

# معرفت فلسفه

سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، پاییز 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 طباطبائی

## صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و بیگیری مقالات  
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

## دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه 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 غلام رضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

## دکتر محمد لگنهاوزن

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

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

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

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۸۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۷۲۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده 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: نتیجه‌یابانگر 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 / اقتراحی برای ارتقای فلسفه‌آموزی در حوزه علمیه / سردیبر / ۷

اصل علیت / ۱۱

عبدالرسول عبودیت

بررسی چهارمین قضیه جدلی‌الطرفین کانت بر اساس فلسفه صدرایی / ۲۷

کله علی زمانیان / مهدی منفرد / سیداحمد فاضلی

بررسی تأثیر مبانی صدر‌المآلهین در حل اشکالات حرکت جوهری / ۴۱

کله محمدجواد نصر آزادانی / مهری چنگی آشتیانی

جبر فلسفی در اندیشه محقق اصفهانی / ۵۳

علیرضا کاوند / کله محمدعلی اسماعیلی / حسن رضائی هفتاد

بررسی و نقد براهین فیلسوفان اسلامی بر ابطال مذهب ذره‌گرایی / ۶۵

کله محمدمهدی کمالی / محمدمحسن کمالی

معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح / ۸۱

زینب درویشی / کله محمدحسین ایراندوست / حسن معلمی

تحلیل و بررسی چیستی باور / ۹۹

کله محمدحسین یعقوبیان / قاسم پورحسن

بررسی آرای معرفت‌شناختی ویلفرد سلرز / ۱۱۳

کله عباسعلی امیری / محمد حسین زاده یزدی



### اقتراح برای ارتقای فلسفه آموزی در حوزه علمیه

تأمل در باب شیوه‌های آموزش فلسفه می‌تواند به رشد تفکر فلسفی و شکوفایی دانش فلسفه کمک کند. در گذشته تقریباً تنها روش یادگیری فلسفه در حوزه‌های علمیه اسلامی آموختن متونی خاص نزد استاد بود، سپس تدریس آنها و پس از آن گاهی نوشتن شرح و تعلیقه بر آنها و احياناً تألیف کتابی نو. فلسفه‌آموزی منحصر بود به یادگیری چند متن معین (از ابن‌سینا، سهروردی، صدرالمتألهین، سبزواری و...) نزد اساتید فن که سال‌های متمادی به طول می‌انجامید.

امروزه آموزش فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه تحولاتی یافته است؛ از جمله اینکه کتاب‌های درسی جدیدی تدوین شده است، مانند *بدایه‌الحکمه* و *نهایه‌الحکمه* علامه طباطبائی و *آموزش فلسفه آیت‌الله مصباح*. در این متون تاحدی تلاش شده است از تجربه دوره جدید در نگارش متون درسی استفاده شود تا فلسفه‌آموزان سریع‌تر و آسان‌تر و در عین حال، دقیق‌تر فلسفه را بیاموزند. انتخاب گزیده‌هایی از آثار فلسفی سنتی برای آموزش، تنوع بخشیدن به موضوعات فلسفی آموزشی، و ورود شیوه جدید آموزش دانشگاهی، از جمله لزوم نگارش مقالات تحقیقی و پایان‌نامه، برخی دیگر از تحولاتی است که در آموزش فلسفه در حوزه‌های علمیه رخ داده است. تاریخ فلسفه و برخی شعب فلسفه غرب نیز در برخی از مراکز حوزوی به صورت محدودی تدریس می‌شود. فناوری هم به این تحول کمک کرده است. استفاده از ضبط، آموزش غیرحضور و بهره‌گیری از فضای مجازی و نرم‌افزار به گسترش فلسفه کمک کرده و دسترسی آسان و سریع به مطالب و منابع را امکان‌پذیر کرده است.

باین‌همه باید اذعان نمود که همچنان برنامه مناسبی در آموزش فلسفه اسلامی نداریم و ضعف و آشفتگی بسیار در این زمینه دیده می‌شود. تحول در آموزش فلسفه برای پرورش خلاقیت و زمینه‌سازی برای نوآوری ضروری است. بدون بازنگری اساسی و مستمر در آموزش فلسفه نمی‌توان پیشرفت و نوآوری متناسب با زمان را توقع داشت. تحول در آموزش به معنای کنار نهادن همه روش‌های سنتی و جایگزین کردن همه روش‌های جدید نیست، بلکه در این میان باید دست به گزینش و نوآوری زد و از میان روش‌های قدیم و جدید کارآمدترین را برگزید. مثلاً به جای خواندن متون متعدد در سالیان طولانی که در روش قدیم متداول بود و انتخاب فصول و گزیده‌هایی از متون که امروزه رایج است، باید جمع نمود. لازم است برخی متون کلاسیک به روش سنتی خوانده شود و برخی نیز به سبک جدید. محدودیت زمانی مقاطع تحصیلی نباید تنها عامل تعیین‌کننده روش آموزش باشد؛ بلکه مدت هر مقطع را باید بر اساس نیاز آن دوره تعیین کرد.

رسالت اصلی نظام آموزش فلسفه، پرورش تفکر خلاق و فلسفه‌ورزی است؛ نه صرفاً ارائه معلومات برای انباشتن محفوظات و اعطای مدرک. طرح مسئله و کوشش برای حل آن باید محور در آموزش باشد. ملاک ارزیابی

مقالات تحقیقی و پایان‌نامه‌های دانش‌پژوهان باید معطوف به طرح مسئله و کوشش برای حل آن باشد، نه صرف گردآوری مطالب از متون و نرم‌افزار و فضای مجازی. این‌گونه گردآوری‌ها هیچ ارزش علمی ندارد و با چنین محصولاتی هرچند که تعداد آنها بی‌شمار باشد نمی‌توان گامی به سوی نوآوری در فلسفه برداشت.

نکته‌ای که در فضای امروز جامعه ما لازم است بر آن تأکید کرد، توجه به موانع فکری، ذهنی و روانی بسیاری است که در مواجهه با فلسفه وجود دارد و مانع رشد فلسفه و تفکر فلسفی است. مهم‌ترین موانع از این دست عبارتند از: قداست بخشیدن به فلسفه از سوی گروهی و تحقیر و تحریم فلسفه از سوی گروهی دیگر، تعصب ملی و دینی و بیگانه‌ستیزی در میان جمعی، و خودباختگی و خودکم‌بینی و بیگانه‌پرستی در میان دسته‌ای دیگر. اگر به فلسفه به عنوان تفکر عقلی نظام‌مند نگاه کنیم، به سنت فلسفی خود به عنوان میراثی ارجمند (نه مقدس) بنگریم و به دستاوردهای عقلانی بشر از هر جغرافیا و با هر مسلک و دیدگاه به دیده احترام نظر کنیم و در هر دو مورد نگاه ما حقیقت‌جویانه و نقادانه باشد، باری در آن صورت سوار بر سمند راهوار تفکر شتابان به سوی قله معرفت خواهیم تاخت. نکات بسیاری در باب پیشرفت در آموزش فلسفه و تفکر فلسفی قابل طرح است که در این مختصر مجال به پرداختن همه آنها نیست. نکته کلیدی این است که فلسفه‌آموز امروزی هرگز نمی‌تواند به روش سنتی و آموختن چند متن مرجع خود را قانع کند؛ بلکه نظر به تحولات علمی و معرفتی جهان، فلسفه‌آموز باید با حوزه‌های معرفتی مختلف آشنا باشد؛ چنان‌که به استفاده از روش‌ها و مهارت‌های گوناگون در آموزش و تحقیق نیازمند است.

نکته دیگر اشاره به پیش‌نیازهای فلسفه‌آموزی است. آموزش فلسفه مانند بسیاری از رشته‌های تخصصی، مقدمات و پیش‌نیازهایی دارد که فلسفه‌آموز قبل از ورود به فلسفه باید آنها را کسب کند، مانند ادبیات عربی و فارسی، زبان‌های خارجی مرتبط، روش تحقیق، منطق قدیم و جدید، اجمالی از علوم طبیعی و انسانی جدید، و آشنایی با معارف دینی و اصول اعتقادی اسلام.

پس از تأمین این مقدمات، سیر آموزش فلسفه با محوریت فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه را می‌توان در دو سطح و ده مرحله به صورت زیر پیشنهاد کرد:

مرحله اول: آموزش یک متن ساده فلسفی در حد دو واحد برای آشنایی اجمالی و اولیه با چیستی فلسفه، شاخه‌های فلسفه، مفاهیم کلیدی در فلسفه اسلامی، مکتب‌های اصلی در فلسفه اسلامی، و تاریخ اجمالی فلسفه؛  
مرحله دوم: آموزش متونی مانند *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة*، و *آموزش فلسفه*؛

مرحله سوم: کلام اسلامی؛ فلسفه اسلامی مرتبط با کلام اسلامی و متأثر از آن و در موارد بسیاری ناظر به آن است، از این‌رو آشنایی با کلام به‌ویژه مکتب‌های کلامی اشعری و معتزلی و شیعی لازم است؛

مرحله چهارم: آموزش گزیده‌هایی از متون اصلی و سنتی فلسفه اسلامی مانند *الشفاء، الإشارات و التنبیهات، حکمت الاشراف و الأسفار الأربعة*؛



مرحله پنجم: آموزش یک دوره تاریخ تحلیلی فلسفه اسلامی؛

مرحله ششم: نگارش پایان‌نامه در سطح کارشناسی ارشد در زمینه فلسفه اسلامی؛

مرحله هفتم: عرفان نظری؛ از آنجاکه بین فلسفه اسلامی متأخر و عرفان نظری پیوند نزدیکی برقرار است و عرفان نظری یکی از منابع الهام حکمت متعالیه و تأثیرگذار بر آن است، آشنایی با عرفان نظری نیز برای فهم عمیق‌تر فلسفه اسلامی ضروری است؛

مرحله هشتم: تاریخ تفصیلی فلسفه غرب از یونان باستان تا امروز و همچنین فلسفه‌های هند و چین؛

مرحله نهم: خواندن برخی از متون فلسفی غرب از فیلسوفان تأثیرگذار مانند افلاطون، ارسطو، آکوئیناس، کانت، هگل، هایدگر و ویتگنشتاین؛

مرحله دهم: آموزش تخصصی برخی از شاخه‌های تأثیرگذار فلسفه به صورت تطبیقی، مانند معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه علم، و فلسفه دین؛

مرحله یازدهم: نگارش رساله تحقیقی و اجتهادی همراه با نوآوری در موضوعی فلسفی در سطح دکتری. این موضوع می‌تواند با رویکرد محض فلسفه اسلامی یا رویکرد تطبیقی بین فلسفه اسلامی و دیگر مکتب‌های فلسفی باشد.

خوب است متناسب با رشته انتخاب‌شده در فلسفه، دانش‌پژوه با رشته‌های علمی مرتبط با آن شاخه از فلسفه نیز بیگانه نباشد. مثلاً اگر علم‌النفس و فلسفه ذهن می‌خواند، با شعبی از روان‌شناسی و علوم ادراکی آشنا شود. با طی موفقیت‌آمیز این مراحل می‌توان به اجتهاد فلسفی درخور این عصر دست یافت و سخنی برای گفتن داشت. پس از این مرحله شخص می‌تواند به تدریس و پژوهش آزاد در رشته تخصصی خود بپردازد.

ممکن است پرسیده شود برای آموختن فلسفه اسلامی چه نیازی به دانستن علوم جدید و فلسفه‌های غرب و شرق داریم. پاسخ این است که برای آموختن فلسفه اسلامی گذشته و حتی صاحب‌نظر شدن در آن، نیازی به دانستن علوم و فلسفه‌های دیگر نیست؛ اما برای گشودن افق‌های نو در فلسفه اسلامی و رشد آن و پاسخگو شدن آن نسبت به پرسش‌های جدید فلسفی، آشنایی با علوم جدید و فلسفه‌های دیگر ضروری است.

نکته‌ای که در طول همه مراحل این برنامه باید مدنظر باشد و ضروری است به آن پرداخته شود، انس با قرآن کریم، ادعیه و روایات معارفی معصومین علیهم‌السلام است که سرچشمه‌های راستین حکمت و الهیات ناب اسلامی هستند. مطالعه تفاسیر قرآن و شرح‌های ادعیه و روایات می‌تواند در این زمینه بسیار سودمند باشد.

آنگاه در اینجا عرضه شد در حد یک پیشنهاد است. مناسب است این موضوع در یکی از نشریات فلسفی پی‌گیری و از اساتید و صاحب‌نظران فلسفه خواسته شود با ارائه دیدگاه‌ها و طرح‌های پیشنهادی خود به تدوین نهایی برنامه آموزشی و پژوهشی فلسفه اسلامی کمک نمایند. **والله ولی التوفیق.**



## اصل علیت

عبدالرسول عبودیت / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

پذیرش: ۹۸/۰۵/۱۹

دریافت: ۹۷/۱۱/۲۷

### چکیده

قضیه «هر ممکن بالذاتی نیازمند علت است» را باید تعبیر دقیق اصل علیت به شمار آورد؛ زیرا بنا بر اصالت ماهیت، امکان ذاتی مناط نیاز ماهیت به علت است و بنا بر اصالت وجود، نشانه احتیاج وجود آن به علت است. این اصل در خصوص صفات اشیا با تعبیر «العرضی یعلل» بیان می‌شود در برابر «الذاتی لا یعلل» که به بی‌نیازی صفات ذاتی شیء از علت اشاره دارد. اصل علیت خود بیان حالت خاصی از اصل امتناع ترجیح بلامرجح است و به آن فرو کاسته می‌شود؛ لذا از جهت بداهت و عدم بداهت و اثبات‌پذیری و اثبات‌ناپذیری تابع آن است، و همانند اصل مزبور بدیهی اثبات‌ناپذیر است. از اصل امتناع ترجیح بلامرجح اصل دیگری منشعب می‌شود: اصل امتناع ترجیح بلامرجح که بیان اصل امتناع ترجیح بلامرجح در خصوص فاعل مختار و افعال اختیاری اوست و مانند آن بدیهی اثبات‌ناپذیر است.

**کلیدواژه‌ها:** اصل علیت، العرضی یعلل، الذاتی لا یعلل، ترجیح بلامرجح، ترجیح بلامرجح.

مقصود از این مقاله پاسخ به چند پرسش است: اولاً فیلسوفان با تعبیر «اصل علیت» به چه قضیه‌ای نظر دارند؟ ثانیاً آیا این قضیه همان اصل امتناع ترجیح بالمرجح است؟ اگر نه، تفاوتشان در چیست؟ ثالثاً آیا قضیه علیت، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است تا از اصول فلسفه به‌شمار آید و آن را «اصل علیت» بنامیم یا نظری و نیازمند اثبات است و در قلمرو مسائل فلسفه قرار دارد و باید آن را «قانون علیت» گفت؟ رابعاً در صورت بی‌نیازی آن از اثبات، اثبات‌پذیر است یا اثبات‌ناپذیر؟ بنابراین رئوس مطالب این مقاله عبارت خواهند بود از: ۱. قضیه علیت، ۲. اصل امتناع ترجیح بالمرجح و رابطه آن با قضیه علیت، ۳. بدیهی یا نظری بودن قضیه علیت، ۴. ناظر بودن اصل علیت به علت تامه، و به مناسبت ۵. اصل امتناع ترجیح بالمرجح و ۶. نتیجه.

### ۱. قضیه علیت

چنان که دیدیم، پرسش نخست در این باره است که قضیه علیت چیست. پیش از پاسخ، باید توجه داشت که علیت هم در وجود و عدم ذوات مطرح است (مانند «جسم برای موجود بودن نیازمند علت است»)، هم در وجود و عدم صفات برای ذوات (مانند «جسم برای حرکت نیازمند محرک و علتی است»). ما نخست به قضیه علیت در ذوات می‌پردازیم و سپس در صفات.

غالباً برای بیان قضیه علیت در ذوات گفته می‌شود: «هر معلولی نیازمند علتی است». آیا این بیان درست است؟ پاسخ منفی است. این قضیه هرچند بدیهی است، بی‌فایده است؛ زیرا محمول آن تکرار موضوع آن است و حاوی هیچ اطلاعاتی درباره موضوع نیست؛ زیرا واژه «معلول» به معنای «نیازمند علت» است. پس بازگشت قضیه «هر معلولی نیازمند علت است» به این قضیه است که «هر نیازمند علتی نیازمند علت است». پیداست که با ضمیمه کردن قضیه‌ای از این گونه به قضیه دیگری مانند  $P$ ، نمی‌توان به نتیجه‌ای دست یافت غیر از خود  $P$ . مثلاً نتیجه « $a$  آب است» و «هر آبی آب است» جز این نیست که « $a$  آب است».

ممکن است گفته شود: اگر به قضیه « $a$  معلول است» قضیه «هر معلولی نیازمند علت است» را ضمیمه کنیم، چنین نتیجه می‌گیریم: « $a$  نیازمند علت است» که قضیه‌ای است مغایر قضیه « $a$  معلول است»؛ اما پیداست که این دو قضیه - « $a$  نیازمند علت است» و « $a$  معلول است» - در لفظ متفاوت‌اند نه در معنا. کافی است در قضیه « $a$  معلول است»، به جای واژه «معلول» معنای آن را قرار دهیم؛ در این صورت خواهیم داشت: « $a$  نیازمند علت است». بنابراین قضیه «هر معلولی نیازمند علت است» قضیه‌ای بی‌فایده است و نمی‌توان آن را قضیه علیت دانست.

از آنجاکه مراد از علت شیئی است غیر از معلول، ممکن است در قضیه مورد بحث، به جای واژه «علت»، واژه «غیر» قرار داده شود و قضیه «هر معلولی نیازمند غیر است» قضیه علیت تلقی شود. این تلقی نیز درست نیست؛ زیرا اساساً معنای واژه «معلول» «شیء نیازمند به غیر» یا به‌اختصار «نیازمند به غیر» است؛ منتها این غیر را «علت» نامیده‌اند و در نتیجه قضیه «هر معلولی نیازمند غیر است» به قضیه «هر نیازمند غیری نیازمند غیر است» بازمی‌گردد که باز قضیه‌ای بی‌فایده است و مشکل باقی است.

برای اینکه این مشکل حل شود، بهتر است موضوع قضیه مورد بحث را تغییر دهیم؛ به این نحو که به جای عنوان «معلول» مصداق بالذات آن را قرار دهیم که از دیدگاه متکلمان «حادث زمانی» است و از دیدگاه فیلسوفان «ممکن بالذات». با این جای‌گزینی، قضیه علت، بنا بر دیدگاه کلامی، از «هر معلولی نیازمند علت است» به قضیه «هر حادثی نیازمند علت است» تبدیل می‌شود و بنا بر دیدگاه فلسفی مشائی، به قضیه «هر ممکن بالذاتی نیازمند علت است»، که هیچ‌یک بی‌فایده نیست. از این‌رو در متون فلسفی، گاهی از سر مسامحه و مجاز قضیه «هر حادثی نیازمند علت است» یا مشابه آن را قضیه علت تلقی می‌کنند و در اغلب موارد که با دقت و بدون مسامحه سخن می‌گویند، قضیه «هر ممکن بالذاتی نیازمند علت است» را بیان علت به‌شمار می‌آورند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۷۶، ۱۰۶، ۱۰۷ و ۲۵۴)؛ به این معنا که هر ممکن بالذاتی هم در موجود بودن نیازمند علت است هم در معدوم بودن. ممکن است گفته شود: آنچه حقیقتاً و بالذات ممکن بالذات است جز ماهیت نیست و بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت اساساً در خارج موجودشدنی نیست تا در موجود بودنش نیازمند غیر بوده، معلول باشد. بنابراین به حکم اعتباریت ماهیت، ممکن بالذات مصداق بالذات عنوان «معلول» نیست تا قضیه «هر ممکن بالذاتی برای موجود بودن نیازمند علت است» بیان حقیقی علت به‌شمار آید.

پاسخ این است که طبق قاعده «کل ما بالعرض ینتهي إلی ما بالذات»، به ازای هر چیزی که بالعرض محکوم به حکمی و موصوف به وصفی است ضرورتاً چیز دیگری وجود دارد که بالذات محکوم به آن حکم و موصوف به آن وصف است و به آن واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه می‌گویند. اتحاد چنین دو چیزی عقلاً مجوز تسری حکم یکی به دیگری است، وگرنه به جای حکم بالعرض با قضیه کاذب سروکار خواهیم داشت و بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، هویتی که مصداق بالذات ماهیت است حقیقتاً موجود و نیازمند علت است و خود ماهیت مجازاً و بالعرض چنین است و امکان بالذات این ماهیت مناط احتیاج این ماهیت است به واسطه در عروض برای موجود بودن و نشانه و علامت نیازمندی بالذات وجود و هویت آن است به علت. از این‌رو در نوشته‌های فلسفی، قضیه «هر ممکن بالذاتی در وجود و عدم به علت نیازمند است» یا به‌اختصار «هر ممکن بالذاتی نیازمند علت است» را همان قضیه علت تلقی می‌کنند. از آنجا که وصف «ممکن بالذات» یا مناط نیازمندی به علت است یا علامت آن، می‌توان دریافت که نه واجب بالذات در موجود بودنش نیازمند علت است و نه ممتنع بالذات در معدوم بودنش.

تا اینجا قضیه علت به موجود یا معدوم بودن خود اشیا و به‌اختصار به وجود و عدم اشیا ناظر بود که هلیات بسیطه از آنها حاکمی‌اند؛ اما چنان‌که اشاره کردیم، وجود و عدم صفات برای اشیا که در قالب هلیات مرکبه مطرح می‌شوند نیز مشمول علت‌اند؛ یعنی اگر وصفی برای ذات شیئی نه ضروری‌الوجود باشد نه ضروری‌العدم، چنین شیئی در اتصاف یا عدم اتصاف به این وصف نیازمند علت است و به تعبیر دیگر، اگر شیئی خودبه‌خود و با قطع نظر از دیگر اشیا نسبت به وصفی ممکن باشد، تحقق یا عدم تحقق این وصف در این شیء نیازمند علتی است؛ به‌گونه‌ای که وجود این علت سبب اتصاف شیء به این وصف و عدم آن، سبب عدم اتصاف شیء به آن وصف است. چنین وصفی را «عرضی» می‌گویند. در برابر، اگر وصفی برای ذات شیئی ضروری‌الوجود باشد - چنین وصفی را ذاتی می‌گویند - یا ضروری‌العدم باشد، چنین شیئی در اتصاف یا عدم اتصاف به چنین وصفی نیازمند علت نیست. پس می‌توان گفت که اوصاف عرضی

نیازمند علت‌اند و اوصاف ذاتی بی‌نیاز از آن. قاعده مشهور «العرضی یعلل والذاتی لا یعلل» به همین مطلب اشاره دارد. این قاعده بیان قضیه علیت است - هر ممکن بالذاتی نیازمند علت است - اما در حوزه صفات.

اگر بخواهیم اصل علیت را با تعبیری صریحاً عام ادا کنیم که هم به وجود و عدم شیء ناظر باشد هم به صفات آن، بهتر است از واژه «محمول» استفاده کنیم که هم شامل وجود و عدم شیء است هم شامل صفات آن، و بگوییم: اگر موضوعی نسبت به محمولی ذاتاً ممکن باشد - یعنی نه خود محمول برای ذات موضوع ضروری باشد و نه نقیض آن - ثبوت آن محمول برای آن موضوع علتی می‌طلبد؛ به طوری که فقدان این علت سبب عدم ثبوت آن محمول برای آن موضوع است. همچنین به جای واژه «محمول» می‌توان واژه «معنا» را به کار برد و گفت: اگر نسبت شیئی ذاتاً با معنائی امکان باشد، ثبوت و عدم ثبوت آن معنا برای آن شیء منوط به وجود و عدم علت است. اکنون باید به پرسش دوم پرداخت: آیا قضیه علیت با اصل امتناع ترجیح بالمرجح تفاوت دارد؟ اگر آری، تفاوتشان در چیست؟

## ۲. اصل امتناع ترجیح بالمرجح و رابطه آن با قضیه علیت

### ۲-۱. اصل امتناع ترجیح بالمرجح

مضمون اصل امتناع ترجیح بالمرجح این است که اگر برای شیئی مانند A در اوضاع احوالی مانند C هیچ‌یک از حالتی مانند  $a_1$  و  $a_2$  و... از دیگری راجح نباشد، محال است در همین اوضاع و احوال بدون دخالت شیئی غیر از A، و به اصطلاح بدون دخالت مرجح، یکی از این حالات برای A رجحان یابد؛ پس رجحان برخی از این حالات برای A نیازمند مرجحی است. واژه «حالت» در این عبارت مرادف با واژه «معنا» است و نباید آن را به خصوص کیفیت یا وصف حمل کرد. پس بهتر است بگوییم: اگر شیئی، مانند A، در اوضاع و احوال C با معانی متعددی، مثلاً با  $a_1$  و  $a_2$  نسبتی یکسان داشته باشد، یعنی اتصاف به هیچ‌یک از آنها برای آن متعین نباشد، محال است A در همین اوضاع و احوال بدون دخالت هیچ شیء دیگری به برخی از این معانی متصف شود و به برخی دیگر متصف نشود. برای اشاره به این‌گونه معانی و حالات (معانی و حالتی که جایز است شیء به هریک از آنها متصف شود ولی اتصاف به هیچ‌یک از آنها برای آن متعین نیست) از وصف «رقیب» کمک می‌گیریم و آنها را معانی و حالات رقیب می‌نامیم. پس به تعبیر دیگر، محال است برخی از معانی رقیب بدون دخالت مرجحی برای A رجحان یابند.

باید توجه داشت که مراد از اوضاع و احوال C اعم است از مقام ذات با قطع نظر از غیر و از مجموعه‌ای از عوامل بیرون ذات که در آنها نسبت یکسان است. مثلاً هنگامی که می‌گوییم هر ماهیتی ذاتاً و با قطع نظر از غیر با وجود و عدم نسبت یکسانی دارد، در حقیقت «مقام ذات، یعنی مقامی که از غیر قطع نظر می‌شود» جای‌گزین C شده است. همچنین هنگامی که فرض می‌کنیم مثلاً دو نیروی مساوی بر قطعه‌ای آهن به نام f از دو آهن‌ربا با اندازه‌ها و فاصله‌ها و قدرت‌های مناسب بر f وارد می‌شود و سپس بر پایه اصل امتناع ترجیح بالمرجح، نتیجه می‌گیریم که محال است f در اوضاع و احوال یادشده، بدون دخالت غیر، جذب یکی از دو آهن‌ربا بخصوصه شود، «اندازه‌ها و فاصله‌ها و قدرت‌های مناسب» را جای‌گزین C کرده‌ایم و قس علی هذا.

مضمون اصل امتناع ترجیح بلامرجح را می‌توان کلی‌تر بیان کرد و آن را «امتناع رجحان بلامرجح» نامید؛ بدین نحو: ممکن نیست برای شیئی که نسبتش با امور متعددی یکسان است همه چیز ثابت باقی بماند، نه در خودش هیچ تغییری رخ دهد نه در امور مرتبط با آن و در یک کلام همه همان باشند که بوده‌اند بدون هیچ کم و زیادی مع‌الوصف در میان امور رقیب خصوص یکی از آنها برای شیء متعین شود.

در هر صورت، اگر در مثال اخیر فرض کنیم اندازه‌ها و فاصله‌ها و قدرت‌ها عوض شوند، اما به گونه‌ای که تساوی نیروها محفوظ بمانند، باز  $f$  مشمول اصل امتناع ترجیح بلامرجح خواهد بود. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در صدق این اصل، قید  $C$  اولاً و بالذات نقشی ندارد، آنچه حقیقتاً نقش دارد یکسانی نسبت شیء است با اوصاف رقیبی که شیء قابل اتصاف به آنهاست، به طوری که اگر  $C$  عوض شود و نسبت‌ها یکسان باقی بمانند، فرقی نمی‌کند، باز  $f$  مشمول این اصل است. از این پس این نسبت‌ها را «نسبت اصلی» می‌نامیم. پس بهتر است قید اوضاع و احوال ( $C$ ) را حذف کنیم و بر یکسانی نسبت‌های اصلی تأکید نماییم. همچنین چون در اوضاع احوال ذاتی، یعنی در قید «در مقام ذات و با قطع نظر از غیر»، گیری موردنظر است که با فرض آن، نسبت‌ها مساوی نیست و به آن مرجح می‌گویند، می‌توان اصل امتناع ترجیح بلامرجح را چنین بیان کرد: اگر شیئی مانند  $A$  ذاتاً - یعنی با قطع نظر از غیر - با معانی متعددی، مثلاً با  $a_1$  و  $a_2$  نسبتی یکسان داشته باشد، محال است  $A$  خود به خود و بدون دخالت هیچ شیء دیگری به یکی از این دو معنا متصف شود. ما از این پس این اصل را به همین شکل به کار خواهیم برد. اکنون به بحث اصلی بازگردیم.

به اتفاق آرا امتناع ترجیح بلامرجح بدیهی است، اما بدیهی اثبات‌پذیر یا اثبات‌ناپذیر؟ از گفتار برخی متفکران (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۵۰؛ جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۳، ص ۱۳۹؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۸۱) استنباط می‌شود که اثبات‌پذیر است؛ زیرا اگر  $A$  بدون دخالت غیر به یکی از مثلاً دو حالت  $a_1$  و  $a_2$  متصف شود نه به دیگری، به تناقض می‌انجامد؛ چرا که ۱. طبق فرض،  $A$  ذاتاً و بدون در نظر گرفتن غیر، با  $a_1$  و  $a_2$  نسبتی یکسان دارد و هیچ‌یک از این دو برای  $A$  از دیگری راجح نیست؛ اما ۲. اگر  $A$  بدون دخالت غیر به یکی از دو حالت  $a_1$  و  $a_2$  متصف شود نه به دیگری، لازم می‌آید که یکی از این دو حالت برای  $A$  ذاتاً از دیگری راجح باشد. لازمه این دو مقدمه این است که  $A$  ذاتاً با دو حالت  $a_1$  و  $a_2$  هم نسبتی یکسان داشته باشد نداشته باشد؛ هم هیچ‌یک از این دو از دیگری برای  $A$  راجح نباشد هم یکی از این دو برای  $A$  از دیگری راجح باشد که تناقض است و محال.

به نظر می‌رسد مقدمه دوم این استدلال درست نیست؛ یعنی چنین نیست که اگر  $A$  بدون دخالت غیر به یکی از دو حالت  $a_1$  و  $a_2$  متصف شود، لازم آید که یکی از این دو حالت برای  $A$  ذاتاً راجح باشد و در نتیجه  $A$  ذاتاً به یکی از این دو متصف باشد، زیرا شق ثالثی هم قابل طرح است: به گفته/لام رازی (ر.ک: فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۴۶؛ نیز جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۳، ص ۱۳۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۸۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۷۴)، چه اشکالی دارد که یکی از این دو حالت بر حسب اتفاق برای  $A$  راجح باشد، نه ذاتاً و نه با دخالت غیر و مرجح؛ به تعبیر دیگر چه محذوری دارد که  $A$  اتفاقاً به یکی از این دو متصف باشد، نه به اقتضای ذات و نه با دخالت غیر؟

در پاسخ به این اشکال گفته‌اند بطالان و امتناع اتفاق بدیهی است، پس این شق منتفی است و استدلال تام است (ر.ک: جرجانی، ۱۹۰۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۰). اما این پاسخ مردود است؛ زیرا اتفاق به معنای ترجیح بلامرجح است. بنابراین در

حقیقت، مضمون این پاسخ چنین است: چون امکان ترجیح بالمرجح باطل و منتفی است، ترجیح بالمرجح محال است؛ یعنی چون ترجیح بالمرجح محال است ترجیح بالمرجح محال است که دور است و باطل. پس نه این پاسخ مقبول است و نه استدلال درست. هر استدلال دیگری در اثبات امتناع ترجیح بالمرجح نیز به مشکل دور یا مصادره به مطلوب دچار می‌شود. در برهان بر اثبات‌ناپذیری اصل علیت این مدعا روشن‌تر خواهد شد بنابراین این اصل بدیهی اثبات‌ناپذیر است.

## ۲-۲. رابطه اصل امتناع ترجیح بالمرجح با قضیه علیت

آیا اصل ترجیح بالمرجح همان قضیه علیت نیست که با واژه‌های دیگری ادا شده است؟ پاسخ منفی است، با مراجعه به کاربردهای این اصل، به نظر می‌رسد این اصل از سه جهت از قضیه علیت اعم است، به شرح زیر:

۱. در قضیه علیت تساوی نسبت شیء، مثلاً  $A$ ، با فقط دو معنا، مثلاً  $a_1$  و  $a_2$ ، لحاظ می‌شود و بر پایه این تساوی، حکم به نیازمندی به علت می‌شود؛ اما در اصل امتناع ترجیح بالمرجح چنین محدودیتی وجود ندارد و جایز است تساوی نسبت شیء با بیش از دو معنا ملحوظ باشد، مانند  $a_1$  و  $a_2$  و  $a_3$ ... و بر پایه این تساوی حکم به نیازمندی به مرجح شود؛

۲. در قضیه علیت دو معنایی که نسبت شیء با آنها یکسان است نقیض یکدیگرند و منحصرند در وجود و عدم، چه در علیت در ذوات و چه در علیت در صفات، اما اصل امتناع ترجیح بالمرجح از این محدودیت رهاست؛ زیرا به هر معنای دیگری غیر از وجود و عدم هم می‌تواند ناظر باشد. مثلاً بر اساس قضیه علیت می‌گوییم: چون جسم ذاتاً با وجود و عدم نسبتی یکسان دارد، در وجود یا عدم نیازمند علت است؛ یا می‌گوییم: چون جسم ذاتاً با وجود و عدم سفیدی در آن نسبتی یکسان دارد، در اتصاف یا عدم اتصاف به این وصف نیازمند علت است؛ اما بر اساس اصل امتناع ترجیح بالمرجح می‌گوییم: چون جسم ذاتاً با سفیدی و زردی و سبزی و... نسبتی یکسان دارد، در اتصاف به هریک از این اوصاف نیازمند مرجحی است یا می‌گوییم: برای صدق معنایی مانند  $X$ ، مثلاً انسان، بر افراد خود، باید این افراد واجد ملاک صدقی باشند که مرجح صدق  $X$  بر خصوص آنهاست؛ زیرا اگر این افراد بی‌آنکه واجد ملاک صدق  $X$  باشند مصداق  $X$  باشند، نسبت این افراد و دیگر اشیا ذاتاً و خودبه‌خود با معنای  $X$  یکسان خواهد بود؛ در این صورت، یا باید همه اشیا مصداق  $X$  باشند یا هیچ‌یک از آنها وگرنه ترجیح بالمرجح لازم می‌آید که محال است؛

۳. در قضیه علیت فقط با نسبت جواز (امکان عام) و به تعبیر دیگر با نسبت لاضرورت و عدم تعیین سروکار داریم. اینکه می‌گویند ممکن بالذات (که موضوع قضیه علیت است) با وجود و عدم نسبتی یکسان دارد به این معناست که چنین چیزی ذاتاً نه ضروری‌الوجود است نه ضروری‌العدم یا به تعبیر دیگر، چنین چیزی ذاتاً هم جایز‌الوجود است هم جایز‌العدم، هیچ‌یک از این دو برای آن ذاتاً متعین نیست. در برابر، در اصل امتناع ترجیح بالمرجح هر نسبتی ممکن است مطرح باشد؛ مثلاً اگر چهار طرف آهنی با فاصله‌های مساوی چهار آهن‌ربای کاملاً مشابه وجود داشته باشند، می‌توان گفت چون این آهن با این چهار آهن‌ربا نسبت‌های مکانی و غیرمکانی مشابه دارد، جذب هیچ‌یک از آنها نمی‌شود، وگرنه ترجیح بالمرجح لازم می‌آید. پس برای اینکه جذب یکی از آنها شود، مرجحی لازم است و قس علی هذا.

آری، حقیقت این است که نسبت‌های یکسان مکانی و غیرمکانی را در مثال بالا، باید جزو اوضاع و احوال خاصی به‌شمار می‌آورد که در گذشته با حرف  $C$  به آنها اشاره کردیم، نه نسبت‌هایی که در اصل امتناع ترجیح



یکسانی آنها موردنظر است. آن نسبت‌ها را باید در جذب سراغ گرفت: آهن مفروض، در این مثال، با چهار جذب روبه‌روست: جذب به طرف هریک از آهن‌ریاها، به‌گونه‌ای که ذاتاً جایز است جذب هریک از آنها شود و خصوص هیچ‌یک این جذب‌ها ذاتاً برای آن ضروری نیست. بنابراین نسبتش با این چهار جذب یکسان است و در نتیجه اتصافش به یکی از آنها ترجیح بالمرجح است. با این تحلیل، می‌توان حدس زد که در امتناع ترجیح بالمرجح نیز در همه موارد با نسبت جواز، یعنی با نسبت لا ضرورت و عدم تعین سروکار داریم. پس تفاوت سوم متنی است.

اساساً خصوصیت مرجح این است که با فرض وجود آن نسبت‌ها یکسان نیستند و در نتیجه در میان معانی و حالات رقیب نامتعین یکی را متعین می‌کند، یعنی برای شیء مترجح که ذاتاً و خودبه‌خود نسبت به معانی و حالات متعددی فاقد تعین و ضرورت است، یکی از آنها را ضروری و متعین می‌کند. به بیان دیگر، شیء مترجح که ذاتاً نسبت به حالاتی فاقد ضرورت است، در صورت وجود مرجح یکی از این حالات، نسبت به آن ضرورت پیدا می‌کند و در میان آنها برای شیء متعین می‌شود. پس قوام مرجحیت مرجح به تحقق ضرورت و تعین بخشی است وگرنه با نقل کلام به خود مرجح به تسلسل مرجح‌ها می‌انجامد که محال است.

انکون که روشن شد اصل امتناع ترجیح بالمرجح و قضیه علیت یکی نیستند، بل اعم و اخص‌اند، می‌توان پرسید: رابطه آنها با یکدیگر چیست؟ به این پرسش دو پاسخ می‌توان داد: نخست اینکه چون این اصل از قضیه علیت اعم است، می‌توان با آن قضیه مزبور را ثابت کرد؛ مثلاً گفت: چون ممکن بالذات با وجود و عدم نسبتی یکسان دارد، موجود یا معدوم بودن آن بدون دخالت غیر، ترجیح بالمرجح است و ترجیح بالمرجح محال است، پس محال است ممکن بالذات بدون دخالت غیر، یعنی بدون علت، موجود یا معدوم باشد. چنان‌که می‌بینیم، طبق این پاسخ، اعمیت اصل مزبور از قضیه علیت مجوز اثبات‌پذیری این قضیه تلقی شده است. پیداست که در این صورت رابطه این اصل با قضیه علیت رابطه مقدمه و نتیجه است.

دوم اینکه قائل شویم که اساساً قضیه علیت همان اصل امتناع ترجیح بالمرجح است که تخصص یافته است. به تعبیر دیگر اصل مزبور در خصوص دو معنای وجود و عدم به صورت قضیه علیت بیان می‌شود، چنان‌که قضیه علیت در خصوص وجود و عدم صفات به صورت قانون «العرضی یعلل» بیان می‌شود. در این صورت، قضیه علیت بیان حالت خاصی از اصل مزبور است، نه قضیه‌ای منتج از آن و به اصطلاح به این اصل فرومی‌کاهد. با توجه به این دو پاسخ، بهتر می‌توان درباره بدیهی یا نظری بودن قضیه علیت داوری کرد.

### ۳. بدیهی یا نظری بودن قضیه علیت

اصولاً هر قضیه‌ای که به قضیه دیگری فروکاهد، در بدهت و نظری بودن، تابع آن قضیه است. اگر قضیه اصلی بدیهی باشد، قضیه فروکاهنده نیز بدیهی است و اگر نظری باشد، نظری است. بر اساس این آموزه، اگر پاسخ دوم از دو پاسخ پیش‌گفته پذیرفته شود؛ یعنی گفته شود علیت بیان حالت خاصی از اصل امتناع ترجیح بالمرجح است و به آن فرو می‌کاهد، باید پذیرفت که قضیه علیت نیز بدیهی است، زیرا به اتفاق آرا اصل مزبور بدیهی است، بل بدیهی اثبات‌ناپذیر است، چراکه

اصل مزبور چنین است. در این صورت، بهتر است از این قضیه با تعبیر «اصل علیت» یاد کنیم؛ اما اگر پاسخ نخست برگزیده شود، باید قضیه علیت را یا نظری دانست یا بدیهی اثبات‌پذیر و در هر دو صورت اثبات‌پذیر خواهد بود. اکنون پرسش این است که اندیشوران چه رأیی در این باب دارند؟ پاسخ این پرسش را در آثار فلسفی باید در موضعی جست‌وجو کرد که درباره مناط احتیاج به علت بحث می‌شود. اجمالاً در این‌باره اتفاق نظر وجود ندارد. گروهی با ذکر استدلال برای قضیه علیت، آن را اثبات‌پذیر دانسته و به نظری بودن آن فتوا داده‌اند و گروه دیگری به آن به چشم بدیهی اثبات‌ناپذیر نگریسته‌اند (ر.ک: جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۳، ص ۱۳۵ و ۱۳۶، ۱۳۹ و ۱۴۰).

کسانی که قضیه علیت را نظری می‌دانند، برای اثبات این قضیه، به اصل امتناع ترجیح بلامرجه استناد کرده‌اند. استدلال آنها را می‌توان چنین تقریر کرد: ۱. چیزی که ممکن بالذات است از آن جهت که ممکن است نه ضروری است موجود باشد نه ضروری است معدوم باشد؛ یعنی نسبت آن ذاتاً با وجود و عدم یکسان است و خودبه‌خود هیچ‌یک از این دو برای آن از دیگری راجح نیست؛ و ۲. بنا بر امتناع رفع نقیضین، هر ممکن بالذاتی در خارج یا موجود است یا معدوم و لاغیر، ولذا بنا بر امتناع جمع نقیضین، محال است در حال وجود معدوم هم باشد و برعکس؛ یعنی ممکن بالذات در خارج در حال وجود ضروری‌الوجود است و در حال عدم ضروری‌العدم و لا غیر. پس بنا بر اصل امتناع تناقض، نسبت هیچ ممکن بالذاتی در خارج با وجود و عدم یکسان نیست، بلکه یکی از آن دو برای آن راجح و اولی است؛ و ۳. ترجیح بلامرجه محال است. نتیجه اینکه هر ممکن بالذاتی در خارج به مرجحی نیازمند است که وجودش مرجح وجود ممکن بالذات است و عدمش مرجح عدم آن و مراد از علت جز همین مرجح وجود یا عدم نیست. پس هر ممکن بالذاتی در خارج به علتی نیازمند است. شبیه این تقریر در بسیاری از نوشته‌های فلسفی و از جمله در *اشارات* وجود دارد:

ما حقه فی نفسه الإمكان، فلیس یصیر موجوداً من ذاته. فإنه لیس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حیث هو ممکن. فإن صار أحد هما أولى، فلحضور شيء أو غیبه. فوجود کل ممکن الوجود من غیره (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۹).

ذکر این استدلال یا استدلال‌های دیگر برای اثبات قضیه علیت، هم سازگار است با اینکه قضیه علیت نظری و نیازمند اثبات باشد هم سازگار با اینکه بدیهی و در عین حال اثبات‌پذیر باشد، منتها استدلال کنندگان آن را نظری تلقی کرده‌اند نه بدیهی اثبات‌پذیر. پس قدر مسلم این است که کسانی که برای قضیه علیت استدلال ذکر کرده‌اند، آن را اثبات‌پذیر می‌دانند.

در هر صورت، در آثار گروهی از متفکران، از جمله علامه طباطبائی تصریح شده است به اینکه قضیه علیت بدیهی اولی است؛ یعنی صرف تصور درست موضوع و محمول آن و تصور نسبت میان این دو برای تصدیق آن کافی است؛ زیرا موضوع و محمول آن به ترتیب عبارت‌اند از: «ساوی نسبت ممکن به وجود و عدم و نفی رجحان هیچ‌یک بر دیگری» و «تیزا به مرجح در رجحان یکی از امور مساوی بر دیگری» و تصور این دو کافی است برای تصدیق (همان، با اندکی حذف).

گفتار بالا را می‌توان دو گونه تفسیر کرد: یکی اینکه قضیه علیت بدیهی است و در عین حال می‌توان با اصل امتناع ترجیح بلامرجه آن را ثابت کرد، پس اثبات‌پذیر هم هست؛ دیگر اینکه این قضیه به اصل امتناع ترجیح بلامرجه فرو می‌گاهد؛ یعنی بیان حالت خاصی از آن است، پس مانند آن بدیهی اثبات‌ناپذیر است. با توجه به اینکه در عبارت بالا قضیه علیت بدیهی اولی به‌شمار آمده است و اینکه از دیدگاه فیلسوفان، بدیهی اگر اولی باشد اثبات‌پذیر نیست و اگر

اثبات‌پذیر باشد اولی نیست (بل ثانوی است مانند فطریات: «لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب بالحدود و البرهان» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۳)) تفسیر دوم ترجیح دارد؛ یعنی قضیه «هر ممکن بالذاتی نیازمند مرجح و علت است» همان اصل امتناع ترجیح بلامرجح است که در خصوص وجود و عدم خود اشیا و صفات آنها بیان شده است. تا اینجا با اختلاف نظر متفکران درباره اثبات‌پذیری یا اثبات‌ناپذیری قضیه علت آشنا شدیم. اکنون آیا استدلالی وجود دارد که نزاع را به سود یک طرف خاتمه می‌دهد؟ از دیدگاه صدرالمتألهین، آری؛ زیرا از دیدگاه فیلسوفان، میان علم به صدق مقدمات هر استدلالی و علم به صدق نتیجه آن رابطه علت برقرار است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵۱)؛ یعنی علم به مقدمات، علت علم به نتیجه است و در نتیجه، هر استدلالی که برای اثبات صدق قضیه علت ترتیب داده شود بر قبول صدق این قضیه مبتنی خواهد بود که دوراست و باطل. پس ممکن نیست قضیه علت را با هیچ استدلالی ثابت کرد؛ یعنی اصلی اثبات‌ناپذیر است.

این استدلال اثبات‌ناپذیری اصل امتناع ترجیح بلامرجح را نیز ثابت می‌کند؛ زیرا طبق این استدلال نمی‌توان قضیه علت را نتیجه اصل مزبور دانست و گرنه اثبات‌شدنی خواهد بود، پس باید آن را همان اصل امتناع ترجیح بلامرجح تخصص یافته دانست و در نتیجه اثبات‌ناپذیری قضیه علت به معنای اثبات‌ناپذیری اصل مزبور خواهد بود، بلکه بهتر است گفته شود: تصدیق به مقدمات برهان مرجح تصدیق به نتیجه آن است؛ زیرا بدون تصدیق به مقدمات، نه تصدیق به نتیجه برای عقل راجح است نه عدم تصدیق به آن. تصدیق به مقدمات است که مرجح تصدیق عقل به نتیجه است. پس هر استدلالی که برای اثبات صدق اصل امتناع ترجیح بلامرجح ترتیب داده شود خود بر قبول صدق این اصل مبتنی خواهد بود که دور است و محال. پس در حقیقت اصل امتناع ترجیح بلامرجح بدیهی اثبات‌ناپذیر است و اصل علت تابع آن است.

#### ۴. ناظر بودن اصل علت به علت تامه

آیا اصل علت به خصوص علت تامه ناظر است یا به مطلق علت، اعم از تامه و ناقصه؟ به نظر می‌رسد شق اول درست است؛ واژه «علت» در قضیه «هر ممکن بالذاتی در وجود و عدم نیازمند علت است» جز علت تامه را شامل نیست؛ زیرا:

۱. در بخش پیش دیدیم که اصل علت یا نتیجه اصل امتناع ترجیح بلامرجح است یا فروکاهنده به آن و بیان حالت خاصی از آن؛

۲. در هر دو صورت، واژه «علت» به معنای مرجح است، البته نوع خاصی مرجح: مرجح وجود و عدم؛

۳. مرجح وجود یا عدم شیء جز علت تامه وجود یا عدم شیء نیست؛ زیرا گفتیم که:

۳-۱. مراد از «عدم رجحان» یکسانی نسبت شیء با حالات و معانی متعدد است و مراد از «مرجح» زایل‌کننده

این یکسانی نسبت است؛ و دانستیم که:

۳-۲. این نسبت در ممکن بالذات همان «لا ضرورت» یا «جواز» است که به آن امکان عام هم می‌گویند:

ممکن بالذات - که جز ماهیت نیست - ذاتاً نه ضروری است موجود باشد نه ضروری است معدوم باشد، پس هیچ‌یک از وجود و عدم برای آن راجح نیست، و در نتیجه:

۳-۳. تا این دو نسبت لا ضرورت باقی‌اند، عدم رجحان نیز باقی است؛ و می‌دانیم که:

۳-۴. با تحقق علت ناقصه این یکسانی و عدم رجحان زایل نمی‌شود، بل به حال خود باقی است. بنابراین:

۳-۵. ممکن نیست علت ناقصه مرجح وجود یا عدم ممکن بالذات باشد، بلکه تنها علت تامه چنین نقشی دارد. آری؛

۳-۶. از آنجاکه با عدم هریک از علل ناقصه علت تامه نیز معدوم می‌شود و عدم علت تامه علت تامه عدم ممکن بالذات است، عدم علت ناقصه نیز مرجح عدم ممکن بالذات به‌شمار می‌آید. بنابراین در بیان اصل علیت باید گفت: هر ممکن بالذاتی برای موجود یا معدوم بودن به علتی نیازمند است که تام باشد.

## ۵. اصل امتناع ترجیح بلامرجح

چنان‌که گذشت، مضمون اصل امتناع ترجیح بلامرجح در حالت کلی و عام (آن را «امتناع رجحان بلامرجح» نام نهادیم) این است که ممکن نیست برای شیئی که نسبتش با گزینه‌های متعددی یکسان است همه چیز ثابت باقی بماند، یعنی نه در خودش تغییر و تحولی رخ دهد نه در اشیای مرتبط با آن و در یک کلام همه همان باشند که بوده‌اند بدون هیچ کم و زیادی، مع‌الوصف در میان گزینه‌های رقیب خصوص یکی از آنها برای آن متعین شود. تا اینجا جریان این اصل را در ناحیه ترجیح و حالات آن دنبال کردیم. حیثیت مترجح حیثیت قابلی است، اعم از قبول تحلیلی عقلی، مانند ماهیت که قابل وجود و عدم است و ذاتاً با این دو حالت نسبتی یکسان دارد و هیچ‌یک برای آن متعین نیست و قبول خارجی، مانند جسم که قابل حرکت و سکون است و ذاتاً با این دو حالت نسبتی یکسان دارد و هیچ‌یک برای آن متعین نیست و... اکنون می‌خواهیم جریان این اصل را در ناحیه مرجح که حیثیت آن حیثیت فاعلی است دنبال کنیم، اما نه در مرجح و حالات رقیبی که جایز است مرجح هریک از آنها را بپذیرد؛ زیرا مرجح از این جهت خود مترجح است، بل در مرجح و افعال رقیبی که جایز است مرجح هریک از آنها را انجام دهد. به بیان دقیق، در اینجا با یکی از فاعل‌های زیر سروکار داریم:

۱. فاعلی که ذاتاً و خودبه‌خود با انجام دادن و انجام ندادن یک فعل واحد نسبتی یکسان دارد، ذاتاً هم جایز است آن را انجام دهد هم جایز است آن را انجام ندهد و به‌اصطلاح با فعل و ترکی رقیب روبه‌روست، مانند تشنه‌ای که فقط یک لیوان آب در اختیار دارد؛

۲. فاعلی که خودبه‌خود، در اوضاع و احوال واحدی، با افعال متعددی نسبتی یکسان دارد؛ یعنی با افعال رقیبی روبه‌روست، مثلاً در اوضاع و احوال C جایز است فعل a را انجام دهد یا به جای آن فعل b را و... مانند انسان تشنه‌ای که در زمان خاصی مانند t با دو لیوان آب روبه‌روست که نوشیدن هریک او را سیراب می‌کند و برای او خودبه‌خود فرقی نمی‌کند که کدام لیوان را بنوشد؛

۳. فاعلی که خودبه‌خود با انجام دادن فعل واحدی در اوضاع و احوال‌های متعددی نسبتی یکسان دارد، یعنی با اوضاع و احوال‌های رقیبی روبه‌روست؛ مثلاً مانند کسی که برای او فرقی نمی‌کند که امروز به محل خاصی سفر کند یا فردا و یا پس فردا یا کسی که برای او تفاوتی ندارد که در این مکان با دوست خود ملاقات کند یا در آن مکان و قس علی هذا.

در هر سه شق یادشده با فاعلی سروکار داریم که ناگزیر از انتخاب گزینه‌ای است از میان گزینه‌های متعددی که خودبه‌خود با آنها نسبتی یکسان دارد و به اصطلاح ناگزیر از انتخاب گزینه‌ای است از میان گزینه‌های رقیب. چنین فاعلی را فاعل قادر یا مختار می‌گویند. بنابراین پرسش این است که آیا اصل امتناع ترجیح بالمرجح فاعل مختار را هم شامل است. آیا انتخاب کردن فاعل مختار گزینه‌ای را از میان گزینه‌های مساوی و رقیب بدون دخالت غیر و درحالی که برای او مساوی و غیرمتعین‌اند ترجیح بالمرجح است و محال؟

پاسخ فیلسوفان به این پرسش مثبت است. آنها تعبیر «امتناع ترجیح بالمرجح» را در همین باره به کار می‌برند؛ زیرا از دیدگاه آنها، امتناع ترجیح بالمرجح نیز مانند قضیه علیت، بیان حالت خاصی از اصل امتناع ترجیح بالمرجح است. همان‌گونه که اصل امتناع ترجیح بالمرجح درخصوص ماهیت و تساوی نسبت آن با وجود و عدم به صورت قضیه علیت بیان می‌شود، این اصل درباره فاعل مختاری که با گزینه‌های رقیبی روبه‌روست (با گزینه‌هایی که خودبه‌خود با آنها نسبت یکسان دارد و هیچ‌یک برای او خودبه‌خود متعین نیست) با تعبیر «امتناع ترجیح بالمرجح» ادا می‌شود؛ یعنی امتناع ترجیح بالمرجح نیز مانند قضیه علیت به اصل امتناع ترجیح بالمرجح فرو می‌گاهد و از این رو مانند قضیه علیت درباره آن تعبیر «اصل» را به کار بردیم نه تعبیر «قانون» را. با توجه به اینکه مضمون کلی و عام امتناع ترجیح بالمرجح، هم شامل مترجح و ترجیح آن است هم شامل مرجح و ترجیح آن، بهتر بود به جای «اصل امتناع ترجیح بالمرجح»، آن را «اصل امتناع رجحان بالمرجح» می‌نامیدند و کاربرد آن را در ناحیه مترجح و حالات آن با تعبیر «امتناع ترجیح بالمرجح» و در ناحیه مرجح و افعال آن با تعبیر «امتناع ترجیح بالمرجح» ادا می‌کردند.

در هر صورت برای داشتن تصویری دقیق از ترجیح بالمرجح، پیش از هر بحثی، باید نسبت‌هایی را که یکسانی آنها در ترجیح بالمرجح شرط است و به اصطلاح نسبت‌های اصلی را دانست. با چه معیاری می‌توان نسبت‌های اصلی را که یکسانی آنها شرط رقابت گزینه‌ها در ترجیح بالمرجح است از نسبت‌های دیگر بازشناخت؟ بهتر است پرسش را درباره افعال رقیب مطرح کنیم. برای مثال، فاعل مختاری مانند A را که تشنه است و با نوشیدن یک لیوان آب تشنگی او رفع می‌شود در نظر می‌گیریم و فرض می‌کنیم سه لیوان آب در برابر اوست و او می‌تواند هریک از سه لیوان را که بخواهد بنوشد. پس او با سه فعل روبه‌روست: نوشیدن لیوان اول، نوشیدن لیوان دوم و نوشیدن لیوان سوم که به ترتیب آنها را a و b و c می‌نامیم. پرسش این است: چه زمانی این سه فعل را می‌توان رقیب به‌شمار آورد تا انجام دادن خصوص یکی از آنها مصداق ترجیح بالمرجح باشد؟ به تعبیر دیگر نسبت‌هایی که یکسانی آنها در ترجیح بالمرجح شرط است، کدام نسبت‌هایند؟ آیا یکسانی هرگونه نسبتی که میان A و سه لیوان یادشده قابل فرض است، مانند نسبت‌های مکانی و وضعی و کمی و کیفی و... شرط است؟ مثلاً آیا باید فاصله A با سه لیوان مفروض مساوی باشد (یکسانی نسبت‌های مکانی) و نیز اندازه لیوان‌ها برابر باشد (یکسانی نسبت‌های کمی) و نیز رنگ و شکل لیوان‌ها مشابه باشد، به طوری که هیچ‌یک برای A خوشایندتر از دیگری نباشد (یکسانی نسبت‌های کیفی) و قس علی‌هذا؛ وگرنه یکسانی نسبت‌ها که در ترجیح بالمرجح شرط است منتفی خواهد بود؟ در یک کلام، معیار تشخیص نسبت‌هایی که یکسانی آنها شرط ترجیح بالمرجح و رقابت گزینه‌هاست و نسبت‌هایی که چنین نیستند چیست؟ پاسخ به این پرسش درباره افعال رقیب، پاسخ به آن را در اوضاع و احوال‌های رقیب و در فعل و ترکی رقیب نیز معلوم می‌کند.

پاسخ این است که معیار، غرض فاعل مختار است. او هر فعلی را که انجام می‌دهد برای دست یافتن به هدف و غرض خاصی است؛ به طوری که هر فعلی که این غرض را تحقق بخشد با هر فعل دیگری که به نحو مشابه آن را تحقق بخشد برای فاعل مختار یکسان خواهد بود و رقیب به شمار خواهند آمد. پس مقایسه فعل با غرض فاعل مختار تعیین‌کننده نسبت اصلی است. بر این اساس هنگامی که گفته می‌شود نسبت فاعل مختار خودبه‌خود با افعال متعددی یکسان است، به طوری که انجام دادن هریک از آنها بدون دخالت غیر ترجیح بلامرجه است به این معناست که انجام دادن هریک از آنها غرض او را تحقق می‌بخشد؛ به گونه‌ای که برای تحقق این غرض هیچ فرقی نمی‌کند که او کدام فعل را انجام دهد. مثلاً اگر در مثال پیش گفته غرض A فقط رفع تشنگی باشد و لا غیر، نسبت‌های مکانی و وضعی و... از نسبت‌های اصلی نخواهند بود و تفاوت در آنها به یکسانی نسبت‌هایی که در ترجیح بلامرجه موردنظرند خللی وارد نمی‌کند؛ و اگر غرض او رفع تشنگی باشد با کمترین حرکت و زحمت ممکن، نسبت‌های مکانی هم اصلی خواهند بود و باید فاصله A از سه لیوان مساوی باشد و گرنه یکسانی نسبت‌هایی که ترجیح بلامرجه ناظر به آنهاست منتفی خواهد بود و اگر غرض او رفع تشنگی باشد با کمترین زحمت و بیشترین خوشایندی ممکن، نسبت‌های کیفی هم به نسبت‌های اصلی می‌پیوندند و باید سه لیوان دارای شکل و رنگ و... یکسان باشند و گرنه باز یکسانی نسبت‌ها منتفی خواهد بود و قس علی‌هذا.

از توضیح بالا می‌توان حدس زد که فعل فاعل مختار تابع غرض اوست. مطلوب یا نامطلوب بودن غرض است که مطلوب یا نامطلوب بودن فعل را برای فاعل به دنبال دارد. به تعبیر دیگر شوق فاعل به غرض و هدفی که حاصل انجام دادن فعل است یا نفرت او از آن سبب شوق او به فعل یا نفرتش از آن است. همچنین حکم فاعل به اینکه «دست یافتن به این غرض برای من ضروری است» یا «اجتناب از تحقق آن برای من لازم است» این حکم او را درباره فعل در پی دارد که «باید این فعل را انجام دهم» یا «نباید آن را انجام دهم» (برای توضیح درباره این حکم، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۸۶) و همین شوق یا نفرت، در صورتی که جازم باشد (ر.ک: فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹) به اراده تحقق فعل یا ترک آن می‌انجامد یا بهتر است بگوییم که همین حکم پیش گفته است که چنین پیامدی دارد.

اکنون برای تصویر دقیق محل بحث در ترجیح بلامرجه، همان مثال پیش گفته را در نظر می‌گیریم؛ فاعل مختار A و سه فعل a و b و c را و فرض می‌کنیم. لیوان اول، از میان سه لیوان، آن قدر به او نزدیک است که دستیابی‌اش به آن بدون جابه‌جایی ممکن است. ابتدا فرض می‌کنیم که غرض A این است که بدون جابه‌جا شدن تشنگی‌اش رفع شود و سپس فرض می‌کنیم غرض او فقط رفع تشنگی است و لا غیر.

در فرض نخست، روشن است که A به نوشیدن لیوان اول، یعنی به انجام دادن فعل a شوق پیدا می‌کند، نه به b و c و همچنین او حکم می‌کند به اینکه «انجام دادن فعل a برای من ضروری است نه b و c» و به تعبیر دیگر «باید a را انجام دهم نه b و c را»؛ زیرا b و c غرض A را بر نمی‌آورند تا متعلق شوق و حکم به ضرورت باشند. با این مفروضات، اساساً نسبت‌های اصلی یکسان نیستند تا سخن از ترجیح بلامرجه جا داشته باشد.

در فرض دوم، که غرض A فقط رفع تشنگی است، به گونه‌ای که برای او هیچ فرقی نمی‌کند که جابه‌جا شود یا نشود، نسبت‌های اصلی یکسان خواهند بود؛ با این مفروضات، او با سه فعل رقیب روبه‌روست: a و b و c که هریک

به تنهایی غرض او را که فقط رفع تشنگی است، به نحوی مشابه با دیگری برمی آورد و در نتیجه، هیچ یک از a و b و c بخصوصه متعلق شوق او نخواهد بود و نیز حکم او به ضرورت رفع تشنگی به حکم او به ضرورت انجام دادن هیچ یک از a و b و c بخصوصه منجر نمی شود. اینجاست که محل بحث در ترجیح بلامرجح است.

چنان که می بینیم، در فرض نخست، شوق A به انجام دادن فعل و حکم او به ضرورت آن خودبه خود متعین در فعل a است و به اصطلاح، a خودبه خود برای تحقق غرض A راجح است. از این رو A با گزینه های متعدد رقیب روبه رو نیست تا ملزم به گزینش باشد، بلکه فقط باید a را انجام دهد؛ برخلاف فرض دوم که در آن نه متعلق شوق متعین است نه متعلق حکم به ضرورت و به اصطلاح در این فرض a خودبه خود برای تحقق غرض A راجح نیست. از این رو A با گزینه های متعدد رقیبی روبه روست که باید نخست یکی را برگزیند و سپس آن را انجام دهد. پس ویژگی فرض دوم، یعنی ویژگی فرضی که محل بحث در ترجیح بلامرجح است، همین لزوم گزینش و انتخابی است که پیش از انجام دادن فعل به عهده فاعل است و اصطلاحاً از آن با تعبیر «ترجیح» یاد می کنند: فاعل مختار، ملزم است یکی از افعال مساوی و رقیب را بر دیگر افعال ترجیح دهد.

اکنون پرسش این است که آیا ممکن است در فرض اخیر که انجام دادن هیچ فعلی برای A خود به خود متعین و راجح نیست، او بدون دخالت هیچ چیز دیگری انجام دادن یکی از آنها را ترجیح دهد؟ آیا ممکن است A خودبه خود و بدون دخالت غیر انجام دادن یکی از افعال را برای خود معین کند با آنکه با همه آنها نسبتی یکسان دارد و برای او هیچ فرقی ندارد که کدام گزینه غرض او را برآورد؟ آیا به رغم اینکه او نسبت به هیچ فعلی بخصوصه نه شوق دارد و نه حکم به اینکه باید آن را انجام دهد، ممکن است خودبه خود و بدون دخالت غیر، در میان آنها، نسبت به یکی شوق یابد و در او این حکم پدید آید که باید آن را انجام دهد؟ و به اصطلاح آیا ترجیح بلامرجح ممکن است؟

پاسخ اشاعره و برخی متفکران معاصر به این پرسش مثبت است: ترجیح بلامرجح ممکن است، و پاسخ بسیاری از اهل کلام و قاطبه فیلسوفان به آن منفی است: ترجیح بلامرجح محال است.

به نظر فیلسوفان، در چنین مواردی، باید یکی از افعال، مثلاً a، به تحقق مطلوبی زاید بر مطلوب اصلی بینجامد که دیگر افعال به آن نمی انجامند تا آن فعل مخصوصه متعلق شوق فاعل و حکم او به ضرورت واقع شود و اصطلاحاً باید آن فعل دارای مصلحت و منفعتی ویژه افزون بر مصلحت و منفعت مشترک آنها باشد، که آن را غرض فرعی می نامیم. همین نفع خاص زاید فعل است که زمینه را برای تعیین و رجحان آن فراهم می کند. پیداست که وجود مفسده و ضرر ویژه در افعال رقیب نیز همین نقش را برای فعل مزبور ایفا می کند.

آشکار است که وجود نفع ویژه در a یا ضرر ویژه در b و c بدون آگاهی فاعل از آنها نه موجب تعلق شوق او به خصوص a است نه سبب تعلق حکمش به آن بخصوصه. پس در حقیقت علم فاعل به نفع و ضرر ویژه و زاید است که تعیین کننده و رجحان بخش است. اگر فاعل فاقد چنین علمی باشد، در نظر او a هیچ گونه تعیین و رجحانی پیدا نمی کند. چنین علمی را «داعی» می نامند. پس نقش داعی این است که شوق فاعل را در فعل خاصی متعین می کند و موجب پیدایش این حکم می شود که مثلاً «باید خصوص این فعل را انجام دهم». پس در حقیقت گزینش یا انتخاب یا ترجیح خود، پدیده ای نفسانی است معلول داعی و به اصطلاح داعی است که مرجح انجام دادن فعل خاصی از میان افعال رقیب است.

باید توجه داشت که مقصود از علم در اینجا صرف اعتقاد است؛ اعتقاد فاعل به اینکه مثلاً a در صورت تحقق دارای نفعی است زاید بر b و c؛ چه این اعتقاد از راه تقلید به دست آمده باشد چه از راه دیگری، چه مطابق با واقع باشد چه غیرمطابق، چه یقینی باشد چه ظنی و چه بسا در برخی موارد یا در برخی انسان‌ها صرف تخیل ترتب لذت بر گزینه‌ای داعی باشد.

از آنچه گفتیم، معلوم شد که مقصود از رجحان یافتن یک گزینه خاص از میان گزینه‌های رقیب در نفس فاعل همان تعیین یافتن آن است برای تعلق شوق فاعل به آن پس از عدم تعیین آن یا همان تعیین یافتن آن است برای تعلق حکم فاعل به آن پس از عدم تعلق حکم به آن.

با توجه به توضیحاتی که دادیم، می‌توان اصل امتناع ترجیح بلامرجح را چنین تصویر کرد: هر گزینه اختیاری‌ای را که در نظر گیریم، مانند a اگر غرض فاعل مختار از آن دستیابی به اثر مشترک آن گزینه و گزینه‌های دیگر مشابه آن، مانند b و c و... باشد، نسبت‌های اصلی یکسان و a و b و c و... رقیب خواهند بود و در نتیجه، ممکن نخواهد بود a بخصوصه متعلق شوق فاعل و حکم او به ضرورت واقع شود و a رجحان یابد؛ یعنی ترجیح a محال خواهد بود، مگر اینکه فاعل اعتقاد پیدا کند که a افزون بر اثر مشترک، دارای اثر زاید مطلوبی است. در این صورت، با پیدایش این اعتقاد در او، نسبت‌های اصلی یکسان نخواهند بود و در میان a و b و c و...، a بخصوصه متعلق شوق و حکم او واقع خواهد شد و بدین‌سان a رجحان خواهد یافت و اعتقاد مزبور در فاعل مرجح آن خواهد بود.

براساس آنچه گفته شد، در فرایندی که فاعلی مختار، در میان چند فعل اختیاری رقیب، یکی را انجام می‌دهد مثلاً انسان تشنه‌ای از میان سه لیوان آب مشابه a و b و c خصوص لیوان a را می‌نوشد، در این فاعل، در سه مرحله سه کار انجام می‌گیرد:

مرحله نخست مرحله انتخاب و گزینش کلی و به اصطلاح مرحله ترجیح کلی است که کاری روانی و مربوط به حوزه نفس است. در این مرحله فاعل با فعل و ترکی کلی روبه‌روست؛ مثلاً باید میان اصل نوشیدن و نبوشیدن آب (نه میان نوشیدن آبی خاص) یکی را انتخاب کند. مثلاً انسان روزه‌دار، به‌رغم تشنگی، نوشیدن را ترجیح می‌دهد و انسان غیرروزه‌دار در احوال عادی نوشیدن را. در این مرحله، اعتقاد فاعل به مصلحت موجود در مطلق فعل یا مفسده موجود در مطلق ترک مرجح فعل است و عکس این اعتقاد مرجح ترک، با فرض اینکه فاعل فعل را بر ترک (نوشیدن را بر نبوشیدن) ترجیح دهد، باید دو مرحله دیگر را نیز از سر بگذراند:

۲. مرحله دوم مرحله انتخاب و گزینش جزئی یا به اصطلاح مرحله ترجیح جزئی است که باز کاری روانی و مربوط به حوزه نفس است؛ مانند نوشیدن لیوان a از میان سه لیوان مفروض. مرجح این انتخاب اعتقاد فاعل به اثر زاید مطلوبی است که بر خصوص آن فعل مترتب است و نتیجه آن پیدایش این حکم در نفس فاعل است که «باید این فعل را انجام دهم» یا «نباید افعال رقیب را انجام دهم»؛ و پیدایش شوق به آن فعل خاص یا نفرت از افعال رقیب آن در فاعل است، اعم از اینکه این شوق یا نفرت انسانی و ناشی از عقل عملی او باشد یا حیوانی و ناشی از شهوت و غضب او؛

۳. مرحله سوم مرحله انجام دادن فعل است. در این مرحله فاعل انجام دادن فعل برگزیده (راجح) را، مثلاً نوشیدن لیوان a را، اراده می‌کند و در پی آن انجامش می‌دهد که در این مثال، بل در اکثر موارد، فعلی جسمانی و مربوط به بدن است. تا اینجا فاعل مختاری را بررسی کردیم که با افعالی رقیب مواجه است. با تحلیلی مشابه آنچه گذشت، می‌توان دریافت که فاعل مختاری که با اوضاع و احوال‌های رقیب سروکار دارد، مثلاً می‌تواند فعل واحدی را در اوقاتی مشابه یا در مکان‌هایی مشابه انجام دهد، نیز مشمول همین حکم است؛ او نیز برای انجام دادن فعل باید همین فرایند سه‌مرحله‌ای را پشت سر بگذارد:



الف) مرحله ترجیح کلی که در آن اصل فعل بر اصل ترک ترجیح می‌یابد؛

ب) مرحله ترجیح جزئی که در آن اوضاع و احوالی خاص بر اوضاع و احوال‌های قریب ترجیح می‌یابد؛ مثلاً وقتی خاص بر سایر اوقات؛

ج) مرحله انجام دادن فعل.

آری، در موردی که فاعل مختار در میان فعل و ترکی رقیب قرار دارد، مانند تشنه‌ای که فقط یک لیوان آب در اختیار دارد و میان نوشیدن و نوشیدن آن مخیر است، فرایند انجام دادن فعل اختیاری دو مرحله‌ای خواهد بود، زیرا پس از ترجیح کلی فعل بر ترک، فقط با یک فعل روبه‌رو خواهد بود، نه با افعالی متعدد و رقیب تا به گزینش و ترجیح جزئی نیاز باشد.

تا اینجا روشن شد که فاعل مختار، مثلاً شخص A، در انجام دادن فعل اختیاری، با دو گونه فعل مترتب روبه‌روست: گونه نخست فعلی نفسانی است به نام ترجیح، مثلاً ترجیح فعل a بر فعل b که در دو مرحله انجام می‌گیرد: ترجیح کلی و ترجیح جزئی؛ گونه دوم عمل کردن اوست به مقتضای آنچه در نفس او رجحان یافته است. اکنون می‌توان دریافت که اصل امتناع ترجیح بلامرجح، به موجب اینکه قانونی عقلی استثناناپذیر است، هر دو گونه فعل را شامل می‌شود؛ یعنی بنا بر این اصل، اگر مرجح ترجیح کلی و ترجیح جزئی a بر b در نفس A محقق نباشد، محال است در نفس او رجحانی برای a حاصل شود و در برابر، اگر مرجح ترجیح کلی و ترجیح جزئی a بر b در نفس A محقق باشد، ضرورتاً در نظر او a بر b رجحان می‌یابد. در برابر، اگر در نفس A رجحانی برای a حاصل نشود، هر چند سایر امور لازم برای انجام دادن a همه فراهم باشند، محال است A، فعل a را اراده کند و انجام دهد و اگر در نفس A فعل a رجحان یابد و سایر امور لازم برای انجام دادن a فراهم باشد، ضرورتاً A فعل a را اراده می‌کند و انجام می‌دهد. پس در هر سه مرحله، در صورت وجود مرجح، تحقق فعل (تحقق ترجیح کلی و ترجیح جزئی و انجام دادن فعل رجحان یافته) ضروری و تخلف‌ناپذیر است.

نتیجه اینکه برای انجام گرفتن فعل اختیاری به دو گونه مرجح نیاز است: ۱. مرجحی برای ترجیح فعل، چه ترجیح کلی چه ترجیح جزئی که داعی نام دارد، ۲. مرجحی برای تحقق خود فعل که همان علت تامه تحقق فعل است و عبارت است از فاعل به ضمیمه همه امور دیگری که برای به وجود آمدن فعل به آنها نیاز است.

### نتیجه‌گیری

ما با چهار اصل بدیهی اثبات‌ناپذیر سروکار داریم:

۱. اصل امتناع رجحان بلامرجح که در حکم ریشه و اصل برای سه اصل دیگر است؛

۲. اصل امتناع ترجیح بلامرجح که بیان اصل مزبور است در خصوص شیء مترجح و حالات و اوصاف حقیقی یا

تحلیلی‌ای که به آنها متصف می‌شود؛

۳. اصل علیت که خود بیان اصل امتناع ترجیح بلامرجح است در خصوص وجود و عدم ذوات و صفات و در

ذوات با تعبیر «هر ممکن بالذاتی نیازمند علت است» بیان می‌شود و در صفات با تعبیر «العرضی یعلل»؛

۴. اصل امتناع ترجیح بلامرجح که بیان اصل امتناع رجحان بلامرجح است در خصوص فاعل مختار و

گزینه‌هایی که او با آنها نسبت یکسان دارد.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات و التنبیهات*، قم، دفتر نشر کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *الشفاء، الطبیعیات*، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۰، *تشرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ق، *تشرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۹۰۷م، *تشرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، دارالمعارف الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *نهایة الحکمة*، تعلیقۀ غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۸۴، *تشرح الاشارات و التنبیهات*، مقدمه و تصحیح علیرضا نجفزاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة*، قم، شریف رضی.

## بررسی چهارمین قضیه جدلی الطرفین کانت بر اساس فلسفه صدرایی

ali.zamaniaan.8685@gmail.com

mmonfared86@gmail.com

ahmad.fazeli@gmail.com

علی زمانیان / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

مهدی منفرد / استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

سیداحمد فاضلی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

دریافت: ۹۷/۱۰/۱۱ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۱

### چکیده

کانت در فلسفه نظری خود مدعی است واجب‌الوجود نفیاً یا اثباتاً قابل «استدلال» نیست. وی این مطلب خود را در قالب چهارمین آنتی‌نومی / قضیه جدلی الطرفین در بخش جدل استعلایی از «نقد عقل محض» مطرح می‌کند. ادعای کانت مبتنی بر پاره‌ای مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی است که وی براساس آنها، قضایای ریاضیات و فیزیک را «یقینی» و قضایای مابعدالطبیعه را «غیر یقینی» و مغالطی معرفی می‌نماید. به اعتقاد ما، فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه صدرایی، چه در بعد شناخت‌شناسانه و چه در بعد هستی‌شناسانه، امکانات مناسبی برای نقادی فلسفه کانت به طور عام، و رفع تعارض از چهارمین قضیه جدلی الطرفین مورد ادعای او را به طور خاص داراست. در این مقاله، شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی کانت را به‌اجمال با آموزه‌های فلسفه صدرایی بررسی کرده‌ایم و درصددیم تعارض موردنظر او را با کمک آموزه‌های پیش‌گفته برطرف سازیم.

**کلیدواژه‌ها:** آنتی‌نومی، جدلی الطرفین، ماتقدم، پیشین، فلسفه کانت، فلسفه اسلامی.

ایمانوئل کانت در مهم‌ترین کتاب خود، *نقد عقل محض* مدعی است که نمی‌توان درباره موضوعاتی همچون «خداوند» بحث علمی و یقینی مطرح کرد و اگر عقل وارد چنین مبحثی شود، در دام تعارضات و مغالطات لاینحل خواهد افتاد. به بیان دیگر، او معتقد است که خداوند را نه می‌توان اثبات کرد و نه نفی. در نقطه مقابل، *صدرالمتألهین* تقریباً در تمامی مکتوبات خویش به بحث از خداوند و اثبات او پرداخته است. اکنون پرسش این است که آیا *صدرالمتألهین* به عنوان مدافع امکان اثبات خدا متوجه اشکالات کانت بوده است؟ و با فرض به اینکه *صدرالمتألهین* متفطن اشکال کانت نبوده، آیا نظام فلسفی او قابلیت و ظرفیت رفع تعارض ادعایی کانت در زمینه باری تعالی را دارد؟ اهمیت پاسخ به این پرسش متناسب با اهمیت موضوع و همتراز منزلت این دو فیلسوف است. در این پیوستار، علت بروز این تعارضات به‌ویژه تعارض چهارم را در مبانی شناخت‌شناسانه و هستی‌شناسانه کانت واکاوی ریزپردازانه کرده و با دیدگاه فلسفه صدرایی مورد مذاقه قرار داده‌ایم. پرواضح است که حاصل این تحقیق می‌تواند کم‌وبیش برای بررسی دیگر آنتی‌نومی‌های فلسفه کانت مورد استفاده و پژوهش قرار گیرد.

### ۱. آنتی‌نومی‌ها

از نظر کانت آنتی‌نومی یا تعارض، زمانی زمینه ظهور و بروز پیدا می‌کند که «عقل به اقتضای طبیعتش به دو نظر یا دو قضیه متناقض می‌رسد و نمی‌تواند خود را از فرو افتادن در این ورطه باز دارد. به اعتقاد کانت، عقل هم قضیه اصل [تز یا برنهاد] را می‌تواند اثبات [مغالطی] کند و هم قضیه مقابل [آنتی‌تز یا برابرنهاد] را (هارتساک، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳)». به عبارت دیگر، عقل در قضایای جدلی‌الطرفین، با خود در «تعارض» می‌افتد. کانت احکام جدلی حوزه جهان‌شناسی را چهار آنتی‌نومی می‌داند که چهارمین آن، درباره اثبات واجب‌الوجود است.

### ۱-۱. آنتی‌نومی چهارم

از نظر کانت آنتی‌نومی چهارم در جهان‌شناسی عقلی چنین است: «قضیه برنهاد: چه به عنوان جزء و چه به عنوان علت، جهان دارای موجودی مطلقاً ضروری [واجب‌الوجود] است» (کانت، ۱۹۲۹، ۴۵۲الف و ۴۸۰ب). «برابرنهاد: شیئی مطلقاً ضروری در هیچ جایی وجود ندارد نه درون عالم؛ و نه بیرون عالم به عنوان علت آن» (همان، ۴۵۳الف و ۴۸۱ب). این تعارض را می‌توان به این صورت خلاصه کرد که از نظر کانت، وجود واجب‌الوجود یا بیرون از جهان است یا درون جهان؛ و اگر درون جهان است یا کل جهان است یا عضوی از جهان. بنابراین مجموعاً وجود واجب «سه» فرض دارد که در برنهاد، دو فرض وجود واجب (زمانی که واجب جزء یا کل جهان است) قابل پذیرش و بلکه ضروری است و فرض سوم (وجود واجب در بیرون از جهان) نفی می‌شود؛ اما در گزاره برابرنهاد تمامی فروض سه‌گانه وجود واجب دفع می‌شوند. می‌توان شقوق بحث را با توجه به جدول زیر واضح‌تر بیان کرد:

آنتی‌نومی ۴	واجب‌الوجود درون جهان وجود دارد		واجب‌الوجود بیرون جهان وجود دارد
	کل جهان است	بعض جهان است	
برنهاد (تز)	تأیید	تأیید	رد
برابرنهاد (آنتی‌تز)	رد	رد	رد

چنان که در جدول فوق ارائه شده، برنهاد و برابرنهاد در یک فرض مشترک‌اند و آن اینکه در فضای فلسفه نظری کانت، امکان ندارد واجب‌الوجودی به عنوان یک علت بیرون از جهان پدیداری و سلسله زمانی وجود داشته باشد؛ زیرا بر مبنای شناخت‌شناسی کانت، در فضای عقل نظری، علت صرفاً در چارچوب زمان قابل فهم است و علت همچون سایر اشیا همواره «زمانمند» است (همان، ۲۳۴ و ۴۵۴ الف و ۴۸۲ ب و ۴۵۵ الف و ۴۸۳ ب).

شاید بتوان در این نوشتار، این بحث را نقطه آغاز مواجهه کانت و فلاسفه اسلامی به‌شمار آورد؛ چراکه برعکس آموزه کانت، در فلسفه اسلامی می‌توانیم گزاره‌های بیابیم که از ارتفاع برنهاد و برابرنهاد حاصل شده باشد؛ چنان که قائل شویم که: نه برنهاد (گزاره «واجب‌الوجود هیچ‌جا موجود نیست»؛ بلکه این گزاره صحیح است که واجب‌الوجود موجود است، برابرنهاد (گزاره «واجب‌الوجود موجود است و کل یا عضوی از عالم است») درست است و نه ولی بیرون از عالمی که در قید و بند زمان و مکان است. «کانت این فرض را به عنوان اصل موضوعه‌ای که برای حل مشکلات فعلی بی‌فایده است نادیده می‌گیرد» (یوئینگ، ۱۳۹۶، ص ۲۶۰).

بنابراین تعارض مدنظر کانت با کنار گذاشتن یکی از مبانی او قابل رفع است و اتفاقاً همه فلاسفه اسلامی از جمله صدرالمতألهین، هر دو طرف آنتی‌نومی چهارم کانت را رد می‌کنند و واجب‌الوجود را دقیقاً موجودی می‌دانند که در هر دو گزاره مزبور، کانت آن را واضح‌الاستحاله فرض کرده و رها ساخته است. پس اگر فلسفه اسلامی به طور عام و فلسفه صدرایی با مبانی خاص خود به صورت ویژه، ثابت کنند که یک وجود واجب و ضروری بیرون از نظام پدیداری هست، تعارض ظاهری دو گزاره آنتی‌نومی چهارم که برآمده از مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی کانت بود، مرتفع می‌گردد؛ اما روشن است که پاسخ فلسفه اسلامی و صدرایی با مبانی خاص خودشان همسو خواهد بود و ادعای کانت را به صورت بنایی رد می‌کند نه مبنایی. براین اساس برای اثبات واجب‌الوجود یک مرحله دیگر باقی می‌ماند و آن مبانی کانتی را شامل می‌شود که مانع اثبات واجب‌تعالی هستند؛ چه در بخش معرفت‌شناسی و چه در بخش هستی‌شناختی نقادی. در بخش معرفت‌شناسی، روش تبیین امکان قضایای تألیفی مانع سبب شده که کانت تحقیق علمی را درباره اشیایی که در زمان و مکان جای نمی‌گیرند، «ناشدنی» معرفی کند (کانت، ۱۹۲۹، ص ۷۳).

در بخش هستی‌شناسی نیز او برای تغییرات عالم آغازی قائل شده است و به همین دلیل فاعل آن را نیز متغیر و «زمانی» فرض می‌گیرد. بنابراین فلسفه اسلامی - صدرایی برای حل کامل (مبنایی و بنایی) تعارض مزبور و اثبات واجب‌تعالی باید این دو مانع معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی را نیز برطرف کند و صرفاً به ادله اثبات واجب بنا بر مبانی فلسفه اسلامی بسنده نکند.

## ۲. مبانی معرفت‌شناسانه آنتی‌نومی چهارم

مشکلات ناشی از نظریه شناخت کانت نقش اساسی در بروز همه آنتی‌نومی‌ها دارد. کانت معتقد است که صرفاً اشیایی قابل شناسایی‌اند که لباس مکان و زمان بر تن کرده باشند و هرگز از کاربرد حسی - تجربی مقولات قوه فاهمه فراتر نروند (همان، ۳۵۲ ب). هم از این رو که موضوعات مابعدالطبیعی چنین نیستند، قابلیت تحقیق علمی و یقینی از سوی انسان را ندارند. واجب‌الوجود نیز به دلیل اینکه بنا به فرض، موجودی غیرزمانی و غیرمکانی است، برای انسان یک «لبزه» و موضوع تحقیقات علمی ممکن نیست؛ اما چرا کانت مبانی این‌چنینی را پذیرفته است؟

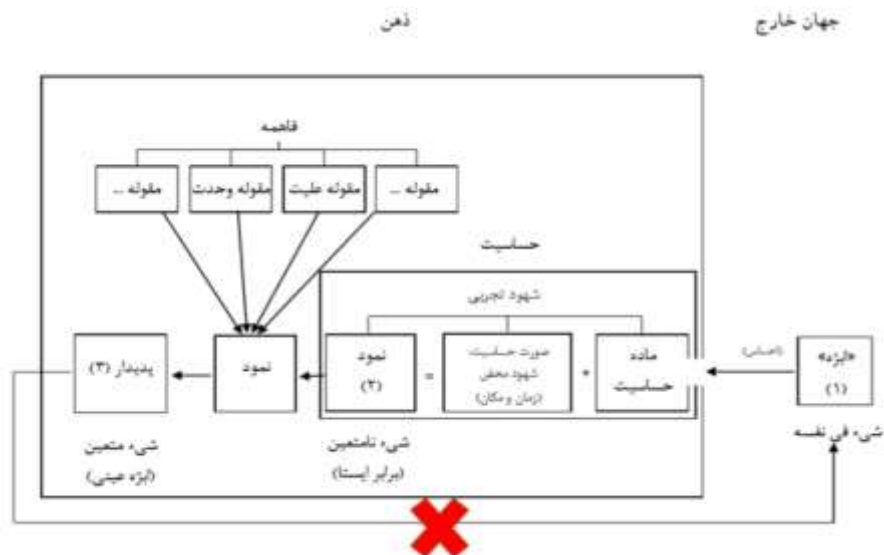
کانت شناخت‌شناسی خود را ناظر به شبهه هیوم در باب شناخت و در پاسخ به او بنا کرده است (کانت، ۱۳۹۰، ص ۸۹). او با توجه به شبهات هیوم (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۳۳) به این عقیده متمایل شد که هیچ قضیه پسینی‌ای نمی‌تواند ضرورت و کلیت مطلق داشته باشد، بنابراین قضیه‌ای یقینی است که پیشینی باشد (کانت، ۱۹۲۹، ص ۶۴) و از سوی دیگر، قضیه‌ای علم ما را افزایش می‌دهد که تألیفی (ترکیبی) باشد نه تحلیلی (همان، ۱۱)؛ بنابراین تنها قضیه یقینی درباره جهان خارج که علم ما را افزایش می‌دهد، قضیه ترکیبی پیشینی است؛ اما چگونه ممکن است انسان به صورت پیشینی (قبل از رجوع به جهان خارج) نسبت به جهان خارج علم داشته باشد؟ کانت در فلسفه نظری خود به دنبال پاسخی به این پرسش است (همان، ۱۹) ب. او این پرسش را متناسب با سه بخش اصلی دانش بشر (علوم طبیعی، علوم ریاضی و مابعدالطبیعه) به سه پرسش فرعی‌تر تقسیم می‌کند: آیا قضایای ترکیبی پیشینی در علوم طبیعی (عمدتاً فیزیک نیوتنی) صورت تحقق می‌یابند؟ آیا قضایای ترکیبی پیشینی در علوم ریاضی (عمدتاً هندسه اقلیدسی) ممکن هستند؟ آیا قضایای ترکیبی پیشینی در مابعدالطبیعه (عمدتاً نظام لایب نیتز - ولفی) زمینه ظهور و بروز پیدا می‌کنند؟

وی با توجه به تفکر هم‌عصران خود، پاسخ دو پرسش اول را مثبت، و پاسخ پرسش سوم را منفی می‌انگارد (همان، ۲۱) ب. و به جای پرسش از امکان قضایای ترکیبی پیشینی در فیزیک نیوتنی و ریاضیات اقلیدسی و مابعدالطبیعه سنتی، پرسش از چگونگی امکان این قضایا در علوم مزبور، و دلیل عدم امکان آنها در مابعدالطبیعه را جایگزین می‌سازد. بنابراین مسئله اصلی نظریه معرفت کانت تبیین چگونگی امکان و چرایی عدم امکان قضایای ترکیبی پیشینی در علوم مختلف است.

کانت برای اینکه راه برون‌رفتی ارائه کند، قائل به انقلابی در حوزه شناخت می‌شود که خود آن را «انقلابی کپرنیکی» در ساحت خرد و شناخت می‌نامد:

تاکنون پیش‌فرض گرفته می‌شد که همه شناخت ما باید با اشیاء مطابقت داشته باشد. [اما این روش کامیاب نبود]... بنابراین ما باید بیازماییم که آیا در وظایف [و امور] متافیزیکی موفقیت بیشتری نخواهیم داشت اگر فرض کنیم که ابژه‌ها باید با دانش ما مطابقت پیدا کنند (همان، XVII ب).

او ادعا می‌کند که اولاً همه دانش‌های انسان از دو قوه حس و فاهمه سرچشمه می‌گیرد (همان، ۵۰ الف و ۷۴) و ثانیاً هر دو قوه مطروحه فوق، دارای عناصر یا ساختارهایی پیشینی هستند (همان) که داده‌های خارجی را به رنگ خود درمی‌آورند. وی زمان و مکان را ساختارها یا عناصر ماتقدم حس معرفی می‌کند و دوازده مقوله یا مفهوم یا ساختار یا الگو یا قاعده را ساختارها یا عناصر ماتقدم قوه فاهمه برمی‌شمرد. مطابق فرضیات او، اشیا به وسیله شهود و در قالب زمان و مکان به ما داده می‌شوند و به وسیله فاهمه و از طریق دوازده مقوله مزبور اندیشیده می‌شوند (همان، ۷۴) ب. البته ناگفته نگذاریم که کانت هیچ‌جا تمایز و جدایی حاد این دو را مطرح نمی‌کند (چادویک، ۱۹۹۲، ص ۲۴۵) بلکه آنها را در پیوستگی کامل می‌پذیرد؛ به این صورت که تفکرات بدون محتوای حسی را تهی و محتوای حسی یا به تعبیر او، شهودها را بدون مفاهیم کور می‌داند (کانت، ۱۹۲۹، ۷۵) ب. شکل زیر فرایند انقلاب کپرنیکی کانت، یعنی چگونگی مطابقت ابژه‌ها با دانش ما را به نمایش می‌گذارد (غفاری، ۱۳۹۲، ص ۸۳ با تصرف):



در حقیقت، کانت با انقلاب کپرنیکی خود، نفس الامر اشیا یا اشیای فی نفسه را از فلسفه نظری کنار گذاشت و بشر را به بسنده کردن به بازتولید یا بازنمایی جهان خارج، به نحو پدیداری فراخواند. به اعتقاد او، بشر باید به بررسی اشیای پدیداری که توسط دو قوه حس و فاهمه ساخته شده‌اند رضایت دهد؛ در غیر این صورت... گرفتار تعارض‌های لاینحل می‌شود (کانت، ۱۹۲۹، VIII الف).

بنابراین در فلسفه نظری کانت، فرض بر این است که اشیای پدیداری تنها متعلقات شناخت ما هستند؛ اشیایی که دست کم به لحاظ تعینات و صورت‌های خود محکوم به تبعیت از عناصر و ساختارهای پیشینی و ماتقدم ذهن انسان (مکان و زمان و دوازده مقوله فاهمه) هستند.

به این ترتیب کانت برای حل مشکل شناخت، به دنبال تبیین چگونگی قضایای یقینی مدعی شد که علم یقینی یعنی قضیه ترکیبی پیشینی و قضیه ترکیبی پیشینی تنها در یک صورت امکان دارد و آن اینکه جهان مطابق با ساختارهای پیشینی ذهن ما ساخته شود و جهانی که مطابق با ساختارهای ذهنی انسان ساخته می‌شود، الزاماً در زمان و مکان خواهد بود و تحت تأثیر دوازده مقوله فاهمه شکل خواهد یافت.

## ۲-۱. بررسی

بررسی تفصیلی نظریه معرفت کانت خارج از حوصله این نوشتار است؛ از این رو به بیان چند اشکال عمومی آن می‌پردازیم: عدم توجه نسبت به شیء فی نفسه و نفس الامر اشیا درست نیست؛ زیرا دغدغه هر دانشمندی شناخت اشیا خارج و مستقل از ذهن است و شناخت نظامات ذهنی در این مسیر امری آلی است نه اصلی. با اعتماد به فلسفه کانت نمی‌توانیم بفهمیم فلان شیء خارجی علت است یا معلول یا اساساً وجود دارد یا نه؛ چون همه این مفاهیم صرفاً بر اشیای پدیداری اطلاق می‌شوند و نفس الامر اشیا، پدیداری نیست (همان، ۶۲ ب). این ویژگی فلسفه کانت، یعنی دوگانه‌نگاری بین اشیای پدیداری و فی نفسه، سبب شده است که فلسفه او و پیروانش مثل هگل توسط تاریخ‌نگاران فلسفه، «ایدئالیسم» تلقی شود (یوئینگ، ۱۳۹۶، ص ۳۳۳)؛ آن هم از سنخ ایدئالیسمی که مورد پسند کانت نبوده است (کانت، ۱۹۲۹، ۲۷۵ ب).

«کشف هندسه‌های دیگر [یعنی هندسه‌های ناقلیدسی]، وضع او را غیرقابل دفاع ساخته است» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۶ ص ۲۶۰)؛ این در حالی است که برخی معتقدند که اساساً «معلوم نیست کانت به ریاضیات زمان خود هم مسلط بوده باشد» (لاریجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷). «اگر مشکلات تلقی کانت از فضا و زمان که از پیشرفت دانش ریاضی ناشی شده‌اند، در کنار مشکلات ناشی از نظریه نسبیت/نیشتن و نیز ابهامات و تناقض‌های اندیشه وی در باب فضا و زمان گذاشته شود، آن‌گاه تلقی او از فضا و زمان به‌راستی مستوجب پذیرفتن است» (مباشری، ۱۳۸۷، ص ۹۱).

عالم خارج از ذهن که منشأ اثر بر روی دستگاه شناختی و ساحت حساسیت است، معلوم نیست چگونه و به واسطه کدام قوه شناختی‌ای پیش‌فرض گرفته شده است؟ با اینکه این عالم هرگز در ساحت زمان و مکان قرار نمی‌گیرد؛ البته تلاش‌هایی برای رفع این تناقض انجام گرفته است (کورنر، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹) که به نظر نمی‌رسد نتیجه‌بخش باشند؛ زیرا باید علیتی خارج از نظام پدیداری در نظر گرفت و چنین علیتی مورد انکار کانت و مبانی فلسفی اوست؛ چراکه او نظام خود را کامل می‌داند (کانت، ۱۹۲۹، XX الف) و قادر به پذیرفتن علیتی بیرون از مبانی ایدئالیستی خود نیست.

کانت یقینی‌بودن فیزیک نیوتنی را پیش‌فرض گرفته و بسیاری از توجیحات خود را در این راستا مطرح کرده است، درحالی‌که یقینی‌بودن علم فیزیک اعم از نیوتنی و غیرنیوتنی، در حال حاضر پذیرفته نیست (چالمرز، ۱۳۹۳، ص ۷). کانت مسلم می‌گیرد که هر گزاره پیشینی‌ای «ضروری» است (کانت، ۱۹۲۹، ۴۶)؛ اما دلیلی برای این مطلب ارائه نمی‌کند. به نظر می‌رسد ضروری بودن از خواص گزاره‌های پیشین نیست؛ چراکه مثلاً می‌توان آنچه را از طریق تئوری احتمالات اثبات شده است نیز پیشینی دانست (ابوترابی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۷).

### ۳. بررسی مبانی معرفت‌شناسانه آنتی‌نومی چهارم براساس مبانی فلسفه اسلامی

چنان‌که گذشت، مسئله اصلی فلسفه کانت تبیین چگونگی امکان قضایای ماتقدم است و کل نظام فلسفی او در جهت پاسخ به این پرسش پی‌ریزی شده است. حال باید دید آیا فلسفه اسلامی در این باره طرحی دارد برخلاف تصور کانت (کانت، ۱۹۲۹، ۱۰ الف) او نخستین کسی نیست که به تمایز قضایای تحلیلی و تألیفی و وجود قضایای تألیفی ماتقدم در علوم پی برده است. برای نخستین بار و قرن‌ها پیش از کانت، در آثار فلاسفه اسلامی پاسخی منطقی و قابل دفاع برای این پرسش عرضه شده است (غفاری، ۱۳۹۲، ص ۲۲۸). برای نمونه در فلسفه اسلامی در ضمن بحث مربوط به ذاتی باب برهان (ابن‌سینا، ۱۴۳۳ ق، ص ۱۲۸) حمل اولی یا شایع (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۰) و یا عرض لازم (شهرزوری، ۱۳۷۳، ص ۴۴) و غیره در خصوص محمولاتی گفت‌وگو شده که مفهوماً مغایر موضوع‌اند، اما ضرورتاً بر آن حمل می‌شوند. صدرالمتألهین نیز به پیروی از فلاسفه گذشته قائل به محمولاتی بوده است که دو ویژگی دارند: اولاً ذاتی باب تعریف یعنی ایساغوجی (تحلیلی کانتی) نیستند؛ ثانیاً حمل آنها بر موضوع خود ضروری است. با اندک تأملی روشن می‌شود که این محمولات، از ویژگی‌های قضایای تألیفی ماتقدم کانتی یعنی کلیت و ضرورت برخوردارند. صدرالمتألهین خود در این زمینه می‌نویسد:

ذاتی آن حملی است که در آن موضوع عین محمول است در ذات و عنوان؛ اگر بین آنها از جهت اجمال و تفصیل فرقی وجود داشته باشد پس حمل مفید است وگرنه نیست. و [حمل شایع و] عرضی آن است که [موضوع] از افراد محمول باشد؛ حالا چه محمولش ذاتی داخل در آن [موضوع] باشد یا عرضی خارج از آن. و حمل در اول بالذات و در دوم بالعرض است. و محمول عرضی یا لازم در هر دو وجود است مثل زوایای مثلث برای آن یا در



عین [ / جهان خارج ] نه در ذهن مثل سیاهی برای زنگی و فیل و برعکس کلیت برای انسان... و همه عرضی‌ها در خارج بودن و تأخرشان و تقدم و تقوم [ / محمول ] ذاتی با آن مخالفت دارند و لازم اول در وجوب نسبتش و معلول امری خارج [ از ذات ] نبودنش با ذاتی مشارکت دارند (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱، ص ۱۰).

در اینجا حمل ذاتی صدرالمآلهین بر قضایای تحلیلی کانت قابل تطبیق است، اما درباره حمل عرضی، به‌ویژه آنجا که محمول‌ها، عرضی موضوع هستند (نه ذاتی آن)، نکته مرتبط و شایان توجه این است که صدرالمآلهین برخی از آنها را در عین اینکه خارج از ذات و مؤخر از آن هستند، ضروری آن می‌داند. این چیزی غیر از آنچه کانت به دنبالش می‌گشته نیست. اما برای تطبیق کامل محمول عرضی لازم صدرالمآلهین با قضایای تألیفی ماتقدم کانت فقط یک امر دیگر باقی می‌ماند؛ آن هم اینکه چرا این قضایای مطرح‌شده توسط صدرا مصداق قضایای ماتقدم و ضروری‌اند؟ صدرالمآلهین در نوشته‌های منطقی خود به آنچه پیشینیان در این زمینه بیان کرده‌اند، معتقد بوده و در این زمینه نکته‌ای جدید و یا انتقادی مطرح نکرده است. بنابراین اگر بخواهیم بحث را مفصل‌تر کنکاش کنیم، می‌توانیم به آنچه ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین در این باره بیان کرده‌اند رجوع کنیم.

شناخت ریشه تاریخی و فهم بیشتر مطلب در گرو دانستن این نکته است که در سنت علوم عقلی اسلامی مفهومی تحت عنوان مسائل علوم وجود دارد. بر اساس این نگاه به پیرنگ علوم، هر علمی دارای موضوعی است و مسائل علوم از عوارض ذاتی آن‌اند (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۶۲، ص ۳۵)؛ یعنی محمولات لازم و بی‌واسطه موضوع آن علم محسوب می‌شوند (آخوند خراسانی، ۱۳۳۵ق، ص ۲۱)؛ زیرا گزاره‌های هر علمی باید «ضروری» و «یقین‌آور» باشند. اینجا دو احتمال درباره محمول لازم مطرح می‌شده است: ۱. اگر آن محمول با موضوع قضیه که موضوع علم یا از افراد آن است مفهوماً اتحاد داشته باشد، یعنی طبق تقسیم کانت قضیه تحلیلی و محمول قضیه ذاتی باب ایساغوجی باشد (مثل قضیه انسان حیوان ناطق است)، آن‌گاه دو اشکال پیش می‌آید: اولاً پیشرفت علمی برای ما حاصل نخواهد شد، بلکه فقط ذاتیات موضوع را به نحو دیگری - مثلاً مفصل‌تر - تکرار کرده‌ایم (این همان مطلبی است که کانت تحت عنوان «بی‌ثمر بودن قضایای تحلیلی» مطرح می‌کند)؛ ثانیاً از آنجا که ذاتیات هر موضوعی محدود است، پس باید تعداد مسائل علمی محدود به ذاتیات موضوع باشد. لذا محمولات مسائل علوم نمی‌توانند از این دست باشند؛

۲. اگر محمولات با موضوع علم اتحاد مفهومی نداشته باشند آن‌گاه پرسش این است که چرا بر موضوع قضیه، آن‌هم با ضرورت و قطعیت، حمل می‌شوند؟ می‌گوییم با ضرورت و قطعیت، زیرا این دو از مختصات قضایای علمی هستند؛ وگرنه علم یقین‌آور نخواهد بود.

خلاصه آنکه دانشمندان علوم عقلی اسلامی، از قبیل علم اصول، فلسفه، منطق و کلام، معتقد بوده‌اند که محمولات موضوع هر علمی باید دارای دو ویژگی باشند: اولاً ضروری موضوع علم باشند و ثانیاً از ذاتیات باب ایساغوجی موضوع نباشند. / ابن‌سینا با تمییز دو نوع محمول لازم برای موضوع، که هر دو ذاتی نامیده می‌شوند و هر دو از ضروریات موضوع خود هستند، چگونگی امکان این قضایا را تبیین کرده است. وی می‌نویسد:

[محمول] لازم غیرمقوم [ / محمول غیرذاتی / محمول غیر تحلیلی از نظر کانت ] که لازم نامیده می‌شود محمولی

است که همراه ماهیت است و بخشی از آن نیست؛ اگرچه [محمول] مقوم هم لازم است. مثل مساوی بودن

زوایای مثلث با دو قائمه و این و امثالش از لواحق است که در هنگام مقایسه وجوباً به مثلث ملحق می‌شود، ولی بعد از اینکه مثلث به واسطه اضلاع سه‌گانه‌اش تقویم یافت و اگر امثال این [محمولات] مقوم [محمول تحلیلی] بودند، هرآینه مثلث و آنچه مثل مثلث است از مقولات بی‌نهایت تشکیل می‌شدند.

بنابراین *ابن‌سینا* به محمولاتی اشاره می‌کند که هم تألیفی‌اند و هم ضروری و هم ماتقدم؛ زیرا از طریق مقایسه در ذهن به دست می‌آیند نه مراجعه به خارج. این همان مطلوب کانت است.

کمترین معنایی که به این وسیله (قطع نظر از صحت قول *ابن‌سینا* و *صدرالمتألهین*) ثابت می‌شود، عدم صحت این ادعای کانت است که تا قبل او کسی به تمایز بین قضایا تحلیلی و تألیفی توجهی نداشته است.

*خواجه نصیرالدین* در توضیح می‌گوید: هدف شیخ از طرح این بحث اثبات وجود لوازم روشن موضوع قضیه است که رفع آنها در هنگام وضع ملزوماتشان در ذهن ناشدنی است؛ چراکه گروهی از منطقدانان در لوازم، وجود آنچه را رفعش ممتنع باشد انکار کرده‌اند و گفته‌اند هرچه در ذهن رفعش ممتنع است، پس آن ذاتی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱).

این لوازم در اصطلاحاتی دیگر به لوازم بی‌واسطه و باواسطه، بین و غیربین، عوارض ذاتی و غریب، و یا ذاتی باب برهان و غیره تقسیم می‌شوند که فعلاً مورد بحث ما نیستند. مطلب اصلی در اینجا اثبات این نکته است که قطع نظر از اختلاف در بیان، از نگاه *ابن‌سینا* و *صدرالمتألهین* و باقی فلاسفه اسلامی، شیء دو گونه محمول لازم و ضروری دارد: لوازم مقوم و لوازم غیرمقوم که هر دو (ضرورتاً) بر آن شیء حمل می‌شوند: لوازم مقوم یا ذاتیات باب ایساغوجی (/تحلیلی کانت) بر شیء حمل می‌گردند، بدون مقایسه مفهوم شیء با مفهوم دیگر. مثلاً می‌گوییم انسان به حمل اولی حیوان ناطق است؛ اما لوازم غیرمقوم (/تألیفی) در مقایسه مفهوم شیء با سایر اشیا در ذهن بر آن حمل می‌گردد. مثلاً وقتی ما می‌گوییم «۲ نصف ۴ است» نصف چهار بودن ذاتی باب ایساغوجی ۲ نیست، اما در مقایسه ۲ با ۴ به نحو قطعی بر آن حمل می‌شود.

لوازم غیرمقوم، تشکیل‌دهنده قضایای تألیفی ماتقدم کانت هستند؛ زیرا همه ویژگی‌های محمولات آن قضایا را شامل هستند؛ یعنی اولاً از ذاتیات باب ایساغوجی موضوع نیستند و با موضوع «تغایر مفهومی» دارند، پس تحلیلی نیستند؛ ثانیاً ماتقدم‌اند، زیرا برای حمل آنها نیازمند خروج از ساحت ذهن و مفاهیم آن نیستیم بلکه صرفاً به تصور صحیح دو طرف قضیه و مقایسه‌ای ذهنی نیاز داریم (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸ و ۵۱) و حتی در نگاه کلاسیک شناخت‌شناسی فلسفه اسلامی، اولیات نیازمند دخالت علم حضوری هم نیستند (عارفی، ۱۳۸۸، ص ۸۵)؛ ثالثاً به نحو قطعی و ضروری بر موضوع خود حمل می‌شوند.

در عین حال، هنوز یک مسئله باقی است: ملاک ضرورت منطقی یک گزاره آن است که در صورت نقض آن، اجتماع نقیضین لازم بیاید. حالا پرسش اینجا است که این اصل چگونه در مانحن‌فیه قابل پیاده‌سازی است؟

در پاسخ می‌گوییم در آثار گذشتگان به شکلی شفاف بحثی در این زمینه صورت نگرفته، اما راه‌حل چنین است: اگر ما همیشه به موضوع به‌تنهایی و منفرداً نظر کنیم، البته فقط ذاتیات وی را خواهیم دید و لاغیر [و در این صورت حمل و قضیه تحلیلی خواهد بود]، ولی چنانچه موضوع را در مقایسه با اشیاء دیگر لحاظ کنیم، در اینجا احکام جدیدی پیدا خواهد شد [که موضوع و محمول در آنها مفهوماً یکی نیستند و بنابراین قضیه تألیفی است]... و

می‌توان گفت که در این لحاظ دوم، ما یک «ماهیت جدید» برای موضوع جعل و انشا می‌کنیم و، در این حال، ذاتیات جدیدی برای این ماهیت مجعول می‌یابیم. سپس نظر خود را به ماهیت نخست موضوع بازمی‌گردانیم و اکنون ذاتیاتی را که در مرحله انشایی و مقایسه‌ای به حکم ضرورت ذاتیه بر موضوع بار کرده بودیم، در نگاه نخست به صورت محمولات و اوصاف جدید و خارج از ذات موضوع می‌یابیم؛ ولی چون در نگاه ثانوی آنها را بر موضوع ثابت کرده بودیم، اکنون موضوع را حاصل و واجد این اوصاف معرفی می‌کنیم (غفاری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹ و ۲۴۰). پس از آنجا که در نگاه صدرا و دیگر فلاسفه اسلامی برای حمل یک مفهوم به مفهوم مغایر، نیازی به وساطت شهود کانتی و زمان و مکان نیست، اولین مانع برای اثبات واجب‌الوجود و همچنین علیت غیرزمانی و مکانی برداشته می‌شود.

#### ۴. مبانی هستی‌شناسانه آنتی‌نومی چهارم

کانت در آنتی‌نومی چهارم دو ادعای هستی‌شناسانه را هم در برنهاد و هم در برابرنهاد، به صورت اصل موضوع و پیش‌فرض دخالت داده است: ۱. «عالم شروعی دارد»؛ و ۲. «علت ضروری عالم نمی‌تواند خارج از عالم و، به عبارتی، خارج از زمان و تغییر باشد».

به طور اختصار کانت در آنتی‌نومی چهارم به موارد زیر معتقد است:

۱. زنجیره تغییرات عالم شروعی دارد؛

۲. واجب‌الوجود علت تغییرات است؛

۳. علت تغییرات، شروع‌کننده علیت است؛

۴. هر شروع‌کننده‌ای، شروع‌کننده در زمان است؛

۵. واجب‌الوجود شروع‌کننده در زمان است؛

نتیجه: «زنجیره تغییرات عالم شروعی دارد» و «واجب‌الوجود (به عنوان علت آن) شروع‌کننده در زمان است» (عطف ۱ و ۵).

برنهاد و برابرنهاد، هر دو، مبتنی بر این گزاره عطفی‌اند و کانت از این طریق، آنتی‌نومی چهارم را نتیجه گرفته است. ما به اختصار طرف اول گزاره را گزاره شماره ۱ و طرف دوم را گزاره شماره ۲ می‌نامیم.

گزاره ۱ (عالم شروعی دارد) چنان‌که بیان شد مبتنی بر نظریه شناختی خاص کانت است که در آن زمان و مکان شرایط ضروری هر تجربه و معلومی هستند (کانت، ۱۹۲۹، ۴۹الف) و علت، معلول را در زمان معین می‌سازد (همان، ۲۳۴ب).

اما گزاره ۲ که همان مقدمه ۵ است، علاوه بر آنچه درباره گزاره اول گفته شد بر تلقی کانت از علت به‌ویژه علت سلسله‌زمانی مبتنی است. در این تلقی، علت سلسله‌زمانی نمی‌تواند بیرون از عالم پدیداری و غیرزمانی باشد (همان، ۴۵۴الف و ۴۵۵الف و ۴۸۲ب و ۴۸۳ب).

#### ۵. بررسی مبانی هستی‌شناسانه آنتی‌نومی چهارم از منظر فلسفه اسلامی

در جملات عطفی حتی اگر یکی از دو طرف عطف «کاذب» باشد، کل گزاره کاذب خواهد بود (تیدمن، ۱۳۸۳، ص ۴۷) و در نتیجه، با اثبات کذب یکی از متعارضین، تعارض یا آنتی‌نومی برطرف می‌شود؛ اما از دیدگاه فلسفه صدرایی، هر دو اصل موضوع کانت کاذب‌اند؛ یعنی نه عالم نقطه آغاز زمانی دارد و نه واجب‌الوجود شروع‌کننده در زمان است.

### ۵-۱. بررسی اصل موضوع اول (شروع داشتن تغییرات عالم)

برخلاف کانت، فلاسفه اسلامی برای زنجیره تغییرات این عالم، آغازی قائل نیستند (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۳۸۳؛ ر.ک: طوسی، ص ۱۳۷۵، نمط ۵) و شروع زمانی عالم را با اشکالات متعددی مواجه می‌بینند. کانت هم به برخی از این اشکالات توجه داشته، ولی چنان که خواهد آمد، در رفع آنها موفق نبوده است. دیدگاه فلاسفه مسلمان را در این زمینه می‌توان در دو بخش دلایل مربوط به ساحت فاعل و دلایل مربوط به ساحت فعل خلاصه و دسته‌بندی کرد.

#### ۵-۱-۱. دلایل مربوط به ساحت فاعل تغییرات (واجب‌الوجود)

یکم: از نظر صدرا واجب‌الوجود واجب‌الوجود، من جمیع جهات و واجد تمام کمالات است؛ لذا حالت منتظره و تغییر و تحول در ذات او راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۲)؛ بنابراین امکان ندارد فعل آن (که در بحث ما عالم تغییرات است) از زمانی شروع شده باشد؛ زیرا این امر مستلزم تغییر در ذات است. البته ادعای کانت با حدوث زمانی مبتنی بر حرکت جوهری که با ثبات واجب قابل جمع است، متفاوت است؛

دوم: این امر به معنای انقطاع فیض و بخل در ذات واجب است. به کلام دیگر خداوند که منبع کمالاتی از قبیل فیاضیت و جوادیت مطلق است، در زمانی نباید فیاض و جواد بوده، بلکه باید بخیل بوده باشد («تعالی عن ذلک») (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰) و این امر با صفات خداوند تعارض دارد؛

سوم: اگر گفته شود مصلحتی بیرون ذات سبب این امر شده، آن‌گاه باید بپذیریم خداوند برای داشتن یکی از صفاتش نیازمند غیر خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۳)؛ آن هم زمانی که هنوز شیئی آفریده نشده است. این امر مستلزم فقر در ذات است.

#### ۵-۱-۲. دلایل مربوط به ساحت فعل (تغییرات عالم)

اگر انجام چنین فعلی ممکن بود، در هنگام تحقق این اشکالات پیش می‌آمد:

چهارم: فلاسفه اسلامی در جای خود ثابت کرده‌اند که هر حادث زمانی‌ای مسبوق به ماده است (همان، ج ۳، ص ۶۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۷) و در زمانی که هیچ امری موجود نیست پذیرنده‌ای هم وجود ندارد، پس ایجاد هم صورت نمی‌گیرد؛

پنجم: با توجه به اینکه زمان اندازه حرکت یا تغییر تدریجی است و حرکت نیازمند شیء مادی، محال است قبل از خلق ماده زمان موجود باشد. پس چون زمان قبل و بعد یا ابتدا و انتهای زمانی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۵۳) تغییرات عالم هم قبلیت زمانی نخواهد داشت؛

ششم: انجام این فعل مصلحتاً ترجیح بالامرجه است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۲)؛ زیرا در وضعیتی که چیزی موجود نبوده، می‌توان پرسید چرا شروع عالم در فلان زمان رخ داده نه در زمانی قبل یا بعد از آن؟ (کانت، ۱۹۲۹، ۴۲۷الف، ۴۵۵ب).

### ۵-۲. بررسی اصل موضوع دوم (واجب‌الوجود شروع‌کننده در زمان است)

صدرالمتألهین به این نکته کانت نیز توجه داشته، ولی با آن «متخالف» است. با توجه به مبانی صدرایی (از جمله حرکت جوهری) علت زنجیره زمانی لازم نیست خود شروع‌کننده در زمان و به عبارتی، علتی زمانی و در نهایت شیئی متغیر باشد. صدرالمتألهین در ضمن بحث از کیفیت ربط ثابت به متغیر و حادث به قدیم، در این خصوص بحث کرده است:

ممکن است کسی بگوید از آنجاکه وجود هر شیء متجدد مسبوق به وجود شیء متجدد دیگر است که علت پدید آمدن آن است، پس این کلام به علت تجدد آن و همچنین درباره تجدد علت علتنش هم عاید خواهد بود؛ پس این با منجر به تسلسل یا دور یا تغییر در ذات مبدأ اول خدا منجر خواهد شد «تعالی عن ذلک علوا کبیرا» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۸۱).

براساس مبانی پیش گفته، این اشکال دقیقاً اشاره به مقدمه پنج کانت دارد. در ادامه صدرالمتألهین با کمک گرفتن از حرکت جوهری، مخالفت خود را این‌گونه بیان می‌کند:

اما ما می‌گوییم تجدد شیء اگر صفت ذاتی آن نباشد محتاج به علت تجدد خواهد بود و اگر صفت ذاتی آن باشد آن‌گاه در تجددش از جاعلی که آن را متجدد قرار دهد بی‌نیاز خواهد بود؛ بلکه به جاعلی که آن را با جعل بسیط جعل کند نیازمند است نه جعل مرکبی که بین معقول و معقول‌الیه فاصله بیندازد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۸۳).

توضیح آنکه شیء متجدد در صورتی محتاج به علت فاعلی متغیر است که حرکت و تغییر برای آن عرض مفارق باشد نه اینکه حرکت عین ذات یا لازمه ذات آن و ذاتی باب برهان آن باشد؛ زیرا در این صورت فقط باید فاعلی هستی‌بخش، آن شیء را دفعتاً و به جعل بسیط ایجاد کند و ایجاد یک شیء همان، و ایجاد ذات و ذاتیات و لوازم آن شیء همان. اگر نوعی حرکت، ذات یا ذاتی یا لازم ذات شیء باشد، فاعل نمی‌تواند شیء را بیافریند و بعد آن نوع حرکت را به آن ببخشد. پس اگر حرکت جوهری، ذاتی طبیعت باشد و به اصطلاح، هر جسمی، متحرک بالذات باشد، فاعل کافی است با جعل بسیط و دفعتاً آن ذات متغیر بالذات را ایجاد کند. در این صورت، نیاز و افتقار به معیّر که خود متغیر باشد قطع می‌شود و محرک لایتحرک یا محرک ثابت یا فاعل هستی‌بخش (نه فاعل حرکت‌دهنده) لازم می‌گردد و به روایتی وجوب می‌یابد.

بنابراین از منظر فلسفه صدرایی هر دو طرف گزاره عطفی کاذب بوده و قابل دفاع نیستند و این یعنی برخلاف نظر کانت آن دو، تعارض و آنتی‌نومی تشکیل نمی‌دهند. البته چنان‌که آمد، برای رفع آنتی‌نومی چهارم ابطال یکی از دو طرف گزاره هم کافی بود.

### ۳-۵. بررسی راه‌حل کانت برای رفع آنتی‌نومی چهارم

کانت برای این آنتی‌نومی راه‌حل یا به تعبیر خودش راه فراری ارائه می‌دهد (کانت، ۱۹۲۹، ۵۶۱ الف و ۵۸۹ ب) و می‌گوید اگر رابطه بین آنها متفاوت از قبل در نظر گرفته شود، هر دو گزاره متعارض می‌توانند صادق باشند (برخلاف راه‌حل فلسفه صدرایی که در آن هر دو گزاره کاذب بود). کانت در این باره می‌گوید:

همه چیز در عالم حسی می‌تواند ممکن باشد و در نتیجه همواره فقط وجود مشروط تجربی داشته باشد، در حالی که یک شرط غیر تجربی در خصوص کل زنجیره وجود داشته باشد که این یعنی یک موجود ضروری غیر مشروط ((واجب‌الوجود)) می‌تواند وجود داشته باشد. این موجود ضروری به عنوان شرط نامحسوس به مثابه یک عضو زنجیره به آن تعلق نخواهد داشت، حتی به عنوان بالاترین عضو آن و هیچ عضوی از زنجیره را به نحو تجربی نامشروط نخواهد ساخت. کل عالم حسی تا جایی که موجودیت تجربی مشروط همه اعضای گوناگونش لحاظ شود، بدون اینکه تأثیری بپذیرد باقی خواهد ماند... اینجا باید موجود ضروری به مثابه شیئی کاملاً بیرون از زنجیره جهان حسی تصور شود (همان).

## ۱-۳-۵. بررسی

درواقع کانت، موجود بودن واجب‌الوجود یعنی ادعای گزاره برنهاد را صادق می‌داند، اما در خارج سلسله عالم حسی و برابرنهاد؛ یعنی موجود نبودن واجب را در عالم حسی صادق می‌داند و می‌کوشد تعارض را رفع کند؛ اما به نظر می‌رسد انتقاداتی به این راه‌حل وارد است:

۱. بر این منوال که کانت می‌گوید درواقع تعارض و آنتی‌نومی‌ای وجود ندارد، بلکه به ظاهر بین دو گزاره «تعارض» برقرار است. خود کانت هم به ظاهری بودن تعارض قائل است (همان). با این اوصاف او در بخش مفصلی از نقد عقل محض، تحت عنوان «تعارضات»، اصرار دارد که عقل در این قبیل گزاره‌ها به تعارضی لاینحل دچار می‌شود و نمی‌تواند از آن خارج شود. چرا؟

۲. کانت در بخش‌های متعدد از کتاب *نقد عقل محض* اصرار دارد که ما هرگز شناختی نسبت به عالم غیرمحسوس (معقول) و به تعبیری نفس‌الامر اشیاء نخواهیم داشت. آیا این گزاره کانتی که وجودی واجب می‌تواند به آن عالم اختصاص داشته باشد نوعی اظهارنظر و شناخت درباره عالم نومن یا معقول نیست؟

ممکن است کسی قائل شود که کانت اینجا به‌نحو ایجابی بحث نکرده است. در پاسخ می‌گوییم نکته کانت درباره وجود واجب در عالم معقول یا صادق است یا نیست و منطقاً شق ثالثی ندارد. اگر صادق نباشد کانت نتوانسته آنتی‌نومی را حل کند و این مراد کانت نیست. پس فقط باید گزاره کانت صادق باشد؛ اما در این صورت، کانت درباره عالم معقول شناختی ارائه داده است و این امر با ناشناختنی بودن آن عالم در تعارض است؛

۳. آنچنان که در قسمت شناخت‌شناسی نیز این پرسش مطرح شد، اساساً چگونه عالمی به نام عالم معقول یا نومن یا نفس‌الامر (با عنایت به نظریه معرفت کانت) قابل فرض است تا بگوییم ممکن است واجب‌الوجود در آنجا باشد؟ براساس این نظریه فقط زمانی می‌توانیم محمول موجود را بر شیئی حمل کنیم که در ساحت پدیدار است؛

۴. این گزاره عطفی - چه در برنهاد و چه در برابرنهاد - مورد اتکا و مفروض کانت بوده است: «تغییرات عالم شروعی دارد و واجب‌الوجود (به عنوان علت آن) شروع‌کننده در زمان است».

کانت وجود واجب را به عالم معقول (غیرحسی) و بی‌زمان احاله می‌دهد تا با این کار آنتی‌نومی را رفع کند؛ اما روشن نمی‌سازد اگر عالم آغازی داشته باشد (طرف اول گزاره) واجب‌الوجود چگونه با زنجیره تغییرات عالم محسوس در ارتباط است؛ بلکه برعکس بر این اعتقاد است که واجب‌الوجود مفروض در عالم معقول کلاً، هیچ کاری با عالم حسی ندارد (همان) و آن را به حال خود وامی‌گذارد! از سویی توضیحی ارائه نمی‌دهد که اساساً چگونه ممکن است شیئی علت زنجیره تغییرات باشد، اما متغیر و زمانی نباشد و غیرزمانی و معقول باقی بماند؟

این پرسش‌ها دقیقاً در فلسفه صدرایی مطرح شده و به پشتوانه ابزارهای هستی‌شناسانه از قبیل اصالت وجود، وحدت وجود، امکان فقری و وجود ربطی معلول و همچنین حرکت جوهری به آنها پاسخ داده شده است.

البته مقصود کانت از بیان راه‌حل این نبوده که وجود واجب نامشروط را اثبات کند (همان، ۵۶۳الف و ۵۹۱ب)، بلکه می‌خواسته فاهمه درخصوص امور غیرتجربی اظهارنظر نکند و به عبارتی با این کار خواسته مجوزی برای ایمان به عالم معقول بیابیم و بدین‌سان راه در مقابل اخلاق و دین مفتوح بماند (کرم، ۱۳۹۰، ص ۸۵)؛ چنان‌که در جایی غایت قصوای خود را چنین بیان می‌کند: «من دریافتم لازم است شناخت را انکار کنم تا جا برای ایمان باز شود» (کانت، ۱۹۲۹، XXXب).

## نتیجه‌گیری

۱. آنتی‌نومی‌های کانت ریشه در مبانی شناخت‌شناسانه و هستی‌شناسانه فلسفه انتقادی دارند و با تصحیح این مبانی، مشکل آنتی‌نومی‌های کانت نیز به صورت ریشه‌ای و مبنایی برطرف می‌شود؛
۲. گزاره آنتی‌نومی چهارم در ظاهر با هم تعارض دارند و تعارضشان رفع‌شدنی است؛
۳. مسائل و دغدغه‌های اصلی کانت در حوزه شناخت و هستی در فلسفه اسلامی مطرح بوده و فلاسفه مسلمان تلویحاً یا تصریحاً به این مسائل پاسخ داده‌اند؛
۴. نظریه شناخت کانت، علم ما را به نفس‌الامر اشیاء ناممکن فرض می‌کند؛
۵. نظریه شناخت کانت، از جهات مختلف مورد تردید جدی قرار گرفته است؛ برای نمونه از این جهت که پاسخ‌گوی علوم جدید (هندسه ناقلیدسی و فیزیک غیرنیوتنی) نیست؛
۶. نظام شناختی فلسفه صدرایی نه تنها علم به نفس‌الامر و نیز دانش متافیزیک را ناممکن نمی‌سازد، بلکه با هیچ‌کدام از مشکلات فلسفه کانت در حوزه علوم طبیعی و ریاضی مواجه نیست؛
۷. رکن اصلی نظریه شناخت کانت تبیین قضایای تألیفی ماتقدم براساس انقلاب کپرنیکی و ایدئالیسم استعلایی است؛
۸. فلاسفه مسلمان، مشکل قضایای ترکیبی پیشینی موردنظر کانت را از طریق محمول‌عَرَضی لازم و ذاتی باب برهان حل کرده‌اند و به ایدئالیسم روی نیاورده‌اند؛
۹. مبانی هستی‌شناختی آنتی‌نومی چهارم نیز صحیح نیستند؛ دو اصل موضوع «زنجیره تغییرات عالم آغازی زمانی دارد»؛ و «واجب‌الوجود زمانمند است»، با هم موجب بروز آنتی‌نومی شده‌اند؛ ولی هیچ‌کدام صحیح نیستند و فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه صدرایی آنها را ابطال کرده است؛
۱۰. در نظر گرفتن آغاز زمانی برای زنجیره تغییرات و حوادث عالم توالی فاسد فراوانی دارد؛ از جمله اینکه با واجب‌الوجود بودن خدا من جمیع جهات و فیاضیت دائمی او معارض است؛
۱۱. صدرالمآلهین در مبحث ارتباط سیال با ثابت، با استفاده از حرکت جوهری ثابت می‌کند با وجود اینکه عالم محسوس به عنوان معلول دائماً در حال تغییر است، اما نیازی نیست علت آن متغیر باشد؛
۱۲. تلاش کانت در برطرف کردن تعارض آنتی‌نومی چهارم نقض غرض است و به عللی از قبیل نداشتن ادبیات فلسفی مورد نیاز، نتیجه‌بخش نیست.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۳۳ق، *النسفا البرهان*، ط. الثانیه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابوترابی، احمد، ۱۳۹۴، *چیستی و نقش قضایای تحلیلی و ترکیبی در منطق و معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۳۵ق، *کفایة الاصول*، ط. الرابعه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- تیدمن، پل، ۱۳۹۰، *درآمدی نو به منطق نمادین: منطق جمله‌ها*، ترجمه رضا اکبری، چ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- چلمرز، آلن اف، ۱۳۹۳، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، چ چهاردهم، تهران، سمت.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۳، *شرح حکمت‌الاسراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمطالین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *اسرار الایات*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *التنقیح فی علم المنطق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- عارفی، عباس، ۱۳۸۸، «تنبین صدق اولیات»، *معارف عقلی*، ش ۱۳، ص ۷۷-۸۰.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ پنجم، تهران، سمت.
- غفاری، حسین، ۱۳۹۲، *بررسی مبادی فلسفه نقادی*، چ دوم، تهران، حکمت.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چ چهارم، تهران، سروش.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۰، *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه می‌شود*، ترجمه غلامعلی حدادعادل، چ پنجم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کرم، یوسف، ۱۳۹۰، *فلسفه کانت*، ترجمه محمد محمدرضایی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- کورنر، اشتفان، ۱۳۸۹، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- لاریجانی، علی، ۱۳۸۳، *روش ریاضی در فلسفه کانت*، تهران، دانشگاه تهران.
- مباشری، محمد، ۱۳۸۷، *نقد فضا - زمان کانتی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مشکوٰة‌الدینی، عبدالحسین، ۱۳۶۲، *منطق نوین مشتمل بر لمعات المشرقیة فی العلوم المنطقیة*، تهران، آگاه.
- هارتناک، یوستوس، ۱۳۸۷، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، هرمس.
- هیوم، دیوید، ۱۳۹۵، *کاوشی در خصوص فهم بشری*، ترجمه کاوه لاجوردی، چ دوم، تهران، هرمس.
- یوئینگ، آلفرد سیریل، ۱۳۹۶، *تشریح کوتاه بر نقد عقل محض کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت‌خسبه، چ دوم، تهران، هرمس.
- Chadwick, Ruth F, 1992, *Immanuel Kant Critical Assessments*, first published, London, Routledge.
- Kant, Immanuel, 1929, *Critique of Pure reason*, Norman Kemp Smith, Londo, st. Martins press.



## بررسی تأثیر مبانی صدرالمতألهمین در حل اشکالات حرکت جوهری

gomgashteh1989@gmail.com

محمدجواد نصر آزادانی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

مه‌ری چنگی آشتیانی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده شریعتی

پذیرش: ۹۸/۰۳/۳۰

دریافت: ۹۷/۱۲/۱۹

### چکیده

اعتقاد به حرکت جوهری در عالم ماده، یکی از بنیادهای فکری فلسفه صدرالمتألهمین است. اثبات این نظریه توسط او در قدم اول در گرو پاسخ به ادله استحاله حرکت جوهری است که عمدتاً خود مبتنی بر برخی مبانی مطروحه در حکمت متعالیه است. دو مبنا مهم تأثیرگذار در رفع اشکالات حرکت جوهری عبارت‌اند از وجودی شدن بحث حرکت در فلسفه صدرالمتألهمین و اعتقاد به حرکت قطعیه توسط او. تحقیق پیش‌رو با توضیح این دو مبنا، پاسخ دو اشکال برگرفته از کلام ابن‌سینا را که عبارت‌اند از عدم بقای موضوع و لزوم فعلیت انواع نامتناهی در بین حاضرین، تبیین کرده است؛ چراکه با توجه به مبانی فوق، مقوله در حین حرکت دارای یک فرد است، اما فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان حرکت و حرکت نیز چیزی جز سیلان وجود همین فرد نیست؛ یعنی فرایندی ممتد و متصل و سیال است و از آنجاکه اتصال و پیوستگی از اموری است که ملاک وحدت شخصی هستند، حرکت خودبه‌خود یک فرایند واحد شخصی است و وحدت آن ذاتی و بی‌نیاز از حافظ وحدت است، نه عرضی نیازمند حافظ وحدت. همچنین هرچند انواع ماهیت از مراحل مختلف وجود سیال از طریق بستن مرزهای آن انتزاع می‌شوند، اما وجود انواع بالفعل از ماهیات لازم نمی‌آید؛ زیرا اصالت با وجود است و وجود واحد متصل تدریجی است که انواع ماهیات نامحدود بالقوه در آن حضور دارند و چون بالقوه هستند، حصر نامتناهی در بین دو حاضر پیش نمی‌آید.

**کلیدواژه‌ها:** حرکت جوهری، بقای موضوع، صدرالمتألهمین، حرکت قطعیه، ابن‌سینا، سیلان وجود.

یکی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین ابداعات فلسفی صدرالمتألهین، نظریه حرکت جوهری است که بر اساس آن تمام موجودات عالم ماده در ذات و جوهر خود متحرک‌اند. ابعاد اعتقاد به این نظریه بر بسیاری از مسائل فلسفی سایه افکنده و افق‌های جدیدی را جهت حل بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی همچون ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم، اثبات معاد جسمانی، اتحاد عاقل و معقول، ابطال تناسخ، تبیین موت طبیعی و... گشوده است.

اثبات نظریه حرکت جوهری، در قدم اول و قبل از اقامه دلیل بر آن، متوقف بر پاسخ به اشکالاتی است که متوجه این نظریه شده است. به عبارت دیگر با زدودن ابهامات و اشکالات دال بر امتناع حرکت جوهری است که می‌توان به اثبات مطلوب راه یافت؛ راهی که خود صدرالمتألهین نیز در آثارش آن را پیموده و با پاسخ به ادله قائلان امتناع حرکت در جوهر از جمله *ابن‌سینا*، ادله این نوع حرکت را به صورت مبسوط بیان کرده است.

پاسخ صدرالمتألهین به ادله قائلان به امتناع حرکت در جوهر، ریشه در برخی مبانی وی در بحث حرکت دارد که از جمله آن می‌توان به اعتقاد به حرکت قطعی و وجودی دانستن بحث حرکت اشاره کرد. هرچند درباره ادله امتناع حرکت در جوهر و پاسخ‌های آن تحقیقاتی نگاشته شده است، اما با توجه به اینکه در تحقیقات انجام شده، تبیین مفصلی از ارتباط مبانی ایشان با پاسخ ادله امتناع حرکت در جوهر صورت نگرفته، لذا تحقیق پیش‌رو در نظر دارد با تنقیح و توضیح این مبانی، اشکالات قائلان به امتناع حرکت در جوهر را بیان و پاسخ‌های صدرالمتألهین نسبت به این اشکالات را به صورت مبسوط تبیین کند.

اما پیش از ورود به اصل بحثی، لازم است اشاره‌ای اجمالی به تعریف حرکت و توضیح آن در سخنان حکما داشته باشیم:

## ۱. تعاریف حرکت

حرکت در لغت به جنبش، و جنبیدن در مقابل سکون معنا شده (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۸۶۴؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۵۷۹) و نزد حکمای قبل از اسلام همچون *افلاطون* به خروج از حد مساوات و حالت یکنواختی تعریف گشته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، السماع‌الطبیعی، ص ۸۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴).

براین اساس هرگاه وضعیت یک شیء در دو حال همسان نباشد شیء از حالت سکون خارج شده، حرکت اتفاق افتاده است. *ارسطو* نیز در آثار خود حرکت را این‌گونه تعریف می‌کند: «حرکت کمال است برای آنچه بالقوه است از آن جهت که بالقوه است» (همان). همچنین در میان حکمای مسلمان *ابن‌سینا* به تبع *ارسطو* و با افزودن کلمه «ول» در تعریف ایشان، حرکت را این‌گونه تعریف کرده است: «حرکت کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است می‌باشد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۳).

تعریف حرکت به «کمال نخست» ما را با سه مسئله مواجه می‌کند:

۱. چیستی کمال، کمال بودن حرکت و سرانجام، کمال نخستین بودن حرکت. اول: کمال عبارت است از آنچه بالفعل برای شیئی حاصل است؛ زیرا با فعلیت پیدا کردن، نقص‌ها و کمبودهای آن شیء از بین می‌رود؛

۲. حرکت از آن جهت کمال است که برای هر جسم موجود در یک مکان خاصی که می‌تواند در مکان دیگری نیز باشد، دو امکان وجود دارد: امکان وجود در مکان نخست و امکان وجود در مکان دوم؛ بودن در مکان اول و توجه به مکان دوم، کمال برای جسم است؛

۳. حرکت کمال نخست برای جسم است؛ زیرا توجه شیء به سوی مکان دوم مقدم بر وجود آن شیء در مکان دوم است، وگرنه رسیدن تدریجی آن به مکان دوم ممکن نبود؛ در نتیجه، رسیدن به مکان دوم کمال دوم برای آن شیء به شمار خواهد رفت.

افزون بر این، آوردن عبارت «من حیث انه بالقوه» در تعریف حرکت، برای توجه دادن به این مطلب است که کمال نخستین یک شیء، که ارتباطی با جهت بالقوه بودن آن شیء ندارند، حرکت به شمار نمی آید. برای مثال، هر شیئی واجد صورت نوعی است، اما این صورت نوعی هیچ ارتباطی با بالقوه بودن آن شیء ندارد و شیء متحرک چه به مقصد برسد و چه نرسد، این کمال را داراست؛ لذا آوردن قید «من حیث انه بالقوه» برای خارج ساختن صورت نوعیه می باشد (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۴۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۶).

صدرالمتألهین تمامی تعاریف فوق را می پذیرد و بعضاً به توجیه آنها می پردازد؛ هرچند از دیدگاه او هیچ یک از تعاریف، تعریف به «حد» نیستند و از تعاریف تحت عنوان رسوم یاد می کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲). در نهایت ایشان تعریفی را بیان می کند که به نظر او اقرب تعاریف است. این تعریف بدین قرار است: «شیء تمام حدود بالقوه ای که میان مبدأ و منتهی وجود دارد به صورت پیوسته و متصل طی کند» (همان، ص ۳۱).

## ۲. اشاره ای به مبانی صدرالمتألهین در بحث حرکت

همان طور که در مقدمه گذشت، طرح حرکت جوهری از جانب صدرالمتألهین و پاسخ به اشکالات آن در گرو فهم حداقل دو مطلب بنیادین در مبانی فلسفی وی است که اینک به بررسی آنها پرداخته می شود:

### ۲-۱. وجودی دانستن حرکت

فلاسفه سابق بر صدرالمتألهین عموماً مباحث حرکت را در ضمن طبیعیات مطرح می کردند و نوع نگاه آنها به حرکت نگاهی مقولی و ماهوی بود؛ اما در فلسفه صدر با توجه به مطرح ساختن مبنای اصالت وجود از جانب وی، حرکت به عنوان عارض جسم مورد قبول واقع نشد و تعبیر و ثبات همچون قوه و فعل از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود قلمداد شد؛ در نتیجه موجود به دو قسم ثابت و سیال تقسیم گشت و حرکت از عوارض تحلیلی موجود سیال به شمار آمد و سیلان عین نحوه موجود مادی قلمداد شد و در نتیجه مبحث حرکت از طبیعیات به الهیات انتقال یافت.

براین اساس طبق نگاه صدر موجود سیال چیزی نیست که حرکت در آن رخ دهد؛ بلکه هستی آن عین سیلان است و با جعل بسیط متحرک حرکت نیز جعل می شود و جعل متحرک جعل حرکت هم هست. به عبارت دیگر، وجود حرکت در شیء همان شیء متحرک است که اجزای آن به نحو وحدت اتصالیه لحظه به لحظه متحقق می شوند. از این سخنان چنین نتیجه گیری می شود که حرکت و شدن در مقابل بودن به معنای هستی نیست؛ بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است و لذا داخل در مقولاتی که از سنخ ماهیت هستند نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۴۶؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲).

## ۲-۲. نحوه تحقق حرکت

در مباحث گذشته تعاریفی از حرکت بیان شد و مفهوم حرکت تا حدی روشن گشت؛ اما حقیقت این است که درک دقیق حرکت متوقف است بر درک تصاویری که از نحوه تحقق حرکت ارائه شده است. دو تصویر مهم در این زمینه وجود دارد که اینک به بررسی آنها می‌پردازیم.

### ۲-۲-۱. نظریه حرکت توسطیه

صدرالمتألهین به نقل از ابن‌سینا در تبیین نحوه وجود حرکت توسطیه می‌گوید: «حرکت طبق این تصویر عبارت است از حالت بودن جسم میان مبدأ و منتهی، به گونه‌ای که هر «آن» در یک حد است و «آن» قبل و «آن» بعد در آن حد نیست» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲).

توضیح مطلب عبارت است از اینکه حرکت توسطیه تغییری است که کل آن، در هر آنی از مدت زمان حرکت موجود است. پس تغییری است فاقد امتداد سیال و بسیط و نقطه‌وار؛ با این حال زمانی و دارای طول عمر است؛ به این معنا که در هر آنی از آنات زمان حرکت موجود است و تغییر یافت می‌شود؛ یعنی در هر آنی خود همان تغییری یافت می‌شود که در آنات قبل یافت می‌شده است و در آنات بعد هم یافت خواهد شد؛ نه اینکه در این «آن» تغییری یافت می‌شود پیش از این «آن» تغییر دیگری و پس از آن تغییر سومی و هکذا. به اختصار، در حرکت توسطیه در طول زمان حرکت در همه آنات یک تغییر ثابت یافت می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۵). برای مثال اگر کبوتری را فرض کنیم که از این دیوار حرکت می‌کند تا به آن دیوار برسد، آغاز حرکتش یعنی پیدایش یک امر بسیط که هیچ اتصال و امتداد و قبل و بعد ندارد؛ ولی آن که آنجا وجود پیدا کرده است استمرار دارد و همان که در آن اول وجود پیدا کرده در آن دوم و سوم هم هست و در ظرف همین یک ثانیه تا رسیدن به دیوار دیگر باقی است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۵).

### ۲-۲-۲. نظریه حرکت قطعی

وی همچنین در تبیین حرکت قطعی می‌گوید: حرکت به معنای قطعی حرکتی است که به عنوان یک امر واحد منصل از ابتدا تا آخر مسافت توسط ذهن درک می‌شود. ابن‌سینا معتقد است این معنا از حرکت فقط در ذهن وجود دارد و در خارج نمی‌تواند وجود داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، السماع‌الطبیعی، ص ۸۴؛ اسماعیلی، ۱۳۹۲).

توضیح مطلب عبارت است از اینکه تغییر زمانی را، به تعبیر دیگر تغییری را که در طول مدتی از زمان موجود است، اگر منطبق بر زمان در نظر بگیریم حرکت قطعی می‌گویند. حرکت قطعی یک تغییر است؛ اما چون بر زمان منطبق است همانند زمان خود امتدادی سیال دارد و در نتیجه ممکن نیست کل آن در یک «آن» موجود باشد؛ بلکه کل آن در کل مدت زمان حرکت موجود است؛ به گونه‌ای که به ازای اجزای فرضی زمان مذکور حرکت مزبور نیز اجزای فرضی مشابهی دارد که همراه با اجزای مشابه زمانش موجود و معدوم‌اند؛ یعنی نیمه اول آن در نیمه اول زمان مذکور و نیمه دومش فقط در نیمه دوم آن موجود است. به عبارت بهتر طبق حرکت قطعی جسم که حرکت می‌کند و مثلاً یک کبوتر که از روی این دیوار به روی آن دیوار می‌رود، این حرکت یک امر متصل ممتد و یک

حقیقت کش‌دار است که یک نهایتش این دیوار است و نهایت دیگرش آن دیوار دیگر؛ جزء اولش در اول وجود دارد و جزء وسطش در وسط و جزء آخرش در آخر و ممکن نیست اجزای فرضی آن با هم موجود باشند و باید جزء فرضی اول معدوم شود تا جزء فرضی دوم موجود شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۱).

### ۳-۲. گذری بر سیر تاریخی نگرش بر حرکت توسطیه و قطعیه

تفکیک این دو به *ارسطو منسوب* است. برخی تفسیر حرکت توسطیه را به *افلاطون* نسبت داده‌اند (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۵۷). *ابن‌سینا* با صراحت به تفکیک بین این دو پرداخته و معتقد بود: حرکت توسطیه وجود خارجی دارد، لکن حرکت قطعیه وجود خارجی ندارد و امری ذهنی می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۴). با صرف‌نظر از انتقاد *فخررازی* (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۵) دیدگاه *ابن‌سینا* تا زمان *میرداماد* مورد پذیرش فلاسفه قرار گرفت. *میرداماد* با دیدگاه او مخالفت ورزید و معتقد به وجود خارجی هر دو معنای حرکت شد، و نیز برای اثبات وجود خارجی حرکت قطعیه دلایلی اقامه کرد (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴-۲۰۵).

*صدرالمتألهین* نیز وجود حرکت قطعیه را در خارج پذیرفت، درصدد توجیه کلام *ابن‌سینا* برآمد و همچنین با خدشه نمودن در وجود خارجی حرکت توسطیه، به انکار آن متمایل گشت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵). حکیم *سبزواری* به دفاع از دیدگاه *ابن‌سینا* پرداخت و منکر وجود خارجی حرکت قطعیه شد (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۵۸). علامه *طباطبائی* هر دو را در خارج موجود می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۷۸۲)؛ هرچند نظریه ایشان نیز با انتقاد شهید مطهری روبه‌رو شده است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۶). اما فارغ از نقض و ابرام‌ها و اختلافاتی که در تبیین و وجود حرکت قطعیه و توسطیه وجود دارد، اعتقاد *صدرالمتألهین* به حرکت قطعیه به بیانی که گذشت نقش بسزایی در تبیین حرکت جوهری و رفع اشکالات آن داشته است که در بخش پاسخ به اشکالات حرکت جوهری به آن پرداخته خواهد شد.

### ۴-۲. حرکت در جوهر

یکی از مسائلی که در بحث حرکت مورد اختلاف واقع شده، مسئله حرکت در جوهر است. محل نزاع در بحث حرکت جوهری این است که آیا علاوه بر برخی از اعراض که اتفاق بر تحقق حرکت در آنها وجود دارد، در جوهر و ذات اشیا، که محل اعراض هستند نیز حرکت واقع می‌شود یا اینکه جواهر اشیای ساکن هستند و حرکت در آنها ممکن نیست؟ در مباحث ذیل طی مقدماتی به این مسئله پرداخته می‌شود:

### ۱-۴-۲. نگرش به حرکت جوهری در فلاسفه پیشاصدرایی

بیان وقوع حرکت در جوهر تا حدی به تفسیر ماهیت آن بستگی دارد. به همین سبب کسانی که در معنای حرکت تدریج را معتبر نمی‌دانند و کون و فساد را نیز جز انواع حرکت قلمداد می‌کنند، وقوع حرکت در جوهر را نیز می‌پذیرند. از جمله این افراد می‌توان *ابویوسف کندی* را نام برد که در رسائل مختلف حرکت را به تبدل و دگرگونی تفسیر کرده و کون و فساد را جزء اقسام حرکت شمرده است (کندی، ۱۳۸۷، جزء دوم، ص ۲۳-۲۴).

همچنین در *رسائل اخوان الصفا* حرکت به معنای مطلق تغییر آمده است در رساله اولی حکمت طبیعی در بیان اقسام حرکت چنین آمده است: «ان الحركة يقال على ستة اوجه الكون والفساد و...». در همین رساله به اعتبار دیگر حرکت به جوهری و عرضی تقسیم شده است. هرگاه حرکت وجود معروض را ایجاد کند و در وقت سکون، ذات معروض معدوم گردد حرکت جوهری است (مانند حرکت آتش)؛ و اگر بعد از زوال حرکت وجود معروض باقی بماند حرکت عرضی است (مانند حرکت هوا و آب و زمین) (اخوان الصفاء، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۵ و ۱۳).

اما کسانی همچون حکمای مشاء که حرکت را به کمال اول برای آنچه بالقوه است از آن جهت که بالقوه است یا به بیرون آمدن تدریجی از قوه به فعل تعریف کرده‌اند، عقیده دارند حرکت در جوهر واقع نمی‌شود، برای آنکه تغییر در جوهر دفعی است و هیچ‌یک از تعاریف مذکور و نظائر آن بر کون و فساد صدق نمی‌کند.

*فارابی* به‌صراحت در رساله *الدعاوی القلیبیه* پس از تعریف و بیان عروض حرکت در مکان و کم و کیف، حرکت در جوهر را منع کرده است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۳۱). *ابن سینا* نیز هرچند علاوه بر حرکت در سه مقوله مکان و کم و کیف، حرکت در وضع را هم اضافه نمود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۴)، اما مانند *فارابی* حرکت در مقوله جوهر را جایز ندانسته است؛ چنان که در *طبیعیات شفاء* (همان، ص ۹۸) در بیان عدم وقوع حرکت در جوهر می‌گوید: «قول به حرکت در جوهر قولی مجازی است و در این مقوله حرکت واقع نمی‌شود» (ملکشاهی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۲-۲۷۵).

## ۲-۴-۲. اشکالات حرکت در جوهر در کلام ابن سینا

از مجموع سخنان *ابن سینا* در *شفاء*، می‌توان دو برهان بر امتناع حرکت جوهری استفاده کرد که در این بخش به آنها پرداخته می‌شود. پیش از آن، در مقدمه‌ای لوازم حرکت را از نگاه حکما بررسی می‌کنیم.

فلاسفه شش چیز را به عنوان لوازم حرکت مطرح ساخته‌اند که عبارت‌اند از: زمان، مبدأ، منتهی، فاعل، موضوع و مسافت. مقصود از لوازم حرکت اموری است که هر حرکتی ضرورتاً واجد آنهاست. هر حرکتی ضرورتاً امری است زمانی نه آتی؛ از مبدایی به سوی غایت و منتهایی است؛ فاعلی دارد که آن را ایجاد می‌کند؛ موضوعی دارد که حرکت را به‌منزله وصف می‌پذیرد و در مسافتی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۵).

جهت تبیین اشکال *ابن سینا* به حرکت در جوهر لازم است توضیحی کوتاه نسبت به موضوع و مسافت حرکت داده شود. مقصود از موضوع حرکت، متحرک، حرکت‌کننده و به اصطلاح قابل و پذیرنده حرکت است. به تعبیر ساده حرکت نوعی صفت است و صفت برای موجود بودن علاوه بر فاعل به قابل و موصوفی نیازمند است. فیلسوفان توضیح داده‌اند که موضوع حرکت نمی‌تواند چیزی جز جوهر جسمانی باشد؛ یعنی همواره در هر حرکتی جسم است که متحرک است. مثلاً در حرکت مکانی جسم است که حرکت می‌کند و با این حرکت به طور پیوسته مکانی را از دست می‌دهد و مکان دیگری پیدا می‌کند و هکذا. گفتنی است که فیلسوفان پیشین صرف وجود موضوع را برای حرکت کافی نمی‌دانند، بلکه بر ثبات و بقای آن در طول حرکت نیز اصرار دارند. به نظر آنها حرکت نیازمند موضوعی است ثابت و باقی. به عبارت دیگر جسمی که در وضع متحرک است در عرض و وصف خود متحرک است، ولی در جوهر و ذاتش متحرک نیست بلکه ثابت و باقی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴).

همچنین «مسافت»، مقوله‌ای است که متحرک در حین حرکت در هر آنی نوع یا صنفی از آن را دارد غیر از نوع یا صنفی که پیش از آن «آن» یا پس از آن «آن» دارد. مثلاً در جسم سبز رنگ که در طول یک دقیقه به تدریج قرمز می‌شود، جسم مفروض که همان متحرک است در هر آنی نوعی یا صنفی از رنگ را دارد غیر از نوع یا صنفی که قبل یا بعد از آن دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۸).

آشکار است که عوض شدن نوع یا صنف مستلزم عوض شدن فرد هم هست و ممکن نیست فرد عوض نشود ولی نوع یا صنف آن عوض شود. لذا می‌توان گفت مسافت حرکت مقوله‌ای است که متحرک در حین حرکت در هر آنی، فردی از آن را دارد، غیر از فردی که قبل یا بعد از آن «آن» دارد (صدرالمآلهیین، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۹). اگر اشکال شود اینکه متحرک در حین حرکت در هر آنی نوع و فردی از مقوله مسافت را دارد غیر از نوع و فردی که قبل یا بعد از آن «آن» دارد مستلزم تتالی آنات است و تتالی آنات حرکت نیست؛ پاسخ این است که به گفته فیلسوفان مزبور انواع و افراد مذکور بالقوه‌اند و متحرک در حین حرکت در هر آن فرضی نوع و فردی بالقوه از مسافت را دارد، نه فردی بالفعل را؛ یعنی بالقوه نوع و فردی از مسافت را دارد نه بالفعل تا مستلزم بی‌نهایت فرد آنی متتالی در آنات متتالی باشد.

### (الف) اشکال اول (عدم بقای موضوع)

۱. با توجه به مقدمه‌ای که گذشت هر حرکتی نیازمند موضوعی ثابت و باقی است. حال تا هنگامی که معتقدیم که حرکت فقط در اعراض رخ می‌دهد، جوهر جسمانی که حامل اعراض است، ثابت و باقی است و موضوع حرکت است؛ اما اگر فرض کنیم که در خود همین جوهر نیز حرکت رخ می‌دهد چیزی در جسم باقی نخواهد ماند که موضوع حرکت باشد و به دیگر سخن حرکت در جوهر حرکتی بی‌متحرک و صفتی بی‌موصوف خواهد بود و چنین چیزی معقول نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۹-۹۸).

### (ب) اشکال دوم (لزوم فعلیت انواع نامتناهی)

برای حرکت در جوهر بیش از دو فرض متصور نیست یا نوعی که در اول حرکت است در وسط حرکت اشتدادی باقی است یا باقی نیست و تغییر می‌کند؛ اگر نوع در وسط اشتداد همان نوع در اول حرکت است پس حرکت در جوهر واقع نشده است، بلکه در عوارض و مشخصات فردی تغییر رخ داده؛ اما اگر در وسط اشتداد نوع جوهر تغییر کند و نوع اولیه باقی نباشد، معنایش این است که حرکت اشتدادی سبب شده تا جوهر قبلی رخت برنندد و جوهر دیگری پدید آید. در این صورت نیز دو اشکال وجود دارد: اول اینکه اساساً این حرکت جوهری نیست بلکه بطلان یک جوهر و حدوث یک جوهر دیگر است؛ به عبارت دیگر اگر جوهری حادث و سپس معدوم شود و باز جوهری حادث و سپس معدوم شود و همین‌طور معنایش حرکت در جوهر و بلکه اساساً حرکت نیست، بلکه حدوث‌های متوالی جوهرهاست؛ زیرا برای تحقق حرکت وحدت، اتصال و استمرار لازم است و در حرکت در جوهر موضوعی که حافظ وحدت باشد دیگر وجود ندارد.

ثانیاً در این صورت که نوع تغییر کند، با توجه به آنچه در مقدمه ذکر شد، در هر آنی که فرض شود جوهر جدیدی حادث می‌شود و بین دو جوهر نیز امکان جواهر بالفعل غیرمتناهی وجود دارد؛ زیرا در این صورت انواع در مسافت حرکت وحدت اتصالی دارند، واحد متصل قابل تقسیم است و جزء لایتجزی محال است و در نتیجه لازم می‌آید غیرمتناهی در زمان محدود حادث شود و به تعبیر دیگر غیرمتناهی محصور بین حاضرین واقع شود و این امری محال است.

ابن‌سینا استحالہ فوق را مختص به جوهر می‌داند؛ زیرا انواعی که در مسافت حرکت قرار می‌گیرند در غیر جوهر یعنی در اعراض همان‌گونه که در مقدمه گفته شد بالفعل نیستند؛ بلکه بالقوه‌اند و تفکیک در حکم جواهر و اعراض به این دلیل است که موضوع در طی حرکت باید فعلیت داشته باشد تا از حرکت در آن واقع شود. هنگامی که حرکت در کم و کیف است، فعلیت را موضوعی که مقوم انواع بالقوه است تأمین می‌کند، اما هنگامی که حرکت در جوهر باشد چون جوهر مقوم و محل غیر خود است فعلیت موضوع جز به فعلیت یافتن خود آن تأمین نمی‌شود و به تعبیر شهید مطهری در حرکت اشتدادی اعراض چون موضوع غیر از ما فیہ الحرحه است اشکالی ایجاد نمی‌شود؛ ولی در جوهر چون موضوع و ما فیہ الحرحه هر دو یکی است و موضوع باید بالفعل باشد، ما فیہ الحرحه هم باید بالفعل باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۸-۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، بخش سوم از ج ۳، ص ۵۵۵۳؛ مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۱).

## ۲-۵. پاسخ‌های صدرالمآلهین به اشکالات حرکت در جوهر

صدرالمآلهین دلایل فوق را هم براساس مبانی مکتب مشاء و هم براساس مبانی حکمت متعالیه پاسخ گفته است.

### ۲-۵-۱. پاسخ اشکال عدم بقای موضوع بر اساس مبانی مشاء

هرچند مقاله حاضر در مقام بحث از پاسخ اشکالات حرکت جوهری براساس مبانی حکمت متعالیه است، اما جهت تکمیل بحث اشاره به پاسخ مقتبس از کلام ایشان بر اساس مبانی مشاء نیز خالی از فایده نیست که در این بخش به آن پرداخته می‌شود. حاصل این نظریه آن است که: وقوع حرکت در جوهر مستلزم فقدان موضوع برای حرکت نیست. ما می‌توانیم حرکت جوهری را بپذیریم و در عین حال موضوعی که در طول حرکت ثابت و پایدار باشد نیز داشته باشیم. این موضوع عبارت است از ماده متحصّل با صورتی نامعین.

توضیح مطلب اینکه منکران حرکت جوهری که نظریه «کون و فساد» را پذیرفته‌اند، اعتراف می‌کنند که رفتن صورتی و آمدن صورت دیگر، وحدت ماده را بر هم نمی‌زند و در پاسخ به این پرسش که چگونه با تحول صورت‌ها و کون و فساد در آنها، هیولا محفوظ می‌ماند و وحدت شخصی آن حفظ می‌شود، می‌گویند فاعل ماده «صوره‌ما» است و این «صوره‌ما» اگرچه امری مبهم است، اما وحدتش به واسطه وحدت عددی جوهر مفارقی که آن را می‌آفریند و ماده را نیز به واسطه آن می‌آفریند، حفظ می‌شود. بنابراین در نظر طرف‌داران کون و فساد نیز آنچه در وجود ماده نقش دارد، همان «صوره‌ما» است، نه یک صورت معین و مشخص. همین «صوره‌ما» است که به ماده تحصل می‌دهد و حافظ وحدت آن می‌باشد.

همین تقریب در تبیین موضوع حرکت جوهری نیز می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد؛ به این بیان که موضوع حرکت جوهری همان هیولای اولی است، منتها چون هیولای اولی قوه محض است، به‌تنهایی تحصل و تحقیقی ندارد و هرگز خالی از صورت نوعی نیست. از این رو نمی‌توان هیولای اولی را به‌تنهایی موضوع حرکت جوهری دانست. از سوی دیگر، ماده برای تحصل و تحقق خود نیازمند صورت معین و مشخصی نیست، بلکه به «صوره‌ما» نیاز دارد؛ یعنی صورتی از صورت‌ها، خواه این صورت باشد یا آن صورت، برای ماده هیچ فرقی ندارد. ماده به ضمیمه صورتی از صورت‌ها امر واحدی است و این وحدتش را مرهون دو چیز است: یکی وحدت عمومی «صوره‌ما» و



دیگری وحدت شخصی جوهر مفارقی که هیولا را توسط «صورة ما» ایجاد می‌کند و با جای‌گزین کردن صورتی با صورت دیگر، وجود آن را باقی نگاه می‌دارد. در این میان نقش عمده را همان جوهر مفارق ایفا می‌کند که علت فاعلی ماده است و وحدتش نیز وحدت عددی است و «صورة ما» نیز هستی‌اش را از همان وجود مفارق دریافت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، بخش سوم از ج ۳، ص ۶۷).

## ۲-۵-۲. پاسخ‌های صدرالمتألهین نسبت به اشکالات حرکت جوهری بر اساس مبانی حکمت متعالیه

### الف) پاسخ اشکال اول

با توجه به اینکه اشکال دوم هم به گونه‌ای مرتبط با شبهه بقای موضوع است، لذا بحث را به صورتی جامع‌تر از آنچه در اشکال اول بیان شد پی می‌گیریم:

نیاز به موضوع و بقای آن در فرایند حرکت به دو شکل در کلمات فلاسفه گذشته بیان شده است:

الف) موضوع به منزله محلّ مستغنی: به نظر فلاسفه گذشته حرکت عرض است و هر عرضی هم مادام که موجود است نیازمند محلّ مستغنی و ثابت و باقی است؛ پس حرکت هم نیازمند چنین محلّی است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۶)؛

ب) موضوع به منزله حافظ وحدت: در هر حرکتی باید امر ثابتی که در طول مدت زمان حرکت باقی است وجود داشته باشد، وگرنه در حین حرکت در هر آنی چیزی بکلی معدوم می‌شود چیز دیگری از نو حادث می‌شود، بی‌آنکه هیچ ارتباطی میان این حادث‌ها و زائل‌ها باشد؛ یعنی بی‌نهایت شیء آنی‌الوجود بی‌ارتباط خواهیم داشت که در حقیقت این به معنای نفی حرکت است.

به عبارت دیگر نزد قدما وقتی در مقوله‌ای حرکت صورت می‌گیرد، آن مقوله دارای انواع بالقوه است و هیچ کدام فعلیت ندارد. این انواع نیازمند یک حافظ وحدت هستند. موضوع که دائماً از نوعی از مقوله به نوع دیگر خارج می‌شود، ملاک و حافظ وحدت این امور بالقوه است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۲۵).

صدرالمتألهین با دیدگاه خویش در اصالت وجود و همچنین با تکیه بر اینکه حرکت نحوه وجود مقوله‌ای است که حرکت در آن رخ می‌دهد، نیاز به موضوع را به اشکال مختلف رد می‌کند:

اما حرکت نیازی به موضوع به عنوان محلّ مستغنی ندارد؛ چون اعراض نیازمند چنین موضوعی هستند و حرکت عرض نیست، بلکه سیلان وجود جوهر و عرض است و وجودش عین وجود معروضش می‌باشد؛ اما به موضوعی که حافظ وحدت باشد نیاز ندارد؛ چراکه با توجه به حرکت قطعیه مقوله در حین حرکت دارای یک فرد است اما فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان حرکت و حرکت چنان که گفته شد چیزی جز سیلان وجود همین فرد نیست؛ یعنی فرایندی ممتد و متصل و سیال است و از آنجاکه اتصال و پیوستگی از اموری است که ملاک وحدت شخصی هستند حرکت خود به خود یک فرایند واحد شخصی است، نه اینکه مجموع بی‌نهایت زوال و حدوث منفصل و جدا از هم باشد تا برای حفظ وحدت آنها نیاز به موضوعی ثابت و باقی باشد. پس بنا بر تحقق فرد سیال، وحدت حرکت، ذاتی آن و بی‌نیاز از حافظ وحدت است، نه عرضی نیازمند حافظ وحدت (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۲۲).

## ب) پاسخ اشکال دوم

اساس استدلال فوق بر این پایه بود که اگر نوع باقی نباشد، اولاً حرکت در جوهر اساساً حرکت نیست؛ بلکه حدوث متوالی جوهرهاست و ثانیاً اگر حرکت هم باشد لازمه‌اش حدوث بالفعل انواع نامتناهی در زمان نامتناهی خواهد بود و این محال است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۴۱۱). پاسخی که از سخنان صدرالمآلهین استفاده می‌شود این است که ایشان استدلالی را که ابن‌سینا بر استحاله حرکت در جوهر اقامه کرده است، ناشی از مغالطه و خلط بین احکام ماهیت و وجود و همچنین خلط بین بالقوه و بالفعل و اخذ امر بالقوه بجای بالفعل می‌داند.

بیان مطلب این است که صدرالمآلهین در پاسخ این پرسش ابن‌سینا که آیا نوع جوهر در سیر حرکت جوهری ثابت است یا نه، می‌گوید با توجه به مبنای اصالت وجود و وجودی دانستن حرکت، و همچنین مبنای حرکت قطعی، هر مقوله‌ای که در آن حرکت رخ می‌دهد در حین حرکت دارای یک فرد واحد است؛ اما فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان، و هرچند انواع ماهیت از مراحل مختلف وجود سیال از طریق بستن مرزهای آن انتزاع می‌شود؛ اما وجود انواع بالفعل از ماهیت لازم نمی‌آید زیرا اصل با وجود است و وجود واحد متصل تدریجی است که اجزای نامحدود بالقوه در آن حضور دارند و چون بالقوه هستند حصر نامتناهی در بین دو حاصر پیش نمی‌آید.

به عبارت دیگر در فرایند حرکت، وجود جوهر است که به عنوان فردی ممتد و سیال باقی است، نه ماهیت آن و با توجه به اینکه خود وجود متصل پیوسته ملاک و حافظ وحدت خواهد بود لذا انواع ماهیات به صورت بالقوه در این وجود سیال وجود خواهند داشت؛ در نتیجه اولاً مشکل حرکت نبودن این فرایند و تتالی انواع، حل خواهد شد و ثانیاً حصر انواع نامتناهی بالفعل بین حاصرین اتفاق نمی‌افتد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، بخش سوم از ج ۳، ص ۵۸۵۶).

## نتیجه‌گیری

حاصل آنکه صدرالمآلهین از طرفی با توجه به مبنای خود یعنی اصالت وجود، حرکت را از سنخ اعراض و در مقابل هستی نمی‌بیند، بلکه معتقد است که حرکت از عوارض تحلیلی موجود سیال به‌شمار می‌آید و سیلان عین و نحوه وجود مادی می‌باشد؛ در نتیجه موجود سیال چیزی نیست که حرکت در آن رخ دهد، بلکه هستی آن عین سیلان است. از سوی دیگر ایشان به حرکت قطعی اعتقاد دارد؛ حرکتی که منطبق بر زمان است و کل آن در کل مدت زمان وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که به ازای اجزای فرضی زمان مذکور حرکت مزبور نیز اجزای فرضی مشابهی دارد که همراه با اجزای مشابه زمانش موجود و معدوم‌اند؛ یعنی نیمه اول آن در نیمه اول زمان مذکور و نیمه دومش فقط در نیمه دوم آن موجود است. صدرالمآلهین با اعتقاد به دو مبنای فوق اشکالات مطروحه نسبت به حرکت جوهری که عبارت از عدم بقای موضوع و لزوم فعلیت انواع نامتناهی در بین حاصرین است را وارد ندانسته، پاسخ مناسب می‌دهد؛ چراکه با توجه به این مبنای حرکت نیازی به موضوع به عنوان محل مستغنی ندارد؛ چون اعراض نیازمند چنین موضوعی هستند و حرکت عرض نیست؛ بلکه سیلان وجود جوهر و عرض است و وجودش عین وجود معروض می‌باشد. همچنین به موضوعی که حافظ وحدت باشد نیاز ندارد؛ چراکه با توجه به حرکت قطعی مقوله در حین حرکت دارای یک فرد است اما فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان حرکت، و حرکت چنان‌که گفته شد

چیزی جز سیلان وجود همین فرد نیست؛ یعنی فرایندی ممتد و متصل و سیال است و از آنجا که اتصال و پیوستگی از اموری است که ملاک وحدت شخصی هستند حرکت خود به خود یک فرایند واحد شخصی است، و وحدت آن ذاتی و بی نیاز از حافظ وحدت است، نه عرضی نیازمند حافظ وحدت.

با توجه به مبانی فوق همچنین اشکال دوم هم وارد نیست؛ زیرا چنان که گفته شد هر مقوله‌ای که در آن حرکت رخ می‌دهد در حین حرکت دارای یک فرد واحد است؛ اما فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان، و هر چند انواع ماهیت از مراحل مختلف وجود سیال از طریق بستن مرزهای آن انتزاع می‌شود؛ اما وجود انواع بالفعل از ماهیات لازم نمی‌آید؛ زیرا اصل با وجود است و وجود واحد متصل تدریجی است که انواع ماهیات نامحدود بالقوه در آن حضور دارند و چون بالقوه هستند حصر نامتناهی در بین دو حاصر پیش نمی‌آید.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۶، «رابطه نفس و بدن»، *الهیات و حقوق*، ش ۲۴، ص ۳-۲۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۲، «پژوهشی در حرکت توسطیه و قطعیه»، *معرفت*، ش ۱۸۸، ص ۹۹-۱۱۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- خوان الصفاء، ۲۰۰۸م، *رسائل اخوان الصفاء و خلائق الوفاء*، بیروت، دار صادر.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۴۲۲ق، *تشریح المنظومه*، قم، ناب.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی النشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *تشریح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- فارابی، ابونصر، ۲۰۰۸م، *رسائل الفارابی*، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق، دارالینابیع.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۳۸۷، *مجموعه رسال فلسفی کندی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *درس های اسفار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- ملکشاهی، حسن، ۱۳۶۲، *حرکت و استیفای اقسام آن*، تهران، سروش.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد، ۱۳۷۶، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.

## جبر فلسفی در اندیشه محقق اصفهانی

kavand@quran.ac.ir

mali.esm91@yahoo.com

Hrezaii@ut.ac.ir

علیرضا کاوند / استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدعلی اسماعیلی / دانشجوی دکتری فلسفه جامعه المصطفی العالمية

حسن رضائی هفتادر / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۸/۰۵/۱۰

دریافت: ۹۷/۰۹/۲۱

### چکیده

«جبر فلسفی» بیانگر جبرگرایی در سایه مسائل فلسفی همچون «تسلسل اراده‌ها»، «قاعده ضرورت سابق» و «تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان» است. محقق اصفهانی با ژرف‌نگری به تحلیل و ارزیابی این مسائل پرداخته و سازگاری این مسائل فلسفی با اختیار فاعل را اثبات کرده است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که در اندیشه وی، معیار اختیاری بودن فعل، مسبوقیت آن به اراده است نه مسبوقیت اراده به اراده دیگر، تا تسلسل اراده‌ها لازم آید. قاعده ضرورت سابق نیز نه تنها با اختیار فاعل ناسازگار نیست، بلکه مؤید و مؤکد اختیار اوست. اراده الهی نیز به افعال ارادی انسان، مقید به اراده وی تعلق می‌گیرد. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به دسته‌بندی، تنظیم، تبیین و ارزیابی دیدگاه محقق اصفهانی در مسئله جبر فلسفی پرداخته شده است.

**کلیدواژه‌ها:** جبر فلسفی، تسلسل اراده‌ها، ضرورت سابق، اراده الهی، محقق اصفهانی.

مسئله جبر و اختیار همسان با تاریخ اندیشه بشر شکل گرفته و از دیرباز در میان اندیشه‌وران مطرح بوده است. اندیشه‌وران مسلمان نیز با الهام از آیات قرآن (انفال: ۱۷؛ اعراف: ۱۵۵؛ اسراء: ۱۹) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱) مسئله جبر و اختیار را کانون توجه قرار داده و در حوزه‌های مختلف اعم از تفسیری (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۸۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۰۵)، کلامی (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۱۷)، فلسفی (صدرالمؤمنین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۶۹) و اصولی (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۶؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۵۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۶) به واگوی زوایای مختلف این موضوع پرداخته‌اند. تبیین دقیق ریشه‌های فلسفی مسئله جبر و اختیار نه تنها مقدمه فهم دقیق آیات و روایات را فراهم می‌سازد، بلکه حل مسئله جبر و اختیار نیز جز در سایه آن میسر نیست و از این جهت ارزیابی جبر فلسفی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۲۹۶ق - ۱۳۶۱ق) از اصولیان، فقیهان و فیلسوفان ژرف‌اندیش حوزه نجف در دوران معاصر است. وی نه تنها دارای اندیشه‌هایی ژرف در حوزه فقه و اصول است، بلکه در حوزه مسائل فلسفی و کلامی نیز احاطه کم‌نظیری دارد. حتی فقه و اصول وی نیز با مسائل فلسفی مزوج است؛ اما تاکنون کمتر به تبیین و ارزیابی اندیشه‌های وی در حوزه مباحث خداشناسی و انسان‌شناسی پرداخته شده است. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از تألیفات مختلف وی به تبیین و ارزیابی اندیشه‌های وی در حوزه جبر فلسفی پرداخته است.

واژه «جبر» در لغت به معنای جبران، رفع نقص و اصلاح همراه با نوعی قهر است و به معنای بستن شکستگی نیز به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸۳). جبر در اصطلاح علم کلام به معنای سلب اختیار و تحت فشار قرار گرفتن است؛ البته در مواردی که شأنیت اختیار وجود داشته باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۷۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲۵). جبرگرایی را به اعتبار نوع انگیزه گرایش به دیدگاه جبر، می‌توان به جبر اجتماعی و فردی تقسیم کرد. مقصود از جبر اجتماعی، جبرگرایی با انگیزه عوامل اجتماعی از قبیل تاریخ، اقتصاد، جغرافیا و مانند اینهاست و مقصود از جبر فردی، جبرگرایی با انگیزه عوامل فردی است. هریک از جبر اجتماعی و جبر فردی نیز شامل اقسامی از قبیل جبر تاریخی، جبر اقتصادی، جبر جغرافیایی، جبر روان‌شناختی، جبر کلامی، جبر عرفانی و جبر فلسفی می‌شود.

جبر فلسفی بیانگر جبرگرایی با انگیزه‌های فلسفی است. برخی مسائل فلسفی به عنوان منشأ جبرگرایی قلمداد شده‌اند که مهم‌ترین آنها از این قرارند: ۱. مسئله تسلسل اراده‌ها؛ ۲. قاعده فلسفی ضرورت سابق «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ ۳. تعلق اراده خداوند متعال به افعال ارادی انسان. محقق اصفهانی به تبیین و ارزیابی موارد سه‌گانه پیش گفته پرداخته است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰). نوشتار حاضر به تبیین و ارزیابی دیدگاه‌های محقق اصفهانی در حوزه جبر فلسفی با تفکیک محورهای سه‌گانه پیش گفته می‌پردازد.

## ۱. جبر فلسفی و تسلسل اراده‌ها

افعال انسان در یک تقسیم کلی به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شوند: افعال ارادی به افعالی اطلاق می‌شود که مسبوق به اراده بوده و از اراده ناشی شوند؛ بنابراین ملاک ارادی بودن افعال، مسبوقیت به اراده است. حال درباره

خود اراده نیز این پرسش مطرح است که آیا ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت اول، لازم می‌آید که خود اراده، مسبوق به اراده دیگری باشد و این سخن درباره اراده دیگر نیز جاری است و تسلسل رخ می‌دهد. در صورت دوم، لازم می‌آید که افعال ارادی نیز غیرارادی گردند؛ زیرا مفروض این است که افعال مذکور به جهت مسبوق بودن به اراده، ارادی‌اند؛ پس اگر خود اراده، غیرارادی باشد، افعال مذکور نیز که ناشی از اراده‌اند، غیرارادی خواهند شد؛ بنابراین ارادی بودن اراده، مستلزم تسلسل بوده و ارادی نبودن آن مستلزم انکار افعال ارادی است.

برخی اندیشه‌وران با تمسک به این مسئله، فیلسوفان را جبرگرا قلمداد کرده‌اند. به باور آنان، فیلسوفان در پاسخ به این مسئله یا باید تسلسل اراده‌ها را بپذیرند و یا باید اراده را غیرارادی بدانند؛ اما مطابق مبانی آنها، تسلسل، محال است؛ بنابراین در نگاه آنان، خود اراده، غیرارادی است (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۸؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷۵). این مسئله از گذشته دور در مباحث اراده مطرح بوده و اندیشه‌ورانی چون فارابی (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۱)، ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۴۸۵؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲)، فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۰)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۹؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۷)، صدرالمآلهین (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۸)، حکیم سنزوری (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۵)، تعلیقه ۲؛ سنزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۰)، محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱؛ همو، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۸)، امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۷۷) به بررسی آن پرداخته‌اند.

محقق اصفهانی در حل این مسئله، دیدگاه میرداماد را نقل و نقد، و راه‌حل خود را ارائه می‌نماید.

میرداماد مسئله تسلسل اراده‌ها را جزو مشکل‌ترین مسائل در حوزه اراده انسان قلمداد می‌کند و یادآور می‌شود که پاسخ این مسئله، نخستین بار توسط خود وی مطرح شده و گذشتگان به این مسئله پاسخی نداده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۷). دیدگاه میرداماد به این صورت قابل تبیین است که اراده را می‌توان به دو نحو ملاحظه کرد: نحوه اول اینکه آن را به نحو آلیت و غیرمستقل ملاحظه نماییم؛ به این معنا که نظر اصلی ما به متعلق اراده باشد نه به خود اراده. مطابق این لحاظ، اراده مذکور، مندرک در مراد (متعلق اراده) بوده و مورد توجه مستقل نیست. اراده با این لحاظ، همان اراده و شوق است نسبت به مراد، و خودش متعلق اراده دیگری قرار نمی‌گیرد. نحوه دوم اینکه خود اراده را مستقلاً مورد توجه قرار دهیم؛ همان‌طور که گاهی آئینه را مستقلاً مورد توجه قرار می‌دهیم. از این دو نحوه، آنچه مرکز شبهه و منشأ طرح مسئله تسلسل اراده‌هاست، نحوه دوم است (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۱۰). وقتی اراده را به صورت استقلالی مورد التفات قرار دهیم، از آنجا که خودش نیز فعلی ارادی است که از نفس انسان صادر شده است، متعلق و مسبوق به اراده دومی قرار می‌گیرد. اراده دوم نیز متعلق و مسبوق به اراده سومی قرار می‌گیرد و همین‌طور این سلسله ارادات به پیش می‌رود؛ اما سلسله اراده‌های پیش‌گفته ناشی از اعتبار ذهنی است: ذهن انسان اراده اول را مستقلاً لحاظ کرده و نیازمند اراده دومی شده است. همچنین اراده دوم را مستقلاً ملاحظه کرده و نیازمند اراده سومی شده است و همین‌طور بقیه اراده‌ها. پس هرگاه ذهن انسان این اعتبار ذهنی را قطع کند و به اراده به صورت مستقل ننگرد، این تسلسل نیز قطع خواهد شد. بنابراین چون اراده‌های متصور، ساخته ذهن‌اند و با تحلیل ذهنی حاصل می‌شوند، اعتباری‌اند و از واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند. بنابراین ما یک

اراده واقعی اجمالی داریم که تمام این اراده‌های اعتباری ذهنی از تفصیل آن پدید آمده‌اند؛ و یک سلسله اراده‌های اعتباری ذهنی داریم که کاملاً وابسته به اعتبار معتبرند (همان). تسلسل در امور اعتباری محال نیست؛ زیرا با قطع اعتبار ذهنی، تسلسل نیز قطع خواهد شد. آنچه محال است تسلسل در امور واقعی حقیقی است. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳)

### ۱-۱. ارزیابی

محقق/اصفهانی پاسخ میرداماد را نپذیرفته و دو اشکال بر آن وارد می‌داند:

اشکال اول: مقصود میرداماد از انحلال اراده واقعی واحد به اراده‌های متعدد چیست؟ اگر مقصودش صرفاً تحلیل اعتباری است، یعنی می‌توانیم اراده واقعی واحد را مستقلاً ملاحظه نماییم و آن را به اراده‌های متعددی منحل کنیم؛ در این صورت، این تسلسل نیز اعتباری است و با قطع اعتبار، منقطع می‌شود؛ اما این اراده‌های متسلسل، اعتباری‌اند و اراده حقیقی به آنها تعلق نمی‌گیرد تا تسلسل رخ دهد؛ اما اگر مقصودش انحلال واقعی است، باید توجه کرد که تحلیل عقلی در چیزهایی جاری می‌گردد که علاوه بر جهت وحدت دارای جهت تعدد نیز باشند، مانند تحلیل عقلی ماهیت بسیط به جنس و فصل، که عقل آن را به دو جزء جنس و فصل تحلیل می‌کند و حکم به تقدم آنها در مقام تحلیل ذهنی بر آن ماهیت بسیط می‌نماید؛ اما در مورد چیزهایی که دارای جهت تعدد نباشند، این تحلیل، صرفاً یک انتزاع عقلی است که پشتوانه‌ای در نفس الامر ندارد (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲)؛

اشکال دوم: اگر همه این اراده‌ها را با یکدیگر ملاحظه کنیم، یا معلول اراده دیگری‌اند که لازم می‌آید اراده‌ای که علت این مجموعه است، هم داخل در این مجموعه باشد و هم خارج آن؛ یا این اراده‌ها معلول اراده خدایند که در این صورت دوباره اشکال جبرگرایی برمی‌گردد (همان).

در تحلیل و بررسی این دو اشکال، توجه به نکات زیر شایسته است:

یکم: ریشه دو اشکال موردنظر محقق/اصفهانی در بیانات صدرالمآلهین است. صدرالمآلهین در نقد دیدگاه میرداماد سه اشکال مطرح ساخته که محقق/اصفهانی اشکال اول و سوم وی را با مقداری تصرف ذکر کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۹-۳۹۰)؛

دوم: محقق/اصفهانی در اشکال اول، دو احتمال را مطرح ساخت: احتمال نخست اینکه تعدد این اراده‌های متسلسل، اعتباری باشد؛ و احتمال دوم اینکه، تعددشان واقعی باشد. اشکال تسلسل محال تنها در صورت دوم لازم می‌آید اما به باور وی، اراده واقعی واحد، تعدد حقیقی ندارد، پس تسلسل محال رخ نمی‌دهد (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲). اما توجه به این نکته لازم است که احتمال درست، احتمال دوم است؛ اما اشکال وی وارد نیست؛ زیرا تمام سخن در این است که اراده واقعی که به فعلی تعلق گرفته اگر خودش نیز ارادی باشد لازم است مسبوق به اراده واقعی دومی باشد و تسلسل رخ می‌دهد؛ بنابراین اراده جزو امور واقعی است نه جزو امور اعتباری، و در نتیجه تعددبردار و قابل تحلیل عقلی است، بلکه علاوه بر تحلیل عقلی که ملازم با تعدد ذهنی است، دارای تعدد خارجی (کثرت عددی) نیز هست. محقق/اصفهانی بحث را روی اراده واقعی واحد می‌برد و آن را غیرقابل تحلیل واقعی می‌داند، اما لازم است بحث را روی اراده واقعی دومی ببریم که به اراده واقعی اول تعلق گرفته است؛



سوم: صدرالمتهلین اشکال دوم را به این صورت تقریر کرده که همه این اراده‌ها را می‌توانیم در کنار هم جمع کنیم، و چون همه آنها ممکن‌الوجودند، لابد علتی دارند. آن علت اگر خودش نیز اراده دیگری باشد، لازم می‌آید که آن علت هم داخل این مجموعه باشد و هم خارج از آنها، و این مستلزم اجتماع نقیضین است؛ و اگر چیز دیگری غیرارادی باشد مستلزم جبر است (همان، ص ۳۹۰). برتری این بیان نسبت به بیان محقق اصفهانی در این است که محقق اصفهانی لزوم دخول و خروج اراده در این مجموعه را به این صورت تعلیل می‌نماید که اراده واقعی واحد، وجود اجمالی همه این اراده‌هاست (همان، ص ۲۹۲).

بر این تعلیل این اشکال وارد می‌شود که در صورتی که این اراده‌ها، تحلیل آن اراده اجمالی واحد باشد، معلوم می‌شود بحث روی اراده‌های اعتباری است؛ در صورتی که اگر تحلیل آنها اعتباری باشد اساساً نیازی به یافتن علت واقعی آنها نیست تا این اشکال مطرح گردد؛ این در حالی است که در بیان صدرالمتهلین، روی سخن با اراده‌های واقعی است؛

چهارم: مهم‌ترین نقد دیدگاه میرداماد، خلط حقائق و اعتباریات در این دیدگاه است. اراده، جزو امور حقیقی واقعی است که قائم به اعتبار معتبر نیست، بلکه خارج از دایره امور اعتباری و نیازمند علت واقعی است. این در حالی است که وی آن را جزو امور اعتباری می‌داند که قائم به اعتبار معتبر است، و از آنجاکه امور اعتباری سهل‌المؤنه‌اند تسلسل در آنها را ممکن دانسته است. اما با توجه به واقعیت داشتن آنها، پاسخ وی درست نیست و همچنان این پرسش باقی است که آیا تحقق اراده، ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت اول، تسلسل و در صورت دوم، انکار افعال ارادی لازم می‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴۹؛ هومو، ۱۳۸۲، ص ۷۵؛ اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۷۹).

## ۱-۲. دیدگاه برگزیده محقق اصفهانی

محقق اصفهانی پس از بررسی دیدگاه میرداماد، دیدگاه برگزیده خود را ارائه کرده است. به باور وی، پاسخ درست به محذور تسلسل اراده‌ها، توجه به معیار اختیاری بودن افعال است. معیار اختیاری بودن فعل این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد، نه اینکه اراده آن فعل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده‌ها لازم آید؛ زیرا اگر در ارادی بودن فعل، ارادیت خود اراده نیز شرط باشد، لازم می‌آید که اراده الهی عین ذات او نباشد؛ زیرا اراده ذاتی الهی، مسبوق به اراده دیگری نیست، بلکه عین ذات الهی است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ هومو، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱). نکته درخور توجه اینکه این پاسخ در بیانات صدرالمتهلین نیز مشهود است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۸)، اما محقق اصفهانی به تتبیم آن پرداخته، می‌افزاید: لزوم ارادی بودن اراده و تعلق اراده دوم به اراده اول از این جهت است که اراده، جزو مقدمات افعال ارادی است و اگر مقدمات فعل ارادی، ارادی نباشند آن فعل نیز ارادی نخواهد بود؛ در این صورت، این اشکال اختصاصی به اراده نخواهد داشت، بلکه درباره علم، قدرت و حتی وجود فاعل نیز جاری می‌گردد؛ زیرا اینها نیز جزو مقدمات فعل هستند و صدور فعل ارادی بر وجود آنها توقف دارد (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۰؛ هومو، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱). این اشکال به ذات و صفات الهی نیز کشیده می‌شود؛ زیرا افعال الهی متوقف بر ذات و صفات الهی است؛ درحالی که ذات و صفات الهی جزء افعال اختیاری خدا نیستند (همان).

## ۱-۲-۱. ارزیابی

در تحلیل و ارزیابی این دیدگاه، توجه به نکات زیر شایسته است:

۱. حاصل پاسخ پیش گفته به این نکته بازمی‌گردد که «فاعل مرید» کسی است که افعالش با اراده او انجام بگیرد و در تفسیر فاعل مرید به ارادیت خود اراده توجه نمی‌شود؛ اما مسئله تسلسل اراده‌ها درباره واقعیت اراده در مقام ثبوت است. در مقام ثبوت، اراده از دو حال خارج نیست: اگر خود اراده، ارادی نباشد افعال ناشی از اراده نیز از نگاه فلسفی، ارادی نخواهند بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴۸؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۲؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۹)؛

۲. اشکال وی درباره لزوم مسبوقیت اراده ذاتی الهی به اراده دیگر نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا مسئله تسلسل اراده‌ها ناظر به اراده فعلی است که منشأ افعال ارادی می‌گردد و ملاک ارادیت آنها را تشکیل می‌دهد؛

۳. اشکال وی در تعمیم محذور توقف اراده به اراده دیگر نیز وارد نیست؛ زیرا منشأ طرح شبهه تسلسل اراده‌ها، توقف افعال اختیاری بر اراده نیست تا این اشکال تعمیم داده شود؛ بلکه منشأ طرحش این است که اراده، معیار ارادی بودن افعال ارادی بوده، جزو اخیر علت تامه است و اساس تفاوت میان فاعل مرید و غیرمرید در همین اراده است. بنابراین اگر خود اراده، متصف به ارادی بودن نباشد، افعال ناشی از اراده نیز غیرارادی خواهند شد؛

۴. دیدگاه برگزیده ما در مسئله تسلسل اراده‌ها به این صورت قابل تبیین است: هر فعلی که از نفس انسان همراه با رهایی از فشارهای داخلی و خارجی صادر و یا انتزاع گردد، ارادی است. این معیار درباره تمام افعال ارادی، اعم از افعال خارجی و افعال نفسانی صدق می‌نماید. اکنون در پرتو این معیار، پاسخ مسئله تسلسل اراده‌ها این است که افعال ارادی، مسبوق به اراده فعلی‌اند؛ اراده فعلی نیز مسبوق به اراده ذاتی است، اما اراده ذاتی مسبوق به اراده دیگری نیست؛ زیرا اراده ذاتی از ذات نفس و از حیثیت فاعلیت علمی انسان، مشروط به اینکه انسان در فاعلیت از فشارهای داخلی و خارجی رها باشد و مقهور فشارهای داخلی یا خارجی قرار نگیرد، انتزاع می‌گردد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۶)؛ بنابراین وقتی ذات انسان را ملاحظه کنیم، از این نگاه که فاعل علمی است و در صدور افعالش، از فشارهای داخلی و خارجی رهاست، اراده ذاتی از او انتزاع می‌شود و وصف «مرید بالذات» بر او صادق است (اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۳۱۷).

## ۲. جبر فلسفی و قاعده ضرورت سابق

براساس قاعده فلسفی ضرورت سابق (الشیء ما لم یجب لم یوجد) هر ممکن‌الوجودی مسبوق به وجوب است و تا علتش آن را به مرحله وجوب نرساند، موجود نمی‌شود. برخی اندیشه‌وران، این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته، قاعده ضرورت سابق را ناسازگار با اختیار فاعل می‌دانند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۰؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۹). قانون ضرورت سابق، «قانون جبر علی و معلولی» نیز خوانده می‌شود. در پاسخ به این مسئله و در راستای اثبات ضرورت سابق با اختیار فاعل، دیدگاه‌های پرشماری مطرح شده است. محقق اصفهانی در بررسی این مسئله به نقد دیدگاه محقق نائینی پرداخته و سپس دیدگاه برگزیده خویش را ارائه کرده است.

### ۲-۱. دیدگاه محقق نائینی

شبهه ناسازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل از دو مقدمه زیر تشکیل یافته است:

۱. صدور افعال ارادی از انسان به نحو ضرورت و وجوب است؛ زیرا به مقتضای قاعده ضرورت سابق، تا افعال انسان به مرتبه ضرورت و وجوب نرسند موجود نمی‌گردند. قاعده ضرورت سابق در مورد تحقق همه ممکنات از جمله افعال انسان، جاری است؛

۲. ضرورت صدور افعال از انسان با اختیار انسان ناسازگار است؛

نتیجه: صدور افعال از انسان، به طور اختیاری نیست و ضرورت سابق افعالش با اختیار او ناسازگار است (هاشمی شاهرودی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۰؛ حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۷۳).

محقق نائینی در حل این مسئله، مقدمه اول را به طور مفید پذیرفته است. توضیح اینکه به باور محقق نائینی، قاعده ضرورت سابق در حوزه افعال ارادی انسان جاری نمی‌گردد. ضرورت علی و معلولی، مخصوص افعال طبیعی و غیراختیاری است (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۹). براساس این دیدگاه، هر ممکن الوجودی که محقق گردد، از دو حال خارج نیست: یا مسبوق به ضرورت سابق است، که این در مواردی است که آن ممکن الوجود از سنخ افعال ارادی نباشد و یا از سنخ افعال ارادی است. افعال ارادی، مسبوق به ضرورت سابق نیستند؛ بلکه مسبوق به طلب و اعمال قدرت نفس‌اند. میان اراده و حرکت عضلات حقیقت دیگری وجود دارد که افعال ارادی از آن صادر می‌شوند که وی آن را «طلب» می‌نامد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷).

در اندیشه محقق نائینی، اگر حرکت عضلات، معلول مبادی مزبور باشند و پس از تحقق اراده، حقیقت دیگری وجود نداشته باشد، لازم می‌آید که حرکت عضلات تابع نفس انسان نباشند؛ زیرا مفروض این است که مبادی مزبور غیرارادی‌اند (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷)؛ بنابراین حرکت عضلات نیز خارج از اراده انسان خواهند بود؛ درحالی که ما بالوجدان می‌یابیم که حرکت عضلات کاملاً تابع نفس انسان‌اند؛ پس حقیقت دیگری به نام «طلب» یا «سلطنت نفس» میان اراده و حرکت عضلات وجود دارد (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

در اندیشه محقق نائینی، قوانین علیت، شامل افعال ارادی نیست. بر اساس دیدگاه وی پس از تحقق اراده، دو فعل طولی از نفس انسان صادر می‌شود: الف) فعل خارجی مانند نماز؛ ب) فعل نفسانی که قائم به نفس بوده و مقدم بر فعل خارجی است؛ این فعل نفسانی همان تأثیر نفس و اعمال قدرت نفس است. این دو فعل صادرشده از انسان هر دوی آنها اختیاری‌اند؛ اما فعل نفسانی (اعمال قدرت) اختیاری است؛ زیرا به نحو ضرورت و وجوب از اراده صادر نشده است؛ بلکه حتی پس از تحقق اراده نیز صدور این فعل نفسانی ممکن است و نفس انسان می‌تواند این فعل را ایجاد نماید و می‌تواند آن را انجام ندهد؛ اما فعل خارجی گرچه به نحو ضرورت و وجوب صادر شده، ضرورت ناشی از اختیار منافاتی با اختیار ندارد (حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۷۸؛ هاشمی شاهرودی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۴؛ عبدالساتر، ۱۹۹۶، ج ۴، ص ۷۷-۷۸).

## ۱-۱-۲. ارزیابی

محقق اصفهانی به طور گسترده به نقد دیدگاه محقق نائینی پرداخته است. با توجه به غموض ادبیات علمی وی، لازم است تبیین واضحی از نقدهای او در اینجا ارائه گردد. به باور محقق اصفهانی، التزام به وجود «طلب» و «سلطنت نفس» میان اراده و افعال ارادی، به سبب یکی از دو جهت زیر است:

۱. التزام به وجود «طلب» یا از این جهت است که اگر حرکت عضلات را به اراده نسبت دهیم، در واقع این حرکت را به صفت نفس نسبت داده‌ایم نه به خود نفس؛ از این جهت طلب را مطرح می‌نماییم که ذاتی نفس است و در این صورت، حرکت عضلات که از طلب صادر شده‌اند به خود نفس، نسبت داده می‌شوند؛

۲. یا التزام به وجود «طلب» از این جهت است که خود اراده، امر غیرارادی است؛ بنابراین استناد افعال به اراده سبب می‌شود افعال مزبور نیز غیرارادی باشند؛ بنابراین طلب و اختیار نفس را مطرح می‌کنیم تا ارادی بودن افعال، محفوظ بماند (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۵).

اما در اندیشه محقق اصفهانی، هیچ‌یک از این دو جهت، توجیه‌کننده التزام به وجود «طلب» نیست؛ اما جهت اول پذیرفتنی نیست؛ زیرا اراده و دیگر صفات نفسانی از قبیل علم، قدرت از مصححات فاعلیت نفس‌اند؛ و با توجه به اتحاد نفس با قوایش، افعال قوای نفس به خود نفس نیز اسناد داده می‌شوند؛ بنابراین استناد افعال به اراده با استناد آنها به خود نفس، ناسازگار نیست؛ پس نیازی به تصویر طلب وجود ندارد تا مصحح اسناد افعال به خود نفس باشد (همان). علت فاعلی فعل، همان نفس است؛ اما اراده و شوقی که پیش از اراده تحقق می‌یابد، از لوازم علمی به‌شمار می‌آیند که متمم فاعلیت فاعل هستند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۶۶؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲).

جهت دوم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا این «طلب» و «اختیار» از دو حال خارج نیست:

(الف) یا عین فاعلیت نفس است؛ در این صورت، چیزی در مقابل اراده و ذات نفس نیست و مطابق خارجی ندارد؛ زیرا آنچه مطابق خارجی دارد ذات علت و فاعل و ذات معلول است؛ اما حیثیت علیت و فاعلیت، جزء امور انتزاعی‌اند و مطابق خارجی ندارند؛

(ب) عین فاعلیت نفس نیست بلکه حقیقتی است که قائم به نفس است؛ در این صورت یا رابطه آن با نفس، رابطه کیف نفسانی با نفس است و یا رابطه فعل با فاعل است؛ اگر رابطه آن با نفس، رابطه کیف نفسانی با نفس باشد، تفاوتی میان «طلب» و «اراده» وجود نخواهد داشت؛ و همه محذوراتی که بر صدور افعال از اراده و علیت تامه اراده نسبت به افعال مطرح شد، درباره «طلب» نیز قابل طرح است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۶)؛ و اگر رابطه آن با نفس، رابطه فعل با فاعل باشد، در این صورت چهار اشکال زیر بر این نظریه وارد است (همان):

۱. اگر طلب، عین فاعلیت نفس نباشد بلکه حقیقتی باشد که قائم به نفس است، و رابطه طلب با نفس، رابطه فعل با فاعل باشد، نخستین اشکالش این است که این «طلب» یا فعل مابشری نفس است و یا فعل نفس با واسطه قوای اوست؛ اما هر دو شق باطل است؛ اما اینکه «طلب» فعل مابشری نفس نیست، جهتش این است که نفس «بما هی نفس» هیچ فعل مابشری ندارد؛ بلکه تمام افعال نفس، با واسطه قوای نفس صادر می‌شوند؛ و اما اینکه «طلب»، فعل نفس با وساطت قوایش نیست، جهتش این است که «طلب»، فعلی متناسبی با هیچ‌یک از قوای نفس نیست (همان). البته محقق اصفهانی یادآور می‌شود که نفس با قوایش اتحاد دارد؛ و در عین وحدتش همه قواست؛ از این جهت می‌توان افعال قوای نفس را به خود نفس اسناد داد (همان)؛ اما «طلب»، فعلی متناسبی با هیچ‌یک از قوای نفس نیست تا به خود نفس اسناد داده شود؛

۲. اگر طلب مانند اراده، علت تامه برای افعال ارادی باشد، تفاوتی میان طلب و اراده وجود نخواهد داشت؛ بنابراین تفکیک میان آنها در علت تامه دانستن طلب و علت تامه ندانستن اراده، پذیرفتنی نیست. از سوی دیگر، همان‌طور که وجوب افعال در پرتو طلب با ارادی بودن آنها منافات ندارد، وجوب آنها در پرتو اراده نیز با ارادی بودن آنها منافات نخواهد داشت (همان)؛

۳. «طلب» یا از دیگر صفات موجود در نفس مانند علم و قدرت و اراده، منفک نمی‌گردد و یا منفک می‌گردد؛ اگر منفک نگردد به این معنا که هرگاه آن صفات در نفس موجود شدند، طلب نیز در پی آنها به‌طور قهری موجود

می‌گردد. در این صورت طلب نیز غیرارادی خواهد بود؛ زیرا مفروض این است که آن صفات، غیرارادی‌اند و طلب نیز به طور قهری بر آنها مترتب می‌گردد؛ و اما اگر از آنها منفک گردد یعنی حتی با وجود اراده باز هم صدور طلب در حد امکان باشد، لازم‌اش این است که نفس همراه با طلب، علت ناقصه برای صدور افعال باشد؛ درحالی‌که صدور معلول از علت ناقصه محال است (همان، ص ۲۸۶-۲۸۷)؛ و همان‌طور که هر ممکن‌الوجود دیگری به علت تامه نیازمند است، افعال اختیاری نیز نیازمند علت تامه‌اند و صدور آنها از علت ناقصه و مرجح، محال است (همان، ص ۲۸۷)؛

۴. مطابق این نظریه، ملاک ارادی بودن افعال، صدور آنها از «طلب» و اعمال قدرت است. این ملاک همان‌طور که در مورد افعال ارادی انسان جاری است در مورد افعال ارادی خدا نیز جاری می‌گردد. بنابراین افعال خدا نیز از «طلب» ناشی می‌شوند؛ اما «طلب» درباره خداوند قابل طرح نیست؛ زیرا این طلب یا عین ذات الهی است و یا غیر اوست؛ اگر عین ذات الهی باشد، لازم‌اش عینیت فعل با فاعل است؛ زیرا طلب، فعل است و مرتبه فعل، متأخر از مرتبه ذات است؛ و اگر غیر خدا باشد یا قدیم است و یا حادث؛ اگر قدیم باشد تعدد قدما لازم می‌آید و اگر حادث باشد، ذات الهی محل برای حوادث می‌گردد. احتمال دیگر این است که طلب همانند بقیه افعال الهی هم‌چون جواهر و اعراض باشد که وجود فی نفسه دارند اعم از وجوب فی نفسه (جواهر) یا لغیره (اعراض)؛ اما این احتمال نیز درباره طلب، پذیرفتنی نیست؛ زیرا طلب، مربوط به ذات فاعل است. خلاصه اینکه طلب در باره خداوند قابل تصویر نیست؛ بنابراین ارائه طلب به عنوان معیار ارادی بودن افعال، پذیرفتنی نیست (همان).

## ۲-۲. ارزیابی نقدهای محقق اصفهانی

در تحلیل و ارزیابی نقدهای محقق اصفهانی بر محقق نائینی، توجه به نکات زیر شایسته است:

محقق اصفهانی در راستای سر ارائه نظریه طلب از سوی محقق نائینی، احتمالاتی را مطرح ساخت؛ اما در اینجا لازم است احتمال موردنظر محقق نائینی مشخص گردد. در اندیشه محقق نائینی، التزام به وجود «طلب» و «سلطنت نفس» میان اراده و افعال ارادی، از این جهت است که خود اراده، امر غیرارادی است؛ بنابراین استناد افعال به اراده سبب می‌شود افعال مزبور نیز غیرارادی باشند؛ بنابراین طلب و اختیار نفس را مطرح می‌سازیم تا ارادی بودن افعال، محفوظ بماند؛ بنابراین جهت دوم از دو جهت مذکور در کلام محقق اصفهانی (همان، ص ۲۸۵)، موردنظر محقق نائینی است (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷). از سوی دیگر، در اندیشه وی، رابطه «طلب» با نفس، رابطه کیف نفسانی با نفس نیست، بلکه رابطه فعل با فاعل است (همان، ص ۱۳۵). از اینجاست که محقق خوئی در نقد دیدگاه محقق اصفهانی اظهار می‌کند که مقصود محقق نائینی کاملاً روشن است و نیازی به ذکر شقوق مختلف وجود ندارد (خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۵).

دیدگاه محقق نائینی پذیرفتنی نیست؛ اما در عین حال، برخی نقدهای محقق اصفهانی بر دیدگاه وی وارد نیست؛ در ارزیابی اشکال اول او باید توجه داشت:

اولاً این مدعی وی که «نفس بما هی نفسٌ هیچ فعل مباحثی ندارد؛ بلکه تمام افعال نفس، با واسطه قوای نفس صادر می‌شوند» (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۶). قابل پذیرش نیست؛ زیرا نفس انسان، برخی افعال مباحثی نیز دارد که بدون وساطت قوای ظاهری و باطنی از او صادر می‌شوند؛ بنای قلبی، یکی از افعال نفس است که بدون وساطت قوای ظاهری و باطنی نفس از او صادر می‌شود. قصد اقامت به مدت معین نیز از این‌گونه افعال است. عقداً القلب نیز که غیر از یقین است، جزو همین افعال است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۶)؛

ثانیاً محقق خوئی در نقد این اشکال اظهار می‌دارد که حتی با فرض پذیرش مدعای وی، باز هم ضروری به مسئله ما وارد نمی‌شود؛ زیرا افعالی که از قوای نفس صادر می‌شوند همه آنها مسبوق به اعمال قدرت‌اند؛ بنابراین اعمال قدرت، در طول صدور آن افعال است نه در عرض آنها؛ زیرا نفس با اعمال قدرتش، سبب می‌شود که افعال مزبور از قوایش صادر شوند؛ بنابراین همه این افعال با اینکه از طریق یکی از قوای نفس، صادر می‌شوند، اما همه آنها مسبوق به اعمال قدرت‌اند؛ پس اینکه وی ادعا کرد که «طلب، فعلی متناسب با هیچ‌یک از قوای نفس نیست» (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۶) پذیرفتنی نیست؛ زیرا طلب در همه افعال قوای نفس حضور دارد (خوئی، ۱۳۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۸). نقدهای دیگری نیز بر اشکالات چهارگانه محقق اصفهانی از سوی محقق خوئی مطرح شده است (همان، ص ۴۰۵).

دیدگاه محقق نائینی از جهات دیگری نیز قابل نقد است؛ برای نمونه، اولاً دایره یک قاعده را برهان آن مشخص می‌نماید؛ مطابق براهین قاعده ضرورت سابق، موضوع این قاعده، «ممکن‌الوجود» است. ممکن‌الوجود نیز شامل افعال اختیاری می‌گردد؛ بنابراین افعال اختیاری از این قاعده، تخصیص نمی‌خورند بلکه داخل در مفاد آن هستند؛ ثانیاً مشکل اساسی در نظریه محقق نائینی، تفسیر اراده به شوق اکید است که به باور وی، لازمه‌اش انفعالی دانستن و ارادی نبودن اراده است؛ اما باید توجه داشت که تفسیر اراده به شوق اکید، تنها از سوی برخی فیلسوفان ارائه شده است. برخی دیگر از فیلسوفان ضمن نقد انفعالی‌انگاری اراده، آن را فعلی از افعال نفس می‌دانند (اسماعیلی، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

### ۲-۳. دیدگاه برگزیده محقق اصفهانی

همان‌طور که گذشت، محقق نائینی در راستای اثبات سازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل، دایره شمول قاعده ضرورت سابق را تقیید زد و افعال ارادی را از دایره آن خارج ساخت؛ اما محقق اصفهانی ضمن پذیرش گستره این قاعده و شمول آن نسبت به افعال ارادی به اثبات سازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل پرداخته است. به باور وی، قاعده ضرورت سابق نه تنها با اختیار فاعل ناسازگار نیست، بلکه مؤید و مؤکد اختیار فاعل است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۴). به عبارت دیگر، وجوبی که معلول بدان متصف می‌شود یک وجوب غیری است؛ یعنی وجوبی است که علت به او داده نه آن که از خودش داشته باشد. علت است که وجود معلول را ضروری می‌گرداند، نه آنکه معلول، علت را وادار کند که او را ایجاد نماید. وجوب معلول از وجودش انتزاع می‌شود و از آن تعدی نمی‌کند؛ پس وجود معلول از هر کجا آمده، وجوب معلول نیز از همان‌جا آمده است و محال است که معلول با آنکه مترتب بر وجود علت و متأخر از وجود علت و قائم به اوست، در او تأثیر و او را مجبور به ایجادش کند. بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت: وجوب، اثر علت است و محال است این اثر، فاعل را بر تحقق آن مجبور کند؛ چون لازمه‌اش دور است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۶۱).

### ۳. جبر فلسفی و تعلق اراده الهی به افعال انسان

اراده انسان حادث و ممکن‌الوجود بوده، نیازمند واجب‌الذات است. بنابراین اراده انسان به اراده واجب‌الذات ختم می‌گردد. گستره اراده واجب‌تعالی شامل افعال ارادی انسان نیز می‌گردد؛ چنان‌که قرآن کریم نیز عموم مشیت الهی را می‌پذیرد و مشیت انسان را منوط به مشیت الهی می‌داند: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰)؛ اما در اینجا این پرسش مطرح است که با تحقق اراده الهی، فعل، واجب‌التحقق و با عدم تحققش، فعل، ممتنع‌التحقق است؛

پس جایی برای تأثیر اراده انسان در افعالش باقی نمی‌ماند؟ تفاوت این مسئله با مسئله نخست در این است که در این مسئله، اراده از این نگاه که موجودی ممکن‌الوجود است مورد ملاحظه و اشکال قرار می‌گیرد و از گستره دایره اراده الهی، جبر فلسفی استنتاج می‌شود؛ درحالی که در مسئله نخست به اراده انسان از این نگاه که فعلی ارادی از افعال انسانی است توجه می‌گردد. بنابراین حیثیات این دو مسئله متفاوت است.

در تحلیل و ارزیابی این مسئله، دیدگاه‌های پرشماری ارائه شده است. تقریر دیدگاه برگزیده محقق اصفهانی در این مسئله از این قرار است:

تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان را می‌توان به دو گونه تصویر کرد:

یکم: اراده الهی به افعال ارادی انسان به صورت مطلق تعلق بگیرد؛ یعنی اراده الهی تعلق بگیرد به اینکه افعال انسان از او صادر شوند چه انجام آنها را اراده کرده یا نکرده باشد؛

دوم: اراده الهی به افعال ارادی انسان به صورت مقید تعلق بگیرد؛ یعنی برخی قیود، داخل در متعلق اراده الهی است که از جمله آن قیود، اراده انسان است.

مطابق تصویر اول، تعلق اراده الهی به افعال انسان، با اراده انسان ناسازگار است؛ اما مطابق تصویر دوم، تعلق اراده الهی به افعال انسان نه تنها ناسازگار با اراده انسان نیست بلکه مؤید اراده انسان است؛ زیرا اگر اراده انسان، داخل در متعلق اراده الهی باشد، تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان، بیانگر صدور آن افعال ارادی از اراده انسان است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴).

### نتیجه‌گیری

۱. در اندیشه محقق اصفهانی، پاسخ درست به محذور تسلسل اراده‌ها، توجه به معیار اختیاری بودن افعال است؛ معیار اختیاری بودن فعل، این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد، نه اینکه اراده آن فعل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده‌ها لازم آید؛ زیرا اگر در ارادی بودن فعل، ارادی بودن خود اراده نیز شرط باشد لازم می‌آید که اراده الهی عین ذات او نباشد؛ زیرا اراده ذاتی الهی، مسبوق به اراده دیگری نیست، بلکه عین ذات الهی است.

۲. در ارزیابی این دیدگاه باید توجه داشت که مسئله تسلسل اراده‌ها درباره مباحث لفظی و عرفی نیست تا با عدم ملاحظه و عدم توجه عرفی، حل گردد. این مسئله درباره واقعیت اراده و مقام ثبوت است؛ در مقام ثبوت، اراده از دو حال خارج نیست؛ اگر خود اراده، ارادی نباشد افعال ناشی از اراده نیز از نگاه فلسفی، ارادی نخواهند بود.

۳. محقق اصفهانی در راستای اثبات سازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل، ضمن پذیرش گستره این قاعده و شمول آن نسبت به افعال ارادی به اثبات سازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل پرداخته است. به باور وی، قاعده ضرورت سابق نه تنها ناسازگار با اختیار فاعل نیست، بلکه مؤید و مؤکد اختیار فاعل است. این دیدگاه وی پذیرفتنی است و ناسازگاری میان ضرورت سابق با اختیار فاعل را رفع می‌کند.

۴. در اندیشه محقق اصفهانی، گستره اراده واجب‌تعالی شامل افعال ارادی انسان نیز می‌گردد و در عین حال، با اختیار انسان نیز سازگار است؛ زیرا اراده الهی به افعال ارادی انسان به صورت مقید تعلق می‌گیرد؛ یعنی برخی قیود، داخل در متعلق اراده الهی است که از جمله آن قیود، اراده انسان است.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۲۸ق، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۵، «بازخوانی حقیقت اراده انسان»، *کلام اسلامی*، ش ۱۰۰، ص ۷۵-۹۱.
- ، ۱۳۹۶، *شرح رساله طلب و اراده امام خمینی*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، چ سوم، ویسبادن، فرانس شتاینر.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۰۹ق، *بحوث فی الأصول، رساله الطلب و الارادة*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۴۱۸ق، *نهاية الدراية*، چ دوم، بیروت، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- حائری، سید کاظم، ۱۴۲۳ق، *مباحث الأصول، مباحث الفاظ* (تقریرات درس اصول شهید سیدمحمد باقر صدر)، چ سوم، قم، دارالبشیر.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۳۰ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمداسحاق فیاض، قم، مؤسسه الخوئی الاسلامیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، شریف الرضی.
- صدرالمثالیین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- ، ۱۳۸۵، *نهاية الحکمة*، تحقیق غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- ، بی تا، *حائسیة الکفایة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- عبدالساتر، حسن، ۱۹۹۶م، *بحوث فی علم الأصول* (تقریرات درس شهید سیدمحمدباقر صدر)، بیروت، الدار الاسلامیه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چ دوم، قم، بیدار.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *کتاب العین*، قم، باقری.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ نهم، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۴۱۵ق، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
- ، ۱۳۸۲، *لب الأثر فی الجبر و القدر*، تقریر جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق ﷺ.
- ، ۱۳۸۳، *الطلب و الارادة*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۱، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ، ۱۳۹۱، *رساله ایقانات*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ناتینی، محمدحسین، ۱۳۷۶، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۳۰ق، *اجود التقریرات*، تقریر سیدابوالقاسم خوئی، قم، مؤسسه صاحب الامر.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمد، ۱۹۹۶م، *بحوث فی علم الأصول* (تقریرات درس شهید سیدمحمدباقر صدر)، قم، مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی.



## بررسی و نقد براهین فیلسوفان اسلامی بر ابطال مذهب ذره‌گرایی

m.mkamali@yahoo.com  
mmkamali64@gmail.com

محمد مهدی کمالی / استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی  
محمد محسن کمالی / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه مرکز تخصصی آخوند خراسانی  
دریافت: ۹۷/۱۲/۱۴ پذیرش: ۹۸/۰۵/۰۷

### چکیده

بحث حقیقت جسم یکی از مباحث مهم فلسفی است که دیدگاه‌های بسیاری درباره‌اش مطرح شده است. یکی از مهم‌ترین این دیدگاه‌ها که سابقه‌ای دیرین دارد، مذهب ذره‌گرایی است که منسوب به ذیمقراطیس است. در این دیدگاه جسم حقیقتی متشکل از هزاران جزء ریز منفصل و جدا از هم است که قرار گرفتن آنها کنار یکدیگر موجب به وجود آمدن اجسام بزرگ شده است. این اجزای ریز اگرچه قابلیت تقسیم در وهم یا توسط عقل را دارند، ولی امکان تقسیم خارجی در آنها نیست. این دیدگاه در تقابل با نظریه بیشتر فیلسوفان مسلمان است که جسم را نه متشکل از اجزای منفصل، بلکه جوهری مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه دانسته، آن را امری ممتد و ذاتاً متصل می‌دانند که قابل هرگونه انقسام حتی انقسام فکی تا بی‌نهایت است. از آنجاکه بسیاری از براهین اثبات هیولا اولی متوقف بر ابطال نظریه ذیمقراطیس و اثبات قابلیت انقسام فکی در اجسام است، فیلسوفان مسلمان براهین مختلفی در رد این نظریه اقامه کرده‌اند. در این مقاله به بررسی و نقد پنج برهان از براهین مذکور پرداخته و در نهایت همه آنها را مخدوش دانسته‌ایم.

**کلیدواژه‌ها:** جسم، اتم، ذیمقراطیس، هیولای اولی، تقسیم فکی.

یکی از مباحث مهم درباره حقیقت جسم که ارتباط تنگاتنگی با اثبات و عدم اثبات هیولا اولی دارد، بحث قابلیت تقسیم‌پذیری اجسام است. از دیدگاه بیشتر حکیمان اسلامی جسم حقیقی ممتد و ذاتاً متصل است که قابلیت پذیرش تمامی انقسامات حتی انقسام فکی را آن هم به صورت بی‌نهایت داراست (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۶؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۲۰؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۶۲). اگر با انجام تقسیم، جسم به قدری کوچک شود که به خاطر کوچکی، ابزاری برای تقسیم آن نداشته باشیم، باز هم عقل حکم می‌کند که تقسیم فکی آن ممکن است. به این صورت که شیء هر چقدر هم که خرد باشد باز هم دارای بُعد و اندازه است و هر شیء دارای بُعد و اندازه فارغ از کوچکی یا بزرگی، از آنجا که دارای حجم و مقدار است، قابلیت تقسیم به اشیای خردتر را دارد. آنها علت وجود این خصوصیت در جسم را ترکیب آن از ماده و هیولا دانسته، معتقدند این هیولای اولی است که قابل پذیرش انقسامات فکی در جسم است. از دیدگاه آنها حتی اگر مانعی از وقوع انقسام فکی در جسم جلوگیری کند باز هم امکان وقوع چنین قسمتی در جسم هست و همین برای اثبات هیولا اولی کفایت می‌کند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۶۴).

در مقابل این نظریه، دیدگاه «ذره‌گرایی» یا «اتمیسیم» قرار دارد. دیدگاهی که اگرچه به اعتقاد/رسطو «لوکیپوس» (Leucippus) مؤسس آن است (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۸) ولی به عنوان نظریه ذیمقراطیس یا همان دموکریتس (Democritus) مشهور شده است. طبق این نظریه اجسام محسوس از تعداد محدود اما فراوانی اجزای منفصل، کوچک و سخت به نام «اتم» تشکیل شده‌اند که اگرچه به سبب امتداد و اتصال درونی خود، تقسیم وهمی و عقلی را می‌پذیرند، لکن به علت کوچکی یا سختی انفعال خارجی را نمی‌پذیرند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۷؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۰؛ ایجی و شریف، بی‌تا، ج ۷، ص ۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ حلی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۶؛ مطهری، ۱۳۸۴، ص ۹۶).

اتم‌ها در اندازه و شکل مختلف‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۹). بعضی شکل اتم را کروی دانسته و قائل به مسئله خلأ شده‌اند. دلیل استلزام خلأ طبق این مبنا این است که در قرارگیری اتم‌ها در کنار یکدیگر، از آنجا که اتم‌ها کروی هستند، تمام سطح آنها با هم تماس نشده و بین آنها خلل و فرجی وجود پیدا می‌کند. بعضی دیگر به خاطر رفع محذور فوق، قائل به اختلاف شکل اتم‌ها شده‌اند. گروهی آنها را مکعب دانسته و بعضی مثلث گفته‌اند و بعضی دیگر مربع. گروهی نیز اتم‌ها را متشکل از پنج شکل دانسته‌اند و برای هر یک از آتش، خاک، هوا، آب و فلک شکل یا اشکال ویژه‌ای برشمرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۵۶).

از آنجا که بعضی از مهم‌ترین براهین اثبات هیولا همچون برهان فصل و وصل متوقف بر رد این نظریه و اثبات قابلیت انقسام فکی در اجسام است، قائلان به وجود هیولا اولی، درصدد ابطال این نظریه برآمده و از راه‌های مختلف از جمله اثبات تلازم بین انقسام فکی با سایر انقسامات سعی در اثبات قبول انقسام فکی در اجسام به نحو نامحدود نموده و براهینی بر این مطلب اقامه کرده‌اند. به اعتقاد آنها قبول انقسام وهمی یا عقلی ملازم با امکان انقسام فکی است و صرف داشتن حجم

و مقدار موجب می‌شود که انقسام فکی و خارجی شیء ممکن شود. حال باید دید آیا واقعاً قبول سایر انقسامات تلازمی با امکان انقسام فکی دارد یا خیر؟ آیا براهین فوق توان اثبات قابلیت امکان فکی در اجسام را دارند یا خیر؟ به اعتقاد ما براهینی که در اثبات این مطلب و ابطال قول ذیمقرطیس اقامه شده‌اند از استحکام کافی برخوردار نیستند و از اثبات تلازم بین انقسام وهمی و عقلی با امکان انقسام فکی ناتوان‌اند. براین اساس پنج برهان از مهم‌ترین براهینی را که در ابطال قول ذیمقرطیس اقامه شده بیان، و سپس آنها را نقد کرده‌ایم. اهمیت این مسئله آن‌گاه بیشتر خواهد شد که توجه داشته باشیم اولاً بعضی از مهم‌ترین ادله اثبات هیولای اولی همچون برهان فصل و وصل متوقف بر رد این نظریه است و ثانیاً دیدگاه فیزیک‌دانان امروزی در باب جسم به نظریه ذیمقرطیس شبیه‌تر است تا نظریه فیلسوفان اسلامی. بر اساس شواهد متقن علمی در فیزیک امروزی، اجسام نه واحدهایی متصل بلکه متشکل از هزاران و بلکه میلیون‌ها و میلیارد‌ها جزء ریز به نام اتم هستند که با به‌هم‌پیوستگی عارضی و اتصالی مجازی نه جوهری بر اساس جاذبه و کششی که بین آنها وجود دارد، گرد هم آمده‌اند.

### ۱. برهان نخست

برهان نخست برهانی است که در آثار صدرالمতألهین ذکر شده، اما قائل آن مشخص نیست. توضیح این برهان متوقف بر بیان سه مقدمه است:

۱. بر اساس اعتراف قائلان این نظریه، این اجزاء ریز و سخت طبیعتشان متشابه است؛

۲. از آنجاکه طبیعت این اجزا متشابه است، هر حکمی که بر بعضی از اینها جایز باشد بر بعض دیگر و بر مجموع حاصل از آنها نیز جایز است؛

۳. انقسام فکی امری است که بر مجموع آنها جایز است؛

نتیجه: انقسام فکی نسبت به اجزاء نیز جایز خواهد بود، زیرا اگر نسبت به جزء به حسب ذات آن انفکاک ممکن نباشد نسبت به مجموع هم جایز نخواهد بود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۵۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۵۷).

### نقد و بررسی برهان

#### ۱-۱-۱. اشکال اول

این برهان مبتنی بر تساوی ماهوی اجسام اتمی است و خود این دلیل، مثبت این مطلب نیست و بر فرض که قائلان به نظریه اتم اشتراک ماهوی اتم‌ها را بپذیرند، سبب نمی‌شود که این دلیل برهان باشد، بلکه نهایتاً جدلی است و به درد الزام خصم می‌خورد. براین اساس ممکن است شخص دیگری ادعا کند که اتم‌ها دارای اختلاف ماهوی‌اند و این‌گونه نیست که همه دارای احکام یک‌سان باشند. لذا برهان در حق چنین شخصی و رد ادعای او تام نیست.

از طرفی صحت این برهان متوقف بر اثبات اتحاد ماهوی کل یک جسم با اجزای اتمی آن است و این مطلب نه ثابت شده و نه از طرف قائلان به مسئله اتم پذیرفته شده است؛ بلکه شواهدی هم برخلاف این مطلب وجود دارد؛ زیرا اجسام محسوس و بزرگ از قبیل چوب و آهن و مس دارای طبایع و ماهیات مختلف از هم هستند. حال

اگر گفته شود که اتم‌ها از حیث ماهیت همه با هم یکسان هستند، لازمه این مطلب این خواهد بود که کل و جزء به لحاظ ماهیت با هم متفق نباشند؛ چون اگر ماهیت کل و جزء یکی می‌بود یا باید اجسام محسوس اختلافی نداشته و مثل مبادی خود دارای ماهیت یکسان بودند و یا بعکس باید اجزاء اتمی که مبادی اجسام محسوسه هستند، همانند آنها دارای اختلاف ماهوی می‌بودند. این اشکال در آثار صدرالمتألهین ذکر شده است (همان).

## ۲-۱-۱. اشکال دوم

در این برهان، از جواز وقوع انقسام فکی بر مجموع، جواز انفکاک اجزا نتیجه گرفته شده است. اشکال این است که بر اساس این نظریه در مورد مجموع انفکاک صورت نگرفته است تا نسبت به اجزای هم چنین انفکاک ثابت شود. توضیح مطلب چنین است که بر اساس نظریه ذیمقرطیس، اجسام محسوس آن گونه که در حس متصل به نظر می‌رسند واقعاً دارای اتصال و یکپارچگی نیستند، بلکه مشکل از تعداد بسیاری شیء ریز و خرد به نام «اتم» اند که حقیقتاً دارای انفصال هستند و در کنار یکدیگر چیده شده‌اند. اتصال آنها به معنای عدم تفرق است و عدم تفرقشان به خاطر اتصال ذاتی و یکپارچگی آنها نیست، بلکه به سبب عاملی خارجی همچون جذب یا چسبندگی و از این قبیل اتصالات عرضی و اضافی است. بنابراین آنچه به حسب ظاهر انفکاک را می‌پذیرد، در اصل اتصال نداشته و از ابتدا تکه‌های در کنار هم و منفک از یکدیگر است و آنچه متصل است و یکپارچه است که خود این مبادی و اجزاء اتمی باشد، اساساً انفکاک را نمی‌پذیرد.

## ۲. برهان دوم: برهان ابن سینا در اشارات

در این برهان از قبول انقسام وهمی یا فرضی عقلی، قبول انقسام فکی نتیجه گرفته شده است؛ به این صورت که اگر شیء ولو در وهم یا عقل یا حتی به اختلاف عرضین قبول قسمت نماید، باید به نحو انفصال فکی نیز قسمت را قبول نماید. توضیح این برهان متوقف بر بیان چند مقدمه است:

۱. بدون شک جسم تقسیم وهمی، عقلی و همین‌طور تقسیم به اختلاف اعراض قار یا اضافات مختلف را می‌پذیرد؛
۲. قبول هریک از تقسیمات فوق مستلزم اتفاق و یکی بودن طبیعت هریک از اجزاء با طبیعت دیگر اجزاء، و همین‌طور با طبیعت مجموع حاصل از آنها و بلکه با طبیعت شیء متفق النوع خارج از وجود آنهاست؛
۳. اگر طبیعت بین اجزاء با یکدیگر و طبیعت آنها با کل و همین‌طور اشیاء هم‌نوع خارج از آنها یکی باشد، باید احکام آنها نیز مشترک باشد؛ چون امور متماثل در احکام با یکدیگر مشترکند و در جای خود ثابت شده است که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد»؛
۴. اگر یکی از این اجزاء صغار صلبه را نسبت به جزئی دیگر لحاظ کنیم، یکی از احکام آنها انفصال از یکدیگر است. همچنین اگر اجزاء وهمی داخل یکی از این اجزا را با هم لحاظ کنیم یکی از احکام آنها اتصال هر جزء به جزء دیگر است. با توجه به مقدمات فوق نتیجه چنین می‌شود که اگر هریک از این اجزاء صلب با جزء دیگر منفصل است، جزء وهمی آن نیز نسبت به جزء وهمی دیگر می‌تواند منفصل باشد؛ چون کل و جزء در طبیعت متفقند و هر حکمی که بر کل رواست بر جزء نیز رواست و از آن طرف اگر اجزای وهمی این اجزای صلب به یکدیگر متصل‌اند، کل آن جزء نیز می‌تواند به جزء دیگر متصل شود و انفصالشان از بین برود.

بنابراین نظریه ذیمقراطیس که قائل است اتم‌ها یا همان اجزای صغیر صلب تقسیم وهمی و عقلی را می‌پذیرند ولی تقسیم فکی و انفصال خارجی را خیر، سخن صحیحی نیست و قبول تقسیم وهمی و عقلی مستلزم امکان پذیرش انفصال خارجی است.

*ابن‌سینا* در پایان برهان مذکور اضافه می‌کند که هریک از این اجزای کوچک و صلب بر فرض وجود قابل انقسام فکی است؛ مگر اینکه مانعی خارجی اعم از اینکه عرض لازم طبیعت باشد یا عرض مفارق جلوی انقسام آن را بگیرد. لیکن اگر مانع عرض لازم باشد موجب می‌شود که تقسیم بالفعلی هیچ‌گاه اتفاق نیفتد و فصلی بین اشخاص آن طبیعت محقق نشود و نوع آن طبیعت منحصر در فرد شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۸).

باید توجه داشت که وجود مانع خارجی صدمه‌ای به طبیعت انقسام‌پذیر جسم یا اجزای آن وارد نمی‌کند و با وجود مانع نیز شیء فی حد نفسه قابلیت انقسام دارد و با اثبات امکان انقسام فکی وجود هیولا اثبات می‌شود.

## نقد و بررسی برهان

### ۱-۱-۲. اشکال اول

مقدمات یک برهان یا باید توسط دلیل و برهان اثبات شود و یا اینکه بدیهی و بی‌نیازی از برهان باشد. برای اثبات مقدمه دوم این استدلال برهانی ذکر نشده و مطالبی نیست که بدیهی و بی‌نیاز زاز برهان باشد. اگر مقدمه دوم قبول نشود، کل برهان فرو می‌ریزد.

بنابراین از آنجاکه مقدمه دوم آن اثبات نشده، برهان ناقص و مخدوش است؛ از این رو *صدرالمتألهین* برای رفع این نقیصه برهانی در اثبات مقدمه دوم ذکر کرده، و با این کار برهان *ابن‌سینا* را تکمیل ساخته است. برهان وی بدین شرح است:

۱. اتصال مساوی با وحدت در وجود است؛ بدین معنا که شیء متصل ولو هزاران جزء وهمی داشته باشد، وجودش وجودی واحد است؛

۲. ماهیات مختلفی که هیچ نیازی به یکدیگر نداشته و در تمامیت ماهیت خود بی‌نیاز از دیگری هستند، محال است که به وجود واحد موجود گردند؛ برخلاف ماده و صورت و جنس و فصل که ماهیاتی ناقص‌اند و به خاطر ابهام یا نقصانی که دارند به یکدیگر محتاج‌اند.

با توجه به این دو مقدمه، اصل برهان چنین است که اگر یک اتم را در نظر بگیریم، از آنجاکه فی‌حدفسه دارای اتصال است، باید دارای وجودی واحد باشد. از طرفی اتم قابل انقسام به اجزای فرضی است. این اجزای فرضی اگر ماهیتشان با یکدیگر متفق نباشد، نمی‌توانند به وجودی واحد موجود شوند و حال آنکه فرض چنین است که به وجودی واحد موجود شده‌اند؛ فالتالی باطل والمقدم مثله.

براساس این برهان باید همه اجزای یک اتم و همین‌طور کل آن اتم دارای طبیعت واحد باشند؛ چون به وجودی واحد موجود شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۶۰).

اشکال وارد بر این برهان این است که بر فرض صحت، فقط اتحاد ماهوی اجزای وهمی یک اتم با یکدیگر و همین‌طور اتحاد نوعی آنها با کل آن اتم را اثبات می‌کند، ولی از اثبات اتحاد نوعی چند اتم با یکدیگر ناتوان است؛ چون بنا بر فرض، اتم‌ها از یکدیگر منفصل هستند و به وجود متمایز از هم موجودند؛ اگرچه حس آنها را موجود واحد بیندارد.

علاوه بر آن اصل برهان مخدوش بوده و با مبانی خود صدرا در تضاد است. براساس دیدگاه وی اصالت با وجود است و تکثر مفاهیم و ماهیات لایشرط منتزع از شیء لزوماً به معنای تکثر وجودی آن نیست. برای مثال هریک از افراد نوع انسان دارای وجودی مجزا از افراد دیگر هستند. زید وجودی واحد دارد که غیر از وجود عمرو و خالد و بکر است. وجود زید در عین حال که یک وجود است متشکل از چند جوهر و عرض مختلف است. زید دارای نفس و بدن است. نفس او متشکل از قوه‌های مختلف و مرکب از مرتبه نباتی، حیوانی و انسانی است و اعراض مختلفی دارد؛ همان‌طور که بدن او مرکب از ماده و صورت است. همچنین بدن او مرکب از مغز و قلب و چشم و دست و ابرو و گوشت و پوست و استخوان است. دارای اعراض مختلفی از قبیل رنگ خاص، وزن خاص، شکل و هیئت خاص، مزاج خاص با حرارت و رطوبت خاص و هزار و یک عرض دیگر است. بدون شک ماهیت نفس بما هی نفس با ماهیت بدن متفاوت است. ماهیت سفیدی با ماهیت بلندی متفاوت است. ماهیت رطوبت با ماهیت حرارت تفاوت دارد، اما هیچ‌یک از این اختلافات ماهوی لطمه‌ای به وحدت وجود زید نمی‌زند و سبب نمی‌شود زید دارای وجودات مختلفی شود. زید وجود واحدی است که از هر گوشه و هر مرتبه و هر وصف او ماهیت مختلفی انتزاع می‌شود. بنابراین انتزاع ماهیات مختلف از وجود واحد ممکن است؛ بلکه بالاتر انتزاع ماهیات مختلف نه تنها به وحدت شیء لطمه نمی‌زند، بلکه حتی بساطت شیء را نیز زائل نمی‌کند و لذا به اعتقاد صدرا وجود هرچه دارای شدت و حدت بیشتری باشد، متصف به مفاهیم، ماهیات و خارج محمول بیشتری می‌شود و براین اساس خداوند که بسیط‌الحقیقه است و هیچ نوع ترکیبی حتی ترکیب از وجود و عدم در او راه ندارد، در عین بساطت متصف به تمام ماهیات و مفاهیم است (همان، ج ۶ ص ۲۸۱-۲۸۲).

## ۲-۱-۲. اشکال دوم

به صرف اشتراک در یک حقیقت نوعی یا جنسی نمی‌توان گفت هرچه برای یک شیء ثابت است برای مثل آن هم ثابت است و لذا در مانحن‌فیه صرف اتفاق در جسمیت سبب نمی‌شود که همه احکام آنها با یکدیگر مشترک باشد. برای مثال آیا صرف اشتراک بیاض و سواد در جنس لونیت سبب می‌شود که هرچه برای بیاض ثابت است برای سواد نیز ثابت باشد؟ آیا فصل بیاض را می‌توان به سواد نسبت داد؟ قطعاً چنین نیست. بله احکامی که از حیث لونیت برای بیاض ثابت است، برای سواد هم ثابت است؛ مثلاً هر دو عرض و کیف محسوس هستند. در ما نحن فیه هم همه احکام مشترک نیست؛ بلکه نهایتاً احکام جسمیت مشترک است نه بیشتر و معلوم نیست انفصال دواتم از هم یا اتصال دو جزء یک اتم به هم به خاطر جسمیت آنها بوده باشد. ممکن است انفصال دواتم از یکدیگر یا اتصال درونی یک اتم به خاطر جسمیت مشترک نباشد، بلکه به دلیل جسمیت به علاوه یک خصوصیت دیگر باشد (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱-۲۴).

بنابراین به صرف انقسام‌پذیری بعض اجسام نمی‌توان حکم کرد که انقسام همه اجسام ممکن است؛ به‌ویژه اینکه آنچه مثبت هیولاست امکان استعدادی است نه امکان ذاتی؛ همان‌طور که به صرف احتیاج اجسام قابل انقسام به هیولا، نمی‌توان گفت اجسام غیرقابل انقسام نیز محتاج به هیولا هستند.

باید دید آیا اتصال یا انفصال از احکام جسم بما هو جسم یعنی جسم به عنوان یک ماهیت نوعی است یا از احکام جسم خاص. اگر از احکام جسم باشد شامل همه اجسام می‌شود و اجسام دیمقراطی را نیز دربر می‌گیرد، ولی اگر از

احکام جسم خاص باشد، تسری آن به سایر اجسام صحیح نیست. صرف این احتمال سبب بطلان استدلال می‌شود؛ به‌ویژه وقتی شاهی بر صدق آن وجود داشته باشد. شاهد بر اینکه جسم بما هو جسم این احکام علی‌الخصوص انفصال را نمی‌پذیرد، این است که حکما، صرف امتداد و جسمانیت را موجب امکان قبول انفصال نمی‌دانند، بلکه جسمی را قابل انفصال می‌دانند که همراه با هیولا باشد. به دیگر سخن امتداد مصحح فرض تقسیم وهمی است، ولی تقسیم فکی علاوه بر مقدار نیازمند به امکان است که فقط در ماده یافت می‌شود (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۸، ج ۵، ص ۵۷ و ۲۵؛ ج ۸، ص ۲۳۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۷۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱، ص ۲۲۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۰۵؛ کاتبی و بخاری، ۱۳۵۳، ص ۲۶۷؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۵؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۶۳۴؛ صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹ و ۶۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۴۳ و ۴۴ و ۵۵).

بنابراین اگر بتوان جسمی را فرض کرد که همراه هیولا نباشد، قابلیت انفصال نیز نخواهد داشت؛ همانند جسم مثالی که طبیعت جسم بر آن صادق است ولی قابلیت انفصال ندارد. با توجه به این مطلب ملازمه‌ای که در برهان بین قبول سایر انقسامات و قبول انقسام فکی برقرار شده بود، صحیح نیست. البته باید توجه داشت که در زمان ابن‌سینا جسم مثالی مطرح نبوده و وی تصویری از آن نداشته است، ولی این مطلب خللی به اشکال یاد شده وارد نمی‌سازد.

### ۳-۱-۲. اشکال سوم

ابن‌سینا در ذیل برهان مذکور این مطلب را اضافه می‌کند که اگر مانع انقسام عرض لازم باشد، موجب می‌شود که نوع آن طبیعت منحصر در فرد باشد. این سخن صحیح نیست و همان‌طور که صدر نیز معترف است، مغالطه‌ای ناشی از خلط بین جزء و کل با جزئی و کلی است (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۵۷). از آنجاکه این مطلب در برهان چهارم تکرار شده و اتفاقاً تکیه‌گاه و کانون اصلی آن برهان است، توضیح و نقد آن را به همان‌جا موکول می‌کنیم.

### ۳. برهان سوم: برهان ابن‌سینا در شفا

به اعتقاد ابن‌سینا اشیای ریز تجزیه‌ناپذیر یا همان اتم‌ها از دو حال خارج نیستند: یا بُعد و مقدار دارند و یا اینکه مشتمل بر بُعد و مقدار نیستند. فرض دوم باطل است، چون از چیزی که بُعد ندارد امر دارای بُعد به وجود نمی‌آید و فرض اول سه صورت دارد:

۱. عدم قبول انقسام و فصل هریک از اجزای جسم و همچنین عدم اتصال، هر دو جزئی از اجزای جسم ذاتی جسم باشد؛
  ۲. عدم فصل و وصل به خاطر عامل خارجی باشد؛
  ۳. عدم فصل و وصل به خاطر عامل داخلی باشد؛ به این معنا که از حیث ذات و طبیعت جسمانیت مانعی نیست چنان‌که در فرض اول بود، بلکه مانع داخلی دارد (مقصود از مانع داخلی علتی است که یا سبب قوام ماهیت و طبیعت شیء است مثل صورت نوعیه یا سبب قوام وجود خارجی شیء است مثل محل نسبت به حال).
- از این سه فرض، دو فرض پایانی مخالفتی با مدعا ندارند؛ چون در این دو فرض جسم بدون لحاظ آن مانع و از جهت نفس طبیعت خود مخالفتی با فصل و وصل ندارد.

ممکن است گفته شود فرق است بین صورت دوم و سوم. در صورت دوم مانع انقسام، بکلی از حقیقت جسم خارج است و لکن فرض سوم این چنین نیست. مانع اگر صورت نوعیه باشد مقوم نوع بوده، داخل در طبیعت شیء است. ابن سینا پاسخ می‌دهد اولاً این سخن سبب می‌شود که از فرض خارج شویم. فرض این بود که خصم قائل به اتفاق طبیعت همه اجسام ذیمقراطیسی است؛ ثانیاً بر فرض که نوع این اجسام به واسطه آن عامل داخلی متفاوت گردد، طبیعت جنسی آن اجسام یعنی نفس جسمیت ماهیتی تامه و مشترک است و صور نوعیه یا همان فصول، خارج از حقیقت جنس است. بنابراین طبق فرض سوم نیز مانع فصل یا انقسام فکی اگرچه نسبت به نوع امری داخلی است، ولی امری خارج از ذات و طبیعت جسمانیت خواهد بود و این لطمه‌ای به امکان انقسام طبیعت جسم نمی‌زند. برای مثال فلک اگرچه انقسام فکی را نمی‌پذیرد، ولی این به سبب اصل جسمانیت و طبیعت اولیه جسم آن نیست، بلکه به سبب علت و مانعی خارج از اصل جسمانیت یعنی صورت نوعیه فلک است.

پس از بیان حکم دو فرض اخیر، حکم فرض اول که عدم فصل و وصل اتم‌ها ذاتی آنها باشد، خودبه‌خود روشن می‌شود. چه اینکه اگر حقیقت اتم‌ها مشترک باشد، این حقیقت چیزی جز طبیعت جسمانیت نیست و اینکه طبیعت جسمانیت ذاتاً اتصال یا انفصال را نپذیرد یک مطلب بدیهی‌البطالان است؛ زیرا عدم پذیرش فصل و وصل با بُعد و مقدار داشتن جسم ناسازگاری درونی دارد و باطل است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - الف، ص ۶۵-۶۶).

## نقد و بررسی برهان

### ۱-۳. اشکال اول

در این برهان ابن سینا در اثبات بطلان فرض اول این گونه استدلال کرد که هر آنچه دارای بُعد و امتداد است، قطعاً فصل و وصل را می‌پذیرد و امکان ندارد امری دارای بُعد باشد، ولی انقسام‌ناپذیر باشد.

این پاسخ صحیح نیست و اشکالش این است که اگر مقصود از تقسیم‌پذیری، تقسیم‌پذیری وهمی است، مسلم است؛ ولی به درد برهان نمی‌خورد و اگر مقصود فصل و وصل فکی است که این عین مدعاست و باید اثبات شود. به دیگر سخن فرض اول چه ناسازگاری با ذی‌بُعد بودن جسم دارد، آنچه با بُعد داشتن جسم ناسازگار است، عدم قبول انقسامات وهمی است و لکن عدم قبول انقسامات فکی با ذی‌بُعد بودن جسم منافاتی ندارد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که اتصال ذاتی جسم است و جسم بما هو جسم انفصال فکی را نمی‌پذیرد.

ممکن است اشکال شود اگر جسم ذاتاً انفصال را نمی‌پذیرد، پس از اول نباید انفصال را می‌پذیرفت نه اینکه تا حدی بپذیرد و بعد از آن نه. در پاسخ می‌گوییم تا آنجا که انفصال خارجی پذیرفته شده، اساساً اتصالی ذاتی وجود نداشته؛ بلکه چسبندگی و جاذبه بین اجزای منفصل از بین رفته و آنجا که نمی‌پذیرد، به دلیل این است که ذاتش عین اتصال است و ذاتی که عین اتصال باشد، انفصال را نخواهد پذیرفت. صرف وجود این احتمال مخل به برهان است؛ حتی اگر صحت آن اثبات نشود؛ چراکه در جای خود اثبات شده است: «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

### ۲-۳. اشکال دوم

احتمال چهارمی در مسئله وجود دارد و آن اینکه ممکن است عدم انفصال اجزای اتم از یکدیگر و عدم اتصال حقیقی اتم‌ها به هم، نه به دلیل طبیعت جسمانیت، بلکه به سبب طبیعت نوعیه اتم‌ها باشد؛ چراکه جسمانیت نه یک



طبیعت جنسی و ذاتی بلکه عرض عام اجسام است. به گفته صدرالمآلهین/ابن‌سینا این احتمال را مطرح نکرده به خاطر ظهور فساد و بطلان آن؛ چون اولاً بدیهی است که جسمانیت امری مشترک و ذاتی همه اجسام است؛ زیرا تصور هیچ جسمی بدون تصور جوهری که قابل ابعاد ثلاثه است، ممکن نیست و ثانیاً بر فرض که جسمانیت عرض عامه باشد، خللی در برهان مذکور ایجاد نمی‌شود؛ چون جسمانیت چه ذاتی اجسام باشد و چه عرضی آنها طبیعتی واحد ولی متکثرالافراد است. به دیگر سخن جسمانیت ولو عرضی باشد، قابل انقسام است و اگر انقسام‌پذیر باشد، موضوع و معروض آن نیز که حقیقت ذاتی اتم‌هاست، انقسام‌پذیر است (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۵۷).

به اعتقاد ما این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا اولاً اینکه جسمانیت ذاتی اجسام باشد، باید اثبات شود و صرف ادعای بداهت صحیح نیست؛ به‌ویژه با توجه به اینکه از دیدگاه بعضی جنس بودن جسمانیت نسبت به اجسام مسلم نیست (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱). دلیلی که صدرا بر بداهت این مطلب بیان کرد نیز کافی به نظر نمی‌رسد. وی در اثبات بداهت از این مطلب استفاده کرد که تصور هیچ جسمی بدون تصور جوهری که قابل ابعاد ثلاثه است ممکن نیست. این مطلب بر فرض صحت، در اثبات ذاتی بودن جسمانیت کافی نیست، چه اینکه همین ادعا درباره عرض هم صحیح است. عرضیت و قیام به غیر مربوط به نحوه وجود شیء است و لذا از دیدگاه مشهور عرض، ذاتی مقولات نه‌گانه عرضی نیست و نسبت به آنها امری عرضی به‌شمار می‌آید؛ حال آنکه تصور هیچ عرضی بدون تصور قیام به غیر ممکن نیست. اگر ملاک صدرا در این باره صحیح بود، عرض نیز باید ذاتی اعراض می‌بود؛ درحالی‌که چنین نیست. همچنین تصور صورت جسمیه یا صور نوعیه بدون تصور جوهر بودن یعنی موضوع نداشتن ممکن نیست و هر صورتی را که تصور کنید قائم به نفس خودش خواهد بود نه قائم به موضوع. با این حال از دیدگاه بعضی از حکما با اینکه جوهر بر این صور صادق است، ولی جنس یا ذاتی آنها نیست (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

ثانیاً اگر انقسام عرض موجب انقسام موضوع باشد، هیولا نیز موضوع یا جزء الموضوع بعضی عوارضی است که انقسام‌پذیرند همچون حجم؛ پس هیولا هم باید به‌تبع انقسام آنها منقسم شود. اگر این سخن را بپذیریم، یکی از مهم‌ترین برهین اثبات هیولا یعنی برهان فصل و وصل اعتبار خود را از دست می‌دهد و فرو می‌ریزد. چون برهان مذکور مبتنی بر بقای هیولا در فرض اتصال و انقسام است.

#### ۴. برهان چهارم: بازسازی برهان ابن‌سینا توسط صدرالمآلهین

صدرالمآلهین برهانی کامل‌تر براساس برهان ابن‌سینا در *اشارات و شفاء* ارائه می‌کند که براساس آن عدم انقسام‌پذیری فکی اتم‌های ذیمقراطیس و اصل نظریه او بکلی از بین می‌رود؛ چه اتم‌ها را از حیث طبیعت متفق بدانیم و چه مختلف. لذا براساس این برهان لازم نیست برای اثبات اتفاق در طبیعت به برهانی تمسک کرده یا از خصم اعتراف بگیریم. وی برهان خود را این‌گونه آغاز می‌کند: طبیعت هریک از اجسام ذیمقراطیس از دو حال خارج نیست؛ یا طبیعت آنها و دست‌کم طبیعت بعضی از آنها با یکدیگر مشترک است و یا اینکه جمیع آن اجسام دارای طبایع مختلف است و هیچ دو اتمی به لحاظ طبیعت با هم مشترک نیستند.

اما براساس حالت اول که طبایع مشترک است، اتصال بین دو جزء یک اتم و انفصال بین اصل دواتم یا به گونه‌ای است که زائل نشدنی است و زوالش متمنع است و یا اینکه زوال آن متمنع نیست. اگر زوال این اتصال

درونی و آن انفصال بیرونی ممتنع نباشد، جواز و امکان فصل و وصل در اتم‌ها ثابت می‌شود؛ اما اگر زوال آنها ممتنع باشد، امتناع آن از چند حال خارج نیست: یا امتناع به خاطر امری ذاتی است یا به خاطر امری عرضی و اگر عرضی است یا به خاطر عرضی لازم است یا به خاطر عرضی مفارق. اگر امتناع به خاطر امر عرضی باشد اعم از عرض لازم یا مفارق، باز مطلوب حاصل است و هیولا ثابت می‌شود؛ چون برای اثبات هیولا صرف امکان ذاتی فصل و وصل کافی است؛ ولو اینکه مانعی خارجی جلوی فصل و وصل را بگیرد. از این رو فرقی ندارد که مانع عرضی لازم و همیشگی باشد، مثل صورت نوعیه فلک که مانع تقسیم‌پذیری فلک است یا اینکه مفارق باشد مثل کوچکی و صلابت جسم. اما اگر عدم فصل و وصل و امتناع آن دو به خاطر امری درونی باشد، لازم‌هاش این است که نوع آن طبیعت منحصر در فرد باشد و از آن طبیعت افراد متعدد حاصل نشود؛ حال آنکه این خلاف فرض است چون طبیعت بعضی از این اتم‌ها مشترک است و دست‌کم تعدادی از آنها افراد نوع واحد به‌شمار می‌آیند.

اما بنا بر اینکه طبیعت این اتم‌ها با یکدیگر مختلف باشند و هیچ دو اتمی اشتراک ماهوی نداشته باشند، می‌گوییم تمامی این اجسام دارای ماهیت مختلفی هستند، الا اینکه جسمیت مشترک بین جمیع آنها، ماهیتی نوعی و متحصّل در خارج است؛ ماهیت واحدی که اختلاف بین افراد آن به اموری خارج از ذات می‌باشد. ممکن است اشکال شود که اختلاف این افراد اختلاف فردی و به لحاظ امری خارج از ماهیت مشترکه نیست، بلکه اختلاف به واسطه صور نوعیه و فصول منطقی است که داخل در حقیقت نوع است و این اجسام فقط در ماهیت جنسی با یکدیگر مشترک هستند نه در نوع واحد.

صدرا در پاسخ می‌نویسد فرق است بین جسم به معنایی که ماده برای انواع است و بین جسم به معنایی که جنس است. فصول نسبت به معنای اول عوارضی خارجی به‌شمار می‌آیند که از خارج به شیء منضم شده‌اند؛ ولی نسبت به معنای دوم متممات داخلی هستند. براین اساس مخالفت جسمیت به جسمیت همواره به امری خارجی است، چه آن امر خارجی جوهر باشد یا عرض و اما مخالفت جسم با جسم دیگری که نوعاً مباین با اوست، مخالفت در امور داخلی است و عدم فرق گذاشتن بین این دو معنا از اموری است که کثیراً موجب مغالطه می‌شود.

با توجه به این مطلب اگرچه نوع اتم‌ها با هم مختلف است، ولی جسمیت بین آنها مشترک است و مخالفت اتم‌ها با یکدیگر در جسمیت، مخالفت در امور خارجی است و به ماهیت مشترکه بین آنها لطمه‌ای وارد نمی‌کند. اگر چنین است این فرض هم ملحق به فرض قبل خواهد شد. بدین معنا که صورت امتدادی که تمام حقیقت جسم بما هو جسم می‌باشد، امری واحد و نوعی محصل است که در جمیع اجسام وجود دارد و مقتضای آن در همه اتم‌ها واحد است؛ یعنی آنچه در بعضی از این افراد جایز یا ممتنع است، در کل آنها نیز جایز یا ممتنع است. بنابراین اگر التحام و اتصال بین دو جزء متصل از اتم مقتضای ذات طبیعت امتدادیه باشد، باید همه اجسام و امتدادات متصلی واحد باشند و اگر انفکاک بین دو جسم منفصل ذاتی آن طبیعت باشد هیچ فردی از آن طبیعت متصل و واحد نخواهد بود، نه در ظرف واقعیت و نه در ظرف وهم؛ حال آنکه این مطلب ضرورتاً باطل است.

براساس این برهان قسمت انفکاکیه هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و هیچ جسمی را نمی‌توان یافت که جسم باشد، ولی قابلیت انقسام فکی را نداشته باشد. طبق این برهان هیچ نیازی به دعوی تشابه در اجسام نخواهد بود؛ چه این دعوی مقدمه‌ای مبرهن باشد و چه مسلمه پیش خصم (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۶۱-۶۲).

## ۴-۱. نقد و بررسی برهان

### ۴-۱-۱. اشکال اول

بر فرض که پذیرفته شود همه این‌ها در مقداریت و ذی‌عُد بودن مشترک هستند و کل و جزء هر دو این خصوصیت را دارند؛ باز هم نمی‌توان گفت که حقیقت همه این‌ها مشترک است و همه اینها در ماهیتی نوعی یا جنسی مشترک‌اند؛ زیرا ممکن است جسمانیت یا ذی ابعاد بودن عرضی لازم‌اتم‌ها باشد نه جنس یا ماهیت نوعی آنها؛ یعنی ممکن است دو نوع مختلف از اتم که هیچ جنس مشترکی ندارند، لازمه واحدی داشته باشند که جزء ماهیت نوعی یا جنسی آنها نباشد، بلکه عرضی خارج از ذات آنها باشد. ممکن است گفته شود براساس قاعده سختیت معلول واحد کشف از علت واحد می‌کند. این مطلب صحیح است ولی لازم نیست آن علت واحد حتماً مربوط به ماهیت و امری ذاتی باشد.

### ۴-۱-۲. اشکال دوم

بر فرض که جسمیت حقیقتی مشترک و ذاتی تمامی اتم‌ها باشد، آنچه بین اتم‌ها مشترک خواهد بود، احکامی است که مربوط به همین جسمیت مشترک باشد؛ اما احکامی که هریک از حیث حقیقت ویژه خود علاوه بر جسمیت دارند، قابل‌تعمیم به دیگر اتم‌ها نیست. در مانحن فیه نیز آنچه مسلماً از احکام مطلق امتداد و جسمانیت است قبول انقسام وهمی است؛ چون عدم انقسام وهمی منافات با امتداد دارد، ولی قبول انقسام فکی معلوم نیست از احکام جسم بما هو جسم باشد، بلکه ممکن است از احکام جسم خاص بوده و بعضی از اجسام انقسام‌پذیر نباشند. شاهد اینکه جسم مثالی با اینکه مطلق جسمیت بر آن صادق است و قبول انقسام وهمی می‌نماید، ولی در عین حال قابلیت انقسام فکی را ندارد.

### ۴-۱-۳. اشکال سوم

اشکال دیگر اشکالی است که صدرالمألهین خود پس از تقریر برهان، آن را مطرح می‌کند و در وصف آن می‌نویسد: «وہا هنا شہبۃ مشہورۃ أعیۃ الفحول فی حلہا» (همان). به اعتقاد صدرا این اشکالی است که همه فحول از پاسخ بدان ناتوان و عاجز شده‌اند و خود وی نیز پس از توضیح آن پاسخی بیان نمی‌کند و این بدین معناست که اشکال را پذیرفته است.

توضیح اشکال چنین است که این برهان مبتنی بر مغالطه اشتراک لفظ در ناحیه دو لفظ است: یکی لفظ «اتصال و انفصال» و دیگری لفظ «قبول». هریک از این دو لفظ دارای دو معنا هستند که در این برهان در خصوص آن معانی خلط صورت پذیرفته است.

اما درباره اتصال و انفصال، آنچه اجسام ذیمقراطیس و اجزایش پذیرای آن هستند، انفصال فطری و اتصال خلقی است؛ یعنی اتصال و انفصالی است که مقتضای ذات آنهاست؛ حال آنکه وقتی از التحام و اتصال اجسام به هم یا انفصال اجزا از یکدیگر سخن به میان می‌آید، صحبت از اتصال و انفصالی عارضی است و فرق نگذاشتن بین این دو معنا و خلط آنها موجب مغالطه در این برهان شده است.

واژه «قبول» نیز دو معنا دارد: گاهی به معنای اتصاف به کار می‌رود که با لزوم هم سازگار است و گاهی به معنای امکان استعدادی به کار می‌رود که ملازم با قوه است. در ما نحن فیه آنجا که سخن از اتصال درونی و

انفصال برونی ذاتی اتم‌ها شده و تعبیر از قبول اتصال و انفصال می‌رود مقصود از قبول، اتصاف اتم‌ها به اتصالی درونی و انفصال از یکدیگر است که با لزوم و فعلیت تنافی ندارد، همچون مواردی که راجع به ذات احدیت سخن از قبول اسماء و صفات می‌رود که مقصود اتصاف ذات به آنهاست که با ضرورت و لزوم سازگار است؛ اما قبول در مسئله اتصال و انفصال عرضی به معنای استعداد متجدد است که با فعلیت جمع نمی‌شود.

بنابراین مقصود طرف‌داران نظریه *ذیمقراطیس* از اتصال ذاتی و انقسام‌ناپذیری اتم‌ها و همین‌طور جدایی و انفصال آنها از یکدیگر این است که اتم‌ها از ابتدای خلقتشان ذاتاً امور متصل و غیرقابل انفصال بوده‌اند و مقتضای اطراد حکم طبیعت واحده در همه جزئیات، جواز چنین اتصال و وحدتی در هریک از این اتم‌ها به حسب خلقت ابتدایی آنهاست و حال آنکه ثبوت این معنا برای اثبات هیولا کافی نیست؛ بلکه در اثبات هیولا باید قبول به معنای استعداد و امکان عروض وصل بعد از فصل یا فصل بعد از وصل اثبات شود. وی اضافه می‌کند که برای اثبات هیولا حتماً باید امکان استعدادی که با فعلیت مغایر است، ثابت شود و حتی امکان ذاتی چنین اتصال و انفصالی نیز برای اثبات هیولا کافی نیست؛ چراکه امکان ذاتی با فعلیت نیز جمع می‌شود و فقط در تحلیل عقلی است که از فعلیت وجود تجرید می‌شود (همان، ج ۵، ص ۶۲-۶۳؛ همو، بی‌تا، ص ۵۷).

اصل این اشکال را *میرداماد* نیز مطرح کرده است؛ ولی وی می‌گوید با توجه به آنچه ما گفتیم، پاسخ این اشکال روشن شده و اشکال سهل به نظر می‌رسد (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۵۸-۵۷). عبارت *میرداماد* در بیان پاسخ این اشکال بسیار مختصر و مبهم است. او می‌نویسد:

أما تحققت: أن الوحدة الأتصالية والكثرة الانفصالية في قوة الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية بحسب الاستلزام في التحقق. لست أقول بحسب المفهوم، والوحدة الشخصية ومقابلتها مصطلحان في إمكان التوارد على معروض واحد تعقياً وتبادلاً ابتدائياً. فإذن، التبيان يتنهض بلا امتراء فيه قطعاً (همان، ص ۵۸).

یعنی وحدت اتصالی و کثرت انفصالی مساوق با وحدت شخصی و کثرت شخصی است؛ بدین معنا که آنچه متصل است به لحاظ تحقق خارجی دارای وجود واحد شخصی است و چیزی که منفصل است دارای تکثر شخصی است. از طرفی وحدت شخصی و کثرت شخصی دو امری هستند که در امکان توارد بر معروض واحد به نحو تعاقبی و تبادلی مشترک هستند؛ بدین معنا که شیء می‌تواند واحد باشد، سپس با انفصال یا چیزی شبیه آن دارای تکثر وجودی شود؛ همان‌طور که ممکن است دو شیء باشد، ولی توسط اتصال یا نظیر آن تبدیل به واحد شخصی شود. این نهایت چیزی است که از عبارت مذکور فهمیده می‌شود و مطابق این برداشت، پاسخ صحیح به نظر نمی‌رسد. مقدمه اول صحیح است ولی مقدمه دوم کلیت ندارد. بسیاری چیزها دارای وحدت شخصی هستند، ولی امکان تکثر در آنها وجود ندارد؛ همانند مجردات تامه یا نفوس یا افلاک و شاید اتم نیز این‌گونه باشد. اینکه بگوییم اتم قابلیت دوتا شدن و سپس یکی شدن را دارد، اول کلام و مصادره علی‌المطلوب است.

#### ۴-۱-۴. اشکال چهارم

در این برهان بین جزء و کل با کلی و جزئی خلط شده است. اینکه گفته شد اگر امتناع فصل و وصل به خاطر امری ذاتی یا مانعی لازم و خارجی باشد، سبب می‌شود نوع آن اتم منحصر در فرد واحد باشد، صحیح به نظر نمی‌رسد.

اشکال این سخن این است که علی‌الظاهر بین کل و جزء با کلی و جزئی یعنی طبیعت و فرد خلط شده است. مانع انفصال جلوی تکه تکه شدن و جزء جزء شدن کل را می‌گیرد و نمی‌گذارد که اجزای بالفعل حاصل شود؛ نه اینکه جلوی فرد شدن طبیعت را بگیرد. انقسام طبیعت به افراد مختلف به واسطه انضمام قیود مختلف صورت می‌پذیرد، نه توسط قطعه قطعه کردن با ابزار برش. ممکن است طبیعت واحدی افراد متعددی داشته باشد که هریک از آن افراد قابلیت انفصال و تکه تکه شدن را نداشته باشند.

این اشکالی است که صدرالمآلهین خود در حاشیه *الهیات شفاء* مطرح کرده و آن را قابل پاسخ نمی‌داند. وی می‌گوید در این برهان مغالطه‌ای لفظی ناشی از اشتراک لفظ بین دو معنا در کلمه انقسام رخ داده است. لفظ انقسام گاهی در انقسام کلی به جزئیات استعمال می‌شود و گاهی در انقسام کل به اجزا به کار می‌رود و معنای انقسام در این دو کاربرد یکی نیست. انقسام به معنای اول عبارت است از ضمیمه کردن قیود مختلف به طبیعت نوعی یا جنسی که نتیجه این انضمام حصول تکررات فردی یا نوعی است؛ ولی انقسام در معنای دوم عبارت است از تجزیه یک واحد شخصی یا نوعی به ابعاض و اجزای آن. با توجه به اختلاف این دو معنا از انقسام، چگونه می‌توان از قبول یکی از آنها توسط طبیعت حکم به لزوم قبول معنای دیگر نمود. برای مثال، انسانیت طبیعتی است که قابل انقسام به افراد مختلف است و حال آنکه یک فرد از انسانیت قابل تقسیم به دو فرد انسانی نیست. همین‌طور وجود دارای طبیعت واحدی است که قابل تقسیم به افراد مختلف است، ولی نمی‌توان یک وجود واحد شخصی را به دو وجود تبدیل کرد (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۵۷).

#### ۴-۱-۵. اشکال پنجم

اشکال پنجم اشکالی نقضی است و آن اینکه اگر حقیقت کل و جزء یکی است و لذا احکامی که بر کل رواست بر جزء نیز صادق است و بالعکس، پس چرا معتقدید که فلک فی حد نفسه امری متصل است که قابلیت تقسیم فکی را ندارد و حال آنکه کل یک فلک از کل یک فلک دیگر جداست؟ اگر کل یک فلک از فلک دیگر منفصل است، باید اجزای فلک نیز قابل انفصال از هم باشند؛ چون طبیعت نوعیه جسمانیت در کل و جزء یکی است.

بعضی چنین پاسخ داده‌اند که فلک بما هو فلک در جسم آن خلاصه نمی‌شود؛ بلکه حقیقت فلک به نفس مجرد و مدبر آن است که ساری در جسم فلک نیست. با توجه به این مطلب فلک بما هو فلک جزء مقداری ندارد تا گفته شود حکمش با حکم کل فلک متفاوت است. بله آنچه قابلیت تقسیم به اجزای مقداری را دارد، ماده و جسم فلک است نه فلکیتش؛ چنان‌که بدن حیوان قابل تقسیم است، ولی حیوانیت آن خیر (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۶۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۵۷).

به اعتقاد ما این پاسخ صحیح نیست. سخن در همان جسم فلک است نه در فلکیت فلک. جسم فلک را هم می‌توان جزء جزء در نظر گرفت و هم می‌توان کل آن را با هم لحاظ نمود. اجزای فلک متصل به هم هستند و انفصال نمی‌پذیرند و کل فلک نسبت به فلک دیگر منفصل است و اتصال نمی‌پذیرد. لذا چرا اتم‌های ذیمقراطیس این‌گونه نباشند؟ صحبت از تقسیم فلکیت فلک نبود که پای نفس فلک وسط کشیده شود.

#### ۵. برهان پنجم: برهان میرداماد

برهان دیگر در ابطال نظریه ذیمقراطیس و اثبات تقسیم‌پذیری خارجی اتم‌ها را میرداماد مطرح کرده است. برهان وی متشکل از دو مقدمه است:

۱. اجسام یا اتم‌های ذیمقراطیس انقسام وهمی را می‌پذیرند؛

۲. قبول انقسام وهمی ملازم با قبول انقسام فکی است؛

نتیجه: اجسام ذیمقراطیس تقسیم فکی را قبول می‌کنند و اگر قابلیت تقسیم فکی اثبات شد، هیولا اثبات خواهد شد. از این دو مقدمه، مقدمه اول امری مسلم است ولی مقدمه دوم نیاز به اثبات دارد. میرداماد برای اثبات ملازمه انقسام وهمی و انقسام فکی از طبیعت امتداد کمک گرفته و قیاسی استثنایی به این کیفیت ترتیب می‌دهد:

اگر وقوع انقسام فکی در چیزی ذاتاً منتفع باشد، فرض انقسام در آن از اوهام اختراعی خواهد بود و در این صورت نباید فرقی بین فرض انقسام در آن و فرض انقسام در ذوات مفارق باشد و حال آنکه نسکی نیست که فرض انقسام از اوهام اختراعی نیست بلکه امری است انتزاعی که از منشاء خارجی انتزاع می‌شود؛ به‌ویژه وقتی منشأ چنین فرضی اختلاف عرضین باشد. همچنین عقل بالضروره بین مفارقات عقلی و اجسام ذی بعد تفاوت می‌بیند؛ بنابراین اگر اجسام قابلیت انقسام وهمی داشته باشند، قطعاً قابلیت انقسام فکی نیز خواهند داشت (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۵۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۶۳).

### ۵-۱. نقد و بررسی این برهان

این برهان را خود صدرالمآلهین نقد کرده و سه اشکال را بر آن وارد دانسته است:

#### ۵-۱-۱. اشکال اول

این برهان یک اشکال نقضی دارد و آن نقض به مسئله زمان است. زمان از نظر حکما به‌ویژه میرداماد امری است متصل که قابلیت انقسام وهمی را دارد؛ درحالی‌که انفصال و انفکاک را نمی‌پذیرد و حال آنکه اگر بین انقسام وهمی و فکی ملازمه بود نباید مثال نقضی یافت می‌شد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۶۴).

#### ۵-۱-۲. اشکال دوم

بر فرض که عقل در نظر ابتدایی امری را تجویز کند؛ تجویز عقل نباید به‌منزله امکان تلقی شود، چه برسد به اینکه از آن امکان استعدادی استفاده شود. چه بسیار اوقاتی که عقل در ابتدا امری را جایز می‌پندارد ولی وقتی برهان برخلاف آن اقامه می‌شود، خلاف آن مطلب ظاهر می‌شود (همان).

#### ۵-۱-۳. اشکال سوم

اگر فرضاً امر ممتدی همچون اتم قابل انفکاک خارجی و تقسیم فکی نباشد، چنین نیست که توهم قسمت در آن همانند توهم قسمت در امر مفارق باشد و قیاس این دو صحیح نیست. اتم یا جسم ذیمقراطیسی اگرچه انفکاک‌ناپذیر است، ولی امری ممتد است و حال آنکه مجردات عقلی اساساً فارغ از جسمانیت و امتدادند و چیزی که دارای امتداد و وضع نباشد بدون شک فرض قسمت در آن امری پوچ و از اختراعات ذهنی خواهد بود (همان).

## ۴-۱-۵. اشکال چهارم

علاوه بر اشکالات پیش‌گفته اشکال نقضی دیگری به این برهان وارد است و آن نقض به جسم مثالی است. جسم مثالی چون دارای بُعد و مقدار است، تقسیم وهمی، عقلی و انقسام به تبع اعراض را می‌پذیرد، ولی تقسیم خارجی و فکی را خیر؛ چون تقسیم فکی متوقف بر وجود امکان استعدادی و ماده است و حال آنکه عالم مثال از دیدگاه قائلان آن فاقد ماده و استعداد است. البته این اشکال نقضی به خود *میرداماد* وارد نیست؛ چراکه او عالمی واسطه بین عالم عقل و طبیعت به نام عالم مثال را قبول ندارد (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۵-۶۶)؛ ولی کسانی که وجود چنین عالمی را پذیرفته و به وجود اجسام مثالی باور دارند، نمی‌توانند از این برهان یا براهین مشابه بهره ببرند و بین پذیرش تقسیم وهمی و عقلی با تقسیم فکی ادعای ملازمه کنند.

## نتیجه‌گیری

در این مقاله به نقد پنج برهان از مهم‌ترین براهین فیلسوفان اسلامی بر رد دیدگاه *ذیمقرطیس* پرداختیم. تمامی این براهین درصدد اثبات امکان پذیرش انفصال در اجسام اتمی بودند. حاصل و نتیجه بحث این شد که تمامی این براهین ناتمام و مخدوش هستند و پذیرش انقسام وهمی، عقلی یا انقسام به تبع اعراض، هیچ تلازمی با قبول انقسام فکی ندارد. به‌ویژه بنا بر دیدگاه حکمت متعالیه که قائل به وجود عالم خیال و اجسام مثالی است؛ چه اینکه بدیهی است جسم مثالی که دارای بُعد و مقدار است، تقسیم وهمی، عقلی و انقسام به تبع اعراض را می‌پذیرد، ولی تقسیم خارجی و فکی را خیر؛ چون تقسیم فکی متوقف بر وجود امکان استعدادی و ماده است، درحالی که جسم مثالی فاقد ماده و استعداد است. با توجه به ناتوانی براهین فوق از اثبات امکان انقسام فکی و خارجی در اجسام، باید در بعضی براهین اثبات هیولا اولی نظیر برهان فصل و وصل بازنگری کرد؛ زیرا برهان مذکور متوقف بر اثبات فصل و وصل حقیقی در اجسام است، حال آنکه بر اساس دیدگاه اتمی، نهایتاً می‌توان از فصل و وصل عارضی سخن به میان آورد نه فصل و وصل حقیقی.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *الهیات ثغفاء*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق - ب، *طبیعیات ثغفاء*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه.
- ایچی، عضدالدین و میرسید شریف، بی‌تا، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۱ق، *شرح المقاصد*، لاهور، دار المعارف التعمانیه.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۸، *ایضاح المقاصد فی شرح حکمه عین القواعد*، تهران، دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، چ سوم، تهران، حکمت.
- صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الثیریه*، بیروت، مؤسسه تاریخ عربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *حاشیة بر الهیات ثغفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۷ق، *نهاية الحکمة*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۴ق، *شرح الاشارات والتنبيهات (شرحی الاشارات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه (یونان و رم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چ پنجم، تهران، سروش.
- کاتبی، نجم‌الدین علی و میرک بخاری، میرک، ۱۳۵۳، *حکمة العین و شرحه*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مقالات فلسفی*، چ نهم، تهران، صدرا.
- میرداماد، محمداقفر، ۱۳۸۰، *جنوات و مواقیف*، تهران، میراث مکتوب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



## معرفت شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه طباطبائی و آیت الله مصباح

zb\_darvishi@yahoo.com

mohirandoost@gmail.com

info@hekmateislami.com

زینب درویشی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمدحسین ایراندوست / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

حسن معلمی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

پذیرش: ۹۷/۰۳/۰۱

دریافت: ۹۷/۱۰/۲۷

### چکیده

تحلیل و بررسی معقولات ثانی از گذشته دور در میان فیلسوفان مطرح بوده است. معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی به بررسی نحوه انتزاع این مفاهیم می‌پردازد و در نوشتار حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح واکاوی شده است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که علامه طباطبائی نخستین فیلسوفی است که نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی از جمله مفهوم وجود و عدم را مطرح ساخته است. به باور وی، مفاهیم فلسفی با بهره‌گیری از علم حضوری انتزاع می‌شوند. آیت‌الله مصباح برخلاف علامه طباطبائی، علم حضوری و تجربه درونی را برای انتزاع هریک از نخستین مفاهیم فلسفی کافی نمی‌داند، بلکه معتقد است که علاوه بر آن باید با هم مقایسه شوند و رابطه خاصی میان آنها در نظر گرفته شود. به باور آیت‌الله مصباح، روش علامه طباطبائی در انتزاع مفاهیم فلسفی از عمومیت برخوردار نیست.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی، مفاهیم فلسفی، معقولات ثانی، علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح.

مفاهیم در تقسیمی کلی به «جزئی» و «کلی» و خود مفاهیم کلی، به معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانی تقسیم می‌شوند. معقولات ثانی نیز به معقولات ثانی منطقی و فلسفی منقسم می‌شوند. تحلیل و بررسی معقولات ثانی از گذشته دور در میان فیلسوفان مطرح بوده است. *فارابی* در کتاب *الحروف* در فصلی با عنوان «المعقولات الثوانی» به بررسی حقیقت معقولات ثانی پرداخته است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۴). پس از وی، فیلسوفانی مانند *ابن سینا* (ابن سینا، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳)، *بهمینار* (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶)، *شیخ اشراق* (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶)، *خواجه نصیرالدین طوسی* (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵-۹۷)، *صدرالمآلهین* (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۸۰) و *پیروان* ایشان نیز به بررسی معقولات ثانی پرداخته‌اند. مفاهیم فلسفی از جهات متعددی قابل بررسی‌اند که در یک نگاه می‌توان مهم‌ترین جهات مربوط به آنها را در سه جهت گنجانند: ۱. هستی‌شناسی مفاهیم فلسفی؛ ۲. معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی؛ ۳. معناشناسی مفاهیم فلسفی.

هستی‌شناسی مفاهیم فلسفی به بررسی نحوه تحقق مفاهیم فلسفی می‌پردازد و در آن، این پرسش پیگیری می‌شود که آیا مفاهیم فلسفی در شمار مفاهیم منطقی‌اند و همان‌گونه که *شیخ اشراق* معتقد است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵) مفاهیم فلسفی نیز همچون مفاهیم منطقی فاقد عروض و اتصاف خارجی است و ظرف عروض و اتصاف آنها تنها در موطن ذهن است؟ یا همان‌گونه که مشهور فیلسوفان برآن‌اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۸۰) مفاهیم فلسفی برخلاف مفاهیم منطقی، دارای اتصاف خارجی‌اند گرچه ظرف عروض آنها در ذهن است؟ معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی به بررسی نحوه انتزاع این مفاهیم می‌پردازد که ناظر به مقام اثبات این مفاهیم است. معناشناسی مفاهیم فلسفی نیز به تحلیل و ارزیابی معنای هر کدام از مفاهیم فلسفی می‌پردازد. در این میان، علامه *طباطبائی* نخستین فیلسوفی است که معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی از جمله مفهوم وجود و عدم را مطرح ساخته است که نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی آن در اندیشه علامه *طباطبائی* و *آیت‌الله مصباح* پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. مؤلفه‌های معقولات اولی و معقولات ثانی در اندیشه علامه *طباطبائی* و *آیت‌الله مصباح* چیست؟
۲. سازوکار کلی معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه *طباطبائی* و *آیت‌الله مصباح* چیست؟
۳. نحوه انتزاع مفاهیم همچون وجود و عدم، وحدت و کثرت و علت و معلول در اندیشه علامه *طباطبائی* و *آیت‌الله مصباح* چیست؟

### ۱. معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه *طباطبائی*

معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه *طباطبائی* ضمن بحث مؤلفه‌های معقولات اولی و معقولات ثانی ارائه می‌شود. علامه *طباطبائی* علم حصولی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند و سپس معقولات اولی را «حقیقی» و معقولات ثانی منطقی و فلسفی را «اعتباری» می‌داند.

معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی‌اند. مفاهیم ماهوی مفاهیمی‌اند که در دو موطن خارج و ذهن تحقق می‌یابند. وقتی در خارج تحقق یابند، آثار خارجی مورد انتظار بر آنها مترتب می‌شود، اما وقتی در ذهن باشند، آن آثار خارجی را ندارند. در مقابل، معقولات ثانی (مفاهیم اعتباری)، مفاهیم غیرماهوی‌اند و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. درباره این مفاهیم میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق می‌یابد، وحدت و عینیت برقرار نیست. به همین دلیل آنها را علم اعتباری نامیده‌اند. مفاهیم اعتباری، خود بر سه دسته‌اند:

۱. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است. «وجود» و صفات حقیقی وجود مانند وحدت و وجوب و مانند اینها از این قبیل‌اند؛

۲. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان آن است که در خارج تحقق نداشته باشد مانند عدم. این مفاهیم نیز نمی‌توانند وارد ذهن شده و لباس وجود ذهنی بر تن کنند؛

۳. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است؛ مانند مفهوم کلی، جنس و فصل. چنین اموری هرگز در خارج تحقق نخواهند یافت (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶-۲۵۷).

این تعریف بیانگر مهم‌ترین مؤلفه‌های معقولات اولی و ثانی است که تبیین آنها از این قرار است:

یکم: تفسیر بالا از معقولات اولی از سویی بیانگر تساوی نسبت معقولات اولی نسبت به دو ظرف خارج و ذهن است و از سوی دیگر بر مبنای مشهور فیلسوفان در تبیین وجود ذهنی استوار است. به باور مشهور فیلسوفان، هنگام علم حصولی به اشیا اولاً بر خلاف پیروان نظریه اضافه، چیزی از آنها در ذهن حضور می‌یابد؛ ثانیاً وجود ذهنی همان وجود خارجی است و تفاوتی در ماهیت این دو وجود ندارد؛ تنها تفاوت آنها در وجود است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴)؛ دوم: مهم‌ترین مؤلفه معقولات اولی که آنها را از معقولات ثانی جدا می‌کند، این است که این مفاهیم را نفس انسانی

از اشیا خارجی اخذ می‌کند و بر اثر ارتباط نفس با اشیا خارجی، حقیقت آنها به ذهن می‌آید و فرد خارجی دارند؛

سوم: مفاهیم اعتباری مفاهیمی‌اند که به طور مستقیم از خارج گرفته نمی‌شوند. این عدم انتزاع از خارج می‌تواند از این رو باشد که آن امور خارجی حیثیتشان فقط خارجی است و امکان ورود به ذهن برای آنها میسر نیست؛ مانند وجود و صفات حقیقی آن؛ یا از این رو باشد که حیثیت آنها، حیثیت عدم تحقق و امتناع است مانند عدم؛ و یا از این رو باشد که نفس آنها را از ملاحظه مفاهیم مرتسم در ذهن انتزاع می‌نماید؛

چهارم: دقت در عبارات علامه طباطبائی نشان می‌دهد که ایشان در توضیح معقولات ثانی از واژه «مصدق» بهره می‌برد؛ ولی در توضیح معقولات اولی از واژه «فرد» استفاده می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶). هر مفهومی که با خارج خود وحدت و عینیت داشته باشد، مفهومی ماهوی است که در واقع دو فرد دارد و هر مفهومی که غیر این باشد، معقول ثانی است و فرد ندارد.

## ۱-۱. سازوکار کلی معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی

سازوکار انتزاع معقولات ثانی امری است که علامه طباطبائی از آن غفلت نکرده است. در این میان، بیانات ایشان در نحوه انتزاع معقولات ثانی منطقی، همان ایده‌ای است که در طول تاریخ فلسفه اسلامی از فارابی تاکنون بیان

شده است؛ به این صورت که ذهن انسان می‌تواند ماهیت اشیا را از حیث ذهنی بودن مورد ملاحظه قرار دهد؛ آن‌گاه ویژگی‌های آنها را انتزاع کند. این صفات و ویژگی‌ها همان معقولات ثانی منطقی خواهند بود. آنچه در آرای ایشان مهم است، نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی است و ایشان نخستین فیلسوفی است که در این مسئله ورود کرده است. فهم صحیح دیدگاه ایشان بر چند مقدمه زیر استوار است:

### ۱-۱-۱. پیدایش نخستین ادراکات

علامه طباطبائی پیدایش ادراکات نخستین را از طریق حواس می‌داند و فرض تصورات فطری و ذاتی را نمی‌پذیرد و ذهن انسان را در آغاز آفرینش از هر گونه تصویری خالی می‌داند که استعداد پذیرش صور و مفاهیم را دارد. انسان پس از آنکه از طریق حواس خویش توانست با اشیای پیرامون خود ارتباط و اتصال برقرار کند، قوه مدرکه انسان شروع به تصویربرداری می‌نماید و با پیدایش نخستین تصورات و مفاهیم حسی، ذهن متکون می‌شود و هر چقدر عالم تصورات در انسان افزایش می‌یابد، دایره ذهن نیز گسترده‌تر می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۷).

### ۱-۱-۲. تصورات منطبق بر افراد محسوس

به باور علامه طباطبائی، اگر تصویری منطبق به یک فرد محسوس باشد، حتماً از طریق حواس وارد ذهن شده است و بی‌واسطه یا باواسطه به حواس منتهی می‌شود. مقصود ایشان از منتهی شدن «بی‌واسطه» و «باواسطه» تفاوت نهادن میان «صورت محسوس» و «صورت خیالی و عقلی» است. «صورت محسوس» تصویری است که در لحظه اتصال نفس از طریق حس با شیء محسوس ایجاد می‌شود و تا زمانی که این اتصال و ارتباط ادامه دارد، این صورت نیز باقی است. «صورت خیالی» صورت محسوس جزئی است که پس از انقطاع ارتباط در خزانه ذهن بایگانی می‌شود و «صورت عقلی» همان تصور قبلی است؛ ولی به صورت کلی که قابل انطباق بر کثیرین باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۰-۴۱).

### ۱-۱-۳. تحلیل کاشفیت علم

مطابق آنچه گذشت، هیچ تصویری امکان انطباق بر فرد محسوس ندارد، مگر آنکه در مرحله پیشین به وسیله حواس وارد ذهن شده باشد. علامه طباطبائی را تحلیل حقیقت علم حصولی به این اندیشه سوق داده است. ایشان ویژگی ذاتی «علم» را حکایتگری آن می‌داند. به باور وی، «علم» بدون «کاشفیت و حکایتگری» محال و تصویری خام است؛ زیرا گرچه پیوسته علم دستگیر ما می‌شود نه معلوم، ولی پیوسته علم با خاصیت کاشفیت خود دستگیر می‌شود؛ نه بدون این ویژگی، و گر نه علم نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۹).

از سوی دیگر به باور ایشان، فرض «کاشف» بدون «مکشوف» و «حاکمی» بدون «محکمی‌عنه» محال است. به عبارت دیگر، واقعیت علم واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نماست؛ بنابراین علم کاشف از خارج است. از این‌رو فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرض محالی است؛ چنان که فرض علم بیرون‌نما و کاشف اما بدون داشتن مکشوف بیرون از خود فرضی محال است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۷).

در سایه این دو مطلب و با افزودن اینکه انسان در آغاز آفرینش از هر گونه تصویری خالی است، باید پذیرفت که اگر نزد ما تصویری قابل انطباق بر شیء خارجی باشد، اولاً آن شیء در خارج تحقق دارد؛ ثانیاً تحقق این مفهوم، متأخر از آن شیء خارجی است؛ یعنی پس از یافتن آن شیء خارجی، ذهن به تصورات محسوس، خیالی و عقلی می‌رسد. از اینجاست که ایشان انطباق «علم با معلوم» را فی‌الجمله امری ضروری، و در علم تصویری، علم را از حیث ماهیت با معلوم یکسان می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۷). به زبان فلسفه، علم حصولی حضور ماهیت معلوم است پیش عالم (همان، ص ۱۲۹).

تاکنون هرچه از علامه طباطبائی آورده‌ام، در باب مفاهیم ماهوی بود؛ ولی از مقدمه چهارم به مطلبی ورود خواهیم کرد که شالوده طرح علامه بر آن است.

#### ۴-۱-۱. انطباق قاعده پیشین بر مفاهیم فلسفی

علامه طباطبائی در این مقدمه در پی آن است که به قاعده‌ای که در مقدمه سوم بیان شد، چهره‌ای کلی ببخشد؛ به‌گونه‌ای که نمای صحیحی از فرایند انتزاع مفاهیم فلسفی ارائه دهد. قاعده‌ای که علامه مطرح کرد، برگرفته از خصوصیت ذاتی «علم» بود. از این‌رو هر جا پای «علمی» در میان باشد، این قاعده نیز خود را نشان خواهد داد. ایشان با ذاتی دانستن این ویژگی برای علم آن را به عنوان یک قاعده کلی و تخلف‌ناپذیر معرفی می‌کند. اکنون کافی است این قانون را به مقدمه دوم ضمیمه کنیم. در مقدمه دوم گذشت که هر تصور منطبق بر فرد خارجی باید از طریق حس وارد ذهن شده باشد. اکنون آیا می‌توان مدعی بود که این دسته از مفاهیم قابل انطباق بر فرد خارجی هستند؟ همان‌گونه که گذشت، مفاهیم فلسفی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند فرد خارجی داشته باشند و هرگز از طریق حس به شکار نفس در نمی‌آیند. مفاهیم فلسفی از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند که دارای فرد محسوس باشند و همان‌گونه که شیخ اشراق بیان داشته، فرض تحقق این مفاهیم در خارج به تکرار بی‌نهایت نوع آنها می‌انجامد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶). از همین جاست که علامه طباطبائی درباره مفاهیم فلسفی، از تعبیر «مصدق» بهره می‌برد.

در سایه آنچه گذشت، از سویی، ذاتی هر «علمی»، کاشفیت آن و وجود امری «مکشوف» در قبال آن است؛ از سوی دیگر مفاهیم فلسفی نمی‌توانند در خارج فرد داشته باشند و با توجه به اینکه فطری و ذاتی بودن این مفاهیم نیز رد شد، پس باید به دنبال مکان دیگری غیر از خارج برای این طیف از مفاهیم بود. به عبارت دقیق‌تر، محال است که مفاهیم فلسفی بهره‌ای از ثبوت و تحقق نداشته باشند؛ زیرا کاشف بدون مکشوف نخواهند بود و این مکشوف تقدم بر این کاشف دارد؛ ولی در عین حال برای یافتن آن تحقق و ثبوت نباید پا به عرصه خارج از نفس گذاشت؛ زیرا این مفاهیم از افراد محسوس اخذ نشده‌اند که برای یافتن آنها در خارج نفس به جست‌وجو بپردازیم و علت اینکه از خارج اخذ نشده‌اند این است که بر افراد خارجی منطبق نیستند و شیء خارجی فرد آن به‌شمار نمی‌آید. با بیان مقدمه چهارم هنوز طرح ما برای کیفیت انتزاع معقول ثانی فلسفی به پایان نرسیده است و برای اتمام طرح به یک مقدمه دیگر نیز نیاز داریم.

#### ۵-۱-۱. تقدم معلوم بر علم

در مقدمه پیشین گذشت که بر اساس خاصیت ذاتی علم هر «علمی» باید «کاشفیت از مکشوفی» داشته باشد و با توجه به آنکه فرض وجود هر گونه مفهوم فطری، فرضی نامعقول و باطل است، پس باید «مکشوف و محکی عنه»

و یا همان «معلوم» در مرحله‌ای مقدم بر «علم» تحقق داشته باشد (مقصود از تقدم، تقدم ذاتی است نه زمانی)؛ آن‌گاه نفس انسانی با نیل به آن «معلوم» و یافتن آن بتواند «صورت ذهنی» آن را انتزاع کند.

پس از بیان این مقدمه، بیان دیدگاه علامه این‌گونه است که ایشان هر گونه «علم حصولی» را بر «علم حضوری» استوار می‌داند. انسان باید با «علم حضوری» خویش حقیقت شیء را بیابد؛ آن‌گاه ذهن، تصویری از آن انتزاع کند و در خزانه خویش حفظ نماید و این یک قاعده کلی و تخلف‌ناپذیر است که با توجه به پنج مقدمه‌ای که ذکر شده، اثبات‌پذیر است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۴ و ۶۳). عمومیت این قانون نزد علامه به اندازه‌ای است که ارتباط نفس از طریق حواس با اشیای مادی و محسوس خارجی را نیز نحوه‌ای از علم حضوری می‌داند (همان، ص ۵۵).

### ۶-۱-۱. علم حضوری به مثابه پایه انتزاع مفاهیم فلسفی

در سایه آنچه گذشت، روشن شد که هر گونه «علم حصولی» متوقف بر «علم حضوری» است. از سوی دیگر «علم حضوری» اقسامی دارد؛ اکنون باید این موضوع بررسی شود که در دیدگاه علامه کدام قسم از اقسام «علم حضوری» ما را به «معقول ثانی فلسفی» می‌رساند؟ این نکته روشن است که مفاهیم فلسفی هرگز از طریق اتصال نفس با اشیای مادی محسوس حاصل نمی‌شوند؛ چون مکرراً گفته شد که این مفاهیم فاقد فرد خارجی‌اند. از این رو با آنکه طبق دیدگاه علامه طباطبائی، اشیای مادی هم اتصال وجودی با نفس برقرار می‌کنند و جزو شاخه‌های «علم حضوری» به‌شمار می‌آیند، ولی معقول ثانی فلسفی از این نحوه علم حضوری حاصل نمی‌شود.

علامه طباطبائی در کنار مصداق بالا، سه مصداق دیگر برای علم حضوری مطرح می‌کند:

۱. علم حضوری نفس به ذات خود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۸-۴۹)؛

۲. علم حضوری نفس به افعالش (همان، ص ۵۳)؛

۳. علم حضوری نفس به قوایش.

در این میان، مفاهیم فلسفی باید از قسم دوم نشئت گرفته باشد؛ یعنی از کارهایی که در حیطه نفس رخ می‌دهد، سپس بعد از دریافت و شهود آنها قوه مدرکه از آنها صورت‌برداری می‌کند و آن‌گاه آن صورت‌های ذهنی منطبق با مفاهیم فلسفی خواهد بود. این مفاهیم پس از یک فعالیت نفسانی که مشهود نفس است، انتزاع می‌گردد و از همین‌جاست که ایشان ذهن را در تحصیل مفاهیم فلسفی فعال می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸).

علامه طباطبائی با التفات به همین مطلب می‌کوشد کسب مفاهیم فلسفی را به کمک «نسبت» موجود در قضایا حل کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۷). نسبت در قضایا همان «حکم» است و «حکم» به‌هیچ‌وجه در خارج تحقق منحاظ و مستقل ندارد؛ بلکه فعالیت و کاری نفسانی است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۱). ایشان معتقد است مفاهیم فلسفی مفاهیم و تصوراتی هستند که قوه مدرکه (ذهن) از حکم و نسبت موجود در قضایا انتزاع می‌کند.

### ۲-۱. سازوکار معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی

در بخش پیشین به ترسیم مکانیسم کلی معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی پرداخته شد. اکنون در سایه آن به بررسی معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی می‌پردازیم.

## ۱-۲-۱. معرفت‌شناسی مفهوم وجود و عدم

علامه طباطبائی نحوه انتزاع مفهوم «وجود و عدم» را در *بداية الحکمة، نهاية الحکمة و اصول فلسفه* مطرح کرده است. علامه طباطبائی در سایه نظریه اصالت وجود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۹)، حقیقت وجود را عین خارجیت دانسته، همگام با *صدر المتألهین (صدر المتألهین)*، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵) بر این باور است که حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۷). اکنون در سایه قاعده کلی پیشین که مطابق آن هر علم حصولی باید مسبوق به علم حضوری باشد، این پرسش مطرح می‌شود که وقتی «حقیقت وجود» امری نیست که بتوان با حواس ظاهری به ادراک آن ناقل شد، بلکه باید از طریق عرفان و شهود به بارگاه آن راه یافت، پس چگونه در ذهن ما مفهومی به نام «وجود» نقش بسته است؟ نفس با چه حقیقتی اتصال وجودی برقرار کرده که حاصل آن ارتسام مفهوم «وجود» در ذهن بوده است؟ به باور علامه طباطبائی، منشأ انتزاع مفهوم وجود، علم حضوری است و مفهوم «وجود و عدم» از رابط موجود در قضایا انتزاع می‌گردد و این «رابط» در قضایا همان حکم و نسبت در قضایاست. در قضایای موجهه حملیه، محمول برای موضوع ثابت می‌شود و در آنها علاوه بر موضوع و محمول، امر سومی به نام حکم و نسبت وجود دارد. نسبت در قضایا، وجود رابط است. به باور علامه طباطبائی، فاعل این حکم در قضایا خود نفس انسانی است و در واقع نسبت دادن چیزی به چیز دیگر، یک فعالیت نفسانی است. نسبت و حکم، قیام صدوری به نفس دارند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۲). از همین جاست که به باور علامه، نفس در کسب مفاهیم فلسفی فعال است؛ چراکه به اعتقاد ایشان این مفاهیم فلسفی از حکم و نسبت انتزاع می‌شوند و حکم و نسبت، فعالیت نفسانی است. حکم چیزی نیست که از خارج و به وسیله حواس وارد ذهن ما شده باشد، یعنی از قبیل مفاهیم ماهوی نیست که از طریق التصاق نفس با اشیای محسوس به آنها رسیده باشد؛ بلکه نفس در طی یک عملیات درونی آنها را ایجاد می‌کند و بعد از ایجاد کردن آنها، قوه مدرکه بلافاصله از آنها تصویربرداری می‌کند. بنابراین طبق فرمول کلی علامه، که هر علم حصولی منتهی به یک علم حضوری می‌شود، «نسبت و حکم» که یک فعالیت نفسانی است و حقیقتی متمایز از حقیقت نفس ندارد، کاملاً مورد شهود نفس قرار می‌گیرد؛ آن‌گاه قوه مدرکه محفوظ در نفس که «علوم حضوری» را به «علوم حصولی» تبدیل می‌کند، از این حقایق مکشوف تصویربرداری می‌کند و آنها را پیش خود محفوظ نگه می‌دارد. به باور علامه، مفهوم وجود و عدم بعد از چنین فعالیت نفسانی برای ذهن حاصل می‌شود.

این «فعل نفسانی» نمی‌تواند در آغاز آفرینش انسان باشد؛ زیرا انسان در هنگام تولد از هر گونه مفهوم و تصویری خالی است؛ درحالی‌که این فعل نفسانی که طی آن نفس حکم به اتحاد دو تصور مستقل می‌کند. لذا علامه در توضیح کیفیت پیدایش مفهوم «وجود و عدم» از ریشه‌های نخستین ادراکات و علوم حصولی آغاز می‌کند. نخستین بار که چشم انسان به جهان خارج می‌افتد و مثلاً چشم انسان شیئی سیاه را می‌بیند و «سیاهی» را ادراک می‌کند و آن‌گاه در خزانه ذهنش یک مفهوم کلی «سیاهی» را محفوظ می‌دارد. آن‌گاه در مرتبه دیگر با یک شیء سفید مواجه می‌شود و از آن مفهوم کلی «سفیدی» را انتزاع می‌کند و آن را نیز در خزانه ذهنش وارد می‌کند. آن‌گاه یکی از اعمال مخصوص ذهن، عمل مقایسه و سنجش است و ذهن می‌تواند با داشتن دست‌کم دو صورت در قوه

حافظه خویش به این کار بپردازد، هرچند در عمل مقایسه، وجود دو صورت شرط نیست؛ زیرا ممکن است یک چیز را با خودش سنجید؛ ولی قدرت ذهن بر این عمل وقتی پیدا می‌شود که حداقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۸). ذهن در هنگام مقایسه این دو مفهوم، مشاهده می‌کند که مفهوم دومی (سفیدی) بر مفهوم اولی (سیاهی) نمی‌خوابد ولی بر عکس مفهوم اولی (سیاهی) در قیاس با خودش قابل انطباق است و این یافتن یعنی همان «حکم دادن». در واقع انسان در ضمیر خویش حکم می‌کند که «این سیاهی این سیاهی است» و «این سیاهی این سفیدی نیست». در قضیه اول نفس حکم به اتحاد می‌کند و این یک عملیات و فعل نفسانی است و همان‌طور که گفتیم این فعل نفسانی با واقعیت خارجی خویش در ذهن میان دو مفهوم ذهنی تحقق دارد و وجودی مستقل از آن دو ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۴). و از آنجا که فعل نفسانی است و مشهود نفس، نفس می‌تواند به راحتی از آن مفهوم‌گیری کند و آن را به علم حصولی تبدیل سازد. روشن است که مفهوم به دست آمده نمی‌تواند مفهوم ماهوی باشد؛ زیرا این مفهوم از فرد خارجی دارای آثار خارجی انتزاع نشده است؛ بلکه به اعتقاد علامه معقول ثانی فلسفی است (همان، ص ۶۵). بنابراین به باور ایشان، مفاهیم فلسفی از رابط در قضایا استنباط می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۸؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰۲).

به باور علامه طباطبائی، در قضیه «این سیاهی این سیاهی است» پس از تشکیل حکم، نفس می‌تواند آن حکم را که در حقیقت فعل نفس است، تصور نماید و با اینکه یک وجود رابط است، نظر استقلالی به آن کند و آن را درحالی که مضاف به موصوف خود است، ادراک نماید. بر اثر این نظر استقلالی حکمی که در قضیه «این سیاهی، این سیاهی است» موجود است به صورت مفهوم «وجود این سیاهی» در ذهن نقش می‌بندد. آن‌گاه نفس قیدش را حذف می‌کند و مفهوم «وجود» را به صورت مفرد و بدون آنکه مضاف به چیزی باشد، ادراک می‌نماید. بدین شکل مفهوم وجود از حکم انتزاع می‌شود و بر مصداق خارجی‌اش اطلاق می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۳-۷۷). بنابراین مفهوم «وجود» و «هستی» از نظر استقلالی افکندن به این «وجود رابط» انتزاع می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۹۷).

به باور علامه، پس از آنکه ذهن دست کم دو مفهوم «سیاهی» و «سفیدی» را انتزاع کرد، این توانایی را دارد که بین این دو سنجش برقرار کند؛ آن‌گاه می‌یابد که مفهوم «سیاهی» بر مفهوم «سفیدی» قابل انطباق نیست و این قضیه سالبه را به دست می‌آورد که «این سیاهی این سفیدی نیست». ذهن در اینجا به مفهوم «عدم» راه می‌یابد و آن را انتزاع می‌کند. دقت در قضیه سالبه ما را به این نکته رهنمون می‌کند که حقیقتاً در قضیه سالبه، نفس کار و فعلی را انجام نمی‌دهد؛ بلکه در قضیه سالبه پس از تصور موضوع و محمول، ذهن متوقف می‌شود و حکمی نمی‌کند و نسبتی بین موضوع و محمول برقرار نمی‌سازد؛ ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم به «عدم» می‌پندارد و در مقابل مفهوم «است» که از حکم وجودی حکایت می‌کرد، مفهوم پنداری «نیست» را می‌سازد، آن‌گاه پس از تشکیل مفهوم حرفی و رابط «نیست»، نفس با نگاه استقلالی به آن، مفهوم اسمی و مستقل «عدم» را ابتدا به صورت مضاف و سپس به طور مطلق به دست می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۲۶-۶۳۰؛ مصباح، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۵۰).



## ۲-۱. معرفت‌شناسی مفهوم وحدت و کثرت

علامه طباطبائی در *اصول فلسفه و نهاییه الحکمه* به بررسی سازوکار انتزاع مفهوم وحدت و کثرت می‌پردازد؛ اما بیانات ایشان در این دو کتاب متفاوت است. ایشان در *اصول فلسفه* در دو مورد درباره «وحدت و کثرت» سخن گفته است: مقاله پنجم و مقاله دوازدهم. مقاله دوازدهم با عنوان «وحدت و کثرت» است و در آن اظهار می‌دارد که انسان با دو مفهوم «وحدت و کثرت» آشناست؛ زیرا انسان به بدهات به این دو قضیه تصدیق می‌کند که «پدیده‌های بسیاری در جهان است» و «همان بسیار (کثیر) از یکی‌ها (آحاد) پیدا شده است» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۱). تصدیق به این دو قضیه نشان می‌دهد که انسان در مرحله پیشین با دو مفهوم «وحدت و کثرت» آشنا بوده و آن دو را ادراک کرده است؛ وگرنه نمی‌توانست چنین تصدیقی نماید؛ چنان‌که نشان می‌دهد که این دو مفهوم در خارج مصداق (نه فرد) دارند و بالطبع خود نیز باید موجود باشند؛ ولی نحوه تحقق آنها به صورت تحقق مفاهیم ماهوی نیست، بلکه این مفاهیم از حاق ذات اشیا انتزاع می‌گردند، نه اینکه دو واقعیت جدا و منفک از واقعیات اشیا باشند (همان).

در این مقاله ایشان با توجه به آنچه در مقاله پنجم درباره چگونگی انتزاع این دو مفهوم سخن گفته، دیگر در این باره مطلبی نمی‌گوید و ما این بحث را از مقاله پنجم ایشان پیگیری می‌کنیم. مبانی ایشان همان اموری است که در گذشته ذکر کردیم. ایشان «وحدت» را برگرفته از نسبت موجود در قضایای موجه می‌داند و «کثرت» را از نسبت در قضایای سالبه، در همان دو مثالی که از زبان ایشان درباره انتزاع مفهوم «وجود و عدم» نقل شد، انتزاع مفهوم «وحدت و کثرت» را در همان دو مثال پی می‌گیریم. پس از به دست آوردن دو مفهوم ماهوی «سیاهی و سفیدی» می‌بینیم که مفهوم «سیاهی» بر مفهوم سفیدی» منطبق نیست، ولی مفهوم «سیاهی» بر خودش منطبق است. در نتیجه ما یک حمل به دست می‌آوریم؛ به این شکل که این سیاهی این سیاهی است و از عدم انطباق «سیاهی» بر «سفیدی» یک عدم‌الحمل به دست می‌آوریم. به این صورت که «این سیاهی این سفیدی نیست». با تحقق دو مفهوم «است» و «نیست» در ذهن، از قضیه‌ای که در آن «نیست» وجود دارد («این سیاهی این سفیدی نیست») در واقع به وسیله «نیست» که «نسبت سلب» است، طرفین قضیه را از یکدیگر طرد کرده‌ایم و به یک نوع «کثرت نسبی» نائل شده‌ایم و در قضیه‌ای که از «است» بهره برده‌ایم («این سیاهی این سیاهی است») در واقع قضیه را از آن کثرت نسبی تهی دیده‌ایم. آن‌گاه نام این حالت را «وحدت» می‌گذاریم و این وحدت نیز یک «وحدت نسبی» است (همان، ج ۲، ص ۶۳). مقصود از «وحدت نسبی» و «کثرت نسبی» آن است که همانند مفهوم «وجود و عدم» ذهن ابتدا این دو مفهوم را به صورت مضاف می‌یابد؛ یعنی وحدت موضوع و محمول و کثرت موضوع و محمول؛ سپس ذهن با قدرتی که دارد، می‌تواند «وحدت و کثرت» را از مضاف الیه جدا کند و به صورت «مطلق» ادراک نماید و این گونه ذهن به دو مفهوم «وحدت و کثرت» به طور مطلق دست می‌یابد (همان، ص ۱۳-۱۴ و ۷۳-۷۷).

بنابراین علامه طباطبائی دو مفهوم «وحدت و کثرت» را منتزاع از «نسبت» در قضایا، می‌داند و از آنجا که موضوع و محمول هر دو امر ذهنی و مشهود نفس‌اند، این مفهوم «است» نیز یک امر ذهنی در ضمن موضوع و محمول خواهد بود و البته این مفهوم «است» عکس‌برداری شده از همان فعل نفس (حکم) است؛ یعنی نفس پس از ملاحظه دو مفهوم ماهوی «سیاهی و سفیدی» در یک قضیه حکم به اتحاد می‌کند و در قضیه دیگر حکم به

تغایر می‌کند؛ و چون این حکم، فعل نفسانی است و مشهود به علم حضوری است برای نفس، قوه مدرکه بلافاصله از آن عکس برداری می‌کند که مفهوم به‌دست‌آمده در قضیه حکم به اتحاد، «است» است؛ و در قضیه حکم به تغایر مفهوم «نیست» است. سپس از این دو نسبت، یعنی «است» و «نیست» به آن شیوه‌ای که شرحش گذشت، بعد از لحاظ به نحو مفهوم اسمی (نه معنای حرفی) دو مفهوم «وحدت» و «کثرت» را به دست می‌آورد.

این حاصل کلام علامه در *اصول فلسفه* است که با آنچه در *نهایة الحکمة* آمده، متفاوت است. ایشان در *نهایة الحکمة* با عنایت به نحوه انتزاع مفهوم وجود و عدم، تصریح می‌کند که ذهن انسان بعد از آن که از طریق مفهوم «وجود» به عالم خارج راه می‌یابد و به مصادیق «وجود» دست می‌یابد، آن‌گاه صفات وجود مانند وجوب، وحدت و کثرت، قوه و فعل و مانند اینها را از همان مصادیق خارجی انتزاع می‌کند. ولی دیگر توضیح نمی‌دهد که ذهن چگونه از مصادیق وجود این مفاهیم را تحصیل می‌کند؛ اما با توجه به مطالبی که در گوشه و کنار آثارش آورده، می‌توان در این زمینه حدس زد که در پرتو مطالب زیر روشن می‌شود:

«کثرت» و «عدد» در واقع یک حقیقت هستند؛ بنابراین نحوه دستیابی به انتزاع «عدد» همان بیان چگونگی انتزاع مفهوم «کثرت» است؛ زیرا «کثرت» همان «عدد» است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۳). به این نکته هم باید توجه کرد که فلاسفه نخستین عدد را «دو» می‌دانند که قابل انقسام به دو واحد است و «یک» را مبدأ عدد می‌نامند، ولی نوعی از اعداد به‌شمار نمی‌آورند. بنابراین اشکال نشود ضرورتی نیست که «عدد» مساوی «کثرت» باشد و «عدد» «واحد» را نیز شامل می‌شود. مقدمه دیگری که باید از علامه آموخت اینک ایشان معتقد است «وحدت و کثرت» در خارج موجود هستند (همان، ج ۴، ص ۱۴۲؛ مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۰).

در سایه این دو مقدمه، می‌توان پی برد که چگونه پس از راهیابی انسان به وسیله مفهوم «وجود» با اشیای خارجی می‌تواند دو مفهوم «وحدت و کثرت» را انتزاع کند. وقتی انسان یک شیء خارجی (وجود خارجی) را می‌بیند و پس از آن نیز یک وجود خارجی دیگر را می‌بیند و ملاحظه می‌کند که این دو وجود خارجی همدیگر را طرد و دفع می‌کنند، در این هنگام به مفهوم «عدد و کثرت» پی می‌برد و بالطبع در همان حال مفهوم «واحد» را نیز از وجود خارجی هر یک از اشیاء انتزاع کرده است (همان، ج ۴، ص ۱۴۳). بنابراین مفهوم «وحدت و کثرت» از وجود خارجی انتزاع می‌گردد. لذا ایشان می‌گویند وحدت و کثرت موجودند، ولی وجودی منحاز و مستقل از معدود ندارند. با این تحلیل از گفتار علامه روشن می‌گردد که چرا ایشان «وحدت و کثرت» را از شتون وجود، بلکه تشکیک وجود معرفی می‌کند (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۱۵).

### ۳-۲-۱. معرفت‌شناسی مفهوم علت و معلول

سازوکار معرفت‌شناسی مفهوم علت و معلول در اندیشه علامه طباطبائی براساس همان معیار کلی ایشان مبنی بر بهره‌گیری از علم حضوری است. روشن است که انتزاع این دو مفهوم توسط قوای حسی ممکن نیست؛ زیرا ما در خارج به وسیله حواس خود حوادث را مشاهده می‌کنیم، تغییرها و تبدیل‌ها را می‌بینیم و چون زمان را درک می‌کنیم، مقارنت یا تعاقب این محسوسات را نیز درک می‌کنیم؛ اما این مسئله را که علت و ضرورت علی معلولی نیز میان آنها برقرار است، به وسیله هیچ حسی درک نمی‌کنیم (همان، ج ۲، ص ۷۳).

با مسدود شدن راه حس، دقت در نفس و آثار و افعال نفس (که با علم حضوری مشهود ما هستند) نشان می‌دهد که ما «فقر وجودی» و «غنا وجودی» را در رابطه وجودی بین نفس و آثار و افعالش می‌یابیم؛ بدین شکل که می‌یابیم وجود این افعال و آثار نفس از قبیل اراده و اندیشه‌مان عین فقر و ربط به وجود نفسمان است؛ به گونه‌ای که فرض انفکاک این افعال و آثار نفس از نفس مساوی با از بین رفتن آنهاست و اینها حقیقتی جز همین وابستگی و تعلق به نفس ندارد. بنابراین نفس حقیقت «فقر وجودی» و «غنا وجودی» را می‌یابد؛ در اینجاست که با تصویربرداری قوای ادراکی، ذهن به دو مفهوم فلسفی «علت و معلول» نائل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۷۰-۷۱).

## ۲. معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه آیت‌الله مصباح

آیت‌الله مصباح در موارد پرشماری به این نکته اذعان می‌کند که آغازگر مسئله «نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی»، علامه طباطبائی است (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۱). ایشان اصول کلی علامه را پذیرفته است، ولی در عین حال بر اساس ویژگی‌هایی که برای «مفاهیم فلسفی» برمی‌شمارد، در مواردی با دیدگاه علامه طباطبائی مخالفت می‌ورزد و روش دیگری را جای‌گزین می‌کند. تبیین اندیشه‌های آیت‌الله مصباح از این قرار است:

### ۲-۱. مؤلفه‌های معقولات اولی و معقولات ثانی

آیت‌الله مصباح ضمن پذیرش تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانی و تقسیم معقولات ثانی به فلسفی و منطقی، معیار این تقسیم را به گونه دیگری بیان کرده است. به باور ایشان، مفهوم کلی یا قابل حمل بر امور عینی است و به اصطلاح: انصاف آن خارجی است؛ و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی، حمل می‌گردد و به اصطلاح: انصاف آن ذهنی است. دسته دوم را که تنها حمل بر امور ذهنی می‌شود «مفاهیم منطقی» یا «معقولات ثانیه منطقی» می‌نامند؛ اما مفاهیمی که بر اشیای خارجی حمل می‌شوند، به دو دسته تقسیم می‌گردند: یک دسته مفاهیمی که ذهن به طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند؛ یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی، حاصل شد فوراً عقل، مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد؛ مانند مفهوم کلی «سفیدی» که پس از دیدن یک یا چند شیء سفید رنگ، انتزاع می‌شود، یا مفهوم کلی «ترس» که پس از پیدایش یک یا چند بار احساس خاص به دست می‌آید. چنین مفاهیمی را مفاهیمی ماهوی یا معقولات اولی می‌نامند. دسته دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است؛ مانند مفهوم علت و معلول که پس از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شود. مثلاً هنگامی که آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می‌کنیم و توقف حرارت را بر آتش، مورد توجه قرار می‌دهیم، عقل مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت، انتزاع می‌کند و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز این‌گونه مفاهیم به دست نمی‌آیند؛ چنان‌که اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود، ولی بین آنها مقایسه‌ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود، هرگز مفهوم علت و معلول به دست نمی‌آید. این‌گونه مفاهیم را «مفاهیم فلسفی» یا «معقولات

ثانیه فلسفی» می‌نامند و اصطلاحاً می‌گویند: معقولات اولی هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان. معقولات ثانیه فلسفی عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است. معقولات ثانیه منطقی، هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۰).

در اندیشه *آیت‌الله مصباح*، ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردند و از این‌روی با اندک توجهی کاملاً باز شناخته می‌شوند. همه مفاهیم اصلی علم منطقی از این دسته‌اند. در مقابل، ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیت اشیا حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند و به منزله قالب‌های خالی برای موجودات هستند. از این‌روی می‌توان آنها را به «قالب‌های مفهومی» تعریف کرد. ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات حمل می‌شوند، از انحای وجود آنها (نه حدود ماهوی آنها) حکایت می‌کنند؛ مثلاً مفهوم علت که بر آتش اطلاق می‌گردد، هیچ‌گاه ماهیت خاص آن را مشخص نمی‌سازد؛ بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تأثیر است حکایت می‌کند؛ رابطه‌ای که بین اشیاء دیگر هم وجود دارد. ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازای آنها مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد. مثلاً چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علیت داشته باشد و یک مفهوم کلی، و همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی. بنابراین هر مفهوم کلی که در ازای آن، یک تصور حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد، به طوری که فرق بین آنها فقط در کلیت و جزئیت باشد، از مفاهیم ماهوی خواهد بود نه از مفاهیم فلسفی؛ ولی باید توجه کرد که عکس این ویژگی در مفاهیم ماهوی به‌طور کلی صادق نیست؛ یعنی چنین نیست که در ازای هر مفهوم ماهوی یک صورت حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد. مثلاً مفهوم «نفس» یک مفهوم نوعی و ماهوی به‌شمار می‌آید، ولی صورت ذهنی جزئی ندارد و فقط مصداق آن را می‌توان با علم حضوری مشاهده کرد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۱).

## ۲-۲. سازوکار کلی معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی

دیدگاه *آیت‌الله مصباح* درباره سازوکار انتزاع مفاهیم فلسفی قدری با دیدگاه علامه طباطبائی متفاوت است. ایشان می‌پذیرد که نخستین مفاهیم فلسفی که برای ذهن حاصل می‌شوند، باید از طریق معلومات حضوری نفسانی باشند، ولی در مراحل بعدی، بعد از آنکه نفس انسانی به وسیله مفاهیم ماهوی و مفاهیم اولی فلسفی به عالم خارج راه یافت، می‌تواند با در نظر گرفتن روابط وجودی اشیا خارجی و بر قوای قیاس بین آنها به دیگر مفاهیم فلسفی برسد. به باور ایشان، این مفاهیم در مرحله اول با فعالیت ذهنی ویژه‌ای از معلومات حضوری، انتزاع می‌شوند و در مراحل بعدی، مفاهیم ماهوی و یا آن دسته از مفاهیم فلسفی که در مرحله اول انتزاع شده‌اند، می‌توانند واسطه‌ای برای توجه ذهن به وجودهای خارجی و روابط آنها گردند تا مفاهیم فلسفی دیگری انتزاع شود. ایشان نیز همچون علامه طباطبائی معتقد است که مفاهیم فلسفی بی‌واسطه یا با واسطه به علم حضوری منتهی می‌شوند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۵).

یکی از مهم‌ترین وجوه اشتراک میان دیدگاه *آیت‌الله مصباح* و علامه طباطبائی این است که ایشان نیز برای دستیابی ذهن به نخستین مفاهیم فلسفی مانند مفهوم وجود و عدم به دنبال یک منشأ درونی می‌گردد. ایشان به

خوبی واقف است که این دسته از مفاهیم هرگز نمی‌توانند از طریق حس وارد ذهن شوند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹). به باور ایشان نیز نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بالا واسطه و وجدانیات انتزاع می‌کنیم (همان، ص ۲۵۰-۲۵۱)؛ اما آنچه در دیدگاه آیت‌الله مصباح نقش کلیدی ایفا می‌کند، عنصری است که ایشان در تحقق هر مفهوم فلسفی لازم و ضروری می‌داند؛ به‌گونه‌ای که بدون آن ویژگی صرف منشأ درونی نیز مفید فایده نخواهد بود:

حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هریک از آنها [نخستین مفاهیم فلسفی] هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست؛ بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می‌شود که این مفاهیم «مابازای عینی» ندارند. در عین حالی که اتصافشان خارجی است (همان، ص ۲۲۹).

به باور آیت‌الله مصباح، مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی نیستند که به صورت خودکار و به صرف ارتباط و اتصال حواس با اشیای خارجی برای نفس حاصل شده باشند، بلکه ذهن در کسب این مفاهیم به صورت فعال عمل می‌کند و با کندوکاو به آنها دست می‌یابد. مقصود از کندوکاو ذهنی نزد ایشان این است که ذهن دو پدیده را با یکدیگر مقایسه می‌کند و تا این قیاس نباشد، هرچند هزاران بار ذهن این دو پدیده را دیده باشد، هرگز به این مفاهیم دست نمی‌یابد. از این رو این مفاهیم فلسفی از انحای وجود اشیا خبر می‌دهند؛ زیرا ما در کسب این مفاهیم رابطه وجودی و تأثیر دو شیء موجود را مورد قیاس و سنجش قرار می‌دهیم؛ برخلاف مفاهیم ماهوی که یک شیء برای انتزاع آن کافی است و در واقع مفاهیم ماهوی حدود وجودی اشیا را بیان می‌کنند (همان، ص ۲۰۰).

با ضمیمه کردن دو ویژگی نقل‌شده، آیت‌الله مصباح انتزاع نخستین مفاهیم فلسفی را در گرو قیاس و سنجش دو امر درون نفسی می‌داند؛ یعنی ما باید دو امر را در درون خود به علم حضوری بیابیم، سپس بین آن دو قیاس و سنجش بقرار کنیم تا در آن صورت به این مفاهیم فلسفی دست یابیم. در ادامه به تبیین سازوکار معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی می‌پردازیم.

### ۲-۳. سازوکار معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی

آیت‌الله مصباح نیز همچون علامه طباطبائی به بیان سازوکار معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی می‌پردازد که تقریر آن از این قرار است:

#### ۲-۳-۱. معرفت‌شناسی مفهوم وجود و عدم

آیت‌الله مصباح در سایه سازوکار کلی خود در نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی، به بررسی نحوه انتزاع مفهوم وجود و عدم می‌پردازد و علی‌رغم اینکه راه پیشنهادی علامه طباطبائی را می‌پذیرد، آن را مسیر دشوار و غیرقابل تسری در سایر مفاهیم فلسفی می‌داند. راه‌حل علامه این بود که مفهوم «وجود» از رابط در قضایای موجب، که فعل نفس است، انتزاع می‌گردد و مفهوم «عدم» نیز از نسبت موجود در قضایای سالبه انتزاع می‌شود.

نخستین تفاوت دیدگاه آیت‌الله مصباح با علامه در همین جاست. با آنکه هر دو به دنبال یک منشأ درونی می‌گردند، ولی علامه آن منشأ درون نفس را یک امر واحد می‌داند که عبارت باشد از «حکم» در قضایا که فعل نفس محسوب می‌شود؛ ولی آیت‌الله مصباح به دنبال یک امر واحد نمی‌گردد، بلکه به دنبال آن است که در درون نفس دو حالت متفاوت باشد و به تعبیر خودشان دو امر وجودی باشد که نفس با علم حضوری و شهودی آنها را بیابد و آن‌گاه مهم‌ترین ویژگی «مفاهیم فلسفی» یعنی قیاس و سنجش بین آن دو را انجام دهد و آن‌گاه از طریق این قیاسی بین این دو حالت و دو امر وجودی به این مفاهیم دست بیابد. لذا ایشان ضمن تأیید راه‌حل علامه طریق خودش را این‌گونه بیان می‌کند که نفس می‌تواند حالات نفسانی خویش را با علم حضوری بیابد؛ مثل «ترس، محبت، گرسنگی و...». همچنین وقتی نفس آنها را از دست می‌دهد، به این فقدان نیز علم حضوری دارد؛ از اینجاست که نفس می‌تواند قیاس مدنظر در مفاهیم فلسفی را انجام دهد و از اینجا به دو مفهوم «وجود ترس» و «عدم ترس» راه یابد و آن‌گاه در مرتبه بالاتری نفس می‌تواند مضاف‌الیه را حذف کند و مفهوم «وجود و عدم» را به صورت مطلق ادراک نماید (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۲).

اشکال آیت‌الله مصباح بر دیدگاه علامه این است که این روش از عمومیت برخوردار نیست؛ یعنی با فرض پذیرش آن در مفاهیمی همچون «وجود و عدم»، نمی‌توان آن را بر دیگر مفاهیم فلسفی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، قوه و فعل و... منطبق کرد (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۴۹). ارزیابی این اشکال در ادامه خواهد آمد.

## ۲-۳-۲. معرفت‌شناسی مفهوم وحدت و کثرت

در اندیشه آیت‌الله مصباح، ویژگی ذاتی مفاهیم فلسفی، وجود عملیات و فعالیت ذهنی است؛ آن هم براساس انجام مقایسه و سنجش. از این رو کافی است که دو معلوم حضوری (پدیده نفسانی) توسط ذهن مورد مقایسه قرار گیرد تا از راه این قیاس، ذهن به این مفاهیم دست یابد؛ اما پس از آنکه ذهن به نخستین مفاهیم فلسفی دست یافت، می‌تواند به وسیله این مفاهیم و مفاهیم ماهوی به عالم خارج راه یابد؛ آن‌گاه از طریق برقراری قیاس میان وجودات خارجی دیگر مفاهیم فلسفی را انتزاع نماید (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۹۳).

ایشان در انتزاع دو مفهوم فلسفی «وحدت و کثرت» راه دوم را در پیش می‌گیرد؛ یعنی برقراری قیاس و سنجش میان وجودات خارجی. ایشان تلاش می‌کند کیفیت انتزاع را براساس اصالت وجود تبیین کنند. بر این اساس آنچه جهان خارج را پر کرده و منشأ آثار خارجی است، «وجود» است نه «ماهیت». آن‌گاه طبق راه دوم، دو مفهوم «وحدت و کثرت» از وجود موجودات انتزاع خواهند شد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶۵).

پس از دانستن اینکه این دو مفهوم را باید از وجود موجودات انتزاع کرد، نکته مهم چگونگی این انتزاع است. به باور ایشان، بعد از آنکه ذهن ما با نخستین مفاهیم فلسفی - مانند وجود و عدم - و مفاهیم ماهوی آشنا شد و توسط آنها به عالم خارج راه یافت، از آنجاکه مفاهیم ماهوی به وجود افرادشان بعینه در خارج تحقق دارند، ذهن پس از ارتباط با این افراد از طریق حواس به این مفاهیم دست می‌یابد. بنابراین آشنایی با فرد خارجی از نگاه رتبه، مقدم است بر این مفاهیم کلی ماهوی، ذهن می‌تواند یکی از افراد ماهیتی را در نظر بگیرد و آن‌گاه آن فرد را با آن ماهیت مقایسه کند. در این قیاس و سنجش ذهن می‌یابد که این ماهیت قابل صدق بر افراد است؛ ولی آن فرد از این ویژگی برخوردار

نیست و در این لحظه است که ذهن به مفهومی با عنوان «تشخص» نائل می‌گردد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۴). سپس ایشان ادامه می‌دهد که ذهن شروع به قیاس و سنجش بین افراد می‌کند و یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می‌کند؛ آن‌گاه می‌یابد که در این فرد واحد تعدادی نیست، لذا مفهومی بنام «وحدت» انتزاع می‌کند (همان).

بدین ترتیب ایشان نحوه انتزاع مفهوم «وحدت» را تبیین می‌کند. با دانستن چگونگی دستیابی نفس به مفهوم «وحدت» راهیابی او به مفهوم «کثرت» نیز روشن خواهد بود؛ زیرا همان‌طور که بارها از زبان آیت‌الله مصباح گفتیم، ایشان مفاهیم فلسفی را مرهون برقراری قیاس و سنجش می‌دانست و راز زوج بودن این طیف از مفاهیم را به همین طریق توجیه می‌کرد. از همین رو پیدایش مفهوم «کثرت» امری متأخر از پیدایش مفهوم «وحدت» نخواهد بود؛ یعنی ذهن پس از قیاس کردن یک فرد با چند فرد دیگر ماهیت، وقتی می‌بیند که این دو فرد یا چندین فرد بر یکدیگر منطبق نمی‌شوند و همدیگر را طرد و دفع می‌کنند، مفهوم «کثرت» را نیز استنباط می‌کند.

خلاصه اینکه آیت‌الله مصباح «وحدت و کثرت» را جزو نخستین مفاهیم فلسفی قرار نمی‌دهد؛ لذا به دنبال منشأی درونی برای آنها نمی‌گردد، بلکه معتقد است این دو مفهوم از طریق برقراری قیاس میان وجودات عینی برای ذهن حاصل می‌شوند.

### ۳-۲. معرفت‌شناسی مفهوم علت و معلول

آیت‌الله مصباح، برخلاف فلاسفه غرب، معتقد است که مفهوم «علت و معلول» از ملاحظه تقارن یا تعاقب دو پدیده منظم به دست نمی‌آید؛ زیرا در بسیاری از موارد دو پدیده منظم با هم یا پی‌درپی تحقق می‌یابند، درحالی‌که هیچ کدام از آنها علت پیدایش دیگری نیست. ایشان ضمن رد انتزاع این دو مفهوم از طریق مشاهده اشیای خارجی، راه دیگری را بیان می‌نماید و آن طریق درون است که با علم حضوری مشهود ماست؛ و این همان شیوه علامه است. پس از آنکه دانستیم رابطه علیت بین وجود دو شیء است که یکی از دو موجود عین فقر و نیازمندی به وجود دیگر است، باید به دنبال جایی باشیم که بتوانیم حقیقت این فقر و نیازمندی را با علم حضوری شهود نماییم و شهود این حقیقت هرگز نمی‌تواند در خارج از نفس باشد؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد، انسان تنها می‌تواند تعاقب و تقارن اشیای خارج ملاحظه کند و هرگز حقیقت فقر و نیاز وجودی قابل مشاهده نیست و تنها جایی که می‌توان این حقیقت فقر و نیازمندی را یافت، درون نفس است که به علم حضوری برای انسان مشهود است. لذا ایشان نیز همچون علامه معتقد است که انسان نخستین بار حقیقت این رابطه علیت را در درون خود با علم حضوری می‌یابد؛ مثلاً ملاحظه می‌کند که فعالیت‌های روانی و تصمیم‌گیری‌ها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورت‌های ذهنی می‌کند، کارهایی است که از خودش سر می‌زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش است؛ درحالی‌که وجود خودش وابسته به آنها نیست و با این ملاحظه و برقراری قیاس است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند. سپس بعد از انتزاع این دو مفهوم را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد. مثلاً ملاحظه می‌کند که اراده یک کار، منوط به علوم تصویری و تصادیقی است و تا چنین ادراکاتی تحقق نیابد، اراده از نفس صادر نمی‌شود و با توجه به این نوع وابستگی میان علم و اراده، مفهوم علت و معلول را توسعه می‌دهد و مفهوم علت را به هر چیزی که به نوعی وابستگی به چیز دیگری دارد، اطلاق می‌کند. همچنین مفهوم علت را بر هر چیزی که به نوعی طرف وابستگی است، تعمیم می‌دهد.

بدین ترتیب مفهوم عام علت و معلول شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، یافتن مصادیق علت و معلول نفس را مستعد می‌کند که مفاهیمی کلی از آنها انتزاع نماید که شامل افراد مشابه نیز شود (همان، ص ۱۹۱۷).

### ۳. مقایسه و ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح

۱. از مهم‌ترین وجوه اشتراک میان دیدگاه آیت‌الله مصباح و علامه طباطبائی این است که هر دو برای دستیابی ذهن به نخستین مفاهیم فلسفی مانند مفهوم وجود و عدم به دنبال یک منشأ درونی می‌گردند. اینان به خوبی واقف‌اند که این دسته از مفاهیم هرگز نمی‌توانند از طریق حس وارد ذهن شوند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹):

۲. آنچه در دیدگاه آیت‌الله مصباح نقش کلیدی ایفا می‌کند، عنصری است که ایشان در تحقق هر مفهوم فلسفی لازم و ضروری می‌داند؛ به گونه‌ای که بدون آن ویژگی صرف منشأ درونی نیز مفید فایده نخواهد بود. به باور ایشان، حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هریک از نخستین مفاهیم فلسفی هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست؛ بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می‌شود که این مفاهیم «مابزای عینی» ندارند؛ در عین حال که اتصافشان خارجی است (همان، ص ۲۲۹):

۳. تفاوت دیدگاه آیت‌الله مصباح با علامه در نحوه انتزاع مفهوم وجود و عدم در این است که با آنکه هر دو به دنبال یک منشأ درونی می‌گردند، ولی علامه آن منشأ درون نفس را یک امر واحد می‌داند که عبارت باشد از «حکم» در قضایا که فعل نفس محسوب می‌شود؛ ولی آیت‌الله مصباح به دنبال یک امر واحد نمی‌گردد، بلکه به دنبال آن است که در درون نفس دو حالت متفاوت باشد که توضیحش گذشت (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۲):

۴. اشکال آیت‌الله مصباح بر دیدگاه علامه طباطبائی این است که روش ایشان از عمومیت برخوردار نیست؛ یعنی با فرض پذیرش آن در مفاهیمی همچون «وجود و عدم»، نمی‌توان آن را بر دیگر مفاهیم فلسفی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، قوه و فعل و... منطبق کرد (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۴۹).

توضیح آنکه به اعتقاد آیت‌الله مصباح حاصل کلام علامه در کیفیت انتزاع مفهوم «وجود» این خواهد شد که ما برای انتزاع مفهوم «وجود» نیازمند آن هستیم که در نفس حالتی و فعلی رخ دهد که هم به «حمل اولی» و هم «حمل شایع» «وجود» باشد. به عبارت دیگر در درون نفس حالتی رخ دهد که هم از لحاظ مفهومی و هم به لحاظ خارجی و تحققش در نفس عین «وجود» باشد، اگرچه این چنین منشأ درونی برای مفهوم «وجود» قابل لحاظ است، ولی برای دیگر مفاهیم فلسفی امکان‌پذیر نیست. در مفهوم «وجود» از آنجاکه این مفهوم منتزاع از «حکم» و «وجود رابط» در قضایاست، افزون بر آنکه در درون نفس است هم به حمل اولی و هم به شایع «وجود» خواهد بود؛ زیرا هم از نسبت و وجودات رابط خارجی حکایت می‌کند و در نتیجه به نوعی خود «وجود مفهومی» است و هم در نفس تحقق دارد. بنابراین نوعی وجود خارجی حاضر در نزد نفس نیز هست. اما آیت‌الله مصباح پذیرش چنین روشی را در دیگر مفاهیم فلسفی مشکل می‌داند؛ یعنی نمی‌توان چیزی را در درون نفس یافت که هم مصداقاً و هم مفهوماً عین آن معقول ثانی فلسفی (مثلاً علت و معلول) باشد. لذا ایشان تنها وجود «حمل شایع» را برای انتزاع «معقولات ثانیه فلسفی» کافی می‌داند؛ یعنی به اعتقاد وی تحقق چیزی در نفس که حالت آن «معقول ثانی



فلسفی» را داشته باشد، کفایت می‌کند. برای غرض ما، مثلاً وجود چیزی در نفس که بتوان رابطه وجودی تأثیر و تأثری آن چیز را با نفس مورد لحاظ قرار داد، برای انتزاع مفهوم «علیت و معلولیت» کفایت می‌کند و لزومی ندارد که در نفس چیزی تحقق یابد که عین «علیت و معلولیت» باشد (همان).

اما علامه این بیان را درباره همگی «معقولات ثانیه فلسفی» به کار نمی‌برد؛ بلکه آنچه درباره مفاهیمی مانند «علت و معلول» و «جوهر و عرض» می‌گوید همانند مختار آیت‌الله مصباح است. گذشت که علامه در *نهایة الحکمة*، پس از بیان چگونگی انتزاع مفهوم «وجود» این روش را به دیگر مفاهیم فلسفی سرایت نمی‌دهد و تصریح می‌کند که دیگر مفاهیم فلسفی که صفات حقیقی «وجود» محسوب می‌شوند (مانند وجوب، وحدت و کثرت، قوه و فعل) پس از راهیابی به مصادیق خارجی آنها توسط مفهوم وجود از خود آن مصادیق خارجی انتزاع می‌گردند: «ثم تتزعم من مصادیقها صفاته الخاصة به، كالوجوب والوحدة والکثرة والقوة والفعل وغيرها» (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴۹).

بنابراین اشکال طرح‌شده از سوی آیت‌الله مصباح به گفتار علامه در *نهایة الحکمة* وارد نیست؛ یعنی علامه وجود حالتی در درون نفس را که هم به حمل اولی و هم به حمل شایع عین آن معقول ثانی فلسفی باشد، در دیگر مفاهیم فلسفی لازم نمی‌داند؛ ولی آنچه علامه در *اصول فلسفه* بیان می‌کند، متفاوت با گفتار ایشان در *نهایة الحکمة* است؛ زیرا آنجا تصریح می‌کند که مفهوم «وجود و عدم»، «وحدت و کثرت» و دیگر مفاهیم فلسفی از همان وجود رابط در قضایا انتزاع می‌شوند و در واقع همان بیانی که در باره مفهوم «وجود و عدم» دارند، درباره «وحدت و کثرت» و دیگر مفاهیم اعتباری بیان می‌کند.

البته چگونگی انتزاع مفهوم «وحدت و کثرت» از رابط قضایا را بیان می‌کند، ولی درباره سایر مفاهیم فلسفی که صفات «وجود» هستند (مانند وجوب و امکان، قوه و فعل) سخنی نمی‌گوید. بنابراین آنچه آیت‌الله مصباح دشوار می‌دانست (انتزاع سایر مفاهیم فلسفی از یک منشأ درونی که به حمل اولی و حمل شایع منطبق با آن مفهوم فلسفی باشد) علامه به آن تصریح می‌کند و آن را می‌پذیرد و دست‌کم درباره دو مفهوم «وحدت و کثرت» توضیح می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۳-۷۴).

### نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار مطالب زیر روشن می‌شود:

به باور علامه طباطبائی از آنجاکه هر گونه «علم حصولی» متوقف بر «علم حضوری» است، مفاهیم فلسفی نیز برگرفته از معلوم حضوری (وجود رابط در قضایا) هستند. از مهم‌ترین وجوه اشتراک میان دیدگاه آیت‌الله مصباح و علامه طباطبائی این است که هر دو برای دستیابی ذهن به نخستین مفاهیم فلسفی مانند مفهوم وجود و عدم به دنبال یک منشأ درونی می‌گردند. آیت‌الله مصباح برخلاف علامه طباطبائی، علم حضوری و تجربه درونی را برای انتزاع هر یک از نخستین مفاهیم فلسفی کافی نمی‌داند، بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود. به باور آیت‌الله مصباح، روش علامه طباطبائی در انتزاع مفاهیم فلسفی از عمومیت برخوردار نیست؛ اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست که توضیحش گذشت.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التفسیر المنطقی المدخل*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، جامعه مدرسین.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۸۶م، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، تهران، الزهراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *شرح مبسوط منظومه*، چ نهم، تهران، صدرا.

## تحلیل و بررسی چیستی باور

mohammadyaghoobian@yahoo.com

pourhassan@yahoo.com

محمدحسن یعقوبیان / استادیار دانشگاه شهید مطهری

قاسم پورحسن / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۹۷/۱۱/۱۹ پذیرش: ۹۸/۰۴/۳۱

### چکیده

سیر مباحث معرفت‌شناسی از تعریف سه‌بخشی افلاطون تا اشکالات گتیه و مباحث معرفت‌شناسی معاصر، به تدریج از اهمیت باور گذر کرده و بر صدق و بیش از آن بر توجیه متمرکز شده است. این در حالی است که سرنوشت بسیاری از مباحث آن دو مؤلفه، متکی به تحلیل دقیق ماهیت باور است. از این رو مسئله اصلی این پژوهش، بررسی چیستی باور و اقسام آن، و نیز توجه به نقش متمایزی است که باورهای متافیزیکی در دستیابی به حقیقت و معرفت دارند. زمینه فلسفی و رویکرد تحلیلی این مقاله، اقسام مختلف باورهای انسان را مدنظر قرار داده است؛ تنوعی که ناشی از مضمون‌های مختلف باورها و مبتنی بر غایات و کارکردهای متفاوت آنهاست که همه آنها لزوماً صدق و حقیقت را دنبال نمی‌کنند و این امر، خود گویای تنوع فعل باور در اقسام مختلف آن شده است. در این پژوهش، با توجه به ماهیت ترکیبی باور، متشکل از دو بعد ذهنی و عاطفی، تلاش شده تا نگاه یک‌سویه دیدگاه‌های فلسفی و روان‌شناختی به چالش کشیده شود و با نظر به تنوع باورهای متافیزیکی و نقش بعد عاطفی و دانشه‌های وجودی باورنده بر حقیقت‌جویی، در کنار سازوکاری شناختی و ذهنی نظام باور، اهمیت موازی این دو بعد نمایان گردد.

**کلیدواژه‌ها:** باور، چیستی باور، باورهای متافیزیکی، تحلیل باور.

مسئله باور قدمتی به درازای تاریخ معرفت‌شناسی و ریشه در فلسفه یونان باستان دارد؛ چه اینکه ابتدا/فلاطون در تعریف سه‌بخشی خود از معرفت، در رساله ثئی تتوس به عنصر باور اشاره می‌کند؛ باوری که صادق و درست است و باید موجه باشد: سقراط: آیا این سخن را می‌پسندی و تصدیق می‌کنی که شناسایی، پندار (باور) درستی است که بتوان درباره آن توضیح کافی داد؟ ثئی تتوس: بی‌گمان.

سقراط: پس معلوم می‌شود که من و تو امروز، در طی چند ساعت حقیقتی را به چنگ آوردیم که بسی جویندگان در طلبش پیر شدند و بدان راه نیافتند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۳۶۵).

اما به تدریج مباحث معرفت‌شناسی با طرح اشکالات گتیه و پرننگی این مباحث، تمرکز خود را بر صدق و بیش از آن، بر بحث توجیه قرار داده است (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۶۷ و ۷۱). حتی به تعبیر کواوین، فیلسوفان تمرکز ما را بر روی دانستن قرار داده‌اند نه باور و لذا از این جهت به ما زبان رسانده‌اند (کواوین و یولیان، ۱۳۸۷، ص ۳۲). از این رو مسئله اصلی این پژوهش، بحث باور و نقش آن است که به تدریج یا مورد بی‌مهری قرار گرفته و یا از حوزه مباحث معرفت‌شناسی به الهیات و روان‌شناسی نقل مکان کرده است. تحلیل عناصر باور و توجه به اقسام متنوع آن، به‌ویژه باورهای متافیزیکی، از مباحث مورد تحلیل این مقاله است که با رویکرد فلسفی و تحلیلی دنبال می‌شود؛ تا چستی باور و اهمیت وجودی آن، همچنین، کیستی باورنده در باورهای متافیزیکی معطوف به حقیقت در زندگی معرفتی انسان مشخص گردد.

## ۱. دیدگاه‌های ناظر بر چستی باور

در باب تحلیل چستی باور، نخستین چالش بر سر هستی باور است؛ چه اینکه برخی نظرات، به شکل تلویحی یا تصریحی منکر وجود باورها هستند؛ چنان‌که در نظریات رفتارگرایانی نظیر گیلبرت رایل مشهور است که در تقابل با دیدگاه دکارتی از ذهن، حالات ذهنی، تنها بیانگر رفتار بالفعل یا بالقوه‌اند (صبحی و همتی‌مقدم، ۱۳۹۱، ص ۵۹). باورها نیز، به عنوان یکی از حالات ذهنی، به عمل یا استعداد عمل کردن تحلیل می‌روند (چیگنل، ۱۳۹۵، ص ۳۶). همچنین در نظرات حذف‌گرایان، باورها، تنها اوهام مفیدی دانسته می‌شوند که روان‌شناسی عامیانه به انسان‌ها نسبت می‌دهد: «اعتقاد وسیعی وجود دارد که براساس این تحلیل، باور، میل و فکر به عنوان هویتانی که به‌خودی‌خود به اندازه کافی واقعی باشند، ظاهر نمی‌شوند» (دنت، ۱۳۹۳، ص ۸۴ و ۸۵).

البته در میان گرایش‌های فیزیکالیزم به کواوین نیز می‌توان اشاره کرد که به‌رغم نگرش مونستی و فیزیکالیستی به انسان، به‌خوبی به جایگاه باور و اهمیت آن پرداخته است؛ چه اینکه در برخی مباحثش از محمولات دوگانه جسمی - ذهنی در تبیین‌های اعتدالی فیزیکالیزم از حالات نفسانی سخن گفته است (کواوین و یولیان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳ و ۱۱۴). لذا کواوین، باور را نوعی تمایل می‌داند: «بلکه باور داشتن تمایلی است که می‌تواند مدت‌ها به صورت مکتوم و نامشهود باقی بماند. باور داشتن گرایشی است به ارائه پاسخ‌های خاص، در هنگام بروز سؤالی از یک موضوع»

(کواين و يوليآن، ۱۳۸۷، ص ۲۶)؛ از اين رو معتقد است که باور داشتن اين گزاره که «هانيبال از آلپ گذشت» به اين معناست که اگر کسی اين گزاره را به شکل پرسشی مطرح کند، ما تمايل داريم پاسخ مثبت دهيم. همچنين در ديدگاه او فعل باور داشتن يک فعل متعدی است و در واقع دارای حيثيت التفاتی است (همان، ص ۳۷).

کواين به خوبی به تمايز ميان دانستن و شناخت با باور پرداخته است؛ چه اينکه ما در زندگي خود از امور بسياری شناخت داريم، اما باور نداريم و گاه چيزهایی را باور داريم که نمی شناسيمشان (همان، ص ۳۱). وی همچنين تمرکز خاصی بر علل و دلايل و شواهد باور داشته و آنها را تفکيک کرده است که علت يک باور منشأ شکل گيری و پيدايش آن است و دليل باور، شواهد و قرائنی است که مويد آن باور هستند (همان، ص ۳۳). البته از آنجا که وی در فضای علم تجربی تأکيد فراوانی بر وجود شواهد و ادله علمی باورها دارد و از باورهای علمی و معقول سخن می گوید، به نحوی به ديدگاههای فلسفی نزديک می شود (همان، ص ۹۹).

اما مهم ترين بحث کواين توجه به نظام باورها و سازوکار تغييرات آنهاست که در حقيقت مبتنی بر کل گرايی کواين در معرفت شناسی طبيعی شده اوست که گزاره های تجربی و صدق و کذبشان را بنا بر نسبت آن به کل مجموعه و نظام و نه جملات منفرد، به تصوير می کشد (همان، ص ۷۲؛ ميشمی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶).

درباره باورها نيز کواين ارزيابی ترکیبی و توجه به نظام باورها را مدنظر دارد (کواين و يوليآن، ۱۳۸۷، ص ۳۵) و سپس سازوکار تغيير باورها در انسان را ناشی از ناسازگاری درون نظام باورهای شخص می داند؛ بدین نحو که با ورود باور جديد، شخص مشغول ارزيابی و بررسی آن باور می شود و در صورت وجود ناسازگاری به رفع آن می پردازد که در اين چالش، از شيوه های مختلفی مدد می جويد؛ چنان که ممکن است به حذف باورهای ضعيف، نفی باور جديد، تعليق برخی باورها و... بپردازيم (همان، ص ۳۵-۳۹).

اما طيف دوم از نظرات، که باور را به عنوان يکی از مؤلفه های اصلی حالات نفسانی و ذهنی قبول دارند که دست کم با ویژگی هایی نظير حيثيت التفاتی و کيفيت پديداری و کژنمائی، از حالات فیزیکی متمايز است (صبحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱، ص ۵۴)، در باب چیستی و ماهيتش اختلاف نظر دارند. در اين باره می توان به دو ديدگاه مشهور اشاره کرد:

### ۱-۱. ديدگاه فلسفی

ديدگاه فلسفی بر ماهيت ذهنی و عقلی باور تأکيد دارد. در اين ديدگاه می توان به نظر کليفسورد اشاره کرد که به نوعی عقل گرايی حد اکثری معتقد است و باورهای معتبر را باورهای عقلی متقنی می داند که صدق آنها بايد جمیع عقلا را قانع کند و برای مثال باورهای دینی را با اين معيار، هنگامی معتبر می داند که صدق عقلی آنها کاملاً اثبات شود (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۷۲ و ۷۳).

بازنمودگرايان نيز از همين دسته اند که باورها را عبارت از ساختارهای ذهنی می دانند. «بازنمودگرايان، باورها را ساختارهایی در ذهن می دانند که گزاره های مورد تصديق خود را - معمولاً در چيزی شبیه به زبان ذهنی - بازمی نمايند» (چيگنل، ۱۳۹۵، ص ۲۶). همچنين در اين طيف می توان به نظر برتراند راسل اشاره کرد. راسل، مسئله اصلی تحليل ذهن را باور می داند (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۶۴)؛ چرا که ذهن انسان دائماً در حال حرکت از يک باور به

باور دیگر از طریق استدلال است (همان) و درباب ماهیت باور معتقد است که باور پدیده‌ای مرکب است که به‌ویژه به لحاظ مضمون، از صور ذهنیه ترکیب یافته است (همان، ص ۲۸۷).

البته *راسل* بنا به آنکه به لحاظ زمانی به سه نوع باور مربوط به گذشته و آینده و تصدیق محض بدون زمان قائل است، در کنار عنصر ذهنی، عنصر احساسی باور را نیز از نظر دور نمی‌دارد؛ اگرچه فاصله خود را با دیدگاه *ویلیام جیمز* حفظ می‌کند. از این رو اگر گزاره «باران می‌بارد» را با دو زمان گذشته «باران می‌آمد» و آینده «باران خواهد آمد» در نظر بگیریم، به لحاظ مضمون تفاوتی ندارند؛ بلکه به لحاظ احساس، برای مثال حس انتظار وقوع باران در «باران خواهد آمد» متمایز می‌شوند. لذا ترکیبی از دو عنصر، ماهیت باور را شکل می‌دهند: «در اینجا دو عنصر داریم که یکی مضمون اعتقاد و دیگری انتظار وقوع آن» (همان، ص ۲۸۷) که البته باید نسبت خاصی بین آنها وجود داشته باشد که در واقع این نسبت، میان احساس تصدیق و خود قضیه قائم است (همان، ص ۲۸۸).

## ۱-۲. دیدگاه روان‌شناختی

در مقابل دیدگاه فلسفی که تأکید خود را بر ماهیت عقلی و ذهنی باور قرار داده است، دیدگاه‌هایی وجود دارند که با رویکرد روان‌شناختی، اراده و احساس یا شرایط اجتماعی را مدنظر قرار داده‌اند. از این جمله، دیدگاه *ویلیام جیمز* است که در مقاله مشهورش، «اراده معطوف به باور» تبیین شده است. این دیدگاه که به نظر برخی، در ادامه تفکر *شوپنهاور* و مبتنی بر عمل‌گرایی است (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۳۷)، از نقش اراده و عواطف انسانی به جای ترجیحات ذهنی و عقلی در باورهای انسان سخن می‌گوید. براساس دیدگاه عمل‌گرایانه *جیمز*، باورهای ما به‌ویژه آنها که باورهای مهم حیاتی زندگی ما هستند، نه لزوماً با عقل و شواهد عقلی، بلکه در جایی که حتی شواهد و ادله عقلی نیز وجود ندارد با اراده‌ای که قوی‌تر از عقل است، شکل می‌گیرند. در حقیقت، به نظر او انسان صرفاً موجودی عقلانی نیست و ابعاد مختلف هیجانی - عاطفی او در تصمیم‌گیری‌هایش دخیل‌اند و معیار سودمندی و ثمربخشی است که باورهای او را در زندگی شکل می‌دهد (*جیمز*، ۱۹۱۹، ص ۹-۱۱).

نظیر این دیدگاه، از آن *دیوید هیوم* است که پیشتر از *جیمز* بر نقش عواطف و محیط در شکل‌گیری باورها تأکید دارد. از آنجاکه *هیوم* معتقد است همه ادراکات ذهن، یا از انطباعات و یا از تصوراتی هستند که روگرفتی از آن انطباعات‌اند، باور را تنها تصویری واضح و نیرومند می‌داند و به شکل مشخص، باور را چنین تعریف می‌کند: «تصوری زنده و مرتبط یا متصل به یک انطباع حاضر» (*هیوم*، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰).

*هیوم* در تبیین این تعریف، دو شخص را مثال می‌زند که یک کتاب را می‌خوانند: یکی به عنوان تاریخ واقعی و دیگری به عنوان رمانی عاشقانه. طبیعی است تصوراتی که در هر دو خواننده از گفتار نویسنده پیدا می‌شود، مشترک است؛ اما آن که تلقی تاریخی و واقعی از مطالب دارد به دلیل توجه عمیق‌تر، به اوضاع و احوال و شخصیت‌ها، مفهوم‌سازی زنده‌تری را برای خویش بازنمایی می‌کند. از این رو نقش عاطفه و احساسات را در باورها پررنگ می‌کند:

آدمی نه فقط در شعر و موسیقی باید از ذوق و عاطفه خویش پیروی کند، بلکه در فلسفه نیز چنین است. هنگامی که به اصلی معتقد می‌شوم، این اعتقاد در واقع تصویری است که با قوت بیشتری در من حاکمیت و غلبه می‌یابد. هنگامی

که مجموعه‌ای از استدلال‌ها را بر مجموعه‌ای دیگر ترجیح می‌دهم، کاری جز این انجام نمی‌دهم که از روی احساس خوشی، درباره تفوق و تنزل آنها داوری می‌کنم. متعلق‌ها پیوند قابل کشفی با یکدیگر ندارند. آدمی فقط از روی عادت حاکم بر قوه تخیل خویش است که از نمود یک چیز، وجود چیزی دیگر را استنباط می‌کند (همان، ص ۱۴۹).

در حقیقت، هیوم تجربه قبلی را که از سر عادت در ما شکل گرفته است، عامل مهمی در وضوح‌بخشی به یک تصور و شکل‌گیری باور می‌داند که نه‌تنها در ایجاد باور مؤثر است که باور، چیزی جز وضوح یک تصور نیست (همان، ص ۱۶۵). از این‌رو محیط و نظام آموزشی است که عامل بسیار مهمی در شکل‌گیری باورها هستند: «معتقدم با بررسی در خواهیم یافت که بیش از نصف دیدگاه‌هایی که در نوع بشر غلبه دارد محصول آموزش است و اصولی که این‌گونه پذیرفته می‌شوند بر اصولی که محصول استدلال انتزاعی یا تجربه‌اند غلبه دارند» (همان، ص ۱۶۶).

ویتگنشتاین نیز، در ادامه همین نگرش، و البته با ادعایی صریح‌تر و در تقابل با دیدگاه عقلانیت باورها، به‌طور کلی از بی‌دلیلی باور سخن می‌گوید: «مشکل، درک بی‌دلیلی باور آوردن‌های ماست» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۹۷). در حقیقت ویتگنشتاین از تأثیر شرایط محیطی و آموزشی در باورها سخن می‌گوید که جای دلیل را در باور و اعتقادات گرفته‌اند. از این‌رو به دوران کودکی اشاره می‌کند: «من از کودکی یاد گرفته‌ام که این‌گونه حکم کنم. این است حکم کردن» (همان، ص ۷۵).

زودباوری کودکی کمک می‌کند تا باورهای مختلف، به‌راحتی آموخته شوند؛ چه در مورد رفتن یک انسان به ماه باشد و چه درباره این باور که خدا وجود دارد (همان، ص ۶۷). همین مدل، در کار بزرگسالان و حتی کارهای علمی وجود دارد:

تحقیقات شیمی را در نظر بگیر. لاوازه در آزمایشگاه خود، آزمایش‌هایی با مواد می‌کند و بعد نتیجه می‌گیرد که در اثر حرارت فلان اتفاق می‌افتد. او نمی‌گوید که ممکن است دفعه‌ای دیگر به گونه‌ای دیگر پیش بیاید. وی جهان - تصویر معینی را اختیار می‌کند که البته آن را ابداع نکرده، بلکه آن را آموخته است. می‌گویم جهان - تصویر و نه فرضیه، زیرا این جهان - تصویر بنیان بدیهی پژوهش اوست و از این حیث ناگفته هم می‌ماند (همان، ص ۹۷).

به نظر می‌رسد که باور دارای ابعاد مختلف عقلی و عاطفی است. لذا دیدگاه ترکیبی، تبیین کامل‌تری را دنبال می‌کند. قبل از تبیین این مطلب، لازم است تا ابعاد دیگری از بحث واکاوی شود.

## ۲. اقسام باور

برای فهم بهتر دیدگاه‌های پیش‌گفته در باب ماهیت باور، لازم است، ابتدا به باور و اقسام آن توجه کنیم. تأملی بیشتر در این باره، مشخص می‌سازد که اگرچه ما دارای باورهایی هستیم، اما تنوع آنها ما را از ساده‌اندیشی سطحی که انسان‌ها صرفاً دارای باورهایی هستند، می‌رهاند و راهگشای نکات بعدی است. برای مثال به باورهای زیر توجه نمایید:

۱. چمن سبز روی سر یک خرس سبز نخواهد شد.

۲. ما برترین و بهترین ملت دنیا هستیم.

۳. پاریس پایتخت فرانسه است.

۴. من رنگ آبی را دوست دارم.
  ۵. جهانی در بیرون از ذهن من، واقعیت دارد.
  ۶. خداوند مهربان و خیر محض است.
  ۷. من نوری سبز و معنوی را در آن نیمه شب دیدم.
  ۸. اسب شماره سه در مسابقه برنده خواهد شد.
  ۹. من از بیماری نجات خواهم یافت و بیماری سرطانم معالجه خواهد شد.
- اینها باورهای مختلفی هستند که یک انسان می‌تواند داشته باشد. تأملی بیشتر، تنوع این گزاره‌ها را مشخص خواهد کرد؛ چه اینکه باورهای نظیر باور ۱، باورهایی هستند که به شکل ناخودآگاه در ما وجود دارند و اگرچه به شکل منظم و مستقل بدان توجه نکرده باشیم؛ اما با اندک تأملی و یا با تعجب هنگام دیدن خلاف آن و یا با پرسشی درباره آن، به ذهن متبادر می‌شوند. در این راستا، به باورهای بدیهی مثل «امتناع اجتماع نقیضین» و اینکه «کل از جزء بزرگ‌تر است» نیز می‌توان اشاره کرد که در مبنای سستی مطرح شده‌اند. البته اینها باورهایی هستند که به شکل پایه و به عنوان اولیات و بدون نیاز به اکتساب نظری، در ذهن انسان وجود دارند و صرف تصورشان موجب تصدیقشان می‌شود.
- همچنین باورهایی مثل شماره ۳ و ۲ که به تعبیر هیوم، ناشی از نظام آموزشی و جامعه هستند، به عنوان باورهای عمومی بر اثر تبلیغ و تکرار با وضوحی بیشتر در ذهن انسان نهادینه و ثبت می‌شوند (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۶۶). بدین‌سان باورهای شماره ۱، ۲ و ۳ بیشتر به شکل ناخودآگاه یا بدهت هستند و یا آنچنان که هیوم اشاره دارد برخی ناشی از شهرت و تبلیغ محیطاند و لذا کمتر مبتنی بر جست‌وجوی نظری به معنای اکتسابی هستند؛ اما آیا می‌توان دیگر نمونه‌های مزبور را نیز جزو این دسته از باورها دانست؟ به نظر می‌رسد که چنین نیست و لذا تحلیل کسانی چون هیوم، تنها قدرت تحلیل باورهای غیرارادی ما را دارند و از نوعی تعمیم نادرست در تحلیل چیستی باور رنج می‌برند.
- از این‌رو باورهای بسیاری در من هستند که مبتنی بر اراده شخصی و اکتسابی‌اند؛ چنان‌که در باور شماره ۴ چنین است. البته ارادی بودن یا آگاهانه بودن این نوع باورها لزوماً به معنی ابتدای آنها بر تعقل انتزاعی یا استدلالی نیست.
- اما باورهایی نظیر شماره ۵ و ۶ هستند که باورهای متافیزیکی و دینی‌اند. باورهای متافیزیکی و فلسفی که در طول تاریخ مورد توجه فلاسفه بوده، در حقیقت تلاش انسان در جهت دستیابی به حقیقت و واقعیت بوده که احیاناً ابزارهای خاص خود را می‌طلبیده است. یا گزاره‌هایی مثل «خدا وجود دارد» که در باورهای دینی جزو باورهای سرنوشت‌ساز و مهم زندگی انسان‌اند و اثبات و رد آنها یا صدق و کذبشان از اهمیت کانونی برخوردار بوده است.
- بدین‌سان طبیعی است که *راسل*، مسائل فلسفی را با باور شماره ۵ آغاز می‌کند (راسل، ۱۳۹۰، ص ۱۷) و به دنبال آن، باور را مسئله اصلی ذهن و فلسفه می‌داند (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۶۴) و البته ماهیت تعقلی باور را برجسته می‌کند؛ چه اینکه مباحث متافیزیکی نیازمند چنین روش‌های تعقلی و استدلالی‌ای است. البته این مطلب به لحاظ رویکرد روان‌شناختی می‌تواند در برخی انسان‌ها متفاوت باشد؛ چه اینکه بسیاری از افرادی که باورهای دینی خود را به شکلی غیرمعقول یا تقلیدی از شرایط تبلیغی و محیطی دریافت کرده‌اند. اما این شیوه عامیانه‌گویی‌ای درستی آن نیست، بلکه صرفاً تنوع شیوه‌های دستیابی به یک باور را در انسان‌ها تبیین می‌کند؛ چراکه هم آموزه‌های برخی



ادیان با تأکید بر باور آگاهانه و معرفتی و هم سلوک معرفتی افراد حقیقت‌جو، اهمیت عقلانیت و آگاهانه بودن باورهای دینی را نشان می‌دهند.

در کنار این‌ها، باورهای شماره ۷ وجود دارند که مبتنی بر تجربه آگاهانه شخصی‌اند و حجیت خود را از تجربه معنوی شخص دریافت می‌کنند و اگر چه از اهمیتی مشابه باورهای شماره ۶ برخوردارند، اما منشأ و نوع متفاوتی را به خود اختصاص می‌دهند؛ مگر آنکه وارد حوزه معرفت عقلی و عرفان نظری شوند که همان سرنوشت را در اثبات و حجیت، به دنبال خواهند داشت. اما در کنار این باورها، باورهایی نظیر شماره ۸ وجود دارند که باورهای حدسی ما هستند. اما چرا ما در این نوع باورها، همان سازوکار باورهای متافیزیکی و دینی را دنبال نمی‌کنیم؟ و آیا اساساً این نوع باورها، به چنین رویکردی نیاز دارند؟ و آیا می‌توان تعمیم فلاسفه در اهمیت و صدق و توجیه از طریق قرائن کافی را، درباره همه باورها موجه دانست؟

به نظر می‌رسد باورهایی نظیر شماره ۴ و ۸ نیازمند چنین مواجهه‌ای نیستند. از همین جا می‌توان به اشکالات گتیه نیز توجهی دوباره نمود. به‌راستی باور جیمز درباره به دست آوردن شغل و در مورد/سمیت، از کدام نوع باور است؟ آیا از نوع باورهای متافیزیکی است تا ناقض مفهوم افلاطونی معرفت باشد؟ آیا از نوع باورهای حدسی نیست؟ و اگر چنین باشد و بشود پذیرفت که باورهای حدسی نوع مهمی از باورهای ما در زندگی هستند که کارکرد خود را دارند، می‌توان قائل به یکسان‌نگاری آنها با باورهای متافیزیکی و یا ناسازگار دانستن آنها با آن نوع باورها شد؟

باور شماره ۹، از نوع باورهایی است که ممکن است با دید متافیزیکی صادق نباشند و از این جهت، به عنوان معرفت به شمار نیایند؛ اما به لحاظ روان‌شناختی و کارکردی سودمندند و نقش مؤثری در زندگی شخص دارند. آیا به صرف محقق نبودن، می‌توان آنها را کاذب دانست و از کنارشان به سادگی گذشت، یا سازوکار خاص خود را دارند؟ این ملاحظات، خود سبب شده است که متفکران تقسیم‌بندی‌هایی را در خصوص باورها ذکر کنند؛ چنان‌که راسل به لحاظ زمانی به سه نوع باور آینده، گذشته و محض بدون زمان قائل بود. باورهای گذشته نیز خود به باورهایی که صبغه‌ای تاریخی دارند (مانند «سلطان محمود غزنوی، هند را فتح کرد») و باورهای موجود در حافظه شخصی (نظیر «من صبح، چاشت خوردم») قابل تقسیم‌اند (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷).

روان‌شناسانی نظیر *مارتین راکیچ* نی، در یک تقسیم‌بندی، باورهای انسان را به پنج نوع تقسیم می‌کنند:

۱. باورهای عمومی اجماعی یا مرکزی که شخص در داشتن این باورها با دیگران مشترک است؛ مثل اینکه آب رفع تشنگی می‌کند و یا من فرزند فلان شخص هستم؛
۲. باورهای غیراجماعی ابتدایی که مختص خود شخص هستند؛ مثل اعتقاد شخص به استخاره یا فال؛
۳. باورهای دینی و تعبدی که برگرفته از یک مرجعیت هستند و حاصل آموزش، خانواده یا نظام سیاسی‌اند؛
۴. باورهای اشتقاقی یا فرعی که با استنتاج از دیگر باورها پدید می‌آیند؛ مثل اینکه چون «الف ب است» و «ب ج است» پس «الف ج است»؛

۵. باورهای بدون پیامد که در نظام باوری ما، پذیرش یا عدم پذیرش آن تأثیر چندانی ندارد؛ مثل اینکه «من رنگ زرد را بیشتر از سبز دوست دارم» (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵-۱۳۸، به نقل از: راکیچ).

البته برخی با تحلیل دقیق‌تر، باورهای دینی را نیز که در تقسیم‌بندی *راکیچ* آمده است، تنويع و تقسیم و به چهار نوع اشاره کرده‌اند:

۱. باوری که مبتنی بر یک حکم احتمالی است و بر مثال‌های طبیعی یا اطلاعات تجربی تکیه دارد؛
  ۲. باورهایی که با زمینه قطعی و دارای سند معتبر هستند؛
  ۳. باورهای اخلاقی که مبتنی بر اصول ارزشی و اخلاقی‌اند؛
  ۴. باورهای مبتنی بر تجربه‌های معنوی بدون واسطه مثل تجربه معنوی خداوند (هلم، ۲۰۰۲، ص ۱۶۷).
- بدین‌سان عدم توجه به اقسام و گونه‌های باور، و تعمیم یکی بر دیگر اقسام، دچار فروکاهش‌گرایی باور است و کار تحلیل‌چیستی باور را دچار مشکل خواهد کرد.

### ۳. تحلیل عناصر باور

نخست می‌توان از تحلیل *راسل* برای آغاز بحث کمک گرفت. *راسل* در تحلیل باور، به سه مؤلفه مهم اشاره می‌کند:

۱. عمل باور،
۲. مضمون باور،
۳. متعلق عینی باور (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶).

دیدگاه‌هایی که مبتنی بر فیزیکالیسم، به هستی باور معتقد نیستند، چالش‌های دیگری روبه‌روی خود دارند که از جمله مهم‌ترین آنها مسئله علیت ذهنی است. روابط علیّی ذهن و بدن، در سه نوع طبقه‌بندی می‌شوند:

۱. رابطه علیّی ذهن با بدن: مثل میل به پیاده‌روی که موجب پیاده‌روی می‌شود؛
۲. رابطه علیّی بدن با ذهن: مثل سوختگی شدید که احساس درد ایجاد می‌کند؛
۳. رابطه علیّی ذهن با ذهن: مثل باور اینکه امروز باران می‌آید که موجب این میل می‌شود که با خود چتر برداریم (صبوچی و همی‌مقدم، ۱۳۹۱، ص ۲۳۹).

عمده نظریات فیزیکالیستی در تبیین علیت حالات ذهنی دچار مشکل و نقص‌اند (همان، ص ۲۳۴): اما آنها که هستی باور را قبول دارند، به باور به عنوان یک عمل توجه می‌کنند. چه اینکه عمل باور، فعل شخص باورنده است؛ چنان که وقتی می‌گوییم: «الف به ب باور دارد»، بدین معناست که الف فعلی را انجام می‌دهد. بحث دیدگاه‌های ناظر بر چیستی باور در رویکرد فلسفی و روان‌شناختی ناظر به همین مؤلفه باور است که آیا این فعل، یک فعل ارادی است یا غیرارادی؟ و اگر ارادی است، آیا یک فعل ذهنی است یا عاطفی و احساسی؟ و اگر فعلی ذهنی است، چه قرائنی لازم و کافی است برای یک باور ذهنی صادق؟ و اگر عاطفی است چه عواملی در تشکیل آن نقش داشته‌اند؟

تحلیل این مؤلفه چنان که در مباحث قبلی نیز به اشارت گذشت، از سویی منوط به مؤلفه دوم در مضمون باور است؛ چه اینکه ریشه تقسیم و گونه‌شناسی اقسام باور، مرهون توجه به مضمون باورهاست. بدیهی است که نظر به این تنوع، گونه‌های مختلفی از اقسام باورهای غیرارادی و ارادی و ذهنی و احساسی، متافیزیکی و کارکردی در زندگی انسان وجود دارند که توجه به آنها مشخص می‌کند که انسان در کجا باید به فعل ارادی عقلی یا عاطفی خود و یا اخلاق باور توجه کند و کجا با مدیریت باورهای خود می‌تواند باورهایی را احیاناً جذب کند و بپذیرد و کجا باید باورهایی را حذف کند.

مؤلفه سوم نیز متعلق باور است. متعلق عینی باور، غیر از مضمون باور است. چه اینکه به‌ویژه در دیدگاه واقع‌گرایانه، صدق یک باور، منوط به تطابق آن با متعلق عینی باور است (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۶۸). این مسئله در باورهای شماره ۵

تا ۷ به خوبی قابل تبیین است؛ اما در باورهای شماره ۴ و ۹ چگونه ممکن این مطلب را تبیین کرد؟ این مسائل، نظریه تطابق را با چالش‌هایی روبه‌رو ساخته است که پاسخ‌ها و تبیین‌های کامل‌تری از سوی واقع‌گرایان را سبب می‌شود. اما گذشته از این مباحث، امروزه برخی چون *دان کیوپیت* کوشیده‌اند تا عنصر متعلق عینی باور را به نفع اهمیت مؤلفه اول یعنی فعل باور حذف کنند و به‌ویژه درباره باورهای دینی، از ایمان و باور ناواقع‌گرایانه، و به تاسی از نیچه به جای فیلسوف هنرمند، از متکلم و دین‌دار هنرمند سخن می‌گویند:

اینها همه نشان می‌دهد که ما اکنون در دورانی نو به سر می‌بریم و مدتی است که در این دورانیم، دوران متکلم هنرمند که دیدی شخصی از حیات دینی به ما عرضه می‌کند. واقع‌گرایی در دین، مدت‌ها پیش در گذشت و رفت. ما در عصری زندگی می‌کنیم که دین کاملاً انسانی شده است و الهیات به هنر شباهت یافته است (کیوپیت، ۱۳۸۹، ص ۲۹۰).

چنان‌که متعلق عینی یک باور، ارزش و اهمیتی ندارد بلکه خود «باور» و «باور داشتن» است که اهمیت دارد و لذا درباره گزاره‌هایی مثل «خدا وجود دارد» باید دغدغه‌های وجود عینی خداوند را کنار گذاشت: «روزگاری مردم وجود خدا را وجودی عینی در عالمی برین می‌پنداشتند، اما حال پی می‌بریم که تنها خدای راستین ما، یعنی آرمان دینی ماست» (همان، ص ۳۱۷). در واقع، این دیدگاه که می‌کوشد تا الهیات را به هنر نزدیک سازد و نگاهی دو مؤلفه‌ای به ماهیت باور دارد، آشکارا در پی آن بوده است که باورهای متافیزیکی و دینی را در ذیل چتر باورهای روان‌شناختی و مصلحتی قرار دهد و حکم یکی را به دیگری سرایت دهد و این چیزی جز همان مغالطه فروکاهش‌گرایی و نادیده انگاشتن تنوع عرضی باورها نیست.

این عناصری از باور که تاکنون مورد توجه قرار دادیم، بحث مهم دیگری با عنوان هدف و غایت باور را برجسته می‌کند؛ عنصر چهارمی که در مبحث *راسل* مورد اشاره قرار نگرفته بود. در حقیقت، یکی از ریشه‌های معرفتی مهم تنوع گونه‌های باور، غایت باور است که همبستگی معناداری با مؤلفه اول یعنی فعل باور و بالتبع شخص باورنده دارد. در واقع، پرسشی مهم وجود دارد که شخص باورنده در گونه‌های مختلف باور، چه هدفی را دنبال می‌کند؟ آیا تک‌هدفی صحیح‌تر است یا چندهدفی؟ این امر دستخوش جدی‌ترین و عمیق‌ترین مباحث فلسفی حوزه باور شده است (چان، ۲۰۱۳، ص ۱). از این رو در اینجا دست‌کم می‌توان بر این نکته تأکید ورزید که تنوع باورهای انسان، گویای این امر است که باورنده درباره هر یک از گونه‌های باور خود، هدفی ویژه را دنبال می‌کند و از این‌روست که با هر کدام معامله خاص خود را انجام می‌دهد. آنان که بر تک‌هدفی بودن تأکید دارند، بر گرایش به حقیقت و صدق تأکید می‌ورزند و آنان که بر چندهدفی تمرکز کرده‌اند، بسیاری از باورها را در جست‌وجوی حقیقت تعریف نمی‌کنند و عناصری نظیر معرفت، فضیلت و یا بقا را مطرح می‌کنند (چیگنل، ۱۳۹۵، ص ۳۷). چنانکه پیش‌تر نیز گذشت، باورهای سلیقه‌ای یا باورهای روان‌شناختی لزوماً با حقیقت‌جویی قابل تبیین نیستند. برای مثال *مارتین سلیگمن* در مباحث روان‌شناسی مثبت‌نگر با طرح شادی خودآموخته از سبک تحلیلی انسان، نسبت به حوادث و باورهای ساخته‌شده سخن می‌گوید که در بهزیستی ذهنی مؤثر است (سلیگمن و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۴۱۰) و از این طریق، به آفرینش معنایی بهتر در زندگی خود مبادرت می‌ورزد (ریو، ۱۳۸۶، ص ۴۷۰).

#### ۴. باورهای متافیزیکی و جست‌وجوی حقیقت

جمع‌بندی مباحث تا بدین جا مشخص می‌سازد که ما درباره انسان، با باورها مواجهیم نه یک باور؛ و این امر ناشی از غایت انسان در باورهای مختلف اوست که در امور مختلف زندگی‌اش، باورهایی با مضامین متنوع به دست می‌آورد که می‌تواند به دنبال کاربست عملی، منفعت در زندگی، رسیدن به رستگاری، جست‌وجوی معرفت یا حقیقت باشد. از اینجا بحث فعل باور و چیستی آن، قابل طرح است که در بادی امر، نتیجه منطقی مطالب قبلی آن است که فعل باور، بنا بر اقسام و گونه‌های مختلف باور، می‌تواند متنوع باشد؛ چه اینکه برخی باورها اساساً ناشی از محیط یا فطرت هستند و غیرارادی‌اند و برخی ریشه در عاطفه یا اراده و یا سلیقه و نهایتاً در ذهن و تعقل دارند. بنابراین به همین میزان، ما با انواع باور روبه‌رویم. اما در یک داورى در باب فعل باور توسط باورنده (علی‌رغم توجه به تنوع فعلی در اقسام مختلف باور) اگر باورهای فلسفی را مدنظر قرار دهیم، به نظر می‌رسد دیدگاه ترکیبی تبیین بهتری باشد. چیزی که در حقیقت ماهیت باور را ترکیبی از یک فعل ذهنی و حیثیت التفاتی ذهن به یک گزاره در بعد ادراکی و بعد عاطفی که مبتنی بر درگیری نفس باورنده با آن گزاره است، می‌داند و فعل باور را از صرف دانستن و ادراک متمایز می‌کند. این مطلب، در لابه‌لای مباحث هر دو دیدگاه چپستی باور هم قابل مشاهده است.

*برتراند راسل*، به‌رغم تمرکز بر باورهای متافیزیکی، نگاه ترکیبی به باور را از دست نداده بود. دیوید هیوم نیز اگرچه بعد احساسی و ذوقی باور را برجسته کرده بود، اما همچنان باورها را در ذیل ادراکات و تصوراتی دسته‌بندی می‌کرد که ریشه در انطباعات داشتند و نهایتاً وضوح بیشتری یافته بودند. *کواین* نیز اگرچه باور را نوعی تمایل می‌داند، اما بر معقولیت علمی باور و اتکا بر شواهد و ادله کافی تأکید دارد (کواین و یولیان، ۱۳۸۷، ص ۹۹).

اما با نظر به تمرکز مباحث معرفت‌شناسی بر روی باورهای متافیزیکی و الهیاتی، نیازمند تبیین دقیق‌تری در این نوع باورها هستیم. مسیر طی شده مشخص کرده است که این نوع باورها، غایت حقیقت‌جویی را با شیوه عقلی و استدلالی دنبال می‌کنند و دست‌کم می‌توان به یک دیدگاه فلسفی حق داد که گونه‌های دیگر باور را از کانون تحقیقات خود به حاشیه راند. اما اجازه دهید تا برای روشن‌تر شدن بحث، به گزاره‌های زیر توجه کنیم:

۱. شهادت سربازی به نام الف به عنوان تجربه‌گر دنیای پس از مرگ، مؤید اثبات عالم دیگر است.

۲. بنا به گفته صادق مصدق و گزاره‌های نقلی، معاد جسمانی قابل باور است.

۳. شهادت تجربه معنوی حکما و عرفای باستان، مثبت عالمی به نام مثل معلقه نوریه است.

۴. انسان باید با هدف یا ارزش، به زندگی خود، معنا دهد.

۵. باورهای حقیقی آنهایی هستند که به امور محال و خلاف عقل تعلق می‌گیرند.

در ابتدا می‌بینیم که این گزاره‌ها باورهایی هستند که در مباحث متافیزیکی مطرح شده‌اند؛ اما به لحاظ منبع و نوع باور، چندان نمی‌توان این باورها را از جنس فعل ذهنی مبتنی بر استدلال صرف و منبع عقلی دانست. چه اینکه گزاره شماره ۱ نمونه‌ای از باوری است که *افلاطون* در اثبات جهان دیگر، به عنوان نوعی تجربه معنوی، یعنی تجربه نزدیک مرگ استفاده می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۹۲).

در گزاره شماره ۲/بن‌سینا به عنوان یک فیلسوف برجسته اسلامی از باورهای نقلی و با رویکرد تعبدی به اثبات حقایق متافیزیکی می‌پردازد (بن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰). همچنین، در گزاره شماره ۳ شیخ اشراق و پیروانش، با تجربه معنوی که از نوع باورهای شخصی و تجارب معنوی است به اثبات جهانی واسطه میان ناسوت و جبروت، یعنی عالم مثال مفصل می‌پردازند (بهائی لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۳۷).

گزاره شماره ۴ مربوط به مباحث فلسفی اگزیستانسیالیزم به‌ویژه در حوزه روان‌شناسی است که از نمایندگان اصلی آن، ویکتور فرانکل است (فرانکل، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷). در این مباحث به‌ویژه با نگاه جعل معنای زندگی، بیش از آنکه حقیقت‌جویی دنبال شود، کارکرد و عمل‌گرایی باور فلسفی در بحث معناداری زندگی و کیفیت زیستن مطرح است.

و گزاره شماره ۵ مباحث کی‌یرگور است که در مباحث فلسفی خود، باورهای دینی و ایمانی را نه‌تنها در مسیر استدلال و فعالیت ذهنی نمی‌داند، بلکه در مسیری کاملاً معارض، به گزاره‌های محال و متناقض با عقل رسیده است:

اکنون می‌خواهم از سرگذشت ابراهیم نتایج دیالکتیکی ذاتی آن را به صورت مسائلی استخراج کنم تا ببینم پارادوکس ایمان تا چه اندازه عظیم است؛ پارادوکسی که می‌تواند از یک جنایت، عملی مقدس و خدا پسندانه بسازد؛ پارادوکسی که اسحاق را به ابراهیم باز پس می‌دهد؛ پارادوکسی که هیچ استدلالی آن را نمی‌گشاید، زیرا ایمان دقیقاً از جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد (کی‌یرگور، ۱۳۷۸، ص ۸۱).

این مثال‌های مطرح‌شده در مباحث متافیزیکی، نشان می‌دهند که حتی مباحث فلسفی نیز تنها متکی به باورهای متافیزیکی صرف نیستند و ما در آنجا نیز با باورهای متنوعی روبه‌رو هستیم که بعضاً شاید حقیقت‌جویی را نیز دنبال نمی‌کنند و در همه آنها شیوه استدلالی صرف به کار نرفته است.

مضاف بر این مطلب، مسئله حقیقت‌جویی به عنوان غایت باورهای متافیزیکی و همچنین بعد عاطفی این نوع باورهاست. گاه خود فیلسوفان به بحث‌های مهمی در این زمینه پرداخته‌اند. شوپنهاور از هنگامی که به تصور خودساخته ما از جهان پرداخت و با این جمله آغاز نمود که: «جهان تصور من است» (شوپنهاور، ۱۳۸۸ ص ۲۸)، نشان داد که گاه، اراده به عنوان حقیقتی اصلی در وجود انسان، عقل و هوش را خادم خود می‌کند و تأثیراتی مختل‌کننده بر عقل می‌گذارد (همان، ص ۶۹۷ و ۶۹۸)؛ چنان که ما به دلیل عواطف یا حالات روحی امید و وحشت و یا خواسته‌های نفسانی خود، نتایج و حقایق را آن‌گونه که می‌خواهیم ببینیم و تفسیر کنیم و این پایان حقیقت‌خواهی عقل بوده است:

در اینجا هوش مجبور می‌شود که بر طبیعت خود که هدفش حقیقت است، خشونت ورزد؛ زیرا مجبور شده است برخلاف قوانینش اموری را که نه حقیقی‌اند و نه محتمل و اغلب به‌سختی امکان‌پذیرند، به عنوان امور حقیقی در نظر آورد تا برای مدتی اراده سرکش و نستوه را تسکین دهد و آرام کند و بخواباند (همان، ص ۶۹۸).

نیچه نیز در *فراسوی نیک و بد* از ابتدا به نبرد با حقیقت‌جویی فلسفه پرداخت و آن را به چالش کشید (نیچه، ۱۳۶۲، ص ۲۷ و ۲۸) و بر فیلسوفان چنین شورید:

آنان چنان حالتی به خود می‌گیرند که گویی آرای اصلی‌شان را از راه رشد خود به خود یک جدل سرد، ناب، خدایانه و بی‌غرض کشف کرده‌اند و بدانها رسیده‌اند؛ حال آنکه در اصل چیزی نیست مگر یک فرض مسلم انگاشته، یک اندیشه ناگهانی، یک الهام و چه بسا یک میل باطنی که بالایش یافته و انتزاعی شده است و سپس برای آن به دنبال دلیل و منطق گشته‌اند... و همین پیشداوری‌ها را به نام حقایق، غسل تعمید داده‌اند» (همان، ص ۳۲).

بدین‌سان نیچه حقیقت را دوشیزه‌ای دست‌نیافتنی می‌داند که در زیر حجاب‌های وجودی و پیش‌داوری‌های فیلسوفان پوشیده شده است؛ و از این نمونه، در مباحث کانت و هایدگر نیز می‌توان مثال آورد که داشته‌های وجودی باورندگان فیلسوفان را در باورهای متافیزیکی دخیل می‌دانند و حقیقت‌جویی و حقیقت‌یابی آنها را به چالش می‌کشند.

برخی حتی فراتر از پیش‌فرض‌های شخصی انسان، به تبعیت از جمله پولس رسول که گفته است: «ما گناهکاران، حقیقت را سر می‌کوبیم» (رساله پولس به رومیان، ۱: ۱۸-۲۴)، از تأثیرات و تقدم گناه بر معرفت‌شناسی سخن گفته‌اند (وستفالی ۱۳۸۶، ص ۱۶۲ و ۱۶۳)؛ اما این پررنگی بعد عاطفی بر بعد ذهنی و عقلی باور، ما را به نظریه کسانی چون هیوم می‌رساند که از نوعی انفعال غیرعقلی در باورها جانب‌داری می‌کرد و بدین‌سان، سرنوشت باورهای متافیزیکی و الهیاتی را به باورهای سلیقه‌ای و خصوصی گره می‌زد؛ درحالی‌که حقایق عالم زندگی این مسئله را برنمی‌تابد. چه اینکه درست است که بعد عاطفی و پیش‌فرض‌های وجودی باورنده در باورهای متافیزیکی دخیل‌اند، اما همیشه بوده‌اند فیلسوفان انتقادی که با خلاف‌آمد عادت فکری ملت‌ها و حاکمان، علیه پیش‌فرض‌های محیطی و فرهنگی خود تاخته‌اند و یا با تغییر عقاید و افکارشان در طول حیات معقول خود، به جنگ خود و پیش‌فرض‌هایشان رفته‌اند و یا تغییر دین داده‌اند و یا تغییر مسلک فکری را تجربه کرده‌اند و این همه، یعنی تأثیر پیش‌فرض‌های درونی یک باور در باورنده، لزوماً جبر محض و مطلق ندارند.

به نظر می‌رسد بحث ناسازگاری نظام باورها در مباحث کوبین، اینجا راه‌گشاست. ویتگنشتاین نیز در جایی به این نظام داشتن باورها اشاره می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۶۳)؛ چه اینکه انسان، دارای یک نظام باور است. باور یا باورهای جدید وقتی بر او عرضه می‌شوند، در صورت ناسازگاری چالشی را ایجاد می‌کنند که انسان باید با برقراری سازگاری مجدد، آن را رفع کند. گاه با ارزیابی مجدد، باور جدید نفی و حذف می‌شود و گاه با پذیرش آن، باورهای قدیمی اصلاح یا تعلیق می‌شوند و یا باورهای پایه مورد ارزیابی یا اصلاح قرار می‌گیرند. این رفع ناسازگاری، روندی آگاهانه و ارادی است که با شیوه و تکنیک‌های مختلف تا رسیدن به حالت تعادل و سازگاری شکل می‌گیرد.

بدین‌سان باورنده موجودی منفعل نیست که تنها پذیرنده و اسیر خواهش‌های دورنی و نفسانی و یا متأثر از محیط و نظام آموزش و عادت باشد؛ چه اینکه گاه باورهای جدید، باورهای سنتی و محیطی را به چالش می‌کشند؛ از جمله خود هیوم که به نفی ارزش‌های جامعه الهیاتی و فلسفی زمان خود پرداخت و یا نیچه که به ادعای خودش، بر نظام‌های فرهنگی و اخلاقی پیش‌روی خود شوریده است. به‌هرروی، اگر نتوان از حقیقت نظام باورهای انسان، به عنوان امری مطلقاً ارادی سخن گفت، دست کم نمی‌توان از انفعال و جبر مطلق پیش‌داشته‌های شخصی و محیطی انسان نیز سخن راند.

## نتیجه‌گیری

تا بدینجا مشخص شد که توجه به باور از ارکان مهم مباحث معرفت‌شناسی است که مورد بی‌مهری معرفتی قرار گرفته است و نقش خود را در مباحث روان‌شناسی یا الهیات جدید به شکل دیگری ایفا می‌کند؛ درحالی که نقش باور در تبیین عناصر دیگر، یعنی صدق و حقیقت و نحوه توجیه، جایگاهی مبنایی است. همچنین تحلیل باور نشان داد که باورهای انسان، دارای طیفی متنوع است که در هر کدام از آنها، غایتی دنبال می‌شود که یکی از آنها صدق و حقیقت و دستیابی به معرفت است؛ و مباحث فلسفی باور، کمتر این تنوع را مورد ارزیابی قرار داده است. به‌علاوه باورهای فلسفی و متافیزیکی نیز دارای تنوعی هستند که لزوماً متکی بر ذهن و استدلال صرف نیستند و آنها نیز که هستند و ادعای حقیقت و معرفت را وجهه خود ساخته‌اند، نظر به تحلیل ترکیبی ماهیت فعل باور، بعد ذهنی و عاطفی را به موازات یکدیگر دارا هستند و البته تأکید بیشتر بر بعد عاطفی و داشته‌های وجودی باورنده، حقیقت‌جویی باور را متواضعانه‌تر می‌کند و بعد ذهنی و نظام هماهنگ باورهای باورنده، انفعال و جبر باور را به چالش می‌کشد. مضاف بر اینکه حذف این حقیقت‌جویی و واقعیت‌طلبی، و تأکید صرف به فعل باور نیز، مخاطرات خود را دارد و دچار مشکل خلط تنوع باور و یکسان‌پنداری الهیات و متافیزیک با روان‌شناسی است. باورهای مختلف انسان، هر کدام کارکرد و نقش مهم خود را بنا بر غایبات مختلف دارا هستند که نادیده انگاشتن آنها به حذف بخشی از وجود انسان و زندگی او می‌انجامد.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۵، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- بهائی لاهیجی، محمدین محمد سعید، بی‌تا، *رساله نوریه در عالم مثال*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۸۸، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- چیگنل، اندرو، ۱۳۹۵، *اخلاق باور*، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران، ققنوس.
- دنت، دنیل، ۱۳۹۳، *نظریه حذف‌گرایی در فلسفه ذهن*، ترجمه یاسر پوراسماعیل، قم، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
- راسل، ۱۳۹۲، *تحلیل ذهن*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
- راسل، برتراند، ۱۳۹۰، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
- ریو، مارشال، ۱۳۸۶، *انگیزش و هیجان*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، ویرایش.
- سلیگمن، مارتین و همکاران، ۱۳۸۳، *کودک خوئس‌بین*، ترجمه فروزنده داوریناه، تهران، رشد.
- شوینهاور، آرتور، ۱۳۸۸، *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی‌باری، تهران، نشر مرکز.
- صوبچی، علی و احمدرضا همتی‌مقدم، ۱۳۹۱، *نظریات ماده‌انگارانه ذهن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فرانکل، ویکتور، ۱۳۷۰، *انسان در جست‌وجوی معنا*، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، بی‌جا، درسا.
- فیومرتون، ریچارد، ۱۳۹۳، *معرفت‌شناسی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران، حکمت.
- کواپن، ویلارد و جوزف یولیان، ۱۳۸۷، *باورها*، ترجمه پرژاد طرفه‌نژاد، تهران، اشاره.
- کیویت، دان، ۱۳۸۹، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- کی‌یرگور، سورن، ۱۳۷۸، *توس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *مشتاقی و مهجوری*، تهران، نگاه معاصر.
- میثمی، سایه، ۱۳۹۳، *معنا و معرفت در فلسفه کواپن*، تهران، نگاه معاصر.
- نیچه، فردریش، ۱۳۶۲، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.
- وستفالی، مرالد، ۱۳۸۶، *سیری در سپهر جان*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر.
- ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۹۵، *در باب یقین*، ترجمه مالک حسینی، چ دوم، تهران، هرمس.
- هیوم، دیوید، ۱۳۹۵، *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران، ققنوس.

Chan, timothy, 2013, *The aim of belief*, London, Oxford.

Helm, paul, 2002, *The variety of belief*, London, Routledge.

James, William, 1919, *The Will to Believe, in the will to Believe and other Essays in popular philosophy*, New York, Longmans, Green.



## بررسی آرای معرفت‌شناختی ویلفرد سلرز

amiri2005@gmail.com

mohammad\_h@qabas.net

عباسعلی امیری / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد حسین زاده یزدی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۰۴/۲۵

دریافت: ۹۷/۱۲/۲۲

### چکیده

در طول تاریخ معرفت‌شناسی حملات فراوانی به نظریه مبنائگرایی شده است. به جرئت می‌توان گفت که هیچ‌کدام آنها به اندازه حمله‌ای که سلرز به مبنائگرایی کرده، از اهمیت برخوردار نیست. در واقع سلرز با نقد «داده» و اسطوره خواندن آن، که بنیان مبنائگرایی تجربی را تشکیل می‌دهد، اساس باورهای غیراستنتاجی را برای منتهی شدن به معرفت فرو می‌ریزد. در پی نقدهای سلرز به «داده» بحرانی عمیق دامن‌گیر مبنائگرایی تجربی مسلکان می‌گردد که سلرز می‌کوشد با طرح مباحث بدیعی مانند فضای منطقی دلایل، نومیالیسم روان‌شناسانه و رفتارگرایی روش‌شناسانه در معرفت‌شناسی، راه‌حل مناسبی برای بحرانی که خود آن را پدید آورده بیابد. بارزترین نتیجه حملات سلرز به مبنائگرایی تجربه‌گرایان نفی «آگاهی مستقیم» فاعل شناساست. فیلسوفان مسلمان بر این باورند که نفی «آگاهی مستقیم» اساس هرگونه معرفتی در فاعل شناسا را ویران خواهد کرد و دسترسی به معرفت را از جانب وی مخدوش می‌سازد. بررسی دیدگاه سلرز در نفی «آگاهی مستقیم» و ارزیابی راه‌حل جای‌گزین آن از اهداف مقاله حاضر است.

**کلیدواژه‌ها:** سلرز، داده، رفتارگرایی روش‌شناسانه، نومیالیسم روان‌شناسانه، فضای منطقی دلایل، علم حضوری.

ویلفرید سلرز (Wilfrid Sellars؛ ۱۹۸۹-۱۹۱۲) یکی از مهم‌ترین فیلسوفان قرن بیستم آمریکاست که تأثیر فراوانی بر آرای فیلسوفان نیمه دوم قرن بیستم گذاشته است (ویلم دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۱). به باور برخی متفکران، اهمیت سلرز به حدی است که پس از چارلز سندرز پرس (Charles Sanders Peirce) عنوان برجسته‌ترین فیلسوف آمریکا را به خود اختصاص داده است (اوشی، ۲۰۰۷، ص ۱). ریچارد رورتی (Richard Rorty) نیز در مقدمه‌ای که بر مقاله مشهور سلرز با عنوان «تجربه‌گرایی و فلسفه ذهن» نوشته، این اثر را در تأثیرگذاری بر فیلسوفان قرن بیستم همسنگ «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» کواین و تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین ارزیابی می‌کند (ریچارد رورتی، ۱۹۹۷، ص ۲-۱). ویژگی بارز فلسفه سلرز جمع میان دوگانه‌های ناسازگار فلسفی است. از این رو وی سعی فراوانی برای آشتی برقرار کردن میان تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی، میناگرایی و انسجام‌گرایی و همچنین واقع‌گرایی و ایدئالیسم می‌کند (دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۹۵) علاوه بر این سلرز می‌کوشد در آثارش نشان دهد که بین معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن ارتباطی ناگسستنی وجود دارد که تا آن زمان از سوی فیلسوفان نادیده گرفته شده است (دیوریز و تریپلت، ۲۰۰۰، ص ۱۶).

سلرز شهرت خود را بیشتر مدیون حمله‌ای با عنوان افسانه «داده» در مقاله گرانسنگ «تجربه‌گرایی و فلسفه ذهن» است که در آن به شدت به مقوله «داده» (The Given) تاخته است (اوشی، ۲۰۰۷، ص ۱). حکم سلرز به اسطوره بودن «داده»، ضربه‌ای محکم بر پیکره پوزیتیویسم وارد کرد؛ به گونه‌ای که از آن تاریخ به بعد استدلال‌های سلرز در رد «داده» به صورت دستورالعملی برای مقابله با جریان میناگرایی تجربی از جانب مخالفان تلقی گردید (دیوریز، ۲۰۱۰، ص ۱). بونجور انسجام‌گرا با تأسف از اینکه هیچ‌گاه نتوانسته در زمرة شاگردان رسمی سلرز درآید، سلرز را استادی می‌داند که بیشترین تأثیر را بر آرای فلسفی وی نهاده است (بونجور، ۱۹۸۵، ص ۱۳م). بونجور انسجام‌گرا در مقطعی از حیات علمی خود زمان نسبتاً زیادی را صرف دفاع از انسجام‌گرایی و رد میناگرایی کرده که از مهم‌ترین نتایج آن دوران، بسط و گسترش قیاس دو وجهی (Sellars's Dilemma) سلرز است (نتا، ۲۰۱۴، ص ۸۳).

## داده

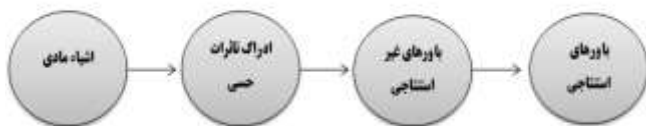
تاریخ معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که توجه به «داده» امری محوری برای اغلب تجربه‌گرایان بوده است (برگن، ۲۰۰۶، ص ۱۱م). جان لاک یکی از نخستین فیلسوفانی است که به نقش پررنگ داده‌هایی که مستقیم از تجربه حسی و شهود به دست می‌آیند اذعان کرده و معتقد است که می‌توان معرفت بشری را بر اساس آنها بنا نهاد (اوشی، ۲۰۰۷، ص ۲-۱). در واقع تجربه‌گرایان بر این باورند که تجربه و ادراک حسی تنها معرفتی است که می‌تواند به وسیله روندی استنتاجی، پایه و مبنا برای دیگر معرفت‌ها از جهان خارج قرار گیرد (برگن، ۲۰۰۶، ص ۱۹۷)؛ البته به شرطی که از سه ویژگی خطاناپذیری، تصحیح‌ناپذیری و تردیدناپذیری بهره‌مند باشد (همان، ص ۸۵). با توجه به مطالب پیش‌گفته می‌توان پرسید که حالت ذهنی فاعل شناسا که بر آمده از ادراکات حسی است، باید دارای چه ویژگی‌های معرفتی باشد تا بتوان آن را «داده» تلقی کرد؟

معرفت‌شناسان در پاسخ به این پرسش معتقدند هر وضعیت ذهنی‌ای اگر هم‌زمان دارای دو ویژگی معرفتی «استقلال معرفت‌شناختی» (Epistemologically independent) و «مؤثریت معرفت‌شناختی» (Epistemologically efficacious) باشد، صلاحیت لازم را برای اینکه زیربنای معرفت بشری قرار گیرد، دارد. ویژگی نخست، به وضعیت ایجابی معرفت‌شناختی اشاره دارد که اغلب در مواجهه با شیء در آگاهی پدید می‌آید و خصوصیت برجسته این حالت ذهنی به صورتی است که هر نوع وابستگی به وضعیت‌های شناختی دیگر را نفی می‌کند. ویژگی دوم اشاره به خصوصیت معرفتی، حالت ذهنی دارد. این ویژگی نشان می‌دهد که حالت ذهنی مذکور توانایی این را دارد که وضعیت معرفتی ایجابی خود را به دیگر وضعیت‌ها که در آگاهی مستقر هستند انتقال دهد (دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۹۷-۹۸).

به عبارت دیگر ویژگی اول به این معناست که حالت ذهنی موردنظر برای توجیه، به هیچ حالت ذهنی دیگری نیاز ندارد؛ یعنی «خودموجه» است؛ و ویژگی دوم بیانگر این مطلب است که امری که به عنوان «داده» در نظر گرفته شده، از شرایط لازم برای مقدمه واقع شدن در یک استنتاج به منظور انتقال خصوصیت معرفتی برخوردار است. به منظور سهولت در نشان دادن این ویژگی‌ها و کاستن از تکرار عبارت حروف اختصاری EI و EE را به ترتیب برای اشاره به ویژگی اول و دوم به کار می‌بریم.

### اشکال سلرز به مبنای‌گرایی

به طور اجمال اشکال اساسی سلرز به مبنای‌گرایی را می‌توان در قالب نمودار ذیل ترسیم کرد:



در نمودار بالا پیکان اول به مفهومی از علیت بازمی‌گردد که جایگاه بحث از آن در مباحث «ادراک» در علم «فیزیکولوژی عصب» قرار دارد؛ از این رو فاقد ویژگی معرفتی است. پیکان سوم هم مربوط به رابطه استنتاجی بین قضایاست و بحث از آن در علم منطق و معرفت‌شناسی است. تفاوت پیکان اول با سوم در آن است که پیکان سوم از ویژگی معرفتی برخوردار است و قادر است در روندی منطقی ویژگی مذکور را منتقل کند، در صورتی که پیکان اول هیچ‌گونه ویژگی معرفتی‌ای ندارد. مسئله اصلی از منظر سلرز تعیین وضعیت پیکان دوم است که تجربه‌مسلکان از آن غفلت ورزیده‌اند. به باور سلرز به منظور تعیین وضعیت پیکان دوم دو راه بیشتر وجود ندارد: یا وضعیت آن را ملحق به رابطه اول یعنی علیت نمود و یا اینکه وضعیتی مانند رابطه سوم برای آن در نظر گرفت. اگر بنا باشد پیکان دوم هم مانند پیکان اول بر علیت دلالت کند، در این صورت فاقد ویژگی معرفتی خواهد بود، یعنی فاقد ویژگی EE است؛ بنابراین صلاحیت ندارد به عنوان باور پایه لحاظ گردد. اگر آن را ملحق به رابطه سوم کنیم، در این صورت با اینکه از ویژگی معرفتی برخوردار است؛ اما ویژگی دیگر «داده» یعنی EI را از دست خواهد داد و نیاز به توجیه معرفتی پیدا می‌کند (سلرز، ۱۹۵۹، ص ۱۲۶-۱۲۸).

### راه‌حل سلرز

پس از آنکه سلرز به‌زعم خود با اسطوره خواندن «داده» و رد آن اساس مبنای‌گرایی تجربی را در هم فرومی‌ریزد، معضل تسلسل معرفتی که «داده» از آن جلوگیری می‌کرد با قوت بیشتری بازمی‌گردد. از این رو وی تصمیم می‌گیرد راهی بیابد

تا معضل تسلسل معرفتی را از میان بردارد. نخست به نظر می‌رسد انسجام‌گرایی و رویکردهای متفاوت آن تنها انتخاب سلرز باشند، ولی چنین نیست. راه‌حل سلرز فراتر از جاده پریپیچ‌وخم انسجام‌گرایی است. در واقع سلرز به انسجام‌گرایی و مبنای‌گرایی به یک اندازه بی‌اعتماد است و بر این باور است که هر دوی این دیدگاه‌ها معرفت بشری را بیش از آنچه تصور می‌شود ثابت و ایستا تلقی می‌کنند (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۹۰-۹۱). نقطه آغاز بحث از دیدگاه سلرز را موجه‌سازی در باب معرفت قرار داده‌ایم که سهم بسزایی در نمایاندن مسیر وی در ارائه راه‌حلش دارد.

### سلرز و وثاقت‌گرایی

زمانه سلرز مقارن بود با اوج گرفتن و سیطره رویکرد وثاقت‌گرایی (Reliabilism) در ساحت معرفت‌شناسی و اغلب فیلسوفان نظریه‌های معرفت‌شناسانه خود را با محوریت چنین ایده‌ای به سامان می‌رساندند در آغاز گمان بر این بود که سلرز همانند دیگر فیلسوفان هم‌عصر خود خوانش نوینی از وثاقت‌گرایی در باب توجیه معرفتی ارائه کرده است (همان، ص ۸۴)؛ اما با گذشت زمان و پیشرفت فعالیت‌های فلسفی وی روشن شد که سلرز برخلاف آنچه در آغاز گمان می‌شده، یک وثاقت‌گرای تام و تمام نیست. دیدگاه سلرز بر این امر استوار است که وثاقت‌گرایی شرط لازم و نه کافی برای موجه‌سازی معرفتی است؛ از این‌رو باید شرط دیگری به وثاقت‌گرایی افزود تا بتوان از آن با عنوان شاخصی برای توجیه معرفتی نام برد (همان).

وثاقت‌گرایان معتقد بودند که فرایند تشکیل باور موجه تنها زمانی روی می‌دهد که باور موردنظر از طریق روندی موثق که غالباً منجر به صدق می‌شود برای فاعل شناسا حاصل گردد (وحید، ۲۰۱۱، ص ۱۵۰). بر اساس دورنمای موجه‌سازی که وثاقت‌گرایی ترسیم می‌کند، نیازی نیست که فرد نسبت به جریان موجه‌سازی آگاه باشد؛ بلکه همین که فرایند، فرایندی موثق باشد باور موردنظر موجه خواهد بود. بنابراین ضرورتی ندارد فاعل شناسا برای توجیه معرفت خود دلیل داشته باشد. به بیان دیگر اگر فاعل شناسا نتواند برای آنچه به آن باور دارد دلیلی اظهار کند، باز هم در روند توجیهی باور خلی به وجود نخواهد آمد (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۸۴). پیش از آنکه به بحث از شرطی که سلرز به دیدگاه وثاقت‌گرایی افزوده بپردازیم، برای پیشبرد بحث لازم است از نظریه سلرز در باب «مشاهده» و پیش‌فرض‌های دخیل در آن اطلاع یابیم.

### مرجعیت (Authority)

اشکال سلرز به نظریه‌های «ادراک حسی» این است که آنها ناخودآگاه پیش‌فرض‌هایی را در تبیین «داده» دخالت می‌دهند که با دو شرط بنیادین «داده» یعنی EE و EI ناسازگاری دارد. با این حال به‌زعم سلرز اجتناب از دخالت پیش‌فرض‌ها در معرفت تجربی امری غیرممکن است؛ بنابراین هنگامی که فرد شیئی را در جهان خارج می‌بیند، باید نسبت به آن مرجعیت داشته باشد. مرجعیت به این معناست که وقتی فرد باوری همانند «این شیء قرمز رنگ است» دارد، یعنی در موقعیت مناسبی برای استنتاج وجود «شیء قرمز رنگ» و نحوه ارتباط آن با فاعل شناسا (خود) قرار دارد. به عبارت دیگر در گزارش از باور مذکور، دو امر نهفته است: یکی ادراک مفهوم رنگ قرمز از جانب فرد و دیگری قرار گرفتن وی در موقعیتی مناسب که دارای شرایط استاندارد مشاهده است (سلرز، ۱۹۶۳، ص ۷۳-۷۵).

مرجعیتی که سلرز آن را ضروری می‌داند بر این پایه است که وقتی فاعل شناسا در شرایط متعارف با شیء قرمز رنگی روبه‌رو می‌شود در واکنش به این موقعیت یک رفتار شفاهی (باوری که اظهار می‌شود) یا درونی (باوری

که اظهار نمی‌شود) در وی شکل می‌گیرد. بنابراین با توجه به این باور می‌توان استنتاج کرد که فرد اولاً روبه‌روی شیء قرمز رنگی قرار دارد که نتیجه آن این است که شیء قرمز رنگی وجود دارد و ثانیاً شریاطی که در آن مشاهده صورت پذیرفته، شرایط استاندارد بوده است. البته فرقی ندارد که این استنتاج توسط فاعل شناسا انجام شود که در این صورت شرط لازم برای داشتن معرفت حسی قرار گرفتن در چنین موقعیتی است و نتیجه آن معرفت به شیء قرمز است و یا فرد دیگری که اظهار باور «این شیء قرمز است» را می‌شنود، این استنتاج را انجام دهد؛ زیرا نتیجه هر دوی آن نسبت دادن معرفت است (سلرز، ۱۹۷۵، ص ۳۲۵-۳۳۶). خلاصه اینکه باور به «این شیء قرمز است» بر معرفت حسی دلالت می‌کند، به شرط آنکه فاعل شناسا مرجعیت داشته باشد؛ اما باید توجه داشت که مرجعیت بدون پیش‌فرض‌های معنایی و معرفتی فاعل شناسا به دست نمی‌آید.

توضیح آنکه همان‌طور که گذشت، پیش‌فرض‌های معنایی درباره رنگ قرمز یعنی اطلاع داشتن از معانی دیگر رنگ‌ها که بر دیدگاه کل‌گرایانه سلرز در باب معنا دلالت دارد و پیش‌فرض داشتن معرفت‌های دیگر، به معنای توجه به معرفت‌هایی مانند علم به شرایط استاندارد رؤیت، علم به شریاطی که این مشاهده جزئی در آن رخ داده، آموختنی‌های زبانی که بر نگرش کل‌گرایانه سلرز در باب معرفت یا همان انسجام‌گرایی دلالت دارد (دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۱۲۳). بنابراین اگر بخواهیم موقعیت باور پایه را از نگاه سلرز ترسیم کنیم، به باوری می‌رسیم که در مجموعه‌ای منسجم از معرفت‌ها و معانی غوطه‌ور است و با توجه به آن معرفت‌ها و معانی می‌تواند نقش باور پایه را در معرفت تجربی از جهان خارج ایفا کند (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۱-۶۸؛ همو، ۱۹۶۳، ص ۱۶۴). چنین باوری علاوه بر اینکه از جهان خارج به دست آمده، می‌تواند مبنایی برای دیگر شناخت‌های تجربی قرار گیرد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۷-۷۹)؛ اما صرف داشتن مرجعیت، پایان راه کسب معرفت نیست، بلکه علاوه بر مرجعیت درباره باور پایه، امر دیگری هم باید لحاظ شود.

### استلزام انعکاسی (Reflectivity Requirement)

سلرز معتقد است که مرجعیت شرط لازم و نه کافی برای معرفت داشتن است؛ بنابراین برای کسب معرفت نیاز است فاعل شناسا با مقوله دیگری به نام «استلزام انعکاسی» آشنا باشد. «استلزام انعکاسی» همان امری است که وی را رودروری وثاقت‌گرایی سنتی قرار می‌دهد. در واقع سلرز با این بخش از وثاقت‌گرایی که معتقد است فاعل شناسا، به آگاهی از دلایل باور خود نیازی ندارد به شدت مخالف است و بر این عقیده پای می‌فشارد که فاعل شناسا افزون بر داشتن مرجعیت باید از قابلیت تشخیص آن نیز برخوردار باشد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۳-۷۵). به عبارتی اگرچه روند موقتی توجه امری بیرونی است، اما فاعل شناسا باید علم به دلایل معرفتی باور خود نیز داشته باشد تا از باوری موجه برخوردار گردد. برای مثال دماسنج با اینکه دما را نشان می‌دهد، ولی نسبت به دمایی که نشان می‌دهد آگاهی ندارد. از این رو مثال دماسنج، فقدان آگاهی مضاعفی را که منجر گردد تا جریان باورساز به صورت روندی موقتی از جانب فاعل شناسا لحاظ گردد، به خوبی آشکار می‌کند. به بیانی دیگر اگر فردی را تصور کنیم که در برابر شیء قرمز رنگی صرفاً عبارت «این شیء قرمز رنگ است» را اظهار کند، به صرف اظهار مزبور نمی‌توان گفت که وی به محتوای آن معرفت دارد (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۸۴).

«استلزام انعکاسی» سنگ‌بنای نظام معرفتی سلرز در موجه‌سازی است. «استلزام انعکاسی» امری درون‌گرایانه است؛ بنابراین امری مانند نشان دادن دما توسط دماسنج و سخن‌گویی ماشین در موقعیتی مانند «بسته نبودن در» را از

وضعیت فاعل شناسا متمایز می‌سازد (دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۱۲۴). سلرز معتقد است برای داشتن باوری موجه، مدلل بودن و معرفت به آن داشتن امری ضروری است (سلرز، ۱۹۷۵، ص ۳۳۲)؛ بنابراین فردی که فاقد دلیل و علم به آن است، فاقد معرفت خواهد بود (دیوریز، ۲۰۰۵). «استلزام انعکاسی» نشان می‌دهد که فاعل شناسا آگاهی به دلیل توجیه‌کننده باور در اختیار دارد و می‌تواند در فرایندی خودتصحیحی برای کسب شناخت تجربی مشارکت کند (همان، ص ۱۲۹). آگاهی فاعل شناسا از روند موثق در موجه‌سازی دخالت مستقیم در معرفت دارد و از آنجاکه کودکان و حیوانات از چنین آگاهی‌ای بی‌بهره‌اند، نسبت دادن شناخت به آنها درخور تأمل خواهد بود (همان).

رویکرد سلرز در موجه‌سازی، حداکثری است؛ به این معنا که نه تنها فرد باید گزارش‌دهنده‌ای موثق باشد، بلکه علاوه بر آن باید به وثاقت خودش هم علم داشته باشد و این علم داشتن به وثاقت به این معناست که توانایی ارتباط دادن آنچه از آن گزارش می‌دهد با آنچه درباره آن گزارش داده را داراست. علاوه بر همه اینها باید از توانایی لازم به منظور ارزیابی صدق که روی دیگر «استلزام انعکاسی» است، برخوردار باشد (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۸۵).

اگر بپذیریم زمانی که فاعل شناسا اظهار می‌کند «شیء قرمز رنگی را می‌بینم» این گزارش دلالت دارد بر اینکه وی در موقعیتی متعارف در حال دیدن شیء قرمز رنگی است و در همان حال نسبت به رابطه خود با شیء آگاهی دارد، در این صورت مشکلی دشوار پیش روی سلرز خواهد گرفت. مشکل این است که معرفت دیداری محقق نمی‌شود، مگر اینکه فرد به عنوان «مشاهده‌کننده» قبل از آن در نظر گرفته شود (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۵-۷۷). توضیح آنکه بر اساس دیدگاه سلرز شناخت اشیای جزئی مانند اینکه «این شیء قرمز است» همواره شناخت‌های کلی دیگری را به عنوان پیش‌فرض در نظر می‌گیرد. بنابراین اگر بخواهیم معرفت حسی را به فاعل شناسا نسبت دهیم، وی باید پیش از هر گونه شناخت جزئی‌ای، از معرفت به قضیه کلی با محتوای «گزارش اشیاء قرمز در موقعیت‌های متعارف نشانه قابل اعتمادی برای دلالت بر وجود این دست از اشیاء است» برخوردار باشد؛ اما خود این قضیه کلی از کجا به دست آمده است؟ پاسخ این است که از منظر تجربه‌گرایی چنین قضیه‌ای از مشاهده شماری از اشیای قرمز رنگ به دست آمده است. از این رو با در نظر گرفتن این امر، نظریه سلرز گرفتار دور می‌شود؛ زیرا برای داشتن یک ادراک حسی باید قضیه کلی که بر وجود اشیاء دلالت دارد در ذهن فاعل شناسا حاضر شود و از طرفی این قضیه کلی از مشاهده‌های جزئی به دست آمده است؛ بنابراین نظریه سلرز با مشکلی جدی روبه‌رو می‌گردد؛ زیرا از طرفی نمی‌توان قضیه کلی داشت مگر اینکه پای مشاهده‌های جزئی به میان آید و از طرف دیگر نمی‌توان مشاهده‌ای جزئی داشت بدون اینکه معرفت به قضیه کلی در ذهن شکل بگیرد (دیوریز و تریپلت، ۲۰۰۰، ص ۸۹).

نظریه سلرز را می‌توان به صورتی مطرح کرد که علاوه بر مشکل دور با مشکل تسلسل هم مواجه شود. معرفت دیداری شیء خاصی در زمان T معرفتی به این مضمون را که «X گزارش معرفت دیداری شیء سبز رنگ» نشانه‌ای موثق برای Y (شیء سبز رنگ وجود دارد) است» پیش‌فرض می‌گیرد. چنین پیش‌فرضی معرفت دیداری را به صورت پیشینی در درون خود دارد. معرفت دیداری دوم نیز طبق تعریف، معرفت دیداری دیگری را پیش‌فرض می‌گیرد و این جریان ادامه می‌یابد و در نهایت به تسلسل باطل می‌انجامد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۵-۷۷) که نتیجه آن نفی ارتباط موردنظر سلرز بین معرفت جزئی و کلی خواهد بود (دیوریز و تریپلت، ۲۰۰۰، ص ۸۹).

سلرز به هر دو اشکال توجه دارد و معتقد است که می‌توان به مسئله پیش‌آمده به این صورت پاسخ داد که فرد قبل از اینکه شناختی دیداری داشته باشد هیچ معرفتی ندارد و به محض اینکه با شیء ارتباط برقرار کرد، تمام معرفت‌های لازم در یک زمان در ذهن وی پدید می‌آید؛ بنابراین دیگر مشکل دور و تسلسل پیش نخواهد آمد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۶-۷۷). در مسئله دور و تسلسل، نکته اصلی بر سر تقدم و تأخر است و با از میان برداشتن تقدم و تأخر می‌توان بر هر دو مشکل چیره شد. از این رو سلرز می‌گوید اینکه فرد پیش از آنکه معرفت دیداری به دست آورد باید به رابطه خودش به عنوان مشاهده‌گر با شیء مشاهده‌شده معرفت داشته باشد و از این نتیجه گرفته شود که هر یک از معرفت‌ها بر یکدیگر تقدم دارند، سخن ناصوابی است؛ چراکه علم به جزئی و کلی هم‌زمان پدید می‌آید نه اینکه یکی مقدم بر دیگری باشد؛ بنابراین تقدمی باقی نمی‌ماند تا به دور یا تسلسل منجر گردد.

چگونه امکان دارد که فاعل شناسا در یک زمان هم شناخت کلی داشته باشد و هم شناخت جزئی؟ برای پاسخ به این پرسش نیاز است با مفهوم دیگری در فلسفه سلرز با عنوان فضای منطقی دلایل (Logical space of reason) آشنا شویم.

### فضای منطقی دلایل

شارحان سلرز برای سهولت در توضیح این مفهوم به تبیین فرایند یادگیری در بازی‌ها روی آورده‌اند. واضح است که بازی‌ها قوانین و هنجارهایی دارند که بر جریان بازی حاکم است؛ از این رو اگر یکی از مهره‌های شطرنج توسط باد در صفحه شطرنج به حرکت درآید، چنین حرکتی مسلماً بازی شطرنج تلقی نمی‌گردد؛ زیرا حرکت مهره‌ای مانند پیاده در صفحه شطرنج زمانی جزو بازی شطرنج تلقی می‌گردد که آن حرکت بر اساس قوانین بازی توسط فردی که با قوانین آشناست به حرکت درآمده باشد؛ بنابراین حرکت شطرنج در یک زمینه رفتاری پیچیده که هنجارهای پذیرفته‌شده از جانب دو طرف بر آن حاکم است روی خواهد داد (دیوریز و تریپلیت، ۲۰۰۰، ص ۹۱-۹۲). البته تشبیه معرفت و قوانین و هنجارهای حاکم بر آن به بازی تشبیه تام و تمامی نیست؛ چراکه بازی‌ها با قوانین کاملاً مشخص و قابل احصا تنظیم شده‌اند، در صورتی که تمام هنجارهایی را که در فعالیت معرفت‌شناختی دخالت دارند نمی‌توان به صورت واضح گرد هم آورد و مشخصاً درباره‌شان سخن گفت (همان، ص ۹۳).

از دیدگاه سلرز قوانین و هنجارهای حاکم بر معرفت مجموعه‌ای از دانش‌ها را دربرمی‌گیرد که یک‌باره پدید نیامده‌اند، بلکه به مرور زمان و در روندی طولانی در زمینه شناختی فرد نهادینه شده‌اند. در واقع معرفت به قوانین و هنجارها از رفتارهای شفاهی فرد در موقعیت‌های بی‌شمار حسی پدید آمده است (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۶-۷۷). سلرز بنا ندارد خطی ترسیم کند که بر اساس آن بتوان تعیین کرد چه زمانی فرد قابلیت شناختن را به دست می‌آورد؛ ظاهراً به این دلیل که صلاحیت متصف شدن به معرفت در افراد به تدریج رشد می‌کند و تکامل می‌یابد (دیوریز و تریپلیت، ۲۰۰۰، ص ۹۵).

بنا بر فرض که روند موجه‌سازی که سلرز پیشنهاد می‌کند مورد پذیرش قرار گیرد، اما هنوز به یکی از پرسش‌های اصلی یعنی نسبت فاعل شناسا با جهان خارج پاسخ داده نشده است. به عبارتی با توجه به رد نسبت غیرمفهومی فاعل شناسا با جهان خارج، چه نسبتی میان فاعل شناسا و جهان خارج برقرار است؟ سلرز برای در امان ماندن از اشکالی که خود مطرح کرده، ایده‌ای به نام نومینالیسم روان‌شناسانه را پی می‌افکند.

## نومینالیسم روان‌شناسانه

نومینالیسمی که سلرز بر آن تأکید می‌کند، نومینالیسم روان‌شناختی است. در رویکرد نومینالیسم روان‌شناختی، سلرز درصدد اثبات این مسئله است که ادعای معرفت‌های بی‌واسطه و غیرمفهومی که از مواجهه با اشیای جزئی به دست می‌آیند، امری باطل است (دیوریز و تریپلت، ۲۰۰۰، ص ۱۹۳). تا پیش از طرح چنین ایده‌ای تأکید سلرز بر این بود که چگونه امر غیرمفهومی می‌تواند مبنا برای امور مفهومی دیگر قرار بگیرد؛ اما با طرح نومینالیسم روان‌شناختی در وجود «داده‌های حسی» را آن‌طور که تجربه‌گرایان به آن باور داشتند رد می‌کند. در واقع وی معتقد است معرفت‌هایی مانند انواع، شباهت‌ها و حقایق و به طور خلاصه معرفت به همه موجودات انتزاعی و حتی معرفت به جزئیات، همگی ریشه در مسائل زبانی دارند. به عبارتی اینکه می‌توان اظهار داشت شیئی نوع است یا برخوردار از شباهت، همگی کاربرد زبان را پیش‌فرض می‌گیرند (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۶۲-۶۴؛ همو، ۱۹۶۳، ص ۱۶۰). به باور سلرز تفکر مفهومی بدون زبان معنا ندارد. حتی موسیقی‌دان‌ها زمانی که در حال خلق اثر هنری و نوشتن نت‌ها هستند، گفت‌وگویی درونی در ذهن آنها شکل می‌گیرد که نشان‌دهنده تفکر مفهومی است (سلرز، ۱۹۷۵، ص ۳۰۳-۳۰۴). در نتیجه فاعل شناسا نمی‌تواند تپه‌ای از امر مفهومی باشد.

اما نومینالیسم روان‌شناسانه چالش جدی‌تری را پیش می‌کشد؛ به طوری که سلرز را وامی‌دارد تا برای پاسخ به آن افسانه‌ای را تحت عنوان افسانه جونز (The myth of Jonse) طرح کند. چالش پیش‌روی سلرز این است که مفاهیم درونی که تنها فرد از آنها اطلاع دارد چگونه ساخته می‌شوند؟ به عبارتی دیگر، زبان امری اجتماعی است؛ اما وضعیت‌های درونی فاعل شناسا امری شخصی و غیراجتماعی‌اند. بنابراین مفاهیمی که به حالات درونی اشاره دارند چگونه شکل می‌گیرند؟ وی باید تبیین مناسبی در فرایند شکل‌گیری چنین مفاهیمی ارائه دهد، وگرنه طرح معرفت‌شناختی‌اش در قسمت مفاهیم غیرحسی با شکست روبه‌رو می‌شود. به عبارتی اگر وجود چنین مفاهیمی مورد تردید قرار گیرد، بالطبع معرفت حاصل از این مفاهیم هم زیرسؤال خواهد رفت که لازمه آن عدم معرفت فاعل شناسا به حالت‌های ذهنی خود است.

پاسخ سلرز هم برای رفع تنافی و هم برای رد ابهاماتی که رفتارگرایی فلسفی درباره وضعیت‌های ذهنی به وجود می‌آورد طرح افسانه‌ای به نام افسانه جونز است (دیورایز، ۲۰۰۵، ص ۱۷۵). بنابراین پیش از آنکه به طرح افسانه جونز درباره نحوه شکل‌گیری مفاهیم بپردازیم، نیاز است «رفتارگرایی روش‌شناسانه» سلرز را که در برابر «رفتارگرایی فلسفی» مطرح شده است به صورت اجمالی بررسی کنیم.

## رفتارگرایی روش‌شناسانه

سلرز بین دو نوع رفتارگرایی، یعنی رفتارگرایی فلسفی و رفتارگرایی روش‌شناسانه تمایز می‌گذارد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۹۸-۹۹). رفتارگرایی فلسفی که با عنوان‌هایی مانند رفتارگرایی منطقی و رفتارگرایی تحلیلی نیز شناخته می‌شود، عبارت است از تحلیل و تعریف مفاهیم روان‌شناسانه بر اساس رفتار افراد. افرادی مانند رابلی و کارنپ و ویگنشتاین متقدم از مدافعان سرسخت رفتارگرایی فلسفی هستند. رفتارگرایان فلسفی بر این باورند که واژه‌هایی را که درباره حالت‌های ذهنی به کار می‌روند می‌توان به امور رفتاری که قابل مشاهده است تحویل برد و چنین مفاهیمی را از تمام عبارت‌هایی که این مفاهیم در آنها به کار می‌روند حذف کرد، بدون آنکه لطمه‌ای به معنای آن عبارت‌ها وارد شود. به عنوان مثال علی باور



دارد که درخت سیبی در حیاط خانه وجود دارد. طبق نظر رفتارگرایی فلسفی می‌توان این عبارت را به صورتی اظهار داشت که به هیچ واژه‌ای که بر امور ذهنی دلالت کند نیازی نباشد و همچنین در عبارتهای مشابه صرفاً از واژه‌هایی که از امور قابل مشاهده در شرایط خاص پدیده آمده‌اند بهره برد. بنابراین عبارت موردنظر را می‌توان به این صورت اظهار داشت که اگر از علی پرسیده شود که آیا درخت سیب در حیاط خانه دارد، وی با تکان دادن سر خود به نشانه تأیید به پرسش مزبور پاسخ می‌دهد (سلرز و تربیلت، ۲۰۰۰، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ تربیودی، ۲۰۱۱، ص ۸۸۷).

سلرز بر این باور است که تبیین تقلیل برنده رفتارگرایان فلسفی درباره چنین مفاهیمی نادرست است؛ از این رو معتقد است می‌توان با روش رفتارگرایی به مفاهیمی که دلالت بر امور درونی می‌کنند دست یافت. از این رو دیگر نیازی نیست که چنین مفاهیمی را انکار کرد یا به رفتارهای قابل مشاهده فروکاست. حتی می‌توان پا را فراتر نهاد و درباره علت پدید آمدن چنین مفاهیمی نظریه‌پردازی کرد و تصدیق‌های درون‌نگرانه‌ای هم به نفع آنها به دست آورد. اگرچه در همه مراحل تحقیق و جست‌وجو نباید پیش‌گامی علم تجربی را نادیده گرفت (همان). تأکید سلرز بر علم تجربی به سبب حقیقت‌نمایی قوانین علمی است که همواره مورد تأکید وی قرار دارد. از این رو در افسانه جونز، جونز مانند یک دانشمند علوم تجربی فرضیه‌ای را درباره موضوع مورد بحث طرح می‌کند و بر اساس روش علمی که متکی بر مشاهده است، شواهد تجربی را در تأیید نظریه خود به دست می‌آورد.

توجه به این نکته اهمیت بسزایی دارد که سلرز رفتارگرایی روش‌شناختی خود را با تمرکز بر «رفتارگرایی زبانی» (Verbal behaviorism) دنبال می‌کند و از این رو برای اثبات ادعاهای مطرح‌شده به بررسی رفتار زبانی می‌پردازد. روش رفتارگرایی زبانی، به این نحو است که برای شناخت ویژگی‌های ذهن به سراغ نحوه کاربرد زبان و ساختارهای آن می‌روند (سلرز، ۱۹۷۵، ص ۳۱۹). در چنین رفتارگرایی، به کاربرد زبان و هنجارهای حاکم بر آن توجه ویژه می‌شود و با واکاوی آنها حقایق بیشتری درباره نحوه ارتباط فاعل شناسا با واقع به دست می‌آید.

با توجه به مطالب پیش‌گفته در افسانه جونز، جونز رفتارگرایی است که قصد دارد از طریق روش رفتارگرایی، نحوه به دست آمدن مفاهیم درونی را کشف کند و راهی بیابند تا افراد جامعه بتوانند به مفاهیم درونی، علم یابند. سلرز معتقد است با طرح افسانه جونز می‌توان این مسئله را که اندیشیدن از رفتار زبانی تبعیت می‌کند (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۲۸)، اثبات کرد یا حداقل تبیین قابل قبولی برای آن ارائه داد؛ زیرا توانایی سخن گفتن به یک زبان در سایه تبعیت ضروری از قوانین حاکم بر آن زبان امکان‌پذیر است و همچنین برای داشتن یک باور، کسب توانایی سخن گفتن ضروری خواهد بود (همان، ص ۳۳).

### افسانه جونز

در افسانه جونز سلرز جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در زمان گذشته زندگی می‌کنند. وی تمثلاً جامعه فرضی خود را «نیاکان رایلی» (Rylean ancestor) می‌نامد. دلیل نام‌گذاری سلرز دو جهت عمده دارد: نخست حمله به رفتارگرایی فلسفی فیلسوفانی مانند رایلی و کارنپ است و دوم نفی رویکرد سلبی نسبت به دوگانه‌گرایی نفس و بدن. از ویژگی‌های بارز افرادی که در چنین جامعه‌ای زندگی می‌کنند، برخورداری از زبان و ساختارهای زبانی است. هنجارهای زبانی حاکم بر نیاکان رایلی به صورتی است که آنها را قادر به اظهار خواسته‌ها و تمایلات خود در ارتباطی مؤثر با همدیگر می‌گرداند. با این حال افرادی که در چنین جامعه‌ای زندگی می‌کنند، تمایزی اساسی با جوامع کنونی

دارند و آن فقدان مفاهیمی است که بر وضعیت‌های ذهنی شخصی آنها دلالت دارد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۵۳-۵۴). به عبارتی آنان فاقد هرگونه مفاهیم روان‌شناختی برای توصیف اندیشه‌های درونی خود هستند؛ بنابراین نیاکان رایلی قادر نیستند درباره اینکه باورها، امیدها و یا احساس‌هایی دارند فکر کنند. اگرچه می‌توانند درباره امیال جزئی که منجر به انجام عملی در خارج است بیندیشند؛ اما به خود باورها و تمایلاتشان آگاهی ندارند (دیویز، ۲۰۰۵، ص ۱۷۶).

در میان افراد جامعه رایلی، روان‌شناسی به نام جونز زندگی می‌کند که پیش‌گام رفتارگرایی روش‌شناختی است (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۵۳) و قصد دارد افراد جامعه را با مفاهیم دورنی آشنا سازد. جونز با مشاهده رفتار زبانی افراد جامعه، آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول افرادی که هنگامی که کار عقلایی انجام می‌دهند دارای رفتار زبانی هستند، یعنی هر عملی که انجام می‌دهند پیش از آن، نحوه انجام دادن آن را بر زبان می‌آورند و دسته دوم افرادی هستند که زمانی کار عقلایی انجام می‌دهند ساکت‌اند و چیزی بر زبان نمی‌آورند. جونز با مقایسه این دو دسته، نظریه‌ای در ذهنش شکل می‌گیرد که بر اساس آن می‌توان کار عقلانی هر دو گروه را همسان پنداشت.

براساس نظریه جونز افرادی که کار عقلایی انجام می‌دهند و ساکت‌اند باید حقایق غیرقابل مشاهده درون ذهنشان وجود داشته باشد. جونز این حقایق مشاهده‌ناپذیر درونی را اندیشه‌ها می‌نامد. اندیشه‌ها در ذهن افرادی که سخن می‌گویند همسان پدیده‌های زبانی اظهارشده توسط افرادی است که کاری انجام می‌دهند. بنابراین هر دو گروه دارای ویژگی معنایی هستند که می‌تواند علت رفتار عقلایی آنها قرار گیرد (تریپودی، ۲۰۱۱، ص ۸۵). به بیانی دیگر کار عقلایی بدون آنکه اندیشه‌ای پیش از آن وجود داشته باشد، سر نمی‌زند. براین‌اساس در افسانه جونز افرادی که در حین انجام کار سخن می‌گویند، در واقع در حال اظهار اندیشه‌هایی هستند که منجر به عملی در خارج می‌شود؛ ولی افرادی که در حین انجام کار هیچ سخنی نمی‌گویند و ساکت هستند نمی‌توان از سکوتشان نتیجه گرفت که اندیشه‌ای در پس رفتار عقلایی‌شان ندارند؛ زیرا رفتاری که از آنها در خارج سر می‌زند عقلایی است. بنابراین جونز نتیجه می‌گیرد زمانی که اندیشه‌ها ظهور بیرونی ندارند، ضرورتاً می‌بایست ظهور درونی داشته باشند و این ظهور درونی همان گفت‌وگوی درونی است که به کاری در عالم خارج می‌انجامد.

جونز پس از طرح نظریه خود، به افراد جامعه می‌آموزد که چطور مفاهیمی را که بر اندیشه‌ها، باورها و غیره دلالت دارند به دست بیاورند. افراد جامعه می‌آموزند با تمرین و ممارست و توجه به اندیشه‌هایی که در پس رفتارشان وجود دارد، به اندیشه‌های خود پی ببرند و مفاهیمی را که به حقایق درونی اشاره دارد به دست آورند (همان). افسانه جونز به صورت خلاصه بیان می‌کند که اگر مردم به جامعه A تعلق داشته و به منبعی مفهومی و معرفتی مانند B مجهز باشند، نظریه C را هم بپذیرند و رفتار تمرینی D را هم داشته باشند، در این صورت مفهوم E را به دست می‌آورند (همان).

درست همان‌طور که افراد جامعه می‌توانند با تمرین به مرحله‌ای از آگاهی برسند که درباره اشیای بیرونی تصدیقاتی را گزارش کنند، با تمرین و ممارست می‌توان مفاهیمی درباره امور درونی به دست آورد و تصدیقاتی راجع به آنها بیان کرد. براساس افسانه جونز «رفتارگرایی روش‌شناسانه» راهی است به سوی اینکه افراد بتوانند به مفاهیمی که جنبه شخصی و فردی دارند دست یابند و از مشکلی که گریبان «نومینالیسم روان‌شناختی» را گرفته بود، رها شوند.

## نقد راه‌حل سلرز

همان‌طور که گذشت، سلرز با پیش کشیدن مباحث متنوع و پیچیده فلسفی درصدد برآمد پاسخی درخور به نزاعی که خود مسبب پدید آمدنش بود بدهد؛ از این‌رو مسائل بدیعی مانند وثاقت‌گرایی درون‌گرایانه، نومیالیسم روان‌شناسانه و رفتارگرایی روش‌شناسانه را پیش کشید. در ادامه جا دارد برای بررسی دیدگاه‌های نوآورانه سلرز که تأثیر فراوانی بر معرفت‌شناسان موافق و مخالف پس از وی داشته است، به نقد نظرات فلسفی وی در چند محور بپردازیم.

### عدم توجه به علم حضوری

همه دیدگاه‌های مدافع «داده» بر «آگاهی مستقیم» نسبت به متعلق آن پافشاری دارند؛ اما صرف پافشاری بر آگاهی مستقیم بدون ارائه تبیین مناسب از ماهیت و نسبت معرفتی آن با فاعل شناسا، نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه سبب می‌شود گریزی ناخواسته دامن‌گیر کسانی گردد که درصدد فهم این دست مسائل هستند. نکته مهم در دیدگاه‌هایی که بر «آگاهی مستقیم» تأکید دارند، علی‌رغم عدم دستیابی به تبیین جامع و مناسب، این است که نمی‌توان علم و معرفت را صرفاً به معرفت مفهومی منحصر کرد؛ چراکه شناخت از طریق مفاهیم، همان‌طور که خواهد آمد، نمی‌تواند به‌تنهایی حتی از خودش دیدگاهی قابل قبول ارائه کند، چه رسد به اینکه نقش تنها منبع شناخت و معرفت پیدا کردن آدمی را بازی کند.

سلرز با اینکه اشکال اساسی «داده» را به‌درستی تشخیص می‌دهد و بر ناتوانی جمع بین امر غیرمفهومی و معرفت داشتن اصرار می‌ورزد و با پیش‌زمینه انحصار معرفت به معرفت مفهومی، روند مبهم و نامشخص تبدیل امر غیرمفهومی به امر مفهومی را زیرسؤال می‌برد و از آن دستاویزی برای نقد مبنای فرایم می‌آورد، با این حال، در رویکرد ایجابی‌ای که در پیش گرفته، نمی‌تواند از پس مشکلات دست‌وپاگیری برآید که منحصر کردن شناخت و معرفت برای معرفت‌شناس به وجود می‌آورد.

### تسلسل معرفتی

فیلسوفان مسلمان از دیرباز علم را به علم حضوری و علم حصولی تقسیم کرده‌اند و علم حضوری را معرفت به صورت عینی اشیا و علم حصولی را معرفت به صورت علمی و ذهنی اشیا که شامل صور و مفاهیم می‌شود تعریف کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ق، ص ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۸۹-۱۹۰؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۶۱). همان‌طور که از تعریف علم حضوری برمی‌آید، یکی از ویژگی‌های مهم علم حضوری، نداشتن واسطه از جمله واسطه مفهومی بین فاعل شناسا و متعلق شناخت است. فیلسوفان مسلمان عمده‌ترین ملاکی که برای علم حضوری برشمرده‌اند، اتحاد وجودی است که میان فاعل شناسا و واقعیت معلوم جریان دارد. این اتحاد یا به نحو عینیت است، مانند معرفت انسان به خود و یا به نحو قیام امری است که وجود مستقلی از وجود فرد ندارد؛ مانند وجود صورت‌های ذهنی که در نفس انسان پدید می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ق، ص ۹۰، ۲۲۹-۳۰۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵؛ ج ۳، ص ۴۸۰؛ ج ۶ ص ۱۶۸). بنابراین علم انسان به خود و به صورت‌های ذهنی نمی‌تواند به وسیله مفهوم حاصل گردد؛ چراکه سر از تسلسل نامتناهی در می‌آورد. علاوه بر اینکه شناخت مفهومی از خود،

صدقش متوقف بر علم حضوری به خود است و چنین معرفتی پیش از معرفت مفهومی تحقق دارد (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ق، ص ۹۰-۹۱ و ۱۹۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۱). در نتیجه علم به مفاهیم از طریق مفاهیم دیگر به دست نمی‌آید؛ به دلیل اینکه اگر فاعل شناسا از طریق مفهوم «الف» به مفهوم دیگری مانند «ب» علم داشته باشد و از طریق مفهوم «ج» به مفهوم «ب» علم داشته باشد، لازمه‌اش این خواهد بود که فاعل شناسا هرگز به مفهوم «الف» علم پیدا نکند؛ زیرا سلسله مذکور به خودی خود متوقف نمی‌شود.

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان از سلرز پرسید که فاعل شناسا چگونه به مفاهیم معرفت دارد؟ آیا معرفت او به مفاهیم باز هم توسط مفاهیم حاصل می‌شود یا توسط آنها حاصل نمی‌شود؟ اگر علم به مفاهیم از طریق مفهوم تحقق یابد، در این صورت نظریه وی گرفتار تسلسل معرفتی خواهد شد و قبول چنین نتیجه‌ای سلرز را در دام شکاکیتی که از آن فرار می‌کرد خواهد انداخت؛ اما اگر پاسخ این باشد که فاعل شناسا بدون واسطه مفهومی به مفاهیم معرفت دارد، در این صورت سلرز ناچار است علی‌رغم تلاش خود برای رد معرفت غیرمفهومی، آن را بپذیرد.

### ناممکن بودن معرفت به جهان خارج

از دیگر اموری که می‌توان در نقد سلرز در باب علم حضوری پیش کشید، نقدی مبنایی بر اساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب علم به جهان خارج است. از منظر این دست فیلسوفان، ادراک حسی مبتنی بر علم حضوری است. به عبارت دیگر علم حصولی حسی برای فاعل شناسا زمانی حاصل می‌شود که پیش از آن علم حضوری ناشی از تأثیر جهان خارج محقق شده باشد. توضیح آنکه وقتی انسان از طریق اندام حسی با شیء محسوس ارتباط برقرار می‌کند، شیء محسوس بر اندام وی تأثیر می‌گذارد و اثری از آن در قوه حاسه پدید می‌آید. قوه حاسه که مرتبه و شأنی از نفس است، این اثر را با علم حضوری می‌یابد و پس از آن نفس به کمک قوه خیال که قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی است، از این یافته حضوری صورت حصولی می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۹ ج ۱-۳، ص ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۹۰-۱۹۱). بر اساس این دیدگاه ارتباط فاعل شناسا با جهان خارج ارتباطی حضوری است؛ به این معنا که وی به تأثیری که اشیا به واسطه قوای ادراکی بر نفس می‌گذارند معرفت بی‌واسطه دارد و انعکاس معرفت حضوری در ذهن توسط قوه خیال به علمی باواسطه برای شناختن جهان خارج منجر می‌شود و احياناً اگر خطایی هم در معرفت به جهان خارج روی می‌دهد، در ساحت علم حصولی روی خواهد داد. به عبارت دیگر در ادراک حسی باید میان چند امر تمایز نهاد:

۱. تأثیری که در عضو حسی مانند شبکیه در بینایی و اعصاب پوستی در لامسه و مرکز مربوط به آنها در مغز پدید می‌آید؛
۲. تأثر و احساسی که در نفس ایجاد می‌شود؛
۳. انعکاس ذهنی احساس و تأثر ایجادشده در نفس؛ مانند گزاره «من احساس شیرینی دارم» که پس از چشیدن عسل روی می‌دهد؛

۴. تفسیر و تعبیر احساس‌ها و تأثرات حسی ایجادشده در نفس؛ «این عسل شیرین است» یا «این میز زبر است»؛

۵. خود صور حسی که ادراک حسی از راه آنها حاصل می‌شود.

در واقع در ادراک حسی پنج امر محقق می‌شود که هریک حکمی جداگانه دارد. علم به احساسی که در عضو حسی حاصل می‌شود و احساس و تأثیری که در نفس ایجاد می‌شود هر دو از مقوله علم حضوری است. حالت ۴ و ۳

که یکی انعکاس و بازتاب علم حضوری به احساسات در ذهن است و دیگری تفسیر و تعبیر علم حضوری به احساس است، هر دو تحت مقوله علم حصولی جای می‌گیرند، با این تفاوت که قسم چهاروم خود بر دو گونه است: یا همراه با ماده و همزمان با تماس و ارتباط خارجی است که در این صورت می‌توان این دسته از ادراکات را «ادراک حسی» نامید یا پس از قطع تماس و ارتباط خارجی است که «ادراک خیالی» نام دارد. به عبارتی، پس از آنکه قوه خیال آنها را در ذهن منعکس ساخت، عقل به کمک «متصرفه» یا «متخیله» در آن تصرفاتی می‌کند تا به صورت گزاره «این عسل شیرین است» درآید. در حالت پنجم علم به خود آن صور، حضوری است، ولی علم به جنبه حکایتگری آنها حصولی خواهد بود (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۱۳-۳۱۴).

اما بر اساس دیدگاه سلرز معرفت حسی همواره در قالب معرفت مفهومی معنا دارد؛ از این رو معرفتی که از راه مفهوم به دست می‌آید جزء لاینفک معرفت حسی است و فاعل شناسا در معرفت به جهان خارج قالب‌های مفهومی را که برآمده از دانش زبانی است برای شناختن به کار می‌گیرد. با توجه به مطالب پیشین برای حصول معرفت مفهومی باید در مرحله‌ای پیش‌تر معرفت حضوری به واقعیت وجود داشته باشد. در واقع نخستین ارتباط فاعل شناسا با جهان خارج، ارتباطی حضوری است نه حصولی. اگر قرار باشد فاعل شناسا معرفتی به تأثیرات جهان خارج نداشته باشد و صرفاً پس از همراه شدن آن تأثیرات با مفاهیم به معرفت دست یابد، در این صورت شناخت مفهومی موردنظر سلرز محقق نخواهد شد؛ زیرا بر اساس دیدگاه مذکور وی به هیچ‌کدام از تأثیرات جهان خارج معرفت مفهومی ندارد.

همچنین باید توجه داشت که معرفت داشتن امری دستوری نیست که بتوان در مفاد آن دخل و تصرف کرد و از حصول نوع غیرمفهومی آن جلوگیری کرد و با نادیده گرفتن آن، وجودش هم از میان برداشته شود. نفس انسان در نخستین مواجهه با عالم خارج، چه مایل باشد و چه مایل نباشد، شناختی را از تأثیراتی که بر اثر برخورد با جهان در وی پدید می‌آید دریافت می‌کند و چنین معرفت‌هایی واکنش‌های متفاوت و متنوعی را در فاعل شناسا پدید می‌آورد.

#### عدم تفکیک بین تحقق معرفت و توجیه معرفت

همان‌طور که اشاره شد، یکی از ویژگی‌های اساسی «داده»، استقلال معرفت‌شناختی آن است. این ویژگی به وضعیت ایجابی معرفت‌شناختی‌ای اشاره دارد که اغلب در مواجهه با شیء در آگاهی پدید می‌آید. ویژگی برجسته این وضعیت ذهنی به گونه‌ای است که هر نوع وابستگی به وضعیت‌های شناختی دیگر را نفی می‌کند. با توجه به ویژگی استقلال معرفتی «داده» سلرز ادعایی را در ضمن تمام نقدها مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد پذیرش چنین ادعایی تأثیر مستقیمی در شکل‌گیری رویکرد فلسفی او دارد. ادعای موردنظر عبارت است از اینکه «داده» زمانی می‌تواند استقلال معرفتی خود را حفظ کند که از هر گونه وابستگی عاری باشد؛ زیرا به نظر وی هر نوع وابستگی‌ای استقلال «داده» را هدف قرار می‌دهد و آن را به مخاطره می‌اندازد.

سلرز معتقد است «داده»‌ای که تجربه‌مسلمان زیرساخت هر معرفتی از جهان خارج قرار می‌دهند، فاقد ویژگی‌ای است که آنها بر آن پای می‌فشارند؛ بنابراین صلاحیت مبنا قرار گرفتن برای معرفت‌های ما از جهان خارج را ندارد. وی برای رد ویژگی موردنظر «داده» به دو جنبه وابستگی معنایی و وابستگی معرفتی «داده» تمسک می‌کند که نتیجه آن

نفی استقلال معرفتی «داده» است. از منظر سلرز وجود وابستگی‌های مزبور امری یقینی و تردیدناپذیر است و تجربه‌گرایان گریزی از آنها ندارند، مگر اینکه تن به انسجام‌گرایی و کل‌گرایی معناشناختی بدهند.

اشکال اساسی این دیدگاه، عدم تفکیک بین دو علم تصویری و تصدیقی است؛ امری که تقریباً مورد اتفاق فیلسوفان مسلمان است. فیلسوفان مسلمان علم حصولی را به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند. آنها معنای علم تصویری را علم به صورت ذهنی بدون حکم، و معنای علم تصدیقی را علم به صورت ذهنی همراه با حکم، یعنی همان فهم صدق قضیه می‌دانند (فارابی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۱۴). براساس این رویکرد تصور مقدم بر تصدیق و شرط حصول و تحقق آن است؛ بنابراین تا تصویری نباشد تصدیقی هم معنا نخواهد داشت. البته برخی فیلسوفان چنین تقدیمی را نفی کرده، معتقدند که تصور شرط حصول تصدیق نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۱۱-۳۱۲) و به مبنای دیگری در باب تصور و تصدیق ملتزم شده‌اند که در جای خود باید در بوته نقد قرار گیرد. با این حال اغلب فیلسوفان مسلمان علم تصویری را به لحاظ رتبه مقدم بر علم تصدیقی می‌دانند. بنابراین تا معنا و مفهوم امری در ذهن استقرار نیابد، تصدیق به مطابقت یا عدم مطابقت آن معنا با خارج امری محال است.

همان‌طور که گذشت، سلرز معتقد است که فهم معنای رنگ قرمز در عبارت «این شیء قرمز است» وابسته به فهم معنای دیگر رنگ‌هاست و این توقف سبب می‌گردد که محمول قضیه مذکور گرفتار وابستگی معنایی شود. به عبارتی برای اینکه مفهوم قرمزی را تصور کنیم، باید از پیش معنای تمام رنگ‌ها را تصور کرده باشیم تا به معنای قرمزی دست یابیم. در نتیجه با وابستگی معنایی و تصویری محمول، قضیه نیز از نظر معرفتی وابسته به فهم معنای رنگ‌های دیگر خواهد شد و استقلال معرفتی خود را از دست خواهد داد؛ اما فارغ از این اشکال که اگر فهم معنای یک مفهوم وابستگی بالفعل به فهم معنای دیگر داشته باشد سر از تسلسل و دور محال در می‌آورد، باید گفت آنچه در امر موجه‌سازی یک قضیه نظری دخالت دارد استنتاج از قضیه‌ای دیگر است که آن قضیه یا باید بدیهی باشد یا منجر به بدیهی؛ و خود قضیه بدیهی نیازی به موجه‌سازی و استنتاج از قضیه دیگری ندارد و به اصطلاح خودموجه است و اگر ملاکی برای بداهتش در نظر گرفته می‌شود، آن ملاک و معیار دخالته در موجه‌سازی قضیه بدیهی نخواهد داشت؛ زیرا ملاک بداهت یک قضیه صرفاً تبیین بداهت بدیهی است، نه توجیه قضیه بدیهی که خالی به بداهت قضیه وارد آورد.

بنابراین هنگامی که سلرز وابستگی فهم معنای تصویری را مانعی ویرانگر در استقلال معرفتی قضیه معرفتی می‌کند، توجه ندارد که فهم معنای تصویری هرچند که ممکن است وابسته به معنای و مفاهیم دیگر باشد، با این حال نهایت مشکلی که ایجاد می‌کند، اخلال در تحقق تصدیق است و نه در تحقق ویژگی معرفتی تصدیق که در فرض عدم وابستگی به قضیه دیگر، «خود موجه» بودن قضیه بدیهی را به دنبال می‌آورد. به عبارت دیگر می‌توان با سلرز همراه شد و کل‌گرایی معناشناختی را پذیرفت. در این صورت برای تصور معنای رنگ قرمز، نیاز است که معنای رنگ‌ها را یا به صورت بالفعل یا به صورت بالقوه در ذهن داشته باشیم. در نتیجه معنای محمول وابسته به معنای دیگر خواهد شد. با در نظر گرفتن وابستگی مذکور می‌توان بیان داشت که یا معنای محمول توسط فاعل شناسا فهمیده می‌شود یا فهمیده نمی‌شود. اگر معنای محمول توسط فاعل شناسا تصور شده است، در این صورت تصور

محمول که یکی از شروط تحقق علم تصدیقی است محقق شده است، ولی اگر معرفت‌تصوری به محمول محقق نشده باشد، به جهت تقدم معرفت‌تصوری بر معرفت‌تصدیقی، تصدیقی هم محقق نخواهد شد. با فرض تحقق تصدیق بحث دیگری در مرتبه بعد مطرح می‌شود و آن بدیهی یا نظری بودن تصدیق یا حکم است که اگر قضیه‌ای نظری باشد، به قضیه دیگری برای موجه شدن نیاز دارد و قضیه دوم یا خودش بدیهی است یا منجر به بدیهی؛ و در غیر این صورت، گرفتار تسلسل محال خواهیم شد و اصل معرفت داشتن زیرسؤال می‌رود.

از سوی دیگر درباره وابستگی معرفتی باید گفت دانش‌هایی مانند دانش زبانی هیچ دخالتی در استقلال یا عدم استقلال معرفتی ندارند؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، امری که در استقلال معرفتی دخالت دارد بداهت و عدم بداهت است. به عبارتی باید مقدمات فراوانی مانند صحت ادراکی فاعل شناسا، مقولات زبان‌شناختی و اموری از این دست به منظور حصول و تحقق یک قضیه فراهم شود؛ اما چنین اموری صرفاً نقش مقدماتی برای حصول قضیه دارند و دخالتی در این ندارند که یک قضیه بدیهی را به نظری تبدیل کنند؛ چراکه آنها از اساس تأثیری بر فرایند موجه‌سازی ندارند. برای نمونه اگر ملاک بازگشت به علم وجدانی را که یکی از معیارهای معتبر برای بداهت بدیهی است، بررسی کنیم، درخواهیم یافت که قضیه برآمده از علم وجدانی به «درد» که به صورت «من درد دارم» بیان می‌شود، قضیه‌ای یقینی و بدیهی است؛ زیرا واقعیت «درد» نزد فاعل شناسا حضور دارد و وی بدون هیچ کم و کاستی می‌تواند از این امر گزارش دهد. می‌دانیم اموری مانند صحت دستگاه ادراکی و دخالت قوه خیال در مفهوم‌سازی در اظهار چنین قضیه‌ای دخالت دارند؛ اما دخالت آنها صرفاً در تحقق قضیه مذکور است نه در توجیه آن و چیزی که از آن به عنوان ملاک بداهت یا ملاک استقلال معرفتی نام برده می‌شود، علم حضوری فاعل شناسا به واقعیت موردنظر است که بررسی آن، علت بداهت چنین قضایی را تبیین می‌کند.

در واقع آنچه قضیه بدیهی را به قضیه‌ای نظری تبدیل می‌کند، نیاز به موجه‌سازی از طریق استنتاج است که در نحوه تکیه قضایی بدیهی چنین امری وجود ندارد. سلرز در جای‌جای فلسفه خود ادعا می‌کند که به محض اینکه امری جامه مفهوم به تن کند، باید امری مستتج باشد؛ در صورتی که معرفت‌های مفهومی که از علم حضوری به دست می‌آیند، رابطه استنتاجی با علم حضوری ندارند و همچنین است مفاهیم‌تصوری‌ای که از خارج به ذهن می‌آیند. بنابراین یکی از نقدهای وارد بر دیدگاه سلرز را می‌توان عدم تفکیک بین مقدماتی که در تحقق قضیه دخالت دارند و مقدماتی که در تحقق توجیه دخیل هستند دانست.

### نتیجه‌گیری

سلرز تلاش فراوانی برای اثبات اسطوره بودن «داده» انجام داده است و استدلال‌های متنوع و گوناگونی بر رد داده اقامه کرده که لازم است در جای دیگر به بررسی تک‌تک آن استدلال‌ها پرداخته شود. با این حال راه‌حلی که وی برای از میان برداشتن تسلسل معرفتی ارائه داده، علی‌رغم نکات بدیع و قابل توجه دارای نقاط ضعف بنیادینی است که منجر به بازگشت تسلسل معرفتی و شکاکیت خواهد شد. سلرز با غیرممکن دانستن ارتباط امر غیرمفهومی با امر مفهومی مسیر مهمی را در توجه معرفت‌شناسان معاصر به آگاهی مستقیم پیموده است.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرقیین و لقصیده المزدوجه فی المنطق*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. —، ۱۴۲۱ق، *التعلیقات*، ط. الرابعه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های بسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالتألهین، ۱۳۶۳، *رساله التصور و التصدیق*، در: حسن بن یوسف حلّی، *الجواهر النضید*، قم، بیدار. —، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- Baergen, Ralph, 2006, *Historical Dictionary of Epistemology*, Scarecrow Press.
- Bonjour, Laurence, 1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press.
- Devrise, Willem & Timm Triplett, 2000, *Wilfrid Sellars: Knowledge, Mind and The Given*, USA, BlackWell.
- \_\_\_\_\_, 2005, *Wilfrid Sellars*, London, Acumen.
- \_\_\_\_\_, (ed.), 2010, *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*, Oxford University.
- Maher, Chauncey, 2012, *the Pittsburgh School of philosophy: Sellars*, McDowell, Brandom, Routledge.
- Neta, Ram, 2014, *Current Controversies in Epistemology*, Routledge Press.
- O'Shea, James, 2007, *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*, Cambridge.
- Richard Rorty, 1997, "Introduction", in *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Wilfrid Sellars, Harvard University Press.
- Sellars, Wilfrid, 1956, in *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 1963, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_, 1975, "The Structure of Knowledge: (I) Perception; (II) Minds; (III) Epistemic Principles", in *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, H.N. Castaneda (ed), Indianapolis : Bobbs-Merrill.
- Tripodi, Paolo, 2011, "Revisiting The Myth of Jones: Sellars and Behaviorism", in *History of Philosophy Quarterly*, N. 1, V. 28, pp.77-88.
- Vahid, Hamid, 2011, "Eternalism /Internalism", in Sven Bernecker and Duncan Pritchardp (eds.), *the Routledge Companion to Epistemology*, NewYork, Routledge Press.



## Investigation of Wilfrid Sellar’s Epistemological Opinions

✉ **Abbas-Ali Amiri** / PhD of Transcendental Philosophy IKI

amiri2005@gmail.com

**Muhammad Hussein-zade Yazdi** / Professor in Department of Philosophy IKI

mohammad\_h@qabas.net

**Received:** 2019/03/13 - **Accepted:** 2019/07/16

### ABSTRACT

Throughout history of epistemology, many attacks have been launched on the theory of foundationalism. It can be certainly said that none of them was as important as the attack launched by Sellars. Indeed, by criticizing “datum” – as the basis of the empirical foundationalism – and calling it fable, Sellars ruins the basis of non-deductive beliefs for leading to knowledge. In the aftermath of Sellars’ critiques on “datum”, the foundationalists faced a crisis, and Sellars attempts to put forward novel discussions such as logical atmosphere of the reasons, psychological nominalism, and methodological behaviorism in epistemology to find a proper solution for the crisis he himself created. The most prominent result of Sellars’ attacks on the empiricists’ foundationalism is the negation of “direct awareness” of the subject. Muslim philosophers believe that negating the “direct awareness” would ruin the basis for any knowledge in the subject and would deface the basis for his access to knowledge. Investigating Sellars’ view in negation of the direct awareness and evaluating its alternative solution is among the goals of the present article.

**KEY WORDS:** Sellars, datum, methodological behaviorism, psychological nominalism, logical atmosphere of the reasons, intuitive knowledge.

## **Analysis and Investigation of the Nature of Belief**

✉ **Muhammad Hassan Ya'qubiyān** / Assistant Professor, Shahid Motahari University  
mohammadyaghoobian@yahoo.com

**Qasem Pur-Hassan** / Associate Professor in Allama Tabataba'i University      pourhassan@yahoo.com

**Received:** 2019/02/08 - **Accepted:** 2019/07/22

### **ABSTRACT**

The course of epistemological discussions, from Plato's tripartite definition to Gettier's cases as well as the contemporary epistemological discussions, has gradually gone beyond the importance of belief, focusing on truth and – more importantly – on justification. This is while the destiny of many discussions on those two parameters depends on the precise analysis of the nature of the belief. Therefore, the main issue in this study is investigating the nature of the belief and its different types as well as paying attention to the distinctive role of metaphysical beliefs in achieving the truth and knowledge. The philosophical background and the analytical approach of this article considers various types of human's beliefs, a variety that emerges from different themes of the beliefs and is based on their destinations and their different functions, all of whom do not necessarily follow the truth and verity; and this does in itself speak of the variety in the action of belief in its various types. In this study, considering the compositional nature of belief composed of two dimensions (mental and emotional), we have attempted to challenge the unidirectional look of the philosophical and psychological views and, in view of the variety of metaphysical beliefs as well as the role of emotional and the existential properties of the believer in seeking the truth, to clarify the parallel importance of these two dimensions along with cognitive and mental compatibility of the system of beliefs.

**KEY WORDS:** belief, nature of belief, metaphysical beliefs, analysis of belief.

## Epistemology of Philosophical Concepts in the Minds of Allama Tabataba'i and Ayatollah Mesbah

**Zeynab Darwishi** / PhD Student of Islamic Philosophy and Theology the Islamic Azad University Qom  
zb\_darwishi@yahoo.com

✉ **Muhammad Hussein Iran-Doost** / Assistant Professor in Department of Philosophy Islamic Azad University Qom  
mohirandoost@gmail.com

**Hassan Mu'allemi** / Associate Professor in Baqer al-Uloom University  
info@hekmateislami.com

**Received:** 2019/01/17 - **Accepted:** 2019/05/21

### ABSTRACT

Analysis and investigation of secondary intelligibles has been focus of attention among philosophers since long ago. Epistemology of philosophical concepts deals with an investigation of these concepts, and in the present article, we have explored the epistemology of philosophical concepts in the minds of Allama Tabataba'i and Ayatollah Mesbah. In this study, it is clarified that Allama Tabataba'i was the first philosopher who put forward the mode of abstraction of the philosophical concepts including the concept of existence and non-existence. He believes that philosophical concepts are abstracted by using intuitive knowledge. Ayatollah Mesbah, unlike Allama, does not consider intuitive knowledge and internal experience as sufficient for abstraction of each of the primary philosophical concepts; rather, he maintains in addition to that, they must be compared with one another, and one must regard a certain relation among them. In his view, Allama's method in abstracting philosophical concepts cannot be generalized.

**KEY WORDS:** epistemology, philosophical concepts, secondary intelligibles, Allama Tabataba'i, Ayatollah Mesbah.

## **Investigation and Review of the Arguments Presented by Islamic Philosophers for Invalidation of Atomism**

✉ **Muhammad Mahdi Kamali** / Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology Razawi  
University of Islamic Sciences m.mkamali@yahoo.com

**Muhammad Muhsen Kamali** / MA Student of Philosophy Akhund Khorasani Specialized Center

**Received:** 2019/03/05 - **Accepted:** 2019/07/29

mmkamali64@gmail.com

### **ABSTRACT**

The discussion on the reality of matter is one of the important discussions in philosophy, on which many views have been presented. One of the most important views with a longstanding background is the atomism school attributed to the Greek philosopher, Democritus. In this view, the matter is composed of thousands of tiny separate particles which get together to make bigger bodies. These tiny particles, though capable of being divided in illusion or by reason, are not able to be divided in external world. This view is opposite to the views of most Muslim philosophers who consider the matter not composed of separate particles, but a substance composed of the prime matter and the physical form. They consider it something extended and essentially connected that can be divided anyway endlessly. Since many of the arguments for proving the prime matter depend on the nullification of Democritus' theory and proving the separated divisibility in matters, Muslim philosophers have presented various arguments against that theory. In the present article, we have investigated and reviewed five arguments among the abovementioned arguments, finally considering all of them as falsified.

**KEY WORDS:** matter, atom, Democritus, prime matter, separated division.

## Philosophical Predestination in Muhaqqiq Isfahan's Thought

**Ali Reza Kakawand** / Assistant Professor in University of the Sciences and Teachings of the Quran

kavand@quran.ac.ir

✉ **Muhammad Ali Isma'ili** / PhD Student of Islamic Philosophy in al-Mustafa International University

mali.esm91@yahoo.com

**Hassan Reza'ie Haftadar** / Associate Professor in Tehran University/ Farabi Complex

Hrezaii@ut.ac.ir

**Received:** 2018/12/12 - **Accepted:** 2019/08/01

### ABSTRACT

“Philosophical predestination” states determinism in the light of philosophical issues such as “succession of wills”, the “rule of previous necessity”, and the “relation of divine will to the man’s volitional actions”. Muhaqqiq Isfahani has dealt with an analysis and evaluation of these issues with scrutiny and has proved the consistency of these philosophical issues with the agent’s free will. Through this study, it is clarified that in his thought, the criterion for an action’s being volitional is its being preceded by a will and not a will being preceded by another will, so that the succession of wills is necessary. The rule of previous necessity is not inconsistent with the agent’s free will; rather, it supports and confirms his free will. Similarly, the divine will is related to the man’s volitional actions limited by his will. In this article, Muhaqqiq Isfahani’s view regarding the philosophical predestination has been categorized, adjusted, explained and evaluated with a descriptive-analytical method.

**KEY WORDS:** philosophical predestination, successions of wills, previous necessity, divine will, Muhaqqiq Isfahani.

# Investigating the Effect of the Foundations of Mulla Sadra's Thought in Resolving the Difficulties of Substantial Motion

✉ **Muhammad Jawad NasrAzadani** / PhD Student of Islamic Philosophy and Theology the University of Qom  
gomgashteh1989@gmail.com

**Mehri Changi Ashtiyani** / Assistant Professor in Dr. Shari'ati Faculty

**Received:** 2019/03/10 - **Accepted:** 2019/06/20

## ABSTRACT

Belief in substantial motion in material world is one of the intellectual foundations of Mulla Sadra's philosophy. Proving this theory by him is in the first place dependent on answering the arguments for impossibility of substantial motion, which are mainly based on some foundations put forward in transcendental philosophy. Two important and effective foundations in resolving the difficulties of substantial motion are that the motion becomes existential in Mulla Sadra's philosophy and he believes in cutting-motion. The present study has resolved, by explaining these two foundations, the two difficulties extracted from Avicenna's words: 'no survival of the subject' and 'the necessity of actuality of infinite species between quantifiers'. This is because considering the abovementioned foundations, the category has one individual amid motion, but an extended and fluid individual as long as the time of motion, and the motion is nothing but the fluidity of this very individual. In other words, it is an extended, connected and fluid process, and since connection and continuity are the criteria for individual unity, motion is automatically a unique individual process and its unity is essential and it needs no protector of unity, not an accidental one needing the protector of unity. Similarly, although various types of essence are abstracted from different stages of fluid existence through closing up its frontiers, existence of types of actualized species is not necessitated from essences. This is because [the position of] principality is for existence and the unique existence is gradually connected, wherein types of potential limitless essences are present there, and since they are potential, limitation of infinite between two quantifiers is not realized.

**KEY WORDS:** substantial motion, survival of the subject, Mulla Sadra, cutting-motion, Avicenna, fluidity of existence.

## **Investigation of the Kant's Fourth Antinomy Proposition Based on Mulla Sadra's Philosophy**

✦ **Ali Zamaniyan** / PhD Student of Comparative Philosophy Qom University      ali.zamanian.8685@gmail.com

**Mahdi Munfarid** / Assistant Professor in Department of Philosophy Qom University      mmonfared86@gmail.com

**Sayyid Ahmad Fazeli** / Assistant Professor in Department of Philosophy Qom University      ahmad.fazeli@gmail.com

**Received:** 2019/01/01 - **Accepted:** 2019/06/25

### **ABSTRACT**

In his theoretical philosophy, Kant claims that the Necessary Being cannot be argued negatively or positively. He puts forward this argument in his fourth antinomy under the section “transcendental dialectics” in his book entitled Critique of Pure Reason (in German Critik a der reinen Vernunft). Kant's claim is based on some epistemological and ontological foundations, according to which he regards mathematical and physical propositions as “certain” and metaphysical ones as “non-certain” and sophistic. We believe that Islamic philosophy, Mulla Sadra's in particular, whether in epistemological dimension or in ontological dimension, enjoys proper facilities for criticizing Kant's philosophy in general and resolving the conflict in the fourth antinomy claimed by him in particular. In the present article, we have briefly investigated Kant's epistemology and ontology along with the doctrines of Mulla Sadra's philosophy, and are seeking to resolve the conflict claimed by him using the aforementioned doctrines.

**KEY WORDS:** antinomy, a priori, Kant's philosophy, Islamic philosophy

# ABSTRACTS

## The Causality Principle

**Abdul-Rasul Ududiyat** / Professor in Department of Philosophy IKI

**Received:** 2019/02/16 - **Accepted:** 2019/08/10

### ABSTRACT

The proposition “Any essentially possible being requires a cause” must be considered as the precise wording of the causality principle. This is because according to principality of quiddity, the essential possibility is the criterion for quiddity’s need of a cause, and according to the principality of existence, it is the sign for the need of its existence to a cause. As for the attributes of the things, this principle is stated as “the accidental is caused”. This is in contrast to “the essential is not caused” which refers to the fact that the thing’s essential attributes do not require a cause. The causality principle is itself a certain statement of the special mode of the principle of “impossibility of preponderance without a preponderant” and is reduced to it. Thus, as far as self-evidence and non-self-evidence as well as provability and non-provability are concerned, it follows that principle; and as that principle is non-provable evident, so is the causality principle. From the principle of “impossibility of preponderance without a preponderant”, another principle is derived as follows: the principle of “impossibility of giving preponderance without a preponderant” which is the statement of the principle “impossibility of preponderance without a preponderant” for the free-willed agent and his volitional actions, and is non-provable evident just like it.

**KEY WORDS:** causality principle, the accidental is caused, the essential is not caused, “preponderance without a preponderant”, “giving preponderance without a preponderant”.



# Table of Contents

<b>The Causality Principle</b> .....	11
<i>Abdul-Rasul Ududiyat</i>	
<b>Investigation of the Kant's Fourth Antinomy Proposition Based on Mulla Sadra's Philosophy</b> .....	27
<i>Ali Zamaniyan / Mahdi Munfarid / Sayyid Ahmad Fazeli</i>	
<b>Investigating the Effect of the Foundations of Mulla Sadra's Thought in Resolving the Difficulties of Substantial Motion</b> .....	41
<i>Muhammad Jawad NasrAzadani /Mehri Changi Ashtiyani</i>	
<b>Philosophical Predestination in Muhaqqiq Isfahan's Thought</b> .....	53
<i>Ali Reza Kakawand /Muhammad Ali Isma'ili / Hassan Reza'ie Haftadar</i>	
<b>Investigation and Review of the Arguments Presented by Islamic Philosophers for Invalidation of Atomism</b> .....	65
<i>Muhammad Mahdi Kamali /Muhammad Muhsen Kamali</i>	
<b>Epistemology of Philosophical Concepts in the Minds of Allama Tabataba'i and Ayatollah Mesbah</b> .....	81
<i>Zeynab Darwishi /Muhammad Hussein Iran-Doost / Hassan Mu'allemi</i>	
<b>Analysis and Investigation of the Nature of Belief</b> .....	99
<i>Muhammad Hassan Ya'qubiyani / Qasem Pur-Hassan</i>	
<b>Investigation of Wilfrid Sellar's Epistemological Opinions</b> .....	113
<i>Abbas-Ali Amiri /Muhammad Hussein-zade Yazdi</i>	
<b>English Abstracts</b> .....	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 180000 Rls., and yearly subscription is 720000 Rls. Payable to the banking account # 0105973001000, 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. 17, No. 1

Fall 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. 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. 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](http://www.isc.gov.ir) and [www.sid.ir](http://www.sid.ir)**

**Address:** Ma'rifat-e Falsafi  
4<sup>th</sup> Level, Imam Khomeini Institute,  
Jomhuri Islami Blvd.,  
Amin Blvd., Qum, Iran  
**Internet:** [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

**PO Box:** 37165—186  
**Tel:** Editorial: (25)32936008 & 32113468  
Subscribers: (25)32113474  
**Fax:** (25)32934483  
**E-mail:** [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net)