



معرفت فلسفی

سال یازدهم، شماره اول

پاییز ۱۳۹۲

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: رضا اکبریان

جانشین سر دبیر: محمود فتحعلی

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ویراستار: سیدمرتضی طباطبایی

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

هیئت تحریریه:

دکتر احمد احمدی: استاد - دانشگاه تهران - فلسفه غرب

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

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

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

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

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

دکتر حسین غفاری: دانشیار - دانشگاه تهران - فلسفه

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

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

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

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

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم
صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ و ۳۲۱۱۳۴۶۰۰ (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴ دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳
پست الکترونیک: marifat@qabas.net وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle ۲۰۴ صفحه - ۱۰۰۰۰ ریال

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

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

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

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

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

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

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

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

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

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

و. نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

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

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

نام و نام‌خانوادگی نویسنده (سال‌نشر)، نام کتاب، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر. نام و نام خانوادگی نویسنده، «عنوان مقاله» (فصل و سال نشر)، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج) یادآوری

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

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

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

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

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

فهرست

۷ نخستین سخن
۱۱ رابطه جوهر و عرض عبدالرسول عبودیت
۳۹ تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود مرتضی رضائی
۶۳ مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدرالمتألهین سیداحمد غفاری قره‌باغ - احمد واعظی
۸۵ علیّت ارسطویی یا تبیین ارسطویی مریم سالم
۱۰۵ تأملی در استدلال‌های مبنای‌گروی محمدصادق علی‌پور - مجتبی مصباح
۱۲۷ معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی اصغر پوربهرامی - رضا اکبریان - محمد سعیدی مهر - علی افضلی
۱۵۷ مترادف علوم انسانی با علوم انسان‌ساز محمدحسین طالبی - علی طالبی
۱۸۰ الخلاصة
4 ABSTRACTS

نخستین سخن

«اللَّهُمَّ يَا مَنْ دَلَعَ لِسَانَ الصَّبَاحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ، وَسَرَّحَ قَطَعَ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ بَعْيَاهِبِ تَلَجُّجِهِ، وَأَثَقَنَ صُنْعَ الْفَلَكَ الدَّوَّارِ فِي مَقَادِيرِ تَبَرُّجِهِ، وَشَعَّشَعَ ضِيَاءَ الشَّمْسِ بِنُورِ تَأَجُّجِهِ، يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَتَنَزَّرَهُ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ، وَجَلَّ عَنْ مَلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ، يَا مَنْ أَرَقَدَنِي مِنْ خَطَرَاتِ الظُّنُونِ، وَبَعُدَ عَنِّي لَحْظَاتِ الْعُيُونِ، وَعَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ، يَا مَنْ أَرَقَدَنِي فِي مِهَادِ أَمْنِهِ وَأَمَانِهِ، وَأَبْقَى نَفْسِي إِلَى مَا مَنَحَنِي بِهِ مِنْ مَنِّهِ وَإِحْسَانِهِ، وَكَفَّ أَكْفَ الشُّوْءِ عَنِّي بِيَدِهِ وَسُلْطَانِهِ، صَلَّى اللَّهُمَّ عَلَى الدَّلِيلِ إِلَيْكَ فِي اللَّيْلِ، الْأَلِيلِ وَالْمَاسِكِ مِنْ أَسْبَابِكَ بِحَبْلِ الشَّرَفِ الْأَطْوَلِ، وَالنَّاصِعِ الْحَسَبِ فِي ذُرْوَةِ الْكَاهِلِ الْأَعْبَلِ، وَالثَّابِتِ الْقَدَمِ عَلَى زَحَالِفِهَا فِي الزَّمَنِ الْأَوَّلِ، وَعَلَى إِلِهِ الْأَخْيَارِ الْمُصْطَفِينَ الْأَبْرَارِ، وَافْتَحِ اللَّهُمَّ لَنَا مَصَارِيحَ الصَّبَاحِ بِمِفْتَاحِ الرَّحْمَةِ وَالْفَلَاحِ، وَالْبِسْنِييِ اللَّهُمَّ مِنْ أَفْضَلِ خَلْعِ الْهُدَايَةِ وَالصَّلَاحِ، وَأَعْرِسِ اللَّهُمَّ بِعَظَمَتِكَ فِي شَرِبِ جَنَانِي يَنْبِيعِ الْخُشُوعِ، وَأَجْرِ اللَّهُمَّ لِهَيْبَتِكَ مِنْ أَمَاقِي زَفَرَاتِ الدُّمُوعِ، وَأَدِّبِ اللَّهُمَّ نَزَقَ الْخُرُوقِ مِنِّي بِأَرْزَمَةِ الْقُنُوعِ، إِلَهِي إِنْ لَمْ تَبْتَدِئْنِي الرَّحْمَةَ مِنْكَ بِحُسْنِ التَّوْفِيقِ فَمَنْ السَّالِكُ بِي إِلَيْكَ فِي وَاضِحِ الطَّرِيقِ، وَإِنْ أَسْلَمْتَنِي أَنَا تَكُ لِقَائِدِ الْأَمَلِ وَالْمُنَى فَمَنْ الْمُقْبِلُ عَرَاتِي مِنْ كِبَاوَةِ الْهَوَى، وَإِنْ خَذَلْتَنِي نَصْرُكَ عِنْدَ مُحَارَبَةِ النَّفْسِ وَالشَّيْطَانِ فَقَدْ وَكَلْتَنِي خِذْلَانُكَ إِلَى حَيْثُ النَّصَبِ وَالْجِرْمَانِ، إِلَهِي أَتْرَانِي مَا أَتَيْتَكَ إِلَّا مِنْ حَيْثُ الْأَمَالِ، أَمْ عَلَّقْتُ بِأَطْرَافِ حِبَالِكَ إِلَّا حِينَ بَاعَدْتَنِي ذُنُوبِي عَنِّي دَارِ الْوِصَالِ، فَبَيْسَ الْمُطِيبَةِ الَّتِي امْتَنَطَتْ نَفْسِي مِنْ هَوَاهَا، فَوَاهَا لَهَا لِمَا سَوَّلَتْ لَهَا ظُنُونُهَا وَمَنَاهَا، وَتَبَّأَ لَهَا لِحُجْرَاتِهَا عَلَى سَيِّدِهَا وَمَوْلِيهَا، إِلَهِي قَرَعْتُ بَابَ رَحْمَتِكَ بِبِدْرِ رَجَائِي، وَهَرَبْتُ إِلَيْكَ لِاجْتِنَاءٍ مِنْ فَرْطِ أَهْوَائِي، وَعَلَّقْتُ بِأَطْرَافِ حِبَالِكَ أَنَا مِلَّ وَلَائِي، فَأُصْفِحِ اللَّهُمَّ عَمَّا كُنْتُ أَجْرَمْتُهُ مِنْ زَلَلِي وَخَطَايَايَ، وَأَقْلِنِي مِنْ صَرَعَةِ [رِدَائِي] فَإِنَّكَ سَيِّدِي وَمَوْلَايَ وَمُعْتَمِدِي وَرَجَائِي، وَأَنْتَ غَايَةُ مَطْلُوبِي وَمُنَايَ فِي مُتَقَلَّبِي وَمَثْوَايَ.»

سپاس خدای سرمدی را سزاست که همه هستی از اوست و بی منت می بخشد. درود خدای متعال، فرشتگان، انبیا و اولیای الهی بر پیامبر خاتم و بر خاندان پاک و مطهرش. اینک، چهل و یکمین شماره «معرفت فلسفی» را با استعانت از خدای متعال، و به امید کسب فیوضات بی کران و کرامات بی نهایت الهی، به اهل معرفت تقدیم می داریم. موضوعات مطرح شده در این مجموعه به اختصار عبارتند از:

۱. نویسنده محترم در مقاله «رابطه جوهر و عرض»، معتقد است که در کتاب‌های فلسفی، در مبحث مقولات، درباره انواع جواهر و اعراض، فراوان بحث شده است، اما درباره رابطه عرض و جوهری که موضوع آن است بحث مستقلی وجود ندارد و فقط در مواضع متعددی، به‌طور متفرق، در ضمن بیان مطالب دیگر، اشاره‌وار از آن سخن به میان آمده است. این بحث، هم دچار اشکالات و تعارضاتی است و هم در آن اختلاف نظر هست. از این رو، این مقاله، به‌طور مستقل به این موضوع می‌پردازد. نویسنده محترم در این مقاله به این موضوع رهنمون شده است که در مقام تعیین معیاری برای عرض، انفکاک‌پذیری عرض از جوهر جایگزین مغایرت وجودی آنها شود.

۲. نظریه تشکیک خاصی وجود، یکی از پایه‌های اصلی حکمت متعالیه است. این نظریه، در برخی نوشته‌ها، به شکل صحیحی تبیین نشده است؛ از این رو، مطالعه دوباره آن می‌تواند تصویری مقبول‌تر از آن به دست دهد. نویسنده محترم در مقاله «تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود» بر این باور است که مطابق این پژوهش، مباحثی چون «اشتراک معنوی» و «مشکک بودن» مفهوم وجود، «اصالت وجود» و «بساطت وجود» از جمله مبانی این نظریه‌اند؛ چنان‌که وحدت و کثرت حقیقی موجودات و عین یکدیگر بودن وحدت و کثرت وجود، از مؤلفه‌های آن به‌شمار می‌آیند. بر پایه این نظریه، تمام مراتب هستی را، به‌رغم کثرت و اختلاف آنها، می‌توان واحدی شخصی، ساری و پیوسته دانست که از بالاترین مرتبه وجود (واجب‌الوجود بالذات) تا پایین‌ترین مرتبه آن (هیولای اولی) کشیده شده است. به این ترتیب حقیقت واحده و شخصی وجود، در عین وحدت و بساطتش متکثر، و دارای مراتب طولی و عرضی است. از نظر نویسنده محترم، نظریه تشکیک خاصی صدرالمتألهین، متفاوت با نظریه وحدت شخصی ایشان است و می‌توان تفاوت‌هایی را میان آن دو قایل شد.

۳. توجه به ارتباط بین عالم‌های وجودی و چگونگی این ارتباط، از جمله الزامات یک فلسفه نظام‌مند است. نویسندگان محترم در مقاله «مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدرالمتألهین»، معتقدند که نظریه مثل افلاطون، صرفاً متمرکز بر یافتن «فرد» عقلی برای انواع جسمانی است. فارغ از چالش تشکیک در ماهیت، این نظریه در تبیین افراد مثالی و یا فرد الهی برای انواع جسمانی، ناتوان است؛ اما با شکوفایی فلسفه اسلامی در حکمت متعالیه و پردازش نظریه اصالت و تشکیک وجود، تبیین دقیق‌تری به نام نظریه وجود جمعی ارائه شده است که تناظر و تطابق همه عوالم را به ارمغان می‌آورد.

۴. نویسنده محترم مقاله «علیت ارسطویی یا تبیین ارسطویی»، بر این باور است که فلاسفه علم در عصر حاضر معتقدند کلمه علت، که در ترجمه‌های آثار ارسطو وجود دارد، اشتباه است و هیچ‌گاه منظور ارسطو از معادل یونانی این کلمه (aitia, aition)، آن چیزی نبوده که فلاسفه اسلامی و بعد، فلاسفه مدرسی فهمیده‌اند و واژه علت یا cause را به جای آن برگزیده‌اند. به اعتقاد آنها ارسطو تنها به فکر تبیین چگونگی پیدایش پدیده‌های عالم بوده و کاری به علل فراطبیعی این پدیده‌ها نداشته است؛ از این رو علت نزد او چیزی جز تبیین نبوده است و علل چهارگانه، تبیین‌های چهارگانه‌ای هستند که ارسطو از آنها استفاده می‌کند تا پیدایش، حرکت و دگرگونی را تبیین کند. این دسته از فلاسفه با تغییر اصطلاح علت به تبیین درصدد اصلاح سوءفهم‌های حاصل از اندیشه ارسطو هستند. با بررسی آثار ارسطو و نیز نواقصی که در نظریه تبیین وجود دارد به خوبی می‌توان نادرستی سخن فلاسفه علم را ثابت کرد و نشان داد که ارسطو نه تنها به تحلیل چگونگی پیدایش نظر داشته است، بلکه چرایی پیدایش نیز برایش بسیار مهم بوده است.

۵. نویسندگان محترم در مقاله «تأملی در استدلال‌های مبنای‌گروی»، بر آنند که توجیه معرفت یکی از مهم‌ترین مسائلی است که از دیرباز ذهن فیلسوفان و معرفت‌شناسان را به خود مشغول کرده و موجب ارائه نظریات متفاوتی در این باب شده است. مبنای‌گروی یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین این نظریات است. از این رو، این پژوهش درصدد بررسی استدلال‌های مبنای‌گروی و مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی آن است. در این راستا با بررسی استدلال از راه استحاله تسلسل و احتمال و یقین، روشن خواهد شد که تنها برخی تقریرهای استدلال از راه استحاله تسلسل قابلیت اثبات مدعای مبنای‌گرایان را دارد. این در حالی است که نتیجه استدلال از راه احتمال و یقین چیزی نیست که مبنای‌گرا به دنبالش باشد. اجمالاً، مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی مبنای‌گروی عبارت‌اند از: مستدل نبودن گزاره‌های پایه، چگونگی ارتباط گزاره‌های پایه با واقع و ناسازگاری دستگاه معرفتی مبتنی بر مبنای‌گروی. هرچند به نظر می‌رسد این چالش‌ها استبعادی بیش نیستند و همگی دارای پاسخ و رفع‌شدنی‌اند.

۶. چهار نظریه برای بحث در باب لزوم تمایز یا عدم تمایز مواد ثلاث در منطق و فلسفه مطرح شده که برخی اساساً هرگونه تمایزی را برای مواد ثلاث انکار، و برخی دیگر حیطه‌های کاربرد مواد ثلاث را تعیین می‌کنند. گروه سوم نیز این تمایز را لازم دانسته، معیاری پیشنهاد می‌کنند. نویسندگان محترم در مقاله «معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان

فلسفی» درصددند که با طرح نظریه پنجم، برای حل دو مسئله راهی بجوید: نخست آنکه چرا باید میان مواد ثلاث در منطق و وجوب و امکان در فلسفه تمایزی قایل شد؟ دوم آنکه معیار این تمایز در منطق و فلسفه چیست؟ در پاسخ به مسئله نخست آمده است که بر برهان‌های مابعدالطبیعی مانند برهان وجودی، وجوب و امکان و صدیقین اشکال‌های مهمی از جمله اشکال‌های هیوم و کانت وارد شده است. راه‌هایی از این اشکال‌ها تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی است. در پاسخ به مسئله دوم اثبات شده است که معیار مواد ثلاث در منطق هر قضیه‌ای که محمول آن ذات یا یکی از ذاتیات یا یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، واجب است. هر قضیه‌ای که محمول آن نقیض ذات یا نقیض یکی از ذاتیات یا نقیض یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، ممتنع است؛ و هر قضیه‌ای که محمول آن امری غیر از ذات و نقیض ذات و غیر از یکی از ذاتیات و نقیض یکی از ذاتیات باشد یا غیر از یکی از لوازم ذات و نقیض یکی از لوازم ذات موضوع باشد، ممکن است؛ اما معیار وجوب و امکان در فلسفه، بی‌نیازی از علت برای وجوب، و نیازمندی به علت برای امکان دانسته شده است. از آنجا که تحلیل فلاسفه از علیت متفاوت است، در این بحث تحلیل ابن‌سینا و صدرالم‌تألهین در باب این معیار تمایز بررسی شده است.

۷. ادعای نویسندگان محترم در مقاله «ترادف علوم انسانی با علوم انسان‌ساز» این است که به وسیله تبیین ماهیت علوم انسانی از راه توجه به حقیقت انسان به خوبی می‌توان به این امر مهم پی برد که علوم انسانی در حقیقت، علوم انسان‌سازند. لازمه این امر آن است که علوم انسانی به معنای واقعی کلمه اسلامی باشند. این مدعا در این نگارش به دو ادعا تحلیل می‌شود: اولاً، تعریف انسان به حیوانی که صرفاً دارای عقل نظری، یعنی دارای توانایی درک مفاهیم کلی است، تعریف کاملی نیست. انسان، حیوانی است که علاوه بر داشتن عقل نظری لازم است پیرو عقل عملی نیز باشد؛ ثانیاً، براساس تعریف کامل انسان، علوم انسانی علوم‌می‌اند که با دین و سعادت جاودانه انسان مخالفتی نداشته باشند. چنانچه گزاره‌ای مخالف دین حق باشد، آن گزاره خارج از دایره علوم انسانی است، هرچند مشابه آن تلقی شود.

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

رابطه جوهر و عرض

عبدالرسول عبودیت*

چکیده

در کتاب‌های فلسفی، در مبحث مقولات، درباره انواع جوهر و اعراض، فراوان بحث شده است، اما درباره رابطه عرض و جوهری که موضوع آن است بحث مستقلی وجود ندارد و فقط در مواضع متعددی، به طور متفرق، در ضمن بیان مطالب دیگر، اشاره‌وار از آن سخن به میان آمده است. این بحث، هم دچار اشکالات و تعارضاتی است هم در آن اختلاف نظر هست. به این جهت، در این مقاله، مستقلاً به آن پرداخته شده است. پس از مقدمه دیدگاه‌های متفاوتی درباره رابطه عرض و جوهر مطرح شده؛ سپس مشکلات هر یک از دیدگاه‌ها بررسی شده است و سرانجام با ارائه راه‌حل و مقایسه ضمنی آنها زمینه برای این نتیجه فراهم شده است که در مقام تعیین معیاری برای عرض، انفکاک‌پذیری عرض از جوهر جایگزین مغایرت وجودی آنها شود.

کلیدواژه‌ها: جوهر، عرض، موضوع، حلول، معقول ثانی فلسفی، مقدار، کیفیت استعدادی، اضافه.

تذکر

پیش از شروع بحث لازم است متذکر شویم که مقصود از جوهر، در سراسر این مقاله، خصوص جوهری است که موضوع عرض است، بلکه در حقیقت بحث درباره رابطه وجود عرض با موضوع آن است، خواه موضوعش جوهر باشد یا عرض دیگری که خود به جوهری قائم است، اما چون حکم عرض قائم به جوهر با عرض قائم به عرض، از آن نظر که ما در این مقاله درصدد بررسی آنیم، چندان تفاوتی ندارد، کافی است بحث را فقط در عرض قائم به جوهر مطرح کنیم.

مقدمه

برای اینکه بدانیم در این مقاله دقیقاً در پی حل چه مسئله‌ای هستیم، باید توجه کنیم که (۱) وجود عرض خارجی مورد توافق فیلسوفان بوده در این فصل مفروض است. همچنین (۲) وجود عرض تحلیلی مورد تسالم و مفروض است؛ یعنی عرضی که در ظرف خارج وجودی مغایر وجود معروض ندارد ولی با تحلیل عقل در ظرف ذهن وجودی مغایر وجود معروض پیدا می‌کند. پس تغایر آنها صرفاً در ساحت ذهن است. و (۳) به نظر همه فیلسوفان، عرض خارجی غیر از عرض تحلیلی است. نتیجه این سه مقدمه این است که هر تصویری که هر فیلسوفی درباره عرض خارجی و رابطه آن با موضوع و معروض‌اش ارائه می‌دهد و هر دیدگاهی که اتخاذ می‌کند باید به گونه‌ای باشد که در آن، تفاوت عرض خارجی و عرض تحلیلی محفوظ بماند، نه اینکه عرض خارجی را به عرض تحلیلی فروکاهد. و (۴) درباره عرض خارجی و رابطه‌اش با معروض آن، دو تصویر متعارض وجود دارد، یکی مغایرت وجودی آنها و دیگری اتحاد وجودی آنها، که هر یک قائلانی دارد و چه بسا فیلسوفانی که ابتدا یکی را برگزیده‌اند و سپس دیگری را. و سرانجام (۵) فیلسوفانی که تصویر دوم را برگزیده به اتحاد وجودی عرض خارجی و موضوع آن قائل‌اند میان این تصویر و خارجی بودن عرض تعارضی ندیده‌اند؛ یعنی خود را با این اشکال مواجه ندیده‌اند که طبق دیدگاه آنها تفاوتی میان عرض خارجی و عرض تحلیلی باقی نمی‌ماند و به نقض مقدمه سوم منجر می‌شود تا درصدد حل مشکل برآیند، همان‌طور فیلسوفانی که تصویر

اول را برگزیده‌اند خود را با چنین مشکلی روبه‌رو نمی‌بینند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در ذهن فیلسوفان معیاری عام در باب رابطه وجودی عرض خارجی و موضوع آن وجود دارد که هم با دو تصویر یادشده سازگار است هم به موجب آن تفاوت عرض خارجی و عرض تحلیلی محفوظ باقی می‌ماند. مسئله این است که این معیار چیست؟

دیدگاه‌ها

آیا وجود عرض و وجود جوهری که موضوع آن است در خارج مغایر یکدیگرند یا متحدند؟ و اگر مغایرند، آیا وجود عرض مباین وجود جوهر است یا مغایر غیر مباین است که اصطلاحاً با تعبیر «شأن» و «مرتبه» و امثال آنها از آن یاد می‌کنند؟

در پاسخ به این پرسش، سه نظر ابراز شده است: ۱. مغایرت وجودی عرض و جوهر؛ ۲. شأن بودن عرض برای وجود جوهر که در حقیقت کامل شده نظریه مغایرت و نتیجه آن است و هر دو به یک حکم محکوم‌اند نه اینکه با یکدیگر متعارض باشند و ۳. اتحاد وجودی عرض و جوهر که با دیدگاه مغایرت وجودی در تعارض است.

دیدگاه مغایرت وجودی

به نظر فیلسوفان، عرض حال در وجود جوهر است و قوام حلول به این است که ۱. حال در خارج وجودی مغایر وجود محل داشته باشد و به اصطلاح وجود فی نفسه داشته باشد، همان‌طور که در عقل مفهوم و ماهیتی مغایر مفهوم و ماهیت محل دارد. و ۲. وجودش با وجود محل ارتباط داشته باشد و به اصطلاح وجود للمحل - لغیره - داشته باشد. و ۳. وجود للمحل آن عین وجود فی نفسه آن باشد و به تعبیر دیگر، ارتباطش با محل ذاتی وجود آن باشد، یعنی بدون این ارتباط امکان وجود نداشته باشد. به علاوه ۴. لازم است این ارتباط موجب اتصاف محل به وصفی ناشی از حال باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که، به سبب حلول عرض در جوهر، مغایرت وجودی عرض و جوهری که موضوع آن است شرط عرض بودن عرض است. شرطی

که تعریف عرض بر آن دلالت دارد، چه تعریفی که از پیش از ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸؛ صدرالمتألهین، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۵-۲۴۳) برای عرض وجود داشته است و چه تعریف صدرالمتألهین از آن (ر.ک: صدرالمتألهین، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۲). تحقق همین شرط است که اوصاف ناشی از عروض اعراض را از اوصافی متمایز می‌کند که به اوصاف فلسفی مشهورند و منشأ آنها معقولات ثانیه فلسفی‌اند.

توضیح اینکه هم ماهیات عرضی به حمل ذوهو بر جوهری که موضوع آنهاست قابل حمل‌اند، مانند «برخی از اجسام سفیدند»، هم معقولات ثانیه فلسفی، مانند «هر جسمی واحد است». به تعبیر دیگر، هم از ماهیات عرضی، مانند سفیدی، می‌توان مفاهیمی مشتق ساخت و بر جواهر حمل کرد و هم از معقولات ثانیه فلسفی، مانند وحدت. پس هم سفید وصف خارجی حقیقتی جوهری است که موضوع سفیدی است هم واحد، با این تفاوت که در اوصاف ناشی از اعراض مبدأ محمول، یعنی سفیدی، وجودی مغایر وجود موصوف دارد ولی در اوصاف فلسفی چنین نیست. مثلاً در خارج واقعیتی به ازاء مفهوم جسم وجود دارد و واقعیت دیگری به ازاء مفهوم سفیدی که با ضمیمه شدنش به واقعیت جسم سبب می‌شود جسم به وصف سفید متصف شود اما در جسم و وحدت چنین نیست، به طوری که همین ویژگی را معیار تشخیص ماهیت عرضی از معقول ثانی فلسفی به‌شمار آورده‌اند: «إن العرض [یحب أن یکون] وجوده مغایر [أ] لوجود موضوعه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۸).

این گفتار مشهور که ماهیت در خارج مابازاء دارد برخلاف معقول ثانی فلسفی که منشأ انتزاع دارد نه مابازاء به همین تفاوت اشاره دارد، یعنی اگر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود از ماهیتی مشتق شده باشد، مانند مفهوم سفید که از ماهیت سفیدی مشتق است، ضرورتاً مبدأ آن محمول - یعنی سفیدی مثلاً - وجودی خاص خود دارد غیر از وجود موضوعش اما اگر از معقولی ثانی فلسفی مشتق شده باشد، مانند مفهوم واحد که از وحدت مشتق است، مبدأ آن - یعنی وحدت مثلاً - وجودی خاص خود ندارد.

استدلال: ساده‌ترین دلیل بر مغایرت وجودی عرض و جوهر اینکه وجود عرض ذاتاً نیازمند

موضوع است و وجود جوهر ذاتاً بی‌نیاز از موضوع. بنابراین، اگر واقعیت بسیط واحدی هم وجود عرض باشد هم وجود جوهری که موضوع آن است و به تعبیر دیگر، اگر عرض و جوهر با یک وجود موجود باشند، لازم می‌آید این وجود و واقعیت در عین وحدت و بساطت، هم ذاتاً نیازمند موضوع باشد هم بی‌نیاز از آن که تناقض است و محال. بلکه لازم می‌آید این واقعیت نیازمند به خود باشد که مستلزم تقدم شیء بر خود است و محال. ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵-۵۱) و صدرالمتألهین (ر.ک: ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۲۵) به تفصیل توضیح داده‌اند که ممکن نیست شیء واحدی به اعتباری عرض باشد و به اعتبار دیگری جوهر، چه رسد به اینکه شیء واحدی به اعتباری عرض باشد و به اعتبار دیگری جوهری باشد که موضوع همان عرض است:

من الممتنع أن یکون شیء واحد ماهیة مفتقرة فی الوجود إلى أن یکون [أی یوجد] شیء من الأشياء هو فیة کالشیء فی الموضوع وتكون مع ذلك ماهیة غیر محتاجة [فی الوجود] إلى أن یکون [أی یوجد] شیء من الأشياء هو فیة کالشیء فی الموضوع، فلیس شیء من الأشياء هو عرض و جوهر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶).

دلیل دیگر اینکه اگر عرض و جوهری که موضوع آن است با یک وجود موجود باشند، به این معنا خواهد بود که واقعیت خارجی بسیط واحدی مصداق حقیقتی و بالذات و به اصطلاح فرد دو ماهیت نوعیه است، هم فرد ماهیت موضوع است و هم فرد ماهیت عرض، مثلاً هم فرد ماهیت طلاست هم فرد زردی، درحالی که ممکن نیست دو ماهیت نوعیه یک فرد داشته باشند و به تعبیر دیگر، با چنین فرضی، لازم می‌آید واقعیت بسیط واحدی وجود بیش از یک ماهیت نوعیه باشد، با اینکه محال است دو یا چند ماهیت نوعیه با یک وجود موجود باشند ولو با اعتبارات متفاوت و به گفته علامه طباطبائی، ممکن نیست واقعیت بسیط واحدی از جهات گوناگون دارای ماهیات متعددی باشد: «إنّ اختلاف ماهیة الشیء باختلاف النسب والإعبارات ممتنع» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۳، تعلیقه علامه طباطبائی).

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت اینکه در مبحث مقولات، موجودات بر حسب ماهیات

آنها دسته‌بندی می‌شوند؛ یعنی، می‌خواهند بدانند موجوداتی که دارای ماهیت مرکب‌اند در تحت چند جنس عالی جای می‌گیرند و به تعبیر صریح‌تر، در این مبحث، ماهیات اشیاء دسته‌بندی می‌شوند. از سوی دیگر می‌دانیم که فقط حیثیت فی‌نفسه وجود اشیاست که منشأ انتزاع ماهیت آنهاست و لذا نه حیثیت لغیره وجود شیء منشأ انتزاع ماهیتی است و نه از وجود فی‌غیره می‌توان ماهیتی اخذ و بر آن حمل کرد. بنابراین، نه مفاهیم حرفی، که از وجود فی‌غیره یا از حیثیت لغیره اشیا حاکی‌اند، ماهیت‌اند، زیرا آنها اساساً محمول واقع نمی‌شوند تا بتوانند مصداق «ما یقال فی جواب ما هو» باشند، و نه مفاهیم اسمی مأخوذ از این مفاهیم حرفی ماهیت‌اند؛ زیرا آنها هم یا ناظر به وجود فی‌غیره‌اند و یا ناظر به حیثیت لغیره اشیا یا از وجود فی‌غیره حاکی‌اند، نه می‌تواند تحت نتیجه هیچ‌یک از مفاهیمی که از حیثیت لغیره اشیا یا از وجود فی‌غیره حاکی‌اند، نه می‌تواند تحت مقوله‌ای قرار گیرد و نه می‌تواند خود جنس عالی و مقوله باشد و در یک کلام، مفاهیم حاکی از نِسَب و روابط بکلی از باب مقولات خارج‌اند:

إنک قد عرفت فی بحث الوجود الرابط والمستقل أن النسبة رابط موجود فی غیره، لا استقلال له أصلاً، لا یحمل علی شیء ولا یحمل علیه شیء، فلا ماهیه له. لأنّ الماهیه ما یقال [أی یحمل] علی الشیء فی جواب ماهو والمعقولات ماهیات جنسیه، فلا تكون النسبة مقولة ولا داخله تحت مقولة (طباطبائی، ۱۳۶۲، المرحلة السادسة، الفصل السادس عشر، البحث الأول).

دیدگاه تشآن

چنان‌که گفتیم، این نظریه که عرض از شئون و مراتب وجود جوهر است، در حقیقت، همان نظریه مغایرت است با تأکید بر اینکه این مغایرت به نحو مباینیت نیست. توضیح اینکه فرق است میان مغایرت وجودی و مباینیت وجودی. مغایرت وجودی از مباینیت وجودی اعم است. هر دو وجود مباینی مغایر یکدیگرند و نه بعکس. به‌طور کلی، هنگامی دو شیء ممکن‌الوجود مغایرت وجودی دارند که برای تحقق نیازمند دو جعل باشند، یعنی، هر یک نیازمند جعلی خاص خود

باشد، مانند دو فرد از انسان یا فردی از انسان و رنگ او که علی‌الغرض عرض است. اکنون دو شیء مغایر هنگامی مبیانت وجودی هم دارند که جعل هریک از جعل دیگری مستقل باشد، مانند دو فرد از انسان، و متقابلاً هنگامی دو شیء مغایر، مانند a و b غیرمباین بوده یکی شأن دیگری است، مثلاً هنگامی b شأن a است، که جعل a از جعل b مستقل باشد اما جعل b چنین نباشد، بلکه خود بعینه نوع دیگری از جعل برای a به‌شمار آید غیر از جعل اولیه آن. به تعبیر دقیق‌تر، اگر جعل بسیط a از جعل بسیط b مستقل باشد اما جعل بسیط b خود بعینه جعل تألیفی a هم باشد، b وجودی مغایر a و غیرمباین با آن خواهد داشت و در نتیجه شأن و مرتبه‌ای از آن خواهد بود.

مراد از جعل ایجاد است. از آنجا که جوهر و عرض آن، هر دو، وجود فی‌نفسه دارند و داشتن وجود فی‌نفسه ملاک تغایر وجودی و تعدد است، آنها دو وجود و دو واقعیت‌اند که هریک به جعلی مختص خود نیاز دارد تا موجود باشد، زیرا ایجاد و وجود - جعل و مجعول - در خارج عین هم‌اند و فقط در تحلیل ذهن متغایر و متعددند. پس جوهر و عرض آن با دو جعل موجودند: جعلی که عرض با آن موجود است و جعلی دیگری که جوهر با آن موجود است. از سوی دیگر، چون وجود فی‌نفسه عرض بعینه وجود للجوهر (لغیره) است، جعل عرض بعینه جعل الجوهر متصفاً بوصف عرضی مأخوذ من العرض است؛ مثلاً جعل البیاض بعینه جعل الجسم أبيضاً می‌باشد. زیرا با فرض اینکه سفیدی عرض است و وجود فی‌نفسه آن بعینه للجسم است، نامعقول است که سفیدی موجود باشد ولی جسمی سفید نباشد. موجود شدن سفیدی همان و سفید شدن جسمی که موضوع آن است همان. بنابراین، جعل بسیط عرض خود بعینه جعل دیگری برای جوهر است به نام جعل تألیفی جوهر، غیر از جعل اولیه جوهر که بسیط است. نتیجه اینکه اعراض موجود در هر جوهری شئون و مراتب وجود آن جوهرند؛ زیرا مشمول ملاک شأنیت‌اند.

گفتنی است همان‌گونه که جعل عرض خود بعینه جعل جوهر است اما نه جعل ذات جوهر که به جعل بسیط مشهور است، بلکه جعل جوهر است در مرتبه خارج از ذات که به جعل تألیفی

معروف است؛ همچنین هریک از اوصاف عرض هم خود بعینه وصف جوهر است اما نه در مرتبه ذات جوهر، بلکه در مرتبه خارج از ذات؛ مثلاً، تغیر تدریجی عرض یا حرکت در عرض بعینه همان متحرک بودن جوهر است اما نه تحرک در مرتبه ذات جوهر، بلکه در مرتبه خارج از ذات. نیز انفعال عرض خود بعینه منفعل بودن جوهر است در مرتبه خارج از ذات و قس علی هذا. بنابراین، می‌توان به‌طور کلی چنین نتیجه گرفت: اینکه وجود عرض شأن و مرتبه وجود جوهر است نه مباین آن از آن‌روست که هریک از اوصاف و انفعالات عرض از همان جهت که به عرض منسوب است به جوهری که موضوع آن است نیز منسوب است، یعنی، یک وصف واحد، مثلاً حرکت، در آن واحد، به نحوی به عرض منسوب است: حرکت در عرض است؛ و همین وصف خود بعینه به نحو دیگری به جوهری که موضوع آن است منسوب است: جوهر متحرک است. حرکت در عرض همان تحرک جوهر است و به تعبیر صریح‌تر، حرکت در عرض همان حرکت جوهر در عرض است و قس علی هذا. در حقیقت ملاک اصلی در شأنیت عرض برای جوهر همین ویژگی اخیر عرض است که به منزله نتیجه‌ای کلی بیان شده است. اینکه یکی بودن جعل عرض و جعل تألیفی جوهر به منزله ملاک شأنیت معرفی شد از آن‌روست که خود مصداقی از این ملاک است. این ملاک را می‌توان تعمیم داد به‌طوری‌که علاوه بر شأن بودن عرض برای جوهر - شأن بودن مقبول برای قابل - شأن بودن فعل برای فاعل را هم شامل می‌شود و گفت: اگر رابطه دو شیء مانند a و b که وجودی مغایر یکدیگر دارند، آنچنان باشد که فعل b یا انفعال b یا وصف b از همان جهت که به b منسوب است بعینه به a هم منسوب باشد و نه بعکس، می‌گویند وجود b مرتبه‌ای از وجود a و شأنی از شئون آن است.

ملاک فوق هم شامل عرض و جوهر است هم فعل و فاعل. مثلاً عرض که وجودی فی‌نفسه و مغایر وجود جوهر دارد چون للجوهر است، وجودش از همان جهت که از ماهیت خویش طرد عدم می‌کند خود بعینه از وصفی از اوصاف جوهری که موصوف آن است نیز طرد عدم می‌کند، مانند وجود علم که از ماهیت علم طرد عدم می‌کند و طرد عدمش از ماهیت علم بعینه طرد جهل - عدم عالم بودن - از انسان هم هست. پس عرض شأنی از شئون وجود جوهر و

مرتبه‌ای از مراتب آن است:

المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه - وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم - هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر... [أي عن] عدم زائد على ماهيته وذاته له نوع من المقارنة له... [و] وجود الأعراض [لغيره، فيكون] من شئون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها... غير مبنية [لها] (طباطبائي، ۱۳۶۲، المرحلة الثانية، الفصل الثالث).

همچنین معلول که وجودی فی نفسه و مغایر وجود علت فاعلی اش دارد چون رابط و للعله است، آثار و اوصاف کمالی و وجودی آن از همان جهت که به خود آن منسوب اند به فاعلش هم منسوب اند اما نه در مرتبه ذات فاعل، بلکه در مرتبه خارج از ذات او. مثلاً علم حضوری معلول به خویش بعینه همان علم مع الفعل علت فاعلیش به آن است. از همین رو، می‌گویند وجود معلول مرتبه‌ای از وجود فاعل خویش و شأنی از شئون آن است.

دیدگاه اتحاد وجودی

این نظریه از آقا علی مدرس است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۲ و ۱۱۳) برخلاف نظریه تشان که شاخه‌ای از نظریه مغایرت وجودی و محکوم به همان حکم است، نظریه اتحاد وجودی با نظریه مغایرت وجودی در تقابل است. در این نظریه، عرض و جوهری که موضوع آن است با یک وجود موجودند، نه با دو وجود مغایر هم و به اصطلاح در وجود متحدند. در خارج یک واقعیت بسیط است که به اعتباری مصداق ماهیت عرض است و به اعتبار دیگری مصداق ماهیت موضوع. باید توجه داشت که مراد آقا علی از موضوع عرض نه ماده موجود در جوهر جسمانی است نه کل جوهر جسمانی، بلکه مقصود خصوص صورت موجود در جوهر جسمانی است. پس ادعا این است که عرض با صورت جسمانی موجود در جوهر جسمانی متحدالوجود است.

استدلال: عرض یا از جوهری که موضوع آن است انفکاک پذیر است یا انفکاک ناپذیر و به تعبیر

دیگر یا مفارق است یا لازم. اگر عرض از لوازم جوهر باشد، ضرورتاً با جوهر متحدالوجود است؛ زیرا اگر وجود آن مغایر وجود جوهر باشد، ضروری است میان عرض و جوهر جعلی متخلل باشد. اما تخلل جعل میان عرض و جوهر مستلزم این است که عرض از جوهر انفکاک‌پذیر باشد، چراکه به گفته آقاعلی طباع «وُجد فوجد فیه» و «أوجد فأوجد فیه» مستلزم انفکاک‌پذیری است، درحالی‌که فرض کردیم عرض لازم جوهر و از آن انفکاک‌ناپذیر است که خلاف فرض است و محال. با این توضیح پیداست که جوهری که دارای اعراض لازم است می‌تواند بسیط و مجرد باشد، چنان‌که می‌تواند مرکب و مادی باشد، زیرا وجود چنین اعراضی در معروض مستلزم انفعال معلول و مادیت آن نیست.

در برابر، اگر عرض مفارق بوده از جوهری که معروض آن است انفکاک‌پذیر باشد، لازم است جوهر مزبور مادی باشد؛ زیرا جواز وجود و عدم و حدوث و زوال چنین عرضی در آن به معنای جواز انفعال آن است و جواز انفعال جوهر هم مستلزم ترکیب آن از ماده و صورت است. اکنون صورت این جوهر اگر وجودی مغایر وجود عرض داشته باشد نسبت به آن عرض یکی از سه حالت را داراست: ۱. صورت فقط واسطه در قبول عرض است، به این معنا که خود صورت قابل بی‌واسطه عرض و ماده جوهر قابل باواسطه آن است. این حالت محال است، زیرا هیچ فعلیتی پذیرنده و قابل فعلیت دیگری نمی‌تواند باشد. ۲. صورت فقط شرط قبول عرض است؛ یعنی، وجود صورت در جوهر شرط و معد است برای اینکه ماده جوهر قابل بی‌واسطه عرض باشد. این حالت به این معناست که عرض بی‌آنکه قائم به صورت باشد در ماده جوهر موجود است؛ یعنی، خود صورت دیگری است در ماده جوهر که یا در عرض صورت مورد بحث است یا کامل‌تر از آن و در طول آن که هر دو محال است، زیرا خلاف فرض است. پس ضرورتاً ۳. صورت واسطه در اقتضاء عرض و به عبارت دیگر، فاعل با واسطه آن هم هست. حال اگر صورت فاعل مامنه‌الوجود عرض، یعنی، واسطه در وجود بخشی به آن باشد و به اصطلاح اگر صورت جاعل عرض در ماده به جعل تألیفی باشد و در نتیجه وجودی مغایر وجود عرض داشته باشد (زیرا ممکن نیست فاعل وجود بخش و فعلش با یک وجود موجود باشند)، لازم می‌آید

فاعلیت فاعل مادی و تأثیر آن در ماده بدون مشارکت وضع باشد، با اینکه فاعلیت فاعل مادی و تأثیرگذاری آن در ماده مشروط است به برقراری ارتباط وضعی خاص میان فاعل و ماده منفعل. پس این شق هم محال است.

نتیجه اینکه یک شق باقی می ماند و آن اینکه صورت فاعل مابه الوجود عرض باشد تا ممکن باشد با عرض با یک وجود موجود باشد و هیچ یک از مشکلات سه حالت فوق لازم نیاید. مراد از فاعل مابه در اینجا همان نوع فاعلیتی است که صدر المتألهین برای صورت نسبت به ماده در ترکیب اتحادی صورت و ماده قائل است؛ یعنی، صورت و عرض با یک وجود موجودند و رابطه علی - معلولی میان آنها صرفاً در عقل است که این وجود را به دو حیثیت تحلیل می کند: یکی صورت و دیگری عرض. پس در خارج، صورت جاعل عرض نیست، نه به جعل بسیط و نه به جعل تألیفی. آری، عقل پس از تحلیل حکم می کند به اینکه صورت علت عرض است:

[موضوع العرض] إن كان مادياً، فإن كان العرض لازماً له، فقد انضح [حکمه] مما ذكرناه. وإن كان [العرض] مفارقاً، لم يكن الموضوع واسطة في قبول القابل له فقط، بأن يكون هو قابلاً له أولاً وبتوسطه مادته، إذ كل فعلية بما هي فعلية تأبى بذاته عن فعلية أخرى ولا شرطاً و معداً فقط لقبول مادته له وإلا لزم ورود العرض عليها [أي على المادة] وحلوله فيها من دون قيامه به [أي بالموضوع]، فيكون صورة أخرى... فلا يكون عرضاً ولا الصورة الأولى موضوعة، هذا خلف... فيكون واسطة في الأقتضاء أيضاً. فإن كان فاعلاً له بمعنى ما منه الوجود فيكون له وجود غير وجوده، لزم كون المقارن [أي المادى] فاعلاً بلا مشاركة الوضع [وهو محال]، إذ لا وضع بين الموجود والمعدوم. فيكون فاعلاً بمعنى ما به الوجود له [أي للعرض] ومتحداً معه في الوجود والجعل (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

صدر المتألهین نیز در دو موضعی (ر.ک: صدر المتألهین، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹ و ۱۱۰؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۵۰۲-۵۲۴) استدلالی شبیه همین استدلال ترتیب داده و از آن نتیجه ای مشابه نتیجه فوق گرفته است. در هر صورت، ما فعلاً در صدد داوری درباره

این آرنیستیم تا لازم باشد به صحت و سقم ادله آنها پردازیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم که هریک از دو نظریه اتحاد وجودی و مغایرت وجودی - که شامل نظریه تشان هم هست - با چه مشکلاتی مواجه است.

مشکلات دیدگاه‌ها

مشکلات دیدگاه مغایرت وجودی

نظریه مغایرت وجودی عرض و جوهر در مقدار، که همان کمیت متصل است؛ در امکان استعدادی، که نوعی کیفیت است، و در اضافه با مشکل مواجه است و به تعبیر دیگر، عرض بودن مقدار و امکان استعدادی و اضافه مورد اشکال است.

۱) اشکال عرض بودن مقدار: از دیدگاه فیلسوفان، خط که همان کمیت متصل یک‌بعدی یا امتداد یک‌بعدی است، سطح که امتداد دوبعدی است و حجم که امتداد سه‌بعدی است و به «جسم تعلیمی» مشهور است همه از اقسام مقدار و از اعراض جسم طبیعی‌اند که آن هم جوهری است ممتد در جهات سه‌گانه؛ به این نحو که خط عارض سطح و سطح عارض حجم و حجم عارض جسم است و به حکم لزوم مغایرت وجودی عرض و موضوع آن، لازم است در خارج خط وجودی مغایر وجود سطح، هر دو وجودی مغایر وجود حجم و هر سه وجودی مغایر وجود جسم داشته باشند. ما از بحث درباره خط و سطح چشم می‌پوشیم و به بررسی رابطه وجودی جسم و حجم آن بسنده می‌کنیم.

نخستین پرسش در این باره این است که به چه دلیل در خارج حجم هر جسمی وجودی مغایر وجود خود آن جسم دارد. به نظر می‌رسد قوی‌ترین دلیل فیلسوفان بر این مدعا این است که ۱. ممکن است فرد خاصی از جسم ثابت و لایتغیر باقی بماند و حجم آن عوض شود، یعنی، فردی از حجم را که داراست از دست بدهد و فرد دیگری از آن را دارا شود مساوی آن یا غیرمساوی با آن. مثلاً مقدار خاصی آب را که در ظرفی به شکل استوانه است اگر در ظرفی به شکل هرم بریزیم، شخص آب همان شخص است اما با عوض شدن شکل آن، فردی از حجم که

عارض آن بود زائل می‌شود و فرد دیگری از حجم عارض آن می‌شود، که هرچند مساوی‌اند مغایر یکدیگرند. همچنین بنا بر نظریه یکپارچگی و اتصال جسم و این نظر که در اثر انبساط خلل و فرجی در جسم پدید نمی‌آید، می‌توان گفت در جسم خاصی که بدون کاسته شدن از جرمش منقبض یا بدون افزوده شدن بر جرمش منبسط می‌شود، فرد جسم ثابت است ولی فردی از حجم که عارض آن است زائل می‌شود و فرد دیگری از حجم، کوچک‌تر یا بزرگ‌تر از قبلی، عارض آن می‌شود. ۲. ممکن نیست شیء واحدی، در زمان واحدی، شخصاً هم ثابت باشد هم متغیر، هم باقی باشد هم زائل، زیرا مستلزم تناقض است. در نتیجه حجم هر جسمی وجودی مغایر وجود خود آن جسم دارد، زیرا در هر جسمی خودبه‌خود و ذاتاً تغییر حجم بدون تغییر خود جسم ممکن است.

گفتنی است که مقدمه اول این دلیل از دیدگاه صدرالمتألهین مخدوش است؛ یعنی، نمی‌توان ثابت کرد که در تغییرات یادشده، شخص جسم باقی است و حجم آن عوض می‌شود تا گفته شود باقی غیر از زائل و ثابت غیر از متغیر است و نتیجه گرفته شود حجم هر جسمی وجودی مغایر خود آن جسم دارد: «إذا تبدل مقدار علی مادة جسمية كالشمعه، كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا یقدح [تبدل الجسمية] فی بقاء الموضوع الجسمانی بشخصه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۶۲). هم خود صدرالمتألهین استدلالی بر بطلان این مقدمه آورده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۵۷ و ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۷۲ و ۴۷۳) هم حرکت جوهری مؤید آن است، زیرا بنا بر حرکت جوهری همراه با عوض شدن تدریجی حجم هر جسمی خود آن جسم نیز به تدریج عوض می‌شود.

در هر صورت، چه دلیل مورد بحث تام باشد و چه غیر تام، مهم این است که فیلسوفان قائل به مغایرت وجودی عرض و جوهر آن را پذیرفته‌اند و به نتیجه آن ملتزم‌اند.

اینجاست که پرسش دیگری فراروی ما قرار می‌گیرد: آیا در هر جسمی، به سبب اینکه حجم دارد، دو ممتد سه‌بعدی یافت می‌شود؛ ممتدی سه‌بعدی که حال است و عرض به نام جسم تعلیمی یا حجم و ممتد سه‌بعدی دیگری که محل است و جوهر به نام جسم طبیعی؟ پاسخ این

فیلسوفان منفی است؛ چراکه اگر چنین باشد، لازم می‌آید امتداد - مقصود ممتد سه بعدی است - با اینکه یک حقیقت و یک ماهیت نوعیه است در جایی عرض باشد و در جایی جوهر و به تعبیر دقیق‌تر، لازم می‌آید که برخی از افراد این ماهیت نوعیه عرض باشند و برخی دیگر جوهر که به نظر همه فیلسوفان امری است محال:

أحدها [أى أحد الأقوال] أنه عرض متصل... ويكون إتصاله غير إتصال الجوهر الممتد، فعلى هذا، يكون فى الجسم متصلان: أحدهما صورة جوهرية [وهى الصورة الجسميه] والآخر صفة عرضية... لكنّها متحدان فى الوضع والإشارة الحسية ولا يخفى فساد، لورود ثالث الإشكالات (ر.ک: صدرالمتألهين، بی تا، ج ۵، ص ۸۲) علیه [وهو كون ماهية نوعية واحدة مختلفة بالجوهريّة والعرضية] (همان، ص ۸۶ و ۸۷).

بنابراین، در هر جسمی حقیقتاً و بالذات بیش از یک امر ممتد سه بعدی یافت نمی‌شود. حال یا این امر همان حجم جسم است یا خود جسم؛ یعنی، آنچه حقیقتاً و بالذات در جهات سه‌گانه گسترده است یا جسم تعلیمی است یا جسم طبیعی و نه هر دو.

در صورت اول، جسم طبیعی حقیقتاً و بالذات فاقد امتداد خواهد بود، بلکه بهتر است بگوییم صورت جسمیه موجود در جسم طبیعی فاقد امتداد خواهد بود؛ زیرا جسم طبیعی امتداد خود را و امدار صورت جسمیه خود است، پس فقدان امتداد در جسم طبیعی جز به معنای فقدان امتداد در صورت جسمیه آن نیست. در یک کلام، در این فرض، جسم تعلیمی حقیقتاً و بالذات ممتد است و صورت جسمیه مجازاً و بالعرض، که به نظر این فلاسفه امری است محال:

ثانيها أنه متصل بالذات و يكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود، بما علمت أنّ الجسم فى مرتبة ماهيته متّصل... وعلمت بالبرهان أنه لولا الإتصال الجوهري فى الموجودات، لما صحّ لشيء من الأشياء الموجودة صفة الوحدة الإتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل، لا بالذات ولا بالعرض (همان).

بنابراین فرض دوم درست است. صورت جسمیه بالذات در جهات سه‌گانه گسترده است و جسم تعلیمی بالعرض. یعنی، در هر جسمی جز یک امتداد سه بعدی یافت نمی‌شود که هم

به صورت جسمیه منسوب است: صورت جسمیه ممتد سه بعدی است؛ هم به جسم تعلیمی: جسم تعلیمی نیز ممتد سه بعدی است؛ با این تفاوت که به صورت جسمیه بالذات منسوب است و به جسم تعلیمی بالعرض: «رابعها أن في الجسم إتصلاً واحداً منسوباً إلى الصورة الجسمية بالذات وإلى مقدارها التعليمي بالعرض» (همان، ص ۸۷).

اکنون که صورت جسمیه و جسم تعلیمی هر دو ممتدند، هر چند یکی بالذات و دیگری بالعرض، تفاوت آنها در چیست؟ اگر یک امتداد سه بعدی است که هم صورت جسمیه است بالذات و هم بعینه جسم تعلیمی است بالعرض، به چه اعتباری صورت جسمیه است و به چه اعتباری جسم تعلیمی؟ پاسخ این است که به اعتبار ابهام و تعین. گستردگی در جهات سه گانه به اعتبار ابهام یعنی فی نفسه و با صرف نظر از هر تعینی صورت جسمیه است و جوهر است و همو به اعتبار تعین جسم تعلیمی است و عرض است.

باید توجه داشت که مراد از اعتبار تعین این نیست که جسم تعلیمی خود همان تعین امتداد سه بعدی و به تعبیر دیگر همان خود تعین صورت جسمیه است، زیرا در این صورت در مقوله کم مندرج نخواهد بود؛ چراکه معنای کمیت تعین نیست؛ بلکه چنان که بهمینار (ر.ک: بهمینار، ۱۳۴۹، ص ۳۱۱) به صراحت گفته است و از ظاهر گفتار ابن سینا (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۱۳) هم برمی آید، مقصود از آن خود صورت جسمیه است مشروط به اینکه تعین آن هم لحاظ شود؛ همان خود امتداد سه بعدی است از آن حیث که تعینی دارد. پس تفاوت صورت جسمیه با جسم تعلیمی تفاوت مطلق است با مقید، تفاوت مبهم است با متعین. بنابراین، جسم تعلیمی هم امتداد دارد، امتدادش هم از جهت امری درونی و ذاتی است، نه از حیث امری خارج از ذات تا فی ذاته فاقد امتداد باشد اما این امر درونی ذاتی همان صورت جسمیه است؛ یعنی، همان امتداد حقیقی و ذاتی صورت جسمیه است که به جسم تعلیمی هم منسوب است:

فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمي نفس تعين أمتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات، فلزم أن لا يكون من مقولة الكم وإما أن يراد به الصورة الجسمية مأخوذة مع التعين المذكور محيثة بالحيثية المذكورة، فكان له اتصال بالذات لا بأمر خارج

من ذاته، بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه أن يكون هذا هو الذى اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ فى الشفاء والتعليقات وكلام تلميذه فى التحصيل (همان؛ ر.ك: صدرالمتألهين، بی تا، ج ۵، ص ۲۲، ۸۶، ۹۴ و ۹۷؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۳).

نظریه بالا درباره تفاوت صورت جسمیه و جسم تعلیمی اشکال مهمی در پی دارد، زیرا با توجه به اینکه جسم تعلیمی همان صورت جسمیه یا ممتد سه بعدی جوهری است از آن حیث که تعیین اش هم ملحوظ است، لازم می آید فردی از یک مقوله جزء فردی از مقوله دیگری باشد؛ یعنی، صورت جسمیه شیء که جوهر است جزء حجم آن باشد که نوعی کمیت است: «العمدة فى الإشکال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلاً فى [أفراد] بعض [آخر]» (همان).

صدرالمتألهين تحت عنوان «مخلص عرشى» (ر.ك: صدرالمتألهين، بی تا، ج ۵، ص ۹۰۸۸) به این اشکال پرداخته و آن را پاسخ داده و سپس به بحث درباره تفاوت صورت جسمیه و جسم تعلیمی - و به تعبیر دیگر ممتد جوهری و ممتد کمی - ادامه داده است و سرانجام نتیجه بحث جز این نیست که به نظر فلاسفه‌ای مانند فارابی و ابن سینا، با اینکه واژه «ممتد» دو معنا و دو مفهوم دارد که مصداق یکی جوهر است مصداق دیگری عرض (معنای جوهری آن هنگامی است که بر صورت جسمیه اطلاق می شود و آن عبارت است از ممتد علی الطلاق، و معنای عرضی آن هنگامی است که بر جسم تعلیمی اطلاق می شود و آن همان مقدار است و آن چیزی نیست جز حقیقتی که مجوز فرض حدود مشترک میان اجزاء متصل واحد است یا به تعبیر دیگر همان ممتد متعین در جهات سه گانه است) با این همه در خارج از نظر وجودی تعدد و تفکیکی میان این دو نیست، یعنی هر دو معنا با یک وجود موجودند. آری، این تفکیک مفهومی سبب شده است که برخی از متفکران پس از این دو فیلسوف گمان کنند که آنها معتقدند که وجود خارجی این دو معنا مغایر یکدیگرند و در نتیجه در هر جسمی دو ممتد وجود دارد. ممتدی جوهری و ممتدی عرضی: [إنهم] یفرّقون بین مفهومی الممتد: أحدهما الصورة الجرمية التى معناها الممتد على الإطلاق، والآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين أجزاء المتصل

الواحد وفي معناه الممتد المتعين الإمتداد في الجهات وظهر أيضاً أنّ الأوّل مقوم الجسم والآخر عرض فيه... ولهذا إشتهر إنهم قائلون بالإمتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك، بل لا يكون على رأيهم في الجسم إلا ممتد واحد (همان، ص ۹۲ و ۹۳؛ نیز ر.ک: همان، ص ۹۶ و ۹۷).

نتیجه اینکه در عرضی مانند مقوله کمیت با دو نظریه ناسازگار روبه روییم، یکی لزوم مغایرت وجودی عرض خارجی و جوهری که موضوع آن است، به منزله معیاری برای عرضیت، و دیگری اتحاد وجودی جسم تعلیمی، که علی الفرض عرض خارجی است، با صورت جسمیه و جسم طبیعی که موضوع آن است.

(۲) اشکال عرض بودن استعداد: درباره اینکه حقیقت استعداد چیست چهار نظریه وجود دارد:

۱. نظریه شیخ اشراق (ر.ک: سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۵۱) و برخی از فلاسفه دیگر مبنی بر اینکه استعداد نوعی کیفیت است. این نظریه با اشکالی مواجه نیست؛
۲. نظریه فخر رازی (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۶) مبنی بر اضافه بودن استعداد. بر این نظر، که مورد تأیید صدر المتألهین (صدر المتألهین، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۵) هم هست، اشکال خاصی وارد نیست، مگر همان اشکالی که بر مقوله اضافه وارد است و به زودی به آن خواهیم پرداخت؛
۳. این نظریه که استعداد کیفیت ذات الاضافه است، مانند اراده و علم و قدرت. بنابر این نظر هم اشکالی بر عرض بودن استعداد وارد نیست؛

۴. نظریه علامه طباطبائی مبنی بر اینکه استعداد نوعی کیفیت است و در عین حال نسبت آن به هیولا که استعداد جوهری مطلق است مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی یا صورت جسمیه است؛ یعنی، نسبت متعین به مبهم و مطلق است. همان گونه که در هر جسمی در خارج بیش از یک امتداد سه بعدی وجود ندارد اما اگر این امتداد مطلق اعتبار شود، جوهری تعقل شده است که نامش صورت جسمیه است و اگر سنجش پذیر و متعین اعتبار شود، عرض تصور شده است که جسم تعلیمی نام دارد، همچنین در هر جسمی در خارج بیش از یک استعداد یافت نمی شود، به طوری که اگر این استعداد مطلق لحاظ شود، یعنی اگر از آن جهت در نظر گرفته شود

که فی نفسه استعداد هر فعلیتی است، جوهری تعقل شده است به نام هیولا و اگر متعین لحاظ شود، یعنی اگر از آن جهت در نظر گرفته شود که به موجب اوضاع و احوال بیرونی خاصی استعداد برای فعلیت بخصوصی است، عرضی تعقل شده است به نام استعداد یا کیفیت استعدادی:

قد قَسَمُوهُ [أَي قَسَمُوا الكيفية] بالقسمة الأولية إلى أربعة أقسام... ثالثها الكيفيات الإِستعدادية وتسمّى أيضاً القوّة واللاقوّة... وينبغي أن يعدّ منها مطلق الإِستعداد القائم بالمادة. ونسبة الإِستعداد إلى القوّة الجوهرية التي هي المادة نسبة الجسم التعليمي الذي هو فعلية الإِمتداد في الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعي الذي فيه إمكانه (طباطبائی، ۱۳۶۴، المرحله السادسة، الفصل العاشر).

چنان‌که دیده می‌شود، در این نظریه، قوه مطلق جوهری موجود در جسمی که موضوع استعداد است خود بعینه اگر متعین اعتبار شود عرضی است از نوع کیفیت به نام استعداد؛ یعنی، در خارج عرض و جوهری که موضوع آن است با یک وجود موجودند نه با دو وجود متغایر؛ همان واقعیتهایی که به اعتباری موضوع استعداد است بعینه به اعتبار دیگری خود استعداد است، با اینکه گفتیم عرض بودن عرض مشروط است به اینکه در خارج وجودی مغایر وجود موضوعش داشته باشد. پس در این مورد نیز با همان اشکالی مواجهیم که در کمیت مواجه بودیم.

۳) اشکال عرض بودن اضافه: مراد از اضافه نسبت متکرر است. نسبت متکرر نسبتی است که فقط همراه با نسبت دیگری قابل تصور است که خود فقط همراه با نسبت اولی به تصور درمی‌آید، مانند نسبت پدری و نسبت فرزندی که هر دو با هم قابل تصورند و هیچ‌یک به تنهایی و بدون تصور آن دیگری تصورشدنی نیست. لذا نسبت پدری را «اضافه پدری» می‌گویند و همچنین است در نسبت فرزندی.

اگر به یاد داشته باشیم، در توضیح اعراض نسبی، گفتیم که ممکن نیست خود نسبت جنس عالی و مقوله باشد. همچنین در همانجا اشاره کردیم که در این مورد، در باب اضافه اشکالی وجود دارد که به آن خواهیم پرداخت. اکنون اشکال این است که مقصود فیلسوفان از اضافه‌ای که به منزله مقوله مطرح می‌شود همان خود نسبت متکرر است نه چیزی که با چیز دیگری نسبت

متکرر دارد و به آن مضاف می‌گویند؛ تعبیر «وإلا لكان نوعاً من مقولة المضاف» در عبارت زیر از صدر المتألهین به خوبی گواه بر این مدعا است: «ینبغی أن لا یكون [الاین] نفس نسبة الشیء إلى مكانه وإلا لكان نوعاً من مقولة المضاف» (صدر المتألهین، بی تا، ج ۴، ص ۲۱۵). و می‌دانیم که وجود نسبت در خارج وجود فی غیره است که به آن وجود رابط می‌گویند نه وجود فی نفسه لغیره که به وجود رابطی مشهور است در حالی که وجود اعراض وجود ناعتی است و وجود ناعتی فی نفسه لغیره است نه فی غیره. در نتیجه نمی‌توان اضافه را نوعی عرض دانست و آن را مقوله‌ای از مقولات به شمار آورد.

به بیان دیگر، اضافه که نوعی نسبت است، دارای چهار مرحله است: ۱. در خارج رابطه‌ای است خاص و متکرر، یعنی رابطه‌ای است که فقط همراه با رابطه دیگری یافت شدنی است که خود ممکن نیست یافت شود جز همراه با رابطه اولی. پس یا هر دو با هم یافت می‌شوند و یا هیچ‌یک یافت شدنی نیست. ۲. در ذهن از هریک از آنها مفهومی حرفی در ذهن پدید می‌آید که از آن رابطه بما هو هو حاکی است، چه ما واژه‌ای برای این مفهوم وضع کرده باشیم، مانند مفهومی که از واژه «رو» و واژه «زیر» در جمله‌ای خاص فهمیده می‌شود، و چه واژه‌ای برای آنها وضع نکرده باشیم. ۳. در عقل، از هر گروه خاصی از این مفاهیم حرفی مفهومی اسمی پدید می‌آید که از آن با تعبیر «نوع اضافه» یاد می‌کنند، مانند مفهوم «برتری» که از مفهوم حرفی «بر» گرفته شده و مفهوم «فروتری» که از مفهوم حرفی «زیر» اخذ شده است و نیز مانند «پدری» و «فرزندی» یا «برادری» و امثال آنها. سرانجام ۴. مفهوم اسمی عام اضافه را داریم که بر انواع اضافه صادق و از آنها حاکی است: «برتری اضافه است»، «پدری اضافه است» و قس علی هذا.

مدعای فلاسفه این است که مفهوم اسمی عام اضافه همان جنس عالی یا مقوله اضافه است که اگر بخواهیم آن را تعریف کنیم جز «کون الشیء معقولاً بالقیاس الی غیره» تعریف دیگری ندارد و انواع اضافه، که در بالا در مرحله سوم جای دارند، همان مصادیق و انواع این جنس‌اند و روابط متکرر خارجی، که در مرحله اول جای دارند، افراد خارجی آن‌اند:

هاهنا امور ثلاثة: أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور [أى الماهية المعقولة بالقياس إلى غيرها] حملاً أولياً ذاتياً... وهو المقولة التى هى إحدى المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان فى نفسه جنساً أو نوعاً سافلاً وهو الذى يحمل عليه المقولة حملاً [شائعاً] بالذات، كما فى صدق الذاتيات على أفرادها الذاتية... وفى أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها (همان، ج ۴، ص ۱۱۹).
اکنون با توجه به اینکه مفهوم ماهوی تصویر واقعیت خارجی است بما هی هی در ذهن، مشکل این است که مفهومی که تصویر ذهنی فرد خارجی اضافه است بما هو هو مفهومی حرفی است که دارای جنس و فصل نیست تا در مقوله‌ای مندرج باشد و متقابلاً مفهوم اسمی حاکی از فرد خارجی اضافه، مانند انواع اضافه، تصویر عقلی فرد خارجی اضافه بما هو هو نیست تا بتواند ماهیتی باشد با جنس عالی مانند اضافه. به اختصار، افراد خارجی اضافه وجودشان فی غیره است نه فی نفسه، درحالی که اگر اضافه جنس عالی و مقوله باشد، لازم است وجود افراد خارجی آن فی نفسه باشد. آری، اگر اضافه و انواع آن را از معقولات ثانیه فلسفی به‌شمار آوریم، مشکلی پیش نخواهد آمد. زیرا اکثر این معقولات در خارج وجودشان فی غیره و رابط است.

مشکلات دیدگاه اتحاد وجودی

دیدگاهی که بر اتحاد وجودی عرض و جوهر تأکید دارد، پیش‌ازهرچیز، باید به سه سؤال پاسخ دهد:
سؤال اول: اتحاد وجودی عرض با موضوعش با معیاری که برای عرض بودن عرض وجود دارد - مبنی بر مغایرت وجود آن با وجود موضوعش - و برآمده از تعریف عرض است تعارض دارد. با چنان تعریف و معیاری چنین عرضی در حقیقت عرض خارجی نخواهد بود، بلکه صرفاً عرض تحلیلی خواهد بود. پس باید به جای آن، تعریف و معیار دیگری ارائه کرد، نه اینکه به آن ملتزم بود و درعین حال به اتحاد وجودی عرض و موضوعش اعتقاد داشت، مگر اینکه مقصود فیلسوفان از مغایرت وجودی معنایی باشد اعم از آنچه در دیدگاه مغایرت مطرح کردیم به طوری که با دیدگاه اتحاد هم سازگار باشد. در این صورت این معنا چیست؟

سؤال دوم: اگر عرض و جوهر اتحاد در وجود داشته باشند، لازم می‌آید یا هر دو با هم موجود باشند و یا هر دو با هم معدوم ولا غیر. پس ممکن نخواهد بود که جوهر ثابت ولا یتغیر باقی بماند و عرضی از اعراض آن عوض شود. در این صورت، برای اعراض مفارق، که قابل انکار نیستند، چه توجیهی وجود خواهد داشت؟

سؤال سوم: اگر عرض و جوهر اتحاد در وجود داشته باشند، چه تفاوتی میان ماهیات عرضی و معقولات ثانیه فلسفی وجود خواهد داشت؟ وجه تمایز آنها چه چیز خواهد بود؟

افزون بر این، این دیدگاه باید برای دو اشکال زیر نیز راه‌حلی ارائه دهد:

اشکال اول: اگر عرض و جوهر اتحاد در وجود داشته باشند، ترکیب آنها، مانند ترکیب ماده و صورت، اتحادی خواهد بود و ترکیب اتحادی ترکیب حقیقی است که به موجب آن، کل و مرکب وحدت حقیقی داشته در مقوله‌ای از مقولات مندرج است. بنابراین، لازم است مثلاً سفید را، که حاصل ترکیب جسم و سفیدی است، واقعیتی خاص غیر از اجزاء آن - که جسم و سفیدی‌اند - به‌شمار آورد و آن را در مقوله‌ای بخصوص مندرج دانست و حال آنکه هیچ فیلسوفی، حتی آقاعلی، به چنین لازمه‌ای ملتزم نیست. گفتنی است که خود آقاعلی به این اشکال توجه داشته و از باب دفع دخل مقدر به آن پاسخ داده است (ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳).

اشکال دوم: اگر عرض و جوهر اتحاد در وجود داشته باشند، لازم می‌آید دو ماهیت نوعیه با یک وجود موجود باشند؛ زیرا در این صورت یک واقعیت واحد هم مصداق حقیقی و فرد بالذات ماهیت نوعیه جوهری، مثلاً طلا، خواهد بود و هم به اعتبار دیگری، مصداق حقیقی و فرد بالذات ماهیت نوعیه عرضی، مثلاً زردی، با اینکه ممکن نیست یا یک وجود بیش از یک ماهیت نوعیه موجود باشد ولو با اعتبارات متفاوت.

داوری و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد مغایرت وجود عرض و جوهر. به‌منزلهٔ معیاری برای عرض بودن عرض، قابل انکار نیست، وگرنه میان عرض و معقول ثانی فلسفی و به تعبیر دیگر،

میان عروض خارجی و عروض عقلی تحلیلی فرقی باقی نخواهد ماند. بر این اساس، برای حل این مشکلات، یکی از دو راه زیر در پیش روی ماست.

راه حل اول: در این راه حل، مغایرت عرض و موضوع آن به همان معناست که در دیدگاه مغایرت وجودی گفتیم؛ یعنی هریک از آنها وجود فی‌نفسه دارد و در نتیجه مستلزم تعدد و تکثر وجود آنها در خارج است. پیداست که اعتقاد به این نوع مغایرت نه با وحدت وجود عرض و موضوع سازگار است که دیدگاه اتحاد وجودی بر آن تأکید دارد و نه با اینکه عرض وجود فی‌غیره و رابط داشته باشد.

با پذیرفتن این راه حل، باید دربارهٔ جسم تعلیمی به یکی از دو امر ملتزم شد: ۱. مانند فیلسوفان مشائی آن را عرض خارجی دانست و در عوض قائل شد به اینکه واژه «ممتد» در جسم تعلیمی و در صورت جسمیه یا جسم طبیعی مشترک لفظی است؛ یعنی هنگامی که می‌گوییم «جسم تعلیمی ممتد است» معنایی از واژه «ممتد» اراده می‌شود غیر از هنگامی که می‌گوییم «صورت جسمیه یا جسم طبیعی ممتد است» تا لازم نیاید در هر جسمی دو امتداد وجود داشته باشد، امتدادی جوهری و امتدادی عرضی حال در آن: «إنا لا نسلّم أن الإمتداد و الإتصال طبیعیة واحدة و مفهوم واحد، بل قدمر أن هاهنا إشتراكاً لفظياً يطلق تارة علی مفهوم جوهری... وأخری علی مفهوم عرضی» (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۵، ص ۸۶؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۳).

و یا ۲. مانند صدرالمتألهین واژه «ممتد» را در جسم تعلیمی و طبیعی به یک معنا دانست و در عوض قائل شد به اینکه عروض کمیت بر جسم طبیعی عروض تحلیلی ذهنی است - خواه کمیت منفصل باشد خواه متصل، خواه سیال باشد خواه پایدار، خواه یک‌بعدی باشد خواه دوبعدی و خواه سه‌بعدی - نه عروض خارجی، مانند عروض جنس و فصل بر یکدیگر یا عروض وجود و وحدت و سایر عوارض ماهیت بر ماهیت و در نتیجه قائل شد به اینکه در خارج در هر جسمی بیش از یک امتداد سه‌بعدی وجود ندارد و آن همان صورت جسمیه یا جسم طبیعی است که به اعتبار دیگری از آن مفهوم جسم تعلیمی یا حجم هم انتزاع می‌شود، نه اینکه دو امتداد یافت شود که یکی عارض دیگری است. در این صورت کمیت و از جمله جسم تعلیمی را باید

عرض تحلیلی به‌شمار آورد نه عرض خارجی و آن را از شمار ماهیات و مقولات خارج دانست:
إنّ مذهب الشيخ أنّ هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود [أى فى الخارج]. فالنقطة عارض للخط والنخط للسطح والسطح للجسم المقدارى وهو الصورة الجسمية... وأما عندنا، فهى من العوارض التحليلية لشيء واحد وكلّها موجود بوجود واحد خارجاً ووهماً (صدرالمتألهين، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۴؛ نیز، ر. ک: ص ۴۷۲، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۹۲).

چنان‌که از عبارت بالا برمی‌آید، ملاک عروض خارجی مغایرت وجودی عارض و معروض است و نفی مغایرت وجودی آنها ملازم است با عروض تحلیلی. براساس این ملاک، لازم است در هر مورد دیگری که صدرالمتألهین مدعی نفی مغایرت وجودی عرض و موضوع آن است در آنجا حکم به عروض ذهنی و نفی خارجی بودن عرض کرد، هرچند خود او به این امر تصریح نداشته باشد.

همچنین به حکم راه‌حل مورد بحث، و به حکم ملاکی که در بالا گفتیم، اگر مانند علامه طباطبائی نسبت کیفیت استعدادی را به هیولا همانند نسبت جسم تعلیمی به صورت جسمیه می‌دانیم، باید عروض آن را تحلیلی ذهنی بدانیم نه عروض خارجی و در نتیجه آن را از زمره کیفیات که اعراض خارجی اند بیرون آورد.

سرانجام در باب اضافه باید به یکی از دو امر ملتزم شد: یا ۱. باید اضافه و انواع آن را از زمره مقولات و ماهیات بیرون دانست و آنها را در گروه عوارض تحلیلی جای داد. حاجی سبزواری در مواردی به این امر تصریح دارد، زیرا از آنها با تعبیر «معقول ثانی» یاد کرده است و برخی از عبارات صدرالمتألهین نیز به همین معنا اشاره دارد، هرچند به آن تصریح نکرده است. از جمله می‌گوید تفاوت جوهر و اضافه عارض بر آن به لحاظ حد آنها تفاوت حقیقی است و به لحاظ وجودشان تفاوت اعتباری. همان وجود جوهر است که خود در مقایسه با شیء دیگری وجود اضافه است. این گفتار در حکم اقرار است به اینکه اضافه عرض خارجی نیست:

الفرق بین ماهیة الجوهر الذی هو العلة و بین علیته و إضافته، بالماهیة والحد؛ فإن حدّ الجوهر غیر حدّ المضاف والفرق بین وجودیہما بالإعتبار. فالوجود الجوهری إذا أخذ فی نفسه، کان جوہراً [أی کان وجود الجوهر] وإذا قیس إلى غیره، کان مضافاً [أی کان وجود الأضافة]... فوجود السماء فی ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحیث إذا قیس إلى الأرض عقلت الفوقیه ووجود الإضافات (صدر المتألهین، بی تا، ج ۴، ص ۲۰۴).

و یا ۲. مانند علّامه طباطبائی اضافه را همان خود نسبت متکرر ندانست، بلکه آن را هیئت‌ی دانست که عارض موضوع می شود به سبب نسبت متکرری که با شیء دیگری دارد. همان طور که سایر اعراض نسبی هیئاتی هستند در موضوع حاصل از نسبت موضوع با شیء دیگری: «و معنی نسبیتهای آنها هیئات قائمه بموضوعاتهما من نسب موجودة فیها، لا أنّ هذه المعقولات عین تلك النسب الوجودیة» (طباطبائی، ۱۳۶۲، المرحلة السادسة، الفصل السادس عشر، البحث الاول).

راه حل دوم: در این راه حل، مغایرت به معنای انفکاک پذیری است. هنگامی می‌گوییم وصفی عرضی از موصوفش انفکاک پذیر است و وجودی مغایر آن دارد که عقلاً امکان داشته باشد بازه‌ای از زمان یافت شود که در آن، موصوف موجود باشد بی آنکه به وصفش متصف باشد، خواه این انفکاک پذیری ناشی از این باشد که هریک از موصوف و وصف با وجودی فی نفسه غیر از دیگری موجود است یا از اینکه موصوف با وجود فی نفسه و وصفش با وجود فی غیره موجود است یا اساساً هر دو با یک وجود موجودند اما وجود موصوف در بازه‌ای از زمان مصداق وصف عرضی هم هست و عقلاً ممکن است در بازه‌ای دیگر از زمان، قبل یا بعد از آن، به سبب اشتداد یا تضعف وجودی مصداق آن نباشد. بر این اساس، برای عرض بودن عرض، مغایرت به معنای انفکاک پذیری کافی است و مغایرت به معنایی که در راه حل اول گفتیم لازم نیست. بلکه با استناد به قرائنی که در سخنان فیلسوفان یافت می‌شود، می‌توان این حکم را به همه تحقیق مصادیق و وجودهای مغایر برای آنهاست، مغایرت به معنای انفکاک پذیری است نه به معنایی که در راه حل اول گفته شد. از جمله این قرائن اینکه صدر المتألهین، پس از اثبات ترکیب

اتحادی هیولا و صورت، که مستلزم موجود بودن هیولا و اتحاد آن با وجود صورت است، باز مفهوم جوهر هیولانی را مفهومی ماهوی به‌شمار می‌آورد. همانند فیلسوفان مشائی، نه مفهومی اعتباری از نوع معقولات ثانیه فلسفی. از همین روست که او خود را با این اشکال مواجه نمی‌بیند که هیولای مورد قبول او با هیولای مشهور مشائی متفاوت است، اولی مفهومی اعتباری است و دومی ماهوی تا به جواب آن بپردازد.

به موجب این معیار، اوصاف و محمولاتی که بر ماهیات قابل حمل اند دو دسته‌اند: اوصاف و محمولاتی که از ماهیتی که موضوع واقع شده انفکاک پذیرند، مانند وصف سفید در قضیهٔ «جسم سفید است»، و اوصاف و محمولاتی که از ماهیتی که موضوع واقع شده انفکاک ناپذیرند، مانند وصف ممکن در قضیهٔ «جسم ممکن است». فرق این دو گروه این است که در محمولات انفکاک پذیر، علاوه بر موضوع - مثلاً جسم - که در خارج مصداق و وجود دارد (زیرا بر واقعیتی خارجی به حمل هوهو قابل حمل است) مبدأ محمول - یعنی سفیدی - نیز به موجب انفکاک پذیری بر واقعیتی خارجی به حمل هوهو قابل حمل است؛ واقعیتی که به اعتبار انفکاک پذیری مغایر واقعیت جسم است و در نتیجه در محمولات انفکاک پذیر، مبدأ محمول نیز در خارج مصداق و وجود دارد اما در محمولات انفکاک ناپذیر چنین نیست؛ مبدأ محمول - مثلاً امکان - بر هیچ واقعیتی خارجی به حمل هوهو قابل حمل نیست تا در خارج مصداق و وجود داشته باشد و فقط موضوع است که در خارج مصداق و وجود دارد.

به موجب تفاوت فوق، مبدأ محمول در محمولات انفکاک پذیر، مانند سفیدی، مفهومی ماهوی است، اما در محمولات انفکاک ناپذیر، مانند امکان، چنین نیست؛ زیرا مفاهیم کلی‌ای که بر واقعیات خارجی به حمل هوهو قابل حمل اند و به اصطلاح در خارج مصداق و وجود دارند دو گروه‌اند. گروهی که بی‌استثنا بر همه واقعیات خارجی قابل حمل‌اند و لذا ممکن نیست در جواب ماهو واقع شوند، مانند مفهوم وجود و واقعیت بنابر اصالت وجود و مانند مفهوم شیء؛ این گروه از مفاهیم ماهوی نیستند و گروهی که فقط بر واقعیتی خاص یا فقط بر دسته خاصی از واقعیات خارجی به حمل هوهو قابل حمل‌اند و لذا در جواب ماهو واقع می‌شوند. این گروه

ماهوی‌اند، مانند جسم و انسان. پیداست که مبادی محمولات انفکاک‌پذیر در زمره این گروه‌اند، پس آنها مفاهیمی ماهوی‌اند.

ممکن است گفته شود همان‌طور که مبادی محمولات انفکاک‌پذیر، مانند مفهوم سفیدی، فقط بر گروه خاصی از واقعیات خارجی به حمل هوهو قابل حمل‌اند، خود این محمولات، مثلاً سفید، نیز همین‌گونه‌اند. بنابراین، اگر برای ماهوی بودن مفهوم کافی باشد که فقط بر دسته‌ای خاص از واقعیات خارجی به حمل هوهو قابل حمل باشد، لازم است خود این محمولات هم ماهوی باشند، با اینکه به نظر همه فیلسوفان چنین مفاهیمی، که با تعبیر «مشتق» از آنها یاد می‌کنند، ماهیت نیستند و از این رو در هیچ مقوله‌ای مندرج نیستند.

پاسخ این است که مفهوم ماهوی از واقعیتی که مصداق و وجود آن است بما هی هی و با قطع نظر از رابطه‌اش با غیر حاکی است، درحالی‌که مشتقات حاوی نسبت‌اند و هر نسبی حاکی از نوعی رابطه خارجی است، خواه رابطه حقیقی خواه اعتباری. پس این محمولات نه می‌توانند از وجود موضوع بما هوهو و با قطع نظر از هرگونه رابطه‌ای با غیر حاکی باشند و نه از وجود مبدأ بما هوهو و با قطع نظر از هر رابطه‌ای با غیر اما مبدأ محمول، مانند سفیدی، چنین نیست. از این روست که ممکن نیست هیچ مشتقی ماهیت باشد اما مبدأ آن می‌تواند مفهومی ماهوی باشد. اکنون اگر دقت کنیم، می‌بینیم که بر اساس این معیار، می‌توان کمیات و از جمله جسم تعلیمی را از سنخ ماهیات و از نوع اعراض دانست و درعین حال، مانند ابن‌سینا و صدرالمثلین، برای امتداد تعلیمی در خارج وجودی غیر از وجود امتداد طبیعی قائل نبود، بلکه صرفاً به انفکاک‌پذیری آن از امتداد تعلیمی معتقد بود، زیرا ادله‌ای که بر عرض بودن جسم تعلیمی اقامه کرده‌اند دست‌کم انفکاک‌پذیری آن را ثابت می‌کنند و برای عرضیت عرض صرف انفکاک‌پذیری کافی است و نیازی به مغایرت به معنایی که در راه حل اول گفته شد نیست.

همچنین، بر اساس این معیار، می‌توان، مانند علامه طباطبائی، نسبت کیفیت استعدادی را به جوهر هیولانی شبیه نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی دانست و درعین حال آن را ماهیتی عرضی از نوع کیفیت به‌شمار آورد؛ چراکه به‌رغم اینکه در این نظریه کیفیت استعدادی وجودی غیر از وجود هیولا ندارد، از آن انفکاک‌پذیر است.

سرانجام، با این معیار، هم انواع اضافه می‌توانند ماهیت باشند هم خود اضافه مقوله باشد؛ زیرا اضافهات هم از مضافات انفکاک‌پذیرند، مثلاً پدر ابتدا پدر نیست و سپس پدر می‌شود، پس اضافه پدری از انسانی که پدر است انفکاک‌پذیر است. همچنین است فوقیت در مورد چیزی که فوق چیز دیگری است و عقلاً ممکن است فوق آن نباشد:

إن کون السماء مثلاً فی الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقیه وجود زائد علی وجود ماهیه السماء فی نفسها، إذ یمکن فرض وجودها لا علی هذه الصفة، فکونها بحيث یفهم منه الفوقیه هو وجود الفوقیه إذ لا یعنی بوجود الشیء خارجاً إلا صدق حده و مفهومه علی شیء فی الخارج (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۷۲).

چنان‌که در عبارت فوق می‌بینیم، مراد از وجود زائد که به معنای وجود مغایر است و شرط ماهوی بودن مفهوم و از جمله شرط عرضیت عرض است چیزی بیش از انفکاک‌پذیری نیست.

با این معیار، مشکل اضافه نیز از این جهت حل می‌شود که لازم نیست وجود فی‌نفسه‌ای مغایر وجود مضاف و موضوع خود داشته باشد، اما از این جهت مشکل باقی است که مفهومی که از آن اخذ می‌شود در مرحله‌ای که از فرد اضافه بما هوهو حاکی است حرفی و غیرقابل حمل بر جزئیات است و در مرحله‌ای که اسمی و قابل حمل بر جزئیات است ممکن نیست از فرد اضافه بما هوهو حاکی باشد، درحالی‌که ماهیت در ذهن ضرورتاً مفهومی اسمی کلی قابل حملی است که حاکی است از فرد خویش بما هوهو. بنابراین، به نظر می‌رسد بحث اضافه را یا باید کلی از باب ماهیات و مقولات خارج و به باب مفاهیم اعتباری و معقولات فلسفی ملحق کرد و یا همان راه حل علامه طباطبائی را در آن پیش گرفت.

سرانجام به موجب این معیار، می‌توان به اتحاد وجودی عرض و جوهر قائل شد و درعین حال هم به پرسش‌هایی که در هنگام نقد این نظریه مطرح کردیم پاسخ داد، هم به اشکالی که بر آن وارد نمودیم. پیداست که اگر به نظریه اتحاد قائل شویم، باید قابلیت جوهر نسبت به عرض را تحلیلی دانست، چنان‌که بنابر اتحاد صورت و ماده فاعلیت صورت نسبت به ماده تحلیلی است.

بنابراین، به نظر می‌رسد که در مقام داوری و نتیجه‌گیری، باید راه حل دوم را ترجیح داد؛ زیرا معیاری است عام که هم با هر سه دیدگاه سازگار است و هم توانایی آن بر حل مشکلات بیشتر است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء، المنطق، ج ۱ (المعقولات)، قم، مكتبة آية العظمى المرعشي النجفی.

بهمنیارین مرزبان (۱۳۴۹)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.

فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه، قم، بیدار.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات، تهران، انجمن فلسفه ایران.

صدرالمتألهین (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

— (بی‌تا)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مكتبة المصطفوی.

— (۱۳۸۲)، تعلیقه بر الهیات شفا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴)، بدایة الحکمة، قم، جامعه مدرسین.

— (۱۳۶۲)، نهایة الحکمة، قم، جامعه مدرسین.

مدرس زنوری، علی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات، تهران، اطلاعات.

— (۱۳۷۶)، بدایع الحکم، قم، الزهراء.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود

مرتضی رضائی*

چکیده

نظریه تشکیک خاصی وجود، یکی از پایه‌های اصلی حکمت متعالیه است. این نظریه، در برخی نوشته‌ها، به شکل صحیحی تبیین نشده است؛ از این رو، مطالعه دوباره آن می‌تواند تصویری مقبول‌تر از آن به دست دهد. مطابق این پژوهش، مباحثی چون «اشتراک معنوی» و «مشکک بودن» مفهوم وجود، «اصالت وجود» و «بساطت وجود» از جمله مبانی این نظریه‌اند؛ چنان‌که وحدت و کثرت حقیقی موجودات و عین یکدیگر بودن وحدت و کثرت وجود، از مؤلفه‌های آن به‌شمار می‌آیند. بر پایه این نظریه، تمام مراتب هستی را، به‌رغم کثرت و اختلاف آنها، می‌توان واحدی شخصی، ساری و پیوسته دانست که از بالاترین مرتبه وجود (واجب الوجود بالذات) تا پایین‌ترین مرتبه آن (هیولای اولی) کشیده شده است. به این ترتیب حقیقت واحده و شخصی وجود، در عین وحدت و بساطتش متکثر، و دارای مراتب طولی و عرضی است. به نظر می‌رسد نظریه تشکیک خاصی صدرالمتألهین، متفاوت با نظریه وحدت شخصی ایشان است و می‌توان تفاوت‌هایی را میان آن دو قایل شد.

کلیدواژه‌ها: تشکیک خاصی وجود، وحدت شخصی وجود، وحدت سریانی، وحدت اطلاق، نفس رحمانی، مطلق لابشرط مقسمی، مطلق لابشرط قسمی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین نظریات صدرالمتألهین نظریه «تشکیک وجود» است، که تأثیری شگرف بر دیدگاه‌های فلسفی او گذاشته است؛ تا جایی که می‌توان تشکیک وجود را یکی از پایه‌های اصلی حکمت متعالیه، و یکی از ممیزات محوری این مشرب فلسفی از مشرب‌های رقیب آن، یعنی حکمت مشاء و حکمت اشراق به‌شمار آورد. با این حال، تصویری که در برخی نوشته‌ها از تشکیک وجود صدرایی ارائه شده، تصویری صحیح، یا دست‌کم کاملاً منطبق بر دیدگاه صدرالمتألهین نیست. از این رو مرور دوباره‌ای بر این نظریه (با تکیه بر متون صدرایی) خالی از لطف نخواهد بود. همچنین درباره نسبت این نظریه با نظریه وحدت شخصی وجود نیز دیدگاه شارحان صدرالمتألهین یکسان نیست: برخی این دو نظریه را یکی دانسته، تفاوت حقیقی میان آن دو را نفی می‌کنند؛ و گروهی این دو نظریه را متفاوت با یکدیگر می‌دانند.

بنابراین تلاش ما در این مقاله، ارائه تصویری از نظریه تشکیک وجود، و مقایسه اجمالی آن با نظریه وحدت وجود خواهد بود؛ ولی پیش از آغاز مباحث اصلی، یادآوری دو نکته بایسته می‌نماید:

اول: متفاوت بودن تشکیک منطقی با تشکیک فلسفی: میان تشکیک در مصطلح منطقی آن با تشکیک در اصطلاح فلسفی (حکمت متعالیه) آن تفاوت هست؛ زیرا تشکیک در منطق وصف مفهوم و معنای کلی است که بر افراد متکثر خود به نحو مشکک، یعنی به کمال و نقص، به تقدم و تأخر، و به اولویت و عدم اولویت صدق می‌کند؛ درحالی که تشکیک فلسفی وصف حقیقت خارجی وجود است؛ و البته، بحث ما درباره تشکیک فلسفی خواهد بود؛

دوم: تشکیک وجود صدرالمتألهین معنایی خاص دارد و بر اصالت وجود مبتنی است. از این رو با آنکه برخی از فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین مانند شیخ اشراق (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۳۳-۲۳۸ و ۳۰۳-۳۰۵؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۷) نیز از تشکیک سخن گفته‌اند، ولی فارغ از اینکه این دسته از اندیشمندان چه نگاهی به تشکیک داشته‌اند و مثلاً آن را در چه چیزی می‌دانسته‌اند تلاش ما متمرکز در معرفی نظریه خاص صدرالمتألهین، یعنی «تشکیک وجود» ایشان خواهد بود.

۱. معنای «تشکیک وجود»

بر پایه اصالت وجود - که ریشه‌ای‌ترین مبنای فلسفی صدرالمتألهین است - تشکیک را نیز باید در بستر وجود و حقایق وجودی تفسیر و تبیین کرد. تشکیک وجود به این معناست که حقیقت واحده وجود - که واحدی شخصی و سریانی است - در عین وحدت، مشتمل بر همه کثرات وجودی است؛ به گونه‌ای که حقیقت وجود در عین وحدت شخصی کثیر شخصی هم هست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲، تعلیقه سبزواری)؛ و به تعبیری، تشکیک در وجود چیزی نیست جز «وحدت حقیقت وجود در عین کثرت آن و کثرت حقیقت وجود در عین وحدت آن» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۶۱ و ۵۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۵۰۹، ۵۱۶ و ۵۱۸؛ ج ۹، ص ۴۳۸):

فللوجود كثرة في نفسه فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة و واحدة في عين أنها كثيرة و بتعبير آخر حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۸).

به عبارت دیگر، وجود حقیقت واحده‌ای است که تمام هویت و متن کثرات خارجی را تشکیل می‌دهد و به همین روی، مابه‌الاشتراک همه آنهاست؛ با این حال، تمایز کثرات یادشده از یکدیگر نیز به چیزی جز همین حقیقت واحده نیست؛ و به اصطلاح، مابه‌الاشتراک حقایق وجودی عین مابه‌الامتياز آنهاست. پس کثرات وجودی نه تنها مباین (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۳) یکدیگر نیستند، که همگی مراتب یک حقیقت یعنی حقیقت واحده وجودند:

فكل نحو من أنحاء الوجود مخالف لنحو آخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة وهذا معنى التشكيك؛... أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰)؛... سنین فی مبحث التشکیک أن التفاوت بین مراتب حقيقة واحدة و التميز بین حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعینات والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والإمكان و الجوهرية والعرضية والتمام

والنقص لا بأمر زائد عليها عارض لها (همان، ص ۱۲۰-۱۲۱ و ۳۷۹ و ۴۰۱؛ ج ۲، ص ۲۳۵؛ ج ۷، ص ۱۴۹ و ۱۵۸؛ ج ۹، ص ۲۵۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق).
به این ترتیب حقیقت خارجی وجود در عین وحدت شخصی دارای مراتب مختلف است، و مابه‌الامتیاز مراتب وجودی به مابه‌الاشتراک آنها بازمی‌گردد؛ هرچند مراتب وجود گاه نسبت به یکدیگر تفاضل و شدت و ضعف دارند.

علاوه بر این، در وجود متفاضل خارجی میان موجود کامل و کمال وجودی آن دوگانگی‌ای نیست؛ و چنان نیست که واقعیت خارجی، ذاتاً، عاری از کمال بوده، وصف کمال در مرتبه بعد بر آن عارض شود؛ بلکه شدت و کمال عین حقیقت بسیط آن است؛ همچنان که ضعف و نقصان مرتبه ناقص وجود عین واقعیت بسیط خارجی آن است نه زاید بر آن (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵). به این ترتیب مرتبه وجودی وجودات متکثر، ذاتی آنها و مقوم آنهاست: «آن کل مرتبه من مراتب الوجود کونها فی تلك المرتبة من مقوماته» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۲).
معنای اینکه مرتبه وجودی یک موجود مقوم آن است، جز این نیست که امکان انفصال آن موجود از آن مرتبه نیست و آن موجود، تنها در صورتی همان موجود خواهد بود که در مرتبه خاص خود باشد. به هر روی در نظام تشکیکی وجود یک حقیقت است که به دو وصف متمایز (مانند تقدم و تأخر) متصف می‌شود. در واقع، حقیقت واحده وجود هم عین تقدم، و هم عین تأخر است. به تعبیر دیگر، گرچه متقدم و متأخر غیر هم و متمایز از یکدیگرند، هر دو در حقیقت وجود بودن اشتراک دارند، و عین وجودند. به همین دلیل، گفته می‌شود: در کثرات خارجی مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است:

فحقیقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعینات والتشخصات والتقدم والتأخر
والوجوب والإمكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بأمر زائد عليها عارض
لها وتصوره يحتاج إلى ذهن ثاقب وطبع لطيف (همان، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ ج ۲، ص ۹۹).

بنابراین گرچه وجود حقیقت واحده‌ای است که مراتب گوناگون دارد، این مراتب نیز به عین حقیقت وجود موجودند نه آن که غیر از وجود و منضم به آن باشند:

تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود □ ۴۳

أن الوجود وإن كان حقيقة واحدة إلا أن حصصها ومراتبها متخالفة بالتأخر والحاجة والغنى... فالوجود بما هو وجود وإن لم يضاف إليه شيء غيره يكون علة و يكون معلولا و يكون شرطا و يكون مشروطا والوجود العلی غیر الوجود المعلولی والوجود الشرطی غیر الوجود المشروطی کل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمانم (همان، ج ۱، ص ۳۷۹ و ۴۰۰-۴۰۲).

به این ترتیب تمام مراتب هستی را به رغم کثرت و اختلاف آنها می توان واحدی شخصی دانست که از بالاترین مرتبه وجود (واجب الوجود بالذات) تا پایین ترین مرتبه آن (هیولای اولی) کشیده شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۴۳۷)، و به تعبیری، همان حقیقت واحده ای که مفهوم عام وجود از آن حکایت می کند، و در واجب و ممکن مشترک است و در خارج اصالت دارد، به نحو تشکیکی و ذومراتب در خارج موجود است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲).

۲. ارکان و مؤلفه های تشکیک در وجود

از آنجاکه تشکیک در وجود را به «وحدت حقیقت وجود در عین کثرت آن و کثرت حقیقت وجود در عین وحدت آن» تعریف کردیم، عناصر و مؤلفه های آن عبارت خواهند بود از: ۱. وحدت حقیقی وجود؛ ۲. کثرت حقیقی وجود؛ ۳. عین یکدیگر بودن کثرت و وحدت حقیقت وجود. این عینیت از سویی مستلزم سریان حقیقی واحد در کثرات، و از سوی دیگر، مستلزم بازگشت کثرات به همان حقیقت واحده است.

به این ترتیب در نظریه تشکیک وجود، هم کثرت وجودات خارجی حقیقی است و هم وحدت آنها؛ و اصولاً حقیقت واحده وجود است که عامل تحقق کثرت است و کثرات چیزی جز مراتب و ظهورات همین حقیقت واحده نیستند؛ چنانکه اگر کثرت به چیزی جز وحدت بازگردد، آنچه هست دیگر تشکیک نخواهد بود. به همین روی، وحدت حقیقت وجود منافی کثرت آن نیست؛ زیرا وحدت حقیقت وجود از نوع وحدت عددی نیست که مقابل کثرت است، بلکه از نوع وحدت سعی و سریانی است که با کثرت قابل جمع است (ر.ک: همان، ج ۶، ص

۲۲، تعلیقۀ سبزواری؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۵۱۵).
اکنون پرسش مهم این است که مولفه‌های سه‌گانه تشکیک چگونه تبیین پذیرند؟

۲-۱. کثرت حقیقی موجودات

کثرت موجود بدیهی و انکارناپذیر است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۴۲) و هر کسی وجداناً می‌یابد که غیر از دیگری است. علاوه بر آن، از راه حسّ نیز تعدد و تفاوت اشیای پیرامون مشاهده‌پذیر است و تقسیمات مختلفی که برای وجود در فلسفه صورت گرفته (مانند تقسیم وجود به علت و معلول، ثابت و متغیر، واجب و ممکن و مجرد و مادی)، تأییدی است بر حقیقی بودن کثرت در وجود.

۲-۲. وحدت حقیقی موجودات

مقدمتاً یادآور می‌شویم که حقیقت وجود دارای اصطلاحات گوناگونی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۱، تعلیقۀ ۱۱۵؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷):
۱. حقیقت وجود در برابر وجودهای خاص: بر پایه این اصطلاح، مراد از حقیقت وجود، حقیقت واحده سربانی وجود است که در کثرات ساری، و دربردارنده همه آنهاست؛ به گونه‌ای که بیرون از آن چیزی جز عدم نیست. این واحد ساری، که «سریان» شرط آن است، در متن همه کثرات، از بالاترین مرتبه، یعنی واجب بالذات، تا پایین‌ترین مرتبه سریان دارد؛ و گاه از آن به «لابشرط قسمی» تعبیر می‌شود. حقیقت وجود در این اصطلاح، همان چیزی است که موضوع «تشکیک خاصی» قرار می‌گیرد و در عین وحدت شخصی دارای مراتب مختلف شدید و ضعیف است؛ و البته اختصاصی به هیچ‌یک از مراتب خاص وجود ندارد. به همین روی، در برابر هر یک از مراتب خاص وجود قرار می‌گیرد. روشن است که حقیقت وجود به این اصطلاح، مفهومی ذهنی نیست و بر فرض ثبوت آن، تحقق عینی و خارجی دارد؛
۲. حقیقت وجود در برابر وجودهای ممکن، ناقص و محدود: مطابق این اصطلاح، مقصود از

تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود □ ۴۵

حقیقت وجود، وجود صرف نامتناهی است که به دلیل همین صرفیت و عدم تناهی وجودی، عاری از هرگونه عدم و نقصی است. چنین وجود عظیمی، همان ذات اقدس واجب‌الوجود است. به قول صدرالمتألهین:

إن الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها و نعتی بحقیقة الوجود ما لا یشوبه شیء غیر الوجود من عموم أو خصوص أو حد أو نهاية أو ماهیة أو نقص أو عدم وهو المسمى بواجب الوجود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۰).

حقیقت وجود در این اصطلاح، گاه در برابر وجود ربطی به کار می‌رود، و مراد از آن استقلال و قیام به ذات است که وجود ربطی فاقد آن است. در این صورت، حقیقت وجود همان مرتبهٔ وجوب وجود است که سایر موجودات به منزلهٔ اطوار و شئون آن هستند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۶؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۸)؛

۳. حقیقت وجود در برابر مفهوم وجود: مطابق این اصطلاح، مراد از حقیقت وجود همان مصداق وجود است که مفهوم عام وجود از آن حکایت می‌کند. در این کاربرد، حقیقت به معنای خارجیت بوده، دربردارندهٔ هریک از مراتب حقیقت تشکیکی وجود، یعنی، همهٔ مصادیق وجود، اعم از واجب و ممکن است.

مراد از حقیقت وجود در این بحث، نخستین معنا از معانی یادشده است؛ یعنی ادعا آن است که یک وجود واحد ساری هست که ورای آن چیزی نیست و همهٔ کثرات وجودی به همین وجود ساری شخصی موجودند؛ و این حقیقت ساری، واحدی شخصی و پیوسته است که دارای مراتبی گوناگون است، و از بالاترین مرتبه (واجب‌الوجود بالذات) تا پایین‌ترین (هیولای اولی) را دربر می‌گیرد و در دل آنها سریان دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷). بنابراین مصادیق خارجی وجود، به‌رغم تنوع و گوناگونی، دارای نوعی وحدت و اشتراک ذاتی خارجی‌اند.

صدرالمتألهین برای اثبات وحدت ذاتی حقایق عینی وجود، از وحدت (اشتراک معنوی) مفهوم وجود بهره می‌گیرد؛ به این صورت که مفهوم واحد وجود، به یک معنا، بر همهٔ مصادیق خود (اعم از واجب و ممکن) حمل می‌شود؛ و امکان ندارد از حقایق متباین و پرشماری که ذاتاً

هیچ‌گونه تناسب و اشتراکی ندارند، مفهوم واحدی در ذهن شکل بگیرد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ ج ۶، ص ۶۲۶۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۹ و ۸۸):

إذا كان مفهوم الوجود مشتركا فيه لجميع الأشياء ومعلوم أن مفهوما واحداً لا يتنزع من حقائق متباينة بما هي متباينة لم يكن الوجودات حقائق متباينة (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۹).

از سویی، بر پایه اصالت وجود، آنچه جهان خارج را پر کرده، وجود است و حقیقت عینی وجود، بدون واسطه، در ازای مفهوم وجود قرار می‌گیرد و مصداق بالذات آن است. به این ترتیب همه واقعات خارجی، مصداق بالذات مفهوم واحد وجودند. بنابراین اگر مفهوم واحدی از اشیا که همگی مصداق بالذات آن‌اند، به دست آید، وحدت مفهوم، ضرورتاً حاکی از نوعی وحدت و سنخیت خارجی میان آن مصادیق خواهد بود (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۷؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۸-۷۷).

لما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد أن يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۸۶).

به همین روی، انتزاع مفهوم واحد از اشیا و مصادیق متفاوت، نشانه آن است که اشیا و مصادیق یادشده، دارای جهت یا جهاتی مشابه و یکسان‌اند و مفهوم واحد نیز از همین جهت یا جهات حکایت می‌کند. به عبارت دیگر، ملاک صدق مفهوم واحد بر مصادیق پرشمار، متفاوت و مغایر، وجود جهت مشترکی میان این مصادیق است. این مدعا، از نظر صدرالمتألهین بدیهی (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۵-۱۷۸؛ زنوزی، ۱۳۵۵، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶)، و مقتضای عقل سلیم است:

وظنی أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳).

از طرفی، معنای صحیح اصالت وجود آن است که «مفهوم وجود» به حمل هوهو بر اشیای خارجی حمل می‌شود (نوری، بی‌تا، ص ۲۴؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۰ و ۲۱۱)، و صحت این حمل در گرو آن است که هویت و ذات اشیای خارجی همان «وجود» باشد. به این ترتیب مفهوم واحد وجود، که به یک معنا بر همه حقایق عینی، اعم از واجب و ممکن حمل می‌شود، بر این حقایق، به حمل هوهو صادق است؛ و این یعنی همه واقعیات عینی، اعم از واجب و ممکن، خارجاً از یک سنخ‌اند، و به‌رغم تفاوت‌هایشان، دارای نوعی اشتراک ذاتی‌اند که مجوز انتزاع مفهوم واحد «وجود» از آنها و حمل این مفهوم بر آنها می‌شود. پس، حقیقت وجود (یعنی همان مصادیق وجود) دارای نوعی وحدت خارجی ذاتی است. در واقع، همه حقایق وجودی متکثر، علاوه بر اشتراک در مفهوم وجود (که عارض عام همه آنهاست) دارای نوعی اشتراک ذاتی در خارج‌اند. به همین روی، چنان نیست که هر یک از حقایق وجودی متکثر از دیگری به تمام ذات متمایز و متباین باشد و هیچ نحو مابه‌الاشتراک و وحدت ذاتی خارجی‌ای در بین آنها نباشد. بنابراین با اثبات وحدت حقیقت عینی وجود، کثرت تباینی وجود - که مشایبان به آن معتقدند - رد می‌شود؛ زیرا ایشان واقعیات خارجی را، از حیث حقیقت و ذاتشان، کاملاً متباین و مغایر یکدیگر می‌دانند که، صرفاً در یک عرضی لازم عام، یعنی مفهوم وجود مشترک‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۳).

۲-۳. عین یکدیگر بودن وحدت و کثرت وجود

پیش‌تر اشاره کردیم که عین یکدیگر بودن وحدت و کثرت وجود مستلزم سریان حقیقی واحد در کثرات و بازگشت کثرات به همان حقیقت واحده است. از این رو در ادامه این دو استلزام‌رایی می‌گیریم. ۲-۳-۱. **سریان حقیقی واحد در کثرات:** با اثبات اشتراک معنوی و وحدت حقیقت وجود، وحدت و اشتراک ذاتی همه واقعیات خارجی اثبات شد. از طرفی، مطابق اصالت وجود آنچه هویت همه واقعیات خارجی را تشکیل می‌دهد چیزی نیست جز حقیقت وجود. پس حقیقت واحده وجود تمام هویت همه کثرات خارجی را تشکیل داده است. بنابراین منشأ کثرات چیزی جز همین

حقیقت واحده وجود نخواهد بود؛ زیرا براساس اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است که در رتبه‌ای بعد از وجود پدید می‌آید و به همین روی، نمی‌تواند منشأ کثرتی باشد که اصیل، و رتبه‌تاً مقدم بر ماهیت است. به تعبیر دیگر، خود حقیقت واحده وجود است که در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود (کثرات) حضور دارد، نه چیز دیگر؛ و این همان است که گفته می‌شود وحدت در کثرت سریان دارد؛ زیرا معنای سریان وحدت در کثرت آن است که خود وحدت عامل کثرت باشد و هیچ عامل دیگری (به‌تنهایی یا با مشارکت وحدت) نقشی در تحقق کثرت نداشته باشد؛ تا جایی که اگر در دارهستی جز همان وحدت نباشد، باز کثرت یادشده تحقق یابد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ص ۳۷، پاورقی ۱).

مراتب نیز در جایی معنا دارد که حقیقت دو یا چند چیز مشترک بوده، از میان آنها یکی مرتبه شدید و دیگری مرتبه ضعیف همان حقیقت مشترک باشد. به همین روی، اگر وحدت حقیقت در بین نباشد، آنچه خواهد بود تباین است و با تباین، هرگز امور متباین، مراتب یکدیگر نخواهند بود. به این ترتیب از نگاه صدرالمتألهین حقیقت وجود، واحدی شخصی و سریان‌ی است که - برخلاف واحد عددی - نه تنها با کثرت ناسازگار نیست، که کثرت را در خود هضم می‌کند؛ یعنی در عین آنکه واحد شخصی است، می‌تواند کثیر شخصی نیز باشد. چنان‌که کثرت نیز به جای تنافی با وحدت سریان‌ی، تأکیدکننده آن است: «أن الكثرة... فی أصل الحقیقة الوجودیة لا تنافی الوحدة الحقة بل تؤكدها فإنها كاشفة عن الأشملیة والأوسعیة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲، تعلیقه سبزواری).

اساساً کثرت هنگامی منافی وحدت است که در تحقق کثرت پای غیر به میان آید و کثرت، صرفاً برآمده از یک حقیقت نباشد؛ درحالی‌که اولاً حقیقت وجود بسیط است و مرکب از خود و چیز دیگری نیست؛ و ثانیاً حقیقت وجود غیر ندارد و غیر آن - بر طبق اصالت وجود - چیزی جز عدم و بطلان محض نیست؛ از این رو هرگونه کثرتی برای وجود، ریشه در خود حقیقت واحده وجود دارد و به همین روی، هیچ‌گونه منافاتی با وحدت آن حقیقت ندارد. به این ترتیب در تشکیک خاصی صدرالمتألهین، وجود حقیقتی واحده است که هویتی سریان‌ی دارد و در تمام

مراتب وجود، از بالاترین تا پایین‌ترین مرتبه، ساری است. از این حقیقت واحده گاه به «اطلاق قسمی وجود» تعبیر می‌شود؛ یعنی حقیقتی که اطلاق و سریان، قید آن است.

به تعبیر دیگر، در هستی‌شناسی صدرالمتألهین وجود امر واحد شخصی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۸) که در عین وحدت و بساطتش متکثر، و دارای مراتب طولی و عرضی است: یعنی در جهان خارج یک حقیقت واحد بالشخص داریم که با انبساط و سریانش همه کثرات را دربرمی‌گیرد: «أن شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیات... بل شموله من باب الانبساط و السریان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷).

وی این واحد شخصی را با «نفس رحمانی» (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۵۳-۵۴۶) عرفا همانند می‌داند که مطابق آن، شمول حقیقت واحده وجود بر کثرات، از نوع شمول ذهنی و کلی نیست؛ بلکه از نوع انبساط و سریان خارجی امر واحد در کثرات است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۰)؛ و فهم چگونگی این سریان و شمول را در گرو مشاهده حضوری، و صرفاً در توان عرفا و راسخان در علم می‌داند:

شمول حقیقة الوجود للأشیاء الموجودة لیس کشمول معنی الکلی للجزئیات، و صدقه علیها کما نبهناک علیه من أن حقیقة الوجود لیست جنسا ولا نوعا ولا عرضا إذ لیست کلیا طبیعیا، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا یعرفه إلا العرفاء «الراسخون فی العلم». وقد عبروا عنه تارة «بالنفس الرحمانی» و تارة بالرحمة التي «وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»، أو «بالحق المخلوق به» عند طائفة من العرفاء، و بانبساط نور الوجود علی هیاکل الممكنات وقوابل الماهیات ونزوله فی منازل الهویات (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸ و ۴۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۷؛ ج ۶، ص ۲۲ و ۱۱۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۷۰).

بنابراین نزد صدرالمتألهین وجود حقیقت واحده‌ای است که دارای مراتب گوناگون است و به نفس همان حقیقت واحده شخصی، متن هر مرتبه‌ای را تشکیل می‌دهد و در هر مرتبه‌ای عین همان مرتبه و مقوم آن است:

الوجود المنبسط الذی... یسمونه بالنفس الرحمانی... هو فی کل شیء بحسبه، حتی إنه یكون فی العقل عقلا، وفی النفس نفسا، وفی الطبع طبعاً، وفی الجسم جسماً، وفی الجوهر جوهرًا، وفی العرض عرضاً (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۱).

۲-۳. بازگشت کثرت به حقیقت واحده وجود: پیش‌تر اشاره کردیم که عینیت وحدت و کثرت وجود، از سویی مستلزم، بازگشت کثرات به وحدت، و از سوی دیگر، مستلزم سریان حقیقی واحد در کثرات است؛ ولی چگونه کثرات به حقیقت واحده وجود بازمی‌گردند و عین آن‌اند؟ بنا بر اصالت وجود، در کثرات چیزی جز وجود یافت نمی‌شود. از طرفی وجود، چنان‌که پیش‌تر تبیینش گذشت، امری بسیط است؛ نه جنس و فصل دارد و نه ماده و صورت و نه هیچ‌گونه جزء دیگری. به همین روی، هرگز نمی‌توان مدعی شد مابه‌الاشتراک وجودات متکثر - که منشأ انتزاع مفهوم واحد وجود است - جزء مشترک وجودات، و مابه‌الامتیاز آنها جزء دیگرشان است؛ بلکه بر طبق اصالت وجود، نمی‌توان حقایق وجودی را متشکل از وجود - به‌عنوان ذات - و عارضی، که غیر وجود است، تصور کرد؛ زیرا غیر وجود یا عدم است و یا اعتباری و عدمی، و با فرض الحاق آن - اگر چنین فرضی درست باشد - چیزی به متن خارج افزوده نمی‌شود. به این ترتیب، همه کثرات مراتب همان حقیقت واحده وجودند؛ نه آنکه هریک از کثرات، وجود باشد به اضافه چیزی دیگر. این یعنی کثرات، همگی به همان واحد بازمی‌گردند و عین آن هستند، و با توجه به عین یکدیگر بودن کثرت با وحدت، چنین کثرتی منافاتی با واحد بودن حقیقت وجود ندارد. به این ترتیب در نگاه صدرالمتألهین همه کثرات حقیقی‌اند؛ با این حال، این کثرات حقیقی به عین وجود آن واحد شخصی موجودند؛ هرچند برخی از کثرات نسبت به برخی دیگر فزونی مرتبه و فاعلیت ایجاد می‌دارند.

۳. تشکیک طولی وجود

از خلال مباحث پیشین، و با توجه به تعریفی که از تشکیک در وجود ارائه کردیم، روشن شد که این‌گونه تشکیک، همان «تشکیک خاصی» است (صدرالمتألهین، بی تا - الف، ص ۹۸؛ همو،

۱۳۹۱ق، ص ۲۲۷). از سویی نوع غالب تشکیک خاصی (که بیشتر کانون توجه قرار گرفته) همان تشکیک طولی است و در میان موجوداتی است که در طول یکدیگر بوده، دارای مراتب شدید و ضعیف‌اند، و میان آنها رابطه‌ی علی - معلولی برقرار است؛ و معنای تشکیک طولی نیز آن است که حقیقت وجود، در عین بساطت و بدون انضمام هیچ ضمیمه‌ای، علت است و نسبت به معلول خود فزونی مرتبه دارد و معلول نیز همان حقیقت وجود است که باز بدون انضمام هیچ ضمیمه‌ای معلول است و نسبت به علت آفریننده خود ضعف وجودی دارد، و بی‌شک وجود علت غیر از وجود معلول است:

فالوجود بما هو وجود وإن لم یضف إلیه شیء غیره یكون علة و یكون معلولا و یكون شرطاً و یكون مشروطاً والوجود العلی غیر الوجود المعلولی والوجود الشرطی غیر الوجود المشروطی کل ذلک بنفس کونه وجوداً بلا انضمام ضمائم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲).

به عبارت دیگر، در تشکیک طولی، که نوعی تشکیک تفاضلی است، علت هستی‌بخش کمالی از حقیقت وجود را داراست که معلول فاقد آن است. با این حال، هیچ‌یک از علت و معلول مرکب از حقیقت وجود و غیر آن نیست؛ بلکه هر دو بسیط‌اند؛ یعنی موجود کامل (علت) همه آنچه را موجود ناقص (معلول) از حقیقت مشترک (وجود) بهره برده، واجد است، به اضافه بهره‌ای افزون‌تر از همان حقیقت مشترک؛ ولی نه به این معنا که موجود کامل فزونی بهره‌اش جزئی باشد که جداگانه به او اضافه شده است؛ بلکه وجود کامل و کمالش به عین وجود بسیطش موجودند. به این ترتیب علت و معلول، از سنخ یکدیگرند و محال است واقعیت علت و واقعیت معلول حقایق متباین باشند، بلکه واقعیت علت مرتبه کامل‌تر حقیقت وجود است و واقعیت معلول، مرتبه ناقص‌تر آن. به تعبیر دیگر، علت تمامیت معلول و کمال آن است: «أن الوجود حقیقة واحدة فی الكل متفاوتة بالأتم والأنقص وأن المعلول من سنخ حقیقة العلة والعلة تمام المعلول» (همان، ج ۷، ص ۱۵۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۱۸).

اساساً اگر علت، از آن نظر که علت است، کامل‌تر از معلول، از آن نظر که معلول است، نباشد

و این دو در یک درجه وجودی باشند، علت بودن یکی نسبت به دیگری هیچ ترجیحی نخواهد داشت. در این صورت، علت بودن یکی و معلول بودن دیگری ترجیح بدون مرجح خواهد بود. به همین روی، ضرورتاً علت مرتبه کامل معلول، و معلول مرتبه ناقص علت است: «أن النقص والتناهی من لوازم المعلولیه إذ المعلول لا یمكن أن یساوی علته فی رتبة الوجود وإلا لم یکن أحدهما بالعلیة أولی من الآخر» (همان، ج ۷، ص ۱۴۹).

به هر روی علت از نظر مرتبه وجودی مقدم بر معلول خود است و معلول در مرتبه علت حضور ندارد. در تشکیک طولی وجود، مراتب وجودات به گونه‌ای است که در آغاز سلسله، اعلی‌المراتب قرار دارد که شدیدترین مرتبه حقیقت وجود است و در عین بساطت مشتمل بر کمال وجودی همه مراتب پایین‌تر از خود است و در سوی دیگر سلسله، هیولای اولی است که پایین‌ترین مرتبه وجود و ضعیف‌ترین آنهاست. البته میان این دو مرتبه شدید و ضعیف مراتب دیگر وجود، یعنی وجودات عقلی، مثالی و مادی قرار دارند و هر مرتبه وجودی به میزان نزدیکی‌اش به اعلی‌المراتب - که مرتبه اطلاق و لاحدی وجود است - از قوت و شدت وجودی بیشتر برخوردار است؛ محدودیت کمتری دارد، و به میزان دوری‌اش از اعلی‌المراتب، به کاستی و ضعف وجودی و محدودیت بیشتر دچار می‌شود. به این ترتیب موجودات به‌رغم اختلافی که در شدت و ضعف و غنا و فقر و کمال و نقص دارند، وجوداتی منفصل و کاملاً بیگانه از هم نیستند؛ بلکه همگی مراتب حقیقتی واحدند که به شکل پیوسته و متصل از بالاترین مرتبه وجودی تا پایین‌ترین مرتبه آن کشیده شده است؛ به گونه‌ای که خود این حقیقت واحده است که با تنزل از مرتبه اعلی وجود به مراتب پایین‌تر آن، کثرت یافته و گونه‌های مختلف وجودی را شکل داده است، و عامل دیگری - جز همین حقیقت واحده وجود - در تحقق کثرات نقشی نداشته است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷؛ سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۱۱):

هی [أی الوجودات] فی حقیقتها متحدة المعنی وإنما التفاوت فیها بحسب القوة والضعف والکمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب أصل الحقیقة البسیطة

باعتبار مراتب التنزلات لا غیرها (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۹-۷۰).

به این ترتیب از نگاه صدرالمتألهین، یک حقیقت شخصی ساری است که در عین بساطت و وحدت، مراتب و درجات گوناگون می‌یابد؛ ولی همه این مراتب و درجات مختلف، شئون و تنزلات همان حقیقت واحده‌اند. با این حال، مرتبه شدید (یا همان مرتبه علت) از مرتبه ضعیف (معلول) به این دلیل امتیاز می‌یابد که مرتبه شدید مشتمل بر کمال وجودی مرتبه ضعیف است، ولی مرتبه ضعیف برخوردار از مرتبه وجودی علت نیست. به همین روی اضافه علیت که میان آن دو برقرار است، نه از قسم اضافه مقولی که از نوع اضافه اشراقی است.

همچنین حقیقت واحده وجود، که با سریان خود همه مراتب را دربرگرفته است، با حفظ وحدت شخصیه‌اش در اعلی‌المراتب واجب‌الوجود و غنی بالذات است، و در مراتب پایین‌تر، ممکن‌الوجود و فقیر بالذات: «أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات أي غنی و مفتقر و متقدم و متأخر» (همان، ص ۴۰۲).

به این ترتیب حقیقت واحده وجود در عین وحدت کثرت، و در عین کثرت وحدت دارد؛ یعنی حقیقتی واحده است دارای مراتب مختلفی که به شدت و ضعف، به تقدم و تاخر و به علو و دنو و... از یکدیگر امتیاز می‌یابند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۰-۹۱).

۴. وحدت شخصی وجود

بر پایه نظریه وحدت وجود، حقیقت وجود امری واحد و شخصی است. این امر شخصی همان وجود حق تعالی است و چیزی جز او (جلّ جلاله) مصداق حقیقی وجود به شمار نمی‌آید و ماسوای خدای سبحان به رغم تنوع و تفاوت همگی شئون، جلوه‌ها، و تعینات همان وجود واحد شخصی به حساب می‌آیند. در نظریه وحدت شخصی وجود، کثرات امکانی انکار نمی‌شوند؛ با این حال، این کثرات وجوداتی در برابر وجود حق تعالی یا مراتبی از وجود در برابر مرتبه وجودی خداوند به شمار نمی‌آیند، به گونه‌ای که خداوند اعلی‌المراتب وجود و ممکنات مراتب پایین‌تر آن باشند؛ بلکه کثرات، صرفاً مظاهر و شئون آن ذات یگانه‌اند.

به تعبیر دیگر، در این نظریه، که وجود و موجود را منحصر در یک امر واحد شخصی می‌داند،

خداوند یگانه مصداق بالذات وجود است که دارای ویژگی اطلاق و عدم تناهی است؛ و به دلیل همین ویژگی، هیچ چیز دیگری در عرض یا در طول خدای سبحان، دارای وجود حقیقی نیست و مصداق بالذات وجود به شمار نمی‌آید؛ بلکه صرفاً بالعرض و المجاز به موجودیت متصف می‌گردد. آری کثرات امکانی، اموری پنداری نیستند؛ بلکه ظهورات و مجالی حق تعالی به شمار می‌آیند که میان آنها رابطه تشکیکی برقرار است؛ یعنی ظهورات، به میزان نزدیکی شان به وجود حق تعالی، دارای مرتبه قوی‌تر و شدیدترند و هر اندازه که از حق تعالی (در قوس نزول) دورتر می‌شوند، ضعف و کاستی بیشتری می‌یابند. با این همه، تکثر ظهورات و شدت و ضعف آنها خدشه‌ای بر وحدت و بساطت ذات حق تعالی وارد نمی‌سازد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱ و ۳۰۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۸؛ ابن‌فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰):

الموجود والوجود منحصر فی حقيقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجودية الحقيقية ولا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار وکلما یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هی فی الحقيقة عین ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۳)... فذاته یتظهر... طورا بعد طور فی المظاهر... وهذا الظهور... هو مشاهدة الذات القیومیة فی المرئی العقلية و النفسية بمدارک کل شاهد و عارف و بمشاعر کل ذکی و بلبید و عالم و جاهل علی حسب درجات الظهور جلاء و خفاء و طبقات المدارک کمالا و نقصا و تکثر فی الظهورات و التفاوت فی الشئون لا یقدح وحدة الذات ولا ینتلم به الکیمال الواجبی (همان، ص ۳۴۷).

۵. نسبت نظریه تشکیک خاصی (وحدت تشکیکی وجود) با نظریه وحدت شخصی وجود

در اینکه چه نسبتی میان نظریه «تشکیک خاصی» و نظریه «وحدت وجود» صدرالمتألهین برقرار است، میان اندیشمندان و شارحان صدرالمتألهین اختلاف هست. برخی این دو نظریه را یکی

دانسته، منکر تفاوت واقعی میان آن دو هستند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۸۴؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۹)؛ و برخی دیگر با فرق نهادن میان این دو نظریه، نظریه تشکیک خاصی را پل عبور از نظریه تباین وجودی به نظریه وحدت شخصی وجود به شمار می آورند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۴۴۴-۴۵۶؛ قمشه‌ای، ص ۱۶۷-۱۷۰ و ۲۰۴-۲۰۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱-۱۶۵). به نظر می‌رسد می‌توان تفاوت‌هایی را میان دو نظریه «تشکیک خاصی» و «وحدت شخصی وجود» صدرالمتألهین قایل شد، و از این رو این دو نظریه را مغایر هم، یا دست‌کم، نظریه وحدت شخصی را همان‌گونه که علامه طباطبائی نیز گفته است (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۳ و ۲۱۴) تعمیق و تدقیق یافته نظریه تشکیک خاصی به شمار آورد. این تفاوت‌ها، به اختصار از این قرارند:

اول: در تشکیک خاصی، خود حقیقت وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب شدید و ضعیف است؛ در صورتی‌که در وحدت شخصی وجود، حقیقت مطلقه وجود، اساساً عاری از تشکیک، و واحد محض است که صرفاً مظاهر و شئون آن دارای اختلاف تشکیکی‌اند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۶۲-۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۶۵-۵۶۶). به‌همین روی، در نظریه وحدت شخصی وجود، «تشکیک در مظاهر» جای «تشکیک در وجود» را می‌گیرد؛

دوم: در تشکیک خاصی، خدای سبحان، به‌منزله بالاترین مرتبه حقیقت واحده وجود، علة‌العلل و آغازگر سلسله تشکیکی وجود است، و سایر مراتب وجود، با اختلاف مراتبی که دارند، در طول او و عین ربط به او (جل و علا) هستند؛ ولی در وحدت شخصی وجود، خدای سبحان وجودی صرف است که در طول یا عرض او وجود مستقل و یا رابطی تصور نمی‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۶۵).

سوم: در تشکیک خاصی، علت، به‌رغم شدت و اشمال بر کمالات وجودی معلول، در موطن وجودی معلول حضور ندارد؛ به‌همین روی، موطن وجودی معلول جدای از موطن وجودی علت است. به تعبیر دیگر، گرچه همه آنچه از کمالات و اوصاف وجودی که در مرتبه

علت مشاهده می‌شود به نحو رقیق‌تر در مرتبه معلول محقق است، خود علت در مرتبه معلول حضور ندارد و موطن معلول را پُر نمی‌کند؛ بلکه اساساً علت در مرتبه خود ثابت است و هرگز تنزلی به مرتبه معلول نمی‌یابد؛ ولی در وحدت شخصی، علت تمام موطن وجودی معلول را پر می‌کند و در دل هر ذره‌ای حاضر است؛ و در این صورت، کثرات نه معالیل حضرت حق، که تجلیات و احوال او به‌شمار می‌آیند. به تعبیر دیگر، شئون علت، همگی به نفس وجود ذی‌شأن موجودند؛ و به همین دلیل، تجلیات نیازمند موطن وجودی جداگانه‌ای نخواهند بود (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۷، فرمایش علامه طباطبائی)؛

چهارم: در نظریه تشکیک وجود خدای سبحان (اعلی‌المراتب) از موجودات مادون متمایز است؛ زیرا گرچه همه موجودات در حقیقت وجود اشتراک دارند، اعلی‌المراتب به دلیل اقوا، اشرف و اعلا بودنش از سایر موجودات متمایز می‌گردد؛ ولی در نظریه وحدت شخصی وجود، از آنجاکه در دار هستی وجود دیگری در کار نیست، و در برابر هستی محض وجود دیگری فرض نمی‌شود، تمایزی هم در کار نخواهد بود و کثرات، نه اموری در برابر خدای سبحان و متمایز از او، که شئون و جلوه‌ها و تطورات همین وجود یگانه به‌شمار می‌آیند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۶۶-۵۶۵؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۲)؛

پنجم: در تشکیک خاصی، هرگونه شریکی در «وجوب وجود» از خدای سبحان نفی می‌شود؛ ولی در وحدت شخصی هرگونه شریکی در اصل «وجود» از خدا انکار می‌گردد. به عبارت دیگر، در تشکیک خاصی، اعلی‌المراتب وجود، یعنی مرتبه وجوب وجود، ویژه خدای سبحان است و شریکی برای ایشان در این مرتبه تصور نمی‌شود. با این حال، سایر موجودات (که مراتب امکانی را پر کرده‌اند) همانند خدای سبحان بهره‌مند از وجودند و حقیقتاً به موجودیت متصف می‌شوند؛ درحالی‌که در وحدت شخصی وجود، خدای متعالی نه صرفاً در مرتبه‌ای از مراتب وجود، که در اصل آن شریکی ندارد و ممکنات، جز بالعرض و المجاز به موجودیت متصف نمی‌شود؛

ششم: در تشکیک خاصی، وحدت از نوع «وحدت سریانی»، ولی در وحدت شخصی، از

نوع «وحدت اطلاقی» است. وحدت سریانی با وجود ویژگی دربرگیرندگی کثرات، از وحدت اطلاقی متمایز است. هویت واحد اطلاقی برخلاف واحد سریانی محدود و مقید به سریان نیست. به تعبیر دیگر در تشکیک خاصی، حقیقت واحده وجود هویتی سریانی دارد که از اعلی‌المراتب تا پایین‌ترین مرتبه آن کشیده شده است. این حقیقت واحده در اصطلاح، «وجود لابشرط قسمی» نامیده می‌شود و مقید به قید اطلاق است؛ و همانند «نفس رحمانی» در عرف عرفان به‌شمار می‌آید (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۸ و ۴۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۱)؛ ولی در وحدت شخصی، حقیقت واحده‌ای هست که مطلق از قید سریان یا هر قید دیگری است و حتی قید اطلاق را نیز به خود نمی‌گیرد. این حقیقت واحده، در عین سریان، مقید به آن نیست و در اصطلاح، «وجود لابشرط مقسمی» نامیده می‌شود. چنین اطلاقی ویژه خدای سبحان است، و البته متفاوت با اطلاق نفس رحمانی است (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۴ و ۱۲۲-۱۲۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲-۱۰۳)؛

هفتم: در نظام تشکیک وجود، خود خدای سبحان نیز در سلسله تشکیک هست. در این نظام، تشکیک در خود حقیقت وجود است و علاوه بر وحدت، کثرت وجودات نیز پذیرفته می‌شود. تشکیک از خدای متعالی آغاز و به هیولای اولی ختم می‌شود؛ ولی در نظام وحدت شخصی وجود خدای متعالی خارج از سلسله تشکیک است؛ زیرا در این نظام کثرت وجودات پذیرفته نیست و وجود در یک واحد شخصی منحصر می‌شود. از این رو تشکیک (که در آن پذیرش هم‌زمان وحدت و کثرت لازم است) صرفاً در مظاهر و مجالی است، نه وجودات (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۳۸ و ۵۸۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲)؛

هشتم: در نظریه تشکیک خاصی، علیت پذیرفته است و معلول، هرچند وجود رابط باشد، غیر از علت است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲؛ ج ۲، ص ۲۳۱)؛ ولی در نظریه وحدت شخصی، بساط علیت جمع می‌شود و تجلی و تشان جای آن را می‌گیرد؛ چنان‌که شئون، وجودی مغایر و جدا از وجود ذی‌شان ندارند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۹-۳۶۰).

نتیجه‌گیری

مفهوم وجود به معنایی واحد بر واجب و ممکن صدق می‌کند و کاشف از اشتراک ذاتی و وحدت حقیقت همه مصادیق خود است. مطابق اصالت وجود صدرالمتألهین، آنچه تأصل خارجی دارد همان چیزی است که مفهوم واحد وجود از آن حکایت می‌کند؛ یعنی حقیقت وجود - که مابه‌الاشتراک همه موجودات خارجی است - دارای عینیت است. حقیقت وجود بسیط و فاقد جزء است. به این ترتیب همه مصادیق خارجی وجود اعم از واجب و ممکن، در تمام هویت بسیط خود مشترک و دارای وحدت ذاتی‌اند. وجود کثرت نیز در فلسفه بدیهی است، و کثرت در جایی معنا دارد که میان اشیای متکثر نوعی تفاوت و تمایز باشد؛ ولی چنان‌که گفتیم حقیقت عینی وجود بسیط است؛ نه جزء دارد و نه جزء چیزی واقع می‌شود. از این رو ترکیبی در کار نیست تا عامل دیگری غیر از حقیقت وجود عامل کثرت و تمایز باشد. به این ترتیب حقیقت واحده وجود هم مابه‌الاشتراک و هم مابه‌الامتیاز کثرات عینی است (ر.ک: صدرالمتألهین، بی تا - ب، ص ۲۹۴). در این صورت، حقیقت عینی و بسیط وجود، دارای مراتب شدید و ضعیف است، و همه این مراتب به عین حقیقت واحده وجود موجودند نه آنکه غیر از وجود و منضم به آن باشند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۱۸).

حقیقت بسیط وجود، واحدی شخصی و سریانی است که در عین وحدت، مشتمل بر همه کثرات وجودی است؛ به گونه‌ای که حقیقت وجود در عین وحدت شخصی کثیر، شخصی هم هست. به تعبیر دیگر، در هستی‌شناسی صدرالمتألهین بنابر آموزه تشکیک خاصی، وجود امر واحد شخصی است که در عین وحدت و بساطتش متکثر، و دارای مراتب طولی و عرضی است. از نگاه ایشان، در جهان خارج یک حقیقت واحد بالشیخ داریم که با انبساط و سریانش همه کثرات را در بر می‌گیرد. وی این واحد شخصی را با «نفس رحمانی» عرفا همانند می‌داند.

در تشکیک طولی نیز، علت هستی‌بخش کمالی از حقیقت وجود را داراست که معلول فاقد آن است. با این حال، هیچ‌یک از علت و معلول مرکب از حقیقت وجود و غیر آن نیست؛ بلکه واقعیت علت، مرتبه کامل‌تر حقیقت وجود است و واقعیت معلول مرتبه ناقص‌تر آن. در تشکیک

طولی وجود، مراتب وجودات به گونه‌ای است که در آغاز سلسله، اعلی‌المراتب قرار دارد که شدیدترین مرتبه حقیقت وجود است و در عین بساطت مشتمل بر کمال وجودی همه مراتب پایین‌تر از خود است؛ و در مراتب بعدی، به ترتیب وجودات عقلی، مثالی و مادی قرار می‌گیرند؛ و هر مرتبه وجودی به میزان نزدیکی اش به اعلی‌المراتب، که مرتبه اطلاق و لاحدی وجود است، از قوت و شدت وجودی بیشتر برخوردار است؛ محدودیت کمتری دارد، و به میزان دوری اش از اعلی‌المراتب به کاستی و ضعف وجودی و محدودیت بیشتر دچار است. در پایین‌ترین مرتبه وجود نیز هیولای اولی قرار دارد.

با این حال، دیدگاه نهایی صدرالمتألهین، وحدت شخصی وجود است. در این دیدگاه، برخلاف نظریه تشکیک خاصی، مخلوقات مصداق بالذات وجود نیستند و تنها خدای سبحان مصداق حقیقی وجود است؛ و ماسوای خدای متعالی به‌رغم تنوع و تفاوت، همگی شئون، جلوه‌ها و تعینات همان وجود واحد شخصی به‌شمار می‌آیند. در این نظریه، هیچ موجودی در عرض یا در طول خدای سبحان، دارای وجود حقیقی نیست و مصداق بالذات وجود به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه، صرفاً بالعرض والمجاز به موجودیت متصف می‌شود.

به هر حال می‌توان تفاوت‌هایی را میان نظریه تشکیک خاصی صدرالمتألهین با نظریه وحدت شخصی ایشان در نظر گرفت. این تفاوت‌ها مانع از این است که نظریه تشکیک خاصی (وحدت تشکیکی وجود) را همان نظریه وحدت شخصی وجود به‌شمار آوریم.

..... منابع

- آشتیانی، میرز مهدی (۱۳۷۷)، *اساس التوحید*، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۷۲)، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، با حواشی آقامحمدرضا قمشه‌ای و آقامیرزامحمود قمی، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح *خواجه نصیرالدین طوسی*، قم، البلاغه.
- ابن‌فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰)، *نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم* (شرح جلد اول اسفار)، تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم* (شرح جلد دوم اسفار)، تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۱۳۸۰)، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، چ دوم، قم، تشیع.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۸ق)، *مهر تابان*، چ سوم، مشهد، علم‌مه طباطبائی.
- داماد، میرمحمدباقر (۱۳۸۱-۱۳۸۵)، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- زنوزی، مدّاعبدالله (۱۳۵۵)، *لمعات الالهیه*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملّاهادی (۱۳۸۰)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چ دوم، قم، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، سیدرضی (۱۳۸۳)، *درس‌های شرح منظومه سبزواری*، تهران، حکمت.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹)، *دره‌التاج لغره الدباج*، اهتمام سیدمحمد مشکوه، چ سوم، تهران، حکمت.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود □ ۶۱

- (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۳)، *المشاعر*، اهتمام هانری کرین، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- (بی تا الف)، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- (بی تا ب)، *تعلیق بر حکمة الاشراق*، چاپ سنگی.
- (۱۳۷۶)، *شرح رساله المشاعر*، شرح محمدجعفر لاهیجی، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۹۱ق)، *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه‌المحمودی.
- (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه‌التاریخ العربی.
- (۱۳۰۲ق)، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
- (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲)، *بداية الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۱۳۷۸)، *نهاية الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تهران، چ سوم، دانشگاه تهران.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- قمشهای، آقامحمدرضا (۱۳۷۲)، *در: سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، *اعجازالبیان*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- قیصری، محمدداود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۶)، *بدايع الحکم*، تهران، الزهراء.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، چ هفتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۰)، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *مجموعه آثار*، چ نهم، تهران، صدرا.
- نوری، ملأعلی (بی تا)، *رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۸)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدر المتألهین

✍ سیداحمد غفاری قره باغ*

احمد واعظی**

چکیده

توجه به ارتباط بین عالم‌های وجودی و چگونگی این ارتباط، از جمله الزامات یک فلسفه نظام‌مند است. نظریه مثال افلاطون، صرفاً متمرکز بر یافتن «فرد» عقلی برای انواع جسمانی است. فارغ از چالش تشکیک در ماهیت، این نظریه در تبیین افراد مثالی و یا فرد الهی برای انواع جسمانی، ناتوان است؛ لیکن با شکوفایی فلسفه اسلامی در حکمت متعالیه و پردازش نظریه اصالت و تشکیک وجود، تبیین دقیق‌تری به نام نظریه وجود جمعی ارائه شده است که تناظر و تطابق همه عوالم را به ارمغان می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: مثال افلاطونی، وجود جمعی، تشکیک، فرد، عقل، مثال، طبیعت.

طرح مسئله

در فلسفه‌های هستی‌شناختی، توجه به عالم‌های متنوع وجودی، از جمله الزامات یک فلسفه نظام‌مند است. نظریه مثال‌های افلاطونی از جمله نظریات معروف و تاریخی در زمینه عالم‌شناسی فلسفی است که ظاهراً نخستین بار سقراط آن را ارائه کرد و بعدها به جهت پردازش دقیق افلاطون و یا به جهت تصانیفی که افلاطون نگاشت و به دست ما رسید، به نام افلاطون ثبت شد. از سوی دیگر، نظریه وجود جمعی به جهت بیان و ساختار مشابه با نظریه مثال افلاطونی، ممکن است که مورد خلط و اشتباه در برداشت علم‌آموزان قرار گیرد. لذا ضروری است که با توضیح این دو نظریه، به تفکیک آنها از هم اقدام کنیم. پیش از ورود به بحث، نخست دو مقدمه درباره حمل حقیقت و رقیقت و نیز وجود خاص و وجود جمعی ارائه می‌کنیم و سپس به تبیین تفاوت‌های نظریه مثل و نظریه وجود جمعی خواهیم پرداخت.

انواع حمل

حمل بر سه قسم است:

الف) حمل اولی ذاتی: به حملی گفته می‌شود که محمول به لحاظ مفهومی، عینیت مفهومی با موضوع دارد. به عبارت دیگر، اگر در یک قضیه حملیه، موضوع و محمول اتحاد مفهومی داشته باشند، آن را «حمل اولی ذاتی» یا حمل اولی غیرمتعارف می‌نامند. صدرالمتألهین اختلاف موردنیاز برای این حمل را اختلاف به اجمال و تفصیل معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۷)؛ ولی برخی دیگر، با حفظ تعریف یادشده (اتحاد مفهومی) این اختلاف را به انحای اختلافاتی از قبیل اختلاف به ابهام و تفصیل و اختلاف به ابهام و تحصیل نیز اطلاق کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۵۴۱-۵۴۳) که براساس تقریر دوم، شامل حمل جنس بر نوع و فصل بر نوع نیز می‌گردد؛ برخلاف تقریر اول که صرفاً به حمل حد تام بر نوع شامل است. البته صدرالمتألهین نیز در برخی کتب خود، موضعی شبیه تقریر دوم را درپیش گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۲۸).

ب) حمل شایع صناعی: این حمل با عناوینی مانند حمل متعارف، حمل عرضی، حمل ثانوی، حمل شایع، حمل صناعی، حمل شایع متعارف و حمل عرضی متعارف نیز معرفی شده است. در این حمل، موضوع و محمول قضیه حملیه، دو مفهوم متغایر دارند، ولی به لحاظ وجودی، متحدند. صدرالمتألهین می نویسد:

بدان که حمل شیئی بر شیء دیگر و اتحادش با آن، بر دو گونه قابل تصور است: گونه اول، حمل شایع صناعی است که حمل متعارف نیز نامیده می شود و آن، عبارت است از صرف اتحاد موضوع و محمول در وجود و تحقق و بازگشت این سخن، بدین امر است که موضوع، از افراد محمول باشد... و گونه دوم از حمل، حملی است که در آن، موضوع همان ماهیت و مفهوم محمول است به همراه ملاحظه نحوه ای از تغایر؛... نه اینکه صرفاً به اتحاد در تحقق، اکتفا گردد که بدین حمل، حمل ذاتی اولی گفته می شود. حمل ذاتی گفته می شود، چراکه صرفاً در ذاتیات، جریان می یابد و اولی گفته می شود، چراکه صدق و کذبش، اولی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۳؛ ر.ک: همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۰-۱۳؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۷).

نکته بسیار مهم و محوری در حمل شایع صناعی، این است که محمول در این حمل، هم به لحاظ دارایی ها و هم به لحاظ نداری های موضوع، یعنی هم با ویژگی های وجودی و هم با خصوصیات عدمی خویش (اگر دارای خصوصیت عدمی باشد) بر موضوع حمل می گردد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰، پاورقی ۱).

ج) حمل حقیقت و رقیقت: در این حمل، سخن از عینیت دو موجود است که در اصل موجودیت، اشتراک دارند و لیکن، در بهره مندی از وجود، متفاوت اند و لذا اختلاف به کمال و نقص دارند. از این رو، فرد کامل، کمالات وجودی فرد ناقص را داراست. به عبارت دیگر، در این حمل، محمول تنها با توجه به ویژگی های وجودی خویش، با موضوع اتحاد می یابد و ویژگی های عدمی اش، دخالتی در حمل ندارند. صدرالمتألهین می نویسد:

بدان که برای صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌هایی کلی هست که در عالم امر و فضای الهی موجود هستند؛ آنچنان‌که خداوند متعال فرموده است «و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزاین آن، نزد ماست و ما آن را فقط به مقدار معلوم، تنزیل می‌کنیم». خزاین همان حقیقت‌های کلی عقلی هستند و برای هر کدام از آن حقایق، رقیقه‌هایی است به اسباب جزئی مقداری و از ماده و وضع و زمان و این خاص موجود هستند. لذا حقیقت‌های کلی، نزد خداوند، به نحو اصیل موجود هستند و این رقایق حسی، بالتبع، موجود هستند و حقایق کلی، در وجو علوی الهی، قابل انتقال نیستند؛ لیکن رقیقه‌های آنها، به حکم اتصال و تحویل و شمول حقایق به جمیع مراتب، در قالب اشباح و اجرام تنزل می‌یابند؛ همچنان‌که از معنای نزول ملائکه بر خلق به امر الهی گذشت؛ و رقیقه همان حقیقت است به حکم و اقتضای اتصال؛ و تفاوت، صرفاً به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص است (همان، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۴۶).

پس هرچند محمول، به جهت جایگاه نازل خویش، جنبه‌های فقدان و سلبی دارد، ولی این نوع حمل نه تنها دلالت نمی‌کند بر اینکه این جنبه‌های محمول در موضوع یافت می‌شود، که دلالت می‌کند بر اینکه حیثیت‌های سلبی و عدمی در موضوع یافت نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰، پاورقی ۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۸).

نکته ظریف دیگری که در این حمل وجود دارد، این است که در حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، نیازمند مبنای هستی‌شناختی ویژه‌ای نیستیم. به عبارت دیگر، این دو حمل، مبتنی بر مبنای ویژه‌ای همچون اصالت وجود یا وحدت تشکیکی و یا وحدت شخصی وجود نیستند؛ ولی حمل حقیقت و رقیقت براساس اصالت ماهیت یا تباین وجودات (نقطه مقابل تشکیک) قابل تصور نخواهد بود و تنها براساس تشکیک در وجود یا وحدت شخصی وجود، می‌توان چنین حملی را فراهم آورد؛ چراکه فقط براساس این دو مبنا می‌توان سخن از پیوند وجودی علت و معلول یا ظاهر و مظهر گفت.

مقدمه دوم: وجود خاص یا تفصیلی ماهیت

صدرالمتألهین در برخی از عبارات خویش، درباره دو گونه تحقق برای ماهیت سخن می‌گوید: از نگاه او گاه مصداق، به گونه‌ای است که کاملاً (هم به لحاظ کمالات و هم به لحاظ محدودیات و نقصان‌ها) تابع ماهیت است و لذا ویژگی برتر از ماهیت مورد نظر ندارد. برای مثال، انسان دارای حد تام «حیوانیت به انضمام ناطقیت» است و نبودن هیچ ویژگی کمالی مازاد بر آن، دخیل در تطبیق این حد بر مصداقش نمی‌باشد؛ لذا مصداق انسان، شیئی است که کمالات حیوانی و ناطقیت را داراست و البته محدودیت‌های آن را نیز دارد. همچنین اگر موجودی دارای ویژگی‌های جوهریت، سه‌بعدی بودن و نمو است و از سوی دیگر، ویژگی کمالی مازاد بر آن را ندارد، چنین موجودی، مصداق ماهیت و مصداق حد تام درخت است؛ ولی اگر موجود مفروض، علاوه بر سه ویژگی فوق، ویژگی حساسیت را نیز داشته باشد، چنین موجودی، مصداق خاص به ماهیت حیوان است و مصداق خاص ماهیت درخت نیست؛ یعنی هرچند که کمالات موجود در درخت را داراست، به جهت عدم تبعیت از محدودیت درخت، درخت نیست.

صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

باید دانسته شود که اشیای کثیر، گاهی به وجود واحد بسیط موجودند و گاهی به وجودات متعدد و متکثر، و وقتی گفته می‌شود که شیء کذایی، در خارج یا در ذهن، موجود است، مقصود از آن، وجود تفصیلی شیء است؛ چراکه اوست که وجودی است که خاص به آن ماهیت است و غیرش با وی متحد نیست. پس زمانی که گفته می‌شود «وجود فرس» مقصود وجودی است که فرس در آن وجود به نحو بالفعل و متمایز از انسان و فیل و گاو و غیر آنها محقق است؛ لیکن وجود بسیطی که محل صدق و تواطؤ همه این مفاهیم به نحو متحد در وجود واحد است - البته با حفظ تعایر مفهومی. آن وجود، به هیچ‌کدام از این معانی نسبت داده نمی‌شود و گفته نمی‌شود که این وجود، وجود آن معنا یا این معناست؛ زیرا عرف بر آن است که اگر گفته می‌شود «وجود شیء کذایی»، وجود تفصیلی آن شیء که غیر آن، در آن شریک

نیست فهمیده شود نه وجود بسیط عقلی که اشیای کثیری به همراه آن شیء در آن حضور دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۶-۱۸۷).

وجود جمعی ماهیت

بر طبق بیان یادشده، وجود خاص برای ماهیت، به مصداقی از ماهیت اطلاق می‌شود که دارای کمالات وجودی آن ماهیت بوده، در عین حال محدود به محدودیت‌های آن ماهیت است؛ یعنی در وجود خاص ماهیت، فقط همان مفاهیم ثبوتی و ایجابی که در حد تامّ ماهیت، اخذ شده‌اند، موجودند و هر ویژگی‌ای غیر از اینها، در وجود خاص ماهیت مفقود است.

صدرالمتألهین در قبال این نحوه از وجود، به نحوه دیگری از تحقق ماهیت دلالت می‌کند: گاه شیء، به وجودی که جامع شیء و غیر آن شیء است، موجود می‌گردد. شیء گاهی وجود تفصیلی و گاهی وجود اجمالی دارد، مانند سیاهی شدید و خط دراز. سیاهی شدید، دربردارنده سیاهی‌های ضعیف و مختلف‌الحدود است که هر کدام از آنها، از نگاه حکیم، نوعی متخالف با دیگری است که در این وجود اجمالی، گردهم آمده‌اند. خط دراز نیز دربردارنده خط‌های متعدد و کوتاهی است که در کوتاهی و طول، متفاوت‌اند و به وجود واحد، موجود شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۶).

در این نحوه از تحقق ماهیت، با مصداقی روبه‌رویم که دارای کمالات وجودی آن ماهیت است، لیکن محدود به حدود آن ماهیت نیست. از این‌رو، حد تام ماهیت، فقط به همین لحاظ بر آن صدق می‌کند نه به لحاظ محدودیت مأخوذ در آن حد. صدرالمتألهین در این‌باره می‌نویسد:

عارفان در تعبیر به «وجود مطلق» و «وجود مقید» اصطلاحی مغایر با اصطلاح مشهور را رعایت می‌کنند. وجود مطلق در نگاه عارف، عبارت از وجودی است که محصور در شیء معینی نبوده، محدود به حد خاصی نیست؛ لیکن وجود مقید چنین نیست. مانند انسان و فلک و عقل. وجود مطلق کل اشیاء به نحو بسیط و

غیر مرکب... همان‌گونه که سیاهی شدید، حدود سیاهی‌های ضعیفی را که در مرتبه مادون آن سیاهی هستند به نحو بسیط در بر خود دارد، و همچنین در خط بزرگ، تمام مقادیری که کمتر از آن مقدار بزرگ هستند (از حیث مقدار بودن و نه از حیث تعینات عدمی) موجود هستند؛ چراکه خط واحدی که ده ذراع است، شامل یک ذراع و دو ذراع و نه ذراع به نحو جمعی و اتصالی است. هر چند حدود عدمی این خطوط را که به هنگام جدایی از این وجود جمعی، به آن حدود مبتلا هستند ندارد. البته آن حدود عدمی، دخالتی در حقیقت خط بودن که همان طول مطلق است ندارند... و صرفاً در ماهیت این امور محدود از حیث نقایص و ضعف‌ها، نقش ایفا می‌کنند و نه از حیث حقیقت خطی... حال وجود و مقایسه محیط بودن وجود جمعی واجب که تام‌تر از او نیست، به وجودات مقید و محدود به حدودی که عدم‌ها و نقص‌های خارج از حقیقت وجود و داخل در وجود مقید هستند نیز به همین منوال است. در کتاب الهی و در گفتار الهی (آسمان‌ها و زمین، به هم منضم و چسبیده بودند و ما آنها را از یکدیگر جدا کردیم)، اشاره به این کلام شده است. رتق، اشاره به وحدت حقیقت وجود واحد و بسیط است و فتق، تفصیل آن حقیقت بسیط به نحو آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و فرشته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸، ج ۶، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ج ۸، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱-۱۰۲).

صدرالمتألهین اطلاق وجود بالقوه را بر این‌گونه از وجود ماهیت نیز مجاز می‌داند و آن را دارای معنایی متفاوت از قوه مصطلح در امکان استعدادی به‌شمار می‌آورد:

لفظ قوه در این مقام، در معنای معروف خود استعمال نشده است، بلکه بسیاری اوقات در ادبیات سابقین، این کلمه بر اشمال وجود واحد بر ماهیات و معانی کثیر، اطلاق می‌گردد که این معانی، در تحقیق متفاوت، به وجودات متعدد و متخالف، محقق می‌گردند. برای مثال وقتی گفته می‌شود که سیاهی‌های ضعیف، به صورت بالقوه در سیاهی شدید موجود هستند، این سخن بدین معنا نیست که آن وجودات،

در آن موجود به نحو امکان استعدادی موجودند و به نحو بالفعل موجود نیستند؛ و همچنین وقتی گفته می‌شود که عقل بسیط، به نحو بالقوه، جامع جمیع معقولات است، مقصود چنین نیست که قوه‌ای مصاحب با عدم در این موجود، تحقق یافته است؛ بلکه مقصود این است که آن وجودات، به وجود واحد عقلی موجود گشته‌اند، و این عبارت فیلسوف که می‌گوید «فعلیت در این عالم، برتر و اشرف از قوه است، ولی در عالم برتر، قوه، افضل و اشرف از فعلیت است»، اشاره به همین دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳؛ ج ۸، ص ۵۲).

بر حسب بیان یادشده، قوه و اجمال در این موضع، به تبیین بساطت و جامعیت نسبت به متفرقات می‌پردازد و به معنای استعداد قریب یا بعید یا فاقدیت آنچه می‌تواند واجد آن باشد، نیست.

نکته زیبایی که صدرالمتألهین در این بحث، به آن پرداخته، این است که وجود جمعی، از ویژگی بساطت برخوردار است؛ بلکه می‌توان گفت که اساساً همین بساطت وی، مناط جامعیت و جامعیت آن گشته است. وی می‌نویسد:

منشأ این امر (یعنی منشأ اینکه وجود واحد، وجود جمیع اشیا باشد) بسیط بودن وجود و واحد بودن آن است و اگر مرکب بود، اینچنین نبود. پس هر چه شیء به لحاظ بساطت، تام‌تر باشد، به همان اندازه جامع‌تر خواهد بود (صدرالمتألهین، ج سنگی، ص ۳۶۴).

در توضیح این نگاه، اگر اندکی به تکرر و لوازم آن، توجه کنیم درمی‌یابیم که اساساً اگر وجود جمعی بسیط نباشد، معنایش انشلام و نفی وجود جمعی خواهد بود؛ چراکه در موجود مرکب، چند وجود منضم به یکدیگر داریم و لذا وجود واحدی نداریم که وجود جمعی وجودات مادون خود باشد. بنابراین از انضمام وجودهای خاص به یکدیگر و یا انضمام کمالات متعدد به یکدیگر، وجود جمعی پدید نمی‌آید؛ بلکه چند وجود خاص خواهیم داشت که هر کدام از آنها، محدودیت‌های ویژه خود را دارند. صدرالمتألهین می‌نویسد:

مقصود از اینکه گفته می‌شود عقل، همه اشیا معقوله است، این نیست که آن اشیا، با وجود

انحای مختلفی از وجودات خارجی خاص به خود، یک مجتمع واحد گردند؛ چراکه چنین چیزی محال است... بلکه مقصود آن است که ممکن است همه ماهیات موجود در خارج با وجودات متعدد و متکثر به تکرار عددی، و موجود در عقل به وجودات متعدد به تعدد عقلی، به وجود واحد عقلی موجود گردند که جامع جمیع معانی با حفظ بساطت و وحدت باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۷؛ ج ۷، ص ۲۸۰-۲۸۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۹۸).

اثر اعلا و اشرف، به وزان وجود جمعی اعلا و اشرف

توضیح مهمی که هم می‌تواند روشنگری بحث را افزایش دهد و هم شبهه مربوط به اکمیت را برطرف کند، این است که وقتی گفته می‌شود وجود جمعی ماهیت، کامل تر از وجود خاص ماهیت است، این سخن بدین معنا نیست که همان آثار وجود خاص البته در یک درجه شدیدتر، در وجود جمعی وجود دارد؛ بلکه اکمیت وجود جمعی، مستلزم اکمیت آثار آن نیز خواهد بود؛ یعنی برای مثال، اگر جسم در وجود مادی، شاغل حیز و مکان است، لیکن وجود عقلی یا الهی جسم، این‌گونه نیست که به جهت اقوانیت در وجود، شاغلیت قوی‌تر یا بیشتری داشته باشد؛ بلکه اساساً وجود عقلی جسم، شاغل فضا نیست و حتی کمالات جسم (توجه به مفهوم کمال، الزامی است) در آن وجود جمعی، به نحو قوی‌تری یافت می‌شود که تنزل یافته آن حقیقت، به جهت همین تنزل، دارای ویژگی شاغلیت فضا شده است. در مثال و تشبیهی دیگر، می‌توان گفت کسی که ملکه علم ریاضی را در اختیار دارد، همه کمالات کسی را که تعدادی مسئله ریاضی را می‌تواند حل کند، دارد و البته بیش از او، دارای کمال است؛ چراکه نسبت بین صاحب ملکه ریاضی و حل‌کننده چند مسئله ریاضی، نسبت کامل و ناقص است.

به عبارت دیگر، وجود خارجی مساوق با منشأ اثر بودن است؛ از همین روست که جسم در تحقق خارجی، شاغلیت فضا دارد و در تحقق ذهنی، فاقد چنین اثری است؛ چراکه جسم ذهنی، فقط مفهوم جسم است. پس می‌توان گفت محال است که جسم، وجود خارجی داشته باشد و اثر شاغلیت فضا را نداشته باشد. حال اگر وجود جمعی ماهیت نیز همان اثر شاغلیت را بروز دهد،

وجودی هم‌رتبه با وجودات خاص ماهیت جسم خواهد داشت و این سخن، خلاف فرض است؛ زیرا سخن درباره‌ی وجود جمعی است و اگر چنین شود، دیگر وجود جمعی اعلا و اشرف از وجودهای خاص نخواهد بود. پس کاملاً منطقی و قانونی است اگر گفته شود که وجود اعلا و اشرف، باید اثری اعلا و اشرف از خود بروز دهد، نه همان اثری را که وجود خاص ادنا از خود بروز داده است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۲؛ ج ۹، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶).

تحقق وجود جمعی و وجود خاص برای ماهیت واحد، مقتضای نظریه‌ی تشکیک در وجود

به هر حال آنچه صدرالمآلهین در بحث انحای وجود برای ماهیت واحد ارائه کرده است، سخنی بر خلاف گذشتگان بوده است؛ چرا که پیشینیان، اگر قایل به تحقق غیر از وجود خاص ماهیت و مقدم بر وجود خاص ماهیت می‌شدند، این دیدگاه را ملازم با اصالت ماهیت می‌دیدند؛ حال آنکه براساس نگاه صدرالمآلهین، تحقق مقدم بر وجود خاص، لزوماً مبتنی بر اصالت ماهیت نیست؛ بلکه این تحقق، می‌تواند براساس نحوه‌ی دیگری از وجود ماهیت که همان وجود جمعی ماهیت است، تبیین شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۶-۱۸۷).

اکنون با توجه به آنچه تاکنون ارائه شد، به بیانی صریح و دقیق و خالی از هرگونه مسامحه باید گفت که وجود مقدم بر وجود خاص ماهیتی مانند ماهیت انسان (یا همان وجود جمعی ماهیت انسان) حقیقتاً و بدون مسامحه، وجود انسان است؛ هرچند که محدودیت‌های حد تام انسان را ندارد؛ یعنی هرچند که این وجود، برتر از فرد انسان است، این امر موجب نمی‌شود که این وجود، وجود انسان نباشد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۶).

حال با عنایت به نظریه‌ی تشکیک در وجود - که در آن، اعتقاد بر این است که حقیقت وجود، دارای مراتب متفاوتی است که از سویی، به هیولا منتهی می‌شود که ضعیف‌ترین مراتب وجود است و از سوی دیگر، به واجب‌الوجود متعالی می‌انجامد که افضل و اعلا رتبه‌ی هستی است و در میان این دو حاشیه‌ی وجود، مراتب متنوعی از وجود، موجودند که هرچه این مراتب، به بالاترین

مراتب نزدیک می‌شوند، شدت می‌یابند و هرچه به پایین‌ترین مراتب نزدیک می‌شوند، مبتلا به ضعف و نقص می‌گردند. می‌توان گفت که تمام ماهیات موجود در پست‌ترین مرحله هستی که مرحله وجودات مادی است، دارای فرد و وجود خاص خود هستند که تابع کمالات و محدودیت‌های مأخوذ در حد تام آن ماهیت است و همچنین این ماهیات، در این سلسله تشکیکی، دارای وجودات جمعی متعدد به میزان تعدد مراتب مافوق خود هستند. به عبارت دیگر، تمام مراتب تشکیکی وجود، برای مراتب مادون خود وجود جمعی به‌شمار می‌آیند؛ زیرا کمالات وجود مرتبه مادون را دارند و البته از نقایص آن وجود، میرا هستند. پس می‌توان چنین تعبیر کرد که هر ماهیت موجود در عالم طبیعت، وجودی برتر در عالم مثال، عالم عقل و عالم الوهی دارد و هر ماهیتی که وجود مثالی دارد، حتماً وجود جمعی خود را در عالم عقل و عالم الوهی دارد و هر ماهیتی که وجود عقلی دارد، صد البته وجود برتری در عالم الوهی دارد. صدرالمتألهین در عبارتی صریح، برای جسم (که ترکیب ماده و صورت است) چهار نحوه وجودی معرفی می‌کند:

جسم دارای انحصار مختلفی از وجود است که در شرف و پستی و علو و دنو، تفاوت رتبه دارند؛ از ساحت طبیعی بودن تا ساحت عقلی بودن. پس ممکن است که در وجود، جسم الهی باشد که مانند نداشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۴-۱۲۵).

البته نیازی به تکرار نیست و صرفاً برای اطمینان خاطر از جهت رفع بدفهمی در این‌گونه عبارات، باید تأکید کرد که تعبیر به «جسم الهی» بیان‌کننده جسمانی بودن خداوند نیست، بلکه سخن در وجود جمعی برای جسم در مرتبه الوهی است و نه فرد یا وجود خاص برای آن. لذا وجود جمعی الوهی جسم، نواقص مادی و ترکیبی را به همراه نخواهد داشت. اگر بدین نکته، توجه بسنده نشود، عبارات فوق بهانه خوبی برای این گمان باطل خواهند بود که پس خداوند نیز باید جسم داشته و در نتیجه، سه‌بعدی باشد و فضا را اشغال کند؛ چراکه گمان غلط کرده‌ایم که وجود جمعی، همان آثار وجود خاص را دارد؛ لیکن این گمان، به‌گونه کلی باطل است. اگر قرار بر این

بود که وجود جمعی، همان آثار وجود خاص را داشته باشد، همان وجود خاص می‌بود و در این صورت، وجود جمعی نمی‌بود و در این صورت، اعلا و اشرف نمی‌بود. لذا توجه شود که جسم، اگر شاغلیت فضا را از خود بروز دهد، همان وجود خاص است و وجودش، در مرتبه پایین است؛ اما اگر موجودی، مصداق برای جسم باشد و در عین حال، شاغلیت فضا را نداشته باشد، طبعاً وجود جمعی جسم به‌شمار می‌آید. چنین موجودی هرچند که جسم است، آثاری اعلا و اشرف از خود بروز می‌دهد. مرحوم حکیم زنوزی در این باره چنین می‌نگارد:

.... به مجرد اینکه معنایی از معانی و ماهیتی از ماهیات، موجود باشد به وجودی از وجودات و متحد شود با انیتی از انیات، لازم نمی‌آید که آن وجود، وجود خاص آن معنا و حقیقت مخصوصه آن ماهیت باشد... (مثلاً) وجود انسان وجود خاص نامی و حیوان نیست.... (بلکه) وجودش، به اعتبار قوت و شدت، وجود جمعی آن معانی و ماهیات است به نحو اعلا و اشرف، و با وجود این، آن وجود وجود خاص آنها نیست. آثار آن وجود نیز جامع جمیع آثار آن معانی و ماهیات است به نحو اتم و اقوا و با وجود این، آثار آنها نیست (زنوزی، ۱۳۵۵، ص ۳۳۲).

بنابراین اگر وجود، اشرف و اعلا باشد، طبعاً آثار اعلا و اشرف نیز خواهد داشت. پس براساس نظریه تشکیک در وجود، هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود، دربردارنده جمیع کمالات مرتبه مادون خود است و البته علاوه بر آن کمالات، کمالات دیگری نیز دارد که مرتبه مادون ندارد. همچنین همه کمالات این مرتبه، به نحو اعلا و اشرف در مرتبه مافوق آن هست؛ از این رو اگر وجود خاص یک ماهیت در یکی از مراتب تشکیکی وجود قرار داشته باشد، همه وجودات مافوق آن مرتبه، وجود جمعی این ماهیت به‌شمار می‌آیند و کمالات موجود در آن ماهیت را به علاوه کمالاتی که در این ماهیت یافت نمی‌شود، دارا هستند. برای مثال، وجود خاص ماهیتی که ده مرتبه دیگر را برتر از خود می‌بیند، درباره‌اش می‌توان گفت این ماهیت یک وجود خاص دارد و ده وجود جمعی طولی. البته این ده وجود، افراد این ماهیت نیستند، بلکه مصادیقی برای آن ماهیت به‌شمار خواهند آمد.

ارتباط حمل حقیقت و رقیقت با وجود جمعی

با توجه به تبیین ارائه شده در دو مقدمه اقسام حمل و اقسام وجود ماهیت، حال نوبت آن فرارسیده است که به تلفیقی بین این دو مقدمه دلالت شود. توضیح آنکه در حمل ماهیتی که به صورت بشرط لا لحاظ شده است (یعنی ماهیتی که هم دارایی‌ها و هم نداری‌های حد تام در آن اخذ شده)، اگر موضوع این قضیه، وجود خاص ماهیت باشد، این حمل، حمل شایع خواهد بود؛ مانند زمانی که می‌گوییم «زید انسان است»؛ چراکه واقعیت خارجی «زید» واجد کمالات و محدودیات مأخوذ در حد تام «انسان» است. بنابراین معنا و مفهوم «زید انسان است» دقیقاً این است که «زید انسان است» و «زید وجود عقلی نیست»، یا «زید خدا نیست».

اما اگر موضوع برای چنین محمولی، وجود جمعی ماهیت قرار گیرد، در این صورت، حمل شایع نخواهد بود؛ بلکه حمل حقیقت و رقیقت شکل خواهد گرفت؛ مانند «انسان درخت است». در این حمل، انسان، وجود جمعی، و نه وجود خاص، برای درخت به‌شمار می‌آید. این حمل که حمل نامأنوسی برای عرف عام است، حمل حقیقت و رقیقت است که در آن، محمول فقط بر حسب دارایی‌ها و کمالات و نه از حیث نقصان و فقر و نداری‌ها، بر موضوع حمل شده است و لذا محتوای این حمل، گزارش از این واقعیت است که موضوع، دارنده جنبه ثبوتی ماهیت محمول است و میرا از جهات نقص و محدودیات محمول است.

آیا نظریه مثل افلاطونی، تبیین دیگری از وجود جمعی است؟

مسئله بسیار مهمی که باید بدان پردازیم، ارتباط نظریه معروف مثل افلاطونی با نظریه وجود جمعی و حمل ماهیت بشرط لا بر وجود جمعی است. آیا توجهی که صدرالمتهین به نظریه وجود جمعی و به‌طور کلی، اقسام وجود ماهیت کرده است، تبیین و توضیح دیگری از نظریه مثل افلاطونی است یا خیر؟ برای موشکافی در این باره، نیازمند بررسی دقیق نظریه مثال‌های افلاطونی هستیم.

سابقه نظریه مُثُل افلاطونی نزد حکمای اسلامی

ابن‌سینا این نظریه را به افلاطون و سقراط نسبت می‌دهد و با اختلاف اندکی، سایر حکمای یونانی را نیز در این نظریه، شریک می‌پندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۰). از دیدگاه صدرالمتألهین فلاسفه متقدم از راه شهود و تجرد از ابدان، به وجود مُثُل پی برده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۴۷).

در بین حکمای اسلامی نسبت به نظریه مُثُل اختلاف نظر گسترده‌ای دیده می‌شود. با توجه به رویکرد معلم ثانی در مسئله مثال‌های عقلی، می‌توان وی را از منکران این نظریه انگاشت. وی در حقیقت، توجیه‌کننده این نظریه در راستای دیدگاه حکمای مشاء در باب علم الهی است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۶-۱۰۷). ابن‌سینا در برخی از کتب خود به مُثُل پرداخته و آن را به انتقاد گرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، فصل دوم و سوم؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۷۰). وی مُثُل افلاطونی را به کلی طبیعی یا ماهیت‌لا بشرط تفسیر می‌کند. از دیدگاه او قایلان به مُثُل، معتقدند که هر موجودی از حقیقتی حسی و مادی برخوردار است که دچار تغییر و دگرگونی می‌شود و نیز یک واقعیت غیرحسی و غیرمادی دارد که از قرار و دوام برخوردار است و از آن، تعبیر به مثال می‌کنند.

به اختصار نقد ابن‌سینا بر این نظریه این است که معتقدان نظریه مُثُل، دچار خلط بین مفهوم و مصداق شده‌اند. به عبارت دیگر، تجریدی که عمل ذهن است و ذهن بدین طریق، مفهوم کلی می‌سازد، به دنیای خارج نسبت داده شده و تجرد ذهنی از عوارض و غواشی، با تجرد خارجی اشتباه گرفته شده است (همان، ص ۳۱۴؛ ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۸۴۷).

یکی از حامیان نظریه مُثُل، سهروردی است که این نظریه در ساختار فلسفی‌اش، تأثیر ویژه‌ای دارد. به اعتقاد سهروردی، هر نوعی از انواع بسیط و مرکب، نظیر به نظیر خود در عالم عقل، دارای یک فرد عقلی و مجرد از ماده است که صاحب و رب آن نوع تلقی می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۸۶۷؛ ج ۲، ص ۹۲). صدرالمتألهین پس از توضیح مفصل دیدگاه شیخ اشراق، ابتدا دیدگاه شیخ را تحسین و آن را در نهایت زیبایی و لطافت، معرفی می‌کند؛ لیکن در ادامه به نکاتی

می‌پردازد که نشان‌دهنده نقصان طرح شیخ شهید است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۵۹). وی خود را تنها فیلسوف مسلمانی می‌داند که لایق درک نظریه مثل افلاطون شده است (صدرالمتألهین، چ سنگی، ص ۳۷۵، ۲۵۱).

مؤلفه‌های دخیل در تفسیر صدرالمتألهین

الف) همسنخی و حقیقت یکسان مثل و سایر افراد انواع جسمانی

به اعتقاد صدرالمتألهین، مثال و نوع جسمانی از یک ماهیت و حقیقت برخوردارند و اختلاف بین وجود مثالی عقلی و افراد مادی، صرفاً در تفاضل ماهوی آنهاست. از این رو، بدون هیچ مسامحه‌ای می‌توان چنین تعبیر کرد که یک نوع، می‌تواند دارای دو مرتبه ماهوی باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۹۱).

شایسته است که کلام فیلسوفان را بر این محمل حمل کنیم که برای هر نوع از انواع جسمانی، یک فرد کامل تام در عالم ابداع وجود دارد... فرد ابداعی به جهت تام بودن و کامل بودن، نه احتیاج به ماده دارد و نه احتیاج به محلی دارد که بدان تعلق یابد؛ برخلاف افراد مادی این نوع که به جهت ضعف و نقص، محتاج ماده در ذات یا در فعل اند و تو دانستی که اختلاف افراد یک نوع واحد به لحاظ کمال و نقص، ممکن است (همان، ج ۲، ص ۶۲).

صدرالمتألهین تفسیر کلمه «خزاین» را در بیان نورانی آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) بر همین مثال‌های عقلی تطبیق می‌کند و می‌نویسد: آن «خزاین» صورت‌های مفارق و مثال‌های عقلی موجود نزد خداوند برای این انواع حسی طبیعی هستند؛ چراکه برای هر نوع طبیعی، صورتی مفارق از مواد وجود دارد؛ آنچنان‌که افلاطون و سابقین بر وی معتقد بودند؛ و وجود آن صورت‌ها در این عالم به قدرت الهی، نزول آن صورت‌های عقلی در عالم تقدیر و مساحت از عالم تدبیر و حکمت است... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۱۸).

ب) ارتباط علی و معلولی بین افراد مادی نوع و فرد عقلی آن

نوع ارتباط بین مثال عقلی و نوع جسمانی، از نقاط مهم مبحث نظریه مُثُل است. چهار نوع تعبیر متفاوت در کلام صدرالمتألهین درباره نحوه ارتباط بین مثال و افراد مادی نوعی جسمانی وجود دارد. برخی تعبیرات صدرالمتألهین نشان‌دهنده آن است که افراد مادی، معلول مثال عقلی هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۹۱). در برخی دیگر از عبارات نیز وی تعبیرات «سایه» و «ظاهر» را درباره افراد مادی به کار می‌گیرد و با عبارات «صاحب سایه» و «باطن» از مثال عقلی یاد می‌کند: به تحقیق برای هر طبیعت حسی فلکی یا عنصری، طبیعت دیگری در عالم الهی وجود دارد که همان مثال‌های الهی و صورت‌های مفارق‌اند... آنها حقیقت‌های اصیلی هستند که نسبت آنها به این صورت‌های حسی متجدد و دائر، نسبت اصل به مثال و شیخ است. منشأ این ارتباط، این است که آنها فاعل و غایت و صورت این امور متجدد حسی به‌شمار می‌آیند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۰۲؛ همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۲۴ و ۴۴۷).

در این عبارت، هم نسبت علت و معلولی و هم رابطه سایه و صاحب سایه مطرح شده است. البته این دو عبارت و این دو گونه تعبیر، نه تنها متخالف و متضاد نیستند، لازمه یکدیگر به‌شمار می‌آیند؛ زیرا پرواضح است که رابطه معلول نسبت به علتش، طبعاً رابطه ظل و ذی ظل خواهد بود. در گونه سوم از عبارات صدرالمتألهین، رابطه صورت‌های جزئی حسی و صورت کلی عقلی که همان خزاین الهی هستند با تعبیر «اندراج» توضیح داده می‌شود:

خزاین همان حقایق کلی عقلی‌اند و برای هر کدام از آنها، رقایق جزئی موجودی است... پس حقایق کلی نزد خداوند موجودند و این رقایق حسی، به نحو اندراج و تبعیت، موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۶-۱۲۷).

وی همچنین در بیانی متفاوت با همه بیانات یادشده رابطه مثال‌های عقلی و موجودات حسی را رابطه متغیر و غایت معرفی می‌کند: «این صورت‌های حسی و وجودات متکون فسادپذیر، به آن وجودات عقلی رجوع می‌کنند و به سوی آنها صیروت می‌یابند و با آنها متحد می‌شوند» (همان، ج ۵، ص ۲۱۶). بنابراین با توجه به عبارات مزبور می‌توان گفت صدرالمتألهین معتقد است که صورت‌های عقلی افلاطونی، هم علت، و هم ذی ظل، هم مندرج‌فیه و هم غایت بر ای موجودات حسی مادی به‌شمار می‌آیند.

ج) رابطه مثال‌های افلاطونی و حضرت حق تعالی

از دیدگاه صدرالمتألهین، مثال‌های عقلی از مقام عنداللهی برخوردارند. به عبارت دیگر، مثال‌های عقلی، حقایق کلی و عقلی‌اند که در صقع ذات ربوبی، و به وجود حق تعالی موجودند؛ یعنی وجودی خارج از ذات ربوبی ندارند و موجودی خارج از واجب تعالی نیستند:

قضا عبارت است از وجود همهٔ جمیع موجودات با حقایق کلی و صورت‌های عقلی در عالم عقلی با موجودیت ابداعی. این وجودات، موجود در صقع ذات ربوبی‌اند و نمی‌توان آنها را از عالم به معنای ماسوای خداوند دانست؛ بلکه آنها از لوازم ذات الهی بوده، از امور معموله نیستند. آنها خزاین الهی‌اند که سرپرده‌های نورانی و پرتوهای جمال و جلال الهی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۱۵).

ابتنای نظریهٔ مُثَلِ افلاطونی بر تشکیک در ماهیت

اکنون به بررسی مسئلهٔ مهمی می‌پردازیم که به مبنای نظریهٔ مثال‌های افلاطونی اشاره می‌کند و آن مسئله این است که آیا نظریهٔ مثال‌های افلاطونی براساس اصالت وجود و تشکیک در وجود نیز تبیین‌پذیر است یا صرفاً براساس تشکیک در ماهیت، قابل دفاع است؟

منشأ این تردید این است که در تبیین نظریهٔ مثال افلاطونی، بر استفاده از عنوان «فرد» برای مثال عقلی تأکید شده است؛ چراکه گفته می‌شود مثال عقلی، فرد عقلی برای نوع جسمانی است. به عبارت دیگر ما در نظریهٔ مُثَلِ، با ماهیتی روبه‌رویم که فردی مادی و فردی عقلی دارد و حد تام ماهیت مزبور، هر دو فرد مادی و عقلی را به عنوان «فرد» و «وجود خاص» شامل شده است:

شایسته است که کلام فیلسوفان را بر این محمل حمل کنیم که برای هر نوع از انواع جسمانی، یک فرد کامل تام در عالم ابداع وجود دارد که آن فرد، اصل و مبدأ برای افراد مادی است و سایر افراد نوع، فرع و معلول و اثر آن اصل هستند. فرد ابداعی به جهت تام بودن و کامل بودن، نه احتیاج به ماده دارد و نه احتیاج به محلی دارد که بدان، تعلق یابد؛ برخلاف افراد مادی این نوع که

به جهت ضعف و نقص، محتاج ماده در ذات یا در فعل هستند و تو دانستی که اختلاف افراد یک نوع واحد به لحاظ کمال و نقص، ممکن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۲).

لازمه این سخن آن است که فرد عقلی و فرد مادی، هر دو دارنده همه کمالات ثبوتی مأخوذ در ماهیت مفروض باشند و البته هر دو فرد عقلی و مادی، محدود به محدودیت مأخوذ در حد تام ماهیت مزبورند - آن‌گونه که مقتضای فرد بودن و وجود خاص بودن است. بر این اساس، در مورد ماهیت انسانی، اگر بگوییم که این ماهیت، یک فرد انسانی مادی و یک فرد انسانی عقلی دارد، در واقع چنین گفته‌ایم که هم فرد مادی انسان و هم فرد عقلی انسان، هر دو فقط حیوانیت و ناطقیت دارند و البته هر دو، محدود به همین ویژگی‌هایند. حال بزنگاه اصلی این تبیین، خود را بروز می‌دهد و آن اینکه با توجه به اشتراک فرد مادی و فرد عقلی در مأخوذات ثبوتی و عدمی ماهیت و حد تام، برتری وجود عقلی نسبت به وجود مادی - که به‌ناچار باید به لحاظ تغایر بین عقلی و مادی بودن، پیگیر منشأ این برتری باشیم - بر چه عاملی استوار است؟ چاره‌ای نیست مگر اینکه گفته شود که همان عامل اشتراک، عامل تمایز بین فرد عقلی و مادی و ملاک برتری فرد عقلی از فرد مادی است. توضیح اینکه اگر ما می‌توانستیم بگوییم که فرد عقلی، کمالی ثبوتی و فارغ از کمالات مأخوذ در حد تام و ماهیت مفروض دارد، در آن صورت، کمال غیرمأخوذ در حد تام ماهیت، ملاک و معیار مفارقت و برتری وجود عقلی از وجود مادی می‌بود؛ لیکن از آنجاکه فرض، بر آن است که کمالات موجود در فرد عقلی و کمالات موجود در فرد مادی (به مقتضای عنوان فرد بودن) بی‌کم‌وبیش همان کمالات مأخوذ در حد تام است، دیگر نمی‌توان به وجود کمالی افزون بر کمالات موجود در فرد مادی که موجود در فرد عقلی باشد، اذعان کرد. از این رو تنها راه چاره برای تبیین برتری فرد عقلی از فرد مادی، بهره‌مندی شدیدتر یا قوی‌تر یا اولای فرد عقلی از کمالات ماهیت نسبت به فرد مادی است. پس بر این اساس، ویژگی ماهوی مورد اشتراک، همچنین عامل امتیاز افراد ماهیت نیز خواهد بود و این سخن، چیزی غیر از نظریه تشکیک در ماهیت نیست. خود صدرالمتألهین در مقام پاسخ به اشکالات ابن‌سینا بر نظریه مثل، اشکالات وی را به خاطر نپذیرفتن نظریه تشکیک ماهیت می‌داند:

خلاصه استدلال اول ابن سینا این است که حقیقت واحدی که دارای تعریف حدی واحد و ماهیت واحد است، ممکن نیست افرادش در مجرد از جسم و جسمانی بودن و در بی‌نیازی و نیازمندی به ماده و معقول بودن و محسوس بودن متفاوت باشند. این سخن شیخ، در ماهیات متواطی، سخن صحیحی است، ولی در ماهیات مشکک، صحیح نیست. از سوی دیگر، صدق این نقد، متوقف بر آن است که ذات یا ذاتی، در حقیقت و ماهیتش دچار تفاوت نمی‌شود؛ حال آنکه سخن در این باره گذشت. چگونه می‌توان چنین سخن گفت در حالی که در این موقعیت، همین نکته (یعنی تشکیک و عدم تشکیک در ذاتیات ماهیت) مسئله اول است و ساختار این مباحث، براساس همین دیدگاه است و بسیاری از قواعد سابقین، مبتنی بر ممکن دانستن این امر است که حقیقت واحد، ذاتاً کامل و غنی و ذاتاً ناقص و محتاج باشد، بدون دخالت عامل دیگری که بین ذاتش و غنا و یا احتیاجش، واسطه گردد؛ بلکه فرد غنی از آن حقیقت، ذاتش غنی است و فرد محتاج از آن حقیقت، ذاتش فقیر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۴).

اصرار صدرالمتألهین بر پذیرش نظریه مثل که بدان اشاره رفت، با توجه به لازم واضح آن (تشکیک ماهیت) و التفات صدرالمتألهین به این لازم، ما را بدین امر رهنمون می‌کند که نظریه تشکیک ماهیت، مورد انکار صدرالمتألهین نیست. هرچند وی عباراتی در نفی تشکیک ماهوی دارد، در جمع‌بندی نهایی همه عبارت او در این باره می‌توان به این نتیجه رسید که وی تشکیک در ماهیت را به نحو بالذات، نفی و به نحو بالتبع (یعنی به تابعیت تشکیک در وجود) تصدیق می‌کند. او به این تابعیت تصریح می‌کند و می‌نویسد:

و اما سخن تفصیلی درباره مباحث تشکیک، در اسفار ارائه شده است و ما در آنجا، اعتقاد به شدیدتر بودن به حسب ماهیت و معنا را ترجیح داده‌ایم؛ لیکن اکنون می‌گوییم که این تفاوت مانند تفاوت به اقدمیت، به نحوه‌های وجودات بازمی‌گردد. برای وجود، اطوار مختلفی است و معانی و ماهیات، تابع اطوار وجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۵).

بازگشت به پرسش اصلی

با توجه دقیق به آنچه در توضیح وجود جمعی و مثال‌های نوری ارائه شد، داوری دربارهٔ ارتباط بین وجود جمعی و مثال‌های افلاطونی دشوار نیست. همان‌گونه که گذشت، وجود جمعی، همواره کمالاتی بیش از کمالات وجود خاص ماهیت دارد. برای مثال، وجود خاص ماهیت سنگ، فقط کمالات جوهر بودن، سه‌بعدی بودن و صلب بودن را دارد و کمال ایجابی دیگری را دارا نیست؛ اما وجود جمعی ماهیت سنگ (که وجود خاص ماهیت درخت است) به همراه کمالات مزبور، کمالاتی از قبیل علم حسی و علم عقلی را نیز دارد. پس وجود جمعی، بهره‌مند از کمالاتی بیش از کمالات مأخوذ در حد تام ماهیت است و لذا نمی‌توان از وجود جمعی تعبیر به فرد کرد. به عبارت دیگر، در این نحوه از تحقق ماهیت، با مصداقی روبه‌رویم که دارای کمالات وجودی آن ماهیت است، لیکن محدود به حدود آن ماهیت نیست؛ به دیگر سخن، فقط به لحاظ وجدانی، تابع ماهیت است نه به لحاظ فقدان. از این رو حد تام ماهیت، فقط به همین لحاظ بر آن، صدق می‌کند نه به لحاظ محدودیت مأخوذ در آن حد. این درحالی است که در مثال افلاطونی حقیقتاً فرد دیگری برای ماهیت جسمانی که در عالم غیرجسمانی و عقلی موجود است، تصویر می‌شود که به لحاظ فردیت برای ماهیت، همانند فرد مادی، محدود به کمالات و محدودیات مأخوذ در حد تام ماهیت است. با توجه به این نکته، فرق‌های موجود بین مثال افلاطونی و وجود جمعی، به بیان ذیل قابل شمارش است:

۱. وجود جمعی، فرد برای ماهیت وجود خاص نیست؛ برخلاف مثال افلاطونی که فردی برای ماهیت جسمانی است؛
۲. نظریهٔ وجود جمعی، مبتنی بر تشکیک در وجود است؛ ولی نظریهٔ مثال افلاطونی، مبتنی بر تشکیک در ماهیت است؛
۳. وجود جمعی، کمالاتی بیش از کمالات مأخوذ در حد تام وجود خاص دارد؛ برخلاف مثال عقلی که فقط دارای کمالات مأخوذ در حد تام است؛
۴. حمل ماهیت بر وجود جمعی، حمل حقیقت و رقیقت است؛ ولی حمل ماهیت بر مثال افلاطونی، حمل شایع است؛ زیرا دارای ملاک حمل شایع است؛
۵. وجود جمعی، به هر مرتبه‌ای که به لحاظ وجودی، قوی‌تر از مرتبهٔ پایین‌تر باشد، قابل تطبیق است. برای مثال، وجود درخت، وجود جمعی برای ماهیت سنگ است؛ هرچند که هر دو، وجودات

جسمانی‌اند، ولی به جهت اینکه درخت، کمالات سنگ را دارد و افزون بر آن، کمالاتی دیگر نیز دارد، پس وجود جمعی سنگ به‌شمار می‌آید. درمقابل، مثال افلاطونی صرفاً به تبیین تحقق فرد عقلی برای ماهیت دارای فرد جسمانی می‌پردازد و افراد دیگر از قبیل فرد مثالی و غیر آن را شامل نمی‌شود؛ ۶. نظریه وجود جمعی، بر حضرت الوهی و مقام حق تعالی نیز صدق می‌کند؛ ولی نظریه مثل چنین شمولی ندارد. توضیح آنکه چون نظریه وجود جمعی، مبتنی بر تشکیک در وجود است، لذا تمام مراتب وجود اعم از مرتبه مثال و عقل و اعلی‌المراتب، وجود جمعی برای مرتبه مادون خود خواهند بود؛ ولی نظریه مثال‌های افلاطونی، از آنجا که مبتنی بر تشکیک در ماهیت است، فقط در امور دارای ماهیت، قابل صدق است؛ و از آنجا که خداوند تعالی، دارای ماهیت نیست (به نظر رایج و مرسوم) پس نمی‌تواند فرد برای ماهیت دارای فرد جسمانی به‌شمار آید. اساساً نظریه وجود جمعی برای تبیین کیفیت ارتباط مراتب تشکیکی بین مراتب مختلف وجود ارائه شده است و لذا هر مرتبه قوی، نسبت به مرتبه ضعیف، وجود جمعی آن مرتبه ضعیف به‌شمار آمده است؛ ولی دغدغه حکیم و فیلسوف در ارائه نظریه مثل افلاطونی، اشاره به تحقق فرد عقلی برای ماهیاتی است که ما با افراد جسمانی آن در عالم مادی روبه‌رویم.

نتیجه‌گیری

نظریه وجود جمعی، تبیین دقیق‌تر و جامع‌تر از هستی و جهان نسبت به نظریه مثال‌های افلاطونی است؛ چراکه نظریه مثل افلاطون، صرفاً متمرکز بر یافتن «فرد» عقلی برای انواع جسمانی است. فارغ از مشکل تشکیک در ماهیت، این نظریه در تبیین افراد مثالی به‌معنای افراد برزخی و یا فرد الهی برای انواع جسمانی ناتوان است. این ضعف بدین جهت است که اساساً در فلسفه‌های پیشین، عالم مثال، به‌منزله عالم واسطه بین عالم عقل و عالم جسمانی، تعریف نشده بود. لذا ذهن فیلسوفان، صرفاً متوجه دو عالم عقل و طبیعت بوده و از این رهگذر، ایشان به تناظر بین این عوالم پرداخته‌اند؛ لیکن با شکوفایی فلسفه اسلامی در حکمت متعالیه و پردازش نظریه اصالت و تشکیک وجود، تبیین دقیق‌تری به نام نظریه وجود جمعی ارائه شده است. به نظر می‌رسد می‌توان پیشنهادهایی را بدین شرح در راستای بسط نظریه وجود جمعی بررسی کرد: ۱. تبیین تطابق عوالم؛ ۲. تبیین واقعه علم براساس وجود جمعی.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار.
- (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، الالهيات*، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- زنوزی، مآعبدالله (۱۳۵۵)، *لمعات الهیه*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (التلویحات)، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۰ الف)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۶۰ ب)، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- (۱۳۶۲)، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، تهران، آگاه.
- (۱۳۶۳ الف)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، طهوری.
- (۱۳۶۳ ب)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۲)، *تعلیق بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- (چاپ سنگی)، *تعلیق بر حکمة الاشراق*.
- (۱۳۶۶)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح و تحقیق محمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران، الزهرا.

علیت ارسطویی یا تبیین ارسطویی

مریم سالم*

چکیده

فلاسفه علم در عصر حاضر معتقدند کلمه علت (cause) که در ترجمه‌های آثار ارسطو وجود دارد اشتباه است و هیچ‌گاه منظور ارسطو از معادل یونانی این کلمه (aitia, aition)، آن چیزی نبوده که فلاسفه اسلامی و بعد، فلاسفه مدرسی می‌فهمیدند و واژه علت یا cause را به جای آن برگزیده‌اند. به اعتقاد آنها ارسطو تنها به فکر تبیین چگونگی پیدایش پدیده‌های عالم بوده و کاری به علل فراطبیعی پیدایش این پدیده‌ها نداشته است؛ از این رو علت نزد او چیزی جز تبیین نبوده است و علل چهارگانه، تبیین‌های چهارگانه‌ای هستند که ارسطو از آنها استفاده می‌کند تا پیدایش، حرکت و دگرگونی را تبیین کند. این دسته از فلاسفه با تغییر اصطلاح علت به تبیین درصدد اصلاح سوءفهم‌های حاصل از اندیشه ارسطو هستند. با بررسی آثار ارسطو و نیز نواقصی که در نظریه تبیین وجود دارد به خوبی می‌توان نادرستی سخن فلاسفه علم را ثابت کرد و نشان داد که ارسطو نه تنها به تحلیل چگونگی پیدایش نظر داشته است، چرایی پیدایش نیز برایش بسیار مهم بوده است.

کلیدواژه‌ها: علت، علیت، تبیین، ارسطو، فلسفه علم.

مقدمه

تاریخ نشان می‌دهد که پیش از هومر و تقریباً از آغاز تاریخ، بحث‌های منشأشناسی عالم مطرح بوده است و انسان‌ها با توسل به اسطوره، منشأ عالم را موجودی ویژه می‌دانستند. بابلی‌ها منشأ عالم و اجزای آن را آب شیرین (Apsu)، آب شور (Tiamat) و دریا می‌پنداشتند. در ادبیات سومری نیز از آب‌های شیرین و شور یاد می‌شود و بر پایه جهان‌شناسی مصری، آب‌های اولیه (Nun) از خدای خورشید (Khephri) که اصل و منشأ همه چیز است پدید می‌آید. در اشعار هومر نیز آب اهمیت ویژه‌ای دارد (Hankinson, 2004, p. 7). ساحران به قوه و نیرویی نهانی، مانند «مانا» و یونانیان باستان به خدایان فراوان و نیرویی که بالاتر از همه این خدایان و حاکم بر آنهاست و سرنوشت نام دارد، اعتقاد داشتند. در همگی این اعتقادات ردپایی از وجود تصور علیّت دیده می‌شود؛ زیرا نیاز طبیعی انسان برای یافتن منشأ حوادث، امور و نیز تغییرات، ناشی از تصور آگاهانه یا ناآگاهانه از علیّت است (وال، ۱۳۸۰، ص ۳۱۲؛ Aristotle, 1984, 984b, 23).

فلاسفه طبیعی یونان باستان نیز، آن‌گونه که در کتب تاریخی آمده و در آثار ارسطو ملحوظ است، همواره در پی یافتن منشأ، اصل و مبدأ اشیا بودند که به گفته ارسطو از نظر آنها این منشأ و علت اصلی، همان ماده است؛ ماده‌ای که بذر اولیة نظریة علت مادی ارسطو را تشکیل می‌دهد. آنان به دنبال امری ثابت بودند که بتواند پایه و زیربنای همه امور متغیر باشد؛ اما چون به چیزی خارج از امور محسوس و مادی نمی‌اندیشیدند، اغلب این اصل را در ماده جست‌وجو می‌کردند. ارسطو در کتاب *آلفای بزرگ* از مجموعه مباحث مابعدالطبیعی، به گونه مفصل به بررسی تصور اندیشه این حکمای طبیعی در مسئله علیّت و شکل‌گیری اقسام علت می‌پردازد. به نظر ارسطو متفکران باستان تنها به اصل مادی اشیا می‌اندیشیدند و آن را واحد یا کثیر می‌دانستند و از علت حرکت یا اصلاً حرفی نزنده‌اند و یا به گونه‌ای مبهم سخن گفته‌اند (Aristotle, 1984, 987A, 20-2)؛ با این همه پیشرفت علم آنها را متوجه ساخت که علت مادی به تنهایی کفایت نمی‌کند و علت مؤثری که موجب بروز تغییر می‌شود نیز لازم است؛ چراکه هیچ چیزی باعث تغییر خود نمی‌شود (Aristotle, 1984, 984A, 17). این امر، نقطه آغازی برای درک مبدأ تغییر و حرکت بود. البته ایشان

نتوانستند خود را از بند جسمانیات برهانند و به موجودهای غیرجسمانی نیز توجه کنند و نیز نتوانستند به چیستی و جوهر اشیا پی ببرند و آن را جزو علل قرار دهند (Aristotle, 1984, 988b, 22; 990A, 30; 990b, 30).

ارسطو طبیعی دانان باستانی را همچون جنگاورانی می‌داند که مهارت و دانش رزمی ندارند، اما به هر جان‌کنندی که هست، ضربت‌های خوبی بر دشمن وارد می‌سازند. این اندیشمندان با آنکه حرف‌های خوبی در زمینه علل زده‌اند، خودشان نمی‌دانند که چه گفته‌اند؛ زیرا تنها در حد حرف و در قالب جملات مختصر به این اصول اشاره کرده‌اند و در عمل به آنها پایبند نبوده‌اند (Ibidi, 1984, 985A, 14). وی ضمن نقد آرای افلاطون، سخنان او را مجازهای شاعرانه می‌داند (Ibidi, 1984, 991A, 21-26). از نظر ارسطو سخن الکن و دست‌پاشکسته طبیعی دانان باستانی درباره اصول اولیه اشیا (Ibidi, 993A, 15) را می‌توان در این چند ویژگی که با علت مادی تطابق دارد خلاصه کرد:

۱. چیزی که شیء از آن ترکیب شده است؛ مانند چاقو که از آهن ساخته و ترکیب شده است؛
 ۲. چیزی که شیء از آن پدید می‌آید و یک اصل و مبدأ برای مراحل تکون آن شیء به‌شمار می‌آید؛
 ۳. چیزهایی که اشیای دیگر در نهایت از طریق فساد، به آنها تبدیل می‌شوند؛
 ۴. چیزی که در تمام مراحل کون و فساد و در هر تغییر و تبدلی باقی می‌ماند. از نظر اینان هیچ چیزی پدید نمی‌آید (از عدم) و هیچ چیز نیز تباه و معدوم نمی‌شود (Ibidi, 983b, 5-18). ایشان بر پایه این چهار شرط، نتیجه گرفتند که ماده اصل و اساس هستی است؛ ولی در دو چیز با هم اختلاف داشتند: ۱. شمار این اصول مادی؛ ۲. طبیعت علت مادی.
- در تفکر یونان باستان خداوند به منزله سرمنشأ و پدیدآورنده اشیا مطرح نمی‌شود و چیزی خالق چیز دیگر نیست؛ بلکه عالم قدیم است و همیشه بوده و خواهد بود و تصور عدم آن محال است. آنچه باید در پژوهش‌ها به دنبالش بود، یافتن نخستین چیزی است که تغییر از آنجا آغاز می‌شود و نقطه آغازین تحول‌هاست.

بنابراین تصور علیّت و علت در ذهن ارسطو، تصویر میراثی است که در قالب اسطوره و یا نظریه فلسفی از حدود پانصد یا هشتصد سال پیش از وی به او رسیده است و او می‌کوشد با آن دست و پنجه نرم کند و نظریه‌ای فلسفی، عقلانی، بی‌عیب و روشن از آن بیرون بکشد تا بتواند اساس فلسفه خویش را به‌خوبی طراحی کند. او فقط ماده را منشأ عالم متغیر نمی‌داند، بلکه به عوامل دیگری نیز دست می‌یابد که اگر نباشند، تغییر و حرکت ناممکن خواهد بود. بدین ترتیب او نظریه علل چهارگانه خود را بیان می‌کند.

علیت ارسطویی

ارسطو به تعریف رابطه علیّت نمی‌پردازد و در منطق، فیزیک و متافیزیک که بحث علیّت به میان می‌آید، تنها به بیان و اثبات چگونگی علل نخستین و اصول اولیه و ویژگی‌های آنها و تعریف علل چهارگانه می‌پردازد و آنها را روی هم، شرایط لازم، و نه به‌تنهایی بسنده، برای بیان نحوه حصول و تغییر شیء می‌داند (راس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲).

رویکرد ارسطو به مسئله علیّت، در گام نخست رویکردی کاملاً تجربی است؛ زیرا انواع علل تنها از راه جمع‌آوری موارد و برشمردن آنها به دست آمده‌اند، نه از راه تحلیل ایده علیّت و استنتاج پیشینی تقسیمات گوناگون آن (Owens, 1987, p. 175)؛ چراکه ارسطو تقسیم علل به مادی، صوری، فاعلی و غایی را با توجه به وجود چراهای گوناگون و پاسخ‌هایی که از طریق استقرا به این چراها داده می‌شود در نظر می‌گیرد. بنابراین علل در نظر ارسطو اموری واقعی‌اند و با جوهر و صورت که از ارکان اساسی فلسفه ارسطو است، ارتباط مستقیم دارند (قوام‌صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶). به عبارت دیگر علیّت نزد ارسطو معقول اول است و وجودش با وجود علت در خارج معنا می‌یابد.

البته ارسطو اشاره می‌کند که اصل حقیقی اشیا چیزی نیست که با حس درک شود. وی در واقع بی‌اعتمادی خود را به حس نشان می‌دهد و می‌کوشد از حس ابزاری بسازد تا بتواند به امر ثابت و ضروری که در عمق اشیاست و جز به واسطه عقل درک نمی‌شود برسد. بنابراین وی برای یافتن

علل حقیقی اشیا که گام دوم در مسئله علیت است، به کاوش و جست‌وجو و تحلیل عقلی امور می‌پردازد (Aristotle, 1984, 184A, 23). از این رو می‌توان گفت از نظر ارسطو اگرچه آتش علت سوختن است، آن چیزهایی که آتش را آتش می‌کنند و خاصیت سوزاندگی را در آن تحقق می‌بخشند و در واقع اصول اولیه آتش‌اند، عبارت‌اند از: ماده، صورت، فاعل و غایت که همگی در علت صوری یا طبیعت آتش خلاصه می‌شوند (Ibid, 25; 1070b, 29-34). این اصول اولیه با حس درک نمی‌شوند و برای اثبات آنها باید به کاوش‌های عقلی دست زد؛ اما در خارج وجود دارند و سبب تحقق شیء در خارج می‌شوند. پس این اصول نیز معقول اول‌اند و دسترس‌ناپذیر بودن توسط حواس، آنها را از معقول اول بودن خارج نمی‌کند.

علت که لفظ یونانی آن در آثار ارسطو، «آیتیون» و «آیتیا» است، بر چیزی دلالت می‌کند که مسئول هرگونه وضعیتی و حالتی در شیء دیگر (معلول) است و علل به‌طور کلی پاسخ‌هایی هستند به انواع «چرا» درباره وضعیتی خاص در شیء. نزد ارسطو علت هم به معنای «تبیین» یا دلیل است و هم به معنای «عامل پدیدآورنده شیء از طریق فرایند تغییر و حرکت»؛ یعنی علت چیزی است که هم موجب ایجاد شیء در خارج از طریق تبدیل امر بالقوه به بالفعل می‌شود و هستی بالفعل شیء به آن مربوط است و هم در عالم ذهن و در مقام توضیح و تبیین علت به کار می‌آید و انواع «چراها» را درباره هستی شیء پاسخ می‌دهد. ارسطو علت را به معنای اصل اولیه اشیا (آرخه) نیز می‌گیرد و آیتیون و آیتیا را مترادف با آرخه می‌داند (Ibid, 981b, 28; 986b, 4; 986b, 33).

علیت در فلسفه ارسطو با وجود و وجود بخشی پیوندی ندارد؛ بلکه با حرکت در ارتباط است و بدون حرکت علیت معنایی ندارد. در هیچ کجای آثار ارسطو وجود را به شکل محمولی که بر ذات حمل شود و متمایز از ذات باشد نمی‌یابیم. در فلسفه او فقط موجود مطرح است که یا جوهر است و یا یکی از مقولات نه‌گانه عرضی (Ibid, 1017A, 25). بنابراین ذاتی که نبوده باشد و نسبتش به وجود و عدم یکسان باشد و سپس وجود به آن تعلق گیرد و موجود شود، مفهومی در فلسفه ارسطو ندارد. به عبارت دیگر، تمایز وجود و ماهیت و تعلق وجودی معلول به علت در فلسفه ارسطو جایگاهی ندارد. آنچه معلول را به علت ربط می‌دهد و آن را نیازمند علت می‌کند،

تغییر و حرکت و نیاز امر بالقوه به عاملی برای فعلیت یافتن است که این عامل در علت فاعلی و غایی تعریف می‌شود. بدین ترتیب قوه و فعل نیز با علت مادی و صوری ارتباط می‌یابند. از این رو، علت ارسطویی راهی برای توجیه خلقت نیست، بلکه راهی است برای توجیه عقلانی پیدایش از طریق تغییر و حرکت. از نظر ارسطو علت (فاعلی) خالق نیست و چیزی را از نیستی به هستی نمی‌کشاند؛ بلکه محرک است و شیء را از قوه به فعل می‌رساند و می‌تواند داخل طبیعت شیء مادی باشد. حتی خدای ارسطویی خدای محرک است و محرک اول یا محرک نامتحرک نام دارد و وجودش براساس حرکت اثبات می‌شود (Ibid, p. 250b, 11; 269b, 18; 1071b, 4). چنین خدایی چیزی را از عدم به هستی نمی‌کشاند و خلق نمی‌کند؛ بلکه از طریق متعلق شوق واقع شدن، موجبات حرکت دوری و ازلی فلک (آسمان اول) را فراهم می‌کند (Ibid).

موجود شدن از دیدگاه ارسطو از قوه به فعل درآمدن است، نه از عدم موجود شدن؛ زیرا براساس آنچه بر فضای فکری یونان باستان حاکم بود، از عدم چیزی به وجود نمی‌آید و عالم قدیم است و سابقه نیستی ندارد؛ چراکه ماده و صورت قدیم‌اند و از ازل تا ابد هستند و نابودی و نیستی ندارند. پس خالقیت و وجودبخشی در فلسفه او مطرح نمی‌شود و علت فاعلی، علت محرکه است نه علت ایجاد (Ibid, 1033b, 15-6) و صورت را در ماده ایجاد می‌دهد و به عبارت دیگر ماده را فعلیت می‌دهد و به یک چیز خاص تبدیل می‌سازد (Ibid, 1034A, 1-6).

علیت و تبیین نزد ارسطو

ارسطو معتقد است پاسخ‌هایی که به «چراهای» گوناگون درباره شیئی خاص (طبیعی یا صناعی) داده می‌شوند و با «برای اینکه» یا «زیرا» همراه‌اند، بیانگر علل گوناگونی‌اند که پیدایش شیء به آنها مربوط می‌شود و جنبه‌ای از شیء را تبیین می‌کنند. برای نمونه درباره مجسمه می‌توان پرسید:

۱. چرا مجسمه سفید است؟ ۲. چرا مجسمه مجسمه است؟ ۳. چرا مجسمه حرکت می‌کند؟ ۴. چرا مجسمه را ساخته‌اند؟ پاسخ‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. زیرا از گچ ساخته شده است؛ ۲. چون به شکل مجسمه ساخته شده است؛ ۳. چراکه کسی آن را به حرکت درمی‌آورد؛ ۴. برای

اینکه فضای اتاق را زیبا می‌کند.

پاسخ‌های اول تا چهارم به ترتیب ماده، صورت، فاعل و غایت مجسمه را بیان می‌کنند. هریک از این چهار وجه، مسئول وضعیتی خاص در مجسمه است و «آیتون» آن تلقی می‌شود؛ وضعیتی واقعی و حتی ملموس، نه چیزی که فقط حاصل تصورات ما و تداعی معانی باشد. بنابراین علل ارسطویی هم علت‌اند و هم دلیل؛ یعنی هم شیء خارجی را تبیین می‌کنند و هم جنبه‌های واقعی شیء در خارج را روشن می‌سازند و بیان می‌کنند که چرا این شیء واقعی چنین است که هست. این امور واقعی در تعامل ذهن با خارج به صورت الگوی «چرا - زیرا» درآمده‌اند (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳).

ارسطو در کتاب تحلیلات ثانی علل چهارگانه را چنین معرفی می‌کند:

چیزی که شیء را شیء می‌کند (علت مادی): چیزی که با وجود آن، شیء ضرورتاً شیء

خاص می‌شود (علت صوری): چیزی که شیء را حرکت می‌دهد (علت فاعلی) و چیزی که

هدف و سرانجام شیء است (علت غایی) (Aristotle, 1984, 94A, 21-23).

با این تعبیر اگرچه همه علل، چرایی شیء خاص در خارج را تبیین می‌کنند، آنچه در شکل‌گیری ذات و ماهیت شیء مؤثر است، تنها علت مادی و صوری است و لذا در تعریف و شناسایی شیء، تنها این دو علت به کار می‌آیند؛ اما با کمی دقت در آثار ارسطو درمی‌یابیم که آنچه برای ارسطو اهمیت دارد، صورت است، نه ماده.

به اعتقاد ارسطو آنچه ذات و چیستی دارد، در درجه اول جوهر است و اعراض به واسطه جوهر و در درجه دوم، واجد ذات و چیستی‌اند (Ibid, 1030A, 23&30). پس تعریف که شناساندن چیستی و ذات شیء است، به نحو نخستین و مطلق، به جوهرها تعلق می‌گیرد (Ibid, 1030b, 6). البته در اینجا منظور ارسطو از جوهرها، جوهر ثانی است؛ زیرا جوهر اولی و تک‌چیزها تعریف‌ناپذیرند و تنها می‌توان کلی‌ها یا جوهر ثانی (انواع و بعد اجناس) را تعریف کرد (Ibid, 1036A, 3-6&29) و سپس به واسطه جوهر ثانی، تعریفی از جوهر اولی به دست داد.

ارسطو در کتاب «زتا» و «اتا» (کتاب هفتم و هشتم متافیزیک)، پژوهش خود را درباره آنچه

شایستگی قرار گرفتن در مقام چیستی و ذات شیء دارد، کامل می‌کند و معتقد می‌شود که از بین ماده، صورت و ترکیب این دو، تنها صورت است که می‌تواند ذات جوهر را تحقق بخشد و چیستی آن به شمار آید؛ زیرا آنچه ذات جوهر را محقق می‌کند باید جوهر باشد (Ibid, 1042A, 17) و در میان جواهر، ترکیب ماده و صورت (جسم) و نیز ماده به تنهایی، وابسته به صورت‌اند و بدون صورت تحقیقی ندارند. پس صورت است که صلاحیت دارد به تنهایی ذات و هویت یک شیء را شکل دهد و در تعریف شیء لحاظ شود. از این رو در فلسفه ارسطو برای شناسایی ذات و پی بردن به چیستی شیء کافی است که صورت آن شیء را مشخص کنیم (Ibid, 1035A, 1; 1041b, 29).

پس صورت نخستین علت هستی است و ذات و چیستی شیء، همان صورت شیء است (Ibid, 1041b, 29; 1043A, 2). بنابراین از نظر ارسطو آنچه موجب پیدایش می‌شود، همان چیزی است که در شناخت شیء به کار می‌رود و ذات شیء را شکل می‌دهد؛ علی‌که نه ماورایی‌اند و نه جدای از اشیا، بلکه ذات شیء را تشکیل می‌دهند و عین ذات و هویت شیء‌اند. از این رو، علت (ر.ک: قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹ و ۱۱۰) و تبیین نزد ارسطو به یک معنا به کار می‌روند.

علت و تبیین در فلسفه‌های جدید و معاصر

به مرور زمان و با فعالیت بیش از پیش تجربه‌گرایان در قرن هیجدهم میلادی در غرب، موجی پدید آمد که فلاسفه را واداشت به جای اندیشیدن در باب چرایی پدید آمدن موجودات این عالم، به چگونگی پدید آمدن موجودات بپردازند؛ زیرا گمان می‌کردند که پرداختن به مقوله چرایی، آنها را به سمت اعتقاد به موجودات ماورایی و مابعدالطبیعی می‌کشاند؛ موجوداتی که تجربه‌ناپذیرند و با حواس نمی‌توان آنها را درک کرد. بنابراین ایشان تنها وظیفه فیلسوف را تبیین چگونگی پدید آمدن اشیا و تبدیل آنها به یکدیگر می‌دانستند.

گالیله و نیوتن نیز از جمله کسانی بودند که وظیفه علم را توضیح چگونگی عالم می‌دانستند، نه توضیح چرایی آن، در همین زمان، با حاکمیت سنت ایدئالیستی فیشته، شلینگ و هگل در فضای تفکر آلمان که در مقابل سنت تجربه‌گرایی بود، برخی فلاسفه معتقد شدند که تشریح

چگونگی رفتار جهان بسنده نیست و انسان باید با کسب دانش بیشتر به علل مابعدالطبیعی دست یابد؛ اما باز در قرن نوزدهم، برخی فیزیک‌دانان آلمانی، چون گوستاو گرچف و ارنست ماخ معتقد شدند که علم نباید پرسد: «چرا؟»؛ بلکه باید پرسد: «چگونه؟»؛ یعنی علم نباید دنبال عوامل ناشناخته متافیزیکی که مسئول رویدادها هستند باشد؛ بلکه تنها باید این رویدادها را بر پایه قوانین تشریح کند. این رویکرد پوزیتیویستی، دانشمندان را به این سمت کشاند که هرگونه پرسش از «چرایی» را به پرسش از «چگونگی» مبدل، و متافیزیک را رد کنند و معتقد شوند که اگر فلاسفه گذشته سروکارشان با خصلت متافیزیکی علیت بود، وظیفه فیلسوف در دوره کنونی، که فیلسوف علم است، تحلیل معنایی علیت و رابطه آن با تبیین است. او درصدد است که ببیند دانشمندان تجربه گرا چگونه مفهوم علیت را به کار می‌برند تا دقیقاً بفهمد منظورشان از این جمله چیست: «این علت آن است» (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۲۹-۳۶ و ۲۷۹).

اینجا بود که همه نگاه‌ها به سمت مسئله تبیین رفت تا بتواند جایگزین خوبی برای مسئله بحث‌انگیز علیت شود؛ مسئله‌ای که از زمان هیوم آماج حملاتی شد و فلاسفه را بر آن داشت تا در دفاع از این اصل فلسفی و یا در رد آن به نظریه‌پردازی پردازند؛ اما داوری درباره اینکه آیا تبیین جایگزین خوبی برای علیت است یا نه، به آسانی امکان‌پذیر نیست. برای این کار باید علاوه بر پرداختن به نظریه تبیین نزد فلاسفه تحلیلی و فیلسوفان علم، نگاهی نیز به فلسفه ارسطو بیفکنیم و نظریه جایگزینی تبیین را بیازماییم و ببینیم آیا می‌توان ارسطو و حتی پیشینیانش را بنیان‌گذار مسئله تبیین دانست یا خیر؟

البته ناگفته نماند که برخی نیز قلمرو تبیین را عام‌تر در نظر می‌گیرند و تنها به چگونگی نمی‌پردازند و معتقدند که درباره یک رخداد، هم می‌توانیم به تبیین چرایی بپردازیم و هم به تبیین چگونگی، و گاه تبیین چرایی به تبیین چگونگی رخداد می‌انجامد یا برعکس. برای نمونه در پاسخ به این پرسش که این تضاد چگونه رخ داده است، پاسخ‌های گوناگونی داده می‌شود که به چرایی آن بازمی‌گردد: لغزندگی جاده، بی‌احتیاطی راننده و... (Kim, 2001, p. 298-299). بنابراین هدف علم تنها تبیین و توضیح چگونگی رخدادها نیست؛ بلکه علم درصدد توضیح چرایی نیز

هست. پس تبیین هم به چگونگی برمی‌گردد و هم به چرایی (Kim, 1998, p. 159). البته نظر همه فلاسفه علم این نیست و برخی از ایشان تبیین را یا منحصر به چگونگی اشیا می‌دانند و یا اگر چرایی را نیز مدنظر داشته باشند، تأکید می‌ورزند که علل ماورایی و هستی‌بخشی مورد نظر نیستند. ارسطو شناسان معاصر که اغلب در مکتب فلسفه تحلیلی پرورش یافته‌اند، معتقدند که مترجمان و مفسران لفظ علت (cause) را به اشتباه در آثار ارسطو به کار برده‌اند و باید لفظ تبیین (explanation) را به جای علت به کار برد. از نظر ایشان نخستین چیزی که لفظ علت به ذهن می‌آورد، وجودبخشی و ایجاد است که با کمی تسامح می‌توان آن را تنها بر علت فاعلی منطبق ساخت، نه بر دیگر علل؛ به‌ویژه بر علت مادی و صوری؛ زیرا علت مادی و صوری علل وجود نیستند، بلکه عواملی‌اند که به توضیح و تبیین شیء کمک می‌کنند و چیستی و ذات شیء به آنها مربوط است، نه وجود شیء (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۲۹-۳۶؛ نوسبام، ۱۳۷۴، ص ۶۹). به اعتقاد این دسته از فلاسفه، فیلسوفان مسلمان به دلیل دغدغه دینی و نگاه‌های وجودشناختی، در ترجمه‌ها از کلمه علت استفاده کردند و این کلمه از قرن یازدهم به بعد با ورود آثار مسلمانان به اروپا، در زبان لاتین به causa ترجمه شد که همان معنای وجودشناختی از علیت را به ذهن متبادر می‌کند؛ درحالی‌که ارسطو چنین دغدغه‌ای نداشته و بنابراین لفظ علت (cause) به اشتباه وارد آثار ارسطو شده است.

همان‌گونه که بیان شد، ارسطو تمایزی بین چرایی و چگونگی قایل نبود و پاسخ‌های او به هرگونه پرسشی که با «چرا» بیان می‌شد، هم می‌توانست چگونگی تغییر و پیدایش را روشن کند و هم چرایی تغییر و پیدایش را. به‌طور کلی نزد ارسطو همه عللی که در پیدایش و تحقق شیء نقش دارند، می‌توانستند در پاسخ به پرسش‌های «چرایی» بیایند و نحوه پیدایش و تحقق شیء را از جهتی واضح کنند؛ اما فلاسفه پس از عصر رنسانس به دنبال تقسیم علل به علل وجود و علل ماهیت و خارجی قلمدادکردن علل وجودذاتی دانستن علل ماهیت، دچار بدفهمی شدند و همواره خود را با بحث علیت و تبیین، یا بحث چرایی و چگونگی درگیر ساختند. برای روشن‌تر شدن بحث، نگاهی کوتاه و در حد ضرورت به ساختار تبیین نزد فلاسفه علم و رابطه آن با بحث علیت می‌افکنیم.

تبیین و ساختار آن

در نگاه فلاسفه علم، تبیین تلاشی برای ادراک پذیر کردن یک امر است؛ تلاشی که مخاطب را راضی کند؛ پذیرفتنی و بسنده باشد و پاسخ این پرسش‌هایی از این دست را درباره یک مطلب بدهد. چرا؟ چگونه؟ به چه میزان؟ به چه مدت؟ چه وقت؟ کجا؟ توسط چه کسی؟ (Lewis, 1993, p. 298). در ساختار تبیین چند اصطلاح مطرح می‌شوند که باید معنایشان روشن شود:

۱. آنچه نیازمند تبیین است و یا شیء تبیین‌شونده: این نکته بسیار اهمیت دارد که آنچه تبیین می‌شود از چه سنخ است و آیا هر چیزی را می‌توان تبیین کرد یا نه. از نظر فلاسفه تحلیلی چیزی را می‌توان تبیین کرد که «فکت» (Fact) باشد. فکت عبارت است از واقعیتهای ملموس و مشاهده‌پذیر که می‌تواند شیء، رویداد، مفهوم خاص و یا حتی قانونی خاص باشد (Hankinson, 2004, p. 4). به‌طور کلی، به همه این امور واقعی و خاص که تبیین‌پذیرند، «فکت» می‌گویند (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۱۸). از نظر برخی فلاسفه، بیشتر رخدادها هستند که تبیین می‌شوند و یا در طرفین علت قرار می‌گیرند، نه اشیاء؛ بنابراین معتقدند از بین فکت‌ها، فقط رخدادها صلاحیت علت واقع شدن را دارند (Lowe, 2002, p. 156). وقتی می‌گوییم خورشید علت رویش گیاه است، در واقع و به‌طور صحیح‌تر منظورمان این است که اشعه خورشید به‌منزله یک رخداد علت رویش گیاه شده است. پس طرفین علیت در اینجا رخداد هستند (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۲۸۱)؛

۲. قانون: علم با مشاهده امور آغاز می‌شود و از تکرار مشاهدات و مقایسه آنها، قوانین کشف می‌شوند. در واقع نظم و ترتیب میان فکت‌ها وقتی به صورت گزاره بیان می‌شود، قانون نام می‌گیرد. این قوانین دو کار انجام می‌دهند: فکت‌های موجود را تبیین، و فکت‌های هنوز ناشناخته را پیش‌بینی می‌کنند (همان، ص ۲۰).

ساده‌ترین و پایه‌ای‌ترین قانون در طبیعت، قانون علی است که از روابط علی میان موجودات به دست می‌آید (Ellis, 2002, p. 86). قانون علی و قوانین منشعب از آن که در فیزیک، شیمی و دیگر شاخه‌های علم بسیار مشاهده می‌شوند، بیانگر وجود نظم در عالم‌اند و انسان را قادر می‌سازند تا هرچه بهتر جهان پیرامون خود را تبیین و مهار کند.

از آنجا که قوانین انواع متفاوتی دارند، تبیین‌ها نیز متفاوت‌اند. آنها که از قوانین ضروری استفاده می‌کنند، تبیین‌های قیاسی، و آنها که از قوانین احتمالی بهره می‌جویند، تبیین‌های احتمالی یا آماری نامیده می‌شوند.

فلاسفه در تقسیم‌بندی قوانین طبیعی هم‌رأی نیستند؛ برخی از ایشان همه قوانین را عام، جهان‌شمول و ضروری می‌دانند و برخی همه آنها را غیرعام، احتمالی و آماری می‌پندارند و معتقدند وجود قوانین عام ضروری در طبیعتی که پیوسته در حال تغییر است منتفی است و در نتیجه تمام تبیین‌ها نیز احتمالی و آماری‌اند (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۲۴-۲۷). برخی نیز معتقدند هر دو دسته از قوانین در عالم طبیعت دیده می‌شود؛ زیرا دانش بشری به حدی نیست که بتواند درباره تمامی قوانین به عام و ضروری بودن حکم کند. از سوی دیگر در فیزیک کوانتوم، به دلیل بی‌نظمی‌هایی که در فضاها و موجودات میکروسکوپی وجود دارد، فرض وجود قوانین عام و ضروری (حداقل در دنیای کوانتوم و ریز) منتفی شده است (Hempel, 1993, p. 21). پس در دنیای ریز کوانتوم و در مواردی که دایره مصادیق گسترده است و علم بشر از استقصای همه موارد ناتوان است، قوانین محتمل و آماری وجود دارند و در دنیای بزرگ طبیعت و آنجا که مصادیق محدودند، قوانین کلی ضروری حاکم‌اند؛

۳. پیش‌بینی: قوانین طبیعت باید قدرت پیش‌بینی داشته باشند و بتوانند در موارد مشابه به کار گرفته شوند (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۳۷). قوانین احتمالی یا آماری نیز با درصدی از احتمال قادر به پیش‌بینی‌اند. بنابراین از طریق فرمول تبیین می‌توانیم به پیش‌بینی فکتی برسیم؛

۴. ساختار منطقی تبیین: پرسش مهمی که در مبحث تبیین مطرح می‌شود و فلاسفه تحلیلی در منطق و روش‌شناسی به آن توجه کرده‌اند این است که ساختار منطقی تبیین باید به چه صورتی باشد؟ آیا برای همه انواع تبیین می‌توان ساختار منطقی یکسانی معین کرد یا خیر؟ نخستین کسی که در پی نظام‌مند کردن ساختار تبیین برآمد، جان استوارت میل بود. او در کتاب *نظام منطقی (A System of Logic)*، الگویی را ارائه داد که در قرن بیستم به الگوی قیاسی

(The Deductive Model) معروف شد (Kim, 1998, p. 159).

به طور کلی و بنا به رأی مشهوری که نخستین بار همپل (Hempel) آن را بسط داد، به دو گونه تبیین علمی می‌توان اشاره کرد: تبیین قیاسی و تبیین احتمالی. با توجه به نوع قانونی که در شکل تبیین به کار برده می‌شود؛ نوع تبیین متفاوت می‌شود، اما در هر صورت، تبیین به صورت یک استدلال بیان می‌شود؛ استدلالی که یا قیاسی است و یا استقرایی.

در الگوی قیاسی واقعیت مورد تبیین باید تحت قانون طبیعی ویژه‌ای قرار گیرد تا تبیین‌پذیر باشد. در واقع فکت مورد نظر نتیجه منطقی مقدماتی است که آن فکت را تبیین می‌کنند. این مقدمات بر دو دسته‌اند: اول حالات، وضعیت‌ها و شرایطی‌اند که فکت را توضیح می‌دهند و دوم قوانین عام طبیعی است که تحت آن قوانین، آن رویداد تبیین می‌شود (Kitcher, 1989, p. 138). این قوانین در این شکل از تبیین، کلی و ضرورند و همیشه آن رویداد، تحت این قوانین رخ می‌دهد و تخلف‌ناپذیر است.

شکل تبیین قیاسی:

C_1, \dots, C_n (The explanans)	حالات و چگونگی رخ دادن رویداد خاص
L_1, \dots, L_n (The explanans)	قوانین طبیعی عامی که رویداد تحت آن قوانین است

E (The explanandum) پدیده‌ای که تبیین شده است

قیاس مزبور در پاسخ به این پرسش شکل گرفته است: «چرا E رخ داده است؟» رخداد E ماحصل پدیده‌های C_1, \dots, C_n تحت قوانین L_1, \dots, L_n است (Hempel, 1993, p. 99) و در واقع نتیجه منطقی و تخلف‌ناپذیر مقدمات است. این نوع تبیین در آثار ارسطو دیده می‌شود و به اعتقاد او چنین تبیینی دانش ما را افزایش می‌دهد (Salmon, 1993, 113). ارسطو می‌گوید مقدمات باید علت نتیجه، شناخته شده‌تر از نتیجه و مقدم بر آن باشند. با این بیان ما وقتی به تبیین دست می‌یابیم و شیء را می‌شناسیم که علل آن را بشناسیم. این شناخت، تنها منحصر در درک معنایی نیست، بلکه چنان علمی باید باشد که آن فکت را به گونه کاملاً بشناسد (دیوانی، ۱۳۸۲، ص ۳۲؛

(Hempel, 1993, p. 21; Kim, 1998, p. 159)

در برابر تبیین قیاسی، تبیین‌های احتمالی و آماری قرار دارند. بسیاری از متفکران معتقدند همه رویدادهای جزئی را نمی‌توان با قوانین عام و کلی بیان کرد و تنها می‌توان به صورت احتمالی به تبیین آنها پرداخت. از این رو، دیدگاه تبیین بر اساس قوانین عام ضروری، تا حدی مردود شده است (Hempel, 1993, 22; Hiller Ruben, 1992, p. 138; Kim, 2001, p. 298). به اعتقاد آنان استقرا هیچ‌گاه نمی‌تواند درباره پدیده‌های موجود در عالم به صورت تام انجام شود تا نتیجه‌ای عام، جهان‌شمول و ضروری به دست آید. پس چون استقرا به صورت ناقص انجام می‌گیرد و ممکن است در آینده و یا خارج از حیطه علمی ما مورد نقضی برای نتیجه به دست آمده از استقرا پدید آید، نتیجه استقرا همیشه به صورت احتمالی و آماری است.

در الگوی احتمالی نیز از قانون استفاده می‌شود و به اصطلاح این الگو نیز نومولوجیک (Nomological) (قانونی) است؛ اما این قوانین عام و جهان‌شمول نیستند؛ بلکه آماری‌اند و در برخی موارد و به صورت احتمالی صادق‌اند. شکل تبیین احتمالی، بر خلاف مورد پیشین، نه قیاسی، بلکه استقرایی است (Hempel, 1993, p. 22; Humphreys, 1989, p. 99) و بدین صورت:

شرایط و عواملی که باید لحاظ شوند	F _i
قوانین احتمالی	P (o,f) is very high

رخدادی که تبیین می‌شود

oi

در این شکل رخدادی که تبیین می‌شود، نتیجه منطقی و تخلف‌ناپذیر استنتاج یادشده نیست

(Hempel, 1993, p. 22).

نقد نظریه تبیین

به نظر می‌رسد که ادعای فلاسفه علم و در پی آنها اکثر قریب به اتفاق فلاسفه جدید و معاصر در باب علیّت، مبتنی بر سه چیز است:

۱. این ادعا که تمایز وجود و ماهیت با تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه غرب، از قرن یازدهم و

دوازدهم به بعد وارد تفکرات غربی شد؛ تمایزی که هیچ‌گاه در آثار ارسطو مشاهده نمی‌شود و اگر هم مشاهده شود (Aristotle, 1984, 92b, 13)، تنها تمایزی مفهومی و معنایی است، نه تمایز فلسفی که در تفکر او نقش مؤثر و بنیادین داشته باشد. این تمایز را فلاسفه مسلمان و به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا مطرح می‌سازند؛ جایی که به دنبال تصور خالقیت خدا و ربط خدا و مخلوقات و توجیه فلسفی خلقت، بحث وجود محمولی و متمایز از ماهیت و ذات به میان می‌آید. این تمایز به دنبال انتقال فلسفه اسلامی به غرب، برای فلاسفه قرون وسطا، به‌ویژه ابن‌رشد و پیروانش و توماس آکوئیناس اهمیت یافت.

از داوری درباره درک صحیح یا ناصحیح ابن‌رشد و توماس از چگونگی تمایز بین وجود و ماهیت نزد فارابی و ابن‌سینا و عروض وجود بر ماهیت که بگذریم، باید اذعان کرد که به هر حال بحث تمایز وجود و ماهیت و به تبع آن بحث تمایز علل وجود و ماهیت، چه در مقام اثبات و چه در مقام انکار، در غرب مطرح شد و زمینه برای سوءفهم فلاسفه در ارتباط با معنای علیت پدید آمد. آنان به گمان اینکه علت فقط به معنای علت وجودبخش است و با به کارگیری آن، علت به معنای چیزی که چیستی و ذات شیء به آن وابسته است از دایره معنایی علت بیرون می‌رود (نوسبام، ۱۳۷۴، ص ۶۸ و ۶۹)، واژه علت را حذف کرده و تبیین را به جای آن گذاشته‌اند؛ در صورتی که با کمی تأمل در آثار فلاسفه پس از رنسانس درمی‌یابیم که تمایز وجود و ماهیت نزد آنها چندان مطرح نبوده است و فلاسفه خود را درگیر این بحث و حواشی آن نمی‌کردند. شاید به این دلیل که آن را قبول نداشتند؛ حال آنکه در عمل، همان‌گونه که دیدیم، به این تمایز پایبند بوده‌اند و تصور مبتنی بر این تمایز بر افکار آنها حاکمیت داشته است. حتی ابتدای مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی و تمایز این دو حوزه (که در اندیشه غربیان عصر روشنگری بسیار نمایان است) بر مسئله تمایز وجود و ماهیت امری بسیار محتمل است؛

۲. تمایز و جدایی علل چهارگانه: فلاسفه علم معتقدند لفظ علت تنها برازنده علت فاعلی است و علل ادعایی دیگر نمی‌توانند عنوان علت را تحمل کنند. بنابراین در نظر آنها علل با هم متفاوت‌اند و هیچ‌گاه نمی‌توان علل را به هم تحویل برد و یا یکی دانست؛ در صورتی که با مروری

بر آثار ارسطو درمی‌یابیم که ارسطو درصدد یکی کردن و متحد ساختن علل است و همه علل را به علت صوری بازمی‌گرداند (Aristotle, 1984, 1032A, 24-25; 1044A, 34) و نشان می‌دهد که این علل در اشیای طبیعی، تنها به لحاظ منطقی و مفهومی از هم جدا هستند و در واقعیت نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد و همگی در علت صوری منطقی می‌شوند (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱). بنابراین از نظر ارسطو آنچه شیء را شیء می‌کند، علت صوری است و سایر علل در مقابل علت صوری جایگاهی ندارند و تنها وجودی تبعی و طفیلی دارند و محو در علت صوری می‌شوند؛

۳. تأکید بر نقش معرفت‌شناختی علل و بی‌توجهی به نقش وجودشناختی آنها: از نظر برخی از فلاسفه لفظ علت تفسیری عوامانه و غیرفلسفی از منظور ارسطو را به ذهن متبادر می‌کند؛ حال آنکه تبیین می‌تواند با دقت بیشتری منظور ارسطو را روشن سازد. به نظر ایشان باید نظریه «علل چهارگانه» (The doctrine of the four causes) ارسطو به نظریه «زیراهای چهارگانه» (The doctrine of the four because) و یا چراهای چهارگانه تبدیل شود و علل اربعه را تبیین‌های چهارگانه بنامیم؛ زیرا به نظر ارسطو معرفت و ادراک کامل در مورد هر چیزی منوط به دریافت هر چهار عامل تبیین است (اکریل، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹) و بنابراین علل چهارگانه در شناخت یک شیء مؤثرند و می‌توانند شیء موردنظر را در ذهن به‌خوبی تصورکنند؛ حتی اگر در وجود خارجی شیء بی‌تأثیر باشند. با این حال باید در نظر داشت که با مرور آثار ارسطو کاملاً متوجه می‌شویم که ارسطو در کاربرد لفظ علت و سواسی را که فیلسوفان علم و تحلیلی داشته‌اند، نداشته و الفاظ «آیتون»، «آیتیا» و «آرخه» را به‌جای هم به کار برده و آنها را مترادف دانسته است. او علل را مجموعه شرایط لازم برای تحقق شیء به‌شمار می‌آورد (سالم، ۱۳۸۹). این شرایط کاملاً خارجی‌اند و همگی در تحقق یک شیء در خارج که جز در جریان حرکت و تغییر امکان‌پذیر نیست، دخالت دارند. پس چون در تحقق خارجی شیء مؤثرند، می‌توانند در تحقق ذهنی آن نیز صاحب اثر باشند و تصویر صحیحی از شیء در ذهن مدرک منتقل کنند.

ازاین‌رو اگرچه علل چهارگانه در فلسفه ارسطو پاسخ به انواع چراهایی است که می‌توان درباره یک شیء پرسید و همین موجب شناخت ما از شیء می‌شود، این چراها، هم در حوزه

وجودشناختی قابل طرح‌اند و از نحوه پدید آمدن شیء در خارج پرسش می‌کنند و هم در قلمرو معرفت‌شناسی مطرح می‌شوند و از نحوه علم ما به اشیا خارجی می‌پرسند. مسائل وجودشناختی و معرفت‌شناختی و تعیین مرز بین این دو قلمرو فلسفی نزد ارسطو به‌طور مشخص و مجزا مطرح نشده است.

با توجه به مطالب مزبور و ادله‌ای که در پی می‌آید، نمی‌توان در آثار ارسطو تبیین را جایگزین علت کرد و ارسطو را پژوهشگر حوزه تبیین دانست که از طریق الگوی قیاسی می‌کوشد به شناخت واقعیات پیرامون خود نایل شود:

۱. در فلسفه علم در ساختار تبیین از مفاهیمی چون قانون و قیاس استفاده می‌شود. قانون با تعبیری که خود فیلسوفان علم بیان می‌کنند بیانگر رابطه علی بین موجودات است (Ellis, 2002, p. 86) که این رابطه یا می‌تواند ضروری و در نتیجه جهان‌شمول، و یا آنکه احتمالی، غیرکلی و غیرعام باشد. پس بدون در نظر گرفتن رابطه علی و دانستن معنای علیت، نمی‌توان به ساختار منطقی تبیین دست یافت؛ زیرا پایه‌ای‌ترین نوع قانون که قوانین علوم از آن منشعب می‌شوند، قانون علی است (Ibid).

۲. از سوی دیگر ما در تبیین از علیت استفاده می‌کنیم؛ زیرا بنا به گفته خود فلاسفه علم، استقرا تعمیم جزئیات است و قانون نتیجه‌ای است که از به کارگیری قیاس، به دست می‌آید؛ یعنی بدون به کارگیری قیاس و برقراری رابطه علی بین مقدمات و نتیجه، نمی‌توان به قانون رسید. پس باز قانون ماحصل رابطه‌ای علی است و تبیین مبتنی بر قانون، تبیین مبتنی بر علیت است، و علیت و رابطه علی مقدم بر هرگونه تبیینی است. در واقع علیت رابطه‌ای است که در عالم خارج بین موجودات برقرار می‌شود و قانون و تبیین این رابطه را به تصویر می‌کشند و آن را تجزیه و تحلیل می‌کنند. از این رو تبیین، ذهنی اما علیت، خارجی و عینی است؛

۳. اگر قانون نتیجه مستقیم داده‌های جزئی نبوده، بلکه ماحصل تبیین دیگر باشد، قوانینی که در تبیین پیشین استفاده شده‌اند نیز مانند قانون مورد بحث، یا از طریق استقرا نتیجه شده‌اند و یا از طریق تبیین. برای جلوگیری از تسلسل باید نتیجه بگیریم که در نهایت قوانین به اصول اولیه عقل

که خود به تبیین نیاز ندارند، ختم می‌شوند. در واقع باید پایه نخستین تبیین را اموری بدانیم که خود بی‌نیاز از تبیین‌اند؛ بدون استقرا پدید آمده‌اند و تجربی نیستند. بنابراین تبیین نمی‌تواند جایگزینی برای رابطه علی باشد؛ زیرا خود به علیت نیاز دارد و تنها شایسته است که گفته شود علل می‌توانند در تبیین شیء به کار روند و اگر چنین شود، آن تبیین، شناختی دقیق خواهد بود؛ ۴. بنا به گفته برخی از فلاسفه که بین علیت و تبیین تفاوت قایل می‌شوند، علیت رابطه‌ای است بین امور خاص و محسوس که در خارج‌اند؛ اما تبیین رابطه‌ای بین جملات و قضایاست و این رابطه تبیینی، زمانی صحیح است که رابطه علیت بین امور خاص که قضایا از آنها استخراج شده‌اند وجود داشته باشد (Lowe, 2002, p. 156). پس در تبیین، از علیت استفاده می‌شود و تا رابطه علی بین اشیا نباشد، اشیا تبیین‌پذیر نخواهند بود. باید به این حقیقت اذعان کرد که سخن ارسطو در باب علل چهارگانه هرگز به تحلیل زبان و آنچه در گفتار بیان می‌شود، بازنمی‌گردد. ارسطو واقعیت را مدنظر دارد و می‌خواهد آن را تحلیل کند، نه سخن و گفتار ما را نسبت به واقعیت. وی به اشیا حقیقی و روابط حقیقی نظر دارد، نه به برداشت هر فرد از واقعیت. از این رو علل اربعه نگرش‌های متفاوت افراد گوناگون نسبت به واقعیت خارجی نیست، بلکه نگرش‌های متفاوت فرد واحد نسبت به واقعیت است که می‌تواند هستی و ذات آن واقعیت را نمایان سازد؛ ۵. به اعتقاد بیشتر فلاسفه علم، تبیین به شکل قیاسی و از نوع علی در آثار ارسطو یافت می‌شود. بنابراین با این سخن تبیین اعم از رابطه علی خواهد بود، نه برابر با آن و نمی‌توان در همه آثار ارسطو از لفظ تبیین به جای علت استفاده کرد. بنابراین تبیین جایگزین درخوری برای علیت نیست و نمی‌تواند کاملاً بر آن منطبق شود. علیت در فلسفه ارسطو فقط علت ایجاد و «لم» ثبوتی نیست، بلکه «لم» اثباتی را نیز دربر دارد و به همه چراهایی که ممکن است در مورد شیء مطرح شود، پاسخ می‌دهد؛ هم وجود یک شیء را تبیین می‌کند و هم می‌تواند ذات و حقیقت شیء را شناسایی کند. پس به کار بردن لفظ علیت هرگز محذوریت و معذوریت معنایی ندارد؛ اما با به کار بردن لفظ تبیین، معنایی محدود از علیت را اراده می‌کنیم و علیت را تنها در حوزه معانی و مفاهیم به کار می‌بریم و حال آنکه استعمال لفظ تبیین به جای علیت در فلسفه

ارسطو، تحریف فلسفه اوست. بنابراین به کارگیری لفظ علیت در فیزیک، متافیزیک و حتی منطق ارسطو بلامانع است و استعمال لفظ تبیین به جای علت، استعمال لفظ در معنای اخص است و موجب مغالطه و بدفهمی می شود.

نتیجه‌گیری

علت نزد ارسطو، چیزی است که موجب به وقوع پیوستن شیء در خارج می شود و عامل هرگونه تغییر و حالت در شیء است؛ هم موجب روی دادن شیء و یا وضعیت‌های گوناگون در شیء می شود (نقش وجودشناختی علل) و هم اسباب شناخت شیء را فراهم می آورد (نقش معرفت‌شناسی علل). اینکه ارسطو به نظریه خلقت اعتقاد ندارد، بدین معنا نیست که وی از نقش وجودشناختی علل غافل شده و تنها به نقش معرفت‌شناختی علل توجه کرده و علل را سبب اثبات شیء و نه ثبوت آن دانسته است. ازاین رو به کارگیری لفظ تبیین به جای علت در آثار ارسطو هیچ وجه علمی‌ای ندارد و نمی تواند به گونه کامل منظور ارسطو را نمایان سازد و مغالطه‌ای است که فلاسفه عصر جدید، به‌ویژه فلاسفه علم مرتکب آن شده‌اند.

منابع

- اکریل، جی.ال (۱۳۸۰)، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت.
- دیوانی، امیر (۱۳۸۲)، *قوانین طبیعت*، قم، دانشگاه قم.
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
- سالم، مریم، «تحلیل معنایی علیّت در فلسفه ارسطو و ابن سینا» (پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، *حکمت سینوی*، ش ۴۴، ص ۱۱۴-۱۲۹.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت.
- کارناپ، رودلف (۱۳۶۳)، *مقدمه‌ای بر فلسفه علم* (مبانی فلسفی فیزیک)، ترجمه یوسف عظیمی، تهران، نیلوفر.
- نوسبام، مارتا کراون (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- وال، ژال (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- Aristotle (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes (ed.), U.S.A, Princeton University Press.
- Ellis, Brian (2002), *The Philosophy of Nature* (A Guide to the New Essentialism), Acumen Publishing Limited.
- Hankinson, R.J (2004), *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, New York.
- Hempel, Carl G (1993), *Explanation in Science and in History* (Book: Explanation), David Hillel Ruben (ed), Oxford University Press.
- Hillel Ruben, David (1993), *Explanation*, Oxford University Press.
- Humphreys, Paul (1989), *the Chances of Explanation*, U.S.A., Princeton University Press.
- Kim, Jaegwon (1998), *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, New York, Colleer Macmillan Publishers.
- Kim, Jaegwon (2001), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
- Kitcher, Philip & C. Salmon, Wesley (1989), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. XIII, Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Lewis, David (1993), *Causal Explanation* (Book: Explanation), David Hillel Ruben (ed), Oxford University Press.
- Lowe, E.J (2002), *A Survey of Metaphysics*, New York, Oxford University Press.
- Owens, Joseph (1987), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Salmon, Wesley (1993), *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World* (Book: Explanation), David-Hillel Ruben (ed), Oxford University Press.

تأملی در استدلال‌های مبنای مبنای

محمدصادق علی‌پور*

مجتبی مصباح**

چکیده

توجه معرفت‌ی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که از دیرباز ذهن فیلسوفان و معرفت‌شناسان را به خود مشغول کرده و موجب ارائه نظریات متفاوتی در این باب شده است. مبنای مبنای یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین این نظریات است. از این رو، این پژوهش درصدد بررسی استدلال‌های مبنای مبنای و مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی آن است. در این راستا با بررسی استدلال از راه استحاله تسلسل و احتمال و یقین، روشن خواهد شد که تنها برخی تقریرهای استدلال از راه استحاله تسلسل قابلیت اثبات مدعی مبنای مبنای را دارد. این در حالی است که نتیجه استدلال از راه احتمال و یقین چیزی نیست که مبنای مبنای به دنبالش باشد.

در ادامه با بررسی مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی مبنای مبنای که عبارت‌اند از: مستدل بودن گزاره‌های پایه، چگونگی ارتباط گزاره‌های پایه با واقع و ناسازگاری دستگاه معرفتی مبتنی بر مبنای مبنای، روشن خواهد شد این چالش‌ها استبعادی بیش نیستند و همگی دارای پاسخ و رفع‌شدنی‌اند.

کلیدواژه‌ها: مبنای مبنای، تسلسل، احتمال و یقین، گزاره‌های پایه، تمامیت، پارادوکس دروغگو.

مقدمه

قضیه و باور «خدا وجود دارد» بنیادی‌ترین اصل اعتقادی در ادیان توحیدی، از جمله اسلام است. اصلی که در هریک از ادیان در قالب و شکل خاصی تبیین گشته و به اثبات رسیده است. از دیدگاه برخی معرفت‌شناسان تلاشی که در این جهت صورت گرفته فرایند توجیه یا موجه‌سازی خوانده می‌شود.

در میان معرفت‌شناسان نظریات متفاوتی درباره چگونگی توجیه مطرح است. مبناگرایی (Foundationism)، انسجام‌گرایی (Coherentism)، وثاقت‌گرایی (Reliabilism) و طبیعت‌گرایی (Naturalism) از جمله مهم‌ترین این نظریات‌اند. انتخاب هریک از این نظریات و بنا کردن بنیان معرفت بر آن همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های معرفت‌شناسان از دیرباز تاکنون بوده است؛ به گونه‌ای که براساس برخی از این نظریات امکان اثبات معارف دینی، حتی اثبات وجود خدا ناممکن و حتی نامعقول است. برای روشن شدن بیشتر این مسئله بار دیگر این گزاره را که «خدا وجود دارد» به خاطر آورید. تصور کنید این باور از طریق حدس و گمانه‌زنی در ما پدید آمده است. در این حال از دیدگاه مبناگرا چنانچه بتوان این باور را با استدلالی متقن و معتبر همراه کرد، شخص در پذیرش این باور موجه خواهد بود. این در حالی است که از دیدگاه وثاقت‌گرا، توانایی ارائه استدلال برای توجیه این باور بسنده نیست؛ بلکه تنها در صورتی این باور موجه خواهد بود که فرایند شکل‌گیری آن از لحاظ معرفتی معتبر باشد و چون در این مورد از حدس و گمان استفاده شده، چنین باوری ناموجه است. با توجه به این نکته می‌توان به ضرورت بررسی هریک از این دیدگاه‌ها و در پیش گرفتن دیدگاه صحیح پی برد.

از آنجا که اندیشمندان مسلمان و طیف گسترده‌ای از معرفت‌شناسان غربی در توجیه معرفت مبناگرا هستند، در این نوشته به بررسی استدلال‌های مبناگرایی و مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی آن همت خواهیم گمارد. در این راستا مهم‌ترین پرسش پیش‌روی ما این است که استدلال‌ها و ادله اثبات مبناگرایی چیست؟ نقدهای هریک کدام و پاسخ‌های احتمالی آن چه می‌تواند باشد.

پیشینه میناگروی

هنگامی که به توجیه یک باور می‌اندیشیم و درباره اعتبار آن سخن می‌گوییم، با فرض‌های مختلفی روبه‌رویم و ممکن است به پاسخ‌هایی متفاوت دست یابیم. برای نمونه ممکن است گزاره موردنظر را بی‌نیاز از توجیه (خودموجه) بدانیم یا اینکه توجیه آن را امری غیرگزاره‌ای و غیرمعرفتی یا گزاره‌ای شبیه خود تلقی کنیم. اگر عامل توجیه‌کننده آن را گزاره‌ای شبیه خود (نیازمند به توجیه) بدانیم، پرسش یادشده درباره گزاره دوم نیز مطرح خواهد شد و پی‌جویی دلیل همچنان ادامه خواهد یافت. در چنین حالی ما با نوعی تسلسل در توجیه گزاره‌ها روبه‌رو خواهیم بود. از آنجاکه تسلسل امری محال است، به‌ناچار باید برای رهایی از آن راه‌حلی یافت. میناگرایی یکی از کهن‌ترین این راه‌هاست.

در طول تاریخ، میناگروی به‌سان برفی که از بالای کوه به طرف پایین در حال حرکت است تغییرات و تحولات فراوانی را پشت سر گذارده است. افلاطون مبانی معرفتی بشر را همان مُثُل می‌دانست که معرفت به آن به‌صورت پیشینی در ما نهفته است و ما با داشتن این‌گونه معارف پا به عرصه وجود می‌گذاریم (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۵). از نظر ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۷، بخش ۱۹، ص ۴۵۶) نیز ما با داشتن اصول اولیه بدیهی مانند اصول موضوعه ریاضیات و منطق پا به عرصه وجود می‌گذاریم؛ اصولی که بی‌تردید صادق‌اند. پس از ارسطو توماس آکوئیناس، رنه دکارت و حتی هیوم تجربه‌گرا نیز میناگرا بوده‌اند.

ارسطو معتقد است معرفتی صادق‌تر از شهود و ادراک باطنی وجود ندارد و این شهود است که مقدمات اولی را قابل درک می‌سازد. دکارت شهود را مفهومی می‌داند که یک ذهن روشن و آگاه آن را با چنان وضوح و تمایزی می‌یابد که جای هیچ تردیدی در آن باقی نمی‌گذارد و امکان ابطال و تغییر در آن را از بین می‌برد. به عقیده میناگرایان چنین معرفت‌هایی سنگ‌بنای معرف بشری را تشکیل داده، مبانی معرفتی نام دارند؛ مبانی‌ای خطاناپذیر و تردیدستیز. چنین نگرشی در میناگروی، میناگروی خطاناپذیر نام گرفته است. تقریباً همه فیلسوفان مسلمان از جمله ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۸)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸)، صدرالمُتألهین

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳) نیز چنین نگرشی را در مبناگروری پذیرفته‌اند.

برخی معرفت‌شناسان معاصر با توجه به گستره کوچک معارف خطاناپذیر و تردیدهایی که درباره ادراکات شهودی مطرح است، بر این باورند که پذیرش مبناگروری خطاناپذیر نه تنها مواد و محتوای بسیار کمی برای برپایی نظام معرفتی باقی می‌گذارد، که منجر به شکاکیت درباره عالم خارج می‌شود و در توجیه اعتبار ادراک حسی، باورهای حافظه‌ای، استقرا و موارد مشابه آن نیز دچار مشکل خواهد بود. از این رو مبناگروری خطاناپذیر را مطرح کرده‌اند و از این رهگذر درصد جبران کاستی ظاهری مبناگروری خطاناپذیر برآمده‌اند (ر.ک: فیشر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹).

به نظر می‌رسد توجه به هدف اصلی و فلسفه شکل‌گیری مبناگروری می‌تواند ما را به داوری صحیح درباره مبناگروری خطاناپذیر یا مبناگروری خطاناپذیر رهنمون شود. عاملی که موجب شد مبناگرایان گزاره‌ها را به دو دسته پایه و غیرپایه تقسیم کنند این بود که تضمین صدق برخی گزاره‌ها را در گرو وجود گزاره‌های پایه می‌دیدند. به خوبی روشن است که مبانی خطاناپذیر می‌توانند صدق گزاره‌های غیرمبنا را تضمین، و ما را به این هدف نزدیک کنند؛ زیرا صدق خودشان همیشگی و خطاناپذیر است و این امکان هست که آن را از طریق فرایندی به سایر گزاره‌ها نیز منتقل کنند؛ اما آیا مبانی خطاناپذیر نیز می‌توانند چنین باشند؟ به نظر می‌رسد خیر؛ چراکه گرچه مبنا بودن یک گزاره هیچ اقتضایی نسبت به خطاناپذیر یا خطاناپذیر بودن آن ندارد و گزاره‌های مبنا حتی در صورت خطاناپذیر بودن می‌توانند مبنا قرار گیرند، مسئله اصلی این است که اگر گزاره‌های پایه خطاناپذیر باشند، تضمین صدق صورت نخواهد گرفت؛ زیرا مبانی خطاناپذیر به خاطر همین ویژگی، خود نیز، نیازمند تضمین صدق‌اند و هیچ تضمینی برای صدق ندارند و تا زمانی که صدقشان به طور یقینی تضمین نگردد نمی‌توانند آن را به سایر گزاره‌ها منتقل کنند. از این رو، حتی اگر مبناگروری خطاناپذیر، دیدگاهی صحیح باشد، ارائه آن بهره و سودی به دنبال ندارد؛ زیرا اگر این نظریه تضمین‌کننده صدق قضایا نباشد، نتیجه اثبات گزاره‌های پایه با عدم اثبات آن مساوی خواهد بود و صدق گزاره‌ها هیچ‌گاه تضمین نخواهد شد.

اصول مشترک

به عقیده ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۸) یک باور هنگامی موجه است که یا بی‌نیاز از توجیه باشد، و یا به باوری که بی‌نیاز از توجیه است متکی باشد. با توجه به این نکته می‌توان ارکان اصلی میناگروی را دو چیز دانست:

الف) تقسیم باورها به دو بخش پایه و غیرپایه: این نوع نگرش درباره باورها منجر به شکل‌گیری ساختاری دولایه برای باورها شده، بر این اندیشه تأکید می‌کند که براساس شرایط خاص و روابط ویژه‌ای می‌توان توجیه را از باورهای پایه به باورهای غیرپایه منتقل کرد؛

ب) لزوم توجیه باورهای غیرپایه با اتکا به باورهای پایه: میناگرایان درباره شرایط و روابط خاص انتقال توجیه و چگونگی ابتدای باورهای غیرپایه بر باورهای پایه دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برخی تنها قیاس (همان، ص ۱۴۸) یا قیاس برهانی (همان، ۱۱۸) را معتبر دانسته و برخی دیگر استقرا را نیز برای توجیه، کافی دانسته‌اند (اوریت و فیشر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۵). این در حالی است که لزوم توجیه باورهای غیرپایه به وسیله باورهای پایه هیچ نوع اقتضایی نسبت به روش و چگونگی این ابتدا ندارد و صرفاً می‌طلبد که فرایند توجیه و ابتدا، قطعی و یقینی باشد و باور پایه به‌طور یقینی مبنای توجیه باور غیرپایه قرار گیرد. از این رو، هر روش معتبری که بتوان با بهره‌گیری از آن این ابتدا را به‌طور قطعی و یقینی نشان داد، می‌تواند در فرایند توجیه به کار گرفته شود.

استدلال‌های میناگروی

۱. استدلال از راه استحاله تسلسل

یکی از مهم‌ترین و مشهورترین استدلال‌هایی که برای اثبات وجود گزاره‌های پایه ارائه شده، استدلال از راه استحاله تسلسل و دور است. براساس این استدلال، انکار گزاره‌های پایه به انکار مطلق علم و معرفت می‌انجامد. این نوع استدلال در آثار شمار فراوانی از اندیشمندان مسلمان (غزالی، ۱۹۹۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰؛ طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۸۶) و نامسلمان (Dancy, 1985, p. 55) به چشم می‌خورد.

۱-۱. استدلال ابن سینا

ابن سینا (همو، ۱۴۰۴ق) برای اثبات وجود گزاره‌های پایه ابتدا به دو دیدگاه نادرست در این باب اشاره می‌کند و از طریق نقد آنها به اثبات دیدگاهش همت می‌گمارد. در دیدگاه نخست به‌طور کلی امکان اقامه برهان انکار، و در دیدگاه دوم همه چیز مبرهن و نیازمند برهان دانسته می‌شود. او معتقد است این دیدگاه‌ها صحیح نیستند و چنانچه در آنها به استدلال او توجه می‌شد خطا و لغزشی روی نمی‌داد. ابن سینا مدعی است دیدگاه صحیح این است که همه معلومات نیازمند برهان نیستند؛ بلکه تنها برخی معلومات نیازمند برهان‌اند و برخی دیگر معلوم بالذات و بی‌نیاز. او در استدلالش راه سبر و تقسیم را در پیش می‌گیرد و همواره با ابطال یکی از نقیضین، دیگری را نتیجه می‌گیرد و اثبات می‌کند. استدلال او از این قرار است:

۱. یا همه چیز برای ما مجهول است و یا معلومی داریم؛ اما همه چیز نمی‌تواند برای ما مجهول باشد؛ زیرا دست‌کم خود این گزاره برای ما معلوم است.
 ۲. حال که ما معلومی داریم، (عقلاً) این معلوم، یا معلوم بالذات است یا معلوم به برهان؛ اما همه معلومات نمی‌توانند معلوم به برهان باشند؛ زیرا:
 ۳. اگر همه معلومات معلوم به برهان باشند خود برهان هم که نوعی معلوم است باید معلوم به برهان باشد؛ درحالی‌که چنین چیزی محال است. او برای تبیین این استحاله دو استدلال ارائه می‌کند. بدین منظور می‌گوید اگر فرض کنیم اثبات «ب» برای «الف» در گرو برهان «د» است و معتقد باشیم هر برهانی نیازمند برهان است، با دو تالی فاسد روبه‌رویم:
- الف) باید بپذیریم کل مساوی جزء است؛ زیرا در چنین حالی دست‌کم دو مجموعه بی‌نهایت خواهیم داشت (یکی خود مجموعه «الف» «ب» است که گرچه این مجموعه محصور در دو طرف است، اما از آنجاکه برهان «د» در این بین قرار دارد و طبق فرض هر برهانی برهان دارد ما با مجموعه‌ای بی‌نهایت از برهان‌ها روبه‌رو خواهیم بود. از سوی دیگر طبق فرض باید بین هر دو برهانی که در کنار یکدیگر قرار دارند نیز برهانی وجود داشته باشد که باز هم نیازمند بی‌نهایت برهان است)، که از طرفی با هم برابرند (چون بی‌نهایت‌اند) و از سویی یکی کوچک‌تر

از دیگری است (چون یکی درون دیگری قرار دارد)؛

ب) اقتضای اقامه برهان، پذیرش وجود علم بدون واسطه است، درحالی‌که فرض ما این است که علم بدون واسطه نداریم. در توضیح این مدعا/بن‌سینا می‌گوید: سلسله‌ای از حدوسها را (حتی اگر بی‌نهایت باشند) در نظر بگیرید. در این سلسله هر حدوس طی قطعاً بین دو حد دیگر قرار گرفته که هم‌جوار او هستند. مقتضای هم‌جوار بودن این است که بین دو هم‌جوار هیچ واسطه‌ای نباشد. از این رو، بین این حد وسط و دو طرف آن هم هیچ واسطه‌ای نیست. بنابراین در برهان مقدمه‌ای را پیدا کردیم که بین است و احتیاج به برهان ندارد. به‌خوبی روشن است که این امر مدعای اول را (هر معلومی نیازمند برهان است) باطل می‌کند.

بدین‌سان ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد از آنجا که فرض مبرهن بودن هر برهانی مستلزم دو تالی فاسد است، نمی‌تواند صحیح باشد و براساس قاعده امتناع رفع نقیضین، نقطه مقابل آن (بعضی معلوم‌ها بی‌نیاز از برهان‌اند) که همان مدعاست به اثبات می‌رسد.

نقد استدلال ابن‌سینا: چنانچه گذشت ابن‌سینا مدعایش را با دو استدلال اثبات کرد. در استدلال نخست او با استفاده از این اصل که همه بی‌نهایت‌ها برابرند مدعایش را به اثبات رساند. این در حالی است که همیشه همه سلسله‌های بی‌نهایت برابر نیستند. برای نمونه گرچه سلسله نامتناهی اعداد طبیعی و سلسله نامتناهی اعداد زوج هر دو نامتناهی‌اند، بی‌شک سلسله اعداد زوج کوچک‌تر است (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۵۸).

همچنین ابن‌سینا در استدلال دوم مدعی شد که میان دو واسطه هم‌جوار هیچ واسطه‌ای نیست و بدین‌سان اثبات کرد که معلوم بدون واسطه داریم؛ اما هیچ استدلالی برای اینکه نشان دهد میان دو واسطه هم‌جوار هیچ واسطه‌ای نیست ارائه نکرد و این مدعا را بدون دلیل رها ساخت.

۱-۲. استدلال شیخ اشراق و علامه طباطبایی

شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸) معتقد است چنانچه مجموعه معارف انسان به فطریات و بدیهیات نینجامد، هیچ علمی برای انسان محقق نخواهد شد؛ اما وجود علم و معرفت

برای انسان ضروری و آشکار است؛ از این رو، باید اذعان کرد که بدیهیات وجود دارند. علامه طباطبائی (۱۳۶۴، ج ۲، ص ۹۶-۸۶) نیز ضمن عباراتی به تفصیل این استدلال را تبیین کرده است. به نظر می‌توان استدلال علامه را تبیین و توضیح استدلال شیخ اشراق دانست. استدلال ایشان بر این مقدمات استوار است:

۱. بدیهی است که ما معلومات تصدیقی فراوانی داریم؛

۲. میان تصدیقات ما رابطه تولیدی برقرار است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۳). ایشان معتقدند به حصر عقلی، یک قضیه در پذیرش صدقش، یا محتاج به تصدیقی دیگر هست یا نیست. اگر محتاج باشد تصدیق نظری، وگرنه بدیهی نام دارد. احتیاج تصدیق نظری به تصدیق دیگر به معنای توقف وجودی و تولید آن به وسیله تصدیق دیگر است؛

۳. اما این رابطه تولیدی نمی‌تواند در سلسله‌ای نامتناهی ادامه یابد؛ زیرا این امر مستلزم عدم حصول معلومات تصدیقی بوده، با فرض وجود حتی یک تصدیق نیز ناسازگار است. به عبارت دیگر از آنجاکه هر تصدیق نظری وجودش وابسته به تصدیقی دیگر است، چنانچه طرف وابستگی اش وجود نداشته باشد هیچ‌گاه به وجود نخواهد آمد؛ اما اکنون که به وجود آمده، این امر نشانه وجود تصدیقی غیرنظری است؛ چراکه اگر طرف وابستگی یک تصدیق نظری، خود نیز نظری باشد، باز نیازمند طرف وابستگی است و هر قدر هم این سلسله ادامه یابد، باز این نیاز وجود خواهد داشت و تنها در صورتی تأمین خواهد شد که بپذیریم تصدیقی غیرنظری طرف وابستگی سلسله تصدیقات است. به عبارت دیگر از آنجاکه تصدیقات نیز نوعی وجود هستند، طبعاً اگر نیازمند باشند باید نیازشان توسط موجودی بی‌نیاز تأمین شود. چنین موجودی تصدیق بدیهی خوانده می‌شود و به عقیده صدرالمتألهین (۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳) سرسلسله این نوع تصدیقات، اصل تناقض است که رابطه آن با سایر تصدیقات مانند رابطه واجب‌الوجود با دیگر موجودات است.

علاوه بر این علامه طباطبائی (۱۳۷۱، ص ۱۴۴) تالی فاسد دیگری را برای این فرض، از تعلیم اول ارسطو نقل می‌کند. ارسطو معتقد است که اگر حد وسط در قضایای موجب نامتناهی

می‌بود، هیچ‌گاه نمی‌بایست از حدی به حد دیگر منتقل می‌شدیم و حملی صورت می‌گرفت؛ زیرا در قضایای موجه حد اکبر باید نخست بر حد وسط حمل شود و سپس به واسطه آن بر حد اصغر حمل گردد. حال اگر حدود وسط بی‌نهایت باشند، حد اکبر همواره در سلسله‌ای بی‌نهایت بر حدود وسط حمل می‌شود و عدم تناهی این سلسله اجازه نمی‌دهد اکبر بر اصغر حمل گردد. به عبارت دیگر هنگامی که می‌گوییم محمولی بر موضوعی به واسطه حد وسط حمل شده است، در حقیقت فرض کرده‌ایم که از حدی به حد دیگر رسیده‌ایم. این در حالی است که نامتناهی بودن حد وسط به معنای نرسیدن به حد دیگر است و در نتیجه خلف فرض خواهد بود.

نقد و بررسی

از دیدگاه فیلسوفان، تسلسلی محال است که شمار حلقه‌های نامتناهی و ترتیب حلقه‌ها در آن حقیقی باشد و همه حلقه‌هایش وجود بالفعل داشته باشند. برخی محققان (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸ و ۱۷۰) معتقدند تسلسلی که با استناد به آن وجود گزاره‌های پایه اثبات شده، فاقد شرط سوم است و همه اجزا و حلقه‌های آن بالفعل موجود نیستند؛ چراکه حتی اگر بپذیریم همه گزاره‌های این سلسله در نفس الامر وجود بالفعل دارند، بی‌شک نمی‌توانیم بگوییم همه آنها بالفعل نزد ذهن حاضرند. از این رو با استناد به استدلال مزبور نمی‌توان وجود گزاره‌های پایه را اثبات کرد. درباره این نقد چند نکته درخور تأمل وجود دارد:

الف) مقتضای استدلالی که ارائه شد، این است که تصدیق یک قضیه نمی‌تواند در سلسله‌ای نامتناهی همواره مبتنی بر تصدیقی دیگر باشد. به خوبی روشن است که تصدیق قضیه غیر از خود قضیه است. تصدیق در حقیقت اذعان به صدق و پذیرش صدق قضیه است. هنگامی که قضیه‌ای تصدیق شود، در حقیقت به اعتبارش اذعان شده است؛ اعتباری که صرف نظر از اذعان فاعل شناسا در نفس الامر و واقع وجود دارد. بنابراین می‌توان گفت تسلسلی که در استدلال مطرح است، تسلسل در اعتبارهای قضایاست؛ یعنی مدعا این است که تسلسل در اعتبارهای قضایا محال است. با توجه به این نکته، در پاسخ به اشکال مزبور می‌توان گفت صرف نظر از فاعل

شناسا اعتبارها در ظرف خود و نفس الامر همیشه وجود دارند؛ زیرا اعتبار نیز وجودی ممکن است و قطعاً علتی دارد که در کنارش بالفعل موجود است. در چنین حالی این استدلال همانند برهان امکان و وجود ابن سیناست که به لحاظ داشتن شرایط تسلسل محال، دچار اشکال نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت این استدلال ناظر به مقام ثبوت و نفس الامر است و برای پذیرش آن هیچ نیازی به فاعل شناسا از جهت فاعل شناسا بودن نیست؛ هرچند وجود فاعل شناسا به منزله جزئی از علت تامه ضرورت دارد.

از سوی دیگر لزوم وجود بالفعل برای همه حلقه‌های یک زنجیره معرفتی هیچ دلالتی ندارد که همه حلقه‌ها باید به صورت تفصیلی برای ذهن فاعل معلوم باشند؛ بلکه با وجود بالاجمال حلقه‌ها نیز سازگار است. مراد از وجود بالاجمال در اینجا این است که اعتبار گزاره غیرپایه به گونه‌ای باشد که چنانچه فاعل شناسا توانایی فراهم کردن شرایط موردنیاز برای بیان تفصیلی همه حلقه‌های زنجیره را داشته باشد، لاجرم سیر استدلالش او را به اعتباری پایه رهنمون شود. با توجه به این نکته می‌توان گفت مقتضای استدلال این است که اعتبارها وجود داشته باشند، نه اینکه فاعل شناسا به همه اعتبارها به تفصیل علم داشته باشد. البته ممکن است فاعل بتواند در شرایطی به همه اعتبارها به صورت تفصیلی علم یابد؛ اما همان‌گونه که علم ما در وجود بسیاری از موجودات عالم تأثیر ندارد، در اینجا نیز می‌توان گفت وجود علم یا عدم آن هیچ ضرری به وجود بالفعل اعتبارها در ظرف خود نمی‌رساند.

۱-۳. استدلال اندیشمندان غربی

یکی از مهم‌ترین استدلال‌هایی که اندیشمندان غربی برای اثبات گزاره‌های پایه ارائه کرده‌اند، استدلال از راه تسلسل است (Areston, 1989, p. 144). این اندیشمندان معتقدند هنگامی که درصدد توجیه یک گزاره برمی‌آییم، با چهار فرض روبه‌رویم:

۱. فرایند توجیه گزاره‌ها بی‌نهایت باشد؛

۲. فرایند توجیه گزاره‌ها دوری باشد؛

۳. فرایند توجیه گزاره‌ها به باوری ناموجه بینجامد؛

۴. فرایند توجیه گزاره‌ها به باوری ختم شود که بی‌نیاز از توجیه باشد.

از میان این فرض‌ها فرض اول مستلزم تسلسل و فرض دوم مستلزم دور است و هر دو باطل‌اند. در فرض سوم نیز توجیه بی‌معنا و ناممکن خواهد بود؛ زیرا گزاره‌ای که فاقد توجیه است نمی‌تواند گزاره‌ای دیگر را توجیه کند. از این رو تنها فرض چهارم می‌تواند صحیح باشد که به معنای پذیرش وجود گزاره‌های پایه است (Pojman, 1993, p. 206-214).

۲. استدلال از راه احتمال و یقین

سی. آی. لوییس (۱۹۶۴-۱۸۸۳) (Dancy, 1985, p. 54-55) گونه‌ای دیگر از استدلال ارائه داده است. استدلال او بر مبنای حساب احتمالات و اندازه‌گیری احتمال صدق قضایاست. رکن اصلی استدلال او این است که «حاصل ضرب بی‌نهایت احتمال، میل به صفر دارد و نزدیک به صفر می‌شود». صورت استدلال او بدین قرار است:

م ۱. اگر گزاره یقینی وجود نداشته باشد، هیچ گزاره محتمل‌الصدقی نخواهیم داشت؛

م ۲. گزاره محتمل‌الصدق وجود دارد؛

نتیجه: گزاره یقینی وجود دارد.

تبیین این استدلال در گرو توجه به چند مقدمه است:

۱. چستی اندازه‌گیری: هنگامی که می‌پرسیم طول این خط چقدر است، در حقیقت درباره اندازه آن پرسش کرده‌ایم. طول، عرض، عمق و مفاهیمی از این دست همگی کمیاتی‌اند درخور اندازه‌گیری. در هر اندازه‌گیری‌ای دست‌کم دو چیز وجود دارد: شیئی که به دنبال تعیین اندازه‌اش هستیم و معیاری که با توجه به آن، اندازه شیء موردنظر را مشخص می‌کنیم. برای نمونه اگر بگوییم طول این خط دو متر است، باید از پیش مفهوم «متر» برای ما روشن باشد. علاوه بر این متر باید نوعی سنخیت و همگونی با شیء موردسنجش داشته باشد. برای نمونه در اینجا هر دو طول هستند. با تعیین معیار اندازه‌گیری و توجه به شیء مورد اندازه‌گیری، نوبت به تعیین اندازه

می‌رسد که امری نسبی است (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶)؛

۲. نسبت در اینجا یعنی سنجش اندازه‌ی شیئی که در پی تعیین اندازه‌اش هستیم با چیزی از همان سنخ که از پیش آن را به منزله‌ی معیار اندازه‌گیری این نوع از کمیت پذیرفته‌ایم. برای نمونه متر معیاری است برای سنجش طول. از این رو هنگامی که می‌گوییم این خط دو متر است، یعنی طول این خط دو برابر طول واحد سنجش (متر) است. آنچه گذشت درباره‌ی اندازه‌گیری کمیات بود؛

۳. اما آیا کیفیت را نیز می‌توان اندازه‌گیری کرد؟ برای نمونه درد نوعی کیف نفسانی است. آیا می‌شود آن را اندازه گرفت؟ دانشمندان معتقدند کیفیات نیز اندازه‌گیری پذیرند؛ یعنی با تعیین واحدی همسنخ با کیفیتی که در پی اندازه‌گیری‌اش هستیم می‌توان اندازه‌ی آن کیفیت را مشخص کرد و برای نمونه گفت شدت درد دست من سه برابر واحدی است که برای اندازه‌گیری درد تعیین شده است. به همین سان هنگامی که معرفت‌شناسان به دنبال تعیین میزان احتمال صدق یک گزاره‌اند، در حقیقت در صدد اندازه‌گیری آن هستند؛

۴. از آنجاکه احتمال، کیفیتی است ذهنی و نشانگر درجه‌ی معرفت و باور، تعیین میزان آن در گرو سنجشش با معیاری همسنخ با آن است. برای نمونه نمی‌توان گفت میزان احتمال صدق یک گزاره دو متر است؛ بلکه باید برای آن معیاری تعریف کرد. احتمال که حالتی ذهنی است باید معیاری ذهنی نیز داشته باشد. این معیار می‌تواند حالتی ذهنی باشد که بین دو طرف نقیض (یقین به صدق و یقین به کذب) قرار دارد. فاصله‌ی بین یقین به صدق و یقین به کذب را می‌توان معیار تعیین احتمال صدق قضایا نامید و آن را یک واحد دانست و با توجه به آن میزان احتمال صدق قضایا را تعیین کرد؛

۵. در ادامه‌ی این نوشتار نماد p را نشانه‌ی احتمال تلقی خواهیم کرد. بنابراین هنگامی که به دنبال تعیین احتمال گزاره‌ی h نسبت به e هستیم آن را به اختصار $p(h/e)$ خواهیم خواند. همچنین به شماری از اصول موضوعه‌ی حساب احتمالات که پشتوانه‌ی استدلال لوییس است اشاره می‌کنیم؛

۶. یکی از اصول موضوعه‌ی حساب احتمالات این است که اندازه‌ی احتمال همیشه عددی بین ۱ و ۰ است (همان، ص ۲۰۰). حال اگر $p(h/e)$ برابر با صفر باشد، h یقیناً کاذب، و چنانچه

$p(h/e)$ برابر با یک باشد h یقیناً صادق خواهد بود؛ اما اگر $p(h/e)$ برابر با $0/5$ باشد، در این صورت احتمال صدق و کذب h نسبت به e یکسان است؛

۷. از آنجاکه اندازه احتمال همواره عددی بین 0 و 1 است به خوبی روشن است که مجموع احتمال یک گزاره و نقیضش همیشه باید یک باشد. به عبارت دیگر همواره

$$p(h/e) + p(\sim h/e)$$

برابر با یک خواهد بود؛

۸. چنان‌که گذشت در فرایند مزبور احتمال h نسبت به e و در رابطه با آن تعیین می‌گردد. به خوبی روشن است که این عمل هنگامی ممکن است که احتمال e واقعاً یا فرضاً یک (یقینی) باشد و در این حال با نسبت‌سنجی این دو با هم باید بگوییم مثلاً h دارای $0/5$ احتمال e است؛ اما اگر احتمال e نیز $0/5$ باشد در این حال باید احتمال e نیز با توجه به m تعیین شود و اگر m نیز چنین باشد به ناچار باید احتمالش با توجه به n تعیین شود و چنانچه n نیز مانند گزاره‌های پیشین باشد، این سیر تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. در این حال احتمال h باید براساس اصل دیگری از اصول حساب احتمالات تعیین شود؛

۹. این اصل عبارت است از اینکه چنانچه احتمال h نسبت به e تعیین شود و احتمال e نسبت به m و احتمال m نسبت به n ؛ احتمال h برابر خواهد بود با حاصل ضرب $e \times m \times n$. به عبارت دیگر $p(h) = e \times m \times n$.

۱۰. لویییس معتقد است در صورتی که این سلسله به صورت نامتناهی $(p(h) = e \times m \times n \dots)$ ادامه یابد، با دو تالی فاسد روبه‌رو خواهیم بود:

الف) نبود هرگونه قضیه محتمل‌الصدقی: براساس آنچه در عبارت شماره ۹ گذشت، احتمال h برابر است با حاصل ضرب $e \times m \times n$. با توجه به اینکه در حساب احتمالات حداکثر احتمال یک گزاره برابر با یک است، چنانچه احتمال e برابر با $0/5$ باشد و احتمال m و n نیز به همین میزان باشد حاصل ضرب $e \times m \times n$ برابر خواهد بود با $0/125$ که عددی است برابر با یک‌چهارم $0/5$ که میزان احتمال e است. بنابراین اگر احتمال h مبتنی باشد بر بی‌نهایت احتمالی که باید در هم ضرب شوند، این احتمال میل به صفر خواهد کرد؛ زیرا هرچه این فرایند بیشتر ادامه یابد

میزان احتمال h به صفر نزدیک تر خواهد شد. از این رو اگر همه قضایا چنین باشند، ما نباید هیچ قضیه محتمل الصدق داشته باشیم. این در حالی است که برای ما روشن است که قضایای محتمل الصدق وجود دارند. بنابراین می توان نتیجه گرفت فرض تسلسل در احتمال قضایا فرضی نادرست است و باید بپذیریم دست کم یک قضیه یقینی وجود دارد؛

ب) نقض اصل $p(h) + p(\sim h) = 1$: بر پایه این اصل، مجموع احتمال h و $\sim h$ باید برابر با یک باشد. این در حالی است که اگر هیچ قضیه یقینی ای نداشته باشیم و در نتیجه برای محاسبه احتمال یک قضیه لازم باشد بی نهایت احتمال در هم ضرب شوند، براساس فرمول $p(h) = \text{ex} \times \text{m} \times \text{n} \dots$ نه تنها احتمال h با قرار گرفتن در این فرمول میل به صفر خواهد کرد، احتمال $\sim h$ که گزاره ای دیگر است نیز با قرار گرفتن در این فرمول میل به صفر خواهد کرد. از این رو پرواضح است که مجموع آن دو هیچ گاه یک نخواهد بود و بدین سان اصل $p(h) + p(\sim h) = 1$ ، نقض خواهد شد.

۱۱. با توجه به این تالی های فاسد لوییس نتیجه می گیرد که قضیه یقینی باید وجود داشته باشد.

نقد و بررسی

استدلال لوییس چنان که خود او می گوید: با فرص صحت اصول موضوعه حساب احتمالات، تنها اثبات می کند تصدیق یقینی وجود دارد، اما از اثبات خطاناپذیر بودن تصدیق یقینی و پایه بودن آن ناتوان است؛ زیرا تصدیقات یقینی فراوانی وجود دارند که خود نیازمند توجیه و تضمین صدق اند و بنابراین با این استدلال، مبنای خطاناپذیر اثبات شدنی نیست.

نقد مبنای گروی

از آنجا که پذیرش مبنای گروی خطا پذیر در حقیقت به نفی مبنای گروی می انجامد، با نفی آن اشکالاتی که متوجه این نوع از مبنای گروی است به کلی رخت برمی بندد. از این رو، در ادامه تنها به بررسی

مهم‌ترین نقدها و اشکالات میناگروی خطاناپذیر می‌پردازیم. چنانچه گذشت میناگروی دارای دو رکن اصلی است: تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه و ابتنای گزاره‌های غیرپایه بر گزاره‌های پایه. نقدهایی که متوجه میناگروی شده ناظر به یکی از این دو رکن است.

۱. **مستدل بودن گزاره‌های پایه:** برخی محققان (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳ به بعد) معتقدند پذیرش مینا بودن گزاره‌هایی که بی‌نیاز از استدلال‌اند، به نفعی این‌گونه گزاره‌ها می‌انجامد؛ زیرا بی‌شک یک گزاره برای پایه و مینا بودن باید واجد معیارهایی باشد؛ معیارهایی که وجودشان بدیهی نیست و نیازمند اثبات و استدلال‌اند. با توجه به این نکته می‌توان گفت گرچه خود گزاره‌های پایه به‌طور مستقیم نیازمند توجیه نیستند، از آنجاکه اثبات وجود معیار (بدهات) در آنها نیازمند استدلال است، این دسته از گزاره‌ها نیز با واسطه نیازمند برهان خواهند بود؛ درحالی‌که نیاز به استدلال و برهان با پایه بودن یک گزاره ناسازگار است. بنابراین اصل اول میناگروی (وجود گزاره‌های پایه) دچار اشکال و نقص است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت حتی اگر بپذیریم گزاره‌های پایه برای اثبات معیار نیازمند استدلال‌اند، این امر هیچ منافاتی با پایه بودن آنها ندارد؛ زیرا خود این گزاره‌ها در اعتبارشان نیازی به توجیه ندارند؛ بلکه برای تعیین اینکه معیار در آنها وجود دارد، نیازمند توجیه و استدلال‌اند. به عبارت دیگر باید به تفاوت میان بدیهی بودن و اثبات بدهات توجه داشت. بدیهی بودن ناظر به مقام ثبوت است و صرف‌نظر از شخص عالم ممکن است گزاره‌هایی وجود داشته باشند که خود موجه و پایه‌اند؛ اما اثبات بدهات ناظر به مقام اثبات است و با شخص عالم و توانایی‌های او رابطه‌ای تنگاتنگ دارد، و توانایی یا عدم توانایی شخص در اثبات معیار، آسیبی به بدهات یک قضیه نمی‌رساند. علاوه بر این حتی اگر بپذیریم اثبات بدهات یک گزاره رابطه مستقیم با توجیه‌پذیری آن دارد و نیازمندی آن به استدلال و توجیه را نشان می‌دهد؛ باید گفت توجیه این دسته از گزاره‌ها با توجیه سایر گزاره‌ها متفاوت است. توجیه آنها با استناد به علم حضوری است که با مینا بودن آنها هیچ منافاتی ندارد (همان، ص ۱۸۶).

۲. **گزاره‌های پایه و ارتباط آنها با واقع:** براساس میناگروی در سیری نزولی، یقین از گزاره‌های پایه

به گزاره‌های غیرپایه منتقل می‌شود. گزاره‌های اخیر موجه می‌شوند و بر این اساس یقینی و درخور اعتماد می‌گردند. مبنای گروهی در این فرایند راه و روشی موفق و پذیرفتنی است؛ اما از آنجاکه در هر گزاره‌ای دو نوع ارتباط ملحوظ است (ارتباط با مدرک و ارتباط با واقع)، مبنای گروهی توجیهی برای ارتباط نوع اول است؛ درحالی‌که برای تصدیق یا تکذیب یک گزاره ارتباط نوع دوم و مطابقت آن با واقع اهمیت بیشتری دارد. از این رو مبنای گروهی نمی‌تواند توجیه‌کننده صدق قضایا باشد و مطابقت یا عدم مطابقت یک گزاره با واقع را نشان دهد.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت همان‌گونه که برخی گزاره‌های پایه مبتنی بر علم حضوری‌اند و از این طریق کسب توجیه می‌کنند، مطابقت آنها با واقع نیز به علم حضوری برای ما روشن است. برای نمونه در وجدانیات که حاکی از علوم حضوری‌اند، نفس انسان هم به حاکی (مثلاً من احساس شادی دارم) و هم به محکی (خود احساس شادی) حضوراً علم دارد و مطابقت حاکی و محکی را حضوراً می‌یابد. بنابراین می‌توان گفت مطابقت گزاره‌های پایه نیز فی‌الجمله قطعی است و با علم حضوری احراز می‌گردد.

۳. ناسازگاری دستگاه معرفتی مبتنی بر مبنای گروهی: یکی از نقدهایی که در مقابل مبنای گروهی ارائه شده، نقد گودل (ر.ک: ناگل، ۱۳۶۴) است. گودل با در نظر گرفتن نمادهای خاص قواعد منطق ریاضی و توجه به متغیرهای عددی، محمولی و جمله‌ای، برای هر یک از این نمادها و متغیرها، عددی ویژه در نظر می‌گیرد و با ضرب اعداد یک قاعده منطقی، به عدد منحصر به فردی برای هر قاعده و فرمول دست می‌یابد. این عدد، عدد گودل نام دارد (اوریت و فیشر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱). او که ریاضی‌دان است با طرح سه قضیه، در منطق، فلسفه و معرفت‌شناسی تلاطم ایجاد کرده است. قضیه دوم او مربوط به بحث معرفت‌شناسی است. این قضیه مشهور به قضیه اول عدم تمامیت است. در حقیقت قضیه اول عدم تمامیت با اصل تمامیت ناسازگار است. تمامیت یک نظام بدین معناست که: «هر گزاره صادقی در آن نظام اثبات‌پذیر باشد». گودل با توجه به اصل تمامیت، دو نقد بر مبنای گروهی وارد می‌کند که عبارت‌اند از:

الف) مبنای گروهی به منزله نظامی معرفتی، فاقد تمامیت است: به‌منظور تبیین بهتر این نقد در نظر بگیرید:

۱. قضیه P عبارت است از اینکه: «p در نظام معرفتی S اثبات‌پذیر نیست»؛
۲. نظام S نظامی است که «دارای تمامیت است (یعنی هر قضیه صادقی در آن اثبات‌پذیر است)».

گودل با توجه به این پیش‌فرض‌ها نشان می‌دهد که اگر قضیه P صادق باشد، در S اثبات‌پذیر نبوده، در نتیجه S نظام تمامی نیست. به منظور روشن شدن عدم تمامیت نظام S، فرض کنید قضیه p صادق است. در این حال P به خاطر محتوایش (p در S اثبات‌پذیر نیست) در S اثبات‌پذیر نخواهد بود؛ درحالی‌که به خاطر صدقش باید در S اثبات‌پذیر باشد؛ (زیرا تمامیت S بدین معناست که هر قضیه صادقی در آن اثبات‌پذیر است و بنابر فرض P صادق است). بنابراین قضیه صادقی وجود دارد که در نظام S اثبات‌پذیر نیست. از این رو نمی‌توان S را نظام تمامی دانست. گودل معتقد است در همه نظام‌های معرفتی، همواره می‌توان چنین قضایی را فرض کرد و از این رو هیچ‌یک از نظام‌های معرفتی، از جمله میناگروی نمی‌تواند دارای تمامیت باشد.

ب) میناگروی به منزله نظامی معرفتی، فاقد انسجام و هماهنگی درونی است:

گودل معتقد است در هر نظام معرفتی تامی از جمله میناگروی، همواره می‌توان هم صدق یک قضیه و هم کذب آن را نتیجه گرفت. از این رو چنین نظام‌هایی فاقد انسجام و ناسازگارند. به منظور روشن شدن مطلب بار دیگر قضیه P و نظام معرفتی S را در نظر بگیرید. گودل معتقد است از سویی صدق P مستلزم کذب آن است؛ زیرا صدق P یعنی: «p در S اثبات‌پذیر است؛ چراکه تمامیت S اقتضا می‌کند هر قضیه صادقی در آن اثبات‌پذیر باشد». این در حالی است که محتوای P می‌گوید: «p در S اثبات‌پذیر نیست». بنابراین اقتضای نظام S این است که P در آن هم اثبات‌پذیر باشد (به خاطر صدقش) و هم نباشد (به خاطر محتوایش) و این چیزی جز جمع نقیضین نیست.

از سوی دیگر چنانچه P کاذب باشد، باز کذب P مستلزم صدق نقیضش است؛ زیرا از سویی کذب P مانع از اثبات آن در S است (چراکه تنها قضایای صادق در S اثبات‌پذیرند)؛ اما از سوی دیگر کذب P مستلزم صدق نقیض آن (p در S قابل اثبات است) است. بنابراین باز هم P در S

هم اثبات ناپذیر (به خاطر کذبش) و هم اثبات پذیر (به اقتضای مفهومش) خواهد بود و این چیزی جز جمع نقیضین نیست. بدین ترتیب گودل معتقد است هر نظام معرفتی‌ای حتی مبنایگروی، هم ناتمام است و هم غیرمنسجم و تناقض‌آمیز (The Encyclopedia of Philosophy, 1967, p. 348).

نقد و بررسی

۱. اشکال گودل در حقیقت همان پارادوکس دروغگو یا جذر اصم است که در میان اندیشمندان مسلمان (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶) و غیرمسلمان شهرت دارد و پاسخ‌های متفاوتی به آن داده شده است. پارادوکس دروغگو در حقیقت نقضی است بر تعریف صدق و به دنبال این است که نشان دهد تعریف صدق به مطابقت نادرست است و براساس این تعریف قضیه‌ای پیدا می‌شود که هم مطابق با واقع است و هم غیرمطابق؛

۲. مسئله اصلی در پارادوکس دروغگو این است که به ظاهر صدق و کذب در یک گزاره جمع می‌شود. این در حالی است که صدق و عدم صدق (کذب) نقیضین هستند و اجتماع آنها ناممکن است. در طول تاریخ این مسئله تبیین‌ها و وضعیتهای گوناگونی را از سر گذرانده است (همان، ص ۳۴). برای روشن شدن مطلب تصور کنید روی یک برگه سفید نوشته شده «جمله پشت برگه صادق است» درحالی که پشت آن نوشته شده «جمله پشت برگه کاذب است». در این حال اگر جمله روی کاغذ صادق باشد، از صدق آن کذب حاصل می‌شود. پس جمله‌ای داریم که هم صادق و کاذب است. همچنین اگر جمله روی کاغذ کاذب باشد، از کذب صدقش لازم می‌آید. اشکال گودل هم در حقیقت اشاره دارد به گزاره‌ای که بر پایه نظام مبنایگروی می‌تواند هم صادق و هم کاذب باشد؛

۳. خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۶) در پاسخ به این پارادوکس و نقد آن می‌گوید: در موارد یادشده اجتماع صدق و کذب وجود ندارد؛ زیرا قضایایی که در پارادوکس دروغگو بیان شده‌اند شامل خود نیستند و از این جهت نه صادق‌اند و نه کاذب. توضیح مطلب اینکه از دیدگاه اندیشمندان مسلمان صدق به معنای مطابقت یک قضیه با مصداق و محکی آن

است. از این رو بین حاکی و محکی نوعی مغایرت و دوگانگی باید وجود داشته باشد. به تعبیر خواجه نصیر اقتضای خبر بودن یک گزاره این است که با مخبر^{عنه} مغایرت داشته باشد؛ به گونه‌ای که خبر در مقایسه با مخبر^{عنه} از دو حال بیرون نیست: یا خبر مطابق مخبر^{عنه} است و یا نه؛ یعنی یا صادق است و یا کاذب؛ اما اگر خبر همان مخبر^{عنه} باشد، در این صورت دیگر مطابقت معنا ندارد و در نتیجه صدق و کذب در آن تصویرپذیر نیست (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ص سی و سه). به عبارت دیگر می‌توان گفت گرچه مطلق اخبار از خود ممکن است (مانند اینکه بگوییم این جمله که می‌گوییم فارسی است)، اخبار از صدق و کذب خود بی‌معناست؛ زیرا در صدق و کذب همیشه مطابقت و عدم مطابقت چیزی با چیز دیگر مدنظر است. بنابراین اگر جمله‌ای به ظاهر هم شامل خود و هم شامل غیر خود می‌شود، در واقع تنها شامل همان موارد است و شامل خود نیست؛

۴. بنابراین جمله‌ای مانند «کُل کلامی کاذب» شامل خودش نیست. به همین دلیل اگر پرسیم چنین جمله‌ای صادق است یا کاذب، پاسخ این است که نه صادق است و نه کاذب؛ زیرا جمله خبری نیست و مانند این است که درباره جملات انشایی مانند «بعثت» و «اشتریت» که ظاهر خبری دارند، پرسیم صادق‌اند یا کاذب؟ در حالی که در واقع نه متصف به صدق‌اند و نه متصف به کذب؛

۵. با توجه به آنچه گذشت پاسخ نقدگودل نیز روشن می‌شود؛ زیرا او تصور کرده خود قضیه P مشمول حکمی است (p در S اثبات‌پذیر نیست)، که خود آن را دربر دارد و از مصادیق آن حکم به‌شمار می‌رود. این در حالی است که در این فرض، تطبیق حکم و مطابقت بی‌معناست؛ زیرا در مطابقت همیشه دوگانگی بین خبر و مخبر^{عنه} شرط است و در مثال گودل این دوگانگی وجود ندارد و در نتیجه نمی‌توان گفت صدق و کذب با هم جمع شده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هدف اصلی این نوشتار بررسی استدلال‌های مبنایگروی و امکان اثبات مبنایگروی با توجه به آنها بود. با بررسی استدلال‌ها روشن شد که استدلال از راه احتمال و یقین، صرف‌نظر از اصول

موضوعه‌اش، از اثبات مدعای مبنایان (وجود گزاره‌های پایه) عاجز است. این در حالی است که با استناد به استدلال از راه استحالهٔ تسلسل، مدعا اثبات‌پذیر می‌نماید؛ اما همهٔ استدلال‌های مبتنی بر استحالهٔ تسلسل توان اثبات مدعا را ندارند و تنها استدلال‌هایی که رابطهٔ بین تصدیق‌ها را رابطهٔ وجودی می‌دانند می‌توانند اثبات مدعا کنند؛ زیرا فرض تسلسل در سلسله‌ای که میان حلقه‌هایش رابطهٔ وجودی برقرار است فرضی محال و ناپذیرفتنی است.

علاوه بر آنچه دربارهٔ استدلال‌ها گذشت، روشن شد که نقدهایی که دربارهٔ ناکارآمدی مبنایان مطرح‌اند نیز دارای پاسخ و مردودند. از این رو می‌توان گفت مبنایان تنها نظام معرفتی‌ای است که به خوبی می‌تواند از عهدهٔ توجیه باورها برآید.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- ارسطو (۱۳۸۷)، *تحلیل ثانوی*، ترجمه علیرضا فرح‌بخش، تهران، رهنما.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- اوریت، نیکلاس و اریک فیشر (۱۳۸۹)، *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه و نقد حسن عبدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۵)، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- دشتکی، صدرالدین و دیگران (۱۳۸۶)، *دوازده رساله در پارادوکس دروغگو*، تصحیح احد فرامرکزاملکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا.
- (۱۳۷۱)، *برهان*، ترجمه و تعلیق مهدی قوام صفری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۶۲)، *رسائل سبعة*، قم، حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۵)، *تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار*، تهران، دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد (۱۹۹۳)، *معیارالعلم فی فن المنطق*، تصحیح علی بوملحم، بیروت، مکتبه‌الهیال.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶)، *شرح برهان شفا*، تحقیق و نگارش محسن غروی‌ان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۰)، *احتمال معرفت‌شناختی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ناگل، ارنست (۱۳۶۴)، *مباحثی در فلسفه ریاضی*، ترجمه محمد اردشیر، تهران، مولی.
- Aleston, Willam (1989), *Epistemic Justification*, London, Cornel University Press.
- Dancy, J. (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New York, Basil Blackweii.
- Pojman, L.(1993), *Theory of Knowledge*, USA, Wadsworth.
- The Encyclopedia of Philosophy* (1967), Paul Edvard, editor in Chef, NewYourk, Macmillan Publishing Co.

معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی

✉ اصغر پوربهرامی *

✉✉ رضا اکبریان **

✉✉✉ محمد سعیدی مهر ***

✉✉✉✉ علی افضلی ****

چکیده

چهار نظریه برای بحث در باب لزوم تمایز یا عدم تمایز مواد ثلاث در منطق و فلسفه مطرح شده که برخی اساساً هرگونه تمایزی را برای مواد ثلاث انکار، و برخی دیگر حیطه‌های کاربرد مواد ثلاث را تعیین می‌کنند. گروه سوم نیز این تمایز را لازم دانسته، معیاری پیشنهاد می‌کنند. این مقاله درصدد است که با طرح نظریه پنجم، برای حل دو مسئله راهی بجوید: نخست آنکه چرا باید میان مواد ثلاث در منطق و وجوب و امکان در فلسفه تمایزی قایل شد؟ دوم آنکه معیار این تمایز در منطق و فلسفه چیست؟ در پاسخ به مسئله نخست آمده است که بر برهان‌های مابعدالطبیعی مانند برهان وجودی، وجوب و امکان و صدیقین اشکال‌های مهمی از جمله اشکال‌های هیوم و کانت وارد شده است. راه‌هایی از این اشکال‌ها تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی است. در پاسخ به مسئله دوم اثبات شده است که معیار مواد ثلاث در منطق بدین صورت است که هر قضیه‌ای که محمول آن ذات یا یکی از ذاتیات یا یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، واجب است. هر قضیه‌ای که محمول آن نقیض ذات یا نقیض یکی از ذاتیات یا نقیض یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، ممتنع است؛ و هر قضیه‌ای که محمول آن امری غیر از ذات و نقیض ذات و غیر از یکی از ذاتیات و نقیض یکی از ذاتیات باشد یا غیر از یکی از لوازم ذات و نقیض یکی از لوازم ذات موضوع باشد، ممکن است؛ اما معیار وجوب و امکان در فلسفه، بی‌نیازی از علت برای وجوب، و نیازمندی به علت برای امکان دانسته شده است. از آنجاکه تحلیل فلاسفه از علیت متفاوت است، در این بحث تحلیل ابن‌سینا و صدرالمتألهین در باب این معیار تمایز بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: وجوب، امکان، مواد ثلاث، برهان صدیقین، علیت، توماس آکوئینی، ابن‌سینا، صدرالمتألهین، هیوم، کانت، دکارت، آنسلم.

apourbahrami@yahoo.com

dr.r.akbarian@gmail.com

sacedi@madares.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

** استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

**** دانشیار گروه فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

دریافت: ۹۱/۱۱/۲۸ پذیرش: ۹۲/۶/۱۲

مقدمه

این مسئله که وجوب و امکان منطقی است یا فلسفی، نقش بسیار مهمی در تحلیل براهین مبتنی بر وجوب و امکان دارد و ریشه بسیاری از نقدهای وارد شده بر این دو برهان از جمله نقدهای هیوم، کانت و راسل، همین مسئله است. پس بایسته است این مسئله که ناظر به براهین ابن‌سینا، توماس و صدرالمتألهین است و هر سه این براهین با یک سنخ نقد روبه‌رویند و هر کدام با یک تحلیل از وجوب و امکان از تیغ این نقدها در امان می‌مانند، پیش از هر مسئله دیگری در باب براهین اثبات وجود خداوند طرح و بررسی شود.

۱. اهمیت طرح مسئله

مسئله کاربرد متفاوت مواد ثلاث در فلسفه و منطق را نخستین بار شاید عضدالدین ایجی در کتاب *المواقف مطرح کرده* باشد؛ اما این مسئله از همان آغاز؛ یعنی هنگامی که فارابی و ابن‌سینا مواد ثلاث منطقی را وصف موجودات یا به‌طور دقیق وصف نسبت وجود موجودات به ماهیت (یا بنا بر نظر دقیق‌تر، مفهوم) آنها قرار دادند، می‌توانست مطرح شود. اما اهمیت این بحث در چیست؟ آیا نمی‌توان گفت که این جعل اصطلاحی منطقی در کاربرد فلسفی است، و تا جایی که بحث بر سر اصطلاحات است، اهمیت چندانی بر این مباحث مترتب نخواهد بود؟ اگر بحث در این سطح مطرح شود، اصلاً اهمیتی نخواهد داشت؛ لیکن وقتی به آرای برخی محققان غربی اعم از متخصصان فلسفه توماس یا محققان حوزه فلسفه تحلیلی در شرح یا نقد برهان وجوب و امکان مراجعه کنیم، این مسئله چنان اهمیتی خواهد یافت که بدون حل آن هر تحلیلی از برهان وجوب و امکان سطحی و بسیار ناقص خواهد بود.

وجوب و امکان منطقی و فلسفی نخست در فلسفه کانت از هم متمایز شدند و پس از آن فیلسوفان تحلیلی همین تمایز را پذیرفتند. به عقیده کانت احکام منطقی بر حسب جهت بر سه قسم احتمالی (ممکن)، تحقیقی و ضروری‌اند. قضایای ضروری یعنی قضایایی که محمول آنها بر موضوعشان به نحو پیشین حمل می‌شود. بر این اساس، نقیض این قضایا نیز از لحاظ منطقی

باطل است. قضیه‌ای به این معنا ضروری است که محمول آن ذات یا ذاتیات موضوع آن باشد یا به تعبیر کانت محمول از تحلیل مفهوم موضوع برآمده باشد. مثال کانت قضیه « $2+2=4$ » است و نیز می‌توان این مثال را آورد: «انسان حیوان ناطق است». در برابر این قضایای ضروری، قضایای ممکن قرار دارند که در آنها محمول امری غیر از ذات و ذاتیات موضوع است. برای مثال «انسان ضاحک است». نقیض قضایای ممکن منطقیاً باطل نیست (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱-۱۸۲). کانت می‌گوید قضیه «هر انسانی می‌میرد»، ضرورت علی دارد، نه ضرورت منطقی؛ چراکه نقیض قضیه این است که دست‌کم یک انسان نامیرا باشد و این کاذب است، اما منطقیاً محال یا مستلزم تناقض نیست (همان، ص ۲۲۸).

وقتی وجوب مربوط به خدا به منزله واجب‌الوجود، وجوب یا ضرورت منطقی قلمداد شود، این اشکال بزرگ پیش می‌آید که برهان وجود خدا اساساً استدلالی پوچ است. توضیح آنکه اگر وجوب خدا وجوب منطقی باشد، قضیه «خدا وجود دارد»، بیانگر این خواهد بود که وجود، ذات یا جزء ذاتیات خداست. پس این قضیه بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. اشکال دیگر آن است که قضیه «خدا وجود دارد»، فقط از ارتباط میان مفاهیم ذهنی بحث می‌کند و خبری درباره واقع نمی‌دهد؛ تا جایی که یکی از محققان فلسفه تحلیلی به نام جی‌ان فیندلی (J. N. Findlay) در مقاله‌ای بر همین اساس به انکار خدا می‌پردازد (Hick, 1993, p. 82).

یکی از بزرگ‌ترین موانعی که این تحلیل، یعنی منطقی دانستن وجوب خدا، بر سر راه برهان وجوب و امکان ایجاد می‌کند و آن را عقیم نشان می‌دهد، اشکالات هیوم و کانت در این باب است. توضیح آنکه قضایای هلیه بسیطه یا به اصطلاح این فلاسفه، گزاره‌های وجودی هرگز نمی‌توانند ضرورت منطقی داشته باشند؛ چراکه به عقیده هیوم تنها قضایایی که در آنها از روابط میان تصورات بحث می‌شود می‌توانند ضرورت منطقی داشته باشند؛ لیکن گزاره‌های وجودی، قضایایی ناظر به واقع‌اند و نمی‌توانند منطقیاً ضروری باشند (Ibid, p. 76-77; Morewedge, 1979, p. 190). بنابراین بر فرض هم که اشکالات ناظر به وجوب منطقی دانستن این گزاره که خدا وجود دارد، حل شود، باز این اشکال به قوت خود باقی است که اساساً گزاره‌های وجودی و از جمله این گزاره که «خدا

وجود دارد» نیز نمی‌تواند ضرورتی منطقی داشته باشد و قول به ضرورت منطقی گزاره وجودی «خدا وجود دارد»، قولی تناقض‌آمیز است.

کانت بر آن است که وجود محمول نیست، پس نمی‌توان گزاره‌ای وجودی را دارای ضرورت منطقی دانست؛ چراکه مستلزم آن خواهد بود که وجود به منزله محمول از تحلیل موضوع به دست آمده باشد. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، کانت اثبات می‌کند که ممکن است نقیض گزاره‌ای وجودی صادق باشد، پس نمی‌توان گزاره‌ای وجودی را منطقیاً ضروری دانست (Morewedge, 1979, p. 190).

ما به زودی اشاره می‌کنیم که این اشکالات بر برهان راه سوم توماس و نیز برهان وجودی آنسلم وارد نیست؛ زیرا وجوبی که در این برهان‌ها برای خدا به کار می‌رود، هرگز وجوب منطقی نیست؛ اما بحث مهم‌تر آن است که آیا تقریرهای ابن‌سینا و صدرالمتألهین از برهان وجوب و امکان و صدیقین نیز موهوم چنین خلطی میان وجوب و امکان منطقی و فلسفی است؟ و بنابراین آیا تقریرهای گوناگون برهان صدیقین نیز در تیررس اشکال‌های هیوم و کانت قرار دارند یا نه؟ برای پاسخ به این پرسش نخست به سراغ متون خود حکمای اسلامی می‌رویم. حکمای اسلامی اگرچه مفاهیم وجوب، امکان و امتناع را از مواد یا جهات ثلاث در منطق به فلسفه وارد کرده‌اند و این مفاهیم را وصف موجودات و به بیان دقیق‌تر وصف قضایای هلیه بسیطه قرار داده‌اند و باز اگرچه از تمایزی که قرن‌ها بعد توسط کانت میان این مفاهیم ایجاد خواهد شد، ناآگاه بوده‌اند، هرگز در اثبات وجود واجب‌الوجود مرتکب خلط وجوب و امکان منطقی با وجوب و امکان فلسفی نشده‌اند. نشانه آشکار این بصیرت، تمایزی است که حکمای اسلامی میان ضرورت ذاتی و ضرورت مطلق (به اصطلاح ابن‌سینا) یا ضرورت ازلی (به اصطلاح صدرالمتألهین) لحاظ کرده‌اند. ابن‌سینا در *منطق‌الاشارات و التنبیها* یادآور می‌شود که ضرورت در «الله تعالی حی» ضرورت مطلق است و در «الانسان ناطق» ضرورت مادام‌الذات؛ یعنی ناطق بودن انسان تا زمانی ضروری است که انسان موجود باشد، ولی چنین شرطی در «الله تعالی حی» مقرر نیست و خدا به نحو مطلق حی است. پس ابن‌سینا وقتی در تعریف واجب

می‌گوید: «ان الواجب الوجود هو الوجود الذی متی فرض غیر موجود عرض منه محال»، به هیچ وجه منظورش از محال، تناقض یا محال منطقی نیست. بنابراین می‌توان این سخن جان هیک دربارهٔ توماس آکوئینی را در باب ابن‌سینا و عموم حکمای اسلامی نیز صادق دانست. هیک در این مقاله مهم خود می‌نویسد:

وی [توماس] با آنکه صراحتاً میان وجوب منطقی و واقعی تمایزی قایل نیست، در عمل چنان محکم به یک سوی این تمایز پایبند است که به جهت فقدان تفکیک صریح میان این دو مفهوم، کارش به هیچ ابهام و خلط مهمی کشیده نشده است (Hick, 1993, p. 81).

۲. تصویر دقیق مدعا

برای اینکه تصور دقیقی از مسئله مقاله پیش‌رو به دست آید، می‌خواهیم نشان دهیم که لزوم تفکیک وجوب منطقی و فلسفی دقیقاً از چه زمان و در کدام محمل فلسفی شکل می‌گیرد و سپس بیان خواهیم کرد که آیا طرح دقیق وجوب و امکان فلسفی و منطقی در فلسفه اسلامی هم لزومی دارد یا نه؟ پس برای آغاز بهتر است اشاره‌ای کوتاه به برخی از انتقادات به برهان جهان‌شناختی توماس آکوئینی داشته باشیم.

جی. جی. سی. اسمارت در مقاله خود با عنوان «وجود خدا» در نقد برهان جهان‌شناختی می‌گوید که این برهان با اثبات وجود واجب‌الوجود آغاز می‌شود و سپس اثبات می‌شود که آن کمال مطلق و همان خداست؛ حال آنکه این برهان در همان گام نخست معیوب است؛ چراکه واجب‌الوجود موجودی است که عدمش تصورناپذیر است؛ چنان‌که چهار ضلع داشتن برای مثلث غیرقابل تصور است. اسمارت می‌گوید که این به معنای آن است که وجود خدا امری دارای ضرورت منطقی باشد و چنین چیزی از اساس باطل است. پل ادواردز نیز در مقدمه خود بر بخش وجود خدا در کتاب *درآمدی نو به فلسفه مدعی* می‌شود که این سخن که یک واجب‌الوجود موجود است، یعنی اینکه بگوییم از انکار وجودش تناقض لازم می‌آید. آر. دابلیو. هپرن نیز

همین ادعا را درباره معنای وجود واجب‌الوجود تکرار، و سی. بی. مارتین هم از ضرورت منطقی واجب‌الوجود نزد توماس آکوئینی یاد می‌کند (Brown, 1969, p. 157-159). غیر از منتقدان برهان جهان‌شناختی توماس، برخی از توماس‌شناسان نیز بدون اینکه به دنبال طرح انتقادی باشند، مرتکب همین خلط شده‌اند. از آن میان می‌توان به ام. مارتین اشاره داشت. وی در مقاله «وجوب و امکان» هنگام توضیح در باب معنای وجوب که بر وجود قائم بالذات اطلاق می‌شود، از این مثال ریاضی کمک می‌گیرد که این خاصیت کره که هر نقطه بر سطح آن از مرکز به یک فاصله است، خاصیتی واجب و ضروری است (Hick, 1993, p. 81). این نحو توضیح به وضوح نشان می‌دهد که در نظر این محقق، وجوب منطقی و وجوب واقعی کاملاً با هم خلط شده‌اند. از این انتقادات لازم می‌آید که همه براهینی را که مبتنی بر واجب و ممکن‌اند، بتوان چنین صورت‌بندی کرد:

۱. اگر چیزی موجود باشد، امری که واجب‌الوجود منطقی است موجود است؛

۲. چیزی موجود است؛

نتیجه: امری که واجب‌الوجود منطقی است موجود است.

با دقت در این صورت‌بندی مشخص می‌شود که نتیجه از همان تالی به دست می‌آید و صرف تصور تالی برای اذعان به نتیجه کافی است. این یعنی برهانی که تصور می‌کردیم پسینی و جهان‌شناختی باشد، دقیقاً پیشینی و وجودی است. توضیح آن است که اگر خدا واجب‌الوجود منطقی باشد، و وجود برای واجب‌الوجود همانند سه ضلع داشتن مثلث باشد، لازم می‌آید که وجود جزء ذات خدا، یعنی جنس یا فصل باشد.

تحلیل مزبور همان سخن کانت است که مدعی می‌شود براهین جهان‌شناختی متضمن براهین وجودشناختی‌اند (Kant, 1965, A606-607, B634-635). ما در این مقاله چون در پی بحث از وجوب و امکان منطقی و فلسفی در نظام‌های سنتی مابعدالطبیعی یعنی نظام‌های فلسفی اسلامی همچون نظام‌های ابن‌سینا و صدرالمتألهین و نیز نظام‌های فلسفی مسیحی همچون نظام توماس آکوئینی هستیم، بهتر است برای دوری از هرگونه خلط اصطلاحات، تفاوت برهان وجودی و

جهان‌شناختی، و تمایز هر دوی آنها را از برهان صدیقین به دقت بررسی کنیم.
برهان صدیقین نه وجودی است و نه جهان‌شناختی. ملاک‌های صدیقین بودن یک برهان از این قرارند:

۱. وجود خدا با تکیه بر واقعیت خارج از ذهن ثابت شود (عبودیت، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۵۳-۱۵۹)؛
۲. در آن هیچ‌یک از اصول علوم طبیعی مانند حرکت به کار نرفته باشد؛
۳. در آن وجود هیچ‌یک از مخلوقات مفروض نباشد؛
۴. در آن وجود امری غیر خدا مفروض نباشد.

با معیار اول هر دو تقریر برهان آنسلم از دایرهٔ براهین صدیقین خارج می‌شوند. برای توضیح دربارهٔ معیار سوم می‌توان گفت که در برهان توماس و دیگر براهین جهان‌شناختی، برهان با فرض وجود مخلوقات آغاز می‌شود. بنابراین اگر وجود مخلوقات انکار شود دیگر نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. حاصل آنکه در این براهین چون مقصود آن است که برهان مبتنی بر واقعیتی خارج از ذهن باشد و از سوی دیگر این واقعیت صرفاً یکی از مخلوقات نباشد، باید قضیهٔ آغازین برهان، قضیه‌ای مانند «شیئی هست» باشد.

برای توضیح معیار اول می‌گوییم که این معیار برای خارج کردن برهان وجودی، البته با تقریر آنسلم از تعریف برهان صدیقین است. نام‌گذاری برهان وجودی و برهان جهان‌شناختی از زمان کانت به بعد در سنت مباحث خداشناسی مشهور شده است؛ اما خود کانت معیار دقیقی برای این تقسیم‌بندی بیان نکرده است. بدین علت است که در باب وجودی یا جهان‌شناختی دانستن برهان صدیقین میان محققان اختلاف نظر هست؛ اما رأی مورد قبول ما این است که برهان وجودی، وجود خدا را با تکیه بر مفهوم ذهنی خدا اثبات می‌کند، حال آنکه در برهان صدیقین وجود خدا با واقعیتی خارج از ذهن اثبات می‌شود. این همان معیار نخست برهان صدیقین است. با این مقدمه به سراغ پرسش اصلی خود می‌رویم: آیا در میان محققان معاصر نیز کسی وجوب واجب‌الوجود در برهان صدیقین را وجوب منطقی دانسته است؟ به بیان دیگر آیا طرح

مسئله منطقی یا فلسفی بودن وجوب و امکان در فلسفه اسلامی وجهی دارد؟ پاسخ مثبت است، اما نیاز به تحلیل دارد.

نُرمَن مَلْکُم در مقاله‌ای با عنوان «برهان وجودی آنسلم» اثبات می‌کند که آنسلم برهان وجودی را در آثار خود به دو گونه تقریر کرده است:

تقریر اول:

مقدمه اول: منظور از مفهوم خدا، کامل‌ترین موجود است؛

مقدمه دوم: وجود کمال است؛

نتیجه: خدا وجود دارد.

تقریر دوم:

مقدمه اول: منظور از مفهوم خدا، کامل‌ترین موجود است.

مقدمه دوم: ضرورت یا وجوب وجود، کمال است.

نتیجه: خدا وجود دارد، بالضروره.

مَلْکُم بر آن است که تقریر اول برهان آنسلم بر اساس این رأی کانت که وجود محمول نیست، ابطال می‌شود؛ ولی تقریر دوم چون بر این مبناست که وجوب وجود کمال است نه وجود به تنهایی، از زیر تیغ نقد کانت سر به سلامت می‌برد (Morewedge, 1979, p. 189-190). پرویز مروج که در مقاله خود با عنوان «تقریر سوم از برهان وجودی در مابعدالطبیعه ابن سینا» می‌خواهد تقریری دیگر از برهان وجودی ارائه کند، نشان می‌دهد که برهان ابن سینا مطابق با تقریر دوم آنسلم است. مروج با دیدگاه ملکم مخالف است و می‌گوید که تقریر دوم نیز بر مبنای نظریات هیوم و کانت باطل است. هیوم بر آن است که ضرورت، فقط برای قضایای بیانگر روابط میان تصورات به کار می‌رود؛ پس قضیه «خدا وجود دارد» که قضیه‌ای ناظر به واقع است، نمی‌تواند دارای جهت ضرورت باشد. حاصل آنکه این برهان که وجوب را به خدا نسبت می‌دهد و نتیجه آن که جهت قضیه «خدا وجود دارد» را ضروری نشان می‌دهد، نادرست است. کانت نیز می‌گوید که فقط گزاره‌های تحلیلی‌اند که نقیضشان باطل است و در نتیجه ضرورت منطقی دارند؛ اما گزاره

«خدا وجود دارد» گزاره‌ای ترکیبی است که نقیضش می‌تواند صادق باشد. پس نتیجه این برهان که دربردارنده ضرورت گزاره «خدا وجود دارد» است، صحیح نیست (Ibid, p. 190). محققانی همچون پرویز مروج که برهان صدیقین را برهان وجودی می‌دانند، بر آن‌اند که برهان صدیقین ابن‌سینا با این قضیه آغاز می‌شود: مفهوم وجود یا واجب است یا ممکن؛ پس اگر واجب باشد مطلوب ثابت است. در همین قدم برهان صدیقین به عقیده آنها کاملاً مطابق با برهان وجودی است که از مفهوم خدا به تصدیق وجود او استنتاج می‌شود (Ibid, p. 193-194; Mayer, 2001, p. 35-36). صورت‌بندی این استدلال بدین‌گونه است:

مقدمه اول: موجود بما هو موجود، عام‌ترین مفهومی است که عقل آن را می‌پذیرد؛

مقدمه دوم: موجود بما هو موجود در ذهن به واجب، ممکن و ممتنع تقسیم‌پذیر است؛

نتیجه: قسم واجب، واجب‌الوجود است. به دیگر سخن، واجب‌الوجود آن چیزی است که ماهیتش وجود است.

بنابراین پرویز مروج اولاً برهان ابن‌سینا را مطابق با تقریر دوم آنسلم می‌داند (Ibid, p. 189). Morewedge, 1979, p. 193-194) و ثانیاً انتقادات هیوم و کانت را بر آن وارد می‌داند (Ibid, p. 189). با توجه به اینکه پیش‌فرض نقد هیوم و کانت آن است که در این برهان وجوب به کاررفته برای واجب‌الوجود، وجوبی منطقی است، پس مروج نیز با پذیرفتن این انتقادات اذعان کرده است که وجوب در برهان ابن‌سینا وجوب منطقی است.

مطلب دیگر در همین راستا آن است که با مذاقه در نحوه بیان آنسلم و مبانی برهان وی درمی‌یابیم که آنسلم هرگز وجوب واجب‌الوجود را وجوب منطقی نمی‌دانست، بلکه دکارت بود که به وضوح وجوب منطقی را در تقریر خود از برهان وجودی آورد. وی می‌گوید که وجود برای خدا که در او وجود و ماهیت عین هم‌اند، لازم لاینفک است؛ همان‌گونه که برابر دو قائمه بودن برای مثلث لازم لاینفک است. در اینجا دکارت به وضوح اذعان کرده که وجود از ذاتیات خداست و حمل آن بر خدا ضرورت ذاتی دارد. این ضرورت ذاتی دقیقاً وجوب یا ضرورت منطقی است. وی در تأمل پنجم از کتاب تأملات خود می‌گوید:

[...] اما با این همه وقتی دقیق‌تر فکر می‌کنم با وضوح می‌بینم که وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از ماهیت مثلث راست‌گوشه و یا مفهوم کوه از مفهوم دره غیرقابل انفکاک است. بنابراین تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلق) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد، همان‌قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۷۴).

البته در دسته پنجم اعتراضات، گاسندی (دکارت، ۱۳۸۶، ص ۴۰۶) هم به این مطلب و احتمال مغالطه‌ای در آن اشاره کرده است؛ ولی دکارت در پاسخ باز همان موضع خود را در باب وجود و تعلق آن به ذات خداوند تکرار می‌کند (همان، ص ۴۶۸-۴۶۹). پس می‌توان با اطمینان ادعا کرد که اشکالات هیوم و کانت فقط متوجه تقریر دکارت است (حائری‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶-۳۲۸ و ۳۶۹؛ Hick, 1993, p.78). هربرت دیویدسن یادآور می‌شود که فیلسوفانی چون هنری مور (Henry More)، فیلسوف و متکلم انگلیسی قرن هفدهم و نیز اسپینوزا و لایبنیتس در براهین خود برای اثبات وجود خدا، وجوب واجب‌الوجود را وجوب منطقی می‌دانند (Davidson, 1987, p. 394-399). از اینجا روشن می‌شود که نقد هیوم و کانت بر اساس وجوب منطقی دانستن وجوب واجب‌الوجود است. پس اگر کسی برهان ابن‌سینا را مطابق با برهان وجودی بداند و نقدهای کانت و هیوم را بر برهان وجودی بپذیرد، قطعاً وجوب واجب‌الوجود را وجوب منطقی دانسته است.

از محققان دیگر که مرتکب همین اشتباه شده‌اند و وجوب واجب‌الوجود را به معنای وجوب منطقی می‌دانند، روبرت وینوسکی است که در تحلیل وجوب واجب‌الوجود در کتاب النجاة می‌گوید ابن‌سینا بر آن است که واجب‌الوجود موجودی است که از فرض عدم آن محال منطقی لازم می‌آید (Wisnovsky, 2003, p. 251). هربرت دیویدسن همین اشتباه را در ترجمه لاتین N. Carame از الهیات شفاء ابن‌سینا یادآور می‌شود (Davidson, 1987, p. 290). آنتونی کنی نیز وجوب منطقی را به لایبنیتس نسبت می‌دهد و با اشاره به همین ترجمه لاتین یادآور می‌شود که

معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی □ ۱۳۷

تحلیل ابن سینا نیز از وجوب همانند لایب‌نیس است (Kenny, 1980, p. 47). از سوی دیگر در میان فلاسفه متقدم اسلامی هم احتمال همین خلط می‌رود. قطب‌الدین رازی در شرح الشرح خود بر الاشارات و التنبيهات می‌گوید نسبت وجود به خدای تعالی همچون نسبت مبادی ذاتیات به ذات است؛ مانند نسبت انسانیت، حیوانیت و جسمیت به انسان و حیوان و جسم. البته وی در عبارات قبلی‌اش به دقت اسناد وجود به خدای تعالی را بدون حیثیت تعلیلیه و تقییدیه اعلام می‌کند (رازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳).

۳. طریق حل مسئله منطقی یا فلسفی بودن مواد ثلاث

اکنون به سراغ مسئله اصلی خود می‌رویم. طرح پرسش در باب منطقی یا فلسفی بودن مواد ثلاث به جهت انتقادهای هیوم، کانت و فیلسوفان تحلیلی از اهمیت بسیاری برخوردار است. به بیان دیگر اگر انتقادهای هیوم و کانت را بر برهان وجوب و امکان و نیز برهان وجودی حاصل خلط وجوب منطقی و فلسفی می‌دانیم، باید معیاری برای تمایز این دو اصطلاح کلیدی به دست دهیم. حکمای اسلامی متقدم مواد ثلاث را در منطق و فلسفه مطرح ساخته‌اند، ولی هرگز بحث نکرده‌اند که آیا آنها در منطق و فلسفه به یک معنا به کار می‌روند یا خیر؟ ایشان تنها به این تحلیل بسنده کرده‌اند که در برخی قضایا نمی‌توان محمول را از موضوع سلب کرد؛ در دسته دیگر نمی‌توان محمول را از موضوع سلب نکرد و در دسته سوم می‌توان محمول را سلب کرد و می‌توان سلب نکرد. بدین قرار، ماده یا جهت قضایای دسته اول تا سوم به ترتیب وجوب، امتناع و امکان است. آنان توضیح نمی‌دهند که محمول یا موضوع این قضایا چه ویژگی‌ای داشته که هر یک در دسته‌ای قرار گرفته است؟

۳-۱. بیان راه‌حل‌های چهارگانه

در پاسخ به این پرسش باید روشن کرد که آیا کاربرد وجوب، امکان و امتناع در فلسفه متمایز از کاربردشان در منطق است یا نه؟ اگر متمایز است باید روشن شود که معیار این تمایز چیست؟

عضدالدین ایجی معنای مواد ثلاث را در فلسفه و منطق متفاوت می‌داند و استدلال می‌کند که اگر معنای آنها یکی باشد، لازم می‌آید که لوازم ماهیات برای ذات آنها واجب‌الوجود باشند: «لکانت لوازم الماهیات واجبه لذواتها» (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۳۴). مراد ایجی از این ملازمه این است که مثلاً زوج بودن برای عدد چهار واجب است. تفتازانی در برابر ایجی بیان می‌کند مرجع ضمیر «ها» در عبارت ایجی یا خود لوازم است که در این صورت ملازمه‌ای میان وحدت معنایی و جوب در فلسفه و منطق نخواهد بود و زوج بودن برای خودش واجب است نه برای عدد چهار، یا ضمیر ملزومات آنها یعنی ماهیات است که در این صورت ملازمه برقرار است، ولی تالی یعنی واجب بالذات بودن لوازم ماهیات مثلاً زوجیت برای عدد چهار باطل نخواهد بود. نتیجه آنکه و جوب در دو قضیه «عدد چهار زوج است بالوجوب» و «خدا موجود است بالوجوب»، به یک معناست و اختلاف آنها به اختلاف میان وجود رابط و وجود محمولی بازمی‌گردد. به نظر تفتازانی گزاره اول که دربردارنده وجود رابط است، نشان می‌دهد که عدد چهار واجب‌الزوجیه است و گزاره دوم که مشتمل بر وجود محمولی است، حاکی از آن است که خدا واجب‌الوجود است (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶۷).

جلال‌الدین دوانی بر آن است که اگر زوجیت برای عدد چهار نیز واجب باشد، باز ملازمه‌ای میان وحدت معنایی مواد ثلاث در منطق و فلسفه برقرار نخواهد بود؛ چراکه زوجیت برای عدد چهار در صورتی ضرورت دارد که خود عدد چهار ضرورت بالذات داشته باشد؛ حال آنکه عدد چهار مانند همه ماهیات بر اثر ارتباط با جاعل و پس از اتصاف به موجودیت ضروری می‌شود (دوانی، به نقل از صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۱-۹۲). جرجانی رأی تفتازانی را می‌پذیرد و می‌گوید مواد ثلاث در منطق و فلسفه به یک معنا هستند، ولی در فلسفه کاربردشان فقط در هلیات بسیطه موردنظر است و در منطق در هلیات بسیطه و مرکبه (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۳۳).

هیچ‌کدام از این نظریات صدرالمتألهین را قانع نمی‌کند. وی بر آن است که و جوب، امکان و امتناع بر اساس قول به اصالت وجود و اینکه مفاهیم به واسطه وجود بر هم حمل می‌شوند و موضوع و محمول بر اساس وجود اتحاد می‌یابند، از احکام وجودند و از این حیث، بحث از مواد

ثلاث اصالتاً بحثی فلسفی است. به بیان دقیق‌تر بر خلاف تفتازانی، صدرالمتألهین مواد ثلاث را وصف وجود رابط در قضایای هلیه بسیطه و مرکبه می‌داند؛ یعنی وجود رابط زوجیت برای عدد چهار واجب است نه اینکه خود زوجیت برای عدد چهار واجب باشد و عدد چهار در این صورت واجب‌الزوجیه. پس مواد ثلاث کیفیت وجود رابط است، یعنی مواد ثلاث، حاکی از «تأكد» وجود رابط‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۵). صدرالمتألهین می‌گوید وقتی ضرورت کیفیت وجود رابط مثلاً کیفیت وجود رابط زوجیت برای عدد چهار باشد، اشکال عضدالدین ایجی بازمی‌گردد و لازم می‌آید که زوجیت برای عدد چهار واجب‌الوجود باشد (همان، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳). بدین ترتیب صدرالمتألهین با پاسخ به مطلبی که جلال‌الدین دوانی در این باب گفته است، اشکال ایجی را پاسخ می‌دهد. صدرالمتألهین بیان می‌کند که دوانی ضرورت زوجیت برای عدد چهار را ضرورت وصفی دانسته است، حال آنکه این ضرورت، ضرورت ذاتی است که موجود بودن عدد چهار وصف زوجیت آن نیست، بلکه تنها در ظرف وجود عدد چهار لوازم ذات نیز بر آن حمل می‌شود. صدرالمتألهین در اینجا تأکید می‌کند که حمل لوازم ذات بر ذات همراه با وجود است نه به شرط و وصف وجود؛ ولی این ضرورت و وجوب همان وجوب واجب‌تعالی نیست؛ چراکه وجوب واجب تعالی ضرورت ازلی است که حتی مقید به قید تحقق در طرف وجود نیز نیست (همان، ۱۴۳).

از این قول صدرالمتألهین که مواد ثلاث، کیفیت وجود رابط قضایاست، لازم می‌آید که در هلیات بسیطه، قضایای سالبه و حمل‌های اولی وجود رابط تحقق داشته باشد. از سوی دیگر صدرالمتألهین و شارحانش این قضایا را مشتمل بر وجود رابط نمی‌دانند (سعیدی مهر، ۱۳۸۹).

برای حل این مسئله راه‌حل چهارمی نیز پیشنهاد شده است. بر پایه این راه‌حل، معنای فلسفی و منطقی مواد ثلاث متفاوت است. وجوب، امکان و امتناع در منطق کیفیت راجع به صدق گزاره‌های حملی و شرطی است. گزاره‌ای واجب است که بر حسب هر فرض ممکن صادق است و گزاره‌ای ممتنع است که بر حسب هیچ فرض ممکن صادق نیست و گزاره ممکن گزاره‌ای است که بر حسب بعضی فرض‌ها صادق و بر حسب بعضی فرض‌ها کاذب است؛ اما

وجوب و امکان (به جهت تحلیل خاص فلسفی، «امتناع» از همان آغاز از تقسیم خارج می‌شود) در فلسفه به نحوه وجود شیء بازمی‌گردد؛ یعنی موجود بر دو قسم است: یا مفهوم وجود بدون هیچ حیثیت تقییدی یا تعلیلی‌ای از آن انتزاع می‌شود یا انتزاع نمی‌شود. قسم اول واجب است و قسم دوم ممکن (همان، ص ۱۵۰-۱۵۲).

۳-۲. راه حل پنجم

به نظر می‌رسد بتوان راه پنجمی نیز ارائه کرد. بر پایه این نظر نیز معنای وجوب، امکان و امتناع در فلسفه متمایز از معنای آنها در منطق است. با مراجعه به آثار منطقی فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان به این حقیقت پی می‌بریم که اینان برای اینکه گزاره‌ای واجب، ممکن یا ممتنع باشد، هیچ معیاری نشان نداده و تنها به ذکر مثال بسنده کرده‌اند. ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۲-۱)، سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷)، نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۲ و ۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶) و علامه حلی (حلی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶) همگی در بحث از مواد و جهات قضایا از مثال‌های واحدی استفاده می‌کنند. قضیه «هر انسانی حیوان است» ضروری است؛ «هر انسانی سنگ است» ممتنع است و «هر انسانی کاتب است» ممکن است. هیچ‌یک از این فیلسوفان نگفته‌اند که چرا جهت یا ماده این قضایا وجوب، امتناع یا امکان است، یا اگر از آنها پرسیم که قضیه «هر الف ب است» ماده یا جهتش چیست؟ شاید پاسخی نداشته باشند.

۳-۲-۱. معیار وجوب، امکان و امتناع در منطق: شاید بتوان برای معیار وجوب، امکان و امتناع در منطق، پیشنهادی داشت: هر قضیه‌ای که محمول آن ذات یا یکی از ذاتیات (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۰) یا یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، واجب است. مانند: «هر انسانی انسان است»، «هر انسانی حیوان است» و «هر انسانی ناطق است» یا «هر عدد چهاری زوج است». هر قضیه‌ای که محمول آن نقیض ذات یا نقیض یکی از ذاتیات یا نقیض یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، ممتنع است؛ مانند: «هر انسانی ناانسان است»، «هر انسانی ناحیوان است» و «هر انسانی غیرناطق است» یا «هر عدد چهاری غیرزوج است». سرانجام هر قضیه‌ای که محمول آن امری غیر از ذات

و نقیض ذات و غیر از یکی از ذاتیات و نقیض یکی از ذاتیات باشد یا غیر از یکی از لوازم ذات و نقیض یکی از لوازم ذات موضوع باشد، ممکن است؛ مانند «انسان کاتب است». در این قضیه «کاتب» نه ذات و نقیض آن و نه یکی از ذاتیات و نقیض یکی از ذاتیات و نه یکی از لوازم ذات و نقیض یکی از لوازم ذات انسان است.

این معیار با رأی صدرالمآلهین که مواد ثلاث وصف وجود رابطاند تفاوت دارد؛ چراکه موضوع منطق «قضیه» به عنوان امری معقول است؛ یعنی منطق دانان می‌خواهند در باب مواد ثلاث بررسی کنند که قضیه به عنوان معقولی ثانی چه کیفیتی دارد (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۷۰)؛ برخلاف فلسفه که قضیه از آن جهت که واقعیت محمول در خارج با واقعیت موضوع متحد است، مورد بررسی است. پس در اینجا نسبت محمول به موضوع به منزله وجود رابط، فقط وجود ذهنی اش مطرح است. در نتیجه مواد ثلاث در منطق متمایز از فلسفه است. در منطق کیفیت نسبت میان مفاهیم به منزله موضوع و محمول مورد نظر است.

اما ممکن است گفته شود باز هم کیفیت نسبت محمول به موضوع در منطق بر محور وجود است، هرچند وجود ذهنی؛ و از سوی دیگر بر مبنای تشکیکی بودن حقیقت وجود، وجود ذهنی و وجود عینی دو مرتبه از حقیقت واحد وجودند. حاصل آنکه باز هم ملاک چندان دقیقی برای تمایز کاربرد مواد ثلاث در منطق و فلسفه فراهم نشده است.

در اینجا باید گفت که در حمل ذات و ذاتیات و لوازم ذات بر ذات وجود و ماهیت هر دو با هم دخیل‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۶). توضیح آنکه بنا بر معیار اصالت وجود، حمل لوازم ذات و یا یکی از ذاتیات بر ذات و حتی حمل ذات بر ذات به واسطه اتحاد در وجود میسر است، ولی با همین مبنا چنین نیست که ماهیت در این حمل دخیل نباشد، بلکه ماهیت و وجود به همراه هم در تحقق این حمل مؤثرند، و در تحلیل ملاک وجوب و امکان در فلسفه خواهیم گفت که نسبت محمول به موضوع با نظر به واقع تنها بر محور وجود تحقق می‌یابد و کیفیت همین نسبت، وجوب و امکان فلسفی است. همین جا باید اشاره کنیم که ملاک تمایز مواد ثلاث منطقی و فلسفی در نظام‌های غیر اصالت وجودی همچون فلسفه‌های ماقبل صدرالمآلهین مبهم است.

ما این مطلب اخیر را در صفحات بعدی همین مقاله بررسی خواهیم کرد.

ج) در مثال‌های منطقی برای امتناع، «سنگ» در قضیه «هر انسانی سنگ نیست» حاکی از نقیض ذات یا نقیض یکی از ذاتیات یا نقیض یکی از لوازم ذات بر موضوع دانسته شده است. با دقت در برخی از عبارات ابن‌سینا و برخی دیگر از فیلسوفان می‌توانیم شاهدهی بر این قول بیابیم که مقصود آنها از مثال سنگ، بیان نقیض ذات، ذاتیات و لوازم ذات بوده است. ابن‌سینا در بخش منطق کتاب *الاشارات و التنبيهات* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۱) می‌نویسد که اگر نسبت محمول به موضوع ضروری‌الوجود باشد، جهت چنین قضیه‌ای و جواب خواهد بود. می‌توان از این بیان استفاده کرد که نسبت محمول به موضوع در قضیه «انسان حیوان نیست»، در حقیقت سلب نسبت حیوان و انسان است و ضرورت این سلب نسبت، امتناع است. پس این می‌تواند مثالی برای امتناع باشد. شاهد دیگر عبارات نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۲) است. وی نیز برای بیان مثال‌هایی از ضرورت، قضیه «هیچ انسانی اسب نیست» را ذکر می‌کند که اسب نه ذات و نه یکی از ذاتیات و نه یکی از لوازم ذات انسان است. پس می‌توان گفت که وقتی این فیلسوفان برای مثال امتناع از محمول سنگ برای انسان استفاده می‌کنند نیز همین نظر را دارند.

شاهد ما مبنی بر اینکه در منطق ملاک و جواب و امکان و امتناع حمل ذات، ذاتیات و لوازم ذات بر ذات باشد، اصل اشکال *عضدالدین ایجی* است. وی اشکال خود را بر محور لوازم ذات مطرح می‌کند که اگر مواد ثلاث در فلسفه و منطق به یک معنا باشند، لازم می‌آید که لوازم ذات یک ذات، واجب‌الوجود باشد. این اشکال به تلویح بیان می‌کند که در اینکه ذات و ذاتیات برای ذات واجب بالذات باشند، اختلافی نیست و این نوع از حمل در منطق است؛ ولی مشکل وقتی پیدا می‌شود که لازم ذات بر ذات حمل شود و چنین حملی و جواب بالذات داشته باشد.

از سوی دیگر ما می‌پذیریم که در مباحث مربوط به جهات قضایا در منطق، بحثی از حمل لوازم ذات بر ذات مطرح نشده است؛ اما بر اساس پاسخی که به اشکال *عضدالدین ایجی* داده می‌شود، می‌توان دریافت که میان حمل لازم ذات، و ذات و ذاتیات بر ذات اختلافی نیست. صدرالمتهلین تأکید می‌کند که حمل لازم ذات بر ذات به ضرورت ذاتی است و به همین نحو

حمل ذات و ذاتیات بر ذات نیز به ضرورت ذاتی است. هیچ تفاوتی در حمل ذات و ذاتیات بر ذات و حمل لازم ذات بر ذات نیست، جز اینکه ذاتیات در مرتبه اول و در مرتبه بعد ذات بر لازم ذات تقدم دارند. این تقدم، تقدم بالتجوهر است و ذات و ذاتیات در تقرر ذاتی بر لازم ذات تقدم دارند؛ یعنی نخست ذات مقرر می‌شود و سپس لوازم ذات بر ذات عارض می‌گردند. حاصل آنکه می‌توان کیفیت حمل لوازم ذات بر ذات را نیز در معیار منطقی جهات ثلاث مطرح ساخت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷).

۲-۲-۳. معیار وجوب و امکان فلسفی نزد ابن‌سینا: می‌توانیم در آغاز بگوییم که ملاک وجوب و امکان در فلسفه علیت است؛ یعنی اگر امری برای وجودش نیازمند علت نباشد، واجب است و در غیر این صورت، ممکن؛ اما این طرح هنوز بسیار خام است و با نظر در آرای فلاسفه به‌ویژه با عنایت به اصالت وجود باید آن را تدقیق کرد.

با مرور عبارات ابن‌سینا درباره وجوب و امکان درمی‌یابیم که در تحلیل وی از وجوب گونه‌ای تحول دیده می‌شود. ابن‌سینا در آثار نخستین خود علیت را در تبیین وجوب و امکان داخل می‌کند، ولی ملاک نیازمندی معلول به را صرف ترکیب آن از اجزا می‌داند و در آثار دوران پختگی‌اش تمایز مابعدالطبیعی وجود از ماهیت در ممکنات را ملاک نیازمندی به علت مطرح می‌کند. ابن‌سینا در نخستین اثر خود *الحکمة العروضية* که هنوز به جز دو صفحه از آن توسط روبرت ویسنووسکی چاپ نشده است، ملاک معلول بودن را ترکیب از اجزا می‌داند:

[...] و آنچه علتی ندارد، وجود ذاتش منقسم به دو حالت نیست تا این موجود به جهت این دو حالت در هر دو حالت معلول شود، پس باید معلول باشد و گریزی از معلولیت نخواهد داشت؛ و هر متغیری در دو حالت است، هیچ کدام از این حالات را بالذات ندارد. پس هر یک از این دو حالت به واسطه علت است و از آن دو حالت خالی نیست. پس هر متغیری بالذات معلول و ممکن است [...] (ابن‌سینا، ۲۰۰۳، ص ۲۷۷-۲۷۸).

جمله کلیدی در عبارات فوق این است که «آنچه علتی ندارد، وجودش منقسم به دو حالت

نیست». بهترین احتمال برای این دو حالت قوه و فعلیت است و لازمه این احتمال آن است که آنچه بسیط است مثل عقول مفارق بی‌نیاز از علت است و این لازمه را ابن‌سینا نمی‌پذیرد. ابن‌سینا در *عیون الحکمه* نیز نزدیک به همین بیان را دارد و در تعریف واجب‌الوجود، او را موجودی می‌داند که وجودش دایمی است: «کل وجود لشیء اما واجب واما غیر واجب. فالواجب هو الذی یکون له دائماً ذلک، اما له بذاته واما له بغیره» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۸۷). این وصف دایمی بودن متناظر با بسیط بودن است که باز همان محذور *الحکمه العروضیه* را خواهد داشت. باین‌همه ابن‌سینا در *المبدأ و المعاد* (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲)، بخش الهیات کتاب *التجاه* (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۴۸-۵۴۶)، فصل ششم از مقاله اول *الهیات شفاء* (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۳۹-۳۷، ۳۴۳ و ۳۴۵-۳۴۶)، *الرساله العرشیه* (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۲) و سرانجام در *الاشارات و التنبیها* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۸) به این تحلیل می‌رسد که چون ماهیت فی‌نفسه نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است، در حالت امکان است و هنگامی که توسط علتی جانب وجودش راجح شد، واجب می‌شود. پس فقط ماهیت است که ممکن است و امکان ذاتی ماهیت و ملاک نیازمندی معلول به علت است. در این تحلیل چون مقسم، «موجود» است، امتناع از تحلیل خارج می‌شود و بدین ترتیب می‌توان یکی دیگر از وجوه افتراق مواد ثلاث در فلسفه و منطق را روشن کرد.

حال می‌گوییم ملاک امکان در این معنای جدید، یعنی معنای فلسفی، لاقتضا بودن ماهیت به وجود و عدم یا سلب ضرورت وجود و عدم و در نتیجه نیازمندی ماهیت به علت است. پس می‌توان گفت که ماهیت با لحاظ حیثیت اطلاقی ممکن است. از سوی دیگر از آنجاکه ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۲۰۱-۲۰۲) ماهیت به شرط شیء و به تبع آن کلی طبیعی را موجود می‌داند، یعنی ماهیات را واقعیاتی می‌داند که ملأ خارجی را از خود پُر کرده‌اند، موجود بودن ماهیت را نیازمند به واسطه در ثبوت یا حیثیت تعلیله می‌داند. وجوب یا ضرورت در این معنا وصف وجود واجب‌الوجود است و در اصطلاح ابن‌سینا ضرورت مطلق است. توضیح آنکه ابن‌سینا در منطق *الاشارات و التنبیها* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۵) ضرورت مطلق را از ضرورت مشروط

جدا می‌کند. این دو نوع ضرورت در آثار فلاسفه پس از او به ترتیب ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی نامیده شدند. در ضرورت ذاتی، ثبوت محمول بر موضوع تا زمانی است که ذات موضوع موجود باشد و در ضرورت ازلی ثبوت محمول بر موضوع مشروط به هیچ شرطی نیست و فقط در موردی است که موضوع قضیه، ذات خدای تعالی و محمول وجود یا هریک از اوصاف کمالی او به حمل ذو هو باشد. پس ضرورت ازلی به معنای بی‌نیازی از علت است.

حال پرسشی مهم مطرح می‌شود که در مقابل ضرورت، امکان است؛ اما کدام ضرورت در مقابل کدام امکان است؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، از امکان در معنای فلسفی آغاز می‌کنیم. گفتیم که ملاک امکان در معنای فلسفی نیازمندی به علت است و بر این اساس ماهیت که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، اقتضای وجود ندارد و برای تحققش باید علتی جانب وجودش را راجح کند. در مقابل این امکان، ضرورت ازلی است که ملاک آن بی‌نیازی از علت است و این ضرورت وصف وجود واجب‌الوجود می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۱۹-۱۸)؛ اما ضرورت ذاتی که مشروط به شرط مادام‌الذات است، ضرورتی منطقی است و در برابر آن امکان در معنای منطقی قرار دارد. چنان‌که ملاحظه شد، امکان در معنای فلسفی کیفیت نسبت وجود به ماهیت است و وجوب کیفیت خود وجود است. مهدی حائری یزدی (۱۳۶۰، ص ۲۴۶-۲۵۱) در پاسخ به این پرسش می‌گوید که در برابر ضرورت ازلی، امکان فقری است و در برابر ضرورت ذاتی، امکان منطقی قرار دارد؛ اما به نظر می‌رسد که بهتر است بگوییم در برابر ضرورت ازلی امکان ماهوی قرار دارد (اگرچه بنا بر عبارات ابن‌سینا در *التعلیقات*، چنان‌که شرح آن در همین مقاله خواهد آمد، امکان فقری در مقابل ضرورت ازلی قرار داد)؛ چراکه امکان ماهوی فقط بیان این مطلب نیست که وجود و عدم در ذات ماهیت اخذ نشده است؛ یعنی مطابق اصطلاح ما امکان منطقی، بلکه مفاد امکان ماهوی آن است که ماهیت من حیث هی مقتضی وجود و عدم نیست و باید مرجحی یکی از دو جانب را راجح کند که همان علت است و چون ماهیت من حیث هی محتاج علت است، پس ممکن است (اکبریان، ۱۳۸۶ الف، ص ۵۶-۵۵). در نتیجه در مقابل ضرورت ازلی یا به اصطلاح ابن‌سینا ضرورت مطلق، امکان ماهوی قرار دارد. امکان در معنای فلسفی مستلزم

موجود دانستن ماهیت است و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که این تحلیل از امکان، با نگاه اصالت ماهوی تناسب بیشتری دارد.

پرسش دیگر این است که آیا/بن‌سینا تحلیلی دیگر از امکان به دست می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش باید دوباره یادآوری کرد که معیار امکان در معنای فلسفی، نیازمندی به معلول است. پس هر تحلیل متفاوتی از علت، مستلزم معنای دیگری از امکان خواهد بود. *بن‌سینا* در کتاب *التعلیقات* (۱۳۷۹، ص ۲۱۶) تحلیل متفاوتی از علت ارائه می‌دهد. بنا بر این تحلیل، تعلق معلول به علت، تعلق ذاتی است؛ بدین معنا که تعلق معلول به علت خاص خود، ذاتی آن است و اگرچه واقعیت معلول مغایر واقعیت علت است، ذات معلول به عینیه ربط به علت خاص به خود است. در این تحلیل خاص، وجود معلول متعلق به وجود علت است. وی می‌نویسد:

متعلق به غیر بودن وجود مستفاد از غیر، مقوم آن است؛ همان‌گونه که استغنائی از غیر، مقوم واجب‌الوجود بالذات است، و مقوم چیزی، جایز نیست که از آن چیز مفارق باشد؛ زیرا مقوم ذاتی آن چیز است.

این عبارات *بن‌سینا* را می‌توان چنین تبیین کرد که به عقیده وی وجود فی‌نفسه معلول عین وجود لغیره آن است. به بیان دیگر وجود فی‌نفسه آن عین وجود آن برای علت است. پس با این تحلیل متفاوت، نیازمندی معلول به علت، علی‌السویه بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم نیست؛ بلکه نیازمندی معلول به علت در خود وجود معلول است.

از این ملاک نیازمندی معلول به علت می‌توان معنای جدیدی از امکان به دست داد، و از آن به امکان وجودی یا امکان فقری در برابر امکان ماهوی تعبیر کرد؛ با این توضیح که امکان ماهوی کیفیت نسبت وجود به ماهیت است و امکان فقری کیفیت خود وجود فی‌نفسه معلول است که عین وجود آن برای علت است (اکبریان، ۱۳۸۶ ب، ص ۱۲۴-۱۲۵). با این تحلیل جدید از علت، ضرورت ذاتی منحصر به ضرورت ذاتی منطقی نیست، بلکه با توسع در معنای ذات می‌توان ضرورت ذاتی را در فلسفه نیز داشت. با این توضیح که اگر ملاک امکان در معنای فلسفی علی‌السویه بودن نسبت ماهیت من حیث هی به وجود و عدم باشد، لازم می‌آید که نسبت وجود

معلول به وجود ضرورت باشد. این ضرورت با ضرورت ازلی خداوند متفاوت است؛ امر ضرورت ازلی بی‌نیازی از علت است، ولی وجود معلول به سبب نسبت وجود به آن ضروری است، اما چون وجود معلول است، نیازمندی به علت را در خود دارد. بنابراین با توسع در معنای ذات به گونه‌ای که شامل وجود هم بشود، می‌توان این ضرورت را نیز ضرورت ذاتی نامید؛ یعنی ضرورت با قید مادام‌الذات و متفاوت با ضرورت ازلی است که حتی قید مادام‌الذات را هم ندارد. در نتیجه وجود معلول، ضروری ذاتی و در عین حال محتاج به علت است. باید توجه داشت که در این تحلیل جدید، ابن‌سینا وجود معلول را مغایر با وجود علت می‌داند و این مغایرت مصحح فی‌نفسه بودن وجود معلول است. پس این تحلیل ابن‌سینا، متفاوت با تحلیل نهایی صدرالمثلثین است. چنان‌که پس از این می‌آید، صدرالمثلثین در تحلیل نهایی خود برای وجود معلول هیچ نقسیتی قایل نیست و وجود معلول را تنها شأنی از شئون علت می‌داند.

حال دوباره به عبارت نقل‌شده از منطق‌الاشارات و التنبیهاات توجه می‌کنیم. ابن‌سینا در این عبارت برای مثال ضرورت مطلق به قضیه «اللّه تعالی حی» اشاره می‌کند. محمول این قضیه «حی» است؛ چراکه به عقیده ابن‌سینا و نیز فلاسفه پس از او، وجود و تمام اوصاف کمالی خداوند برای خداوند ضرورت ازلی دارند. پس در این معنای فلسفی از ضرورت، ضرورت ازلی کیفیت وجود و اوصاف وجود خداوند است. در نتیجه به همان‌گونه که گفتیم وجود برای خداوند ضرورت ازلی دارد، چراکه برای وجودش محتاج به هیچ علتی نیست، می‌توانیم بگوییم که اوصافی چون علم، قدرت، حیات و دیگر اوصاف کمالی خداوند برای خداوند ضرورت ازلی دارند؛ زیرا خداوند برای علم، قدرت، حیات و دیگر اوصاف کمالی‌اش نیازمند هیچ علتی نیست. حال می‌توان پرسید در برابر این بیان دقیق از ضرورت ازلی در نظر ابن‌سینا چه بیانی در باب امکان هست؟ در پاسخ می‌گوییم که اگرچه در عبارات ابن‌سینا در این باب اشاره‌ای ندیده‌ایم، بر اساس لوازم قول او در باب امکان ماهوی و ضرورت ازلی می‌توان چنین تحلیل کرد که ماهیت نسبتش به وجود یا فقدان علم یا هر صفت دیگری علی‌السویه است و برای رجحان یکی از این دو طرف نیازمند علت است. پس همان‌گونه که نیازمندی ماهیت در وجودش به

علت، ملاک امکان ماهیت است، نیازمندی ماهیت در اوصاف خود یا در اتصافش به اوصاف خود به علت نیز ملاک امکان است. برای بیان دقیق این مطلب بهتر است که دیدگاه مشائیان در باب جعل بررسی شود.

اینکه مجعول بالذات چیست یا اثر فاعل کدام است، در آثار فلسفی متأخر مورد تحقیق قرار گرفته است؛ ولی آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، دیدگاه ابن‌سینا در این باب است. بنا بر گزارش صدرالمتألهین (۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹۸؛ همو، ۱۳۸۲ الف، ج ۲، ص ۸۰۳) جمهور مشائیان وجود معلول را مجعول می‌دانند و متأخران آنها وجود معلول را به موجودیت، یعنی اتصاف ماهیت به وجود تفسیر کرده‌اند. مقصود آن است که ذهن مجعول بالذات علت را به سه امر تحلیل می‌کند: یکی موصوف یعنی ماهیت، دیگری وصف یعنی وجود و سوم اتصاف موصوف به صفت، یعنی موجود شدن ماهیت. پس مطابق با این تفسیر، اثر علت و مجعول بالذات علت، در باب انسان واقعی است که مفاد قضیه «انسان موجود است» می‌باشد (عبودیت، ۱۳۸۵ ب، ج ۱، ص ۱۰۴). دیدگاه ابن‌سینا در باب جعل با عبارت او در *التعلیقات* تطبیق‌پذیر است. معلول از حیث ماهیتش که به عقیده ابن‌سینا در خارج به منزله یک واقعیت موجود است، وجودی فی‌نفسه دارد و از حیث ارتباطش با علت خود وجود فی‌نفسه‌اش عیناً همان وجود آن برای علت خود (وجود للغير) است. اکنون به سراغ مسئله نسبت اوصاف ماهیات می‌رویم و می‌گوییم همان‌گونه که معلول در اتصافش به وجود محتاج علت است، در اتصافش به اوصافی دیگر نیز نیازمند علت است. برای نمونه در باب عالم بودن انسان، مجعول بالذات اتصاف انسان به عالم است که واقعی است در قالب مفاد قضیه «انسان عالم است». پس وقتی انسان در اتصافش به عالم بودن محتاج علت است، عالم بودن برای انسان ممکن است. بنابراین می‌توان معنای وجود و امکان از دیدگاه ابن‌سینا را چنین خلاصه کرد:

الف) در منطق:

۱. وجود یا ضرورت ذاتی که کیفیت قضیه‌ای است که محمول آن ذات، ذاتی یا لازم ذات

موضوع آن باشد؛

۲. امتناع ذاتی که کیفیت قضیه‌ای است که محمول آن نقیض ذات، نقیض ذاتی یا نقیض لازم ذات موضوع آن باشد؛

۳. امکان ذاتی کیفیت قضیه‌ای است که محمول آن امری غیر از ذات و نقیض ذات، ذاتی و نقیض ذاتی و یا لازم ذات یا نقیض لازم ذات موضوع آن باشد.
ب) در فلسفه:

۱. ضرورت ازلی که وصف وجود و اوصاف کمالی خداوند است و مقید به هیچ قیدی حتی قید مادام‌الذات نیست؛

۲. امکان ماهوی که وصف ماهیت من حیث هی است که نه مقتضی وجود است، نه مقتضی ماهیت؛

۳. ضرورت ذاتی فلسفی که وصف وجود معلول است از آن حیث که نسبتش به وجود ضروری است؛

۴. امکان فقری وصف وجود معلول است از آن حیث که نیازمند علت، و عین وجود برای علت خود است.

۳-۲-۳. معیار وجوب و امکان فلسفی نزد صدرالمتألهین: نزد صدرالمتألهین نیز همچون ابن‌سینا کاربرد وجوب و امکان را می‌توان در دو حوزه منطق و فلسفه متفاوت دانست. معنای منطقی وجوب، امتناع و امکان در نظام فلسفی صدرالمتألهین همانند معنای این سه نزد ابن‌سیناست؛ اما معنای فلسفی وجوب و امکان نزد صدرالمتألهین با توجه به اصل اصالت وجود و نیز تحلیل متفاوت وی از علیت و در نهایت تحلیل وی از وحدت شخصی وجود با معنای فلسفی وجوب و امکان نزد ابن‌سینا بسیار متفاوت خواهد بود.

صدرالمتألهین در *اسفار* (۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۴-۸۶) وقتی می‌خواهد بحث خود را در باب مواد ثلاث بیان کند، می‌کوشد نخست به تبیین‌های سابق اشاره کند. وی می‌گوید در آغاز مواد ثلاث در ارتباط با ماهیت تبیین می‌شد؛ بدین‌گونه که ماهیت یا مقتضی وجود است یا مقتضی عدم یا نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم. ماهیت در حالت نخست واجب‌الوجود است و

در حالت دوم ممتنع‌الوجود و در حالت سوم ممکن‌الوجود. به بیان صدرالمتألهین فیلسوفان مشکلات چندی را در این نحو تبیین یافتند؛ بدین صورت که اولاً ماهیت لاقتضاست و نمی‌تواند مقتضی وجود یا عدم باشد؛ ثانیاً ممتنع‌الوجود بطلان محض است و ماهیتی ندارد و ثالثاً واجب‌الوجود نیز بر طبق براهین متقن بلاماهیت است. در نتیجه این نظریه از عهده بیان کیفیت تبیین ممتنع‌الوجود و واجب‌الوجود بر نمی‌آید. صدرالمتألهین تبیینی دیگر ارائه می‌دهد و آن را به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند. وی می‌گوید هر موجودی از آن جهت که موجود است، انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن نیازمند این نیست که این موجود متحیث به حیثیتی یا مقید به قیدی شود. انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن نیازمند آن است که این موجود متحیث به حیثیتی یا مقیدی به قیدی شود. قسم اول که انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن به حیثیت اطلاقیه است، واجب‌الوجود است و قسم دوم، ممکن‌الوجود. صدرالمتألهین مطلب را چنین ادامه می‌دهد که ممکن‌الوجود بر دو حالت است: یا ماهیت حقایق ممکن است که در این صورت انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن نیازمند آن است که متحیث به حیثیت تقیدیه شود و یا وجود حقایق ممکن است که در این صورت انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن نیازمند آن است که متحیث به حیثیت تعلیلیه شود. چنان‌که ملاحظه می‌شود، صدرالمتألهین در تحلیل معنای فلسفی وجوب و امکان از دو اصطلاح حیثیت تقیدیه و حیثیت تعلیلیه استفاده می‌کند. این دو اصطلاح برای بیان نحوه اسناد محمول به موضوع به کار می‌روند، اما در اینجا قضیه نه به منزله معقول ثانی منطقی، بلکه از آن حیث که حکایت از واقعیتی در خارج دارد، در تحلیل وجوب و امکان به کار می‌رود (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱۵).

صدرالمتألهین (۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳) بر اساس نظریه اصالت وجود، ماهیت و به تبع آن کلی طبیعی را موجود در خارج، به معنای امری که در خارج واقعیت داشته باشد، نمی‌داند. ماهیت به نظر صدرالمتألهین (۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۳) تنها به این معنا وجود دارد که می‌توان در خارج واقعیتی یافت که ماهیت بر آن صادق باشد. بر همین اساس

صدرالمتألهین مجعول بالذات را نیز وجود می‌داند. بدین ترتیب تحلیل صدرالمتألهین از علیت فقط بر محور وجود است. وجود فی نفسه معلول عین وجود آن است برای علت، و ذهن از جنبه فی نفسه معلول، ماهیت را انتزاع می‌کند (همان، ج ۱، ص ۸۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱-۲۱۰). مطابق با این دیدگاه صدرالمتألهین، امکان تنها به صورت امکان فقری و فقط وصف وجود معلول است. البته وجود معلول در اینجا ضرورت نیز دارد؛ چراکه نسبت وجود آن به «وجود»، ضروری است و این ضرورت همان ضرورت ذاتی فلسفی است که دارای قید مادام‌الذات است؛ اما صدرالمتألهین بر اساس دیدگاه نهایی‌اش در نظریه وحدت شخصی وجود، علیت را به تشان تعبیر می‌کند و مطابق با این دیدگاه برای معلول وجود فی نفسه‌ای نیست و فقط وجود للعله دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸-۲۱۸). در این نظام فلسفی وجود فقط وجود حق - تبارک و تعالی - است و ماسوی‌الله فقط مجالی و مظاهر اویند. در نتیجه ضرورت لازمه وجود است و فقط ضرورت، ضرورت ازلی وجود واحد شخصی است؛ اما امکان در اینجا امکان فقری است و تفاوت آن با امکان فقری در معنای سابق فقط در این است که این امکان وصف وجود معلولی است که هیچ جنبه فی نفسه‌ای ندارد. به بیان دیگر امکان فقری در این معنا وصف وجود للعله معلول است.

نکته دیگر آنکه صدرالمتألهین (۱۳۸۲، ص ۱۱) نیز همچون ابن‌سینا وجوب و امکان فلسفی را منحصر به وجود نمی‌داند؛ بلکه آن را دربردارنده همه اوصاف کمالی که مساوق با وجودند به‌شمار می‌آورد. بدین ترتیب اگر بتوان از ضرورت ازلی عالم بودن خداوند سخن گفت به همین صورت می‌توان از امکان عالم بودن انسان نیز سخن گفت. اکنون می‌توانیم دیدگاه صدرالمتألهین درباره وجوب و امکان را اینچنین خلاصه کنیم:

الف) در منطوق: معنای منطقی وجوب، امکان و امتناع در فلسفه صدرالمتألهین همان معنای این سه در فلسفه ابن‌سیناست.

ب) در فلسفه:

۱. ضرورت ازلی: وصف وجود واجب‌الوجود و در دیدگاه نهایی صدرالمتألهین وصف

وجود واحد شخصی است و دلالت بر این می‌کند که واجب‌تعالی بدون واسطه در ثبوت و در عروض، به وجود و نیز تمامی اوصاف کمالی وجود متصف است؛

۲. ضرورت ذاتی که وصف وجود رابط معلول است از آن حیث که نسبتش با وجود ضروری

است، ولی مقید به قید مادام‌الذات است؛

۳. امکان فقری که وصف وجود رابط معلول است از آن حیث که محتاج علت است و وجود

فی‌نفسه‌اش عین وجود آن برای علت است؛

۴. امکان فقری که وصف وجود رابط معلول است، از آن حیث که محتاج علت است و

وجودی جز وجود برای علتش ندارد.

مطابق با این معانی از وجوب و امکان، وجود برای مثلاً انسان در فلسفه ابن‌سینا ممکن

خواهد بود؛ زیرا اتصاف وجود برای ماهیت انسان نیازمند علت است. به بیان دیگر وجود برای

ماهیت انسان ممکن است؛ چراکه محتاج به حیثیت تعلیله و واسطه در عروض است؛ ولی وجود

برای انسان در فلسفه صدرالمتألهین بدین دلیل ممکن است که اتصاف ماهیت به وجود نیازمند

واسطه در عروض و حیثیت تقییدی است (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۵۶۰). از سوی دیگر وجود

برای وجود انسان در گزاره‌ای همچون «وجود انسان موجود است»، از آنجا که محتاج حیثیت

تقییدیه و واسطه در عروض است، ضرورت ذاتی دارد و چون محتاج حیثیت تعلیله و واسطه در

ثبوت است، ممکن است؛ ولی وجود برای واجب‌الوجود ضرورت ازلی دارد و نیازمند حیثیت

تقییدیه و حیثیت تعلیله نیست. از همه مهم‌تر وجود برای وجود در گزاره «وجود موجود است»

در نظام وحدت شخصی وجود، ضرورت ازلی دارد و در نظام وحدت تشکیکی وجود، مبهم

است؛ اگر مقصود از وجود، وجود واجب‌تعالی باشد، ضرورت ازلی دارد و اگر مقصود از

وجود، وجود ممکنات باشد، ضرورت ذاتی مادام‌الذات دارد و ممکن به امکان فقری است.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه وجوب و امکان در فلسفه معنایی متفاوت با وجوب و امکان در منطقی دارند. معنای

منطقی بر محور مفهوم و اجزای ذاتی و لوازم آن است و معنای فلسفی بر محور علیت در وجود است. از آنجا که ملاک وجوب و امکان در فلسفه، علیت است، با تفاوت در تحلیل علیت در هر نظام فلسفی‌ای، معنای وجوب و امکان فلسفی نیز تغییر می‌کند.

همچنین در باب اشکالی که بر برهان صدیقین می‌توانست وارد شود که وجود جزء ذات واجب‌الوجود است و بدین ترتیب برهان صدیقین مصادره به مطلوب است، می‌توانیم بگوییم که وجوب در واجب‌الوجود وجوب منطقی نیست، تا لازم آید که وجود جزء ذات واجب‌الوجود باشد؛ بلکه وجوب فلسفی است که ملاک آن علیت است و مفاد آن این است که واجب‌الوجود در وجودش نیازمند هیچ علتی نیست. همچنین اگر گفته شود که وقتی واجب‌الوجود وجود محض است، پس موجود بودن وجود محض واجب و ضروری است؛ بنابراین برهان صدیقین متکفل آن است که در نهایت همین امر بدیهی را که از آغاز روشن بود، اثبات کند؛ یعنی اثبات اینکه «وجود موجود است». در این مقاله اثبات شد که برهان صدیقین در صدد اثبات این است که موجود بودن واجب‌الوجود نیازمند علت نیست. انتزاع وجود از واجب‌الوجود و اتصاف واجب‌الوجود به وجود نه محتاج واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه است و نه محتاج واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلیه؛ اما وجود معلول اگرچه محتاج حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض نیست، محتاج حیثیت تعلیلیه و واسطه در ثبوت است. آنچه در برهان صدیقین مدنظر است، آن است که موجود بودن برای واجب‌الوجود ضروری است؛ چراکه برای موجود بودنش نیازی به علت نخواهد بود.

- منابع
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*، همراه با شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغة.
- _____ (۱۳۷۹)، *التعليقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۲۰۰۳)، *الحکمه العروضية*، در: کتاب Wisnovsky.
- _____ (۱۹۶۰)، *الشفاء (الالهيات)*، قاهره، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية.
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۳)، *عيون الحكمة، مع شرح عيون الحكمة فخرالدین رازی*، قم، اسماعیلیان.
- _____ (۱۴۰۰ق)، «الرساله العرشیه»، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶الف)، «مسئله وجود در فلسفه ابن سینا»، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۶ب)، «وجود از دیدگاه ابن سینا و صدرالمتألهین»، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ایچی، عضدالدین (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰)، *هرم هستی*، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱)، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- دکارت، رنه (۱۳۸۶)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی افضلی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۹)، *تأملات*، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، *شرح الشرح علی الاشارات و التنبيهات*، همراه با شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغة.
- سعیدی مهر، محمد، «گزاره‌های موجه؛ بحثی منطقی یا فلسفی؟» (بهار ۱۳۸۹)، *معرفت فلسفی*، ش ۲۷، ص ۱۳۳-۱۵۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفاات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۶)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.

معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی □ ۱۵۵

— (۱۳۸۲ الف)، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجفعلی حبیبی، تهران، حکمت اسلامی صدرا.

— (۱۳۸۲ ب)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران، حکمت اسلامی صدرا.

— (۱۳۸۸)، تعلیقه صدر المتألهین بر شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی، تصحیح سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۶)، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران.

— (۱۳۸۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵ الف)، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

— (۱۳۸۵ ب)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، قم / تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی / سمت. فضلی، علی (۱۳۸۹)، حیثیت تقییدیه در حکمت صدرایی، قم، ادیان.

کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

مصباح، محمدتقی (۱۳۸۵)، شرح نه‌ایه الحکمه، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.

Brown, Patterson (1969), "ST. Thomas' doctrine of necessary being", in *Aquinas: A Collection Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, London and Melbourne, Macmillan.

Davidson, Herbert A. (1987), *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press.

Hick, John (1993), "God as Necessary Being" in *God and the Universe of Faiths*, Oxford, one world.

Kant, Immanuel (1965), tr. by J. M. D. Meiklejoh, *Critique of Pure Reason*, Pressdin Macmillan.

Kenny, Anthony (1980), *the Five Ways*, University of Notre Dame Press.

Mayer, Toby (2001), "Ibn Sina's Burhan Al-Siddiqin", *Journal of Islamic Studies*, 12:1.

Morewedge, Parviz (1979), "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics", in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany.

Wisnovsky, Robert (2003), *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

ترادف علوم انسانی با علوم انسان‌ساز

محمدحسین طالبی*

علی طالبی**

چکیده

ادعای این نوشتار آن است که به وسیله تبیین ماهیت علوم انسانی از راه توجه به حقیقت انسان به‌خوبی می‌توان به این امر مهم پی برد که علوم انسانی در حقیقت، علوم انسان‌سازند. لازمه این امر آن است که علوم انسانی به معنای واقعی کلمه اسلامی باشند. این مدعا در این نگارش به دو ادعا تحلیل می‌شود: اولاً تعریف انسان به حیوانی که صرفاً دارای عقل نظری، یعنی دارای توانایی درک مفاهیم کلی است، تعریف کاملی نیست. انسان، حیوانی است که علاوه بر داشتن عقل نظری لازم است پیرو عقل عملی نیز باشد؛ ثانیاً براساس تعریف کامل انسان، علوم انسانی علمی‌اند که با دین و سعادت جاودانه انسان مخالفتی نداشته باشند. چنانچه گزاره‌ای مخالف دین حق باشد، آن گزاره خارج از دایره علوم انسانی است، هرچند مشابه آن تلقی شود.

کلیدواژه‌ها: عقل عملی، عقل نظری، ماهیت علوم انسانی، تعریف انسان، اسلامی بودن علوم.

مقدمه

وجه تسمیه علوم انسانی چیست؟ به چه دانش‌هایی علوم انسانی گفته می‌شود؟ معیار بازشناسی حوزه علوم انسانی از سایر حوزه‌های علم چیست؟ به منظور دستیابی به پاسخ این پرسش‌های بنیادی در طرح اسلامی کردن علوم، نوشتار پیش‌رو را تدارک دیده‌ایم.

با الهام از عبارت «تعرف الاشياء باضدادها» و بر پایه برداشت ابتدایی از «علوم انسانی»، این علوم دانش‌هایی‌اند که طبیعی یا ریاضی نباشند. به بیان دیگر، علوم طبیعی و علوم ریاضی از دیرباز گستره‌ای مجزا از دامنه علوم انسانی داشته‌اند. دلیل این تفکیک آن است که موضوع این سه حوزه دانش از یکدیگر متمایزند. معروف است که اگر وجود موضوع علوم از سنخ وجود مادی باشد، یعنی در تحققش نیاز به جرم باشد، دانش‌هایی که درباره چنین موجودی بحث می‌کنند همگی از شاخه‌های علوم طبیعی به‌شمار می‌روند. به تعبیر دیگر، موضوع علوم طبیعی جسم طبیعی است؛ اما اگر جسم تعلیمی یا اجزای آن همچون کمیات متصل یا منفصل موضوع علمی قرار گیرند، آن علم از شاخه‌های علوم ریاضی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳-۲۴). امروزه علم موردنظر در مواردی غیر از دو صورت بالا در حوزه علوم انسانی قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، شاخصه علوم انسانی آن است که طبیعی و ریاضی نباشد.

به عقیده نگارنده، گستره علوم انسانی به معنای واقعی کلمه آن‌قدر گسترده نیست که همه علوم غیرطبیعی و غیرریاضی را فراگیرد؛ بلکه آن دسته از علومی که انسان‌ها را از مسیر انسانیت به گمراهی می‌کشانند، علوم انسانی نیستند، هرچند که اصطلاحاً در حوزه علوم طبیعی یا ریاضی قرار نگیرند. به تعبیر دیگر، علوم انسانی به معنای دقیق کلمه همان علوم انسان‌سازند. تنها علومی انسان‌سازند که آدمی با دانستن آنها و عمل به بایدها و نبایدهایشان خود را در مسیر رسیدن به سعادت جاودانه تکامل بخشد. به بیان دیگر، علوم انسانی ذاتاً اسلامی‌اند. گزاره‌های یک علم اگر مخالف با اسلام ناب باشند، ذاتاً غیرانسانی‌اند. آن علم نیز به تبع آن گزاره‌ها خارج از علوم انسانی قرار می‌گیرد، هرچند امروزه مجازاً به علوم انسانی ملحق شده و رنگ حقیقت به خود گرفته باشد. در این مقاله کوشش شده است این مدعا از راه واکاوی حقیقت انسان به شرح زیر نشان داده

شود: شناخت انسان از مسائل بسیار مهم زندگی بشر است که از دیرباز کانون توجه بوده است. در اهمیت شناسایی حقیقت انسان همین بس که در برخی از روایات شناخت انسان راه قطعی شناخت خداوند سبحان دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲). بر همین اساس، برخی از گزاره‌های دینی درصدد معرفی انسان و ویژگی‌های او برآمده‌اند (ر.ک: اعراف: ۱۷۹). دانشمندان مسلمان نیز در آثار خود در مقام شناساندن حقیقت انسان تلاش مجدانه‌ای از خود نشان داده‌اند. آنها در مقام تعریف انسان وی را حیوان ناطق معرفی کرده‌اند. مراد ایشان از ناطق موجودی است که می‌تواند مفاهیم کلی را درک کند. پس حیوان ناطق به معنای حیوانی است که توانایی فهم کلیات دارد.

حیوان ناطق یعنی حیوان عاقل

دانشمندان انسان را حیوان ناطق دانسته‌اند. حیوان به معنای جوهر مادی رشدکننده دارای حواس است که با اراده خود حرکت می‌کند (جرجانی، ۱۳۰۴، ص ۴۷). واژه ناطق لفظی عربی است که از ماده نطق گرفته شده است. کلمه نطق بر دو مورد اطلاق می‌شود: سخن گفتن و اندیشیدن. ابن‌سینا در کتاب شفاء می‌گوید: نطق بر دو قسم است: ۱. نطق داخلی که همان اندیشه است و در باطن آدمی روی می‌دهد؛ ۲. نطق خارجی که تکلم ظاهری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰). سیدشریف جرجانی نیز در حاشیه کتاب شرح شمسیه علاوه بر توضیح هر دو معنای نطق این نکته را می‌افزاید که نطق باطنی ادراک معقولات است (نه لزوماً اندیشیدن معقولات) (جرجانی، ۱۳۰۴، ص ۱۱). روشن است که ادراک معقولات، اعم از اندیشیدن آنهاست؛ زیرا معقول بدیهی درک می‌شود، ولی با تفکر به دست نمی‌آید.

بنابراین حیوان ناطق به معنای حیوان اندیشنده‌ای است که بتواند معقولات، یعنی مفاهیم کلی را درک کند. به قوه‌ای که انسان قادر است به وسیله آن مفاهیم کلی را درک کند، عقل گفته می‌شود. ازاین‌رو می‌توان انسان را حیوان عاقل نامید.

حاصل آنکه براساس تعریف یادشده، ویژگی ذاتی انسان چیزی بیش از تعقل، یعنی درک

مفاهیم کلی نیست؛ اما به عقیده نگارنده، این تعریف از انسان، تعریف کاملی نیست. عاقل بودن انسان معنای دیگری نیز دارد که کامل تر از مفهوم درک‌کننده مفاهیم کلی است. به منظور تبیین این مطلب که یکی از ادعاهای این مقاله است به توضیح معنای عقل و انواع آن می‌پردازیم.

معنای عقل در انسان و اقسام آن

عقل در لغت به معنای ریسمانی است که زانوی شتر را با آن می‌بندند تا از حرکت خودسرانه شتر جلوگیری شود. عقل انسان نیز حقیقتی غیرمادی در انسان است که به منظور جلوگیری از حرکت خودسرانه و انحرافی وی آفریده شده و او را از فرو افتادن در تاریکی‌های فکری و آلودگی‌های عملی حفظ می‌کند. عقل به دو نوع تقسیم می‌شود: عقل نظری و عقل عملی. دانشمندان مسلمان در اینکه تفاوت کارکردهای این دو نوع عقل در چیست اختلاف نظر دارند:

الف) گروهی معتقدند عقل نظری و عقل عملی دو قوه جداگانه نفس ناطقه در انسان‌اند. عقل نظری همان قوه مدرکه و عقل عملی، قوه عامله است. عقل عملی براساس دریافت‌های عقل نظری ابتدا تصمیم می‌گیرد بشر چه کارهایی را باید انجام دهد؛ سپس در رویارویی با محیط اطراف به اعضا و جوارح بدن در انجام آن عمل جزئی مناسب فرمان می‌دهد. به بیان دیگر، کار عقل عملی این است که از میان گزاره‌هایی که عقل نظری درک می‌کند، آن گزاره‌هایی را که مربوط به عمل‌اند در دستور کار خود قرار دهد و براساس آنها به اعضا و جوارح امر و نهی کند تا بشر رفتار خود را بر طبق آن گزاره‌های عملی تنظیم کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰؛ ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۱۱۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹؛ رازی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۳۱۴)؛

ب) قول مشهور در میان آرای دانشمندان مسلمان این است که عقل نظری و عقل عملی در انسان دو چیز جداگانه نیستند، بلکه عقل به معنای قوه مدرکه کلیات در انسان است. وقتی این قوه مدرکه گزاره‌هایی را درک کند که از سنخ هست‌ها (نه باید‌ها) باشد، یعنی ربطی به عمل انسان نداشته باشد، به این قوه عقل نظری گفته می‌شود؛ اما در صورتی که این قوه گزاره‌های عملی و

مربوط به بایدها و نبایدها را درک کند، عقل عملی نام دارد (فارابی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۶۶). گزاره‌های از نوع هست‌ها گزاره‌هایی‌اند که اختیار انسان در صدق آنها نقشی ندارد؛ مانند گزاره «عدد ۳ فرد است» و یا گزاره «آسمان دارای ستاره است». واضح است که فرد یا زوج بودن اعداد و یا ستاره داشتن آسمان در اختیار بشر نیست؛ اما گزاره‌هایی که از مقوله بایدها هستند به گزاره‌هایی گفته می‌شوند که بشر می‌تواند به محتوای آنها عمل کند یا آنها را ترک گوید؛ مانند گزاره «در گفتار و کردار باید صداقت داشت» و یا گزاره «انسان باید خدا را عبادت کند». توضیح اینکه انسان می‌تواند در رفتار خود صداقت داشته یا نداشته باشد؛ همچنان‌که می‌تواند خدا را عبادت کند یا عبادت نکند.

بنابراین براساس تفسیر مشهور، تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی اعتباری است؛ یعنی عقل از یک جهت عقل نظری نام دارد و از جهت دیگر عقل عملی خوانده می‌شود؛ درحالی‌که تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی در تفسیر نخست تفاوت حقیقی است، یکی قوه مدرکه (عالمه) و دیگری قوه عامله است که کارش فرمان دادن به اعضا و جوارح است.

چون مراد دانشمندان از عقل در تعریف انسان به حیوان عاقل، قوه درک‌کننده مفاهیم کلی است، مقصود از عقل در تفسیر مشهور هم عقل نظری و هم عقل عملی است؛ اما براساس تفسیر اول از عقل نظری و عملی، مراد از عقل در تعریف انسان تنها عقل نظری است؛ زیرا کارکرد عقل عملی در تفسیر مزبور ادراک نیست.

برداشت جدید از کارکرد عقل نظری و عملی

ج) به عقیده نگارنده جمع میان دو نظریه یادشده در این است که گفته شود عقل عملی هم توانایی درک گزاره‌های مربوط به بایدها و نبایدها را دارد و هم اراده انجام امور خیر و پرهیز از کارهای شر از آن صادر می‌شود. به بیان دیگر، عقل عملی دارای دو شأن از هم متمایز، اما به هم مربوط است: ۱. درک امور خیر و شر، ۲. ایجاد اراده برای انجام امور خیر و پرهیز از امور ناپسند (البته اگر کف نفس و پرهیز از امور ناپسند نیاز به اراده داشته باشد). این ادعای مرکب به دو دسته

دلیل نیازمند است: الف) دلیل بر اینکه عقل عملی قوه مدرکه است؛ یعنی توانایی درک دارد؛ ب) دلیل بر اینکه عقل عملی دارای شأن عملی، یعنی توانایی صدور اراده فعل یا ترک است.

الف) توانایی عقل عملی در ادراک

این بخش از ادعا مورد قبول بیشتر فیلسوفان مسلمان است؛ زیرا قول مشهور این است که عقل عملی توانایی درک گزاره‌های مربوط به بایدها و نبایدها را دارد. بنابراین روی سخن این قسمت از ادعا با فیلسوفانی مثل ابن‌سینا در برخی از آثارش مانند *طبیعیات شفاء و النجاة*، و نیز بهمینار در *التحصیل و قطب‌الدین رازی در المحاکمات و صدرالمتألهین* در برخی از نوشته‌هایش مثل *اسفار* (جلد ششم) و *مفاتیح‌الغیب* است که معتقدند عقل عملی فقط قوه عامله است و توانایی ادراک ندارد. دست‌کم می‌توان سه دلیل بر این مطلب اقامه کرد که عقل عملی توانایی ادراک دارد: **دلیل اول:** برخی از مراتب عقل عملی نشان می‌دهند که یکی از شئون این عقل، درک کردن برخی از گزاره‌هاست. یکی از این مراتب، نورانی ساختن باطن از راه یادگیری معارف اسلامی و کسب فضایل و ملکات اخلاقی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳). این امر نشان می‌دهد که عقل عملی انسان توان یادگیری و ادراک گزاره‌ها را دارد.

دلیل دوم: بیشتر فیلسوفان مسلمان اعتقاد دارند که عقل عملی توانایی ادراک گزاره‌های مربوط به بایدها و نبایدها را دارد. بی‌شک فیلسوفانی که عقل عملی را صرفاً قوه عامله می‌دانند، باید به این نکته التفات داشته باشند که انجام عمل صحیح و عاقلانه بدون داشتن دانش انجام آن اغلب ناممکن است؛ مگر اینکه آن عمل از روی تصادف انجام شود. بنابراین عقل عملی وقتی اراده می‌کند حتماً باید قبل از آن، درک صحیح از متعلق اراده خود داشته باشد. در غیر این صورت، اراده از روی جهل به عملی تعلق خواهد گرفت. این امر از ساحت عقل به دور است.

در اینجا ممکن است در مقابل این دلیل اشکالی به ذهن بیاید: جهل عقل عملی قبلاً با درک خوبی و بدی از سوی عقل نظری برطرف می‌شود و آن‌گاه عقل عملی بر اساس درک عقل نظری اراده می‌کند. به بیان دیگر، فیلسوفان فوق‌الذکر که معتقد به جدایی حقیقی عقل نظری و عقل

عملی‌اند، ارتباط میان این دو نوع عقل را همواره برقرار می‌دانند. آنها عقل عملی را پیرو عقل نظری دانسته، معتقدند که عقل عملی براساس علوم عقل نظری عمل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰؛ همو، ۱۹۷۸، ص ۱۱۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹؛ رازی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲؛ صدرالمستألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۳۱۴). بنابراین هرگز از عقل عملی اراده جاهلانه صادر نمی‌شود.

پاسخی که می‌توان به این اشکال داد از این قرار است: رابطه میان عقل عملی و عقل نظری از نگاه فیلسوفانی که عقل عملی را صرفاً قوه عامله می‌دانند و توانایی درک را از او سلب می‌کنند چه نوع رابطه‌ای است؟ این ارتباط به یکی از دو صورت قابل تصور است: الف) ارتباط علی؛ ب) ارتباط اقتضایی.

الف) ارتباط علی میان عقل نظری و عقل عملی ممکن است به یکی از این دو نوع باشد:

۱. عقل نظری علت ایجاد دانش در عقل عملی است؛ دانشی که براساس آن، از عقل عملی عمل اراده سر می‌زند. در این صورت باید ملتزم به این امر شد که عقل عملی توانایی درک دانشی را دارد که علت خود، یعنی عقل نظری به او می‌دهد. این در حالی است که فیلسوفان موردنظر، عمل درک را به عقل عملی نسبت نمی‌دهند؛

۲. عقل نظری علت ایجاد اراده در عقل عملی است. به تعبیر دیگر، پس از آنکه عقل نظری به خوبی یک عمل پی برد، در عقل عملی اراده ایجاد می‌کند و عقل عملی دارای توانایی عمل اراده می‌گردد. براساس این احتمال، عقل نظری علاوه بر قوه مدرکه باید قوه عامله نیز باشد؛ زیرا معطی شیء فاقد آن نیست. این در حالی است که عقل نظری در نگاه هیچ‌یک از فیلسوفان قوه عامله نیست.

ب) اما اگر ارتباط میان عقل نظری و عقل عملی به صورت اقتضایی باشد، نه علی معلولی، یعنی عقل نظری همانند مولا به زیردستان خود به عقل عملی بگوید «نسبت به فلان عمل اراده کن» و پس از آن، عقل عملی اراده کند، در این صورت عقل عملی باید توانایی درک حضوری از محتوای گزاره وجدانی یادشده را داشته باشد. به تعبیر دیگر، لازمه این فرض آن است که عقل عملی، مدرکه هم باشد. بنابراین نمی‌توان گفت عقل عملی صرفاً یک قوه عامله است و اصلاً

توانایی درک ندارد.

دلیل سوم: عقل نظری و عقل عملی واژگانی‌اند که از حکمت نظری و حکمت عملی گرفته شده‌اند. حکمت نظری به آن دسته از دانش‌هایی گفته می‌شود که اختیار ما در آن نقشی ندارد. عقلی که مدرک این‌گونه علوم است عقل نظری نامیده می‌شود. چون توانایی درک دارد به آن عقل می‌گویند و چون رابطه‌ای با اعضا و جوارح ندارد و جز فکر و اندیشه (نظر) کاری انجام نمی‌دهد، به آن نظری گفته می‌شود. حکمت عملی به معنای آن دسته از دانش‌هایی است که ما با اراده و عمل خود می‌توانیم مصادیق آن را ایجاد کنیم. عقلی که این علوم را درک می‌کند، عقل عملی نام دارد. عقل بودن عقل عملی به دلیل ادراکی است که این نوع عقل نسبت به این نوع گزاره‌ها انجام می‌دهد، وگرنه به آن عقل گفته نمی‌شد.

به تعبیر دیگر، ما در این دلیل از راه مفهوم عقل به نوع کارکرد آن منتقل می‌شویم. گزاره «چون عقل به معنای قوه درک کلیات است، پس هر دو قسم آن، یعنی عقل نظری و عقل عملی، دارای توان درک‌اند» از نوع بدیهیات فطری است؛ مدعایی که دلیل خود را به همراه دارد. دلیل عقل نامیده شدن عقل نظری و عقل عملی این است که مدرک کلیات‌اند؛ زیرا عقل به معنای قوه مدرک کلیات است.

ب) صدور اراده از عقل عملی

قول مشهور آن است که عقل عملی کاری جز درک گزاره‌های مربوط به بایدها و نبایدها انجام نمی‌دهد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۶۶). ادعای این بخش از نوشتار این است که عمل اراده انجام کار نیک (و پرهیز از کار ناپسند) را عقل عملی انجام می‌دهد. بنابراین روی سخن این بخش از ادعا با بیشتر فیلسوفان مسلمان است. آنها معتقدند عقل عملی قوه عامله نیست.

دست‌کم می‌توان پنج دلیل بر این مطلب ارائه کرد که از عقل عملی اراده انجام کار نیک و اجتناب از کار بد صادر می‌شود. فعل اراده از سوی عقل عملی به صورت فرمان به اعضا و جوارح انسان ظهور می‌کند.

دلیل اول: مراتب عقل عملی نشان می‌دهد که کار عقل عملی علاوه بر درک گزاره‌های مربوط به بایدها و نبایدها، ایجاد اراده انجام کار نیک (و پرهیز از کار بد) است. به بیان دیگر، عقل عملی ساحت عمل را دربرمی‌گیرد. صدرالمتألهین در کتاب *مفاتیح الغیب* و حکیم سبزواری در کتاب *شرح المنظومه* مراتب عقل عملی را به چهارمرتبه تقسیم کرده‌اند. این مراتب چهارگانه عبارت‌اند از:

۱. تهذیب ظاهر از راه رعایت حدود شرعی و عمل به آداب سنت نبوی؛ یعنی آدمی درصدد رعایت موازین شرعی در امور فردی و اجتماعی خود باشد و به احکام شریعت جامعه عمل بپوشد؛
۲. تهذیب باطن و تطهیر قلب از اوصاف و ملکات پست اخلاقی؛
۳. نورانی ساختن باطن از راه یادگیری معارف اسلامی و کسب فضایل و ملکات اخلاقی؛
۴. بی‌توجهی به خویش و التفات تام به خدا (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳).

این مراتب عقل عملی همگی مربوط به امری بیش از ادراک‌اند. مرتبه اول تماماً مربوط به عمل جوارحی است، همچنان‌که تحصیل مراتب دوم، سوم و چهارم هرچند عمل جوارحی است، در برخی موارد پس از انجام اعمال جوارحی امکان‌پذیر می‌شود. برای نمونه کسی می‌تواند (در مرتبه سوم عقل عملی) دارای فضیلت اخلاقی جود شود که عمل بخشش مال را (که عملی جوارحی است) بسیار انجام دهد.

دلیل دوم: اراده یکی از افعال نفس ناطقه است. اگر از قوه وهمیه صادر شود، انسان عمل ناپسند انجام می‌دهد؛ اما در صورتی که عمل صورت‌گرفته عمل نیک باشد، اراده انجام کار نیک در نفس آدمی عملی است که از عقل عملی صادر می‌شود. اگر کار عقل عملی تنها درک امور خیر و شر می‌بود، اراده انجام کار نیک بدون فاعل می‌ماند و هرگز از انسان عمل خیر ارادی صادر نمی‌شد.

دلیل سوم: اتصاف «عقل» به وصف «عملی» به این دلیل است که این عقل علاوه بر توانایی ادراک برخی امور، از توانایی انجام عمل نیز برخوردار است؛ یعنی قوه عامله نیز هست. به این دلیل به خاطر صدور عمل اراده از این عقل، وصف «عملی» نیز به آن داده شده است.

دلیل چهارم: استشهد به آیات قرآن: خداوند آفریننده همه چیز از جمله انسان است. خالق اشیا

احاطه وجودی بر همه مخلوقات خود دارد. تمسک به سخنان او در شناساندن انسان و سایر مخلوقات سزاوارتر از اعتماد به آرای فیلسوفان است. خداوند شأن عقل عملی انسان را چیزی بیش از درک گزاره‌های مربوط به بایدها و نبایدها می‌داند و انجام کار نیک را از شئون عقل بشر معرفی می‌کند. سخنان او در قرآن دلالت بر این مطلب دارد که برخی از انسان‌ها بر اثر انجام بعضی کارهای ناپسند، عقل (عملی) خود را از دست می‌دهند و از زمره آدمیان خارج می‌شوند. این موجودات انسان‌صورت، دارای سیرت حیوانی یا پست‌تر از حیوان‌اند. آنها هرچند چشم و گوش و مغز دارند و خوبی‌ها و بدی‌ها را به‌درستی می‌شناسند (یعنی عقل نظری‌شان درک می‌کند)، چون به این خوبی‌ها عمل نمی‌کنند و از بدی‌ها نمی‌پرهیزند، عقل عملی‌شان تضعیف می‌شود؛ تا بدانجا که هویت انسانی خود را از دست می‌دهند و چون فاقد عقل (عملی) هستند به جرگه حیوانات می‌پیوندند. این افراد به شهادت قرآن کریم کور و کر و فاقد عقل‌اند.

خداوند کسانی را که آگاهانه از دین او روی می‌گردانند، یا به علاوه با آن مبارزه کرده، راه را بر مردم در مسیر سعادت می‌بندند و ایشان را همانند خویش به ورطه گم‌راهی می‌کشاند، همانند حیوان یا چیزی پست‌تر از حیوانات می‌داند. در آغاز سوره «محمد» می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ أَصْلًا أَعْمَاءَهُمْ﴾؛ خدا اعمال (نیک) کافرانی را که مردم را از راه خدا باز می‌دارند نابود می‌کند. پس از بیان چند آیه چنین ادامه می‌دهد: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾ (محمد: ۱۲)؛ کسانی که کافر شدند (از دنیا) بهره می‌برند و همانند حیوانات می‌خورند، درحالی‌که جایگاه آنها آتش دوزخ است.

یک‌بار دیگر مدعای این دلیل را مرور می‌کنیم. مدعا این است که برخی انسان‌ها با اینکه عقل نظری دارند، ولی چون عمل نیک ندارند از زمره انسان‌ها خارج شده‌اند. لازمه این آیه کریمه آن است که اراده عمل نیک از عقل صادر می‌شود و چون این افراد عقل عملی ندارند، از دایره انسانیت بیرون رفته‌اند.

آیات پرشماری در قرآن کریم بر این حقیقت دلالت دارند که کسانی که حجت بر آنها تمام شده است، یعنی به حقانیت دین خدا پی برده‌اند، اما به جای اطاعت از خدا و پیامبر، از هوای

نفس خویش پیروی می‌کنند، به لحاظ ارزش مانند حیوانات و یا پست‌تر از حیوانات‌اند. در اینجا به برخی از این آیات اشاره می‌شود:

۱. فردی به نام بلعم باعورا از دانشمندان یهودی در عهد حضرت موسی (ع‌الیه‌السلام) بود که پس از مدتی از روی استکبار و دنیاطلبی دست از دین خدا برداشت و با حضرت موسی عناد ورزید. خداوند در سوره «اعراف» وی و افرادی همانند او را که با آگاهی دین خدا را تکذیب و انکار می‌کنند، همانند سگ معرفی کرده است:

﴿وَإِن لَّعَلَّهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْضُصِ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (اعراف: ۱۷۶)؛ و ماجرای آن کس را برای مردم بازگو کن که نشانه‌های خود را به او دادیم و سپس آنها را از دست داد و شیطان او را پیرو خود ساخت و او از گمراهان شد. اگر می‌خواستیم او را (در مقام) بالا می‌بردیم؛ اما او به دنبال جاودانگی در زمین (دنیا) بود و از هوای نفس خود پیروی کرد. پس او همانند سگی (هار) است که اگر بر او حمله کنی زبانش را بیرون می‌آورد و اگر او را به حال خود واگذاری زبانش را بیرون می‌آورد (گویی چنان تشنه دنیاست که هرگز سیراب نمی‌شود). این مثل گروهی است که آیات ما را تکذیب کردند. پس این داستان‌ها را بازگو کن شاید بیندیشند.

وجه دلالت این آیه شریفه بر مدعا واضح است. اینکه می‌فرماید «او مانند سگ است» یعنی از دایره انسانیت خارج شد. چرا؟ چون از عقل عملی‌اش پیروی نکرد و کار نیک را (که فرمان عقل عملی بود) انجام نداد؛ بلکه از هوای نفس خود پیروی کرد؛

۲. به این دلیل خداوند در سوره فرقان فرموده است:

﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (فرقان: ۴۳-۴۴)؛ آیا

دیدی کسی را که هوای نفس خویش را خدای خود قرار داده است؟... آیا گمان می‌کنی بیشتر ایشان می‌شنوند یا می‌فهمند؟ آنها فقط مانند حیوان‌اند؛ بلکه از حیوانات نیز گم‌راه‌ترند.

خدای آفریننده، چنین موجوداتی را کور و کر و ناتوان در درک و فهم می‌داند؛ هرچند این افراد به ظاهر دارای قوای بینایی و شنوایی و قوه عاقله (نظری) هستند. مراد خدا این نیست که این افراد به خاطر ضعف در عقل نظری و در نتیجه به سبب ضعف در شناسایی حق از آن پیروی نکردند. به این دلیل در آیه بعد دخول در جهنم جزای این دسته از آدم‌نماها دانسته شده است. این در حالی است که بی‌شک جزای کسی که عقل نظری‌اش درست شناسایی نمی‌کند خروج از انسانیت و سپس دخول در آتش جهنم نیست. بنابراین روشن می‌شود مراد از عقل در این آیات عقل عملی است؛

۳. ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾ (اعراف: ۱۷۹)؛
به تحقیق بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم. آنها دارای قلب‌هایی (عقل‌هایی) هستند که با آن چیزی را نمی‌فهمند و دارای چشم‌هایی‌اند که با آن چیزی را نمی‌بینند و با گوش‌هایشان چیزی نمی‌شنوند. آنها مانند چارپایان‌اند، بلکه گم‌راه‌ترند. ایشان همان غافلان‌اند؛

۴. ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ...﴾ (انعام: ۳۹)؛ کسانی که آیات ما را تکذیب کردند کرها و لال‌هایی‌اند که در تاریکی‌ها به سر می‌برند؛

۵. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (انفال: ۲۱-۲۲)؛
ای کسانی که ایمان آوردید، خدا و پیامبرش را اطاعت کنید و از ایشان روی‌گردان نشوید؛ درحالی‌که شما شنوایید و مانند کسانی نباشید که گفتند شنیدیم درحالی‌که نمی‌شنوند. به درستی که بدترین جنبندگان نزد خداوند کرها و کورهایی هستند که نمی‌فهمند.

در چند آیه بعد، بدترین جنبندگان از نظر خداوند کافران پیمان‌شکن معرفی شده‌اند:

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ (انفال: ۵۶)؛ به درستی که بدترین جنبنندگان کسانی هستند که کافر شده‌اند و ایمان نمی‌آورند. کسانی که با آنها پیمان بستنی و هر بار پیمان خود را می‌شکنند و (از این کار) پرهیز نمی‌کنند.

از این آیه شریفه نیز چنین استفاده می‌شود که همه کافران مشمول حکم این آیه نیستند؛ بلکه آن کسانی که آگاهانه کافر شده و به دین خدا پشت می‌کنند از پست‌ترین جنبنندگان‌اند؛
۶. ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ (هود: ۱۸-۲۰)؛ چه کسانی ستمکارترند از کسانی که بر خدا افترا می‌بندند؟ آنان بر پروردگارشان عرضه می‌شوند، درحالی‌که شاهدان (پیامبر و فرشتگان) می‌گویند: اینها همان‌ها هستند که به پروردگار خود دروغ بستند. لعنت خدا بر ظالمان باد. آنان که (مردم را) از راه خدا بازمی‌دارند و راه حق را تحریف می‌کنند و (یقیناً) این افراد نسبت به سرای آخرت کافرند، آنها هیچ‌گاه توانایی فرار در زمین را ندارند؛ و جز خدا پشتیبان‌هایی نمی‌یابند. عذاب خدا برای آنها دوچندان خواهد بود؛ آنها هیچ‌گاه توانایی شنیدن نداشتند و هرگز حق را نمی‌دیدند.

اگر بنا بود کار عقل عملی چیزی بیش از درک خوب و بد نباشد، چرا خدای سبحان در قرآن کریم این حیوانات انسان‌نما را که حجت بر آنها تمام شده و به‌خوبی خوب و بد را درک می‌کنند، بی‌عقل خوانده است؟ دلیل این امر این است که شأن عقل عملی چیزی بیش از درک گزاره‌های مربوط به بایدها و نبایدهاست. به بیان دیگر، از نظر خداوند که آفریننده انسان است و به همین دلیل از همه زوایای وجودی بشر آگاه است، عقل عملی در انسان قوه عامله کار خیر نیز هست. همچنین می‌توان از این دلیل به‌خوبی فهمید که انسان از نظر قرآن موجودی است که عقل عملی‌اش نیز کار کند. چنانچه کسی فاقد عقل عملی باشد و به بیان دقیق‌تر اگر کسی از عقل

عملی خویش پیروی نکنند، نمی‌توان گفت که وی دارای ماهیت و هویت انسانی است. از این نکته پیداست که از نظر خداوند آفریننده، پیروی از عقل عملی فصل مقوم انسان بودن است. اگر موجودی دارای این فصل مقوم نباشد، انسان نیست.

دلیل پنجم: استشهاد به روایات: در روایات اسلامی عقل عامل مهم انجام کار نیک دانسته شده است. یکی از آن روایات حدیث شریفی از امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره چستی عقل است. ایشان در این حدیث می‌فرماید: «عقل آن چیزی است که به وسیله آن خدا پرستیده می‌شود و مقامات بهشتی به دست می‌آید» (کلینی، ۱۳۶۴، ص ۱۱).

ناگفته پیداست که انسان‌ها تنها با دانستن خیر و شر به مقامات والای انسانی، که نتیجه آن کسب کمالات و درجات بهشتی است، نمی‌رسند. لازمه مضمون امثال این روایت این است که اگر عقل عملی بشر او را به انجام کار نیک و پرهیز از کار ناپسند فرمان ندهد، هرگز انسان خدا را عبادت نمی‌کند و شایستگی کسب مدارج بهشتی را برای خویش نمی‌یابد. نتیجه ادله بیان‌شده این است که شأن عقل عملی انسان این است که با ایجاد اراده در انسان به اعضا و جوارح فرمان دهد کار نیک انجام دهند و از کار بد پرهیزند.

عقل عملی، فصل مقوم انسانیت

حال که دانستیم عقل عملی آدمی فرمان به انجام کار نیک و پرهیز از کار بد می‌دهد، می‌توانیم ماهیت انسان را چنین تفسیر کنیم: حیوان ناطق عبارت است از حیوان دارای عقل نظری و عقل عملی. به تعبیر دیگر، انسان جوهر نامی حساس متحرک بالاراده دارای عقل نظری (توان درک مفاهیم کلی) و دارای عقل عملی (اراده انجام اعمال نیک و پرهیز از خطا) است.

ماهیت انسان مرکب از اجزای گوناگون است. با فقدان هر یک از اجزای ماهیت، آن ماهیت از تمامیت می‌افتد. همچنان‌که اگر جوهر بودن یا نامی بودن را در این دنیا از ماهیت انسان حذف کنیم، انسانیت او از بین می‌رود، اگر عقل عملی را از انسان بگیریم، موجود برجای‌مانده انسان نخواهد بود. بنابراین به‌روشنی می‌توان نتیجه گرفت که داشتن عقل عملی (و پیروی از آن) فصل

مقوم ماهیت انسان است. به بیان کوتاه و روشن، حد نصاب انسانیت، پیروی از عقل عملی است. فقدان عقل عملی برابر با جهل است. به تعبیر دیگر، کسی که از عقل عملی پیروی نمی‌کند، جاهل بوده، واجد حد نصاب انسانیت نیست، هرچند ممکن است دارای مراتب عالی عقل نظری و صاحب نظر در دانش‌های گوناگون باشد. به این لحاظ است که خداوند سبحان نیز در آیات پرشماری از قرآن کریم فرموده است کسانی که از عقل عملی پیروی نمی‌کنند، بیرون از دایره انسانیت قرار دارند، هرچند دانش بسیاری داشته باشند. برای نمونه در آیه ۵ سوره «جمعه» عالمان یهود که پایبند احکام الهی نیستند و آیات خدا را تکذیب می‌کنند همانند الاغ‌هایی معرفی شده‌اند که کتاب‌های فراوانی را حمل می‌کنند. خداوند سبحان در آیات ۱۷۵ و ۱۷۶ سوره «اعراف» درباره دانشمندی یهودی چنین می‌فرماید:

برای مردم بازگو کن ماجرای آن کس که نشانه‌های خود را به او دادیم و سپس آنها را از دست داد و شیطان او را پیرو خود ساخت و او از گم‌راهان گردید. اگر می‌خواستیم او را (در مقام) بالا می‌بردیم؛ اما او به دنبال جاودانگی در زمین (دنیا) بود و (به جای پیروی از عقل عملی) از هوای نفس خود پیروی کرد. پس او همانند سگی (هار) است که اگر بر او حمله کنی زبانش را بیرون می‌آورد و اگر او را به حال خود واگذاری زبانش را بیرون می‌آورد (گویی چنان تشنه دنیا است که هرگز سیراب نمی‌شود). این مثل گروهی است که آیات ما را تکذیب کردند. پس این داستان‌ها را بازگو کن شاید بیندیشند.

نتیجه اینکه داشتن عقل نظری برای انسان بودن بسنده نیست؛ بلکه داشتن عقل عملی، یعنی پیروی از آن، فصل مقوم ماهیت انسان است. از آنجاکه پیروی از عقل عملی درجات گوناگون دارد، یعنی برخی از انسان‌ها بیش از دیگران از عقل عملی پیروی می‌کنند، نتیجه می‌گیریم که انسان بودن دارای درجات گوناگون است. از این رو انسان‌ها در انسان بودن برابر نیستند؛ بلکه برخی انسان‌تر از برخی دیگرند. هرچه آدم‌ها به درجه انسان کامل نزدیک‌تر باشند، انسانیت آنان بیش از کسانی است که از مقام انسان کامل فاصله بیشتری دارند.

حاصل آنکه انسان بودن امری تشکیکی است که نقطه آغازین آن پیروی از عقل عملی در مسیر رسیدن به بالاترین نقطه انسانیت، یعنی مقام انسان کامل است. بنابراین انسان حقیقی کسی است که همواره میان این دو نقطه در حال حرکت است. ذهن از این وجود سیال آدمی در هر آنی از این حرکت جوهری حدی تام به نام انسان انتزاع می‌کند. به دلیل اینکه وجود انسان همواره در حال حرکت جوهری است، ماهیت‌هایی که ذهن بشر از آنات این حرکت ذاتی انتزاع می‌کند با هم یکسان نیستند، بلکه به لحاظ داشتن کمالات بشری با هم فرق دارند. هر قدر آدمی از عقل عملی بیشتر پیروی کند، کمال بیشتری به دست می‌آورد و به درجه انسان کامل که نقطه اوج انسانیت است نزدیک‌تر و به انسان کامل شبیه‌تر می‌گردد. به مقام والای انسان کامل در ادبیات قرآنی مقام خلیفه‌اللهی گفته می‌شود (ر.ک: بقره: ۳۰-۳۳). رسیدن به این مقام والا، نقطه اوج سعادت هر انسان است. به این دلیل همه انسان‌ها فطرتاً، یعنی در ذات خود، خواستار رسیدن به این مقام والایند. اینک پرسش بسیار مهم این است که انسان‌ها با کدام وسیله می‌توانند خود را به مقام انسان کامل نزدیک و نزدیک‌تر کنند.

نقش قانون طبیعی در تأمین سعادت بشر

قانون طبیعی (ر.ک: طالبی، ۱۳۹۰ الف) (یعنی حکم عقل عملی) در مقام پاسخ به این پرسش بسیار مهم، انسان‌ها را به انجام اعمالی فرامی‌خواند که در هدایت آنها، یعنی در نزدیک شدن به مقام انسان کامل نقشی بس برجسته دارد. ناگفته پیداست که دانش انجام چنین کارهایی، مقدمه رسیدن به مقام والای انسان کامل است. قانون طبیعی در مرتبه نفس ناطقه، همان «احکام عقل عملی» در این مرتبه از نفس است. این احکام، همگی مدرکات بدیهی عقل عملی و مربوط به رفتار بشر است که به صورت فرمان‌های عقلی بیان می‌شوند. همچنان‌که عقل نظری دارای ادراکات بدیهی است و ریشه همه آنها گزاره «امتناع اجتماع دو نقیض» است، ریشه همه ادراک‌های بدیهی عقل عملی نیز عبارت است از اینکه «انسان باید به دنبال کسب کمال حرکت کند». لازمه این امر آن است که انسان باید از هر آنچه با تکامل او منافات دارد، بپرهیزد. مبنای این

درک بدیهی عقل عملی آن است که انسان فطرتاً کمال‌جوست. به این دلیل، انجام دادن کار نیک و پرهیز از کار بد، اموری‌اند که عقل عملی بشر به‌طور بدیهی به آنها حکم می‌کند؛ زیرا انجام دادن کار نیک به نیت تقرب به منبع کمالات، یعنی خداوند، برای انسان کمال‌آور است. انجام دادن کار بد نیز مانع تکامل انسان می‌شود.

عقل عملی با مبنا قراردادن همین درک فطری، سایر احکام بدیهی مربوط به رفتار بشر را صادر می‌کند. البته این فرمان‌های عقل، با توجه به امکانات طبیعی‌ای صادر می‌شود که بشر دارد (طالبی، ۱۳۹۰ ب). امکانات طبیعی بشر در مرتبه نفس ناطقه این است که انسان در این مرتبه از نفس دارای دو قوه عالمه و عامله است. کار قوه عالمه، ادراک کلیات، اعم از تصور مفاهیم کلی و تصدیق بدیهی یا نظری آنهاست. تصدیق نظری از راه اندیشیدن انجام می‌شود. به قوه عالمه، قوه عاقله نیز گفته می‌شود. گزاره‌هایی که قوه عالمه (عاقله) درک می‌کند بر دو دسته‌اند:

۱. برخی از این گزاره‌ها مربوط به مقوله هست‌ها و نیست‌هایند؛ مانند گزاره «اجتماع دو امر متناقض محال است» و یا «خدا وجود دارد». این دسته از گزاره‌ها که اختیار بشر در آنها هیچ نقشی ندارد، به وسیله عقل نظری فهمیده می‌شود؛

۲. دسته دیگر از این گزاره‌ها مربوط به مقوله باید‌ها و نبایدهایند؛ مانند گزاره «کار نیک را باید انجام داد» و یا مثل گزاره «باید از خدا اطاعت کرد». این گزاره‌ها که عمل کردن به آنها به اختیار بشر واگذار می‌شود، به وسیله عقل عملی فهمیده می‌شوند.

عقل عملی پس از درک خوبی یا بدی امور مربوط به رفتار بشر، از راه قوه شهویه یا قوه غضبیه اراده می‌کند تا اندام‌ها را به‌منظور جلب منفعت یا دفع ضرر در راستای رسیدن به سعادت ابدی به حرکت درآورد. بنابراین وظیفه قوه عامله نفس ناطقه، به حرکت درآوردن اندام‌های بدن برای رسیدن به سعادت همیشگی است. به تعبیر دیگر، حرکت‌های اختیاری بشر که قوه عامله نفس ناطقه آنها را انجام می‌دهد، با هماهنگی قوه عاقله به‌منظور رسیدن به سعادت صورت می‌گیرند. کسب همه فضایل اخلاقی، دین‌داری و ارتباط با خدا از مختصات نفس ناطقه به‌شمار می‌رود. بنابراین، کارکردهای قوای نفس ناطقه عبارت‌اند از:

۱. ادراک کلیات، مانند تصور مفاهیم کلی و تصدیق بدیهی یا تصدیق نظری آنها از راه اندیشه؛
 ۲. به حرکت درآوردن ارادی اندام‌های بدن بر اساس پیروی از عقل عملی، به منظور دستیابی به سعادت (طالبی، ۱۳۹۰ ب).
- کوتاه‌سخن اینکه احکام عقل عملی که محتوای قانون طبیعی در مرتبه نفس ناطقه‌اند، از این قرارند:
- الف) هرکس باید در یادگیری علمی که برای رسیدن او به سعادت ابدی لازم است، کوشا باشد.
- ب) انسان باید افعالی را انجام دهد که او را در مسیر کسب سعادت ابدی به پیش می‌برد و از انجام دادن افعالی که او را از مسیر سعادت جاودانه دور می‌سازد، اجتناب کند.
- ج) انسان باید از همه فرمان‌های عقل عملی اطاعت کند. یکی از این فرمان‌ها اطاعت از دستورات شرعی در همه ابعاد زندگی است (همان).
- بنابراین یکی از نقش‌های قانون طبیعی در تأمین سعادت بشر این است که او را به یادگیری علمی سفارش می‌کند که هر انسان با اندوختن آنها و عمل بر طبق آنها به مقام شامخ انسانیت می‌رسد.

نقش قانون طبیعی در تبیین علوم انسانی

از اینجا می‌توان به نقش قانون طبیعی در تبیین علوم انسانی پی برد. براساس آنچه درباره قانون طبیعی گفته شد، همه انسان‌ها به لحاظ فطری خواستار رسیدن به سعادت همیشگی‌اند. راه رسیدن به این آرزوی فطری و دیرینه بشر یادگیری دانش یا دانش‌هایی است که با دانستن آنها و عمل به آنها (چنانچه عمل‌پذیر باشند) نفس آدمی تکامل می‌یابد و سرانجام به سعادت ابدی می‌رسد. این دسته از دانش‌ها را باید علوم انسانی نامید. به تعبیر دیگر، علوم انسانی باید آن دسته از دانش‌هایی‌اند باشند که انسان با یادگیری آنها منبع کمالات، یعنی خداوند سبحان را می‌شناسد، به او اعتقاد پیدا می‌کند و با اطاعت از فرمان‌های ظاهری و باطنی او در این جهان، خود را به خدا نزدیک و نزدیک‌تر می‌سازد. فرمان‌های ظاهری همان دستورات شرعی در قرآن و روایات است که اگر بیان نمی‌شد، بشر قادر نبود با عقل خویش آنها را استنباط کند. مراد از فرمان‌های باطنی یافته‌های عقلی بشر است که با برهان پشتیبانی می‌شوند و انسان بدون نیاز به متون مقدس می‌تواند آنها را

درک کند. به این دسته از فرمان‌ها قانون طبیعی نیز گفته می‌شود (همان، ص ۳۰۶-۳۰۷). آدمی با اطاعت از فرمان‌های خدا خود را انسان و انسان‌تر می‌کند. در یک کلام، علوم انسانی به علوم انسان‌ساز گفته می‌شود. این علوم بر دو دسته‌اند:

۱. دسته اول علوم می‌اند که به تحکیم عقاید انسان در راستای شناخت کمالات حقیقی و شناخت منبع این کمالات، یعنی وجود خداوند و اوصاف او و نیز به شناخت جایگاه انسان در جهان می‌انجامند. این دسته از دانش‌ها صرفاً دانستنی‌اند؛ یعنی از مقوله هست‌هایند و تنها می‌توان به آنها اعتقاد قلبی پیدا کرد.

موضوعات این دسته از علوم انسانی نه مادی و طبیعی‌اند تا بتوان درستی گزاره‌های آن را با حس و تجربه آزمود، و نه دارای ابعاد ذهنی‌اند تا بتوان صحت آن گزاره‌ها را با قوانین ریاضی و فیزیک دریافت. دانش‌هایی همچون کلام، فلسفه، دین‌شناسی و عرفان نظری از جمله این علوم‌اند. بسیار اتفاق می‌افتد که انسان‌ها از راه علوم تجربی به موشکافی‌های جهان طبیعت پی می‌برند و از این راه به علم و قدرت خدا بیشتر واقف می‌گردند. در این فرایند علوم تجربی به خداشناسی منتهی شده و انسان‌سازی به وسیله آن به وقوع می‌پیوندد. پرسش بسیار مهم این است که آیا در این فرایند علوم تجربی علوم انسانی شده است؟!

در پاسخ باید گفت: آگاهی از علوم تجربی ما را با ظرایف جهان طبیعت آشنا می‌کند. بنابراین، دستاورد علوم تجربی اطلاع از پیچیده بودن روابط میان موجودات مادی و نظم حاکم بر جهان طبیعت است. اما این علم تجربی مقدمه‌ای می‌شود برای کسب معرفتی دیگر که غیرتجربی است. آن معرفت غیرتجربی این است که خالق جهان طبیعت، یعنی خداوند متعال دارای علم و قدرتی شگفت‌انگیز است که توانسته این جهان را بیافریند و امور آن را تدبیر کند. این معرفت در حوزه علوم انسانی است نه تجربی.

درستی گزاره‌های دسته اول علوم عمدتاً با براهین عقلی سنجیده می‌شود، هرچند اعتبار برخی از این گزاره‌ها به کمک متون مقدس شرعی (قرآن و احادیث معتبر) اثبات می‌گردد. از این رو چنانچه گزاره‌های یک علم مخالف برهان عقلی یا مخالف متون معتبر شرعی باشند، آن علم از درجه

اعتبار ساقط است و چون یادگیری‌اش تأثیر مثبت در تکامل انسان ندارد (و چه بسا ممکن است تأثیر منفی نیز داشته باشد)، آن علم در ردیف علوم انسانی واقعی نخواهد بود. چنین علمی شبیه علوم انسانی است. عرفان‌های نظری کاذب را می‌توان از جمله دانش‌های شبه علوم انسانی دانست؛ ۲. دسته دوم علوم انسانی، علمی‌اند که مسیر دستیابی به کمالات والای بشری را به انسان‌ها نشان می‌دهند. گزاره‌های این دسته از علوم انسانی همگی عمل‌پذیرند. آدمی با عملی ساختن این گزاره‌ها خود را به خدا نزدیک‌تر و به انسان کامل همانندتر می‌کند. به تعبیر دیگر، این علوم از سنخ بایدها و نبایدهایی‌اند که با سعادت و شقاوت انسان ارتباط مستقیم دارند. انسان‌ها با اطاعت از گزاره‌های دستوری این علوم به سعادت می‌رسند و با نافرمانی از آنها به شقاوت دچار می‌شوند. متون مقدس شرعی معتبر، عمده دلیل صحت گزاره‌های این دسته از علوم انسانی‌اند؛ هرچند شمار اندکی از این گزاره‌ها با داده‌های عقل عملی (مفاد قانون طبیعی) پشتیبانی می‌شوند. به این دلیل دستورهایی که مخالف عقل برهانی یا شرع معتبر باشند، و در یک کلام، گزاره‌هایی که مخالف دین ربانی تحریف‌نشده باشند، در این علوم جایی ندارند. علمی همانند فقه، اخلاق و عرفان عملی در زمره این دسته از علوم انسانی‌اند.

نکته درخور توجه این است که دانش‌های عمل‌پذیری که ادعا دارند پیروی از آنها انسان‌ها را به سعادت می‌رساند، ولی ادعایشان نه با براهین عقل عملی همخوانی دارد و نه با متون معتبر شرعی سازگار است، در حقیقت شبه علوم انسانی‌اند، نه علوم انسانی واقعی. به تعبیر دیگر، علمی که دین ستیزند، انسان‌ساز نخواهند بود و در نتیجه، حقیقتاً علوم انسانی نیستند؛ بلکه چون درستی آنها با روش ریاضی یا تجربی امکان‌پذیر نیست، در گروه علوم ریاضی یا تجربی نیز قرار نمی‌گیرند. درواقع، این دسته از علوم همانند علوم انسانی‌اند؛ زیرا درستی گزاره‌هایشان با شیوه‌ای همانند شیوه علوم انسانی واقعی سنجیده می‌شود. به تعبیر دیگر، این دسته از علوم مجازاً علوم انسانی‌اند، نه حقیقتاً؛ هرچند امروزه به این علوم نیز علوم انسانی گفته می‌شود. دلیل غیرواقعی بودن توصیف این دسته از علوم به علوم انسانی آن است که اینها به جای اینکه انسان را به سعادت ابدی نزدیک‌تر سازند، وی را از آن دور ساخته، به شقاوت دچار می‌کنند.

عرفان‌های عملی کاذب از جمله این علوم به‌شمار می‌روند. کوتاه سخن اینکه علوم انسانی دانش‌هایی انسان‌سازند که اعتقاد به آنها (اگر از مقوله هست‌ها باشند) و یا عمل به آنها (اگر از مقوله باید‌ها باشند) بر نفس آدمی تأثیر مثبت می‌گذارد و انسان را در مسیر استکمال و حرکت به سوی مقام والای انسان کامل یاری می‌دهد. لازمه این امر آن است که علوم انسانی، اسلامی نیز باشند؛ یعنی گزاره‌های آنها موافق با آموزه‌های عقلی برهانی و شرعی معتبر در دین اسلام ناب باشند. نهایت این تحلیل آن است که هر علمی با اسلام ناب سازگار است، یعنی عقل برهانی و شرع معتبر آن را تأیید می‌کند، جزو علوم انسانی است و هر علمی مخالف اسلام باشد، جزو علوم انسانی نیست.

نتیجه‌گیری

انسان جوهر نامی حساس متحرک بالاراده دارای عقل نظری (توان درک مفاهیم کلی) و دارای عقل عملی (اراده انجام اعمال نیک و پرهیز از خطا) است. پیروی از عقل عملی فصل مقوم انسان بودن است. اگر موجودی دارای این فصل مقوم نباشد، فاقد هویت و در نتیجه فاقد ماهیت انسان است. نه تنها عقل بشر، بلکه قرآن و روایات معتبر نیز این آموزه را تأیید می‌کنند. عقل عملی، انسان را به سوی سعادت ابدی فرامی‌خواند. این فراخوانی که قانون طبیعی نام دارد مشتمل بر فرمان انجام کار نیک و پرهیز از کار بد است. به منظور شناسایی کارهای نیک و بد، انسان نیازمند منبعی فوق عقل و ربانی است که بتواند براینده اعمال نیک و بد و مقدار تأثیر آن اعمال را در نفس آدمی اندازه‌گیری، و رابطه آن اعمال را با سعادت یا شقاوت ابدی انسان‌ها بیان کند. علوم انسانی آن دسته از دانش‌هایی‌اند که در تکامل نفس انسان تأثیر مثبت داشته و به تأیید آن منبع ربانی رسیده باشند و یا دست‌کم با آن مخالفتی نداشته باشند. به تعبیر دیگر، علوم انسانی واقعی علمی انسان‌سازند که آدمی با فراگیری و اعتقاد به آنها (چنانچه از مقوله هست‌ها باشند) و نیز با عمل کردن به محتوای آنها (اگر از مقوله باید‌ها باشند) به مقام انسان کامل نزدیک‌تر شود. ملاک ارزیابی گزاره‌های علوم انسانی نه تجربه است و نه عقل ریاضی؛ بلکه عقل برهانی و شرع معتبر است. لازمه ترادف حقیقی میان علوم انسانی و علوم انسان‌ساز، اسلامی بودن همه شاخه‌های علوم انسانی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغة.
- (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فى بحر الضلالات*، مقدمه و تصحيح محمدتقى دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبيعيات)*، قم، مكتبة آية الله المرعشى النجفى.
- (۱۴۰۵ق)، *الشفاء، المنطق*، قم، مكتبة آية الله المرعشى النجفى.
- (۱۹۷۸)، *كتاب الانصاف*، در: كتاب ارسطو عند العرب، چ دوم، كويت، وكالة المطبوعات. بهمنيارين مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصيل*، تهران، دانشگاه تهران.
- جرجانى، سيدشريف (۱۳۰۴) *الحاشية على شرح الشمسية*، تهران، كتابفروشى علميه اسلاميه.
- رازى، قطب الدين (۱۳۷۵)، *المحاكمات بين شرحى الاشارات*، قم، البلاغة.
- سبزواری، ملّهادی (۱۳۶۰)، *التعليقات على الشواهد الربوبية*، به همراه كتاب الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتياني، چ دوم، مشهد، المركز الجامعى للنشر.
- (۱۳۷۹)، *شرح المنظومة*، تصحيح و تعليق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- صدرالمتألهين (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، چ سوم، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- (۱۳۰۲)، *مجموعة الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
- (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*، مقدمه و تصحيح محمد خواجوى، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگى.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰ الف)، *قانون طبيعى*، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبرى.
- (۱۳۹۰ ب)، «نظريه بدیع قانون طبيعى در حکمت عملى اسلامى»، *معرفت فلسفى*، ش ۳۴، ص ۱۸۱-۲۰۳.
- طوسى، نصيرالدين (۱۴۰۵ق)، *تلخيص المحصل*، چ دوم، بيروت، دارالاضواء.
- فارابى، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *فصول منتزعة*، تحقيق، تصحيح و تعليق فوزى نجار، چ دوم، تهران، المكتبة الزهراء.
- كلينى، محمدبن يعقوب (۱۳۶۴)، *اصول كافي*، چ چهارم، تهران، علميه اسلاميه.
- مجلسى، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بيروت، مؤسسة الوفاء.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

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

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

ایتجانسب:	استان:	شهرستان:
خیابان / کوچه / پلاک:		
کد پستی:	صندوق پستی:	تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.		
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.		
در ضمن فیش بانکی به شماره:..... مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.		
امضا		

[http://eshop.iki.ac.ir/](http://eshop.iki.ac.ir)

علاقة الجوهر بالعرض

عبدالرسول عبوديت*

الخلاصة

لقد بحث كثيرا فى الكتب الفلسفية و فى موضوع المقولات حول انواع الجواهر و الاعراض، أما فيما يرتبط بالعلاقة القائمة بين العرض و الجوهر الذى هو موضوعه فلم يفرده له بحث مستقل، بل أشير إليه فى اماكنة متعددة و بصورة متفرقة و فى سياق تفسير لمواضيع أخرى. لقد كان البحث حول هذا الموضوع عرضة لاشكالات و نزاعات و اختلاف النظر فيه. و لذلك سنتطرق فى هذه المقالة إلى دراسته بشكل مستقل، فبعد ذكر مقدمة، سنعمد إلى طرح النظريات المختلفة حول علاقة العرض بالجواهر و من ثم دراسة الاشكالات التى تعتري كل نظرية على حدة، لنقف فى الاخير على هذه النتيجة و هى تعيين معيار «قابلية انفكاك العرض عن الجوهر» بدلا عن «المغايرة الوجودية بينهما» فى مقام تشخيص العرض، و ذلك من خلال عرض حل الاشكالية و الاستفادة من المقارنة بين هذه النظريات.

كلمات المفتاحية: الجوهر، العرض، الموضوع، الحلول، المعقول الثانى الفلسفى، المقدار، الكيف الاستعدادى، الاضافة.

المقارنة الاجمالية بين التشكيك فى الوجود عند صدرالمتألهين و الوحدة الشخصية للوجود مرتضى رضائى*

الخلاصة

تعد نظرية التشكيك الوجودى الخاص من أهم اسس الحكمة المتعالية، هذه النظرية التى لم تفسر فى بعض الكتابات بشكل صحيح، و من هنا فإن قراءة هذه النظرية مرة أخرى من شأنها أن تساهم فى تقديم تصور مقبول عنها. وفقا لهذه الدراسة تعتبر الموضوعات التى من قبيل: الاشتراك المعنوى و التشكيك فى مفهوم الوجود، أصالة الوجود و بساطة الوجود من جملة مبانى هذه النظرية، و هكذا الوحدة و الكثرة الحقيقية للموجودات و عينية الوحدة و الكثرة الوجودية من مكونات هذه النظرية أيضا. فعلى اساس هذه النظرية فإن كل المراتب الوجودية على الرغم من كثرتها و اختلافها فيما بينها إلا أنه يمكن اعتبارها وحدة شخصية سارية و مستمرة ظاهرة فى أعلى مرتبة وجودية (واجب الوجود بالذات) إلى أسفل مرتبة وجودية (الهيولى الأولى). و بناء على ذلك فإن الحقيقة الواحدة و الشخصية للوجود فى عين وحدتها و بساطتها فهى متكررة و لها مراتب طولية و عرضية. و يبدو أن نظرية التشكيك الوجودى الخاص لصدرالمتألهين تختلف عن نظرية الوحدة الشخصية له و يمكن القول بوجود فروق بينهما.

كلمات المفتاحية: التشكيك الوجودى الخاص، الوحدة الشخصية للوجود، الوحدة السريانية، الوحدة الاطلاقية، النفس الرحمانى، المطلق اللا بشرط القسمى.

* استاذ مساعد فى قسم الفلسفه فى مؤسسة الامام الخميني للتعليم و البحث العلمى.

Mrezaeeh50@gmail.com

المعرفة الفلسفية - السنة حادى عشر، العدد الأول، خريف ١٣٩٢ش - ٨٤-٦٣

المقارنة بين نظرية المثال الافلاطونى و نظرية الوجود الجمعى من وجهة نظر صدرالمتألهين

كسيدا احمد غفارى قره باغ**

احمد واعظى**

لخلاصة

من جملة متطليات الفلسفة الممنهجة هو الاهتمام بالارتباط القائم بين عوالم الوجود و كيفية هذا الارتباط. فنظرية المثل الافلاطونية تركز على اكتشاف الفرد العقلى للأنواع الجسمانية فقط، فهذه النظرية ليست قادرة على تبين الافراد المثالية او الفرد الالهى للأنواع الجسمانية بمعزل عن التحديات القائمة حول التشكيك فى الماهية، لكن بإزدهار الفلسفة الاسلامية من خلال الحكمة المتعالية و عرض نظرية أصالة الوجود و التشكيك الوجودى، استطاعت هذه المدرسة أن تعطى تفسيراً دقيقاً لهذه المسألة بإسم نظرية الوجود الجمعى تبين من خلالها التناظر و التطابق الحاصل بين جميع عوالم الوجود.

كلمات المفتاحية: المثال الافلاطونى، الوجود الجمعى، التشكيك، الفرد، العقل، المثال، الطبيعة.

yarazegh@yahoo.com

** طالب فى مرحلة الدكتوراه فى الفلسفة فى جامعة باقرالعلوم عليا.

** استاذ مساعد فى جامعة باقرالعلوم عليا.

الاستلام: ٢٦ ربيع الثانى ١٤٣٤ القبول: ١ ذى الحجة ١٤٣٤

المعرفة الفلسفية - السنة حادى عشر، العدد الأول، خريف ١٣٩٢ش - ٨٥-١٠٤

العلية الأرسطية أو التبيين الأرسطى

مريم سالم*

الخلاصة

يعتقد فلاسفة العلم المعاصرين بأن لفظة العلة (cause) الواردة فى ترجمات آثار ارسطو خاطئة، وأن ارسطو لم يكن غرضه من المعادل اليونانى لهذه الكلمة (aitia, aition) ما فهمه الفلاسفة المسلمون و من بعد ذلك الفلاسفة المدرسيين فاختراروا لفظة العلة او cause بدلا عنه، فباعتقاد هؤلاء أن ارسطو كان بصدد تبيين كيفية حدوث ظواهر العالم لا غير، ولم يكن بصدد بيان العلل الماورائية التي هي خلف هذه الظواهر، و من هنا فالعلة عند ارسطو ليست إلا تبيين لها، و العلل الأربعة ليست إلا عبارة عن تبيينات أربعة استفاد منها ارسطو لتبيين الحدود و الحركة و التغيير. لقد حاولت هذه الطائفة من الفلاسفة إلى رفع سوء الفهم الحاصل فى قراءة الفكر الارسطى من خلال استبدال مصطلح العلة بمصطلح التبيين. من خلال دراسة آثار ارسطو و كذلك النواقص الموجودة فى النظرية التبيينية، بالامكان خطأ ما ذهب إليه فلاسفة العلم بشكل جلى، و اظهار أن ارسطو لم يكن فقط بصدد تحليل كيفية الحدوث، بل إن علة اليجاد كانت محل اهتمام بالنسبة له.

كلمات المفتاحية: العلة، العلية، التبيين، ارسطو، فلسفة العلم.

المعرفة الفلسفية - السنة حادى عشر، العدد الأول، خريف ١٣٩٢ش - ١٠٥-١٢٥

نظرة تأملية حول استدلالات المبنائية

كح محمد صادق على پور*

مجتبى مصباح**

الخلاصة

يُعد التوجيه المعرفى من أهم المسائل التى شغلت بال الفلاسفة و علماء المعرفة منذ زمن طويل، الأمر الذى ساهم فى عرض نظريات مختلفة فى هذا المضمار. و تعد المبنائية من أقدم و أهم هذه النظريات و من هنا جاء هذا البحث لدراسة استدلالات المبنائية و اهم التحديات التى واجهتها. فى هذا الاطار سيتضح بعد دراسة الاستدلال من خلال استحالة التسلسل و الاحتمال و اليقين أن بعض تقريرات الاستدلال من طريق استحالة التسلسل فقط هى الكفيلة بإثبات مدعى المبنائية غير أن الاستدلال عن طريق الاحتمال و اليقين ليس بشىء حتى تخوض فيه المبنائية، لتعرض فيما بعد إلى أهم التحديات التى واجهت المبنائية و هى عبارة عن: عدم الاستدلال على القضايا الاساسية، كيفية ارتباط القضايا الاساسية بالواقع و عدم انسجام الجهاز المعرفى المبنى على المبنائية، لنكتشف أنها تحديات ليست إلا استبعاد لمدعى المبنائية، و أنها قابلة للاجابة عليها و رفعها.

كلمات المفتاحية: المبنائية، التسلسل، الاحتمال و اليقين، القضايا الاساسية، التمامية، المفارقة الكاذبة.

* طالب فى مرحلة الدكتوراه فى الفلسفة المقارنة فى مؤسسة الامام الخمينيؑ للتعليم و البحث العلمى.

msalipoor@yahoo.com

** استاذ مساعد فى قسم الفلسفة فى مؤسسة الامام الخمينيؑ للتعليم و البحث العلمى. m-mesbah@qabas.net

الاستلام: ٢٧ ربيع الثانى ١٤٣٤ القبول: ٢٨ ذى الحجة ١٤٣٤

معيار لتمييز المواد الثلاث المنطقية عن الوجود و الامكان الفلسفيين

* اصغر بوربهرامى *

** رضا اكبريان **

*** محمد سعيدى مهر ***

**** على افضلى ****

الخلاصة

طرحت اربع نظريات فيما يتعلق بضرورة التمايز أو عدمه بين المواد الثلاثة فى المنطق و الفلسفة، حيث ذهب البعض إلى إنكار أى نوع من التمايز بين المواد الثلاثة، فى حين ذهب البعض الآخر إلى تعيين مجالات لاستخدام المواد الثلاثة، و طائفة ثالثة ذهبت إلى ضرورة التمايز بينها، و اقترحوا معياراً لذلك. تسعى هذه المقالة من خلال عرض نظرية خامسة إلى البحث عن حل لمسألتين و هما: اولاً: لماذا يجب التمييز بين المواد الثلاثة فى المنطق و الوجود و الامكان فى الفلسفة؟ و ثانياً: ماهو ملاك و معيار هذا التمييز فى المنطق و الفلسفة؟ فى مقام الاجابة على السؤال الأول يتضح أن طريق التخلص من الاشكالات الاساسية - و من جملتها اشكالات هيوم و كانت - الواردة على براهين مابعدالطبيعة - مثل البرهان الوجودى و برهان الوجود و الامكان و برهان الصديقين - هو القول بالتمايز القائم بين المواد الثلاثة فى المنطق و الوجود و الامكان فى الفلسفة. و فى مقام الاجابة على السؤال الثانى فلقد اثبت أن معيار المواد الثلاثة فى المنطق هو أن كل قضية يكون محمولها ذات الموضوع أو نقيض ذاتياته او نقيض احد لوازم ذاته فالقضية واجبة، و كل قضية يكون محمولها نقيض ذات الموضوع او نقيض ذاتياته او نقيض احد لوازم ذاته فالقضية ممتنعة، و كل قضية يكون محمولها هو أمر غير ذات الموضوع و نقيض ذاته و غير احد ذاتيات الموضوع و نقيض احد ذاتياته او غير احد لوازم ذات الموضوع و نقيض احد لوازم ذاته فالقضية ممكنة. و اما معيار الوجود و الامكان فى الفلسفة هو عدم الاحتياج إلى العلة بالنسبة للوجود و الاحتياج إليها بالنسبة للامكان. و بما أن الفلاسفة قد اختلفوا فى تحليل العلية و تفسيرها، فإن المقالة اهتمت بتحليل و تفسير ابن سينا و صدر المتألهين حول هذا المعيار للتمييز.

كلمات المفتاحية: الوجود، الامكان، المواد الثلاثة، برهان الصديقين، العلية، توماس اكوئيناس، ابن سينا، صدر المتألهين، هيوم، كانت، دكارت، انسلم.

apourbahrami@yahoo.com

dr.r.akbarian@gmail.com

sacedi@madares.ac.ir

* طالب فى مرحلة الدكتوراه فى الفلسفة فى جامعة تربية المدرس.

** استاذ مساعد فى قسم الفلسفة فى جامعة تربية المدرس.

*** استاذ مساعد فى قسم الفلسفة فى جامعة تربية المدرس.

**** استاذ مساعد فى قسم الفلسفة فى معهد بحوث الحكمة و الفلسفة الايرانية.

الاستلام: ٥ ربيع الثانى ١٤٣٤ القبول: ٢٦ شوال ١٤٣٤

ترادف العلوم الانسانية و علوم لبناء الانسان

محمد حسين طالبى *

على طالبى **

الخلاصة

تدعى هذه المقالة أن العلوم الانسانية ليست فى الحقيقة إلا علوما لبناء الانسان و يتضح هذا من خلال تبيين ماهية هذه العلوم من زاوية الاهتمام بحقيقة الانسان، الامر الذى يستدعى أن تكون العلوم الانسانية اسلامية بكل ما للكلمة من معنى. و هذا المدعى يمكن تحليله إلى ادعائين: أولاً أن تعريف الانسان بالحيوان الذى يملك العقل النظرى فقط، بمعنى أن له القدرة على ادراك المفاهيم الكلية، تعريف ناقص. فالانسان حيوان تابع للعقل العملى اضافة على امتلاكه للعقل النظرى. ثانياً إن العلوم الانسانية هى علوم لا تتنافى مع الدين و السعادة الأبدية للإنسان بناء على التعريف الكامل للإنسان. فإذا كانت هناك قضية تتنافى مع الدين الحق فهى خارجة عن دائرة نطاق العلوم الانسانية و إن كانت فى نظر البعض مشابهة لها.

كلمات المفتاحية: العقل العملى، العقل النظرى، حقيقة العلوم الانسانية، تعريف الانسان، اسلامية العلوم.

Synonymity of Human Sciences and Human-making Sciences

✉ *Muhammad Hussein Tālebī*¹
*Alī Tālebī*²

ABSTRACT

The present article claims that through explaining the nature of human sciences by considering the reality of the human being, one may find out that human sciences are indeed human-making sciences. This necessitates that human sciences be, in a true sense, Islamic. Here, the abovementioned claim is resolved into two other claims: firstly, defining human being as an animal with merely theoretical intellect (one who is capable of understanding the universal concepts) is not a complete definition. Rather, human being is an animal that must necessarily follow the practical intellect too, while enjoying the theoretical intellect. Secondly, based on a complete definition of the human being, human sciences are those sciences which are not inconsistent with human's eternal felicity. If a proposition contradicts the true religion, it is out of the scope of human sciences, although it may be considered similar to them.

KEY WORDS: practical intellect, theoretical intellect, the nature of human sciences, definition of human being, Islamic nature of sciences.

¹ Assistant Professor in Philosophy of Law/ Academy of Seminary and University. mhtalebi@rihu.ac.ir

² MA of Islamic Philosophy/ Seminary of Qom.

Received: 2013/1/12

Accepted: 2013/8/3

A Criterion for Distinguishing the Three Logical Modes from Philosophical Contingency and Necessity

✉ *Asghar Pūr Bahrāmī*

*Reza Akbariyān*²

*Muhammad Saidī Mehr*³

*Ali Afzālī*⁴

ABSTRACT

There have been four theories for discussing the necessity of distinguishing or not distinguishing between three modes in philosophy and logic. Some have basically denied any distinction while some others have determined different domains of usage of the three modes. A third group has regarded this distinction as a necessity, proposing a criterion there. The present article is seeking to suggest a forth theory to find a solution for the following two problems: firstly, why should we distinguish the three modes in logic from the contingency and necessity in philosophy? Secondly, what is the criterion for this distinction in logics and philosophy? To answer the former question, the authors argue that some important objections, including that of Hume and that of Kant, have been put forward for the metaphysical argumentations such as 'ontological argument' and 'the argument from contingency and necessity' and 'the argument of the truthful ones'. The way out of this challenge is the distinction between the three logical modes and the philosophical contingency and necessity. To answer the latter question, they show that according to the criterion of the three modes in logic, if the predicate is the essence, one of the essentials or one of the requisites of the essence of its subject would be *necessary*. On the other hand, if the predicate is the opposite of essence, the opposite of one of the essentials or the opposite of one of the requisites of the essence of its subject would be *impossible*. And if the predicate is something other than the subject's essence or its opposite, other than one of its essentials or its opposite, the proposition would be *contingent*. The criterion for contingency and necessity in philosophy, however, is being dependent or independent of cause. Since the philosophers' analyses of causality are different, here we focus on interpretation presented by Avicenna and Mullā Sadrā.

KEY WORDS: necessity, contingency, three modes, the argument of the truthful ones, causality, Thomas Aquinas, Avicenna, Mullā Sadrā, Hume, Kant, Descartes, Anselm.

¹ PhD Student of Philosophy/ Tarbiat Modarres University. apourbahrami@yahoo.com

² Educator in Philosophy Department/ Tarbiat Modarres University. dr.r.akbarian@gmail.com

³ Associate Professor in Philosophy Department/ Tarbiat Modarres University. saeedi@modares.ac.ir

⁴ Associate Professor in Philosophy Department/ Research Institute for Wisdom and Philosophy of Iran

Received: 2013/2/16

Accepted: 2013/9/3

A Speculation on the Arguments for Foundationalism

✉ *Muhammad Sādeq Ali-pūr*¹
*Mujtabā Mesbāh*²

ABSTRACT

Justification of knowledge is one of the most important issues that have occupied the philosophers and epistemologists since long ago. This has led to presenting a variety of related views. Foundationalism is one of the oldest and the most important views among them. Thus, the present study is seeking to investigate the arguments for foundationalism as well as the most important challenges it faces. To do so, it investigates the arguments by the impossibility of infinite regress as well as contingency and certainty to show that only some interpretations through the impossibility of infinite regress are capable of proving the claims of the foundationalists. However, the foundationalists are not to obtain anything by arguing through contingency and certainty.

The present study continues by investigating the most important challenges the foundationalism faces. These are as follows: unreasonableness of the basic arguments, the relationship between the basic propositions and the reality, and the inconsistency of the knowledge system based on foundationalism. It will be clarified that the abovementioned challenges are all resolvable.

KEY WORDS: foundationalism, infinite regress, contingency and certainty, basic propositions, integrity, paradox of liar.

¹ PhD Student in Comparative Philosophy/ Imam Khomeini Educational and Research Institute.
msalipoor@yahoo.com

² Assistant Professor of Philosophy Department/ Imam Khomeini Educational and Research Institute.
M-mesbah@qabas.net

Received: 2013/2/8

Accepted: 2013/1/3

Aristotle's Causality or Aristotle's Explanation

Maryam Sâlem'

ABSTRACT

The philosophers of science believe, in the present age, that the word 'cause' used in the translations of Aristotle's works is erroneous; and that he never meant, by the Greek word 'aition/aitia', what understood by the Muslim philosophers, and later by scholastic philosophers, who used the word 'cause' for it. The philosophers of science believe that Aristotle was just thinking of explaining the way different phenomena emerged, and he had nothing to do with the supernatural causes for those phenomena. Thus, 'cause' for him was nothing but explanation, and the four causes are the four explanations used by Aristotle to explain the emergence, movement and alteration. These philosophers have used 'explanation' instead of 'cause' to correct the misunderstandings resulted from Aristotle's thought. By studying Aristotle's works as well as the deficiencies in the theory of 'explanation', we may well prove the inaccuracy of the idea suggested by the philosophers of science and show that Aristotle not only wished to analyze the quality of genesis, but also cared about the reason for it.

KEY WORDS: cause, causality, explanation, Aristotle, philosophy of science.

¹ Associate Professor in Shahid Beheshti University. mismsalem@yahoo.com
Received: 2013/2/20 Accepted: 2013/8/27

A Comparison between Plato's Theory of Ideas and Mullā Sadrā's Theory of Collective Being

✉ *Sayyid Ahmad Ghaffārī Qarabāgh¹*
Ahmad Wā'ezī²

ABSTRACT

Considering the relation between the worlds of existence and the nature of that relation is one of the necessities of a systematic philosophy. Plato's theory of ideals focuses just on finding the intellectual "individual" for different physical species. Apart from the challenge of gradation in quiddity, the theory is unable to determine the ideal individuals or the divine individual for physical species. With the florescence of the Islamic philosophy in transcendental philosophy and the development of the theory of essentiality and gradation of existence, however, a more precise explanation called the theory of collective existence has been offered that brings about the correspondence and conformity of all the worlds.

KEY WORDS: Platonic Idea, collective existence, gradation, individual, intellect, ideal, nature.

¹ PhD Student of Philosophy/ Bāqer al-Ulūm University. yarazagh@yahoo.com

² Associate Professor in Bāqer al-Ulūm University.

Received: 2013/3/9

Accepted: 2013/10/7

**Mullā Sadrā's Gradation of Existence and its Synoptic
Comparison with the Personal Unity of Existence**
Murtezā Rezā'ie'

ABSTRACT

The theory of the particular gradation of being is one of the main foundations of transcendental philosophy. In some writings, this theory has not been rightly explained. Thus, a reconsideration of it can give us a better picture. According to the present study, discussions such as 'univocality' and the 'gradation' of the concept of existence, 'essentiality of existence' and 'simplicity of existence' are among the foundations of this theory; just as the real unity and plurality of existents as well as the sameness of unity and plurality of existence are among its parameters. Based on this theory, all orders of existence, despite their plurality and diversity, may be considered as a personal running continuous unit extending from the highest order of existence (Necessary Existent by essence) down to the lowest order (the prime matter). Therefore, the unique and personal reality of existence, despite its unity and simplicity, is plural with longitudinal and latitudinal orders. It seems that Mullā Sadrā's theory of particular gradation is different from his own theory of personal unity, and they may be well differentiated.

KEY WORDS: particular gradation of existence, personal unity of existence, flowing unity, absolute unity, divine breath, absolute unconditioned as the source of division, absolute unconditioned as a division.

¹ Assistant Professor of Philosophy Department/ Imam Khomeini Educational and Research Institute
Mrezaeeh.50@gmail.com
Received: 2013/5/29

Accepted: 2013/11/6

The Relation between Essence and Accident

Abdu-r Rasūl 'Ubūdiyyat'

ABSTRACT

In Philosophical books, under the topic of *Intelligibles*, there are so many discussions on various types of 'essences' and 'accidents'. However, there is no separate discussion on the relation between essence and accident. Rather, this has been discussed, inter alia, in a passing way. The issue suffers some complexities and contradictions; and there are disagreements concerning it. Accordingly, here, we have dealt with it as a separate discussion.

Here, after the introduction, various views on the relation between essence and accident have been mentioned. Then, the drawbacks of each view have been reviewed; and finally, by presenting some solutions and implicitly comparing them we have prepared, in an attempt to set a criterion for accident, the ground to substitute the "separability" of essence from accident for their "existential polarity".

KEY WORDS: essence, accident, subject, immanence, secondary philosophical intelligible, quantity, dispositional quality, relation.

¹ Professor in Imam Khomeini Educational and Research Institute. marifat@qabas.net

Table of Contents

Editor's Foreword	7
The Relation between Essence and Accident	
<i>Abdu-r Rasūl 'Ubūdiyyat</i>	11
Mullā Sadrā's Gradation of Existence and its Synoptic Comparison with the Personal Unity of Existence	
<i>Murtezā Rezā'ie</i>	39
A Comparison between Plato's Theory of Ideas and MullāSadrā's Theory of Collective Being	
<i>Sayyid Ahmad Ghaffārī Qarabāgh and Ahmad Wā'ezī</i>	63
Aristotle's Causality or Aristotle's Explanation	
<i>Maryam Sālem</i>	85
A Speculation on the Arguments for Foundationalism	
<i>Muhammad Sādeq Ali-pūr and Mujtabā Mesbāh</i>	105
A Criterion for Distinguishing the Three Logical Modes from Philosophical Contingency and Necessity	
<i>Asghar Pūr Bahrāmī, Reza Akbariyān, Muhammad Saīdī Mehr and Ali Afzalī</i> ...	127
Synonymity of Human Sciences and Human-making Sciences	
<i>Muhammad Husseīn Tālebī and Alī Tālebī</i>	157
Arabic Abstracts	180
English Abstracts	4

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

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

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

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

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

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 11, No. 1

Fall 2013

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Riḍā Akbariān

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmadī: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

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

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

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

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

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

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

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

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

Address: Ma'rifat-e Falsafi

4th Level, Imam Khomeini Institute,

Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468

Subscribers: (251)2113474

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net