول در حمل شایع ذاتی باب ایساغوجی باشد؛ ولی به حمل اولی رجوع نکنند؛ مانند قضیه «زید انسان است». در این گزاره هیچ‌گاه اتحاد مفهومی میان زید و انسان برقرار نخواهد شد؛ زیرا مفهوم زید، مفهومی جزئی و مقید به قیودی خاص بوده است؛ لکن انسان مفهومی کلی است که محفوف به عوارض نیست؛ لذا اتحاد مفهومی برقرار نخواهد بود.

۴-۱. تحلیل دقیق تعریف حمل اولی در دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در حمل اولی علاوه بر اعتبار اتحاد مفهومی موضوع و محمول، وجود خارجی را نیز معتبر می‌داند. عبارت وی در این باره چنین است: «ولما كان هذا الحمل، ربما يعتبر هذا الحمل في الوجود العيني، كان الاصول أن يعرف باتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ويسمى هذا الحمل، حملاً اولياً ذاتياً» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۴۲-۵۴۳). نکته درخور توجه، عبارت «فی الوجود العینی» است. اعتبار کردن وجود عینی در حمل اولی به نوعی خروج از تعریف رایج و مصطلح حمل اولی است؛ زیرا حمل و اتحاد میان دو شیء در حوزه مفاهیم واقع می‌شود. اساساً حمل یک چیز بر شیء دیگر، از خواص ذهن و نشانگر قدرت تجزیه و تحلیل اوست؛ تا بدانجا که میرداماد حمل را دلیل بر تحقق وجود ذهنی می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۱ الف، ج ۱، ص ۵۲۸). ناگفته نماند که اگر میان دو شیء اتحاد مفهومی برقرار باشد، اتحاد عینی و خارجی آن دو شیء لازم خواهد آمد و در نهایت موجب وحدت آنها در مصداق خواهد شد. گفتنی است که از جمله وجوه تفاوت میان عینیت و اتحاد، آن است که در عینیت هیچ‌گونه جهت کثرتی میان دو شیء لحاظ نمی‌شود و تنها جهت وحدت اعتبار می‌شود؛ اما در اتحاد، هر یک از جهت کثرت و وحدت اعتبار می‌شود، در نتیجه ممکن است چنین پرسشی مطرح شود. اگر حمل اولی در مصادیق امور خارجی نیز معتبر باشد - اعتبار وجود عینی در حمل اولی - در این صورت در مصداق خارجی، عینیت برقرار است و شرط اساسی حمل که وجود دو جهت کثرت و وحدت باشد منتفی است.

در پاسخ می‌توان گفت که انسان خارجی دو جنبه دارد: جنبه حیوانیت و جنبه ناطقیّت. امکان ندارد که این دو حیثیت از یک جهت واحد انتزاع شوند. به دیگر سخن گرچه در انسان خارجی، حیوانیت و ناطقیّت به اشاره حسی از یکدیگر جدا و متمایز نیستند، اما صرف انتزاع این دو جنبه از انسان، نشان‌دهنده وجود منشأ انتزاع این دو حیث است. البته وجود دو منشأ انتزاع، نباید موجب حکم کردن به تکثر حقیقی در انسان شود. بنابراین در عالم خارج و واقع، انسان مرکب از دو جزء به نام حیوان و ناطق نیست؛ به گونه‌ای ترکیب میان حیوان و ناطق، ترکیبی حقیقی باشد، بلکه انسان عبارت است از حیوان ناطق؛ به این معنا که این دو جزء در خارج با یکدیگر متحدند؛ اما پذیرش این سخن به معنای نفی حیثیات گوناگون نخواهد بود. در هر صورت، آن جنبه‌ای که منشأ انتزاع حیوان است، منشأ انتزاع ناطق نخواهد بود.

گفتنی است که سخن گفتن حمل اولی، محدود به یک اعتبار خاص و صرفاً ذهنی نخواهد بود؛ بلکه بحث درباره مفاهیم بدون لحاظ حکایت از عالم خارج (به عبارتی بدون لحاظ جنبه مرآت بودن آن نسبت به خارج و اکثفاً به جنبه‌ها و تأملات ذهنی)، شأن منطقی دان است نه فیلسوف؛ چه اینکه فیلسوف به دنبال راهی برای اصطیاد حقایق خارجی به قدر و اندازه سعه خویش است. چنانچه حمل اولی صرفاً میان مفاهیم باشد، در این صورت معقول ثانی منطقی خواهد بود. احکام این حمل مربوط به منطق است؛ لکن آن چیزی که فیلسوف به دنبال آن است، بحث از هوهویت و حمل حقیقی و خارجی است. به دیگر بیان هوهویت، وحدت و حمل خارجی معقول ثانی فلسفی است. لذا سخن گفتن از آن به لحاظ حکایت از مصادیق خود است و بحثی فلسفی به‌شمار می‌آید. به همین مناسبت علامه طباطبائی پس از بیان حقیقت حمل، چهارمین لازمه چنین تعریفی را این‌گونه بیان می‌کند: «رابعاً إن الهوهویة بما ذکر من حقیقتها لاتختص بالأذهان بخلاف القضية المشتملة علی التصدیق، فإنها لاتتحقق إلا فی الذهن» (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۲، ص ۹۲).

در دیدگاه علامه طباطبائی، هوهویت عبارت است از اتحاد دو شیء در وجود نعتی؛ بدین معنا که حمل یا هوهویت در وجود نفسی موضوع و وجود ناعتی محمول، تحقق می‌پذیرد. حمل اختصاص به ذهن ندارد؛ بر خلاف قضیه که چون مشتمل بر تصدیق است، جایگاه آن صرفاً در ذهن خواهد بود (همان، ص ۹۳-۹۴)؛ بنابراین تا اتحاد و هوهویت بر اساس اصالت وجود اثبات نشود، حمل نیز که براساس حکایت قضایا از وجود، در محدوده ادراک حصولی واقع می‌شود، فاقد اعتبار خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۹۳).

افزون بر آن، اتحاد و عینیت در خارج، موجب ایجاد قضیه در ذهن و در نهایت منجر به اتحاد موضوع و محمول می‌شود؛ در نتیجه می‌توان به اتحاد مفهومی بعضی از اجزای ذاتی انسان نسبت به انسان حکم کرد؛ زیرا مفهوم انسان حاکی از مصادیق خارجی انسان است. از آنجاکه در عالم خارج، هریک از اجزای ذاتی انسان با او متحدند و حکم به حمل اولی بودن میان آن اجزا در خارج داده می‌شود، لذا این اتحاد و حمل اولی میان اجزای ذات در عالم خارج، در مفاهیم نیز تسری می‌یابد؛ آن‌گونه که تشکیک در مفاهیم از جهت حاکی بودن نسبت به خارج برقرار است. در نتیجه به دلیل اتحاد انسان با ذاتیات و اجزای ذاتی خویش در عالم خارج و واقع، حکم کردن به حمل اولی میان انسان، ذاتیات و اجزای ذاتی او در ذهن نیز، امری صحیح و درست خواهد بود. درست به همین دلیل است که علامه طباطبائی در تعریف حمل اولی از اتحاد مفهومی به اتحاد ذاتی میان موضوع و محمول تعبیر کرده است. به دیگر بیان، تعبیر اتحاد ذاتی مشتمل بر اتحاد ماهوی و اتحاد وجودی خواهد بود.

توضیح آنکه، بسیار تفاوت است میان این سخن که حد انسان را حیوان و ناطق به صورت جدا بیان شود و آنکه حد انسان به عنوان حیوان ناطق اعتبار شود. در تعبیر دوم، دو جزء با همدیگر وحدت دارند؛ لذا در اینجا «حیوان هو ناطق» است. بنابراین گرچه جنس جزء جوهر است، ولی در محدود عین محدود است. بنابراین گرچه در حد با نوعی از ابهام جدا می‌شود، ولی در محدود حتی به همین مقدار نیز نمی‌تواند جدا شود.

۴-۲. تحلیل دقیق حمل اولی بر اساس اصالت وجود

گرچه حمل اولی بر مدار مفاهیم می‌گردد، لکن صدق آن بدون وجود میسر نخواهد بود. برخی عبارات رایج در حکمت متعالیه، نقش وجود، درباره ثبوت ذاتیات و لوازم ماهیت بر ماهیت - حمل اولی ذاتی - به صورت قضیه

حینییه است؛ بدین معنا که صدق محمول بر موضوع در ظرف وجود محقق می‌شود، هرچند که صدق آن به وجود مقید نباشد. براین اساس اگر اتحاد موضوع و محمول در خارج از ظرف وجود محقق شود، قضیه می‌تواند صادق باشد. چنانچه امری در صدق آن نقش داشته باشد، قضیه به صورت شرطیه و وصفیه خواهد بود؛ اما عبارات دقیق‌تر حکمت متعالیه نقش وجود را به عنوان قضیه شرطیه در حمل اولی معرفی و تبیین می‌کند؛ یعنی در مشروطه صدق محمول بر موضوع مقید به شرط است. صدق محمول بر موضوع در حمل اولی ذاتی مشروط به وجود است؛ مانند این عبارت که «انگشتان زید به شرط نویسندگی حرکت می‌کند». بنابراین به علت آنکه در حمل اولی ذاتی صدق محمول بر موضوع مشروط به وجود است، در نتیجه چنانچه وجود اصیل نباشد، این قضیه نیز صادق نخواهد بود. عبارت صدرالمتألهین در این باب چنین است:

أما على طریقتنا، فإِنَّ وجوب الوجود وضرورة المحمول في الطابع الامكانية غير محقق إلا مادام الوجود أو بشرط الوجود لأن ثبوت كل مفهوم لشيء إنما هو بعد ثبوت ذلك الشيء لتقدم الوجود عندنا على جميع الذاتيات بحسب الواقع، بمعنى أن الوجود هو الاصل في التحقق وغير الوجود محقق به بالعرض وإن كان في ظرف اتصاف الماهية بالوجود ثبوت الذات والذاتيات في انفسها متقدمة على اتصافها بمفهوم الوجود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۴۲).

بر اساس اصالت وجود، آنچه مدار وحدت و حمل مفاهیم مختلف بر موضوعات است، همان وجود اصیل خارجی است. باید توجه کرد که گرچه ماهیت نمی‌تواند موجود باشد، مگر آنکه وجود در تحقق آن شرط شده باشد، لکن سخن در حمل این مفاهیم و ماهیات بر یکدیگر است؛ بدین معنا که آیا وجود همان‌گونه که در تحقق ماهیت شرط شده است، همان‌طور در حمل ماهیات بر یکدیگر شرط شده است؟ تعبیرات حکمت متعالیه در این باره (نقش وجود به عنوان قضیه شرطیه یا قضیه حینییه و تفاوت آن دو نسبت به یکدیگر) با یکدیگر متفاوت است و پذیرش هر کدام از این دو فرض، جایگاه حمل اولی را به گونه‌ای خاص تبیین می‌کند.

حکیم سبزواری با مسلم دانستن وجود به عنوان مدار اتحاد و وحدت، می‌گوید:

لو لم یوصل وحدة ما حصلت إذ غیره مثار کثرة ات

بنابراین ثبوت هر مفهومی برای موضوع آن بر مدار وجود است. از این رو کیفیات قضا یا - وجوب، امکان و امتناع - بیانگر نحوه وجود رابط بین موضوع و محمول‌اند. در مثال زوجیت و عدد چهار یا حیوانیت و انسان، ذاتی بودن ضرورت حیوانیت برای انسان به معنای تقید ضرورت مذکور به دوام وجود است. دلیل این مطلب آن است که ثبوت هر شیئی برای شیء دیگر فرع ثبوت مثبت له است. بنا بر اصالت وجود، ثبوت موضوع، متفرع بر تحقق خارجی وجود محمولی آن موضوع اولاً و بالذات و در نتیجه تحقق ثانوی ماهیت آن بالعرض خواهد بود. بنابراین ثبوت و تحقق وجود هر ماهیت مقدم بر اصل آن ماهیت و ذاتیات اوست؛ هرچند که ذات و ذاتیات ماهیت در ظرف حمل، مقدم بر محمول و از جمله مقدم بر مفهوم موجود است. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌گوید:

حیث تقییدیه مفاهیم و ماهیات در هنگام حمل، از این جهت است که ماهیت و مفهوم، جلوه و ظهور وجود است و به همین دلیل هنگام حمل، مثل حیوان بر انسان، حیوانیت به اصالت از آن وجود است و به تبع آن به انسان که خود نیز ظهور وجود است، استناد می‌یابد؛ پس معیار اصیل در حمل اولی نیز اولاً و بالذات وجود موضوع یا محمول است و ثانیاً و بالعرض مفهوم و ماهیت می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۹۲-۹۳).

در حمل اولی یا شایع، وحدتی که میان موضوع و محمول حاکم است، به حیثیت کثرت نسبت داده نمی‌شود. در حمل میان موضوع و محمول حتی هنگامی که در محور و حوزه مفاهیم باشد، هستی نقشی اساسی دارد؛ زیرا هستی مساوق با وحدت است و این وحدت، بر پیوند موضوع و محمول دلالت می‌کند و این پیوند نحوه‌ای از هستی است. بنابراین در هوهویت که اتحاد دو شیء است، نحوه‌ای از هستی و وجود حضور خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۶۴-۶۵). در نتیجه، علاوه بر حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت، حمل عوارض ذاتی ماهیت بر ماهیت مشروط به وجود خواهد بود؛ لذا با توجه به اصالت وجود حمل ذاتی بر ذات متوقف بر وجود است.

نتیجه‌گیری

دیدگاه علامه طباطبائی درباره اول‌انگاری حمل جنس بر فصل قابل توجیه است. گرچه در نگاه نخست، اولی بودن حمل جنس بر فصل با چند اشکال اساسی مواجه است، اما می‌توان این اشکالات را پاسخ داد. نخست آنکه از دو طریق حمل شایع به حمل اولی باز می‌گردد. افزون بر این، اعتبار کردن وجود خارجی در حمل اولی، می‌تواند راه‌گشای اشکالات وارده باشد و سبب ایجاد نگرشی دیگر درباره این مسئله خواهد شد. با توجه و تأمل در اصالت وجود نتایج حاصله از آن، می‌توان دیدگاه دیگری در تعریف حمل اولی ارائه داد. لذا بر طبق اصالت وجود، حمل اولی صرفاً منحصر در حوزه مفاهیم نیست و به نوعی نقش مرآتیت و کاشفیت نسبت به واقع را ایفا می‌کند. گرچه صریح عبارات صدرالمتألهین در حمل اولی، اختصاص به حوزه مفاهیم دارد و تعبیرات رایج حکمت متعالیه موافق با همین امر است، اما همان‌طور که پیش‌تر بدان اشاره شد، بر اساس تعبیرات دقیق حکمت متعالیه، حمل اولی به گونه دیگری خواهد بود. در نتیجه اعتبار وجود عینی در حمل اولی، آنچنان‌که علامه طباطبائی بدان تصریح می‌کند، صحیح و قابل دفاع است و پذیرش این امر، اولی بودن حمل میان جنس و نوع یا فصل و نوع را به دنبال خواهد داشت.

.....منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الهیات الشفاء*، مقدمه ابراهیم مدکور، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۹۱۰، *قصیده مزدوجه*، قاهره، بی‌نا.
- _____، بی‌تا، *منطق المشرقیین*، قاهره، بی‌نا.
- بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حشمت‌پور، محمدحسین، *دروس برهان شفاء*، منتشر نشده.
- زراعت‌پیشه، محمود، ۱۳۹۳، *حمل اولی و شایع رهیافتی تاریخی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجماعی للنشر.
- _____، ۱۳۹۳، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ هشتم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۳، *تعلیقات بر حکمة الانسراق*، تصحیح و تحقیق محمد ملکی، قم، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۴۲۷ق، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات الشفاء*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، بی‌تا - الف، *الحاشیة علی الهیات شفاء*، قم، بیدار.
- _____، بی‌تا - ب، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *نهایة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۴۸، *شرح الاشارات*، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه*، چ دوم، قم، بیدار.
- مدرس، آقاعلی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، *المنطق*، تصحیح، تحقیق و تعلیق سیدعلی حسینی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- _____، بی‌تا، *اصول الفقه*، چ پنجم، قم، اسماعیلیان.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۱الف، *مجموعه مصنفات*، اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱ب، *الافق المبین* (مجموعه مصنفات میرداماد)، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

تحلیل فلسفی مبدئیت توحید برای فضایل اخلاقی و ارائه تعریف و الگویی جدید از فضایل اخلاقی

tmohader@gmail.com

m-mesbah@qabas.net

کلیه تقی محدر / دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

مجتبی مصباح / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۰

دریافت: ۹۷/۰۷/۰۴

چکیده

پرسش اصلی در این مقاله آن است که مبدأ اصلی فضایل اخلاقی چیست؟ در پاسخ به این پرسش، در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر مبانی فلسفی و ضمن تبیین معنای توحید، مبدئیت آن برای فضایل اخلاقی اثبات شده و این نتیجه به دست آمده که اساس ارزش‌ها و فضایل به رابطه انسان با خدا بازمی‌گردد؛ بدین ترتیب آنچه موجب ارزش اخلاقی برای همه صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری انسان در عرصه‌های گوناگون بینشی، گرایشی و رفتاری می‌شود، توحید است و ما از این امر، به منشأ بودن توحید برای فضایل اخلاقی تعبیر می‌کنیم. توحید کامل مستلزم آن است که در مرحله اعتقاد، انسان هیچ‌کس را شریک خداوند قرار ندهد؛ در سطح گرایش، به هیچ‌کس و هیچ‌چیز جز او گرایش استقلالی نداشته باشد و در عمل نیز، فقط مستقلاً از دستورهای خداوند پیروی کند. در واقع توحید در سطح بینش منشأ ایمان، در سطح گرایش منشأ تقوا و در سطح رفتار منشأ عبودیت است و این سه فضیلت مطلق هستند و شرط فضیلت بودن دیگر فضایل این است که مصداقی از این سه فضیلت باشند.

کلیدواژه‌ها: توحید، فضایل اخلاقی، ایمان، تقوا، بندگی و عبودیت.

اهمیت اخلاق و تزکیه نفس بر کسی پوشیده نیست و تهذیب نفوس انسانی همواره یکی از دل‌مشغولی‌های انسان بوده و هست. فضایل و ارزش‌های اخلاقی هستند که با اتکا بر جهان‌بینی و مسائل اعتقادی، اهداف انسانی را تعیین می‌کنند و به زندگی انسان معنا می‌بخشند. رسول اکرم ﷺ چه زیبا می‌فرماید: «خداوند اخلاق پاک را وسیله پیوند خود قرار داده، این (فضیلت) برای شما بس که به یک خوبی که متصل به خداست تمسک جویند» (ورامبن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۲). به همین دلیل، پرورش ارزش‌های اخلاقی مردمان و تزکیه و تهذیب آنان از جمله اصلی‌ترین اهداف برانگیختن پیامبران و فرستادن پیام‌های آسمانی است. در عظمت اخلاق همین بس که خداوند پیامبر خود را به عظمت اخلاقی می‌ستاید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴). بنابراین از راه‌کارهای اصلاح انسان‌ها و جوامع مختلف و نجات آنها از مشکلات و مفاسد اجتماعی، فرهنگی و حتی اقتصادی و سیاسی، ترویج فضایل و ارزش‌های اخلاقی و دعوت انسان‌ها به آراسته شدن به این فضایل است. تحقق این هدف اساسی والا متوقف بر شناخت صحیح فضایل و رذایل است.

در طول تاریخ، متفکران مسلمان و غیرمسلمان مطالب بسیاری را درباره فضایل اخلاقی بیان کرده‌اند. یکی از این پرسش‌های مهم و کلیدی که ذهن اغلب متفکران اخلاقی را به خود جلب کرده، این است که منشأ و مبدأ فضایل اخلاقی چیست؟ مکاتب مختلف اخلاقی بر اساس مبانی خود کوشیده‌اند به این پرسش مهم و کلیدی پاسخ دهند. حکمای یونان از قبیل سقراط، افلاطون و ارسطو با طرح انسان‌شناسی مبتنی بر قوای نفس، منشأ فضایل را اعتدال حاصل از قوا دانستند و ضمن بیان چهار فضیلت اصلی حکمت، عدالت، عفت و شجاعت، بقیه فضایل اخلاقی را به این چهار فضیلت ارجاع دادند. این نظریه که پرطرفدارترین نظریه اخلاقی در طول تاریخ بوده با استقبال متفکران غربی و شرقی، از جمله بسیاری از حکمای اسلامی قرار گرفت و حکمایی همچون مسکویه، خواجه طوسی، فیض کاشانی، محمدمهدی نراقی و احمد نراقی به شرح و تفصیل این نظریه پرداختند.

با این حال، هدف اصلی این مقاله اثبات مبدهیت توحید برای فضایل اخلاقی بر اساس مبانی فلسفی است. بر اساس دیدگاه حکما، خداوند واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و همان‌گونه که خداوند مبدأ وجودی هر موجودی است، پس مبدأ هر کمالی نیز هست و هر کمال و فضیلتی که دیگران دارند از ذات خداوند ناشی می‌شود. بنابراین از آنجاکه خداوند کمال مطلق است، ملاک ارزش‌گذاری بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای انسان، توحید است. توحید - که همان یکتا دانستن خداوند است - باوری قلبی است که با اختیار حاصل می‌شود و معرفت شرط آن است و آثار و لوازم آن، به اعتقادات درونی محدود نمی‌شود، بلکه خود را در گرایش‌ها و نهایتاً در رفتارهای انسان در عرصه‌های مختلف زندگی نشان می‌دهد. بدین ترتیب می‌توان گفت آنچه موجب ارزش اخلاقی برای همه صفات اکسایبی و رفتارهای اختیاری انسان در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان می‌شود، توحید است. به عبارت دیگر اساس ارزش‌ها به رابطه انسان با خدا بازمی‌گردد و ما از این امر، به منشأ بودن توحید برای ارزش‌های اخلاقی یا منشأ بودن آن

برای فضایل اخلاقی تعبیر می‌کنیم. حداقل مراتب توحید، باور به توحید ذاتی، توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی و تشریحی و الوهیت است که در سطح گرایش، به التزام قلبی به پذیرفتن دستورهای خداوند سبحان و در عمل، در سطح پرستش و توحید در عبادت ظاهر می‌شود؛ اما توحید کامل مستلزم آن است که علاوه بر آنکه انسان در مرحله اعتقاد، هیچ کس را در جایگاه خداوند با او شریک نداند، در سطح گرایش، به هیچ چیز جز او گرایش استقلالی نداشته باشد (توحید در محبت، خوف، رجا و...) و در سطح عمل، مستقلاً جز از دستورهای او پیروی نکند و در عمل به هیچ‌یک از دستورهای او و آنچه مورد رضایت اوست، مطلقاً کوتاهی نکند.

۱. تحلیل فلسفی فضایل اخلاقی بر اساس توحید

هدف این مقاله، اثبات مبدئیت توحید برای فضایل اخلاقی در هر سه ساحت است. اثبات این مسئله نیازمند برخی مبانی فلسفی است:

۱. اختیار امری بدیهی و وجدانی است؛ اختیار زمینه دستیابی به کرامت اکتسابی است (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰)؛
۲. کرامت تکوینی انسان کمال ارزشی برای انسان به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا اراده و اختیار انسان در آن نقشی ندارد (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۳۶۵)؛
۳. از سوی دیگر انسان فطرتاً حب به ذات دارد و همین حب به ذات منشأ حب به کمال است (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸-۲۹۷)؛
۴. یکی از آثار حب به ذات، حب به کمال است. در فلسفه آنچه با وجود چیزی سازگار باشد، به‌طوری که با داشتن آن، وجودش فزونی یابد، کمال آن موجود نامیده می‌شود (مصباح، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳)؛
۵. کمالی که با کسب صفات و رفتارهای اختیاری به دست می‌آید، کمال اختیاری انسان است (مصباح، ۱۳۹۶، ص ۱۴۵)؛
۶. دستیابی به مراتب کمال اختیاری برای انسان امکان دارد و انسان با رفتارهای اختیاری خویش قادر است که به آن مراتب دست یابد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۴۲)؛
۷. همه کمالات از آن وجود هستند و مراتب کمال با اختلاف مراتب وجود ارتباط دارد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷)؛
۸. بنابراین از آنجاکه مراتب کمال با مراتب وجود ارتباط دارد، بر اساس اصل علیت، رفتارهای اختیاری انسان همانند سایر پدیده‌های دیگر نتایج واقعی دارند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۵۷)؛
۹. از سویی میان رفتارهای اختیاری انسان، با نتایجشان رابطه ضروری و علی برقرار است (همان)؛
۱۰. براین اساس کاربرد اخلاقی مفاهیم ارزشی نه صرفاً نشانه عواطف و احساسات و نه قرارداد و اعتبار محض است. همچنین این مفاهیم نه از سنخ مفاهیم منطقی‌اند که هیچ ارتباطی با خارج نداشته باشند و نه از نوع مفاهیم ماهوی‌اند که دارای مابازای عینی مستقل باشند؛ بلکه از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند که برای انتزاع مفهوم خوب و بد، باید تناسب و عدم تناسب میان دو حقیقت خارجی و عینی را در نظر گرفت، که در یک طرف، فعل اختیاری انسان و در طرف دیگر، هدف نهایی اخلاق قرار دارد (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ص ۸)؛

۱۱. بر اساس اصل سنخیت علی - معلولی، هر رفتاری با کمال خاصی هم‌سنخ است؛
 ۱۲. بنابراین رفتارهای انسان در مقایسه با پیامدهایی که برای انسان دارند یا سودمند هستند، یا مضر و یا بی‌اثر (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۵۷)؛
 ۱۳. بر اساس حب به ذات، منافع انسان برایش مطلوب است؛ در نتیجه رفتارهای سودمند مطلوب و رفتارهای مضر ضدمطلوب هستند و رفتارهای بی‌اثر نه مطلوب هستند نه ضدمطلوب (همان)؛
 ۱۴. از سوی دیگر موجود منحصر در موجود مادی و محسوس نیست، بلکه موجودات فرامادی وجود دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۲)؛
 ۱۵. وجود هر معلولی از جمله انسان، وجود ربطی و غیرمستقل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰)؛
 ۱۶. انسان موجودی دوساختی است که علاوه بر جوهر جسمانی که بدن نامیده می‌شود، واقعیتی دیگر به نام نفس یا روح دارد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴)؛
 ۱۷. روح انسان امری مجرد است (همان)؛
 ۱۸. انسانیت انسان به همین ساحت غیرمادی است و همه حالات روانی از جمله علم و ادراک نیز به همین ساحت نسبت داده می‌شوند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷)؛
 ۱۹. نفس انسان حقیقتی واحد و تشکیکی است که با حرکت جوهری و از طریق تمایز تشکیکی دارای مراتب متفاضلی می‌شود و هر مرتبه آثار و کمال ویژه خود را دارد. نفس در ابتدا عنصری جسمانی است و در این مرحله فقط آثار جسمانی عنصری دارد. پس از این مرحله، مرتبه نباتی است که میان انسان و حیوان و نبات مشترک است. پس از مرحله نباتی، نفس حیوانی قرار دارد. اصل اولی در چنین مرحله‌ای تأمین نیازهای حیوانی است؛ اما مرحله سوم نفس، نفس ناطقه انسانی است. فضایل و کمالات مربوط به این مرتبه از نفس انسانی است. (شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۶۹۹-۷۲۳)؛
 ۲۰. وجود انسان در چارچوب جهان مادی و زندگی دنیایی خلاصه نمی‌شود و در حقیقت وجود فضایل اخلاقی برای نیل به سعادت ابدی و اخروی انسان ضروری است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۶۴-۱۹۰)؛
 ۲۱. ملاک تشخیص کمال حقیقی انسان نزدیک بودن به کمال مطلق است (همان، ص ۱۷۷)؛
 ۲۲. مصداق کمال مطلق خداوند متعال است. کمال مطلق بودن خداوند اقتضاء می‌کند که خداوند در تمام مراتب ذات، صفات و افعال یگانه باشد؛ یعنی توحید ذاتی، صفاتی، افعالی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۲)؛
 ۲۳. معیار کمال اختیاری انسان قرب اختیاری به خداوند سبحان است (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۹۵-۱۹۶)؛
- نتیجه: از آنجاکه تنها هستی کامل و مطلق، خداوند سبحان است، پس تکمیل نفس و سیر کردن به سوی کمال انسانی تنها از طریق قرب الهی امکان‌پذیر خواهد بود. پس لازم است انسان خود را به خداوند نزدیک کند تا از فیوضات و الطاف و توجهات او استفاده کند و در نتیجه قرب حقیقی که با تزکیه از صفات رذیله و حجاب‌های ظلمانی حاصل می‌شود، خود را به مراحل کمال برساند. به عبارت دیگر، خداوند واجب‌الوجود من‌جمیع‌الجهات است و همان‌گونه که خداوند مبدأ وجودی هر موجودی است، پس مبدأ هر کمالی نیز هست و هر کمال و فضیلتی که

دیگران دارند از ذات خداوند ناشی می‌شود؛ زیرا اگر مبدأ آن خدا نباشد، لازم می‌آید که مبدأ کمال موجود واحدی نباشد. بنابراین چون خداوند سبحان کمال مطلق است، ملاک ارزش‌گذاری فضایل اخلاقی توحید است.

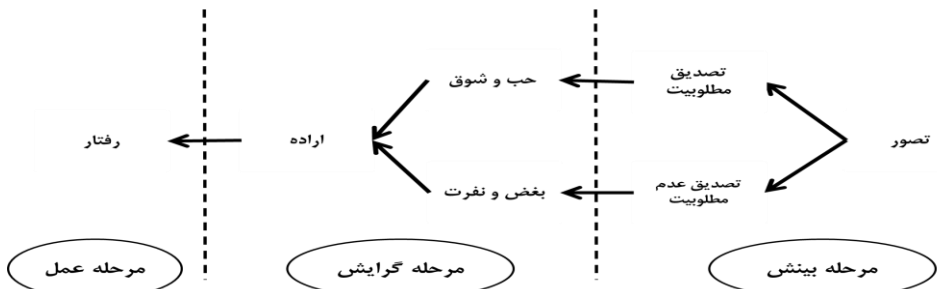
توضیح مطلب آنکه بر اساس مبانی انسان‌شناختی، انسان موجودی دو بعدی با ویژگی‌های کاملاً متمایز و متفاوت است. انسان علاوه بر بعد مادی که کمالات محدود دارد، بعد روحی و ملکوتی و غیرمادی دارد که بدین وسیله می‌تواند به بی‌کران‌ها برسد. افق خواسته‌های انسان بر اساس این جنبه، فراتر از امور مادی است و حتی با کمالات مادی هم قابل مقایسه نیست. از سوی دیگر انسان فطرتاً حب به ذات دارد و همین حب به ذات منشأ حب به کمال است. انسان‌ها با تمام اختلافاتی که دارند، همگی خواهان کمال هستند و از نقص و عیب گریزان‌اند. البته ممکن است که در مصداق کمال با هم اختلاف داشته باشند؛ مثلاً بعضی ثروت و مال را مصداق کمال بدانند و برخی قدرت را؛ اما همه خواهان کمالی هستند که هیچ عیب و نقصی نداشته باشد و از آنجاکه کمال مطلق فقط ذات مقدس خداوند سبحان است، پس همه انسان‌ها فطرتاً به خداوند سبحان میل و کشش دارند. از سوی دیگر، انسان از نقص و عیب متنفر است؛ لذا متعلق فطرت باید از هر گونه عیب و نقصی نیز مبرا باشد و از آنجاکه هر کثیر و مرکبی محدود و ناقص است، بنابراین متعلق فطرت باید احدی واحد باشد. بنابراین حب به کمال و تنفر از نقص و عیب، انسان را به توحید می‌رساند و از آنجاکه خداوند سبحان، کمال مطلق است و کمال مطلق از هر جهتی کامل و مطلق است، در نتیجه به صورت بالفعل واجد تمام صفات کمالی است و همین امر سبب می‌شود او منشأ و مبدأ هر کمالی باشد. به عبارت دیگر چون خداوند سبحان کمال مطلق است، چیزی از او منفصل نیست و او نیز از چیزی منفصل نیست؛ بنابراین او مبدأ همه اشیا و مرجع تمام موجودات و کمالات است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵). بر این اساس ملاک حقیقی برای کمال انسان، قرب به خداوند است. ملاک ارزش اخلاقی تنها قرب اختیاری به خداوند سبحان است و ملاک ارزش سایر امور حیثیت تقییدیه دارد و به میزان مقربیت آنها وابسته است. در واقع، ارزش همه فضایل اعم از صفات اکسبابی و رفتارهای اختیاری غیری است و تنها مصداق ارزش ذاتی، قرب اختیاری به خداوند سبحان است. بنابراین فضایل آن دسته از بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای اختیاری انسان است که منشأ و مبدأ آن توحید باشد و موجب قرب انسان به خداوند شود. بر اساس این ملاک، عناوین مشهوری مثل سخاوت، عدالت و شجاعت، موضوع حقیقی گزاره اخلاقی نیز نیستند؛ بلکه گرچه به حسب عرف و مشهور، جزو فضایل محسوب می‌شوند، فضیلت بودنشان ذاتی نیست و حتی ممکن است در شرایطی مرجوح نیز واقع شوند. بنابراین شرط حقیقی برای آنکه چیزی فضیلت محسوب شود، همان ملاک ارزش است؛ یعنی تنها ارزش ذاتی، ارزش حقیقی است و حتی عنوان مزبور، مانند بخشش، موضوع حقیقی گزاره اخلاقی نیز نیست. بدین ترتیب بخشش - حتی در شرایط مزبور - نه از آن جهت که بخشش است ارزشمند است، بلکه هرچه موجب تحصیل ارزش حقیقی است، از همین جهت که موجب تحصیل ارزش است، ارزشمند است و البته در شرایط مزبور، بخشش یکی از مصادیق چنین اموری است.

از آنجاکه منشأ همه فضایل اخلاقی توحید است، برای تقسیم‌بندی فضایل لازم است همه شئون زندگی را که اختیار انسان در آن نقش دارد، دسته‌بندی کنیم و تأثیر توحید را در کسب ارزش اخلاقی در آنها توضیح دهیم. یک

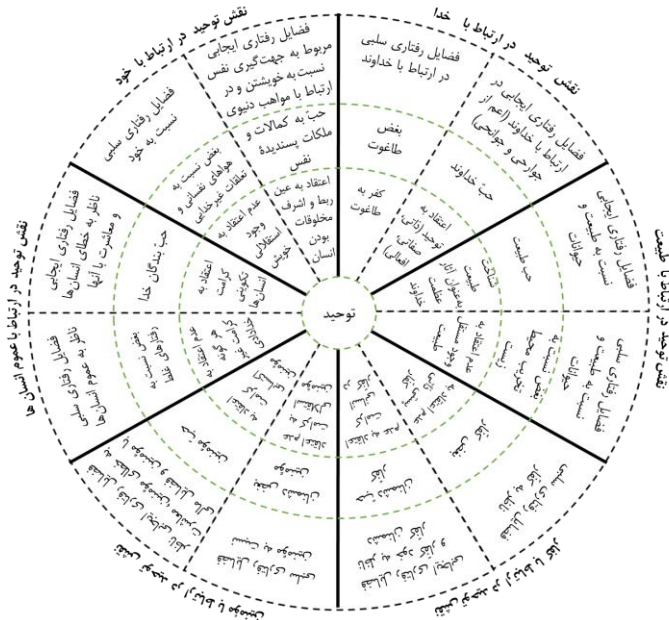
نحوه دسته بندی، بر اساس روابط فاعل اخلاقی در امور اختیاری خود است. این روابط یا مربوط به خود اوست یا غیر خود، و این غیر یا انسان‌های دیگرند، یا موجودات طبیعی دیگر - اعم از حیوانات و گیاهان و جمادات (محیطزیست) - و یا موجودات فراطبیعی و در رأس آنها خداوند سبحان. رابطه با انسان‌های دیگر نیز یا عموم انسان‌هاست یا گروه‌های خاص. البته گروه‌های انسانی بسیار متنوع و فراوانند؛ مانند مردان، زنان، کودکان و جوانان. پرواضح است که بیان فضایل اخلاقی نسبت به همه آنها در این مقاله امکان‌پذیر نیست. بنابراین فقط به فضایل اخلاقی درباره برخی گروه‌ها اشاره می‌کنیم.

مجموعه ساحت‌های اختیاری انسان که تحت داوری‌های اخلاقی قرار می‌گیرد در سه ساحت بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارها دسته‌بندی می‌شوند. بینش‌ها آن ساحت از نفس است که به کشف حقایق می‌پردازد. در بعد بینشی لازم است که ما خوبی و بدی کارها را بشناسیم تا بتوانیم انتخاب معقولی داشته باشیم، اما شناخت خوبی و بدی کارها در گرو شناخت کمال واقعی و نهایی انسان است. از طرف دیگر در جهان‌بینی توحیدی شناخت کمال واقعی انسان مستلزم شناخت مبدأ، معاد و رابطه دنیا و آخرت است؛ زیرا انسانی که علم به استقلال یا وابسته بودن خود و دیگر موجودات به آفریدگار ندارد، نمی‌تواند در مورد وجود خود و جهان هستی و همچنین کمال واقعی و نهایی خویش قضاوت واقعی و درستی داشته باشد. اعتقاد و علم به معاد و ارتباط دنیا با آخرت نیز نقش مهمی در جاودانگی ارزش‌های اخلاقی دارد و با اعتقاد به معاد، کمال انسانی فراتر از لذایذ دنیوی خواهد بود و حتی در مواردی انسان برای کسب کمالات اخروی، لذایذ دنیوی خودگذر و فانی را فدای لذایذ برتر و پایدار اخروی می‌کند. (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۷).

شناخت‌ها به‌تنهایی نمی‌توانند انسان را تصمیم یا حرکت وادارند؛ بلکه علاوه بر عناصر معرفتی و شناختی امیال و گرایش‌ها هستند که انسان را برای انجام فعل به تکاپو می‌اندازند. بنابراین این گرایش‌ها سبب اراده می‌شوند و با آمدن اراده، علت تامه می‌شود و فعل تحقق پیدا می‌کند (همان، ص ۲۰۴). بالاخره رفتارها نیز ساحتی از نفس است که بینش‌ها و گرایش‌های انسان در آن ظهور و نمود پیدا می‌کند. بنابراین از آنجاکه منشأ همه کمالات توحید است، فقط آن دسته از بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای اختیاری انسان که منشأ توحیدی دارند، فضیلت به حساب می‌آیند.



در توضیح ساحت‌های سه‌گانه نفس باید گفت که هر معرفت و بینشی که برای انسان حاصل می‌شود، متعلقش یا ملائم با وجود انسان است که در این صورت انسان با درک ملائمت، مطلوبیتش را تصدیق می‌کند؛ یا ملائم با وجود انسان نیست که در این صورت انسان با درک عدم ملائمت، عدم مطلوبیتش را تصدیق می‌کند. در حالت اول برای انسان شوق و حب ایجاد می‌شود و در حالت دوم نفرت و بغض پدید می‌آید. بنابراین ادراک کمال ملائم، ملازم با حب است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۹-۳۶۱). از سوی دیگر خداوند کمال مطلق است؛ پس علم و معرفت به خداوند که کمال مطلق است، مستلزم آن است که انسان شدیدترین حب را نسبت به خداوند داشته باشد. بنابراین ایمان و باور به اینکه تنها موجود مستقل خداوند سبحان است و منشأ همه کمالات اوست، سبب می‌شود عقربه دل انسان فقط به سمت ساحت ربوبی او بچرخد و انسان تنها او را استقلالاً دوست داشته باشد. از سوی دیگر از آنجاکه حب یک گرایش محرک و برانگیزاننده است، سبب می‌شود که گرایش‌های متناسب با کمال حقیقی انسان از قبیل تقوا و سایر حالات و ملکات در نفس شکل بگیرد و همین حالات و ملکات به نوبه خود منشأ فضایل رفتاری و جوارحی می‌شود. بنابراین بینش‌ها در پدید آمدن گرایش‌ها تأثیر دارند. پس از حب، اراده شکل می‌گیرد و این روند، دست آخر به رفتار خارجی و جوارحی می‌انجامد. بنابراین حصول رفتار خارجی متوقف بر بینش و گرایش مناسب است. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «بدان که هر ظاهری، باطنی متناسب با خود دارد. آنچه ظاهرش پاکیزه، باطن آن نیز پاک و پاکیزه است و آنچه ظاهرش پلید، باطنش نیز پلید است» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳). بنابراین تأثیر توحید در بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتار انسان را می‌توان مطابق الگوی ذیل ترسیم کرد.



۲. نقش توحید در فضایل اخلاقی مرتبط با خداوند

مقصود از فضایل بینشی، فضایی هستند که به ابعاد معرفتی انسان مربوط می‌شوند. مهم‌ترین فضیلت بینشی که تأثیر مهمی در تمامی فضایل اخلاقی دارد، فضیلت ایمان است که در ادامه به تعریف و جایگاه آن در فضایل اخلاقی اشاره می‌شود.

۲-۱. فضایل بینشی در ارتباط با خداوند سبحان

از آنجاکه مبدأ همه کمالات، خداوند سبحان است، بر همین اساس ایمان و باور به توحید در تمام مراتب آن شرط اصلی اتصاف به فضایل اخلاقی است. هرچند ایمان از سنخ بینش است، اما ایمان همان علم و معرفت نیست؛ بلکه علم، مقدمه و یکی از ارکان ایمان است. بنابراین چنین نیست که هر جا علم باشد، ایمان هم ضرورتاً وجود داشته باشد. چنان که خداوند درباره فرعونیان می‌فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴)؛ ولی برای اینکه ایمان به وجود آید، حتماً باید علم وجود داشته باشد و انسان نمی‌تواند به چیزی که به آن جهل دارد ایمان آورد. بنابراین برای تحقق ایمان علاوه بر علم، عنصر ارادی دیگری نیز لازم است و آن پذیرش و تسلیم قلبی است که انسان در قلب خویش بپذیرد که در عمل نیز به این علم خویش پایبند باشد. براین اساس حقیقت ایمان همان عقد قلب و پذیرش و تسلیم باطنی است که مقدمه آن، معرفت است و نتیجه آن اقرار زبانی و التزام عملی به لوازم این پذیرش است.

البته اهمیت ایمان به سبب متعلق آن یعنی توحید است، نه خود ایمان؛ زیرا ممکن است متعلق ایمان طاغوت باشد که در این صورت نه تنها ایمان ارزشی ندارد، بلکه ضدارزش نیز می‌باشد؛ اما از آنجاکه ذات مقدس خداوند سبحان در کانون اصلی هستی قرار دارد، بنابراین برای خروج از کفر باطنی، نخستین و اصلی‌ترین متعلق ایمان، خداوند سبحان و صفات کمالی حضرت حق است و بقیه متعلقات، فرع بر این اصل‌اند. براین اساس توحید در مالکیت، خالقیت، ربوبیت تکوینی و تشریحی و توحید در الوهیت از دیگر متعلقات ایمان است. همچنین می‌توان از معاد، قرآن و کتب آسمانی، فرشتگان و دیگر آیات الهی نام برد. نیز از آنجاکه اعتقاد به طاغوت با اعتقاد به توحید منافات دارد، بنابراین توحید ناب و خالص در جنبه سلبی مستلزم آن است که انسان به طاغوت در تمام مراتب آن کفر بورزد. همچنین از آنجاکه حقیقت ایمان تسلیم قلبی و تبعیت محض می‌باشد، براین اساس نصاب ایمان این است که شخص به همه متعلقات ایمان، نظیر: خداوند، رسل، کتب، ملائکه، روز جزا و غیره ایمان مطلق داشته باشد و به عبارت دیگر آنچه که موجب سعادت می‌شود، ایمان مطلق است که هیچ نوع تبعیضی در آن نسبت به انبیاء و محتوای رسالتشان نباشد. (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۴۲). براین اساس ایمان در رأس تمام فضایل بینشی قرار دارد و شرط فضیلت بودن فضایل بینشی این است که مصداقی از ایمان و کفر به طاغوت باشند.

۲-۲. فضایل گرایشی در ارتباط با خداوند

محبت در اصطلاح جاذبه‌ای ادراکی است که در دل موجود ذی‌شعور، نسبت به چیزی که با وجود او ملایمتی و با تمایلات و خواسته‌های او تناسبی داشته باشد، پدید می‌آید. کیفیت حصول این گرایش در نفس به این صورت است

که از نظر فلسفی، کمال مساوی وجود است و مراتب مختلف کمال مرتبط با مراتب مختلف وجود است. البته تأثیر مراتب وجود در حصول محبت منوط به این است که انسان به آن معرفت داشته باشد. بنابراین مراتب وجود از جمله مراتب پایین وجود از قبیل محسوسات، رنگ‌ها و حالات ظاهری، تا عالی‌ترین مرتبه وجود که بی‌نهایت است، به میزان معرفتی که انسان نسبت به آنها دارد، می‌توانند در انسان کشش ایجاد کنند و هر چقدر این معرفت بیشتر و شدیدتر باشد، این جاذبه نیز بیشتر خواهد شد. بنابراین جذب و انجذاب در موجودات ذی‌شعور، آگاهانه است و عنصر شناخت در آن نقشی مهم دارد. به همین دلیل، جذب و انجذاب در موجودات ذی‌شعور را جاذبه ادراکی می‌نامند. البته انسان به هر چیزی که معرفت دارد، کشش و میل ندارد؛ بلکه متعلق معرفت باید با نفس انسان ملائم هم باشد. به عبارت دیگر، انسان به چیزی محبت می‌ورزد که سازگاری آن را با وجود و نیازهای خود دریافته باشد. مرتبه عالی محبت، جایی است که انسان به وجود صفاتی مانند شجاعت، غیرت یا عدالت و سخاوت در وجود کسی پی ببرد. از آنجاکه این صفات کمالی، مطلوب هر انسانی هستند و با فطرت کمال طلب انسان هم‌خوانی دارند، جاذبه آنها، دل انسان را متوجه خود می‌کند. متعلق علاقه انسان، در این موارد امور معنوی و غیرمحسوس است و هرچه معرفت انسان بیشتر شود، متعلق محبت انسان، کامل‌تر و ارزشمندتر می‌شود؛ تا جایی که دل انسان به موجودی که منشأ همه کمالات و زیبایی‌هاست، توجه می‌کند و محبت به معنای واقعی‌اش تحقق می‌یابد و انسان، به آفریدگار کمال و جمال دل می‌سپارد. این محبت نیز مراتبی دارد و هر کس به اندازه معرفتش به اسما و صفات الهی از آن بهره می‌برد (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۶). براین اساس خاستگاه محبت به خداوند سبحان در انسان ادراک عقلی از جمال جمیل آن ذات یگانه و لذت بی‌بدیلی است که در پی این ادراک نصیب انسان می‌شود (تهرانی، ۱۳۹۱، ج ۱۳، ص ۵۹-۶۰). بنابراین فضیلت حب به خدا از شئون توحید و از آثار آن است. بر اساس توحید ذاتی و صفاتی و افعالی، همه موجودات از جمله انسان در اصل وجود، صفات و افعال وابسته به خداوند سبحان و مخلوق او هستند. همچنین بر اساس توحید افعالی تمام شئون عالم از خالقیت و مالکیت گرفته تا ربوبیت و الوهیت، همه مخصوص خداوندند. از سوی دیگر محبت زمانی برای انسان حاصل می‌شود که انسان کمالی را درک کند. بنابراین انسان با معرفت به خداوند و اسمای حسنایش، کمال مطلق بودن خداوند را درک می‌کند و همین امر زمینه فضیلت حب را فراهم می‌آورد.

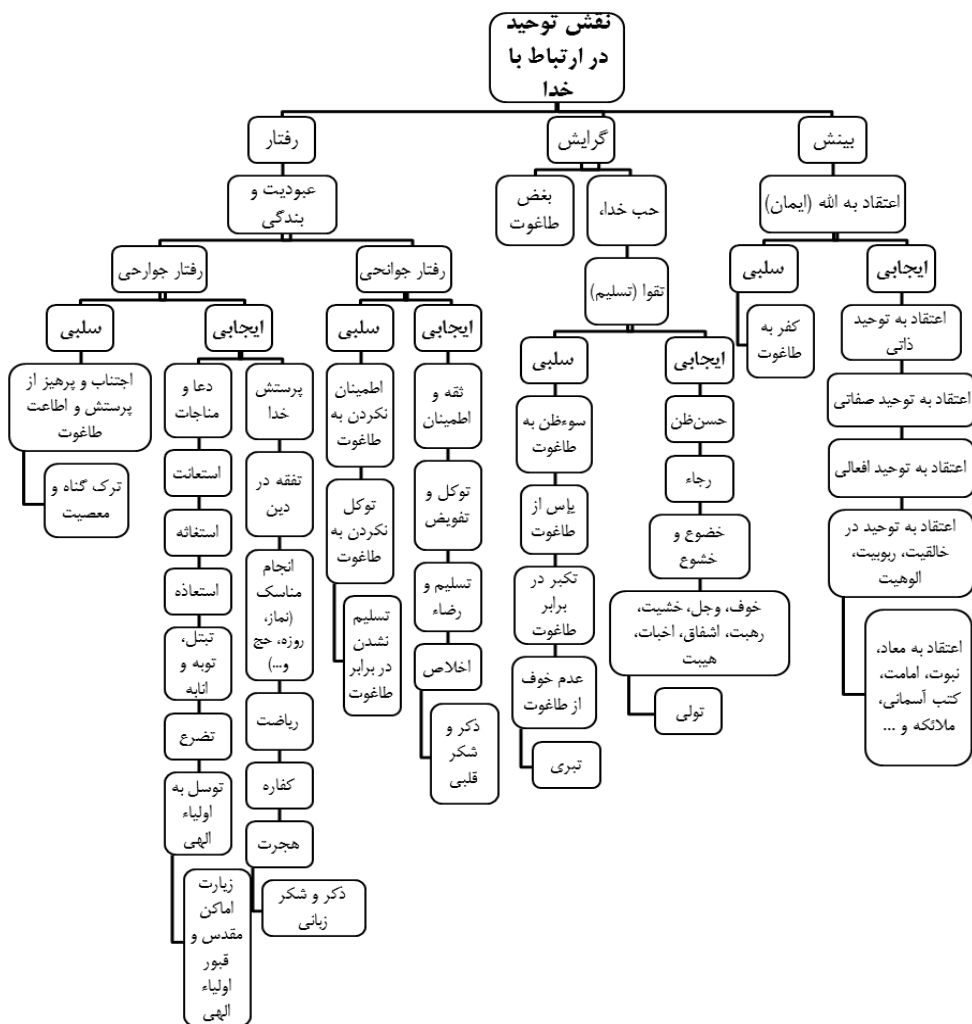
نکته دیگر این است که محبت تابع‌ساز است و کسی که به دیگری محبت دارد، همان چیزی را می‌خواهد که محبوبش می‌خواهد و همین مسئله نقش بسزایی در ایجاد حالات و ملکات پسندیده از جمله ملکه تقوا و همچنین در فضایل رفتاری دارد. تقوا از ماده وقایه است و در اصل «وقوی» بوده که واو تبدیل به تاء شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۸۳). معنای لغوی تقوا این است که انسان نفس و جان خود را از چیزی که از آن بیمناک است نگاه دارد؛ سپس گاهی به خود خوف و ترس نیز تقوا اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸). بنابراین مفهوم خوف در اصل معنای لغوی تقوا اشراب شده است. البته چنین نیست که احتراز از هر خوفی، تقوای اخلاقی باشد؛ بلکه مقصود از تقوای اخلاقی، حالت و گرایشی است که انسان به واسطه آن، خطری را که به سبب رفتارهای اختیاری‌اش متوجه سعادت ابدی و اخروی اوست، از خود دور کند. به چنین شخصی «متقی» و به آن حالت و گرایش خاص «تقوا» گفته می‌شود (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۱).

البته منشأ این خوف لزوماً خوف از جهنم یا عذاب‌های اخروی نیست؛ بلکه منشأ این خوف می‌تواند حب الهی باشد و تأثیر آن به مراتب بیشتر و عمیق‌تر از تأثیر خوف از عذاب است. توضیح مطلب آنکه کسی که به خدا ایمان دارد و قلبش مملو از محبت خداوند است، می‌ترسد که مبدا محبوب خویش را از دست دهد یا با انجام کارهای ناشایست مغضوب او قرار گیرد. همین مسئله سبب پیدایش گرایش تقوا در انسان می‌شود که بر اساس آن می‌کوشد ضمن پرورش ملکات و حالات پسندیده در نفس، از حالات و گرایش‌های رذیله بپرهیزد. بنابراین تقوا فقط جنبه سلبی ندارد؛ بلکه هم جنبه ایجابی دارد که شخص بر اساس آن به دنبال کسب فضایل است و هم جنبه سلبی دارد که بر اساس آن از رذایل می‌پرهیزد. بنابراین مقصود از تقوا همان التزام به توحید عملی است که شخص بر اساس آن، فقط بر خدا توکل می‌کند؛ از هیچ‌کس جز خدا هراسی ندارد؛ فقط با او آرامش می‌یابد؛ تنها به او اطمینان و حسن‌ظن دارد و بنابراین دوستان او را دوست و دشمنانش را دشمن می‌دارد. امیرمؤمنان علیؓ چنین ملکه‌ای را رئیس اخلاق می‌داند. «التقوی رئیس الأخلاق» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۲). ریشه این تقوا در قلب انسان بوده، منشأ آن ایمان است و ثمره آن بندگی و عبودیت است که خود را در رفتارهای جوانحی و جوارحی نشان می‌دهد.

۲-۳. فضایل رفتاری در ارتباط با خداوند سبحان

عبودیت در لغت یعنی اظهار تذلل، فروتنی و طاعت و واژه عبادت که رساتر از عبودیت است، به معنای نهایت فروتنی و تذلل است. به همین دلیل، تنها خداوند سبحان که نهایت کمال و فضیلت را دارد، شایسته پرستش و بندگی است: «ألا تعبدوا إلا إياه» (یوسف: ۴۰) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۲). عبد بودن انسان‌ها در برابر خداوند، گاه جنبه تکوینی آن لحاظ می‌شود. در این لحاظ از آنجا که اصل وجود و هستی انسان از خداوند سبحان است، همه انسان‌ها از حیث تکوینی و وجودی، چه بخواهند و چه نخواهند، عبد و مملوک خداوندند و هیچ‌کس و هیچ‌چیز هم نمی‌تواند این رابطه را تغییر دهد؛ چراکه رابطه‌ای قراردادی و اعتباری نیست تا تغییرپذیر باشد؛ اما وجهه دیگر عبد بودن و بندگی انسان اختیاری است و منظور این است که انسان به اراده و اختیار خود، راه بندگی را در پیش گیرد و به لوازم آن پایبند باشد. البته انسان‌ها برخلاف عبودیت تکوینی، در اینجا یکسان نیستند، بلکه با توجه به بینش‌ها و گرایش‌هایی که دارند، عده‌ای بنده خدا می‌شوند و خدا را عبادت می‌کنند و کسانی نیز بندگی شیطان و هوای نفس و نظایر آنها را می‌پذیرند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷-۱۵۸). حقیقت بندگی و عبودیت یعنی نشان دادن مملوکیت خویش برای پروردگار و این امر، با استکبار و شرک نمی‌سازد (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۴). به همین دلیل انسان، هم با زبان و هم با عمل باید این واقعیت را دریابد و آن را به اثبات برساند که مملوک خداست و از خودش هیچ ندارد و هرچه دارد و هست، همه از آن خدای سبحان است و جز او مالک و مدبر و صاحب اختیاری نیست. بنابراین لازمه عبودیت، این است که انسان باید هر گونه «استقلال» را از خود نفی کند و با تمام وجود احساس و لمس کند که در هیچ زمینه‌ای، ذره‌ای استقلال از خود ندارد. این در واقع همان مسیری هست که به وسیله «تقوا» ایجاد می‌شود و چنین انسانی دائماً مراقب است که از اراده خداوند

تخلف نکند. عالی‌ترین مرتبه نفی استقلال این است که آدمی حقیقتاً غیر از اراده خدا اراده‌ای نبیند و نیابد و اراده خویش را در اراده خداوند فانی کند. در مراحل بعد، انسان باید سایر مملوکاتی را که برای خود قائل است، به صاحب حقیقی‌اش بازگرداند و بداند که این امور متعلق به او نیستند و مالک حقیقی آنها کسی دیگر است. در این مرحله انسان مال، حیات، علم، قدرت، ریاست، آبرو و هر آنچه را دارد از مالک اصلی یعنی خدا می‌داند و برای این امور نیز استقلالی قائل نمی‌شود (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۸۴-۱۸۵). البته واضح و روشن است که با توجه به مراتب مختلف ایمان و تقوا، مراتب بندگی نیز متفاوت خواهند بود. بنابراین وجه فضیلت بودن فضایل رفتاری این است که به نوعی مصداق بندگی و عبودیت در محضر پروردگار باشند. در نمودار زیر فضایل بینشی، گرایشی و رفتاری در ارتباط با خداوند به طور کامل ترسیم شده‌اند.



۳. نقش توحید در فضایل مرتبط با خود

فضایل در ارتباط با خود، فضایی هستند که بخصوص ارتباط با خدا، دیگران یا طبیعت محدود نیستند؛ بلکه ویژگی‌ای نفسانی‌اند که به امور مختلف اطلاق پذیرند. مثلاً حیا، از فضایل گرایشی مرتبط با خود است و این حیا می‌تواند از خدا باشد یا از انسان‌های دیگر، یا از خود. هرچند این فضایل مربوط به خود فرد هستند، اما وجود این فضایل در تحکیم روابط میان انسان‌ها هم نقش مهمی دارند.

۳-۱. فضایل بینشی، مرتبط با خود

براساس اصل اساسی حرکت جوهری، نفس انسان بر اثر ایمان و تقوا و فضایل ناشی از این دو، همواره در حال حرکت و تغییر است و با کسب این فضایل، هویتی تازه می‌یابد و قابلیت‌ها و استعدادهاى جدیدی برای دریافت و قبول معارف و حقایق پیدا می‌کند. از این حالت که در اثر تکامل نفس برای انسان حاصل می‌شود، تعبیر به «حکمت» می‌شود. معنای لغوی حکمت بازداشتن و جلوگیری از فساد است و در اصل منع از ظلم و ستم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۸). حاکم را از این جهت حاکم می‌گویند که ظالم را از ظلم بازمی‌دارد (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۱۴۱)؛ اما در اصطلاح حکمت، عبارت است از دریافت حق با علم و عقل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۹). براین اساس حکیم بودن قدرت درک حقایق و درک معارف یقینی است و در این صورت انسان به شناخت‌های صحیح و ناب نائل می‌شود (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۰۵). علامه طباطبائی حکمت را با حق یکی می‌گیرد:

حق عبارت است از رأی و اعتقادی که ملازم با رشد بدون غی و مطابق با واقع باشد، و این در حقیقت همان حکمت است؛ زیرا حکمت، رأی و عقیده‌ای است که در صدقش محکم باشد و کذبى در آن نباشد و نفعش نیز محکم باشد؛ به گونه‌ای که ضرری نداشته باشد (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۹، ص ۲۷۱).

از سوی دیگر تمام ملکات و رفتارهای انسان تحت تأثیر فضیلت حکمت هستند؛ زیرا وقتی حکمت در جان انسان ثبات یافت، در دل محصور نمی‌ماند؛ بلکه آثار آن در زبان و عمل و رفتار نیز ظاهر می‌گردد. چنین کسی سخنانش حکیمانه خواهد بود و از گفتار بی‌بیهوده و لغو می‌پرهیزد. چنان موعظه می‌کند که سخنانش سزاوار تحسین و ستایش است (مصباح، ۱۳۸۷الف، ج ۱، ص ۲۱۷). از سوی دیگر فضایل بدون حکمت چه‌بسا تبدیل به ردیلت شوند. سخاوت بدون حکمت، به اسراف و تبذیر منجر می‌شود. علم بدون حکمت، به عجب و خودنمایی و فریب می‌انجامد. سکوت غیرحکیمانه، نشانه ضعف است. حلم بدون حکمت، به ذلت ختم می‌شود. همچنین خداوند سبحان در سوره «اسراء» پرهیز از شرک، احسان و نیکی به والدین، رعیت حق خویشان، مستمندان و در راه ماندگان، پرهیز از اسراف، میانه‌روی در انفاق، خودداری از کشتن فرزند، پاک‌دامنی و پرهیز از زنا و فحشا، خودداری از خوردن مال یتیم، تأکید بر وفای به عهد، پرهیز از خیانت در تجارت، خودداری از رفتارهای ناآگاهانه و دوری از تکبر را از مصادیق حکمت‌هایی می‌داند که پروردگار بر پیامبر وحی کرده است (اسراء: ۳۹-۲۲) (تهرانی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۹۱). حکمت سبب می‌شود که انسان نگاهی واقع‌بینانه به خود داشته باشد و در عین اینکه خودش را اشرف مخلوقات می‌داند، اما وجود خود را وجود ربطی و تعلق به خداوند بداند و هیچ‌گونه استقلالی در هیچ زمینه‌ای برای خودش قائل نباشد. این نشانه ایمان خالص است.

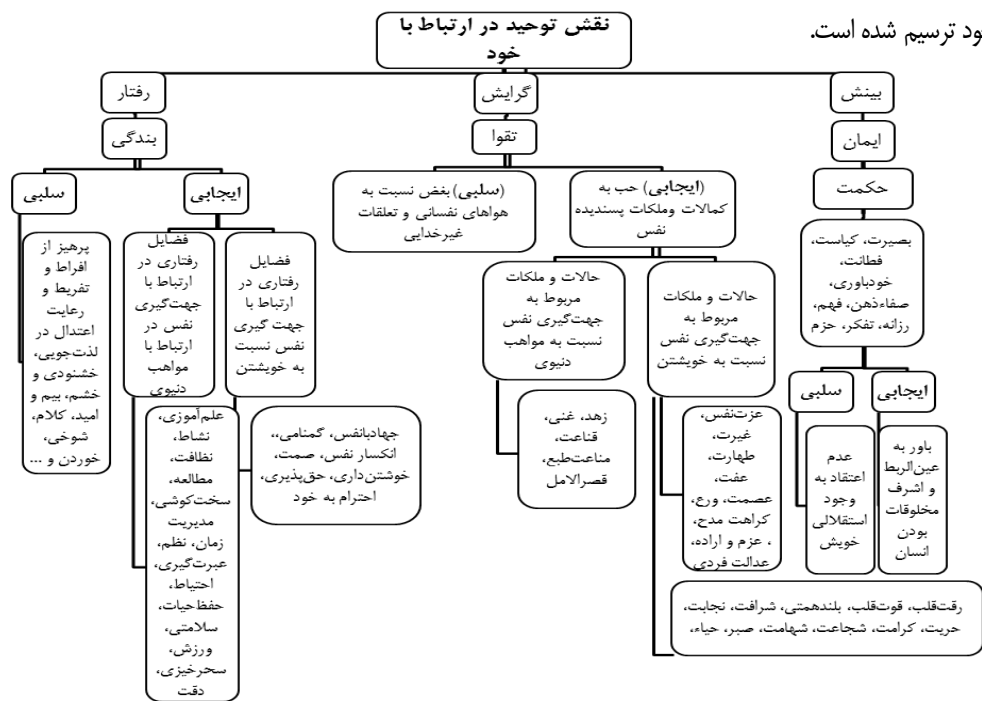
۲-۳. فضایل گرایشی مرتبط با خود

انسان به حسب فطرت، حب به ذات دارد. از این حب به ذات، دو گرایش دیگر در نفس شکل می‌گیرد: یکی حب به کمال و دیگری تنفر از نقص و عیب (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷-۲۹۸). براین اساس هم حب فطری به کمال و هم تنقوی الهی مقتضی آن است که انسان نسبت به ملکات و کمالات نفس حب داشته باشد و نسبت به هواهای نفسانی و تعلقات غیرخدایی که موجب می‌شوند انسان از خدا دور شود، بغض داشته باشد. البته ملکات و کمالات پسندیده نفس بر دو دسته‌اند: برخی از این ملکات و گرایش‌ها مربوط به جهت‌گیری نفس نسبت به خویش‌تن هستند. این دسته از ملکات، ملکاتی‌اند که انسان را از هر گونه پستی و رذالت دور می‌کنند و انسان با اتصاف به این ملکات، صفات انسانی و الهی می‌یابد؛ اما برخی ملکات مربوط به جهت‌گیری نفس نسبت به دنیا و مواهب دنیوی‌اند. این دسته از ملکات سبب می‌شوند که انسان با بصیرت و تقوا واقعیت دنیا را بشناسد و فریب ظاهر آن را نخورد و آن را وسیله‌ای برای نیل به کمالات اخروی قرار دهد.

۳-۳. فضایل رفتاری مرتبط با خود

آن دسته از رفتارهای اختیاری انسان که برای رضایت الهی انجام شوند و سبب قرب انسان به خداوند باشند، مصداقی از عبودیت هستند و فضیلت به‌شمار می‌آیند و وجه فضیلت بودنشان نیز آن است که مصداق بندگی و عبودیت‌اند. فضایل رفتاری در ارتباط با خود بر دو دسته‌اند: برخی مربوط به مدیریت خود نفس‌اند تا از طغیان آن جلوگیری شود و برخی دیگر مربوط به استفاده از مواهب دنیوی‌اند. در نمودار ذیل تمام فضایل بینشی، گرایشی و رفتاری در ارتباط با

خود ترسیم شده است.



۴. نقش توحید در فضایل اخلاقی مرتبط با عموم انسان‌ها

این دسته از فضایل مربوط به ارتباط انسان با عموم انسان‌ها فارغ از هر گونه عقیده و اعتقاد است. به عبارت دیگر این دسته از فضایل مربوط به انسان‌هاست از آن جهت که مخلوق خداوند هستند.

۴-۱. فضایل بینشی مرتبط با عموم انسان‌ها

انسان‌ها به‌رغم تفاوت‌های بسیاری که ممکن است از جهت طبیعی و خلقت داشته باشند، اما ویژگی‌های فراوانی نیز وجود دارد که انسان‌ها به نوعی در آن ویژگی‌ها تساوی و اتحاد دارند و همین ویژگی‌های مشترک می‌تواند مبین وظایف اخلاقی انسان‌ها نسبت به یکدیگر باشد: انسان‌ها در ارتباط با خالق (روم: ۴۰)؛ در غایت نهایی خلقت (ذاریات: ۵۶)؛ در امید شستن روح الهی (سجده: ۹)؛ در کاشته شدن بذره‌های معرفت در درون (بقره: ۳۱)؛ در کرامت ذاتی (اسراء: ۷۰)؛ در مبدأ خلقت (نساء: ۱)؛ در ماده اصلی خلقت (حجر: ۳۶) و سرانجام در ماهیت و مختصات انسانی از قبیل روح، عقل، عواطف و احساسات و وجدان، مشترک هستند (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۳۳۷-۳۴۲). فضیلت ایمان از جهت ایجابی اقتضا می‌کند روابط انسان‌هایی که در مختصات انسانی مشترک هستند و همه مخلوق خداوندند، بر اساس کرامت انسانی شکل بگیرد. بنابراین هر گونه نگاه غیر کرامت‌آمیز به انسان مخالف این نگرش است و با جهان‌بینی توحیدی منافات دارد؛ زیرا بر اساس بینش توحیدی همه انسان‌ها میوه یک درخت‌اند و هر گونه نگاه ابزاری و منفعت‌طلبانه، با این نگرش منافات دارد و به همین سبب، انسان حق ندارد برای تأمین منافع خویش از دیگران بهره‌کشی و آنها را استثمار کند. همچنین در جنبه سلبی، ایمان مقتضی آن است که انسان این کرامت تکوینی را از غیر خدا نداند.

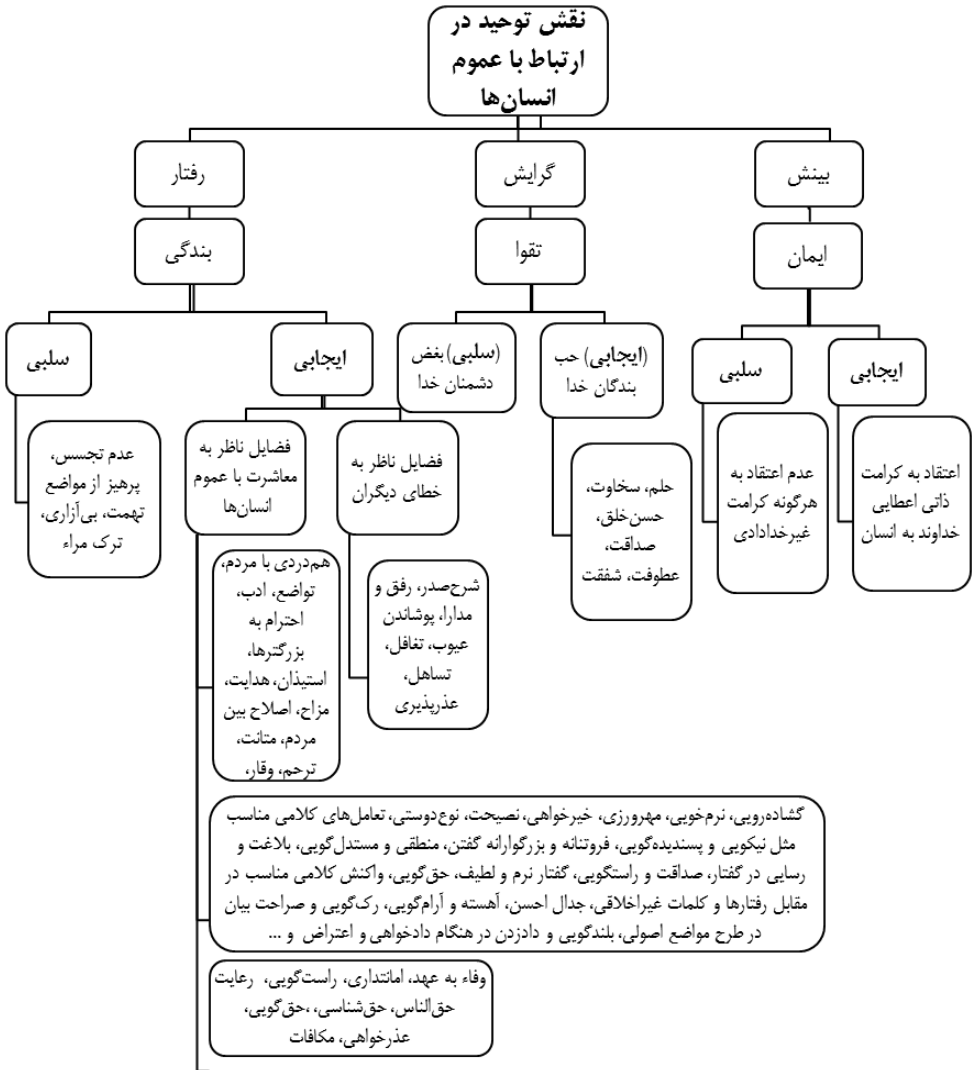
۴-۲. فضایل گرایشی مرتبط با عموم انسان‌ها

بر اساس توحید در خالقیت، انسان‌ها همه مخلوق خداوند سبحان‌اند؛ بنابراین تقوای الهی اقتضا می‌کند انسانی که خدا را دوست دارد، مخلوق و آفریده او را نیز دوست داشته باشد. بر این اساس مهم‌ترین عامل انسان دوستی و پروراندن عشق و محبت به انسان‌ها توحید است. اگر ما به این اعتقاد برسیم که تمامی انسان‌ها و بلکه پدیده‌های جهان مظاهر خداوند هستند، همه را دوست خواهیم داشت. بنابراین آن‌جاکه تنها محبوب انسان خدای سبحان است، تمام علاقه‌های یک انسان موحد و مؤمن به انسان‌های دیگر به سبب نسبت و پیوندی است که با خداوند دارند و عشق به خداوند سبحان توجیه‌کننده این حب است. این حب سبب ایجاد حالات و ملکاتی مثل حلم، صداقت، حسن خلق می‌شود؛ زیرا انسانی که بندگان خدا را دوست دارد، در مقابل خطاهای آنها از خود بردباری نشان می‌دهد. در روابط اجتماعی ضمن آنکه با مردم معاشرت نیکو دارد، دارای ملکه سخاوت است و از اموالی که خدا در اختیارش قرار داده برای رفع گرفتاری بندگان خدا استفاده می‌کند. البته مقصود این نیست که انسان‌ها از تمام جهات حتی از جهت رفتارهای شرارت‌آمیزشان نیز مطلوب و مورد حب انسان باشند. بدون شک این‌گونه افراد

به سبب رفتارهای قبیح نه تنها محبوب نیستند، بلکه مبغوض نیز هستند. انسان‌ها فقط از جهت اصل خلقت و وجود و از این جهت که مخلوق خداوندند، از برخی مراتب کمال برخوردارند و به همین سبب، متعلق حب انسان هستند؛ اما از جهت سوء رفتارهایشان و از جهت نقایص اکتسابی، نه تنها مبغوض انسان، که مبغوض خداوند نیز هستند. البته این وضعیت، عَرَضی است و با سوء اختیار انسان ایجاد شده است (مصباح، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۹). بنابراین این ملکات زمانی فضیلت و کمال برای فاعلشان هستند که منشأ آنها تقوای الهی باشد.

۴-۳. فضایل رفتاری مرتبط با عموم انسان‌ها

وجود جهات مشترک میان انسان‌ها مقتضی آن است که انسان‌ها از جهت اصل خلقت با هم برابر باشند و نسبت به هم وظایف اخلاقی متقابلی داشته باشند. بنابراین ایمان و تقوا مقتضی آن است که انسان خود را برتر از دیگران نبیند و همه انسان‌ها را آفریده خداوند سبحان بداند. بر همین اساس اصل اولی در رفتار با دیگر انسان‌ها این است که انسان خود را به جای آنها نگذارد و هر توقعی که از دیگران دارد، خودش برای دیگران انجام دهد. در روایتی شخصی به حضور پیامبر اکرم^ﷺ رسید و به حضرت گفت که کاری را به او بیاموزند که با انجام آن بهشتی شود. حضرت در پاسخ فرمودند: آنچه را که دوست داری مردم نسبت به تو انجام دهند، تو نیز درباره مردم همان طور عمل کن، و آنچه را که میل نداری درباره تو عمل کنند، تو هم نسبت به مردم آن طور رفتار مکن (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۳۶). بنابراین انجام وظایف اخلاقی در قبال دیگران اگر برای رضایت الهی و بر اساس تقوا و ایمان باشد، فضیلت است و مصداقی از بندگی و عبودیت خواهد بود و اگر برای ریا و خودنمایی باشد، ردیلت به‌شمار می‌آید. بر اساس نگرش توحیدی، همه انسان‌ها از جهت انتساب به خداوند مورد تکریم و احترام قرار می‌گیرند و همه انسان‌ها هم‌نوع و مخلوق خدای واحد هستند و هیچ‌کس بر دیگری برتری ندارد مگر به تقوا. همین نگرش سبب می‌شود که انسان از جهت اخلاقی در ارتباط با عموم انسان‌ها وظایف اخلاقی خاصی داشته باشد. برخی از این فضایل جنبه سلبی دارند. به همین سبب، انسان در معاشرت با انسان‌های دیگر، باید از هر آنچه موجب آزار و اذیت آنها می‌شود، بپرهیزد؛ اما برخی فضایل جنبه ایجابی دارند و انجام آنها موجبات خوشحالی و رضایتمندی مردم را فراهم می‌کند و همین امر سبب تحکیم روابط انسانی می‌شود. خود فضایل ایجابی، برخی ناظر به خطای دیگران هستند. بندگی و عبودیت در این موارد اقتضا می‌کند که انسان دنبال مچ‌گیری و انتقام نباشد؛ بلکه تا جای ممکن با سعه‌صدر برخورد کند و از جهت تربیتی، چه‌بسا این گونه برخوردها زمینه هدایت و پشیمانی ایشان را فراهم آورد. برخی دیگر از فضایل، مربوط به معاشرت با انسان‌هاست. در مسائل مالی و عهدوییمان‌های بین‌الطرفینی خود را متعهد به انجام تعهدات می‌داند؛ در معاشرت‌های روزانه با گشاده‌رویی و مهرورزی برخورد می‌کند، و بالاخره خود را اخلاقاً متعهد می‌داند که در همه مراحل زندگی، خیرخواه و ناصح همه باشد. انجام این رفتارها در حقیقت احترام به کرامت و عزت انسانی است و انسان در حقیقت با اکرام بندگان خدا در حقیقت خود خدا را اکرام می‌کند؛ لذا انجام این رفتارها برای رضایت الهی، مصداقی از بندگی و عبودیت پروردگار هستند.



۵. نقش توحید در فضایل مرتبط با مؤمنان

این دسته از فضایل، بیانگر وظایف اخلاقی ما نسبت به مؤمنان است.

۵-۱. فضایل بینشی در ارتباط با مؤمنان

ایمان به توحید سبب می‌شود در خصوص مؤمنان علاوه بر همه جنبه‌های اتحادی که میان تمام انسان‌ها وجود دارد، باور دیگری نیز شکل بگیرد و آن اعتقاد به کرامت ارزشی اکتسابی است که قرآن با تعبیر زیبای اخوت از آن یاد می‌کند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰). این نوع اتحاد، بالاترین و باارزش‌ترین و واقعی‌ترین نوع

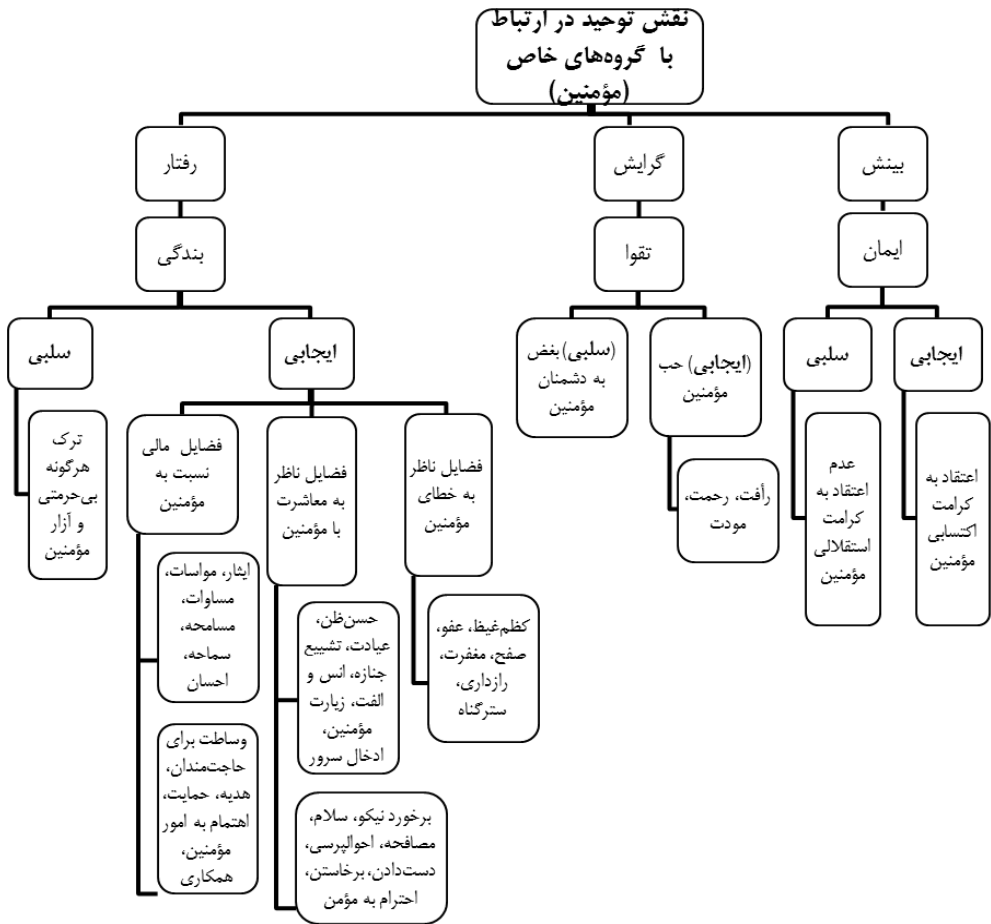
اتحاد و ناشی از انجذاب ارواح تکامل یافته است. این نوع اتحاد اکتسابی و اختیاری است که از قانون نفس‌الامری ملکوتی ناشی شده است (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۳۴۴). بر اساس باور توحیدی همه جهان هستی از جمله عالم انسانی همچون منظومه‌ای پیوسته است که اجزای آن با یکدیگر پیوستگی کامل دارند، و همه دارای جهتی واحدند که همان جهت «الله» است. این باور سبب می‌شود تا انسان مؤمنان را همچون تن خویش بداند (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۹). بنابراین در حوزه بینشی از جهت ایجابی ایمان سبب می‌شود انسان به کرامت اکتسابی و ارزشی مؤمنان اعتقاد و باور داشته باشد؛ اما از جهت سلبی ایمان به توحید سبب می‌شود که انسان این کرامت و ارزش را استقلالی نداند و همه را از الطاف خداوند سبحان بداند. بنابراین اگر انسان به کرامت ارزشی مؤمنان باور و اعتقاد دارد، این کرامت مستقل نیست و بر همین اساس کرامات معصومان و اولیای الهی، استقلالی و در عرض خداوند سبحان نیست؛ بلکه جایگاه و مقام ایشان در طول جایگاه خداوند سبحان است و اساساً مقامشان به سبب انتساب به خداوند سبحان است.

۲-۵. فضایل گرایشی مرتبط با مؤمنان

گفته شد که عموم انسان‌ها و مخلوقات خداوند سبحان به دلیل انتساب به خداوند بهره و حظی از کمال دارند و به همین سبب متعلق حب انسان هستند؛ اما تقوای الهی اقتضا می‌کند که اهل ایمان علاوه بر کمال تکوینی و خدادادی مشترک با سایر انسان‌ها از جهت دیگری نیز مورد حب باشند. توضیح آنکه مؤمنان علاوه بر کمال تکوینی که همه انسان‌ها از آن بهره‌مندند، از کمالات ناشی از ایمان نیز برخوردارند و از آنجاکه این کمالات اکتسابی‌اند و قرب وجودی اهل ایمان به کمال مطلق را نشان می‌دهند، اهل ایمان از این جهت نیز مورد حب انسان هستند. براین اساس حب به اهل ایمان پیوندی درونی است که توحید، آنها را به هم پیوند زده است. این حب در خصوص مؤمنان سبب گرایش‌هایی همچون رأفت، رحمت و مودت می‌شود. در جنبه سلبی نیز انسان باید نسبت به دشمنان مؤمنان بغض داشته باشد.

۳-۵. فضایل رفتاری مرتبط با مؤمنان

همه فضایل رفتاری در ارتباط با عموم انسان‌ها در ارتباط با مؤمنان نیز با شدت و قوت بیشتری صادق‌اند و به همین سبب از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. البته انسان وظایف ویژه‌ای در قبال مؤمنان دارد که برخی سلبی‌اند و برخی ایجابی. رفتارهایی مثل پرهیز از توهین و بی‌احترامی و ناراحت کردن مؤمن از جمله فضایل رفتاری سلبی نسبت به مؤمنان هستند. فضایل ایجابی، برخی مربوط به نحوه برخورد با خطای مؤمنان است و برخی مربوط به معاشرت با مؤمنان و برخی نیز وظایف مالی در قبال مؤمنان است و انجام تمام این وظایف برای رضایت الهی، در حقیقت مصداقی از بندگی خداوند سبحان است.

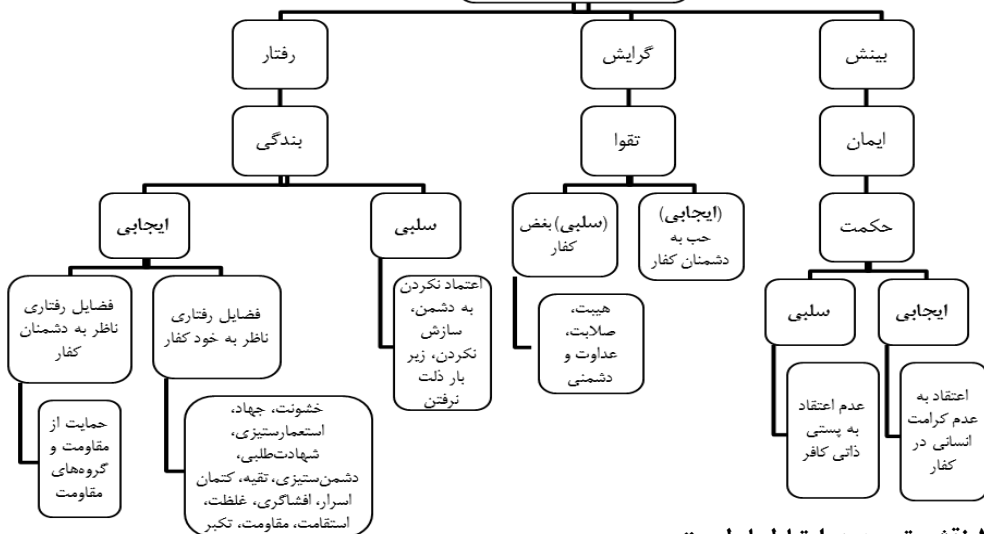


۶. نقش توحید در فضایل مرتبط با کفار

اما وضعیت کافر با دیگران متفاوت است؛ زیرا کافر حربی با اعلان جنگ بر علیه خدا و رسولش و مؤمنان حتی کرامت انسانی خودش را نیز از دست می‌دهد؛ لذا به سان جنبنده‌ای شر می‌ماند که باید جلوی شرهایش گرفته شود. براین اساس در حوزه بینش‌ها ایمان به خدا مستلزم آن است که انسان نباید به کرامت انسانی کافر معتقد باشد. البته نبود کرامت انسانی در کافر ذاتی نیست و چه‌بسا کافر با توبه کردن و ایمان آوردن، کرامت انسانی خویش را بیابد؛ اما در جنبه‌گرایی باید گفت که جایگاه و هویت هر وجودی در نظام خلقت بر اساس ارتباطی است که با حضرت حق دارد. به عبارت دیگر همه موجودات عین‌الربط به خداوندند و همین ارتباط با خداست که به موجودات، ارزش و اعتبار می‌بخشد. بر همین اساس، کافر به دلیل آنکه خود را مستقل و بی‌نیاز از خداوند می‌داند، هویت و ارزش واقعی خویش را از دست می‌دهد و اساساً دیگر کمالی برای کافر متصور نیست تا مورد حب انسان باشد؛ بلکه برعکس به دلیل خروج از تحت عبودیت و بندگی خداوند مورد بغض انسان نیز می‌باشد. البته نباید این نکته را فراموش کرد که بغض به کفار،

ذاتی نیست و انسان نباید از هیچ تلاشی برای هدایت ایشان به صراط مستقیم کوتاهی کند. براین اساس اصل اولی درباره کفار همانند دیگر انسان‌ها، محبت و رحمت است و عداوت و کینه اصلی ثانوی و فرعی می‌باشد که فقط به دلیل عقاید و رفتارهای غلط ایشان است. علت آن هم این است که از این طریق جلوی آسیب بیشتر به خودشان و دیگران گرفته شود. به همین سبب است که با توبه گناهانشان بخشیده می‌شود و دیگر هیچ نفرت و کینه‌ای وجود نخواهد داشت. در جنبه رفتاری نیز دفاع از گروه‌های مقاومت و همچنین نبرد و استقامت در مقابل کفار از جمله فضایل اخلاقی رفتاری است. بنابراین انجام این رفتارها برای رضایت الهی، مصداق بندگی و عبودیت است.

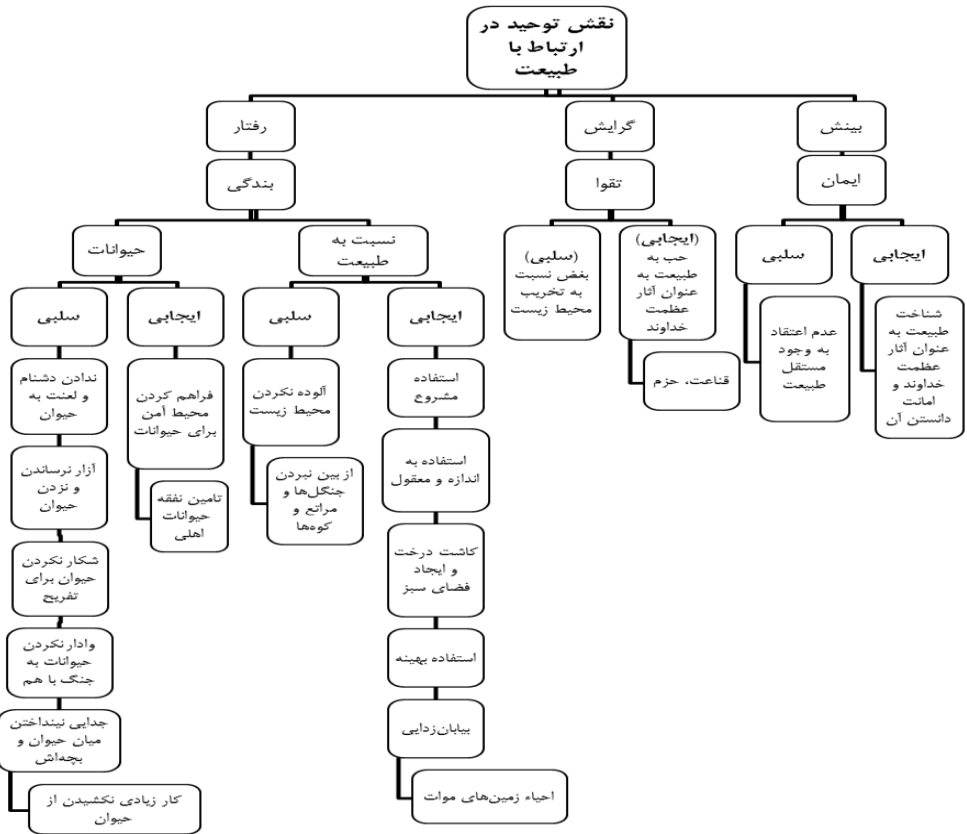
نقش توحید در ارتباط با گروه‌های خاصی (کفار)



۷. نقش توحید در ارتباط با طبیعت

در نگاه توحیدی از آنجاکه خالق و مالک و رب هر چیزی خداوند سبحان است، طبیعت نیز مخلوق خداوند و یکی از مظاهر باشکوه حکمت و قدرت و تدبیر خداوند است. طبیعت و مواهب آن در چنین نگرشی به‌مثابه امانتی در دست انسان است که به تعبیر امیرمؤمنان علیه السلام باید از آن برای تهیه توشه آخرت بهره برد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۲۹). بنابراین ایمان به توحید در جنبه ایجابی اقتضا می‌کند که انسان طبیعت را از آثار عظمت الهی بداند و آن را یک امانت بینگارد. در جنبه سلبی نیز همین اعتقاد سبب می‌شود انسان نگاه استقلال‌ی به طبیعت و مواهب آن نداشته باشد. اما در جنبه گرایشی، از آنجاکه انسان حب به کمال دارد، طبیعت نیز از جهت وجودی کمال است و به همین جهت متعلق حب انسان می‌باشد. همچنین بر اساس بینش توحیدی، انسان طبیعت را از آثار عظمت خداوند سبحان به‌شمار می‌آورد. بر همین اساس، تقوای الهی نیز در بعد گرایشی در جنبه ایجابی اقتضا می‌کند که انسان طبیعت را به‌عنوان آثار خلقت الهی دوست بدارد و آن را امانتی الهی بداند که در اختیار بشر قرار داده شده است. همچنین حب به کمال و تقوای الهی اقتضا می‌کند که انسان در جنبه سلبی نسبت به تخریب محیط‌زیست و مخربان آن بغض داشته باشد.

اما در جنبه رفتاری، هرچند طبیعت مسخر و در اختیار انسان است، اما این بدان معنا نیست که انسان هر گونه دلش خواست از آن بهره‌برداری کند؛ بلکه استفاده از طبیعت باید در جهت مطلوب و رسیدن انسان به غایت نهایی باشد. انسان باید با استفاده بهینه و به‌اندازه و به دور از اسراف و تبذیر، زمینه استفاده نسل‌های آینده را نیز فراهم آورد. براین اساس استفاده بی‌رویه و آسیب‌های جبران‌ناپذیر به محیط که سبب محرومیت نسل‌های آینده از نعمت‌های خدادادی می‌شود، کاری غیراخلاقی و ضدارزش به‌شمار می‌آید. همچنین از آنجاکه خالق تمام این نعمت‌ها خداوند سبحان است، انسان حق استفاده غیرمشروع از این نعمت‌ها را ندارد؛ بلکه وظیفه دارد با بهره‌گیری از این نعمت‌ها زمینه را برای تکامل خویش و دیگران و اجرای قسط و عدل در عالم فراهم کند. البته فضایل رفتاری درباره محیط‌زیست به دو قسم فضایل در ارتباط با طبیعت و فضایل در ارتباط با حیوانات تقسیم می‌شود.



نتیجه‌گیری

از آنجاکه اساس ارزش‌ها به رابطه انسان با خدا بازمی‌گردد، می‌توان گفت آنچه موجب ارزش اخلاقی برای همه صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری انسان در سه سطح بینش، گرایش و رفتار می‌شود، توحید است و ما از این امر، به منشأ بودن توحید برای فضایل اخلاقی تعبیر می‌کنیم. بر اساس این دیدگاه از آنجاکه ملاک ارزش‌گذاری رفتارها

و اتصاف به فضایل، توحید است، بنابراین کمترین نصاب ارزش و فضایل اعتقاد و ایمان به تمام مراتب توحید است. به همین سبب افرادی که در سطح بیش اعتقادی به خداوند ندارند یا در مرحله عمل، کاری را به خاطر رضایت الهی انجام نمی‌دهند، هرچند ممکن است از نظر اجتماعی و منافع دنیوی رفتارهایشان قابل تحسین یا تقبیح باشد، اما چنین رفتارهایی چون موجب قرب نمی‌شود، هیچ فضیلتی را برای صاحبش ایجاد نمی‌کند. چنین افرادی حتی ممکن است با تکرار عملی، به ملکاتی هم دست یابند؛ اما چنین ملکه‌ای به دلیل نداشتن نصاب لازم توحید، فضیلت به‌شمار نمی‌آید.

همچنین بر اساس این دیدگاه می‌توان الگویی لایه‌ای از فضایل اخلاقی ارائه کرد که توحید در هسته و مرکز آن قرار دارد. بر اساس این الگو، فضایل در عین تعدد وحدت هم دارند؛ یعنی فضایل، همه خاستگاهی واحد دارند و همگی جلوه‌هایی از اسما و صفات الهی‌اند که در سایه قرب الهی در رفتار انسان تجلی می‌یابند. بنابراین هرچند فضایل در ظاهر متعدد به نظر می‌رسند، ولی همگی به فضیلت واحدی به نام توحید می‌رسند و توحید وحدت‌بخش همه فضایل است. البته این مطلب منافاتی با این ندارد که فضایل در نظام‌های طولی یا عرضی با همدیگر مرتبط باشند و خودشان نظامی را تشکیل دهند و برخی از فضایل منشأ برخی دیگر از فضایل شوند؛ ولی با همه این اوصاف غایت و هدف نهایی واحد است و همه فضایل نتیجه توجه به منشأ کمالات یعنی توحیدند که انسان را در سیر کمالات قرار می‌دهند. بنابراین بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارها همه مراتب مختلف توحید هستند و همه فضایل نمود و بروز توحید می‌باشند و توحید، منشأ و مبدأ تمام فضایل و نیکی‌هاست؛ بدین صورت که توحید در مرتبه پیشی به صورت فضیلت ایمان در قلب انسان جلوه می‌کند. سپس همین اجمال در قالب گرایش‌های مختلفی که همگی مصداق تقوا هستند درمی‌آید و بالاخره به صورت مادی و در قالب رفتار و گفتار انسان بروز می‌کند؛ به گونه‌ای که برای انسان کاملاً قابل لمس و مشاهده است. اگر بخواهیم با الفاظ فیلسوفان سخن بگوییم، می‌شود گفت که توحید در مرحله تصدیق و باور، حکم وجود عقلی را دارد؛ سپس در قالب حالات و ملکات، وجود مثالی پیدا می‌کند و در نهایت در رفتار بیرونی انسان وجود مادی می‌یابد. بنابراین تمام فضایل، مراتب مختلف حقیقتی واحد، یعنی توحید هستند؛ اما حقیقتی که تشکیکی و ذومراتب است و هر مرحله‌ای علت و منشأ مرحله بعد می‌باشد. تشکیکی بودن فضایل اخلاقی سبب می‌شود که فضایل حالت پویا داشته باشند و خود همین امر شوق و جذب برای فرد ایجاد می‌کند و شخص برای رسیدن به مراتب بالاتر دائماً در تلاش و کوشش است و با رسیدن به مراتب بالاتر، مراتب پایین را برای خود فضیلت نمی‌داند و چه‌بسا آنها را غیراخلاقی هم بداند. بنابراین بر اساس ملاک توحیدی فضیلت امری مطلوب و قابل تحسین است و فضایل جمع فضیلت به کمالات و خوبی‌های اختیاری انسان اطلاق می‌شود. در مقابل رذیلت به پستی‌ها و بدی‌هایی اطلاق می‌شود که ناشی از سوءاختیار انسان می‌باشد. براین اساس با توجه به اینکه مبدأ فضایل اخلاقی توحید است، می‌شود در تعریف فضایل گفت: فضایل آن دسته از بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای اختیاری انسان است که منشأ و مبدأ آن توحید بوده و موجب قرب انسان به خداوند می‌شود. در مقابل رذایل آن دسته از بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهایی است که منشأ آن شرک و کفر به خدا می‌باشد و باعث دوری انسان از خداوند متعال می‌شود.

- نهج البلاغه، ۱۳۸۱، ترجمه محمد دشتی، چ چهارم، قم، امیرالمؤمنین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، البلاغه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- تهرانی، مجتبی، ۱۳۹۱، *اخلاق الهی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۹۰، *حقوق جهانی بشر*، چ پنجم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، *فلسفه تعلیم و تربیت*، زیر نظر محمدتقی مصباح، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران، ۱۳۸۰، *الحیاء*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۵، *درقا تاج*، مقدمه و تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، حکمت.
- صدرالمطلبین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۴، *بنیاد اخلاق*، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۶، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، *راهیان کوی دوست*، چ نهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *ره توشه*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *مشکات (خودشناسی برای خودسازی - به سوی خودسازی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *الف، فلسفه اخلاق*، چ چهارم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- _____، ۱۳۸۸، *ب، مشکات (اخلاق در قرآن)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *رستگاران*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *مشکات (خداشناسی، جهان شناسی، انسان شناسی)*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۶، *شرح چهل حدیث*، چ یازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ورامین ابی فراس، مسعود بن عیسی، ۱۴۱۰ق، *تنبیہ الخواطر و نزهة النواظر*، قم، مکتبه فقیه.

تأثیرات نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی در شناخت‌درمانی

و نقد آن بر اساس اندیشه اسلامی

khakbazan90@yahoo.com

a-mesbah@qabas.net

hamidrafi2@gmail.com

کلیدواژه‌ها: نوید خاکبازان / دانشجوی دکتری روان‌شناسی عمومی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی مصباح / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حمید رفیعی‌هنر / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پذیرش: ۹۷/۱۱/۲۹

دریافت: ۹۷/۰۴/۲۴

چکیده

شناخت‌درمانی با استفاده از مجموعه‌ای از تکنیک‌ها، برای بسیاری از مشکلات روان‌شناختی و گستره وسیعی از اختلالات روان‌شناختی به کار می‌رود؛ اما شناخت‌درمانی به مجموعه‌ای از تکنیک‌ها محدود نمی‌شود؛ بلکه نظریه‌ای مبتنی بر مبانی فلسفی سازگار با روش‌های علمی است. پیشگامان و محققان شناخت‌درمانی با صراحت از همه بنیان‌های فکری شناخت‌درمانی سخن به میان نیاورده‌اند؛ اما سیری در مباحث شناخت‌درمانگران گویای تأثیر بنیان‌های فلسفی مختلفی همچون اندیشه‌های نسبی‌گرایانه معرفتی و اخلاقی است. براین اساس پژوهش حاضر با هدف بررسی دیدگاه‌های نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی در شناخت‌درمانی و نقد این مبانی بر اساس اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه‌های علامه مصباح صورت گرفته است. پژوهش حاضر از نوع اسنادی - تحلیلی است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که پیشگامان شناخت‌درمانی معتقدند هیچ حقیقت مطلق و ثابتی وجود ندارد. همچنین ارزش‌های اخلاقی و معنوی عام و جهان‌شمول رد می‌شود و تمامی ارزش‌ها نسبی، شخصی و موقتی است. در مقابل براساس اندیشه اسلامی، بسیاری از معرفت‌های ما ثابت، مطلق و تغییرناپذیرند و نسبی‌گرایی اخلاقی نیز آموزه‌ای ناپذیرفتنی است و ارزش‌های اخلاقی مطلق، فرازمانی و فرامکانی وجود دارند.

کلیدواژه‌ها: شناخت‌درمانی، نسبی‌گرایی معرفتی، نسبی‌گرایی اخلاقی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی، ایس، بک.

مقدمه

با آغاز تغییر در درمان رفتاری در دهه ۱۹۶۰ و دهه ۷۰، امکان طراحی نظریه شناختی - رفتاری و در گستره‌ای وسیع‌تر الزام منطقی CT فراهم شد. چند عامل در این راستا تأثیرگذار بود؛ عامل اول این بود که هرچند دیدگاه رفتاری نیروی غالبی در یک دوره زمانی بوده است، اما در پایان دهه ۱۹۶۰ معلوم شد که رویکرد غیرواسطه‌ای برای تعلیل همه رفتار انسانی کفایت نمی‌کند. عامل دومی که موجب تسهیل تحول CT شد، این بود که ماهیت بسیاری از مشکلات همچون تفکر و سواسی ارتباطی با مداخلات غیرشناختی ندارد. از این رو شناخت‌درمانی جای‌گزین درمان رفتاری شد (دابسون و دازویس، ۲۰۱۰، ص ۸).

شناخت‌درمانی از زمان آغاز رشد خود تا کنون موفق به کسب هویت منحصر به فرد و استواری در حیطه روان‌شناسی بالینی و رشد گردیده است (سیموس، ۱۳۸۴، ص ۵). در حال حاضر مقالات فراوانی درباره این روش درمانی و مدل‌هایی با پیچیدگی‌های متفاوت درباره گروه‌های بیماران متفاوت، متخصصان و اختلالات مختلف نوشته شده است (سیمونز، ۱۳۸۹، ص ۳۱). شمارگان روزافزون مقالات، کتاب‌ها و فصل‌های کتاب‌هایی که درباره شناخت‌درمانی نوشته شده و می‌شود، نشان می‌دهد که در فاصله سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۹۵ تعداد ۴۶۷۴ پژوهش تحت این عنوان فهرست شده است (سیموس، ۱۳۸۴، ص ۵). با حجم عظیم تحقیقات جدید، شناخت‌درمانی به درمان انتخابی برای بسیاری از اختلالات تبدیل شده است، نه تنها به دلیل اینکه ناراحتی و مشکلات مردم را به سرعت کاهش می‌دهد و به سمت بهبودی سوق می‌دهد، بلکه به دلیل آنکه کمک می‌کند تا آنها به خوبی در حالت بهبودی باقی بمانند (بک، ۲۰۱۱، ص ۱۵).

نخستین بار بک بود که در اوایل دهه ۱۹۶۰ و در دانشگاه پنسیلوانیا، شناخت‌درمانی را به عنوان درمانی دارای ساختار، کوتاه‌مدت و متمرکز بر حل مشکلات جاری و تغییر تفکر و رفتار ناکارآمد معرفی کرد (بک، ۱۳۹۰، ص ۱۷). این رویکرد بر نقش نظام‌های اعتقادی و تفکر بر رفتار و احساس تأکید دارد. گرچه برخی نظریه‌های روان‌درمانی نیز بر جنبه‌های شناختی درمان تأکید دارند، ولی نام شناخت‌درمانی بر کارهای بک گذاشته شده است (شارف، ۱۳۸۱، ص ۳۲۳).

روان‌شناسان و نظریه‌پردازان دیگری از جمله الیس (Ellis)، ماهونی (Mahoney)، مایشن بام (Meichenbaum)، گلدفرد (Goldfried)، تورسن (Thoresen)، کوتلا (Cautela)، مایستی (Maxie Maultsby)، لازاروس (Arnold Lazarus)، لین هان (Marsha Linehan)، جفری یانگ (Jeffrey Young)، دیجسی (DiGiuseppe)، و کندال (Kendall)، در شکل‌گیری اولیه CT تأثیرگذار بودند. الیس و بک، از جمله پیشگامان مکتب شناخت‌درمانی، دارای پیشینه روانکاو بودند و در مقابل، گلدفرد، مایشن بام و ماهونی پیشینه رفتارگرایی داشتند (دابسون، ۲۰۱۰، ص ۲۶). مایستی، تورسن، کوتلا، لازاروس، لین هان، جفری یانگ، دیجسی و کندال نیز از دیگر پیشگامانی هستند که یک رویکرد ساختاری را برای شناخت‌درمانی مطرح ساخته‌اند (فروگات، ۲۰۰۹، ص ۱).

دو واقعه برجسته در تحول شناخت‌درمانی وجود داشت که نخستین آنها انتشار مطالعه مهمی در سال ۱۹۷۷ بود. در این مرحله، بیش از پانصد تحقیق، نتیجه اثربخشی شناخت‌درمانی را برای طیف گسترده‌ای از اختلالات

روانی، مشکلات روانی و مشکلات پزشکی نشان دادند (باتلر، چپمن، فورمن و بک، ۲۰۰۶). واقعه بعدی انتشار راهنما و دستورالعمل درمانی بود (بک، راش، شاو و امری، ۱۹۷۹) و از آن زمان به صورت روان‌درمانی غالب و مسلط در اکثر کشورها درآمد (فری، ۱۳۹۳، ص ۲۵).

در دو دهه اخیر، نقش فرهنگ و آموزه‌های دینی در شناخت‌درمانی بدون بررسی یا دستکاری مبانی فکری شناخت‌درمانی، توجه پژوهشگران را به خود جلب کرده است. از این دسته می‌توان به برخی پژوهش‌ها نظیر «شناخت‌درمانی در منابع اسلامی» (حسینی، ۱۳۸۳)؛ «کاربرد شناخت - رفتار درمانگری در درمان افسردگی با تأکید بر دیدگاه اسلامی» (فقیهی، ۱۳۸۲)؛ «تفسیر آیات انسان‌شناسی و نقش آن در شناخت‌درمانی افسردگی» (نجفی و همکاران، ۱۳۹۲) و «شناخت‌درمانی افسردگی با تکیه بر آموزه‌های قانونمند قرآنی» (موسوی و نجفی، ۱۳۹۴) اشاره کرد.

نکته قابل توجه در اینجا این است که شناخت‌درمانی به مجموعه‌ای از تکنیک‌ها محدود نمی‌شود، بلکه نظریه‌ای مبتنی بر مبانی فلسفی سازگار با روش‌های علمی است (باند و درایدن، ۲۰۰۲، ص ۲)؛ اما پیشگامان و محققان شناخت‌درمانی با صراحت از همه بنیان‌ها سخن به میان نیاورده‌اند.

توجه به برخی کلیدواژگان موجود در نوشته‌های بک و الیس، به عنوان پیشگامان اصلی CT، نشانگر نقش فلسفه رواقی به عنوان پیش‌زمینه فلسفی شناخت‌درمانی است (لی، ۱۹۹۶، ص ۱). الیس در ضمن یکی از پژوهش‌های خود اظهار می‌کند که بخش عمده‌ای از نظریه‌اش، از فلسفه (به جای روان‌شناسی) نشأت گرفته است (الیس و مک لارن، ۱۳۸۵، ص ۱۶). اولین اثر مهم او به نام «دلیل و احساسات در روان‌درمانی» (۱۹۶۲)، در واقع، توصیف مبانی فلسفی رویکرد اوست که به عنوان یک اصل مدعی می‌شود که فرد از لحاظ عاطفی به‌ندرت توسط خارج تحت تأثیر قرار می‌گیرد، بلکه غالباً به واسطه ادراک، نگرش و رویدادهای درونی خود هدایت می‌شود (الیس، ۱۹۶۲، ص ۵۴). دقیقاً همین مطلب را سنکا (Seneca) از فلاسفه رواقیون نیز مطرح کرده است. وی در جای دیگر می‌گوید: «بسیاری از اصول بیان‌شده در نظریه روان‌درمانی من جدید نیستند؛ چراکه برخی از آنها، در واقع مربوط به چند هزار سال پیش است» (رابرتسون، ۲۰۱۰، ص ۳۵).

بک (۱۹۷۹) در آغاز کتاب *شناخت‌درمانی افسردگی* (۱۹۷۹) می‌گوید: خاستگاه فلسفی شناخت‌درمانی به افکار برخی فلاسفه رواقی، به‌ویژه زنون، سیسرو و اپیکتتوس بازمی‌گردد. در قلمرو مبانی مذهبی، برخی اندیشمندان آیین‌های تائوئیسم و بودیسم نیز پیش‌زمینه فکری شناخت‌درمانی به‌شمار می‌روند که بر دو نکته اصلی رواقیون تأکید کرده‌اند. آنها بر این باورند که عواطف انسان اساساً زائیده فکر انسان است و درمانگر برای تغییر و کنترل احساسات درمانجو باید عقاید و باورهای او را دگرگون سازد (بک، راش، شاو و امری، ۱۹۷۹، ص ۸).

بررسی‌های بیشتر نشان می‌دهد که بنیان‌های فکری CT شامل فلسفه هراکلیتوس، فلسفه اپیکوری، بودیسم، تائوئیسم، هونئیسم، یوگا، آگریستانسیالیسم، اسپینوزا، کانت (الیس و هارپر، ۱۹۹۷، ص ۵)، هایدگر، هوسرل (نپ، و بک، ۲۰۰۸، ص ۵۶-۵۷)، جان دیویی و بوپر (اسکریمالی، ۲۰۱۲) نیز می‌باشد. براین‌اساس شاهد پیوستار فکری

عمیق و در عین حال التقاطی‌ای در جریان شناخت‌درمانی هستیم که هر یک به اندازه‌ای در شکل‌گیری و تحول شناخت‌درمانی مؤثر بوده‌اند (رابرتسون، ۲۰۱۰).

یکی از دیدگاه‌های فکری که در شناخت‌درمانی اثرگذار بوده است، اندیشه‌های نسبی‌گرایانه معرفتی و اخلاقی است. پویمن (۱۹۹۵) نسبی‌گرایی را انکار وجود انواع مشخصی از حقایق کلی تعریف می‌کند که دارای دو نوع عمده است: شناختی و اخلاقی. از همین رو، دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه در عرصه معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی به کار می‌رود؛ آنجا که ایس تصریح می‌کند: «هیچ یقین، کمال و حقیقت مطلق در جهان وجود ندارد» (ایس، ۱۹۶۲، ص ۱۲۹). این یکی از مبانی معرفت‌شناختی حاکم بر نظریه شناخت‌درمانی به‌شمار می‌رود که در پژوهش حاضر بدان پرداخته خواهد شد. تأثیر نسبی‌گرایی اخلاقی را نیز می‌توان در اندیشه‌های پیشگامان شناخت‌درمانی مشاهده کرد. ایس می‌گوید:

انسان علاقه‌ای به تعیین هر گونه استاندارد مطلق، نهایی یا خداداده از اخلاق ندارد، اما آنها در هر جامعه‌ای می‌توانند به راحتی به توافق برسند که چه چیزی درست و چه چیزی اشتباه است. بنابراین می‌توانند افکار، احساسات، و رفتار را به عنوان خوب یا بد ارزیابی و یا اندازه‌گیری کنند (ایس، ۱۹۹۴، ص ۱۸۱).

از آنجا که شناخت‌درمانگران درصدد تغییر دیدگاه فلسفی مراجعان هستند (هالن و بک، ۱۹۹۵، ص ۸۰)، وجود دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی نسبی‌گرایانه در نظریات پیشگامان شناخت‌درمانی و انتقال آن به مراجعان حائز اهمیت خواهد بود. شناخت‌درمانی ماهیت تغییر اساسی شخصیت را این‌گونه بیان می‌کند که ابتدا مردم استدلال‌ها و تفکر غیرمنطقی (باورهای غیرعقلانی)، و باورهای الزام‌آورشان را بشناسند و سپس آگاهانه فلسفه قابل‌انعطاف‌تر و روشن‌فکتر را جایگزین سازند. هرچند عده‌ای بر این باورند که ایجاد تغییرات قابل توجه بدون کسب فلسفه عقلانی جدید هم احتمال دارد، اما الزامی در میان نیست، اما بدون این نوع چشم‌انداز اساسی و پایدار، بعید است تغییر شخصیتی روی دهد (ایس، ۱۹۹۴، ص ۱۷۰).

آن مقدار که جست‌وجوها نشان داد، پژوهشگران مسلمان کمتر به مبانی نظری درمان‌های مطرح در زمینه روان‌شناسی پرداخته و آن را بر اساس اندیشه اسلامی نقد کرده‌اند؛ موضوعی که می‌تواند تعیین‌کننده مسیر طراحی درمان‌های اسلامی باشد، بدین‌گونه که در طراحی یک پروتکل درمانی به مبانی فلسفی آن توجه شود.

بر همین اساس به نظر می‌رسد حلقه گمشده پژوهش‌ها در رویکردهای درمانی، بررسی، نقد و به چالش کشیدن بنیان‌های نظری آنان است. البته باید توجه داشت که هدف در پژوهش حاضر، بررسی تمامی مبانی و نقد مکاتب فلسفی نیست و آن قسمت از بنیان‌های نسبی‌گرایانه معرفتی و اخلاقی که در نظریات پیشگامان تأثیرگذار است بررسی و تحلیل خواهد شد.

بنابراین نگارندگان در پژوهش حاضر بر آنند تا با نگاهی به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی حاکم بر شناخت‌درمانی و بررسی و نقد آن بر اساس اندیشه اسلامی (آیات، روایات و کلام اندیشمندان مسلمان با تأکید بر

اندیشه‌های علامه مصباح، به توصیف روشی از این روش درمانی دست یابند تا استفاده کارآمدتری از شناخت‌درمانی صورت گیرد و پیش‌زمینه‌ای برای طراحی درمان‌ها با مبانی اسلامی شود.

بنابراین محقق در پی بررسی پرسش‌های زیر است:

نقش مبانی نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی در شناخت‌درمانی چیست؟

نقد مبانی نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی شناخت‌درمانی بر اساس دیدگاه اسلامی و با تأکید بر اندیشه‌های علامه مصباح چگونه است؟

۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع اسنادی - تحلیلی است و یافته‌های روان‌شناختی و فلسفی از طریق بررسی و تبیین منابع مختلف روان‌شناسی و فلسفی به صورت کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در بررسی موضوع بر اساس اندیشه اسلامی نیز از روش تحلیل محتوا و فهم روان‌شناختی متون اسلامی استفاده شده است. پژوهش طی سه مرحله انجام شد:

- بررسی شناخت‌درمانی و دیدگاه‌های پیشگامان شناخت‌درمانی (بک و الیس) از طریق کاوش در هندبوک‌ها، کتاب‌ها و مقالات؛

- شناسایی مبانی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی پیشگامان شناخت‌درمانی (بک و الیس) از طریق تحلیل هندبوک‌ها، کتاب‌ها و مقالات مرتبط؛

- نقد و مقایسه مبانی فلسفی پیشگامان شناخت‌درمانی (بک و الیس) بر اساس اندیشه اسلامی.

۲. یافته‌های پژوهش

شناخت نظریه شناخت‌درمانی، بدون اینکه به ریشه‌ها و دستگاه اندیشگی آن پرداخته شود، شناختی سطحی و عوامانه است. شناخت محققانه که بتواند به محقق کمک کند تا درباره قوت و ضعف و سقم ادعاهای این نظریه داوری کند، مستلزم نگاهی اندیشه‌ورزانه و فلسفی است. افزون بر آن، در پرتو چنین شناختی، امکان تولید نظریه درمانی اسلامی مبتنی بر اندیشه اسلامی فراهم می‌شود. از این‌رو پژوهشگر در تلاش است تا توصیف بیشتری از نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی و نقش آن در شناخت‌درمانی به دست دهد.

۲-۱. بررسی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و تأثیرات آن

معرفت‌شناسی قدمتی بس دیرین دارد. عمده‌ترین مباحث آن، نظیر مسئله امکان معرفت و بررسی ادعاهای شکاکان و نسبی‌گرایان، مسئله راه‌ها و ابزارهای معرفت انسان، مبحث علم ما به جهان خارج و مسئله عقل‌گرایی یا حس‌گرایی، در عصر یونان باستان مطرح و در دوره‌های بعد دنبال شده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۳۴).

دیجیسی (۱۹۸۶، ص ۶۳۴) معتقد است یکی از بنیان‌های اساسی در شناخت‌درمانی، معرفت‌شناسی است. وی می‌گوید: شناخت‌درمانی، بیشتر از نظام‌های روان‌درمانی دیگر نشان‌دهنده موقعیت‌های خاص فلسفی، به‌ویژه در معرفت‌شناسی است.

رویکرد شناخت‌درمانی بر اساس پیش‌زمینه‌های فکری خاصی بنیان یافته است که یکی از مهم‌ترین آنها، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است. هر مبانی که در معرفت‌شناسی پذیرفته شود، نتایجش در اصول، تکنیک‌ها و روش‌های درمانی نیز رخ می‌نماید. با سیری در دیدگاه‌های پیشگامان شناخت‌درمانی (الیس و بک) و پژوهشگرانی که به تبیین دیدگاه‌های شناخت‌درمانی پرداخته‌اند، آثار و پیامدهای نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی ملموس است و به‌آسانی می‌توان این ارتباط را دریافت.

۱-۱-۲. ارتباط پست‌مدرنیسم با نسبی‌گرایی معرفتی

فلسفه پست‌مدرنیسم، به مجموعه پیچیده‌ای از واکنش‌هایی مربوط می‌شود که در قبال فلسفه مدرن و پیش‌فرض‌های آن صورت گرفته‌اند؛ بدون آنکه در اصول عقاید اساسی کمترین توافقی بین آنها وجود داشته باشد. فلسفه پست‌مدرن اساساً به معارضه با شالوده‌گرایی مورد اعتقاد مشترک فلاسفه برجسته قرون شانزده، هفده و هجدهم میلادی می‌پردازد و آنها را پیش‌فرض‌هایی می‌داند که باید مردود شناخته و کنار گذارده شوند (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۳۰-۳۱).
به نظر می‌رسد یکی از دلایل نفوذ رویکرد نسبی‌گرایی در عصر حاضر، قرار گرفتن در شرایط پست‌مدرنیسم و تأثیرپذیری مستقیم و غیرمستقیم ویژگی‌های این دوره است (تاتاری و شریف‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲). الیس نیز رویکرد نسبی‌گرایانه خود را در راستای پست‌مدرنیسم می‌داند و می‌افزاید: شناخت‌درمانی با پست‌مدرنیسم در این زمینه موافق است که هیچ حقیقت مطلق و ثابتی وجود ندارد (الیس، ۱۹۹۴، ص ۴۰۶).

۲-۱-۲. دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه معرفتی شناخت‌درمانی

یکی از حوزه‌هایی که اندیشه‌های نسبی‌گرایانه در آن تأثیرگذار بوده، رویکرد شناخت‌درمانی است. مبانی معرفت‌شناختی فلسفی مستقیم‌ترین تأثیر را بر تکنیک‌ها و روش‌های شناخت‌درمانی دارند. انتخاب هر روش بستگی به مبانی معرفتی آن دارد. یکی از پیش‌فرض‌های شناخت‌درمانی این است که هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد و هر آنچه هر کس بر اساس دیدگاه خود به آن برسد، همان، حقیقت است و حقیقتی خارج از آن وجود ندارد. الیس در آغاز کار خود، شروع به رد حقیقت مطلق و معیار مطلق نمود (الیس، ۱۹۸۰، ص ۱۷). بک نیز محتوای جلسات شناخت‌درمانی را متأثر از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به گونه‌ای مطرح می‌کند که قصد ندارد هیچ‌گونه معرفت و دانشی را بر فرد تحمیل کند (بک، ۱۳۶۹).

لی‌هی (۱۳۸۹) مدل شناختی را رویکردی نسبی‌گرایانه می‌پندارد که در آن شناسا (درمانگر و بیمار)، هیچ‌گاه به تمام واقعیت‌ها دست نمی‌یابد، نمی‌توان به تمام اطلاعات دست یافت، شناخت در جهان تجربی بیشتر یک احتمال است تا

قطعیت و پیش‌بینی‌ها همیشه بر اساس اطلاعات ناکافی صورت می‌گیرند. جوهره اصلی چشم‌انداز شناخت‌درمانگر به رسمیت شناختن این اصل است: تفکر، استنباطی همیشه ناقص، تعین‌ناپذیر و احتمالی است (لی‌هی، ۱۹۹۶).

لیس تا آنجا به نقش و جایگاه نسبی‌گرایی در شناخت‌درمانی معتقد است که می‌گوید: «اگر بخواهم پیام و مفهوم عمده شناخت‌درمانی از زندگی و درمان را تنها در یک کلمه توصیف کنم، آن کلمه نسبی‌گرایی است» (لیس و کویی، ۱۹۹۸، ص ۱۴). اندیشه‌های یک نیز بیانگر تأثیر رویکرد معرفت‌شناختی نسبی‌گرایی است. بک ضمن معرفی روش‌های شناخت‌درمانی می‌گوید: درمانگر به طور مستقیم یا غیرمستقیم اصولی را درباره بیمار رعایت می‌کند. پیش از هر چیز باید دانست که برداشت از واقعیت، خود واقعیت نیست، بلکه در نهایت تقریبی از کل واقعیت است. برداشت بیمار از واقعیت تحت تأثیر محدودیت‌های احساسی (دیدن، شنیدن، بویدن و غیره) است. دیگر آنکه تفسیر بیمار از نهاده احساسی‌اش با فرایندهای خطای شناختی او ارتباط دارد. از این رو واقعیت‌ها متأثر از فرایندهای فیزیولوژیکی و روانی می‌توانند تا حدود فراوانی برداشت بیمار از واقعیت را تغییر دهند (بک، ۱۳۶۹، ص ۲۶۶).

۲-۱-۲-۱. نسبی‌گرایی، راه‌هایی از تفکر غیرمنطقی (باور غیرعقلانی) برچسب زدن

لیس نسبی‌گرایی را راه‌هایی از تفکر غیرمنطقی برچسب زدن می‌داند و در برابر افرادی که دچار این تفکر غیرمنطقی هستند می‌گوید: آزاداندیشی، شکاک بودن و آزمایشگری را بیازمایید. من شک دارم که بتوانید برای مشکلات خودتان، دیگران و دنیا پاسخی قطعی بیابید؛ چون ممکن است شواهد بعدی حاکی از نادرست بودن پاسخ‌های قبلی شما باشند. حتی شواهدی که برای اثبات فرضیه‌هایتان استفاده می‌کنید نیز گاه تحت تأثیر دیدگاه‌ها، فرهنگ‌ها، تمایلات و پیش‌دوری‌های خودتان و دیگران قرار می‌گیرند. پس ظاهراً حقایق قطعی و مطلق وجود ندارند (لیس، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۷۷).

۲-۱-۲-۲. نسبی‌گرایی، لازمه بلوغ‌یافتگی

لیس پذیرش عدم قطعیت را لازمه بلوغ‌یافتگی و رشد فرد برشمرده، می‌گوید: فرد عاطفی رشد یافته باید کاملاً این حقیقت را بپذیرد که همه ما در جهانی پر از احتمال و شانس زندگی می‌کنیم که هیچ یقین مطلق در آن وجود ندارد. نباید تصور کرد که همه چیز ناگوار است و در واقع بر اساس چنین احتمالاتی جهان، متغیر و نامعلوم است (لیس، ۱۹۸۰، ص ۳).

۲-۱-۲-۳. نسبی‌گرایی در ملاک‌های تفکر منطقی و غیرمنطقی

ملاک تفکر منطقی و غیرمنطقی از دیدگاه لیس نیز حاکی از رویکرد نسبی‌گرایانه است. از جمله ویژگی‌های تفکر غیرمنطقی، آن است که انعطاف‌ناپذیر و مطلق هستند و مبین رویدادهایی‌اند که ما باور داریم باید به طور قطعی رخ دهند (الیس و مک‌لارن، ۱۳۸۵). فلسفه‌های خودآشفته‌ساز معمولاً به این نوع مطلق‌گرایی باور دارند و انتساب‌های نامعقول و بیش از حد تعمیم‌یافته ایجاد می‌کنند (پروچاسکا و نورکراس، ۱۳۹۰). به نظر می‌رسد این سخن نیز حاکی از پابندی پیشگامان این نظریه به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است.

۴-۲-۱. نسبی‌گرایی، لازمه رد کمال‌گرایی

الیس یکی از دلایل خود برای روی آوردن به نسبی‌گرایی را رد کمال‌گرایی می‌داند. الیس می‌گوید هورنای نیز تأکید می‌کند که کمال‌گرایی به عنوان زیرمجموعه‌ای از یک شخصیت عصبی، مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. برای رهایی از داشتن چنین شخصیتی، باید به نسبی‌گرایی معتقد و پایبند بود (الیس و کویی، ۱۹۹۸، ص ۱۴).

۴-۲. بررسی نسبی‌گرایی ارزش‌شناختی و تأثیرات آن

از جمله مبانی‌ای که باید بدان توجه شود، مبانی ارزش‌شناختی است. همان‌طور که برخی اندیشمندان (مصباح، ۱۳۹۰) یادآور شده‌اند، مقصود از مبانی ارزش‌شناختی مباحثی درباره ارزش، انواع ارزش، مراتب ارزش، واقعی یا غیرواقعی بودن ارزش، منشأ و معیار تعیین و اندازه‌گیری ارزش، ثبات یا تغییر ارزش، مطلق یا نسبی بودن ارزش و مانند اینهاست. از این رو در این بخش از پژوهش تلاش می‌شود تا مطلق یا نسبی بودن ارزش‌ها از دیدگاه پیشگامان شناخت‌درمانی و تأثیرات آن در نظریه شناخت‌درمانی بررسی گردد.

نسبی‌گرایی اخلاقی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اخلاق است که پذیرش یا رد آن نتایج فردی و اجتماعی فراوانی دارد (وانگ، ۱۹۹۸، ص ۵۴۱). مهم‌ترین پرسش‌هایی که در این زمینه وجود دارد این است که آیا هر جامعه‌ای می‌باید نظام اخلاقی خاص خود را داشته باشد؟ آیا ارزش‌های اخلاقی اموری ثابت و همیشگی‌اند یا اینکه برحسب عوامل اجتماعی، روان‌شناختی و غیره تغییرپذیرند؟ آیا تغییرات و مقتضیات زمانی و مکانی در آنها تأثیری ندارد؟ آیا ما کاشف ارزش‌ها هستیم یا جاعل ارزش‌ها؟ آیا همه احکام و ارزش‌های اخلاقی نسبی‌اند یا ارزش‌های مطلق نیز وجود دارند؟ خلاصه آنکه آیا اخلاق، مطلق است یا نسبی؟ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۵).

۴-۲-۱. انواع نسبی‌گرایی اخلاقی

نسبی‌گرایی اخلاقی در یک دسته‌بندی به سه قسم نسبی‌گرایی توصیفی، هنجاری و فرااخلاقی تقسیم می‌شود که اشاره مختصری به آن خواهد شد.

مدعای نسبی‌گرایی توصیفی آن است که ارزش‌ها و اصول اخلاقی افراد به نحو بنیادین با یکدیگر تعارض دارند و این تفاوت‌ها به نحوه به‌کارگیری اصول اخلاقی بازمی‌گردد (جاهد، ۱۳۸۷). منظور از اختلاف بنیادین این است که حتی اگر درباره ویژگی‌های شیء موردنظر توافق حاصل شود، اختلاف نظر برطرف نمی‌شود (ماهروزاده، ۱۳۸۷). نسبی‌گرایی هنجاری بر این ادعاست که درست نیست بر اساس نظام اخلاقی‌ای خاص درباره رفتار و افعال افراد، گروه‌ها یا جوامع دیگر قضاوت شود یا در آموزش‌شان مداخله گردد (جاهد، ۱۳۸۷)؛ یعنی آنچه برای شخص یا جامعه درست یا خوب است، ارزشمند است؛ درحالی‌که ممکن است همان رفتار با شرایط یکسان برای شخص یا جامعه‌ای دیگر درست یا خوب نباشد (فرانکنا، ۱۳۹۳). پیش‌فرض این نوع نسبی‌گرایی این است که اولاً ارزش‌های مورد پذیرش افراد و جوامع مختلف، یکسان نیست و این ارزش‌ها تفاوت‌های بنیادین دارند؛ ثانیاً ارزش‌های اخلاقی،

مبنای واقعی ندارند. براین اساس یک جامعه حق ندارد افراد جامعهٔ دیگر را به دلیل نقض قوانین اخلاقی و امثال آن سرزنش کند و عمل به هنجارهای مورد پذیرش خود را از همگان بطلبد (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۸۸).

دیدگاه نسبی‌گرایی فرااخلاقی معتقد است که درباره احکام اخلاقی اصلی، شیوه معقول و معتبر عینی‌ای برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد و در نتیجه ممکن است دو حکم اصلی متعارض، اعتباری یک‌سان داشته باشند. بر اساس این دیدگاه، چیزی مستقل از آرای اخلاقی ما وجود ندارد که درستی یا نادرستی آن آرا را تعیین کند و یا اگر هم ورای ارزش‌های اخلاقی، حقایقی وجود دارد، آن حقایق قابل شناخت نیستند. بنابراین یک راه منطقی و قابل احتجاج برای شناخت وجود ندارد؛ لذا هنگام بروز اختلاف، پافشاری روی ملاک خاصی منطقی نیست (پیروزوند، ۱۳۹۰). این قسم از نسبی‌گرایی در افراطی‌ترین تقریرش بر این باور است که همه نظام‌های اخلاقی صادق یا موجه‌اند. این شکل از نسبی‌گرایی اخلاقی در تقریری معتدل‌تر بر این اعتقاد است که چنین نیست که فقط یک نظام اخلاقی، صادق و یا موجه‌ترین نظام اخلاقی باشد، بلکه ما با تکثری چشمگیر در این حوزه مواجهیم (جاهد، ۱۳۸۷).

۲-۲-۲. دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه اخلاقی در شناخت‌درماني

یکی از شاخص‌ترین مبانی فلسفی ارزش‌شناختی شناخت‌درماني، نسبی‌گرایی است. ایس معتقد است که هیچ مبنایی برای ایجاد معیار برای درست و نادرست وجود ندارد. تلاش سست و بی‌پایه افراد برای انجام این کار، تنها در توافقی انسان‌ها مبتنی شده است و نهایتاً درست و غلط در هر جامعه‌ای، توسط نوعی اجماع و توافق جمعی ایجاد می‌شود (ایس، ۱۹۹۴، ص ۱۸۲).

تأثیرات نسبی‌گرایی در شناخت‌درماني تا آنجاست که ایس می‌گوید هر چند برخی اوقات شناخت‌درماني را به بی‌اخلاقی و تشویق رفتار غیرمسئولانه متهم می‌کنند، اما در واقع چنین نیست. شناخت‌درماني قواعد اخلاقی ویژه‌ای ندارد، اما آن را از جامعه یا فرهنگ اتخاذ می‌کند (همان، ص ۱۸۶). از این رو می‌توان گفت تنها «اخلاق» مورد قبول شناخت‌درماني، اخلاقی نسبی‌گرایانه است و اگر تفکر جزمی و مطلق‌گرایانه نداشته باشید و صرفاً به دنبال خواسته‌ها و احتمالات باشید، می‌توانید جلوی ایجاد اضطراب، افسردگی و خشم خودتان را بگیرید و به حال خود تأسف نخورید (ایس و بکر، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲).

بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که اخلاق بر اساس رویکرد شناخت‌درماني، کاملاً نسبی است. ایس می‌گوید:

انسان علاقه‌ای به تعیین هر گونه استاندارد مطلق، نهایی یا خداداده از اخلاق ندارد، اما آنها در هر جامعه‌ای می‌توانند به راحتی به توافق برسند که چه چیزی درست و چه چیزی اشتباه است. بنابراین می‌توانند افکار، احساسات، و رفتار را به عنوان خوب یا بد ارزیابی و یا اندازه‌گیری کنند (ایس، ۱۹۹۴، ص ۱۸۱).

ایس در جای دیگر می‌گوید:

به هیچ وجه نمی‌توان جهان را به شایستگی و عدم شایستگی تقسیم کرد و از انسان‌ها و اشیا برای اعمال خوبشان بت ساخت و یا آنها را برای رفتار بدشان تکفیر کرد؛ چراکه هیچ معیار مطلق و جهانی مشخصی برای رفتار خوب و بد وجود ندارد؛ بلکه گروهی اعمال و رفتارهای خاصی را خوب می‌داند و کسانی را که آن اعمال و رفتارها را انجام می‌دهند، پاداش می‌دهد و کسانی که رفتارها و اعمال بد را انجام می‌دهند، غالباً مجازات می‌کند (ایس، ۱۳۸۲، ص ۴۱).

الیس، حتی گناه را نه یک شر اخلاقی، بلکه رفتاری نادرست می‌داند که ناشی از جهل، حماقت، و یا اختلال عاطفی است. بنابراین می‌گوید: «حتی اگر شما به دیگران آسیب برسانید، جهنمی نخواهید شد؛ چراکه رفتار بد را نمی‌توان فرد بد دانست و در واقع گناه یک روال و بخش پیش‌بینی‌پذیر زندگی انسان به‌شمار می‌رود» (الیس، ۱۹۹۴، ص ۱۱۲)؛ چراکه شما یک حیوان خطاپذیرید که اجازه دارید خطا کنید یا بهتر است بگوییم که از شما می‌توان انتظار اشتباه و خطا داشت (همان، ص ۱۱۳).

۱-۲-۲. غیرعقلانی بودن مطلق‌گرایی اخلاقی

یکی از انواع تفکر غیرمنطقی یا غیرعقلانی از دیدگاه پیشگامان شناخت‌درمانی، سرزنش کردن است. این باور که گروهی از مردم شرور و بدذات هستند و باید به‌شدت تنبیه و مذمت شوند و اگر اشتباهی از آنها سرزند، باید به‌شدت مورد سرزنش و انتقاد قرار گیرند (نینان و درایدن، ۱۳۸۸)، غیرعقلانی است؛ زیرا معیار مطلق برای درست و نادرست وجود ندارد و چنین نیست که انسان در انتخاب خود کاملاً آزاد باشد. تمام انسان‌ها مرتکب خطا و اشتباه می‌شوند. سرزنش و تنبیه معمولاً به بهبود رفتار نمی‌انجامد. فرد عقلانی، خود و دیگران را سرزنش نمی‌کند (وودز، ۱۹۸۴).

اینکه گفته می‌شود معیار مطلق برای درست و نادرست وجود ندارد و انسان در انتخاب خود کاملاً آزاد نیست، به معنای نسبییت مطلق در اخلاق و ارزش‌هاست و بر همین اساس الیس به عنوان یکی از شاخص‌ترین پیشگامان شناخت‌درمانی معتقد است که باید‌ها و اصول مطلق، مردم را در حالت غیرمنطقی و بیش‌تعمیم‌دهی نگاه می‌دارد (الیس، ۱۹۹۴، ص ۱۶). از این رو چنین حقایق مطلق را کاملاً رد می‌کند.

شناخت‌درمانی پس از کشف توقعات و دستورها و نحوه ایجاد شدن اختلال هیجانی توسط این توقعات و دستورها، آنها را باید‌های مطلق‌گرایانه می‌نامد. باید‌های مطلق‌گرایانه می‌توانند برای شما مشکلات هیجانی واقعی ایجاد کنند و از همین رو باید به دنبال درمان آنها باشید (الیس و بکر، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

الیس می‌گوید: «من به دلیل تأثیرات فلسفی، به‌ویژه از زمان تحصیلم در کالج که فلسفه علاقه اصلی‌ام بود، دریافتم که می‌توانم به مردم کمک کنم، باورهای خودمخربشان را دقیقاً پیدا کنند و زیرسؤال ببرند و با این کار بر اختلالات خویش غلبه کنند» (همان، ص ۱۶). عناصر مهم باورهای خودمخرب، همان باید‌ها و حتماً‌ها و توقعات مطلق هستند که قبلاً داشته‌اید و هنوز دارید. می‌توانید با تمرین کردن فلسفه سلیقه‌ای اندیشی به جای بایداندیشی و استفاده از فنون فکری، هیجانی و رفتاری، باید‌ها، حتماً‌ها و توقعات مطلق مزبور را به مثنی سلیقه و ترجیح تبدیل کنید (الیس، ۱۳۸۲ الف، ص ۶۸).

ایروینگ بکر نیز با اشاره به بایداندیشی و ضرورت درمان آن می‌گوید: «وقتی چند سال قبل مطالعاتم درباره شناخت‌درمانی را شروع کردم، به موانع زندگی پی بردم. موانع یعنی باید‌های خودم. پس از چند ماه استفاده از فلسفه ضدبایداندیشی و ضدافتضاح‌سازی، اضطراب‌های من تا حد زیادی از بین رفت» (الیس و بکر، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

۲-۲-۲. نسبی‌گرایی اخلاقی لازمه سلامت روانی

بر اساس دیدگاه شناخت‌درمانی، موانع اصلی موجود بر سر راه تقریباً تمام شادی‌ها و سلامت هیجانی عبارت‌اند از: نیازها، توقعات، دستورها، اصرارها، عقاید مطلق یا همان بایباندیشی (الیس و بکر، ۱۳۸۷، ص ۱۴). «تفرق از بایدها و الزامات مبتنی بر این پیش‌فرض معرفت‌شناختی است که هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد؛ تا آنجا که می‌توان گفت: هیچ اطمینان، کمال و حقیقت مطلق در جهان وجود ندارد و ما در جهانی پر از احتمال و شانس زندگی می‌کنیم» (الیس، ۱۹۹۴، ص ۱۲۹).
بر پایه نظریه شناخت‌درمانی، افرادی که از نظر روان شناختی سالم‌اند، واقعیت زندگی‌شان را در یک دنیای تصادف و احتمال بازشناسی و قبول می‌کنند. آنها می‌دانند که مسلمات تغییرناپذیر و مطلق وجود ندارد و احتمالاً وجود نخواهد داشت. آنها قادرند به جهانی بنگرند که ممکن است هیجان‌انگیز و جالب باشد و هرگز مجبور نیستند آن را وحشتناک تلقی کنند (استیل درایدن، ۱۹۹۷).

وقتی بایدهایتان نامشروط و مطلق هستند، در حقیقت می‌خواهید بگویید که در هر شرایطی باید فلان کار را انجام دهید یا ندهید و اگر طبق باید موردنظر عمل نکنید، دنیا به آخر می‌رسد و از زندگی روی خوش نخواهید دید و ممکن است بمیرید! همچنین وقتی طبق بایدتان عمل نمی‌کنید، آدم بدبخت و بی‌ارزشی خواهید شد. این نوع بایدها، بایدهای تمام عیار و صددرصد یا نوعی حتماً، قطعاً و الزاماً هستند. پس قاعده شناخت‌درمانی این است که هر گاه سخت مضطرب، افسرده و خشمگین یا از خودتان متنفر شدید، بی‌شک بایدی در میان است که به طور مستقیم و به‌زور موجب اختلالاتی می‌شود (الیس، ۱۳۸۲، ص ۲۵-۳۱). از این‌رو بایباندیشی مسئول بخش اعظم ناراحتی‌های انسان است و تفکر مطلق‌گرا در اختلالات روانی نقش عمده‌ای دارد. وقتی به بایدهای مطلق متوسل می‌شوید، در واقع می‌خواهید بگویید که همیشه و تحت هر شرایطی، باید عملکرد خوبی داشته باشید (الیس، ۱۳۸۲، الف، ص ۱۷۲).

خلاصه آنکه بایباندیشی‌های شما سه نتیجه نامعقول و خودمخرب دارند: ۱. وقتی کارها آن‌گونه که توقع دارم و باید پیش بروند، پیش نمی‌روند، افضاح و وحشتناک و هولناک می‌شوند؛ ۲. تحملش را ندارم و نمی‌توانم بینم به آنچه باید برسم، نمی‌رسم؛ ۳. هر وقت من (یا تو) آن‌طور که باید عمل نمی‌کنم (نمی‌کنی)، آدم بی‌ارزش و بی‌لیاقتی می‌شوم (می‌شوی)! (الیس و بکر، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲).

۲-۳. نقد نسبی‌گرایی

با تبیین دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه معرفتی و اخلاقی پیشگامان شناخت‌درمانی، می‌توان متخصصان و درمانگران شناختی را با ابعاد و مؤلفه‌های آن آشنا ساخت. همچنین با توجه به بزنگاه‌هایی که با نگرش اسلامی قابل نقد و بررسی‌اند، می‌توان به آنان کمک کرد تا در استفاده از این نظریه درمانی، جنبه‌های احتیاط را در نظر گیرند.

روشن است که نقد تفصیلی و گسترده نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی پیشگامان شناخت‌درمانی، نیازمند پژوهش‌های مستقل و پرجمعی است که چنین کاری با پژوهش حاضر سازگار و مناسب نیست. از این‌رو به نقد مختصری از محورهای کلی نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی بسنده می‌شود. شاخص نقد دیدگاه‌ها بر اساس اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح است.

۱-۳-۲. نقد نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی

نسبیت‌گرایی در معرفت‌علی‌رغم‌گرایش‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی که نسبت به آن وجود دارد، از عنصر و محوری مشترک برخوردار است و آن تفاوت حقیقت از منظر افراد مختلف است؛ یعنی حقیقت همان است که برای یک فرد خاص رخ می‌دهد که ممکن است در زمان‌های مختلف، مکان‌های مختلف و شرایط روحی و جسمی مختلف متفاوت باشد (حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۲۶).

در اینکه بسیاری از شناخت‌های ما نسبی‌اند، تردیدی نیست. برای مثال، ادراکاتی که درباره خوشمزگی یا بدمزگی خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها داریم، همگی وابسته به سلايق شخصی‌اند. قوانین موضوعه همچون قوانین راهنمایی و رانندگی در همه جا وابسته به توافقات جمعی و قراردادهای اجتماعی‌اند. معرفت‌های نسبی برای همگان و یا در همه شرایط اعتبار ندارند (شریفی، ۱۳۹۳). اما در این هم تردیدی نیست که بسیاری از معرفت‌های ما ثابت، مطلق، تغییرناپذیر، همه‌جایی، همه‌زمانی و همگانی‌اند و به تعبیر دیگر، بدون استثنا معتبرند. چنین معرفت‌هایی را معرفت‌های مطلق می‌نامیم (رک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۴۹).

بنا بر رویکرد پیشگامان شناخت‌درمانی، نسبی‌گرایی لازمه شناخت‌درمانی است و اعتقاد به هر گونه باور یقینی و ثابت و نیز معیارهای عینی به عنوان شرط لازم معرفت، نادرست شمرده می‌شود (بک، ۱۳۶۹؛ الیس، ۱۹۹۴؛ الیس و کویی، ۱۹۹۸). پس دستیابی به معرفت، ممکن است؛ اما بنا به عوامل گوناگون بر باورها و معرفت ما، نسبیت حاکم است و معرفت مطلق نداریم.

۱-۳-۱-۱. نقد نسبی‌گرایی معرفتی براساس قرآن

قرآن کریم نسبیت‌گرایی را رد می‌کند و در عوض، معیار ثابت برای معرفت را فراروی انسان قرار می‌دهد. مهم‌ترین موضوعی که در رد نسبیت معرفت از نگاه قرآن کریم می‌توان ذکر کرد، بحث «یقین» است. مراد از یقینی که در قرآن مطرح می‌شود، باور جزمی است که خلاف یا نقیض آن محال باشد و در مقابل آن، ظن است که یکی از موانع معرفت به‌شمار می‌آید. اعتماد به ظن نیز که مورد تفتیح قرآن مجید است، دو چیز است: ۱. اعتماد بر اعتقاد خلاف واقع، هر چند اعتقادی جزمی باشد؛ ۲. اعتقاد بر اعتقاد غیرجزمی؛ یعنی ظن و گمان، هرچند مطابق با هم باشد (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۳۲۹).

قرآن کریم از سویی یقین را گرامی داشته و حتی همگان را بر تحصیل آن فرمان داده است و از سوی دیگر، راه‌هایی را برای تحصیل آن ذکر کرده است. نه‌تنها در برخی آیات از یقین به عنوان هدف برین خلقت یاد شده است، بلکه برخی دیگر از آیات ضمن بیان مراتب یقین، بعضی ثمرات مترتب بر این مراتب را نیز ذکر کرده‌اند. در سوره «تکوتر» در این‌باره آمده است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تکاتر: ۷-۵)؛ چنان نیست (که شما خیال می‌کنید)؛ اگر شما علم‌الیقین (به آخرت) داشته باشید (افزون‌طلبی، شما را از خدا غافل نمی‌کند و) قطعاً شما جهنم را خواهید دید» (رک: مصباح، ۱۳۷۷).

بنابراین قرآن علاوه بر بیان یقین و مراتب آن، به بسیاری از امور یقینی و تردیدناپذیر نیز اشاره می‌کند. از نگاه قرآن مفاهیمی همچون توحید (فاتحه: ۵)، نبوت (نجم: ۴)، ولایت (نساء: ۵۹)، معاد (بقره: ۸) و بسیاری از مفاهیم

دیگر حقیقت مطلق هستند و هیچ نسبیتی در آنها راه ندارد. قرآن نسبت را هم در مفاهیم یادشده و هم در فهم آن از جانب انسان رد می‌کند. شهید مطهری در شرح آیه ۳۱ سوره «بقره» می‌گوید: دو معنا از عبارت «و علم آدم الاسماء کلها» برداشت می‌شود: اول آنکه خداوند جمیع حقایق عالم را به آدم یاد داده است و دوم اینکه حقایق عالم، قابل شناخت‌اند (مطهری، بی‌تا، ص ۱۶-۱۷). از سوی دیگر خداوند انسان‌ها را به ایمان به این امور دعوت کرده و علاوه بر این، معرفت یقینی را شرط ایمان صحیح قرار داده است؛ یعنی هم علم قطعی به معارف و حقایق الهی را ممکن دانسته و هم تحصیل آن را شایسته و بلکه لازم شمرده است. همچنین قرآن کریم در موارد بسیاری، از برهان به عنوان وسیله یقین استفاده کرده یا آنکه در برخی احتجاجات از خصم، طلب برهان نموده است: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱)؛ اگر راست می‌گویید برهان خود را بیان نمایید (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۷). نتیجه‌ای که از این حقیقت قرآنی حاصل می‌شود این است که نسبت معرفت، که مورد ادعای پیشگامان شناخت‌درمانی است، با منطق قرآن سازگاری ندارد.

۲-۳-۱-۲. نقد نسبی‌گرایی معرفتی بر اساس دیدگاه اندیشمندان مسلمان

علاوه بر آیات صریح قرآن کریم درباره رد نسبیت معرفتی، متفکران مسلمان نیز نقدهای فراوانی را بر این دیدگاه وارد دانسته‌اند. اساسی‌ترین این نقدها آن بوده است که نسبی‌گرایی به «عدم انسجام درونی» (self-referentially incoherent) مبتلاست؛ زیرا دفاع از این دیدگاه، مستلزم رد آن است؛ چراکه ادعای نسبیت‌گرایان مبنی بر اینکه هیچ معرفت مطلق وجود ندارد، خود سر از اطلاق‌گرایی درمی‌آورد. به عبارت دیگر، ادعای آن خودمتناقض است. با نقض این ادعا، وجود برخی از معارف مطلق اثبات می‌شود (سربخشی، ۱۳۸۹، ص ۲۸). توضیح آنکه وقتی نسبی‌گرایان بگویند: «هیچ معرفت یقینی و مطلق ممکن نیست»، از آنان می‌پرسیم: آیا بدان معرفت دارید یا معرفت ندارید؟ اگر بگویند: بدان معرفت داریم و آن را می‌دانیم، پس به یک معرفت یقینی اعتراف کرده و بدین صورت، ادعای خود را نقض کرده‌اند و نه تنها به امکان معرفت، بلکه به تحقق آن اذعان کرده‌اند؛ اما اگر بگویند: بدان معرفت یقینی نداریم، بلکه بدان شک، ظن یا وهم داریم، سخنشان بدان معناست که نقیضش محتمل است و معرفت یقینی فی‌الجمله ممکن است. بدین سان، ادعای آنها در هر صورت دست‌خوش تناقض است و خود را نقض می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۳).

اشکال دیگری که در نسبی‌گرایی درخور توجه است، به مفهوم «صدق نسبی» مربوط می‌شود. بسیاری از روایت‌های نسبی‌گرایی بر پایهٔ چنین مفهومی بنا شده‌اند؛ ولی بسیار دشوار است که بتوان معنای محصلی برایش در نظر گرفت. اگر بگوییم «فلان گزاره از دید من (یا برای اعضای فرهنگ من) صادق است»، معنای دقیقش آن است که من خواسته‌ام درباره آنچه باور دارم (یا اعضای فرهنگ من باور دارند) سخن بگویم نه آنکه شکل خاصی از صدق را مطرح کنم (لوکس و رانسیمن، ۱۹۷۴). علاوه بر این، حتی اگر بتوان برای این مفهوم معنای محصلی در نظر گرفت، برهان عدم انسجام فوق، در این مورد نیز جاری است.

از دیگر نقدهایی که بر نسبیت معرفتی وارد است، این است که قائلان به نسبیت معرفتی هرگز نمی‌توانند به ارائه و حکایت قضیه‌ای از قضایای علمی خود درباره حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد کنند. از این دیدگاه تعلیم و تعلم یکسره به ورطه نابودی می‌افتد و تکلم و استماع بی‌معنا می‌شود و نویسنده و خواننده فنا می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶).

بنابراین نسبت‌گرایی نگرشی نامعقول است و برای هیچ خردمندی معقول نیست که در باتلاق نسبی‌گرایی غوطه ور شود. به‌علاوه کسی که بخواهد واقعاً چنین نگرشی را بپذیرد و دچار تناقض گردد، دست‌کم باید این را بداند که وجود خود او، قوای ادراکی و تحریکی و حالات نفسانی و بسیاری از معرفت‌های دیگر، برایش یقینی و تردیدناپذیرند. نتیجه آنکه هر انسانی به طور ارتكازی بر این باور است که به اموری همچون خود و دیگر اشیای مربوط به خویش معرفت یقینی دارد (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۹).

بنابراین پرسش این است که پیشگامان شناخت‌درمانی چگونه می‌توانند از نظام شناختی سخن بگویند، درحالی‌که به شانس، احتمال و عدم یقین باور دارند؟ چرا که بر اساس پیش‌فرض‌های فکری‌ای که بیان شد، هیچ پایه و اساسی برای دستیابی به دانش تجربی، شناخت، عقلانیت یا هر نوع دانش دیگری باقی نمی‌ماند. حتی با این حال هیچ مبنایی برای تعریف سلامت روان و بسیاری از دیدگاه‌های شناخت‌درمانی نیز وجود نخواهد داشت.

۲-۳-۲. نقد نسبی‌گرایی ارزش‌شناختی

همان‌گونه که گذشت، دیدگاه‌های نسبی‌گرایی اخلاقی در آثار پیشگامان شناخت‌درمانی به‌وضوح قابل مشاهده‌اند (الیس، ۱۹۹۴؛ الیس، ۱۳۸۲؛ الیس و بکر، ۱۳۸۷). بر همین اساس پرسش‌هایی در این زمینه مطرح می‌شود که ضمن نقد دیدگاه پیشگامان شناخت‌درمانی به پاسخ آنها می‌پردازیم؛ پرسش‌هایی از این قبیل که آیا هر جامعه‌ای می‌باید نظام اخلاقی خاص خود را داشته باشد؟ یا آنکه همه جوامع انسانی، دارای ارزش‌های اخلاقی یکسان و هماهنگی هستند؟ آیا ارزش‌های اخلاقی در زمان‌های مختلف و ادوار گوناگون متغیر و سیال‌اند؟ خلاصه آنکه آیا اخلاق، مطلق است یا نسبی؟ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۵).

۲-۳-۱. نقد انواع نسبی‌گرایی اخلاقی

هنگامی که بر اساس دیدگاه پیشگامان شناخت‌درمانی، هیچ معرفتی مطلق و ثابت نباشد و حقیقت از منظر افراد مختلف متفاوت تلقی گردد (الیس، ۱۹۸۰، ص ۱۷)، ناگزیر ارزش‌های اخلاقی نیز به عنوان بخشی از معارف بشری نسبی خواهند بود؛ زیرا ارزش اخلاقی امری فردی خواهد بود. به این ترتیب نسبی‌گرایی در معرفت، بدون شک به نسبی‌گرایی در اخلاق می‌انجامد. در این قسمت ابتدا انواع نسبی‌گرایی اخلاقی به‌اجمال مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و سپس استدلال‌هایی بر رد نسبی‌گرایی، با تفصیل بیشتری خواهد آمد.

الف) نقد نسبی‌گرایی توصیفی

همان‌گونه که گذشت، ادعای نسبیت‌گرایان توصیفی عبارت است از: تفاوت‌های فرهنگی اقوام و ملل مختلف که توسط مردم‌شناسان و زیست‌شناسان اجتماعی در گزارش‌های تاریخی از آن اقوام و ملل ذکر کرده‌اند (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۹۱-۹۲). حقیقت این است که مدعای نسبیت‌گرایان بسیار دور از ذهن و ناباورانه می‌نماید. به‌راستی آیا می‌توان جامعه‌ای را فرض کرد که، صرف‌نظر از اختلاف در مصادیق، عدالت را بد، و ظلم را خوب بداند؟ آیا می‌توان فرد، گروه یا جامعه‌ای را تصور کرد که قتل افراد بی‌گناه را اخلاقاً مجاز بدارد؟ ممکن است در معنا و مصداق «بی‌گناهی» تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی وجود داشته باشد، اما آیا می‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که دزدی را، به معنای دقیق کلمه، اخلاقاً مجاز بداند؟ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۸۴).

بنابراین وجود اختلافات در میان اقوام و ملل مختلف، نمی‌تواند وجود اتفاق‌نظر در موارد دیگر را نفی کند. همچنین خود مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان با شمردن برخی ویژگی‌های مشترک فرهنگی و اخلاقی در میان اقوام مختلف، ثابت کرده‌اند که اختلاف بنیادینی در باورهای اصلی اخلاقی میان اقوام وجود ندارد. اختلاف‌های موجود به کاربرد این اصول کلی بازمی‌گردد (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۹۳). از سوی دیگر، نمی‌توان به این گزارش‌ها اعتماد کامل داشت؛ زیرا اتفاق افتاده است که گزارشگران به سبب ناآشنایی با فرهنگ و آداب و رسوم یک ملت، در فهم رفتارهای ظاهری و اصطلاحات محاوره‌ای و معمولی مردم دچار اشتباه شده‌اند و گزارش‌های خلاف واقعی از موضوع مورد مطالعهٔ خود ارائه کرده‌اند. بنابراین چگونه می‌توان به گزارش‌های چنین افرادی درباره حالات روحی و رفتارهای اخلاقی و مفاهیم متافیزیکی ملل و جوامع دیگر اعتماد کرد؟ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۸۴).

ب) نقد نسبی‌گرایی فرااخلاقی

معمولاً برای اثبات نسبی‌گرایی فرااخلاقی از نسبی‌گرایی عام در معرفت، نسبی‌گرایی توصیفی و غیرواقع‌گرایی استفاده می‌شود. نقد نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و نسبی‌گرایی توصیفی نیز در بخش‌های پیشین بیان شد. پذیرش غیرواقع‌گرایی نیز لوازمی دارد که موجب بطالن آن می‌شود. در نتیجه نمی‌توان آن را به عنوان دلیل نسبیت‌گرایی فرااخلاقی پذیرفت. این لوازم عبارت‌اند از: ۱. عدم قابلیت صدق و کذب؛ ۲. عدم امکان رد و اثبات؛ ۳. نفی رابطهٔ منطقی میان «باید» و «هست»؛ ۴. نفی منشأ و راه کشف و اعتبار باورهای اخلاقی؛ ۵. کثرت‌گرایی اخلاقی (مصباح، ۱۳۹۴، الف، ص ۳۷).

ج) نقد نسبی‌گرایی هنجاری

از آنجاکه هر دو نسبیت پیشین که مبانی و مقدمات نسبیت هنجاری به‌شمار می‌روند مورد تردید قرار گرفتند، جایی برای صحت و درستی نسبی‌گرایی هنجاری باقی نمی‌ماند. علاوه بر اینکه از نظر منطقی این دیدگاه خود را ابطال می‌کند؛ زیرا کسانی که آن را قبول دارند، حکم و داوری درباره دیگران را ناصحیح می‌دانند. درحالی‌که نادرست پنداشتن چیزی، خود به گونه‌ای داوری محسوب می‌شود (لگنهاوزن و عابدی شاهرودی، ۱۳۷۷، ص ۴۱).

۲-۳-۲. استدلال‌ها درباره ثبات ارزش‌ها

علامه طباطبائی معتقد است گرچه فرد از نقص به سوی کمال می‌رود، اما این به معنای آن نیست که هیچ اصل ثابتی وجود نداشته باشد، بلکه ارزش‌های اخلاقی همچون: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت و فروع این ارزش‌های اخلاقی، همواره در همهٔ اجتماعات انسانی دارای حُسن هستند و هیچ وقت قبح نخواهند داشت. علامه طباطبائی در این باره بیان می‌گوید:

مگر هدف از تشکیل اجتماع چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت است؟ و این سعادت نوع با تمامی کارها چه خوب و چه بد و خلاصه با هر فعلی که فرض بکنیم تأمین نمی‌شود و قهراً این پدیده نیز مانند تمامی پدیده‌های عالم، شرایط و موانعی دارد؛ پاره‌ای کارها با آن موافق و مساعد است و پاره‌ای دیگر مخالف و منافی است. آن که موافق و مساعد است، حُسن دارد و آن که مخالف و منافی است، قبح دارد. پس همیشه اجتماع بشری حسن و قبحی دائمی دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۷۱).

گفتنی است که علامه طباطبائی ضمن اعتقاد به مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی، نسبت را به معنای نسبیّت مصداقی می‌پذیرد. براین‌اساس آنچه دچار تحول و تغییر می‌شود و امری نسبی است، مصادیق ارزش‌های اخلاقی است نه خود ارزش‌های اخلاقی (همان، ص ۵۷۲).

شهید مطهری معتقد است نسبی‌گرایی اخلاقی نفی کمال و جاودانگی دین را موجب خواهد شد؛ زیرا با توجه به گستره و جایگاه اخلاق در اندیشه دینی تا جایی که هدف بالذات تکوین و تشریح را میل به فضائل عالی و اخلاقی می‌داند به گونه‌ای که در تمام تعالیم دینی جهات اخلاقی لحاظ شده است، با توجه به این حقیقت، قبول تغییرپذیری و عدم ثبات احکام اخلاقی، عصری و موقتی شدن آموزه‌ها و تعالیم دینی و در نتیجه به انکار کمال و خاتمیت دین منجر می‌شود (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۸۵). مسئله خاتمیت و جاودانگی در اسلام ملازم است با اینکه اخلاقیات را مطلق بدانیم (همان، ص ۱۳۷-۱۳۹).

آیت‌الله مصباح نیز بر این باور است که ارزش‌های اخلاقی ثابت و تغییرناپذیرند و می‌افزاید:

جملات اخلاقی از سنخ قضایای خبری بوده و رابطه‌ای واقعی بین افعال و نتایج آنها می‌باشند. حقایق اخلاقی اموری‌اند که صفت افعال و اوصاف اختیاری‌اند، درحالی‌که افعال و صفات اخلاقی در راه رسیدن به کمال حقیقی آدمیان نقش علی دارند، این افعال اگر با کمال انسان رابطه مثبت داشته باشند واجد صفت حسن اخلاقی می‌شوند (خوب، درست، باید...) و در صورتی که رابطه منفی داشته باشند واجد قبح اخلاقی می‌شوند (بد، خطا، نیاید...) و در صورتی که خنثا باشند بدون صفت حسن و قبح می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۸۱).

بنابراین مفاهیم اخلاقی نیز از رابطه‌ای که میان فعل و هدف اخلاق که کمال و سعادت است (ضرورت بالقیاس) انتزاع می‌گردند و این مفاهیم نیز، از قبیل معقولات ثانی فلسفی‌اند که منشأ انتزاع دارند و به وجود منشأ انتزاع خود در خارج تحقق و وجود عینی می‌یابند و در واقع حاکی از ضرورت بالقیاس میان فعل و هدف اخلاق‌اند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۵۶-۱۵۸).

از دیگر دیدگاه‌ها در این باره می‌توان به دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی اشاره کرد. وی با توجه به علم بشری و نحوه تحصیل آن و نیز کلیت و جاودانگی اصول و احکام اخلاقی، هر گونه نسبییت در اخلاق را نفی می‌کند و با ارجاع امکان شناخت احکام اخلاقی به تجربه بشری، علمی بودن و برهان‌پذیری اصول اخلاقی را اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۹).
رجیبی و بستان با تکیه بر مبانی فطری ارزش‌ها، این گونه به ثبات و تغییرناپذیری ارزش‌ها اشاره می‌کنند:

پذیرش مبانی فطری برای ارزش‌ها، به‌ویژه ارزش‌های اخلاقی، در رویکرد اسلامی جایی برای نسبی‌گرایی ارزشی باقی نمی‌گذارد. بر اساس آیه شریفه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸)، خداوند در نفس انسان حسی درونی قرار داده که زشتی و زیبایی افعال را درک می‌کند. این حس که از آن با عناوینی مانند عقل عملی، وجدان و فطرت اخلاقی یاد می‌شود، در نفس همه انسان‌ها وجود دارد؛ هرچند میزان بهره‌مندی افراد از این موهبت الهی یکسان نیست و دچار شدت و ضعف می‌شود (رجیبی و بستان، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

روشن است که اختلاف‌های گسترده‌ای میان انسان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون در احکام ارزشی وجود دارد، اما نباید این اختلاف‌ها را تأییدی بر ادعای نسبی‌گرایان ارزشی دانست؛ چراکه این اختلاف‌ها به طور عموم، جنبه مصادیقی دارند؛ به این معنا که بر اثر تراحم ملاک‌های حسن و قبح در یک فعل که همواره ارزش‌گذاری‌ها را دچار تردید و ابهام می‌کند و نیز در نتیجه دخالت عادت‌ها، سنت‌ها، احساس‌ها و عواطف گوناگون آدمیان، زمینه رسیدن به توافق در میان آنها برای تعیین مصادیق حسن و قبح از میان می‌رود، نه اینکه درباره قواعد کلی ارزشی، اختلاف باشد (همان).

همچنین بخش اعظم تعالیم اسلام را احکام اخلاقی تشکیل می‌دهد. اعتقاد به تغییرپذیری و عدم ثبات آنها به معنای اعتقاد به سیال بودن متن تعلیمات دینی و انکار دائمی بودن آنهاست. اعتقاد به خاتمیت اسلام با تغییرپذیری زمانی اصول تعالیم اخلاقی آن، و اعتقاد به عام و جهان‌شمول بودن آن با تغییرپذیری افرادی اصول تعالیم اخلاقی دین منافات دارد (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۲۳).

بنابراین بر اساس دیدگاه اسلامی نسبی‌گرایی اخلاقی، آموزه‌ای ناپذیرفتنی است؛ چراکه دیدگاه‌های نسبی‌گرا از مبانی قابل دفاعی برخوردار نیستند و دلایلی نیز که برای نسبییت‌گرایی مطرح شده‌اند، از اثبات مقصود ناتوان و عقیم‌اند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۲۰۰).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد تا تأثیرات اندیشه‌های نسبی‌گرایانه معرفتی و اخلاقی در دیدگاه‌های پیشگامان شناخت‌درمانی تبیین شود و از منظر اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه‌های علامه مصباح، مقایسه و نقد گردد (نتایج تحقیق حاضر در جدول شماره ۱ نیز خواهد آمد). در تبیین و نقد دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه معرفتی و اخلاقی شناخت‌درمانی، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

تحلیل دیدگاه‌های پیشگامان شناخت‌درمانی در مبانی معرفت‌شناختی نشان می‌دهد یکی از حوزه‌هایی که اندیشه‌های نسبی‌گرایانه در آن تأثیرگذار بوده است، رویکرد شناخت‌درمانی می‌باشد؛ زیرا یکی از پیش‌فرض‌های

شناخت‌درمانی این است که هیچ حقیقت مطلقى وجود ندارد و هر آنچه هر کس بر اساس دیدگاه خود به آن برسد، همان، حقیقت است و حقیقتی خارج از آن وجود ندارد.

پیشگامان شناخت‌درمانی ملاک‌های تفکر منطقی را حاکی از نسبی‌گرایی معرفتی می‌دانند و معتقدند برای رد کمال‌گرایی به نسبی‌گرایی روی آورده‌اند. انسان نیز در پرتو نسبی‌گرایی می‌تواند از تفکر غیرمنطقی (باور غیرعقلانی) رهایی یابد و به بلوغ و رشد نائل گردد.

با اینکه بسیاری از شناخت‌های ما نسبی‌اند، اما در این هم تردیدی نیست که بسیاری از معرفت‌های ما ثابت، مطلق، تغییرناپذیر، همه‌جایی، همه‌زمانی و همگانی هستند. در پاسخ به دیدگاه‌های نسبی‌گرایی معرفتی، به آیات قرآن و کلام متفکران مسلمان اشاره شد. قرآن کریم نسبت‌گرایی را رد می‌کند و در عوض، معیار ثابت برای معرفت را فراروی انسان قرار می‌دهد. یقین، مراتب آن و بسیاری از امور یقینی از جمله موضوعاتی است که در رد نسبت معرفت از نگاه قرآن کریم مطرح می‌شود. عدم انسجام درونی، مفهوم صدق نسبی، عدم اعتماد به حقیقت و واقعیت خارجی قضایای علمی، نامعقول بودن، معرفت یقینی به وجود خود، قوای ادراکی و تحریکی و حالات نفسانی نیز از جمله نقدهایی هستند که بر اساس دیدگاه اندیشمندان مسلمان بر نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی واردند. یکی از شاخص‌ترین مبانی فلسفی ارزش‌شناختی شناخت‌درمانی، نسبی‌گرایی اخلاقی است. پیشگامان شناخت‌درمانی معتقدند هیچ معیار مطلق و جهانی مشخصی برای رفتار خوب و بد وجود ندارد. تلاش سست و بی‌پایه افراد برای انجام این کار تنها بر توافق انسان‌ها مبتنی شده است و نهایتاً درست و غلط در هر جامعه‌ای توسط نوعی اجماع و توافق جمعی ایجاد می‌شود. در واقع این بنیان فکری نیز برای رهایی فرد از هر گونه تعلق و تعهد به هر چیزی صورت گرفته است.

پیشگامان شناخت‌درمانی بر این باورند که بسیاری از تفکرات غیرمنطقی انسان‌ها ریشه در باورهای مطلق‌گرایانه آنان دارد؛ چراکه باید‌ها و اصول مطلق، مردم را در حالت غیرمنطقی و بیش‌تعمیم‌دهی نگه می‌دارد. از دید پیشگامان شناخت‌درمانی حتی گناه، یک شر اخلاقی نیست، بلکه یک روال و بخش پیش‌بینی‌پذیر زندگی انسان به‌شمار می‌رود. همچنین آنان با خودمخرب خواندن مطلق‌گرایی ارزش‌شناختی، آن را ریشه بسیاری از مشکلات هیجانی و بیماری‌های روانی می‌پندارند و معتقدند لازمه سلامت روانی، باور به نسبی‌گرایی اخلاقی است. بر اساس نگرش اسلامی نسبی‌گرایی اخلاقی، آموزه‌ای ناپذیرفتنی است و ارزش‌های اخلاقی مطلق، فرارمانی و فرامکانی و به‌طور کلی ثابت و تغییرناپذیرند و دیدگاه‌های نسبت‌گرا از مبانی قابل دفاعی برخوردار نیستند. از این‌رو نسبی‌گرایی توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری جداگانه نقد و بررسی شدند. متفکران مسلمان ضمن اعتقاد به مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی، نسبت را به معنای نسبت مصداقی می‌پذیرند. نفی کمال و جاودانگی دین، برقراری رابطه واقعی بین افعال و نتایج آن و خبری بودن سنخ گزاره‌های اخلاقی، پذیرش مبانی فطری ارزش‌ها از جمله نقدهای وارد به نسبی‌گرایی ارزش‌شناختی بر اساس اندیشه اسلامی به‌شمار می‌رود.

در مجموع می‌توان گفت که با تعمق در گزاره‌های محققان و پیشگامان شناخت‌درمانی می‌توان به‌وضوح دریافت که شناخت‌درمانی مبتنی بر چنین بنیان‌های فکری‌ای، نشان از درمانی دارد که در چارچوب فکری و اعتقادی، با رویکرد اسلامی ناسازوار است. از این‌رو مبانی چنین درمانی با مبانی اسلامی که حاصل پارادایمی الهی است، ناسازگارند و انسان را به‌سوی حقیقت وجود خود فرا نمی‌خوانند.

جدول ۱: مقایسه دیدگاه‌های نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی شناخت‌درمانی و دیدگاه اسلامی

بنیان‌های فکری	دیدگاه شناخت‌درمانی	مهم‌ترین نقدها	دیدگاه اسلامی
نسبی‌گرایی معرفتی	هیچ حقیقت مطلق و ثابتی وجود ندارد	عدم انسجام درونی، ابهام در مفهوم صدق نسبی، عدم اعتماد به حقیقت و واقعیت خارجی قضایای علمی، نامعقول بودن	بسیاری از معرفت‌های ما ثابت، مطلق و تغییرناپذیر هستند؛ از جمله معرفت به بسیاری از مفاهیم دینی، وجود خود فرد، قوای ادراکی و تحریکی و حالات نفسانی و بسیاری از معرفت‌های دیگر.
نسبی‌گرایی اخلاقی	ارزش‌های اخلاقی و معنوی عام و جهانشمول رد می‌شود و تمامی ارزش‌ها نسبی، شخصی و موقتی است.	۱. نقدهای انواع نسبی‌گرایی اخلاقی (توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری) ۲. برخی استدلال‌ها مانند: نسبی‌گرایی ارزشی منجر به نفی کمال و جاودانگی دین می‌شود.	نسبیت‌گرایی اخلاقی، آموزه‌ای غیرقابل پذیرش است و اصول ارزش‌های اخلاقی مطلق، فرازمانی، فرامکانی و به‌طور کلی ثابت و تغییرناپذیرند.

منابع.....

- الیس، آلبرت و اورینگ بکر، ۱۳۸۷، *زندگی شادمانه*، ترجمه مهرداد فیروزبخت و وحیده عرفانی، چ چهارم، تهران، رسا.
- الیس، آلبرت، ۱۳۸۲ الف، *احساس بهتر، بودن بهتر ماندن*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، رسا.
- ، ۱۳۸۲ ب، *هیچ چیز نمی‌تواند ناراحت‌کننده آره هیچ چیز*، ترجمه مهرداد فیروزبخت و وحیده عرفانی، تهران، رسا.
- الیس، آلبرت و کاترین مک‌لارن، ۱۳۸۵، *درمان عقلانی، هیجانی، رفتاری (راهنمای درمانگران)*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، رشد.
- بک، آرون، ۱۳۶۹، *شناخت‌درمانی و مشکلات روانی*، ترجمه مهدی قراچه‌داغی، تهران، ویس.
- بک، جودیت، ۱۳۹۰، *شناخت‌درمانی: مبانی و فراتر از آن*، ترجمه لادن فتی و فرهاد فریدحسینی، تهران، دانژه.
- پروجاسکا، جیمز و جان نور کراس، ۱۳۹۰، *نظریه‌های روان‌درمانی*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، رشد.
- پیروزوند، سهیلا، ۱۳۹۰، *بررسی و نقد نسبی‌گرایی اخلاقی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم ☞.
- تاتاری، محسن و حکیمه‌سادات شریف‌زاده، ۱۳۹۴، «نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و دلالت‌های آن بر تعلیم و تربیت» *پژوهش در برنامه‌ریزی درسی*، ش ۴۵، ص ۱۲-۱.
- جاهد، محسن، ۱۳۸۷، *نسبی‌گرایی اخلاقی*، همایش بین‌المللی اخلاق اسلامی در دانشگاه‌ها.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *شریعت در آینه معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت*، چ هفتم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹، *فلسفه حقوق بشر*، چ ششم، قم، اسراء.
- جوادی، محسن، ۱۳۷۴، «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتبارات» *معرفت*، ش ۱۵، ص ۲۲-۲۶.
- حسینی، داود، ۱۳۸۳، «شناخت‌درمانی در منابع اسلامی»، *معرفت*، ش ۸۷، ص ۵۷-۶۶.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۱، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۳، «شکاکیت و نسبی‌گرایی»، *معرفت فلسفی*، ش ۵، ص ۴۱-۶۲.
- ، ۱۳۹۱، *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۳، *مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی* (دفتر اول، ارائه مبانی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- رجبی، محمود و حسین بستان (تجفی)، ۱۳۸۹، «مبانی ارزش‌شناختی جامعه‌شناسی اسلامی»، *اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۳، ص ۲۳-۷.
- سربخش، محمد، ۱۳۸۹، «بررسی و نقد مبانی معرفت‌شناختی اخلاق سکولار»، *معرفت اخلاقی*، ش ۴، ص ۲۱-۴۶.
- سیموس، گریگوریس، ۱۳۸۴، *درمان رفتاری شناختی*، ترجمه احمد جلالی و همکاران، تهران، یادارا.
- سیمونز، جین، ۱۳۸۹، *راهنمای درمان شناختی رفتاری*، ترجمه احمد برجلی و فرخ حق رنجبر، تهران، دانژه.
- شارف، ریچارد، ۱۳۸۱، *نظریه‌های روان‌درمانی و مشاوره*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، خدمات فرهنگی رسا.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران، آفتاب توسعه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۹۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، تهران، کتاب طه.
- فری، مایکل، ۱۳۹۳، *شناخت‌درمانی گروهی*، ترجمه علی صاحبی و همکاران، تهران، سایه سخن.
- فقیهی، علی‌نقی، ۱۳۸۲، «کاربرد شناخت - رفتار درمانگری در درمان افسردگی با تأکید بر دیدگاه اسلامی (مطالعه موردی)» *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، پیش‌شماره ۲، ص ۸۹-۱۱۲.

لگنهاوزن، محمد و علی عابدی شاهرودی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، «اقتراح؛ اخلاق و پیوند آن با دین، در نظرخواهی از دانشوران» *نقد و نظر*، ش ۱۳-۱۴، ص ۵۵۲.

ماهرزاده، طاهره، ۱۳۸۷، *نسبیت‌گرایی اخلاقی و نقد و بررسی آن*، همایش بین‌المللی اخلاق اسلامی در دانشگاه‌ها.

مصباح، علی، ۱۳۹۱، «نقد و بررسی مبانی تجربه‌گرایی در علوم انسانی»، *حکمت اسراء*، ش ۱۱.

مصباح، مجتبی، ۱۳۸۳، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان.

_____، ۱۳۹۱ الف، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۱ ب، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.

_____، بی‌تا، *شناخت در قرآن*، تهران، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.

موسوی، فاطمه و محمدجواد نجفی، ۱۳۹۴، «شناخت‌درمانی افسردگی با تکیه بر آموزه‌های قانونمند قرآنی»، *علوم قرآن و حدیث*، ش ۹۴، ص ۹۸-۷۹.

نجفی، محمدجواد و همکاران، ۱۳۹۲، «تفسیر آیات انسان‌شناسی و نقش آن در شناخت‌درمانی افسردگی»، *مطالعات تفسیری*، ش ۱۶، ص ۵۴-۴۱.

نوذری، حسینعلی، ۱۳۷۹، *پست مدرنیته و پست مدرنیسم تعاریف نظریه‌ها و کاربردها*، تهران، نقش جهان.

نینان، مایکل، و ویندی درایدن، ۱۳۸۸، *درمان شناختی*، ترجمهٔ مصطفی تبریزی و میرصالح رضایور، تهران، دانژه.

Beck, A. T., A. J. Rush, B. F. Shaw, & G. Emery, 1979, *Cognitive Therapy of Depression*, New York, Guilford Press.

Beck, Judith S., 2011, *Cognitive Behavior Therapy (Basics and Beyond)*, Foreword by Aaron T. Beck, New York, The Guilford Press.

Bond, W. Frank & Windy Dryden, 2002, *Handbook of Brief Cognitive Behaviour Therapy: Definition and Scientific*, John Wiley & Sons, Ltd.

Butler, Andrew C., B. Jason Chapman, Evan Forman, Aaron T. Beck, 2006, "The Empirical Etatus of Cognitive-Behavioral Therapy: A Review of Meta-analyses", *Clinical Psychology Review*, N. 26, P. 17-31.

DiGiuseppe, R., 1986, "The implication of the philosophy of science for rational-emotive theory and therapy", *Psychotherapy*, N. 23 (4), P. 634-639.

Dobson, Keith S. & David J. A. Dozois, 2010, *Historical and philosophical Bases of the Cognitive-Behavioral Therapies*, Handbook of Cognitive-behavioral therapies, The Guilford Press.

Dobson, Keith S., 2010, *Handbook of Cognitive-Behavioral Therapies*, The Guilford Press.

Ellis, A. & R. A. Harper, 1997, *A Guide to Rational Living*, North Hollywood, CA, Wilshire Books.

_____، 1962, *Reason and Emotion in Psychotherapy: A Comprehensive Method of Treating Human Disturbance*, Secaucus, NJ: Citadel,

_____، 1980, *Case Against Religion: A Psychotherapists View and the Case Against Religiosity by Albert Ellis*, Published by American Atheist Press.

_____، 1994, *Reason and Emotion in Psychotherapy (revised edition)*, New York, Carol Publishing Group.

- Ellis, Albert & Maurits Kwee, 1998, "The Interface Between Rational Emotive Behaviour Therapy (REBT) And Zen", *Journal of Rational Emotive & Cognitive Behavior Therapy*, N. 16, P. 5-43.
- Froggatt, Wayne, 2009, *A Brief Introduction To Cognitive-Behaviour Therapy*, The New Zealand Centre for Rational Emotive Behaviour Therapy
- Hollon SD, AT Beck, 1995, *Cognitive and Cognitive behavioral therapies, In: Handbook of psychotherapy and behavior chang (4th ed)*, ed. S. L. Garfield & A. E. Bergin. New York, Wiley.
- Knapp, Paulo & Aaron Beck, 2008, "Cognitive Therapy: Foundations, Conceptual Models, Applications and Research Fundamentos", *Rev Bras Psiquiatr*, N. 30, P. 54-64.
- Leahy, Robert L, 1996, *Cognitive-Behavioral Therapy: Basic Principles and Applications*, Aronson Publishers. Pojman, L. P., 1995, "Relativism" in The Cambridge Dictionary of Philosophy, Audi, R. (ed.) Cambridge University Press.
- Lukes, S., and Runciman, W. G., 1974, 'Relativism: cognitive and moraL' *Proc. Arist. Soc.* (Supplementary vol) N48, P165-208
- Robertson, Donald, 2010, *The Philosophy of Cognitive- Behavioural Therapy (CBT)*, Karnac Books Ltd.
- Scrimali, Tullio, 2012, *Neuroscience-based Cognitive Therapy, New Methods for Assessment*, tr. Self-Regulation, JohnWiley & Sons, Ltd.
- Still, Arthur., Dryden, Windy(1999)."The Place of Rationality in Stoicism And REBT", *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy*, V 17,(3).
- Wong, D. B, 1998, *Moral relativism, In the Routledge encyclopedia of philophy*, Routledge, London, New York.
- Woods, P.J., 1984, Further indications on the validity and usefulness of the Jones irrational beliefs test *Journal of Rational-Emotive and Cognitive-Behavior Therapy* ,N(2) 2, P. 3-6.

بررسی مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی

s.narimani@ikiau.ac.ir

mortezaabarati@chmail.ir

ebrahim.baghshani@gmail.com

سوسن نریمانی / دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد دامغان

مرتضی براتی / استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دامغان

ابراهیم باغشانی / سطح چهار حوزه علمیه قم

پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۰

دریافت: ۹۷/۰۹/۲۷

چکیده

هرمنوتیک به‌مثابه دانشی که به فرایند فهم یک اثر می‌پردازد، دارای سه مکتب مهم است: ۱. هرمنوتیک کلاسیک، ۲. هرمنوتیک فلسفی، ۳. هرمنوتیک مدرن. در این میان، هرمنوتیک قرآنی به‌مثابه دانشی که به واکاوی فرایند فهم قرآن کریم می‌پردازد، از یک سلسله مبانی خداشناختی، انسان‌شناختی و قرآن‌شناختی برخوردار است و اصول آن با مبانی هرمنوتیک فلسفی تقابل آشکار دارد. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی می‌پردازد. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که سه آموزه «حکمت الهی»، «علم الهی» و «تکلم الهی»، مبانی خداشناسانه هرمنوتیک قرآنی را تشکیل داده، هرکدام آنها بیانگر اصولی از مبانی هرمنوتیک قرآنی بوده و تأثیر مستقیمی در فرایند فهم قرآن کریم دارند.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، تفسیر، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک قرآنی، علامه طباطبائی.

هرمنوتیک به‌مثابه دانشی که به فرایند فهم یک اثر می‌پردازد و چگونگی دریافت معنا از پدیده‌های گوناگون هستی اعم از گفتاری، رفتاری، متون نوشتاری و آثار هنری را بررسی می‌کند، از سابقه دیرینی برخوردار است و مکاتب هرمنوتیکی از نگاه تاریخی به سه دوره تقسیم می‌شوند: ۱. هرمنوتیک کلاسیک، ۲. هرمنوتیک فلسفی، ۳. هرمنوتیک مدرن. در این میان، هرمنوتیک فلسفی چالش‌های متعددی برای تفکر سنتی در فرایند فهم متون مقدس از جمله قرآن کریم پدید آورده و مبانی آن در تعارض آشکار با اصول هرمنوتیک متون مقدس است. هرمنوتیک قرآنی به‌مثابه دانشی که به واکاوی فرایند فهم قرآن کریم می‌پردازد، از یک سلسله مبانی خداشناختی، انسان‌شناختی و قرآن‌شناختی برخوردار است که تأثیر مستقیمی در فرایند فهم آن دارند. این سلسله مبانی به‌مثابه پیش‌فرض‌های الهیاتی مسلمانان در فرایند فهم قرآن است که جهان‌بینی اسلامی را تشکیل می‌دهند. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی می‌پردازیم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آموزه‌هایی همچون حکمت الهی، علم الهی و تکلم الهی چه نقشی در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم قرآن کریم دارند؟

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. هرمنوتیک

واژه «هرمنوتیک» (Hermeneutics) ^۱ از فعل یونانی «هرمنیون» (Hermeneuein) به معنای «تفسیر کردن» اشتقاق یافته و با واژه «هرمس» (الهه پیام‌رسان یونانیان) ریشه مشترکی دارد. هرمس واسطه‌ای بود که به عنوان تفسیرگر و شرح‌دهنده، درون‌مایه پیام خدایان را که آن فراتر از فهم آدمیان بود، برای آنها به گونه‌ای قابل درک درمی‌آورد (گادامر، ۲۰۰۶، ص ۶۱؛ پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۰؛ جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۲۱).

اما در اصطلاح، تعریف‌های مختلفی از هرمنوتیک ارائه شده که به دشواری می‌توان جامع انتزاعی واحدی میان آنها ارائه نمود. به‌ویژه با توجه به گرایش‌های مختلف هرمنوتیکی که اختلافات جوهری فراوانی میان آنها وجود دارد. ولی تعریف اصطلاحی رایج آن است که هرمنوتیک «نظریه یا فلسفه تفسیر معنا» و نوعی روش پژوهشی است که ویژه علوم انسانی و علوم اجتماعی است. مطابق این تعریف، بحث اصلی هرمنوتیک عبارت است از اینکه جریان «فهمیدن» چگونه صورت می‌گیرد؟ «معنا» چگونه از عالم شخصی به عالم شخص دیگر منتقل می‌شود و به دنبال این‌گونه پرسش‌هاست که مباحثی درباره معرفت عینی، نسبت معرفت یا فهم، زبانمندی فهم، تاریخمندی زبان و فهم، تجربه زیست یا جهان‌زیست، فهم قبلی، امتزاج افق‌ها، پیش‌ساخت معنایی و نقش پیش‌فرض‌ها در

Ma'rifat-i Falsafi _____ Vol.16, No.3, Spring 2019

^۱ درباره حرف «S» در واژه (Hermeneutics) اختلافی وجود دارد؛ به باور برخی اندیشوران، اگر واژه هرمنوتیک را به‌مثابه شاخه‌ای از معرفت و مجموعه تلاش‌های نظری و فکری تحقق یافته، به کار ببریم و به حوزه عام هرمنوتیک نظر داشته باشیم، حرف «S» را در پایان آن قرار می‌دهیم (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۴، ص ۲).

فهم، بهتر فهمیدن و فهم کامل، تکامل و رشد معرفت، نقادی متن، نیت مؤلف و دهها مسئله دیگر در این علم مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۴، ص ۴۱؛ گادامر، ۲۰۰۶، ص ۶۱؛ واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

۱-۲. تفسیر

واژه «تفسیر» برگرفته از ریشه «فسر»، در لغت به معنای آشکار کردن و بیان نمودن معناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۶۳؛ ازهری، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۸۲) و در اصطلاح، بیان کردن معنای آیه‌های قرآن، روشن کردن و پرده‌برداری از اهداف و مفاهیم آیه‌هاست (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴). تفسیر به معنای روشن کردن و پرده‌برداری از چهره کلمه یا کلامی است که بر اساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد و معنایش آشکار و واضح نباشد. قهراً لفظی که معنایش بدیهی است بی‌نیاز از تفسیر است؛ چنانکه کلمه یا کلامی که با تعمیمه و الغاز ادا شده و از سنخ معما و الغاز باشد، بر محور فرهنگ محاوره و تفاهم ایراد نشده است و حکم ویژه خود را دارد. بنابراین لفظ مفرد یا جمله‌ای که با تدبر و تأمل خردمندانه در آن، مبادی تصویری و تصدیقی روشنی پیدا می‌کند، نیازمند تفسیر است و تفسیر آن عبارت از تحلیل مبادی مزبور و رسیدن به مقصود متکلم و مدلول بسیط و مرکب لفظ است و تفسیر به این معنا، به متون دینی مانند قرآن کریم اختصاص ندارد؛ گرچه شرح خصوص قرآن به فن تفسیر معروف شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳-۵۲).

۲. رابطه معنایی هرمنوتیک با تفسیر

در تبیین رابطه معنایی هرمنوتیک با تفسیر، توجه به تنوع مکاتب هرمنوتیکی لازم و ضروری است. مکاتب هرمنوتیکی در یک تقسیم کلی بر دو قسم‌اند: ۱. مکاتبی که هدف اصلی آنها واکاوی روش فهم است؛ ۲. مکاتبی که کانون توجهشان حقیقت فهم است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۴۶؛ واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

در مقایسه علم تفسیر با مکاتب دسته اول، به نظر می‌رسد علم هرمنوتیک و علم تفسیر در طول یکدیگر قرار دارند. علم هرمنوتیک به بررسی قواعد و روش‌های حاکم بر تفسیر می‌پردازد؛ درحالی‌که علم تفسیر در کار واکاوی و شرح متون مقدس است؛ بنابراین موضوع علم هرمنوتیک در طول موضوع علم تفسیر قرار دارد. هاور، نویسنده هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس، نخستین شخصیت هرمنوتیک کلاسیک است که با صراحت به تمایز میان علم تفسیر و علم هرمنوتیک پرداخته و عنوان کتابش نیز بیانگر تمایز میان این دو علم است. به باور وی، علم تفسیر به شرح و تفسیر متون مقدس می‌پردازد، اما علم هرمنوتیک به بررسی قواعد، روش‌ها یا نظریه حاکم بر تفسیر اختصاص دارد. علم هرمنوتیک در حکم روش‌شناسی تأویل است (پالمر، ۱۳۸۴، ص ۴۲؛ گادامر، ۲۰۰۶، مقدمه، ص ۳۵).

اما در مقایسه علم تفسیر با مکاتب دسته دوم، به نظر می‌رسد میان آنها از سویی تمایز موضوعی و از سوی دیگر، تمایز در اصول و مبانی وجود دارد: تمایز موضوعی به این نحو است که موضوع علم تفسیر، شرح متون مقدس است، اما این مکاتب هرمنوتیکی به بررسی حقیقت فهم می‌پردازند (جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۴۶). از سوی دیگر، تلاش عمده مفسران

متون دینی آن است که مقصود شارع را از نصوص صادره به دست آورند؛ ولی در این مکاتب هرمنوتیکی، چیزی به نام «فهم نهایی» و مؤلفه‌ای با عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست. فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد (تکیه بر محوریت مخاطب). فهم هر مفسر ریشه در زمانه، جامعه، فرهنگ و تربیت او دارد و این عوامل، محدوده عملکرد ذهن مفسر را ناخودآگاه در حصار می‌گیرد. او نمی‌تواند بیرون از این دایره بیندیشد و بفهمد (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱).

۳. مبانی خداشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی

در راستای شناخت مؤلفه‌های «هرمنوتیک قرآنی»، لازم است مروری اجمالی بر مهم‌ترین مکاتب هرمنوتیکی داشته باشیم تا در سایه آنها به تبیین هرمنوتیک قرآنی بپردازیم. هرمنوتیک با معیارهای مختلفی تقسیم‌پذیر است. هرمنوتیک بر اساس «امکان دسترسی به فهم متن» به دو مکتب عمده تقسیم می‌شود:

۱. عینی‌گرایان: این گروه، متشکل از آن دست مکاتب هرمنوتیک است که به امکان دسترسی فهم متن معتقدند و می‌گویند با حذف پیش‌داوری‌ها می‌توان به فهم درست متن رسید (ر.ک: چگنی فراهانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷)؛
۲. تاریخ‌گرایان: این گروه شامل آن دسته مکاتب هرمنوتیک است که مخالف امکان فهم متن هستند و اصلاً دسترسی به فهم متن را ممتنع و غیرممکن می‌دانند و بر این باورند که انسان اسیر پیش‌فرض‌ها و شرایط فرهنگی و تاریخی خود است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱).

از سوی دیگر، هرمنوتیک بر اساس نگرش تاریخی به سه دوره تقسیم می‌گردد:

۱. هرمنوتیک کلاسیک: هم‌زمان با عبور از سده‌های میانه و از میان رفتن سیطره مسیحیت کاتولیک، کتاب مقدس از زیرسایه کلیسا خارج شد و به میان مردم آمد. در این زمان که مردم برای خواندن و فهم کتاب مقدس به آزادی رسیده بودند، به قواعدی نیاز بود تا از هرج و مرج در تفسیر پیشگیری کند و به خوانندگان، راهکاری برای فهم درست و درک معنای اصلی متون نشان دهد. نخستین شخصیت هرمنوتیک کلاسیک را می‌توان هاور، نویسنده هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس دانست. او با تمایز میان علم تفسیر - به‌مثابه شرح و تفسیر متون مقدس - و علم هرمنوتیک به‌مثابه علمی که قواعد، روش‌ها یا نظریه حاکم بر تفسیر را تبیین می‌کند، پایه‌گذار تحولات بعدی هرمنوتیک شد. هرمنوتیک کلاسیک بر این مبنا استوار بود که یک معنای غایی و یک فهم نهایی از اثر وجود دارد و وظیفه مفسر است که با شناخت اثر، بررسی نشانه‌های درون متنی و اصلاح روش تفسیر تلاش کند تا به آن «معنای نهایی» دست یابد (ر.ک: گادامر، ۲۰۰۶، ص ۶۳-۶۴؛ پالم، ۱۳۸۴، ص ۴۲)؛

۲. هرمنوتیک فلسفی: در قرن بیستم میلادی، تحول بزرگی در هرمنوتیک روی داد و این دانش پا به عرصه تازه‌ای گذاشت که عوامل اصلی این تحول را باید دانشمندان و فیلسوفان نامداری همچون فردریش نیچه، مارتین هایدگر، هانس گنورگ گادامر و پل ریکور دانست. در این دوره به جای تلاش برای روشمندسازی شیوه فهم، بحث از ماهیت فهم به میان آمد. فیلسوفان این عصر درصدد اثبات این نکته بودند که چیزی به نام «فهم نهایی» و

مؤلفه‌ای با عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست. فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد (تکیه بر محوریت مخاطب). فهم هر مفسر ریشه در زمانه، جامعه، فرهنگ و تربیت او دارد و این عوامل، محدوده عملکرد ذهن مفسر را ناخودآگاه در حصار می‌گیرند. او نمی‌تواند بیرون از این دایره بیندیشد و بفهمد؛ بنابراین فهم، امری اتفاقی و مسبوق به پیشینه تاریخی مفسر است که به شکل یک رویداد درون ذهن وی شکل می‌گیرد و به هیچ روی قابل کنترل کردن و تعریف در قالب روش و راهکار نیست. دریافت و برداشت هر خواننده، منحصر به خود اوست و به تعداد خوانندگان یک متن، فهم‌های متفاوت وجود خواهد داشت (ر.ک: هایدگر و همکاران، ۱۳۷۷: گادامر، ۲۰۰۶، ص ۴۴ و ۵۲؛ پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷؛ جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۴۵ و ۱۵۱)؛

۳. هرمنوتیک نوین (مدرن): در دوران معاصر تلاش بسیاری صورت گرفته‌است تا برخلاف هرمنوتیک فلسفی، شیوه و راهکاری خاص برای دستیابی به فهمی یگانه ارائه شود. نمایندگان بزرگ این دوره، *امیلیوتی* و *اریک هرش* با نقد دیدگاه‌های *هایدگر* و *گادامر* سعی در احیای آموزه‌های تأویل‌شناسی کلاسیک دارند و می‌کوشند برای دغدغه‌های ذهنی *شلایرماخر* و *دیلتای* قاعده‌ای منسجم و اصولی تعریف کنند: قاعده‌ای که هم «روش در فهم» را توجیه کند و هم به دریافت «فهم نهایی» از اثر نائل گردد. *اریک هرش* عقیده دارد که در تفسیر متن، دو برداشت مستقل از یکدیگر وجود دارد: نخست معنایی که از واژگان متن دریافت می‌شود؛ دیگری شواهد آن معانی در دورانی که اثر تفسیر می‌شود. سپس توضیح می‌دهد که معنای لفظی همواره ثابت است، اما شواهد آن معنا، در هر دوره‌ای فرق می‌کند. مثلاً شواهد معنایی «قلم» در یک دوره ممکن است به «قلم‌نی» اطلاق شود؛ در دوره دیگر به «مداد زغالی» و زمانی هم به «خودنویس»؛ اما در تمامی این سه دوره، معنای قلم یک چیز بیشتر نیست: «وسیله‌ای برای نوشتن». وی معتقد است که اگرچه همیشه نمی‌توان به معنای نهایی موردنظر مؤلف دست یافت، اما با به‌کارگیری و پیراستن روش، ضمن نفی دریافت‌های نادرست و لغزان، می‌توان به درجه‌ای از فهم دست یافت که درست‌تر از بقیه و نزدیک‌تر به خواسته آفریننده اثر باشد؛ زیرا امکان ندارد تفاسیر گوناگون همگی درست باشند (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۷).

در هرمنوتیک قرآنی که عهده‌دار تبیین روش فهم قرآن کریم است، از سویی امکان دسترسی به فهم قرآن کریم به مثابه متن وحیانی پذیرفته شده و از سوی دیگر، بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، تلاش برای روشمندسازی شیوه فهم قرآن را کانون بحث قرار می‌دهد و در آن بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، «فهم نهایی» و «نیت مؤلف» مطرح است؛ بنابراین هرمنوتیک قرآنی از سویی شاخه‌ای از «هرمنوتیک کلاسیک» است و از سوی دیگر، در مقابل مکاتب تاریخ‌گرا، جزو مکاتب عینی‌گرا در قلمرو مکاتب هرمنوتیکی قلمداد می‌شود.

هرمنوتیک فلسفی چالش‌های متعددی در حوزه تفکر دینی ایجاد کرد که نمایانگر تقابل پایه‌های هرمنوتیک فلسفی با هرمنوتیک دینی و قرآنی است. مهم‌ترین مبانی هرمنوتیک فلسفی بدین قرارند:

۱. فهم متن، محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. مفسر و اثر هیچ‌کدام منفعل محض نیستند؛ بلکه همچنان که افق معنایی مفسر در شکل‌گیری فهم مؤثر است، نقش اثر یا متن نیز در فهم مؤثر است. لازمه این

نظریه، نادیده گرفتن نقش مؤلف و تنزل دادن شأن او در حد یکی از مفسران متن است. بر اساس این مبنا، دخالت ذهنیت مفسر در فهم نه‌تنها امری مذموم نیست، بلکه شرط وجودی حصول فهم است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱)؛

۲. فهم متن، واقعه‌ای تاریخی است که در همه اشکال خود از تاریخ اثر می‌پذیرد. در طول تاریخ متن، دیگران نیز دغدغه فهم آن را داشته‌اند؛ حاصل فهم آنها از متن، تاریخ متن را می‌سازد که در فهم بعدی آن مؤثر است؛ بنابراین فهم مراد صاحب متن به هیچ‌وجه در دسترس نیست و فهم تنها ناشی از ذهن مفسر نیست؛ بلکه بیشتر متأثر از جنبه تاریخی خود اثر است. گادامر درباره تأثیر فاصله زمانی بر فهم متن معتقد است که سیر فهم در تاریخ شکل می‌گیرد و این فرایندی بی‌پایان است و هیچ متنی فهم نهایی ندارد (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱). هایدگر تصریح می‌کند که هستن فرآورده اندیشیدن است و اندیشیدن همراه واقعه هستن است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۹۰)؛

۳. وجود پیش‌داوری‌ها و نقش آنها در فهمیدن متن، جایگاه مهمی در هرمنوتیک فلسفی دارد. هر فهمی حاصل پیش‌داوری‌هاست. فهم از مفسر آغاز می‌شود و مفسر با توجه به پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌های خود، به تفسیر متن می‌پردازد. آن قدر که پیش‌داوری‌هایمان در ساختن هستی ما سهیم‌اند، داوری‌هایمان سهیم نیستند. تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر، نه‌تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن، دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصوات خویش در بازی است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱)؛

۴. روش حاکم بر فهم بر اساس هرمنوتیک فلسفی، روش دیالکتیکی و مبتنی بر گفت‌وگوست. در مواجهه با متن، ما از متن می‌پرسیم و در پی پاسخ هستیم و متن نیز از ما می‌پرسد و آن قدر این پرسش و پاسخ ادامه می‌یابد تا معنای متن برای مفسر پیدا شود. در این گفت‌وگو هیچ‌یک از طرفین منفعل و دیگری سخن‌گو و اثرگذار مطلق نیستند؛ بلکه در بازی دیالکتیکی طرفین سهیم هستند. در این فرضیه، فهم حاصل تلاش و جدال متن و مخاطب است. متن، واقعیت مستقلی است که با مؤلف خود ارتباط ندارد. متن در مواجهه با مخاطب، ابتدا معنایی را به مخاطب القا می‌کند و مخاطب در مقابل آن، معنایی را که با توجه به پیش‌فرض‌های خود درک کرده است، به متن ارائه می‌دهد. در این گفت‌وگو، اراده مؤلف از ایجاد متن جایگاهی ندارد (مناقب، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲)؛

۵. روش متداول عقلاً این است که مفسر در برخورد با متن، در پی بازسازی ذهن مؤلف برای دستیابی به معنای مدنظر او از خلق اثرش می‌باشد؛ اما در هرمنوتیک فلسفی، فهم بازتولید نیست، بلکه فعالیتی تولیدی است؛ یعنی مفسر است که برای متن معنا ایجاد می‌کند نه مؤلف. لازمه هرمنوتیک فلسفی این است که متن هیچ‌گونه ارتباطی با مؤلف خود ندارد و اگر مؤلف پس از خلق متن به آن نظر کند، نمی‌تواند به‌طور کامل مفهوم آن را بفهمد و فهم او از متنی که نوشته است، هیچ اولیوی بر فهم دیگران از همان متن ندارد. ضعف عمده نظریات تأویل‌شناسانه فلسفی این است که در سایه نسبی‌گرایی با نفی روش، هر فهم و استنباطی از اثر را قابل توجیه می‌داند و این امر را طبیعی و ناگزیر قلمداد می‌کند و بدین‌وسیله راه را بر خوانش‌های متفاوت و بعضاً متضاد از یک اثر می‌گشاید (مناقب، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰-۱۴۴).

اینها مهم‌ترین مؤلفه‌های هرمنوتیک فلسفی‌اند که با هرمنوتیک قرآنی تقابل دارند. هرمنوتیک قرآنی به‌مثابه دانشی که به واکاوی فرایند فهم قرآن کریم می‌پردازد، از یک سلسله مبانی در حوزه خداشناسی، انسان‌شناسی و

قرآن‌شناسی بر خوردار است که تأثیری مستقیم در هرمنوتیک قرآن کریم دارند. در اینجا به بررسی مهم‌ترین مبانی خداشناسی و میزان تأثیرگذاری آنها در هرمنوتیک قرآنی با تکیه بر اندیشه علامه طباطبائی می‌پردازیم.

۳-۱. حکمت الهی

به باور علامه طباطبائی واژه «حکمت» بر وزن «فعله»، بیانگر نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است که هیچ سستی یا رخنه‌ای در آن نباشد. این کلمه بیشتر در معلومات عقلی و حق و صادق به کار می‌رود، و معنایش در این موارد این است که بطلان و کذب به هیچ وجه در آن معنا راه ندارد. بنابراین حکمت عبارت از قضایای حقه‌ای است که مطابق با واقع و مشتمل بر سعادت بشر باشد؛ مانند معارف حقه الهی درباره مبدأ و معاد و نیز معارف مربوط به حقایق عالم طبیعت از این زاویه که با سعادت انسان سروکار دارند؛ مانند حقایق فطری که اساس تشریحات دینی را تشکیل می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۵).

علامه طباطبائی حکمت را از صفات فعلی الهی می‌داند که بر اتقان و استحکام صنع و آفرینش دلالت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۱۳۹). وی در جایی دیگر به تحلیل دقیق معناشناسی حکمت الهی پرداخته، حکمت در افعال انسان و خدا را از هم تفکیک می‌کند و حکمت الهی را عین فعل الهی می‌داند. به باور او ما فاعل‌های مرید وقتی می‌خواهیم فعلی را انجام دهیم، قبلاً صورتی علمی و ذهنی از نظام حاکم در خارج، و قوانین کلی و جاری در آن نظام، و اصول منتظم و حاکمی که حرکات را به سوی غایاتش و افعال را به سوی اغراضش سوق می‌دهد، گرفته‌ایم، و نیز از راه تجربه، روابطی میان اشیای عالم به دست آورده‌ایم و جای هیچ تردیدی هم نیست که این نظام علمی تابع نظام خارجی و مترتب بر آن است و هر فاعل صاحب اراده‌ای می‌کوشد حرکات مخصوص خود را که ما فعل می‌نامیم، به گونه‌ای انجام دهد که با آن نظام علمی که صورت علمی‌اش را در ذهن دارد وفق دهد، و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته به وسیله فعل خود تحقق بخشد و خلاصه اینکه اراده خود را بر آن اساس پایه‌گذاری کند. اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد و آن را تحقق بخشد حکیم است و می‌گوییم عملی متقن انجام داده، و اگر خطا رفت و به آن مصالح نرسید، حال چه به خاطر قصور او باشد و یا تقصیرش، او را حکیم نمی‌خوانیم؛ بلکه لاغی و جاهل و امثال آن می‌نامیم. بنابراین روشن می‌گردد که حکمت وقتی صفت فاعل می‌شود که فعل او با نظام علمی او منطبق، و نظام علمی‌اش درست از نظام خارجی گرفته شده باشد و معنای مشتمل بودن فعل او بر مصلحت این است که فعلش با صورت علمیه‌ای که از خارج در ذهن رسم شده مطابق درآید. پس در حقیقت حکمت، صفت ذاتی خارج است. با این حال اگر فاعلی را حکیم، و فعلش را مطابق حکمت می‌نامیم، بدین سبب است که فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است، و همچنین اگر فعلی را مشتمل بر مصلحت می‌نامیم، باز بدین دلیل است که مطابق صورت علمی و صورت علمی مطابق با خارج است. البته این مطلب در افعالی تمام است که منظور از آن فعل، مطابقت با خارج باشد، مانند افعال ارادی ما؛ اما آن افعالی که خود خارج است (مانند افعال خدای تعالی)، آن دیگر نفس حکمت و عین آن است، نه اینکه در صورتی که

مطابق با چیز دیگری باشد حکمت بشود. پس اینکه می‌گوییم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است معنایش این است که متبوع مصلحت است، نه اینکه تابع مصلحت باشد که مصلحت خدای را بر انجام آن دعوت و وادار کرده باشد. بنابراین غیر از خدای تعالی هر فاعل دیگری مسئول در فعل خود است که چرا چنین کردی؟ و لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد؛ البته به نحوی که خود او بفهمد و در پاسخ کسی که می‌پرسد چرا چنین کردی، به علت و وجه مصلحتی که وی را به آن فعل واداشته، اشاره و استدلال کند. اما چنین پرسشی درباره خدای تعالی هیچ موردی ندارد، زیرا برای افعال او نظامی خارجی نیست تا با آن نظام تطبیق داده شود؛ چون فعل خدا همان خارجیت و خود نظام خارجی است که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد، و غیر این نظام خارجی نظام دیگری نیست تا خداوند فعل خود را با آن تطبیق دهد، و فعل خدا همان عالم خارج است که صورت علمی و ذهنی آن هر فاعلی را به عمل واداشته، به سوی انجام آن به حرکت درمی‌آورد، و غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی‌اش خدای تعالی را به فعل (خلقت عالم) واداشته باشد (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۷، ص ۲۷۲-۲۷۴).

بر پایه این توضیح، حکمت الهی و فعل الهی، در عین اختلاف مفهومی، اتحاد مصداقی دارند و عین خارج را تشکیل می‌دهند. آموزه حکمت الهی به‌مثابه اتقان، خلل‌ناپذیری و هدف‌داری فعل الهی، نقش مستقیمی در فرایند فهم قرآن کریم دارد. فعل الهی نه‌تنها متقن و محکم، بلکه عین اتقان و احکام است. قرآن کریم نیز به‌مثابه فعل الهی دارای اتقان، خلل‌ناپذیری و هدف معقول است و در فرایند فهم آموزه‌های قرآنی لازم است به این ویژگی‌های آن توجه شود.

علامه طباطبائی با بهره‌گیری از آیه نخست سوره «هود» (كِتَابُ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) به واکاوی محکم بودن آیات قرآن کریم می‌پردازد و احکام آن را بیانگر احکام آموزه‌هایش می‌داند. منظور از احکام آیات، ربط بعضی آیات جدانشده از یکدیگر به هم، و ارجاع آخر آنها به اولش می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که بازگشت همه به امر واحد بسیطی است که دارای اجزا و ابعاض نیست. معانی بسیاری که در یک کتاب آمده‌اند، اگر کتابی محکم و در عین حال فصل فصل باشد، همه آن فصل‌ها به اصلی واحد بازمی‌گردند، و اگر معانی بسیاری به یک اصل واحد بازگردند، آن اصل واحد اصلی خواهد بود محفوظ در میان تمامی آن فصل‌های جدا از هم؛ اصلی که در عین واحد بودنش اگر شکافته شود به صورت همان تفصیل درمی‌آید، و اگر آن تفصیل فشرده شوند، به صورت همان اصل واحد بازمی‌گردد و همه این واقعیات روشن است و هیچ شکی در آنها نیست. براین‌اساس آیات کریمه قرآن با همه اختلافی که در مضامین و با همه تشستی که در مقاصد آنهاست، به یک معنای بسیط (بدون جزء و بعض) بازمی‌گردند و همه غرض واحدی را دنبال می‌کنند؛ غرضی را که در آن نه کثرت است و نه تشست؛ به نحوی که هر آیه از آیات آن در عین اینکه مطلب خود را بیان می‌کند، غرضی را در نظر دارد که چون روح در کالبد آن آیه و همه آیات دویده است، و حقیقتی را افاده می‌کند که همه آیات قرآن در مقام افاده آن هستند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۰).

علامه طباطبائی در ادامه، آن غرض اصلی را آموزه «توحید» می‌داند که در هر موردی شکلی خاص به خود می‌گیرد؛ در یک مورد اصلی دینی، و در موردی دیگر حکمی اخلاقی، و در جایی دیگر حکمی شرعی و یا سیاسی و یا قضایی و یا غیر آن است. توحید خدای تعالی اگر آن‌طور که لایق ساحت قدس و عزت و کبریایی اوست در نظر

گرفته شود، آن توحید در مقام اعتقاد مثلاً به صورت اثبات اسما و صفات حسنای الهی و اعتقاد داشتن به آنها درمی آید، و در مقام اخلاق، آدمی را متعلق به اخلاق کریمه‌ای از قبیل رضا، تسلیم، شجاعت، عفت، سخا و مبرای از صفات رذیله می‌سازد، و در مرحله عمل، به اعمال صالح و تقوای از محرمات الهی وامی‌دارد. توحید خالص سبب می‌شود آدمی در هر یک از مراتب عقاید و اخلاق و اعمال، همان را داشته باشد که کتاب الهی از انسان‌ها خواسته و به آن دعوت کرده است؛ همچنان که آنچه قرآن کریم از این مراتب و از اجزایش بیان کرده، هیچ‌یک را بدون توحید خالص تحقق‌پذیر نمی‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۱).

بر اساس این بیان، آموزه حکمت الهی بیانگر چند اصل از اصول هرمنوتیک قرآنی است که توجه به آنها در فرایند فهم آن لازم و ضروری است:

۱. پدیدآورنده این متن وحیانی، علم به مصالح و مفاسد داشته و افعالش هدف‌دار است؛
۲. هدف اصلی پدیدآورنده این متن وحیانی، توحید است که روح حاکم بر تمام آموزه‌های قرآنی است و در راستای فهم آموزه‌های قرآنی توجه به این اصل مهم و روح حاکم، لازم است و هر فهمی که با این اصل، همخوانی نداشته باشد، نمی‌توان آن را به قرآن کریم نسبت داد؛
۳. قرآن کریم به‌مثابه فعل الهی، دارای اتقان، خلل‌ناپذیری و هدفی معقول است که تمام مضامین مختلف آن را به روح واحدی بازمی‌گرداند؛
۴. پدیدآورنده این متن وحیانی، در پی توجه دادن مخاطبان به روح واحد اصلی آموزه‌های قرآنی است و مخاطبان نیز لازم است با التفات به اصل مؤلف‌محوری و پیگیری نیت مؤلف، پیام اصلی این متن وحیانی را دریابند و آن را در زندگی علمی و عملی خویش به کار بندند؛

۲-۳. علم الهی

علم الهی دارای دو مرتبه ذاتی و فعلی است. به باور علامه طباطبائی، علم ذاتی شامل علم به ذات و علم به اشیا قبل از ایجاد و علم فعلی شامل علم به آنها پس از ایجاد است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۲۵).

آموزه علم الهی نیز تأییری مستقیم در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم قرآن کریم دارد که در اینجا به برخی از مهم‌ترین تأثیرات آن اشاره می‌شود:

مبدأشناسی مفسر نسبت به علیم مطلق بودن صاحب وحی، در تعاملات مفسر با متن قرآنی نظیر تدبر در قرآن و فهم لایه‌های عمیق‌تر معنایی و نیز استنتاج قرآن و مواجه ساختن آن با پرسش‌های جدید و درک این قبیل مدلول‌های التزامی سهیم و دخیل است. توجه به اینکه قرآن کلام کسی است که به همه کائنات اشراف علمی دارد و هیچ حادثه و موجودی از او در غیبت نیست و همه چیز تحت احاطه علمی است و به آغاز و انجام هر امری واقف است، مفسر را بر آن می‌دارد تا کلام وی را به‌سان متون عادی نینگارد. در متون عادی، استظهار متن و درک معنای ظاهری فرازهای آن به کمک قواعد زبانی و اصول محاوره عقلایی، تمام کاری است که مخاطب بر عهده

خویش می‌بیند، اما در مواجهه معنایی با متن علیم مطلق، بسنده کردن به معنای ظاهری آیات بر اساس صرف معنای لغوی و اصول و قواعد متعارف تفهیم و تفاهم، تمام کار نیست. از سوی دیگر، الثفات به عالم مطلق بودن خداوند موجب می‌شود مفسر به ارتباط آیات توجه جدی کند، در جزء جزء آیات تأمل و تدبر کند و به لایه‌های عمیق معنایی آیه دقت و عنایت داشته باشد. سخن پروردگار درباره حقایق عالم، اسماء و صفات حضرت حق، عوالم وجود، پایان کائنات و وقوع قیامت و دیگر معارف قرآنی، به هیچ روی قابل مقایسه با اخبار یک فیلسوف یا بیانات استدلالی یک حکیم درباره نظام هستی نیست. به همین دلیل است که مفسران و حکیمان و صاحبان تأمل و تدبر در آیات معارفی قرآن، نظیر آیه نور، آیات آخر سوره حشر، سوره حمد و توحید و قدر دقت‌های شگفت و تحسین‌انگیزی را به کار برده‌اند و از این رهگذر، معارفی غنی و بلند از این آیات استخراج کرده‌اند. از سوی دیگر، این آموزه در مخاطب پایه‌های باورمندی و ایمان به محتوای متن قرآن را تحکیم می‌کند؛ اعتماد خواننده و مخاطب آیات قرآن نسبت به صدق و درستی و استحکام آنچه از سوی خداوند به او افاده و القا می‌شود، تثبیت می‌شود و آنچه عقل و ذهن او از آیات می‌فهمد، مورد تصدیق قلبی و ایمانی وی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب در سایه چنین اعتقادی نسبت به خداوند، آنچه در قرآن نسبت به امور نامحسوس و غیرمشاهد و دور از دسترس عقل و دانش بشر درباره حیات پس از مرگ، حوادث قیامت، فرجام کائنات و سرنوشت نهایی انسان و قصص انبیا و امت‌های پیشین بیان می‌شود، همه به عنوان امور حق و صادق که از ناحیه خداوند عالم به همه اشیا و حوادث اظهارشده، مورد تصدیق و باور مؤمنانه قرار می‌گیرد. نیز این باور کلامی موجب می‌شود تعالیم هنجاری و توصیه‌های قرآن که در قالب احکام شرعی و تأکید بر ارزش‌های اخلاقی تبلور یافته است، سازگار و همسو با ساختار وجودی انسان و اقتضائات واقعی سرشت و فطرت آدمی قلمداد شود؛ زیرا برخاسته از تشخیص و تجویز خدایی است که به همه حقایق هستی و زوایای وجود آدمی عارف و آگاه است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۹-۳۶۱).

علامه طباطبائی در تبیین «تفسیر به‌رأی»، بسنده کردن به معنای ظاهری آیات بر اساس صرف معنای لغوی و اصول و قواعد متعارف تفهیم و تفاهم در کلمات سایر سخن‌گویان را از مصادیق تفسیر به‌رأی شمرده است (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۶). علامه طباطبائی از سویی رأی را اعتقاد اجتهادی می‌داند و از سوی دیگر می‌گوید اضافه رأی به ضمیر (رأیه)، بیانگر این نکته است که مطلق اجتهاد در آیات قرآنی، مذموم نیست تا تنها راه تفسیر قرآن، بسنده نمودن به تفسیر روایی باشد؛ بلکه تنها تفسیر بر اساس آرای شخصی مذموم است. امر به تدبر در آیات قرآنی و عرضه نمودن روایات بر قرآن نیز نه تنها مؤید مذموم نبودن مطلق اجتهاد در آیات قرآنی است، بلکه بیانگر ممدوح بودن آنهاست. تفسیر به رأی این است که مفسر، آیات قرآنی را بر اساس قواعد تفهیم و تفهیمی که در راستای فهم کلام دیگران از آنها بهره برده می‌شود، تفسیر کند؛ درحالی که آیات قرآنی را نمی‌توان تنها بر اساس این معیارها تفسیر کرد (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۶). این بیان علامه نقش ویژه‌ای در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم قرآن دارد: «التفسیر بالرأی المنهی عنه أمر راجع إلى طریق الكشف دون المكشوف. وبعبارة أخرى: إنما نهی (ع) عن تفهم کلامه علی نحو ما یتفهم به کلام غیره» (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۶).

علامه طباطبائی در ادامه، تفسیر به رأی را بیانگر استقلال مفسر در تفسیر قرآن می‌داند و لازمه نفی استقلال را کمک گرفتن از دیگران می‌داند. دیگران نیز یا خود قرآن است و یا سنت؛ اما با توجه به آموزه عرضه نمودن سنت بر قرآن، مقصود از دیگران، سنت نیست؛ پس مقصود، خود قرآن است. بنابراین تفسیر مورد پذیرش، تفسیر قرآن با قرآن است (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۶).

بدیهی است که تمایز نهادن میان تفسیر قرآن با تفسیر سخنان معمولی - که مورد تأکید علامه طباطبائی قرار گرفته - ریشه‌اش در ویژگی‌های پدیدآورنده این متن وحیانی است که مهم‌ترین آنها علم مطلق الهی است. از سوی دیگر، این اصل از اصول هرموتیک قرآنی در تقابل اشکار با اصول هرموتیک فلسفی است. بر اساس هرموتیک فلسفی، تفسیر به‌رأی نه تنها مذموم نیست، بلکه گریزی از آن وجود ندارد؛ زیرا بر این اساس، فهم متن، محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. مفسر و اثر هیچ کدام منفعل محض نیستند؛ بلکه همچنان که متن در شکل‌گیری فهم مؤثر است، افق معنایی مفسر نیز در فهم تأثیرگذار است (ر.ک: جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱).

۳-۳. تکلم الهی

تکلم الهی به عنوان یکی از صفات ثبوتی خداوند، مورد اتفاق اندیشوران مسلمان بوده و مورد تأکید قرآن و روایات است؛ اما تفسیر حقیقت کلام الهی مورد اختلاف قرار گرفته است. دیدگاه مشهور میان متکلمان معتزلی و امامی این است که تکلم الهی به معنای ایجاد کلام است. کلام الهی همان اصوات و حروفی است که حادث بوده و قائم به ذات خدا نیستند، بلکه فعل و مخلوق خدایند. خداوند این حروف و اصوات را در اجسام ایجاد می‌کند. بنابراین خداوند به اعتبار این که در غیر خود، کلام را ایجاد می‌کند، «متکلم» است. کلام الهی از سنخ الفاظ بوده و حادث است. بر اساس این دیدگاه، اسناد تکلم به خداوند از قبیل اسناد فعل به فاعل یعنی اسناد صدور است نه از قبیل اسناد عرض به معروض که اسناد عروضی و حلولی است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۳؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۲).

در مقابل، اهل حدیث و حنبله، «تکلم» را از صفات ذات می‌گیرند و براین باورند که خدا مانند بشر سخن می‌گوید و دارای کلام مؤلف از اصوات و حروف است که به ذات او قائم است و مانند صفات علم و قدرت، قدیم است و حادث نیست. بنابراین کلام لفظی الهی، جزء صفات ذاتی الهی، و قدیم است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۹).

ابوالحسن اشعری در راستای تعدیل و تصحیح دیدگاه حنبله و اهل حدیث، دیدگاه دیگری مطرح ساخت. وی از سویی صفت ذاتی بودن تکلم الهی را همانند حنبله پذیرفت و از سوی دیگر، کلام لفظی الهی را جزء صفات ذاتی الهی قرار نداد و کلام نفسی را جزء صفات ذاتی قرار داد. بنابراین با حفظ صفت ذاتی بودن کلام الهی، کلام نفسی را مطرح ساخت (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۹). بنابراین اشعره بر این باورند که کلام به طور کلی بر دو قسم است: کلام لفظی و کلام نفسی. بنابراین همان‌طور که خداوند در کنار کلام لفظی، دارای کلام نفسی است، انسان نیز دارای کلام نفسی است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۲-۹۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۶؛ اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۸۱).

آنچه در بحث حاضر کانون توجه است، نه مطلق کلام الهی بلکه خصوص متن قرآنی است. پرسش این است که آیا حقیقت وحی قرآنی، از همان آغاز از جنس کلام و صوت و الفاظ است و فرشته وحی حامل و رساننده این پیام لفظی و کلامی است، یا آنکه با حقیقتی تنزل یافته مواجه هستیم و مبدأ و آغاز حقیقت وحی از جنس لفظ و کلام نیست، بلکه در مراتب نازله آن و پس از وصول به عالم ماده و در مرتبه تجلی حسی و مادی آن در قالب الفاظ و کلمات ظهور می‌یابد؟ آیا پیامبر ﷺ صرف شنونده و دریافت‌کننده مفاد و قالب لفظی و کلامی وحی است یا آنکه مضامین و حقایق وحیانی را که در عالم عقل و جلوه ملکوتی پیام الهی دریافت می‌کند، خود به قالب الفاظ و کلمات درمی‌آورد و بدین ترتیب روح و معنای وحی از خدای متعال و قالب الفاظ و نمود زبانی آن از پیامبر ﷺ است؟

دیدگاه مشهور میان اندیشوران مسلمان این است که حقیقت وحی قرآنی، از همان آغاز از جنس کلام و صوت و الفاظ است و فرشته وحی حامل و رساننده این پیام لفظی و کلامی است؛ اما در این میان، شمار اندکی از نویسندگان معاصر نظیر سید/حمیدخان هندی و شاه ولی‌الله دهلوی دیدگاه اخیر را برگزیده‌اند. شواهد بسیاری از متن قرآن، دیدگاه اول را اثبات می‌نماید؛ توصیف قرآن به عربی بودن (یوسف: ۲؛ زخرف: ۳)، تبدیل ناپذیری کلمات قرآن (کهف: ۲۷) و جزء جزء نازل نمودن قرآن در راستای قرائت آن بر مردم (اسراء: ۱۰۶) از جمله شواهدی‌اند که دیدگاه نخست را تأیید می‌کنند.

این آموزه، تأثیری مستقیم بر هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم این متن وحیانی دارد. بر اساس دیدگاه دوم، الفاظ قرآنی، دیگر وحیانی نخواهند بود و صبغه بشری دارند و طبق این مبنا، نتایج تفسیری‌ای که بر مبنای اینکه ماتن قرآن، خدای علیم حکیم است، مترتب می‌شوند، مطابق این دیدگاه، مترتب نخواهند بود. پیامد دیگر این نظریه آن است که ثقل اکبر را به ثقل اصغر فرومی‌کاهد و قرآن و وحی را هم‌رتبه با حدیث و کلام نبوی می‌نشانند؛ زیرا بر طبق این مبنا، قرآن نیز همانند حدیث نبوی، کلام پیامبر ﷺ است. از دیگر پیامدهای این دیدگاه این است که زمینه مساعدتری برای طرح شبهه «تاریخ‌مندی متن قرآنی» فراهم می‌آید. با توجه به محدودیت وجودی پیامبر ﷺ در مقایسه با وجود ربوبی پروردگار و جغرافیای فرهنگی و اجتماعی حاکم بر پیامبر ﷺ اگر زبان قرآن مخلوق و مصنوع ایشان باشد، احتمال تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و محدودیت‌های عصر نبوی تشدید می‌شود. به دنبال تقویت شبهه تاریخ‌مندی متن قرآنی، مسئله فراعصری و فراتاریخی بودن تعالیم و آموزه‌های قرآنی مخدوش می‌شود و بدین ترتیب جاودانگی نقش هدایتی قرآن برای جمیع عصرها و نسل‌ها زیر سؤال می‌رود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۳). نصر حامد ابوزید از پیروان ایده تاریخ‌مندی متن قرآنی است. وی تصریح می‌کند که چون نصوص دینی نصوصی بشری‌اند، بنابراین تاریخ‌مند خواهند بود و دلالت آنها جدا از نظام زبانی - فرهنگی نخواهد بود. در سایه این برداشت است که زبان و فرهنگ، مرجعی برای تفسیر و تأویل این نصوص مطرح خواهند بود (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۰۹).

اما در مقابل، پذیرش دیدگاه اول هیچ‌کدام از این لوازم را در پی نخواهد داشت و نه تنها الفاظ قرآن نیز وحیانی خواهد بود، بلکه شبهه تاریخ‌مندی الفاظ قرآن و همسانی قرآن با احادیث نبوی نیز مردود خواهد شد. اینها مهم‌ترین مبانی خداشناسی هرمنوتیک قرآنی‌اند که هر کدام بیانگر اصل یا اصولی از فرایند فهم قرآن است و در جهت مقابل اصول هرمنوتیک فلسفی قرار دارد.

نتیجه گیری

هرمنوتیک در اصطلاح، «نظریه یا فلسفه تفسیر معنا» است. در مقایسه علم تفسیر با مکاتب هرمنوتیکی ناظر به روش فهم، علم هرمنوتیک و علم تفسیر در طول یکدیگر قرار دارند؛ اما در مقایسه علم تفسیر با مکاتب هرمنوتیکی ناظر به حقیقت فهم، به نظر می‌رسد میان آنها از سویی تمایز موضوعی و از سوی دیگر، تمایز در اصول و مبانی وجود دارد. هرمنوتیک بر اساس «امکان دسترسی به فهم متن» به دو مکتب عمده تقسیم می‌شود: ۱. عینی‌گرایان؛ ۲. تاریخ‌گرایان. هرمنوتیک بر اساس تاریخی، دارای سه مکتب مهم است: ۱. هرمنوتیک کلاسیک؛ ۲. هرمنوتیک فلسفی؛ ۳. هرمنوتیک مدرن.

در هرمنوتیک قرآنی که عهده‌دار تبیین روش فهم قرآن کریم است، از سویی امکان دسترسی به فهم قرآن کریم به مثابه متن وحیانی، پذیرفته شده و از سوی دیگر، بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، تلاش برای روشمندی شیهه فهم قرآن را کانون بحث قرار می‌دهد و در آن بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، «فهم نهایی» و «نیت مؤلف» مطرح است؛ بنابراین هرمنوتیک قرآنی از سویی شاخه‌ای از «هرمنوتیک کلاسیک» است و از سوی دیگر، در مقابل مکاتب تاریخ‌گرا، جزو مکاتب عینی‌گرا در قلمرو مکاتب هرمنوتیکی قلمداد می‌شود.

آموزه حکمت الهی بیانگر چند اصل از اصول هرمنوتیک قرآنی است:

۱. پدیدآورنده این متن وحیانی، به مصالح و مفاسد علم داشته، اغراض هدف‌دار است؛
 ۲. هدف اصلی پدیدآورنده این متن وحیانی، توحید است که روح حاکم بر تمام آموزه‌های قرآنی است و در راستای فهم آموزه‌های قرآنی توجه به این اصل مهم و روح حاکم، لازم است و هر فهمی که با این اصل، همخوانی نداشته باشد، نمی‌توان آن را به قرآن کریم نسبت داد؛
 ۳. قرآن کریم به مثابه فعل الهی، دارای اتقان، خلل‌ناپذیری و هدفی معقول است که همه مضامین مختلف آن را به روحی واحد بازمی‌گرداند؛
 ۴. پدیدآورنده این متن وحیانی، در پی توجه دادن مخاطبان به روح واحد اصلی آموزه‌های قرآنی است و مخاطبان نیز لازم است با التفات به اصل مؤلف‌محوری و پیگیری نیت مؤلف، پیام اصلی این متن وحیانی را دریابند و آن را در زندگی علمی و عملی خویش به کار بندند.
- آموزه علم الهی نیز تأثیر مستقیمی در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم قرآن کریم دارد. مبدأشناسی مفسر نسبت به علیم مطلق بودن صاحب وحی، در تعاملات مفسر با متن قرآنی نظیر تدبر در قرآن و فهم لایه‌های عمیق‌تر معنایی و نیز استنتاج قرآن و مواجه ساختن آن با پرسش‌های جدید و درک این قبیل مدل‌های التزامی سهیم و دخیل است.
- آموزه تکلم الهی در قالب متن وحیانی قرآن نیز تأثیر مستقیمی در هرمنوتیک قرآنی و فرایند فهم این متن وحیانی دارد. مطابق دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن، زمینه مساعدتری برای طرح شبهه «تاریخ‌مندی متن قرآنی» فراهم می‌آید و به دنبال تقویت شبهه تاریخ‌مندی متن قرآنی، مسئله فراعصری و فراتاریخی بودن تعالیم و آموزه‌های قرآنی مخدوش می‌شود.

منابع.....

- ابن میثم بحرانی، علی، ۱۴۰۶ق، *قواعدالمروم فی علم الکلام*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابوزید، نصر حامد، ۲۰۰۷، *نقد الخطاب الدینی*، چ سوم، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- ازهری، ابومنصور، بی‌تا، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۶، *شرح رساله طلب و اراده امام خمینی*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- پالمر، ریچارد، ۱۳۸۴، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ سوم، تهران، هرمس.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جاسپر، دایفید، ۲۰۰۷م، *مقدمه فی الهمینوطیقا*، ترجمه وجیه قانصو، الجزائر، الدار العربیة للعلوم.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- چگنی فراهانی، ماندانا، ۱۳۹۱، *هرمنوتیک در مباحثه گادامر و هابرماس*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق، دارالقلم.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، چ سوم، قم، شریف الرضی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الأصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۶۵م، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصریة.
- گادامر، هانس گئورگ، ۲۰۰۶م، *فلسفه التأویل (الأصول، المبادئ، الأهداف)*، ترجمه محمد شوقی الزین، چ دوم، الجزایر، الدار العربیة للعلوم.
- مناقب، سیدمصطفی، ۱۳۹۵، «بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۵، ص ۱۳۷-۱۵۲.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- واینسهایمر، جونل، ۱۳۸۱، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی (مروری بر آرای گادامر در گستره هرمنوتیک)*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۳، *مفهوم زمان و چند اثر دیگر*، ترجمه علی عبداللهی، چ دوم، تهران، نشر مرکز.
- هایدگر، مارتین و همکاران، ۱۳۷۷، *هرمنوتیک مدرن (گزینه‌ی جستارها)*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، چ پنجم، تهران، نشر مرکز.

Investigating the Foundations of Hermeneutic Quranic Theology in Allama Tabatabaie's Thought

✦ **Susan Narimani** / PhD Student in Islamic Azad University Damghan s.narimani@ikiu.ac.ir
Murteza Barati / Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology Islamic Azad University Damghan mortezarabari@chmail.ir
Ibrahim Baghshani / Level Four in Seminary, Qom ebrahim.baghshani@gmail.com

Received: 2018/12/18 - **Accepted:** 2019/05/10

ABSTRACT

Hermeneutics, as a type of knowledge dealing with the process of understanding a work, has three important schools: (1) classic hermeneutics; (2) philosophical hermeneutics; and (3) modern hermeneutics. Among them, the Quranic hermeneutics, as some knowledge that deals with exploring the process of understanding the Holy Quran, enjoys a series of discussions on the foundations of theology, anthropology, and studying the Quran; and its principles is at odds with the foundations of philosophical hermeneutics. The present writing uses a descriptive-analytical method to explore the Quranic hermeneutic bases of theology in Allama Tabatabaie's view. In this inquiry, it is clarified that three doctrines of 'divine wisdom', 'divine knowledge' and 'divine speech' form the theological bases of the Quranic hermeneutics, each of them stating some principles of the Quranic hermeneutics and having a direct effect on the process of understanding the Holy Quran.

KEY WORDS: hermeneutics, interpretation, philosophical hermeneutics, Quranic hermeneutics, Allama Tabatabaie.

The Effects of Epistemic and Moral Relativism in Knowledge-Therapy and its Review Based on Islamic Thought

✉ **Nawid Khakbazan** / PhD Student of General Psychology in IKI

khakbazan90@yahoo.com

Ali Mesbah / Associate Professor in IKI

a-mesbah@qabas.net

Hamid Rafi'ie Honar / Assistant Professor Islamic Sciences and Culture Academy

hamidrafi2@gmail.com

Received: 2018/07/15 - **Accepted:** 2019/02/18

ABSTRACT

Knowledge-therapy uses a series of techniques to solve many psychological problems and a wide range of psychological disorders. It is, however, not limited to a series of techniques; rather, it is a theory based on philosophical basis consistent with scientific methods. Pioneers and researchers of knowledge-therapy have not spoken of all intellectual bases knowledge-therapy. However, a review of discussions presented by therapists shows the effect of various philosophical foundations such as epistemic and moral relativistic thoughts. Accordingly, the present study aims at investigating the views of epistemic and moral relativism in knowledge-therapy and a review of those foundations based on Islamic thought with an emphasis on the views presented by Allama Mesbah Yazdi. This study is of documentary-analytical type. Its findings show that the pioneers of knowledge-therapy believe that there is no absolute and fixed truth. Besides, general and worldwide moral and spiritual values are rejected and all values are relative, personal and transient ones. On the contrary, according to Islamic thought, much of our knowledge is fixed, absolute and immutable, and moral relativism is an unacceptable doctrine; and there are absolute moral values beyond time and place.

KEY WORDS: knowledge-therapy, epistemic relativism, moral relativism, epistemology, studying values, Alice, Beck.

The Philosophical Analysis of Originality of Monotheism for Moral Virtues and Presenting a New Definition and Model of Moral Virtues

✉ **Taqi Muhaddar** / PhD in Comparative Philosophy of Ethics IKh
Mojtaba Mesbah / Assistant Professor in IKI

tmohader@gmail.com
 m-mesbah@qabas.net

Received: 2018/09/26 - **Accepted:** 2019/04/30

ABSTRACT

The main question in this article is as follows: “What is the origin of moral virtues?” to answer this question, this study uses a descriptive-analytical method and relies on philosophical foundations to explain the meaning of monotheism and prove its originality for moral virtues. It also concludes that the basis of values and virtues traces back to the human’s relationship with God; thus, what causes moral value for all acquired traits and human’s volitional behaviors in various insight, attitude and behavioral domains is monotheism. This leads us to consider monotheism as the origin for moral virtues. Perfect monotheism necessitates that man does not regard anyone as the partner for God in the realm of beliefs. In the level of attitude, he must not have independent leaning towards anyone and anything except God; and in practice, he must obey God’s orders independently. Indeed, monotheism is the source of faith in the level of insight, is the source of piety in the level of attitude, and is the source of servitude in the level of behavior. And these three virtues are absolute, and the condition for other virtues to be virtue is for them to be an instance of these three virtues.

KEY WORDS: monotheism, moral virtues, faith, piety, servitude.

An Analysis and Investigation of Allama Tabatabaie's View on Primary Nature of Predication between Genus and Species

✉ **Reza Hesari** / PhD Student of Islamic Philosophy Baqer al-Uloom University Yazahra2233@gmail.com
Dawoud Heydari / Assistant Professor in Razawi University of Islamic Sciences Dheidari4@gmail.com
Received: 2018/11/01 - **Accepted:** 2019/05/04

ABSTRACT

Some of Avicenna's works and those of his pupils mention the primary nature of predication between genus and species, but in a sense quite different from the view presented by Allama Tabatabaie. This is in a way that primary predication in Avicenna's works and those of his adherents are an equivocation of what has been stated by Mulla Sadra and Allama Tabatabaie. Allama's view is based on the primary nature of predication between genus and species. The predicate is more general than the subject and finally the predicate and the subject are not conceptually united, which is a basic drawback of this view. However, considering the conventionality of objective existence in primary predication and contemplation on existentialism can be a solution to those objections. The discovering nature of predication among mental concepts compared to the external world in the primary predication and non-uniqueness of that predication in the realm of mental concepts would produce a new attitude towards essential primary predication. In addition, the role of existence in primary predication and conventionality of existence, even in essential features of the thing, can be explained on the basis of existentialism and the ultimate view of transcendental theosophy. Finally, after investigation of objections and drawbacks mentioned, the view is defensible.

KEY WORDS: primary predication, genus, species, existentialism, objective existence.

An Investigation of Tripartite or Two-Part Nature of Aristotle's Analysis of Categorical Proposition

Ahmad Hamdollahi / Assistant Professor in Shahid Madani University Azerbaijan

Received: 2018/08/22 - **Accepted:** 2019/03/16

ac.hamdollahi@azaruniv.ac.ir

ABSTRACT

The main goal in this article is investigating and explaining Aristotle's two-part or tripartite analysis of attributive proposition and reviewing some of the opinions and views in this regard. In this article, we have tried to adduce Aristotle's works to show that firstly, although in Aristotle's view, the linguistic analysis of attributive proposition can be two-part or tripartite, in logical analysis, the attributive proposition is always composed of two main parts, i.e. noun (subject) and verb (predicate), and the relation thereof is not considered an independent part due to being included in the meaning of the verb (predicate); and accordingly, attributing the tripartite analysis of attributive proposition to Aristotle as a logical analysis is wrong. Secondly, unlike some views and opinions, we do not find two different analyses of attributive proposition in Aristotle's logical works, and the basis for his discussions on 'analogy' in his later works on logic (early analyses) is the very two-part analysis put forward by him in his early logical work (regarding clause). The main method in this study is referring to the texts of Aristotle's words and – where necessary – to Aristotle's interpreters and his followers or critics, scrutinizing those words, and analyzing, inferring and concluding based on them.

KEY WORDS: Aristotle, the parts of attributive proposition, noun (subject), verb (predicate), relation, the theory of changeability.

An Investigation of the Relationship between Interpretation of Philosophical Concepts and the Issue of Principality of Existence in the Thoughts of Sheikh Ishraq and Mulla Sadra

✉ **Zeinab Darwishi** / PhD Student of Philosophy in Islamic Azad University Qom zb_darwishi@yahoo.com
Muhammad Hussein Iran-Doust / Assistant Professor in Department of Philosophy Islamic Azad University Qom mohirandoost@gmail.com
Hassan Mo'allemi / Associate Professor in Baqer al-'Uloom University info@hekmateislami.com
Received: 2018/11/10 - **Accepted:** 2019/05/09

ABSTRACT

Interpretation of “secondary intelligibles” is inextricably associated with ‘principality of existence’; this mutual relation is more visible in the philosophical system of Sheikh Ishraq and transcendental philosophy. In this inquiry, it is clarified that Suhrawardi regards logical and philosophical secondary intelligibles as lacking inconsistent external existence, and absolutely negates their external realization, considers them as mental affairs, and – on this very foundation – puts forward the idea of principality of quiddity and conventionality of existence. This is while Mulla Sadra believes that since container of realization of relation is the very container of realization of the two sides of relation, both sides are realized in one container which is the very container of characterizing the subject by the judgment. Therefore, since characterizing in philosophical concepts is organized in the external container, philosophical concepts must have external realization as well. In the light of this fact, Mulla Sadra has reviewed and criticized Sheikh Ishraq’s argument on conventionality of existence and has interpreted the mode of realization of existential concepts in the light of arguments for the theory of principality of existence.

KEY WORDS: primary intelligibles, secondary intelligibles, philosophical concepts, principality of existence, principality of quiddity.

Redefinition of the Primary Intelligible on the Basis of the Concept of Existence

✦ **Hossein Yazdi** / PhD Student of Philosophy and Theology in Azad Islamic University Unit of Science and Technology Tehran hossein.yazdi20@yahoo.com
Mohammad Saeedi Mehr / Professor in Tarbiat Modarres University saeedi@modares.ac.ir
Received: 2018/09/16 - **Accepted:** 2019/04/14

ABSTRACT

The main goal in the present article is an investigation of the classification of intelligible things into logical and philosophical primary and secondary ones as well as classification of the concept of existence under primary intelligible concepts. In this article, we have referred to the background of the issue of intelligible things in Islamic philosophy to scrutinize the argument for considering the concept of existence as the secondary intelligible concept, and to argue – assuming the principality of existence – that the concept of existence can be of the type of primary intelligible concepts.

This article, while using a fundamental method, is not a descriptive one; rather, it is a criticism and presenting a view. Here, we prove that conventionality of the concept of existence does not mean it is a secondary intelligible concept. In view of the various intentions of existence and separating them from one another, the selected view of the article is explained and, finally, considering the objections and problems stated in the article, a redefinition of the philosophical primary and secondary intelligible as well as logical secondary intelligible is presented.

KEY WORDS: primary intelligible, logical secondary intelligible, philosophical secondary intelligible, concept of existence, conventional concept.

ABSTRACTS

The Philosophical Explanation of the Necessity and Reason for Issuing Conventionality

✉ **Abdollah Fathi** / Assistant Professor of Department of Philosophy IKI abdollahfathy@yahoo.com

Ali Abbasi / Faculty Member in al-Mostafa International University

Received: 2018/08/12 - **Accepted:** 2019/03/02

ABSTRACT

We live in an ocean of conventional affairs: some certain things such as money, bank, inflation, social traditions, university, president, and laws, which are not among objective and physical realities, and have no physical features. Public perception of these realities is that human beings have created them, but the important question is as follows: “Why does a being such as human create such things?” “Are humans not able to achieve their goals without such conventional affairs?” The following questions have been dealt with two thinkers with schools in conventional affairs, i.e. Allama Tabatabaie and John Searle: “Why have human beings created things such as money, marriage, ownership, bank and organization in their lives?” and “What is the status of such things in the process of realization of human action?” To answer these questions in the present article, we have firstly investigated the thoughts of Allama Tabatabaie and John Searle and, then, have stated four new analyses of the reason and necessity of issuing conventional things.

KEY WORDS: conventionality, conventional affairs, mental action, reason and necessity of conventionality, world-mind.

Table of Contents

The Philosophical Explanation of the Necessity and Reason for Issuing Conventionality	11
<i>Abdollah Fathi / Ali Abbasi</i>	
Redefinition of the Primary Intelligible on the Basis of the Concept of Existence	29
<i>Hossein Yazdi / Mohammad Saeedi Mehr</i>	
An Investigation of the Relationship between Interpretation of Philosophical Concepts and the Issue of Principality of Existence in the Thoughts of Sheikh Ishraq and Mulla Sadra	39
<i>Zeinab Darwishi / Muhammad Hussein Iran-Doust / Hassan Mo'allemi</i>	
An Investigation of Tripartite or Two-Part Nature of Aristotle's Analysis of Categorical Proposition.....	55
<i>Ahmad Hamdullahi</i>	
An Analysis and Investigation of Allama Tabatabaie's View on Primary Nature of Predication between Genus and Species.....	71
<i>Reza Hesari / Dawoud Heydari</i>	
The Philosophical Analysis of Originality of Monotheism for Moral Virtues and Presenting a New Definition and Model of Moral Virtues.....	85
<i>Taqi Muhaddar / Mojtaba Mesbah</i>	
The Effects of Epistemic and Moral Relativism in Knowledge-Therapy and its Review Based on Islamic Thought.....	107
<i>Nawid Khakbazan / Ali Mesbah / Hamid Rafi'ie Honar</i>	
Investigating the Foundations of Hermeneutic Quranic Theology in Allama Tabatabaie's Thought.....	129
<i>Susan Narimani / Murteza Barati / Ibrahim Baghshani</i>	
English Abstracts	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 70000 Rls., and yearly subscription is 280000 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. 16, No. 3

Spring 2019

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Muḥammad Fanā'i Eshkawari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

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

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: 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