



# معرفت فلسفی

سال دوازدهم، شماره سوم

بهار ۱۳۹۴

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](http://www.isc.gov.ir) و [www.sid.ir](http://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 (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ و ۳۲۹۳۶۰۰۸ (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳  
پست الکترونیک: [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net) وبگاه: [nashriyat.ir/SendArticle](http://nashriyat.ir/SendArticle) ۱۸۰ صفحه - ۳۵۰۰ تومان

**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، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ 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](mailto: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 مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام‌خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله. (منابع داخل، بین‌متنی می‌باشد).

### ج) یادآوری

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

۲. مجله حداکثر بین ۲ الی ۴ 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

- تقریری نوین از برهان وجودی در فلسفه اسلامی ..... ۷  
حسینعلی شیدان شید - علی شیروانی
- تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ارسطو و ابن سینا ..... ۳۳  
محمدحسین عباسی - رضا اکبریان - محمد سعیدی مهر
- تأملی در ادله ضرورت علی ..... ۵۱  
محمد حسین زاده - غلامرضا فیاضی
- نقد و بررسی دیدگاه مهدی حائری یزدی در مسئله اتحاد عاقل و معقول با ابتنا بر کاوش‌های  
عقل نظری ..... ۷۳  
محمدهادی توکلی
- روش‌شناسی علم دینی ناظر به علوم انسانی ..... ۹۵  
مهدی سلطانی - حمید پارسانیا
- نقد و بررسی انواع نومینالیسم با بهره‌گیری از دیدگاه‌های علامه طباطبائی ..... ۱۱۹  
محمد طالعی اردکانی - علی مصباح
- رابطه فلسفه و دین ..... ۱۴۷  
سیدمحمد رضا مدرسی - محمد فنائی اشکوری
- الملخص ..... ۱۶۴
- ABSTRACTS ..... 4



## تقریری نوین از برهان وجودی در فلسفه اسلامی

shidanshid@rihu.ac.ir

حسینعلی شیدان‌شید / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

shirvani@rihu.ac.ir

علی شیروانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۹

دریافت: ۹۳/۲/۱۳

### چکیده

برهان وجودی به آن دسته از براهین اثبات وجود خداوند می‌گویند که در آنها به نحوی کاملاً پیشین، با تمسک به صرف مفهوم و بدون استناد به هیچ امر عینی، وجود خداوند اثبات شود. این نوع برهان را در مغرب‌زمین و الهیات مسیحی آنسلم قدیس (۱۰۳۳ یا ۱۰۳۴-۱۱۰۹م) مطرح ساخت و از آن زمان تاکنون مخالفان و طرف‌داران مهمی داشته است؛ اما در فلسفه و کلام اسلامی این نوع برهان جایگاه برجسته‌ای نداشته است؛ هرچند در عبارات گذشتگان و از همه پیش‌تر فارابی می‌توان نشانه‌هایی از توجه به آن را مشاهده کرد. در عین حال در نیم قرن اخیر توجه به این نوع برهان رو به فزونی نهاده است؛ گروهی آن را پذیرفته و گروهی آن را نفی کرده‌اند. در این مقاله پس از بیان سیر اجمالی تطور این برهان در غرب، دیدگاه برخی از فیلسوفان مسلمان را درباره این برهان مطرح ساخته‌ایم و سپس با بازسازی برهان صدیقین علامه طباطبائی، تقریری جدید از برهان وجودی عرضه داشته‌ایم که از نقدهای وارد بر برهان وجودی آنسلم با روایت‌های گوناگونش مصون است.

**کلیدواژه‌ها:** برهان وجودی، فلسفه دین، الهیات، علامه طباطبائی، واجب‌الوجود.

## درآمد

براهین گوناگون ناظر به وجود خداوند، اعم از آنکه واقعاً برهانی برای اثبات گزاره‌ای مجهول باشند یا تنبیهی برای امری بدیهی، به گونه‌های مختلفی طبقه‌بندی شده‌اند. در یک طبقه‌بندی، می‌توان این براهین را به حصر عقلی، در چهار دسته قرار داد:

۱. برهان بر بی‌نیازی از برهان: در این دسته از براهین می‌کوشند نشان دهند که یا «وجود خدا» در واقع امری بدیهی و بی‌نیاز از برهان است، و یا گزاره «خدا وجود دارد» گزاره‌ای پایه است؛ یعنی گزاره‌ای که از گزاره‌ای دیگر استنتاج نشده است؛

۲. برهان وجودی: در این نوع برهان به نحو کاملاً پیشین و با تمسک به مفهوم و بدون استناد به هیچ امر عینی و واقعیت خارجی، وجود خداوند اثبات می‌شود؛

۳. برهان ناخدا محور (غیرخدا محور): در این نوع برهان برای اثبات وجود خداوند به واقعیتی غیرخداوند تمسک می‌شود؛ یعنی اولاً وجود خداوند مجهول تلقی می‌شود؛ ثانیاً برای اثبات آن به واقعیتی خارجی - و نه مفهوم صرف - استناد می‌شود و ثالثاً آن واقعیت، موجودی است غیرخداوند، مانند: موجود ممکن، موجود حادث، موجود متحرک (یا حرکت). براهینی از قبیل برهان تجربه‌دینی، برهان درجات کمال، برهان اجماع عام، برهان اخلاقی و مانند آن که در فلسفه دین غرب مطرح می‌شوند، جملگی در این دسته از براهین جای می‌گیرند؛

۴. برهان صدیقین یا موجود محور: در این دسته از براهین، وجود خداوند با استناد به اصل واقعیت عینی (که در قالب گزاره‌ای مانند «واقعیتی هست» یا «موجودی هست» بیان می‌شود) اثبات می‌گردد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۴۱ و ۴۲؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۵۷ و ۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴ و ۱۵۵).

با چند تقسیم‌ثنایی در قالب منفصله حقیقی و دوران میان نفی و اثبات می‌توان حاصر بودن این تقسیم‌بندی را به این صورت نشان داد:

برهان ناظر بر وجود خدا یا برهان بر بی‌نیازی وجود خدا از برهان است و یا چنین نیست. قسم اول برهان بر بی‌نیازی از برهان است (شماره یک)؛

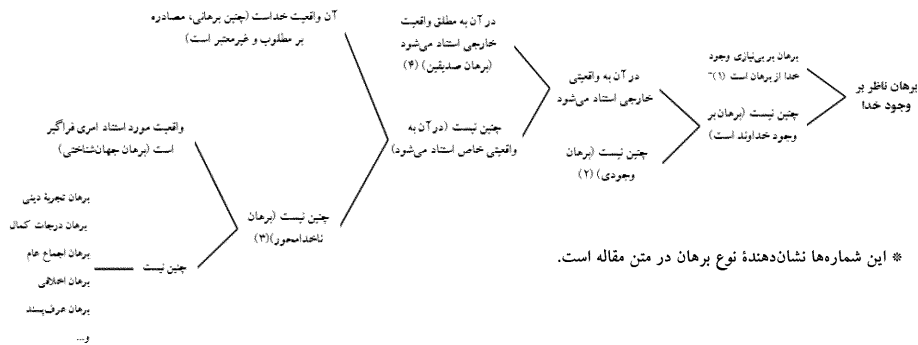


قسم دوم (براهینی که برهان بر وجود خداست) از دو حال بیرون نیست: یا برهانی است که در آن به واقعیتی خارجی استناد می‌شود و یا چنین نیست. قسم دوم برهان وجودی است (شماره دو)؛ قسم اول (برهانی که در آن به واقعیت خارجی استناد می‌شود) از دو حال بیرون نیست: واقعیت خارجی که در برهان به آن استناد می‌شود یا مطلق واقعیت خارجی است و یا چنین نیست. قسم نخست برهان صدیقین است (شماره چهار)؛

قسم دوم (برهانی که در آن به واقعیتی خاص - در برابر مطلق واقعیت - تمسک می‌شود) از دو حال بیرون نیست: یا آن واقعیت، خدا با عنوان واجب‌الوجود و مانند آن از عناوینی که اختصاص به خداوند دارد، است و یا چنین نیست. قسم نخست، برهانی غیرمعتبر است؛ زیرا در آن مغالطه مصادره به مطلوب صورت گرفته و نتیجه، بعینه در مقدمات آمده است. از این رو این قسم فاقد مصداق پذیرفتنی است؛

قسم دوم (برهانی که در آن به واقعیتی که غیرخداوند است تمسک می‌شود) برهان ناخدا محور (قسم سوم) است که خود به دو دسته تقسیم می‌شود؛ به این صورت که آن واقعیت یا امری فراگیر و شامل پدیده‌هایی گسترده است، یا چنین نیست. قسم نخست، برهان جهان‌شناختی است و قسم دوم، بسته به واقعیت مورد استناد، نامی خاص، مانند برهان تجربه دینی، برهان درجات کمال یا برهان اخلاقی دارد.

### نمودار طبقه‌بندی براهین ناظر بر وجود خدا براساس دوران بین نفی و ایجاب



## ۱. معیار برهان وجودی

عنوان «برهان وجودی» (Ontological argument) را نخستین بار کانت برای اشاره به دسته‌ای از براهین به کار برد که از هیچ تجربه‌ای (معین یا نامعین) آغاز نمی‌کنند، بلکه از تحلیل مفاهیم به وجود واجب بار می‌یابند (کانت، ۱۳۹۰، ص ۶۱۱). درباره معیار این نوع برهان، دو گونه می‌توان سخن گفت:

۱. برهانی است که در آن بدون اینکه به هیچ واقعیتی خارجی استناد شود، تنها با استفاده از مفهوم، و تکیه بر اصل امتناع تناقض، وجود خدا اثبات شود؛
۲. برهانی است که در آن بدون اینکه به هیچ واقعیتی خارجی استناد شود، با تکیه بر اصل امتناع تناقض وجود خدا به اثبات رسد.

سخن کانت در نگاه نخست، معیار اول را به ذهن می‌آورد که بنا بر آن، در برهان وجودی دو امر معتبر است: الف) پیشینی بودن؛ ب) تمسک به مفهوم محض؛ اما با تأمل در نحوه تقسیم‌بندی وی برای براهین وجود خدا، درمی‌یابیم که ملاک اصلی برای وجودی به شمار آوردن یک برهان، همانا پیشینی بودن مقدمات آن، و عدم تمسک به هیچ واقعیتی خارجی - و به تعبیر کانت، به هیچ تجربه‌ای - برای اثبات وجود خداست و بنابراین استناد یا عدم استناد به مفهوم خدا یا هر مفهوم دیگری در آن موضوعیت ندارد. کانت می‌گوید:

همه راه‌های ممکن برای رسیدن به این هدف [اثبات وجود خداوند بر پایه عقل نظری]، به این ترتیب هستند: یا از تجربه‌ای معین و ماهیت مخصوص جهان حسی ما که از طریق تجربه شناخته شده، شروع می‌کنند و از آن، مطابق با علیت تا علت اعلا، که در خارج از جهان وجود دارد، بالا می‌روند؛ یا فقط تجربه‌ای نامعین، یعنی نوعی وجود را به طور تجربی در مبنا قرار [می‌دهند]؛ یا سرانجام، هر نوع تجربه را انتزاع می‌کنند [و کنار می‌نهند] و کاملاً به نحو پیشین از مفهوم محض، وجود یک علت اعلا را نتیجه می‌گیرند. برهان اول، برهان الهیات طبیعی (برهان غایت‌شناختی) است؛ دومین، برهان جهان‌شناختی؛ و سومین، برهان

وجودشناختی. بیشتر از این برهانی در این زمینه پیدا نمی‌شود، و نمی‌تواند هم پیدا شود (کانت، ۱۳۹۰، ص ۶۱۱).

## ۲. برهان وجودی در فلسفه مسیحی - یهودی

در الهیات مسیحی برهان وجودی را نخستین بار آنسلم قدیس یا آنسلم کنتربری، الهی‌دان و فیلسوف مدرسی ایتالیایی تبار انگلیسی در رسالهٔ *پروسلوگیون (گفت‌وگو با دیگری)* در سال ۱۰۷۷ مطرح ساخت. از آن پس این برهان توجه بیشتر الهی‌دانان و فیلسوفان علاقه‌مند به مباحث هستی‌شناختی را به خود جلب کرده و موافقان و مخالفان فراوانی را به بحث واداشته است؛ تا آنجا که این برهان را می‌توان مشهورترین برهان اثبات وجود خدا در مغرب‌زمین به‌شمار آورد. آنسلم برهان خود را در فصل دوم *پروسلوگیون* این‌گونه بیان کرده است:

بار الها... ما برآنیم تو چیزی هستی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید. آیا چنین سرشتی - چنان‌که سفیه در دل گوید: خدا نیست - موجودیت ندارد؟ لیکن یقیناً همین سفیه چون قول مرا بشنود که گویم: چیزی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، مسموعش را ادراک می‌کند و آنچه را ادراک می‌کند در فهمش است؛ حتی اگر هستی او را ادراک نکند. در واقع، چیزی را در اندیشه داشتن با ادراک هستی آن یکی نیست. ... بنابراین سفیه، خود نیز بایستی به موجودیت چیزی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، در فهمش اقرار کند؛ چه، به محض استماع این قول آن را می‌فهمد و هر آنچه می‌فهمد در فاهمه قرار می‌گیرد.

و نیز یقیناً آنکه عظیم‌تر از آن در نظر ناید فقط در فاهمه نتواند ماند. پس اگر آنکه عظیم‌تر از آن در نظر ناید صرفاً در فاهمه باشد، می‌توان اندیشید که در همین ماهیتی که در واقعیت نیز باشد، امری که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، چیزی است که عظیم‌تر از او در نظر آید؛ اما یقیناً چنین امری ناشدنی است.

بنابراین هیچ شائبه‌ای نیست که آنچه عظیم‌تر از او در نظر ناید، وجود دارد؛ هم در فاهمه و هم در عالم واقع (آنسلم، ۱۳۸۶، ص ۴۵).

این برهان را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد:

۱. خدا آن چیزی است که بزرگ‌تر (کامل‌تر) از آن قابل تصور (فرض) نباشد؛
۲. آنچه بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد، باید نه تنها در ذهن به صورت مفهوم، که در خارج از ذهن نیز موجود باشد (زیرا اگر آنچه بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست فقط در ذهن موجود باشد، نمی‌تواند آن چیزی باشد که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛ زیرا در این صورت چیز بزرگ‌تری قابل تصور است: موجودی که هم در خارج از ذهن وجود دارد و هم در ذهن به صورت تصور)؛
۳. در نتیجه خدا نه تنها در ذهن در قالب مفهوم و تصور، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود دارد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۱۰).

اگر در این برهان به جای «چیزی که بزرگ‌تر (کامل‌تر) از آن قابل تصور (فرض) نباشد»، الف قرار دهیم، آن‌گاه این برهان بدین صورت بیان می‌شود:

۱. اگر الف در ذهن موجود باشد و در خارج موجود نباشد الف، الف نخواهد بود؛
  ۲. الف، الف است؛
  ۳. در نتیجه چنین نیست که «الف در ذهن موجود باشد و در خارج موجود نباشد».
  ۴. الف در ذهن موجود است؛
- نتیجه: الف در خارج موجود است.

### ۳. موافقان و مخالفان برهان وجودی در غرب

چنان‌که اشاره شد، در مغرب‌زمین کمتر فیلسوف یا الهی‌دان برجسته‌ای را می‌توان نشان داد که به نحوی به برهان آنسلم نپرداخته، و موضعی مثبت یا منفی در قبالش در پیش نگرفته باشد. این برهان بلافاصله چندان مورد استقبال قرار نگرفت. در قرن ۱۳ بوناوتتورا آن را بیشتر با صبغه‌ای روان‌شناختی و نه منطقی به کار برد؛ ولی توماس آکوئیناس، همانند غالب فیلسوفان مدرسی قرون میانه آن را رد کرد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱۲ و ۲۱۳). آکوئیناس در عین حال که خداوند را واجب‌الوجود - موجودی که عدمش محال بالذات است - می‌دانست با برهان

آنسلم همدلی نشان نداد؛ چراکه معتقد بود وجود خدا امری نظری (غیربدیهی) است که باید با استدلال اثبات شود؛ درحالی که حاصل سخن آنسلم آن است که وجود خدا بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد.

دکارت براساس مبانی فلسفی خود، برهانی شبیه برهان آنسلم ارائه، و از آن دفاع کرد و خود را مبدع آن دانست. دکارت معتقد بود که عقل از طریق صرف تحلیل تصورات واضح و متمایز به کشف حقایق مابعدالطبیعی دست می‌یابد و جز این راهی برای پاسخ به پرسش‌های مابعدالطبیعی وجود ندارد. بر این اساس برای اثبات وجود خدا می‌توان از صرف تصور خدا، به منزله موجودی بی‌نهایت کامل، برهانی مابعدالطبیعی اقامه کرد. برهان دکارت نیز، همچون برهان آنسلم، واکنش‌های منفی برخی کشیشان و فیلسوفان معاصرش را برانگیخت و او نیز همچون آنسلم در پاسخ به آنان جوابیه‌ای نگاشت.

اسپینوزا نیز برهانی شبیه برهان دکارت اقامه کرد. او معتقد بود خدا موجودی است که اگر وجود داشته باشد، به مقتضای ذات خود وجود دارد (موجود بالذات است نه بالغیر)؛ نه به این معنا که خودش به خودش وجود داده باشد، که این امری محال و مستلزم تقدم شیء بر خود است؛ بل بدین معنا که وجودش را از چیزی بیرون از خودش نگرفته است؛ یعنی موجودی است که دیگری آن را موجود نکرده است (موجود بالذات = موجود لا بالغیر). به باور وی، اگر خدا را این‌گونه تصور کنیم، دیگر نمی‌توانیم او را معدوم بدانیم. چنین چیزی حتماً وجود دارد و نمی‌تواند وجود نداشته باشد.

لایبنیتس راه دکارت را ادامه داد و کوشید برهان او را تکمیل کند. از نظر لایبنیتس باید نخست نشان داد که «موجود بی‌نهایت کامل» امری ممکن (به امکان عام و نه امکان خاص) است (وجودش محال نیست) و سپس از تصورش وجودش را نتیجه گرفت؛ کاری که دکارت به آن نپرداخته بود و آن را مفروض گرفته بود و از این‌رو در معرض این اشکال قرار گرفت که ما به نحو پیشین نمی‌دانیم که تصور خدا، یعنی تصور کمال بی‌نهایت و مطلق، تصور یک موجود ممکن (= غیرممتنع) است. شاید ما در این تصور تناقض نیابیم، اما نیافتن غیر از نبودن است و به تعبیری،

امکان سلبی همان امکان ایجابی نیست و نشان نمی‌دهد که واقعاً در این تصور تناقضی نیست. نبود تناقض در این تصور تنها وقتی روشن می‌شود که به نحو پسین نشان داده باشیم که خدا وجود دارد. اسکوتوس از کسانی است که این اشکال را در برهان آنسلم نشان داد و از این رو، آن را نیازمند جرح و تعدیل دانست و در عین حال، معتقد بود که ما فقط به نحو پسین می‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۶۳ و ۶۶۴).

کانت با طرح این ادعا که «وجود محمول نیست»، نقدی اساسی بر برهان وجودی وارد ساخت که به منزله مسئله‌ای مهم در میان فیلسوفان پس از وی کانون بحث قرار گرفت. کانت می‌گفت که دکارت وجود را یک کمال به‌شمار آورده و از این رو آن را صفت خداوند و از جمله محمول‌های او دانسته است؛ درحالی‌که شیء تا موجود نباشد، نمی‌تواند صفت و محمولی داشته باشد و به همین جهت، خود وجود نمی‌تواند یک صفت و محمول در نظر گرفته شود.

هگل براساس مبانی خود، تقریری جدید از برهان وجودی عرضه کرد. از نظر او، نفس وجود یا امر مطلق پیش‌فرض هر گونه وجود و هر گونه تفکر است. اگر موجودات متناهی وجود دارند، پس نفس وجود نیز موجود است. وقتی موجودات تفکر می‌کنند، خود وجود به خودآگاهی می‌رسد، و هنگام تمسک به دلیل وجودشناختی، تفکر متناهی از خاستگاه نهایی خود که واقعیت آن را منطقاً نمی‌تواند انکار کند، آگاه می‌شود.

آلستون، فیلسوف دین و معرفت‌شناس معاصر امریکایی، برهان وجودی را، هرچند نه به سبب نقدهای سنتی پیشین، بل به بیانی تازه ناتمام دانست.

چارلز هارتسهورن، فیلسوف معاصر امریکایی، برای نخستین بار، در سال ۱۹۴۱، مدعی شد که آنسلم نه یک برهان، بلکه دو برهان وجودشناختی بر وجود خداوند اقامه کرده است. به اعتقاد او آنچه در فصل دوم پروسلوگیون آمده - و فیلسوفان موافق و مخالف تنها به آن توجه کرده‌اند - پیش‌درآمدی کاملاً اشتباه یا شروعی غلط و ناموفق است. برهان اصلی آنسلم، که برهانی صحیح و قابل دفاع است، در فصل سوم آمده است که دلیلی جهت‌دار بر وجود خداست. عنوان فصل دوم چنین است: «در باب اینکه خداوند حقیقتاً هست»؛ درحالی‌که عنوان فصل سوم این است:

«نمی‌توان به نبود خدا اندیشید». پس فصل سوم می‌خواهد نشان دهد که تصور نبودن خدا ممکن نیست. به اعتقاد هارتسهورن، آنسلم در فصل دوم می‌خواهد اثبات کند که خدا وجود دارد، درحالی‌که در فصل سوم و نیز چهارم می‌خواهد نشان دهد که الحاد نه تنها نادرست، بلکه ناسازگار است (ر.ک: بارنز، ۱۳۸۶، ص ۵۸).

نورمن ملکم نیز در سال ۱۹۶۰ مدعی شد برهان آنسلم در فصل دوم با برهانش در فصل سوم متفاوت است و برهان دوم نیرومندتر از برهان نخست است. برهان اول بر این پیش‌فرض مناقشه‌انگیز که «صرف وجود، یک کمال است» مبتنی است؛ درحالی‌که پیش‌فرض برهان دوم آن است که «وجود ضروری از وجود امکانی برتر است». برهان اول، شبیه برهان دکارت است که صرف وجود خدا را اثبات می‌کند، و اشکال کانت بر آن وارد است؛ درحالی‌که برهان دوم، وجود ضروری خدا را اثبات می‌کند و مصون از اشکال است.

حاصل تقریر هارتسهورن و ملکم از برهان دوم آنسلم چنین است:

۱. خدا موجودی سرمدی و قائم به خود است (واجب الوجود بالذات است؛ چون چیزی که وجود دارد و در عین حال عدمش ممکن باشد، رتبه‌ای فروتر از خدا دارد؛ زیرا فقط آن که وجود برایش ضروری است، کامل مطلق است و به گونه‌ای است که کامل‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد)؛
  ۲. چنین چیزی (امری سرمدی و قائم به خود) اگر در خارج موجود باشد، وجودش ضروری (= واجب الوجود) است و اگر در خارج معدوم باشد، عدمش ضروری (= ممتنع الوجود) است؛
  ۳. دلیلی بر ممتنع بودن خدا در دست نداریم، پس خدا ضرورتاً وجود دارد.
- نکته اساسی در این برهان که آن را از انتقاد سهمگین کانت مصون می‌دارد، تأکید بر «وجود ضروری» (و نه صرف وجود) به منزله کمالی است که فقدان آن «کامل مطلق» را از کامل مطلق بودن ساقط می‌کند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۰، ص ۵۰).

آلوین پلنتینگا فیلسوف دین و معرفت‌شناس امریکایی، با تقریر ملکم از دلیل وجودشناختی موافق نیست و آن را خالی از مناقشه نمی‌داند و خود تنسیقی جدید از آن عرضه می‌کند.

#### ۴. برهان وجودی در فلسفه اسلامی

برهان وجودی در فلسفه اسلامی جایگاهی برجسته نداشته و جز در چند دهه اخیر، توجه اندیشمندان مسلمان را به خود جلب نکرده است؛ در عین حال می‌توان اشاراتی به آن را در گوشه‌های عبارات گذشتگان، و از همه پیش‌تر فارابی، یافت. وی در رساله *الدعوى القلبية* پس از تعریف واجب و ممکن و لزوم منتهی شدن سلسله ممکنات به واجب‌الوجود می‌گوید: «الواجب الوجود بذاته متی فرض غیر موجود لزم منه المحال» (فارابی، ۱۳۴۹ق، ص ۳). معنای این سخن آن است که نفی وجود از واجب‌الوجود تناقض است، و چون تناقض محال است، نفی وجود از واجب، یعنی معدوم بودنش، محال است. این استدلال، کاملاً پیشین و بدون تمسک به هیچ واقعیت خارجی است و بنابراین برهانی وجودی است؛ هرچند فارابی آن را بسط نداده و روشن نکرده که چرا و چگونه معدوم بودن واجب‌الوجود محال است.

ماجد فخری در مقاله‌ای با عنوان «فارابی و برهان وجودی» شواهد دیگری نیز بر توجه فارابی به برهان وجودی آورده است؛ از جمله اینکه وی در *احصاء العلوم* درباره موجودات مفارق می‌گوید آنها موجودند و بسیارند، و دارای درجات مختلفی از کمال‌اند و از پایین به بالا هرچه پیش روند کامل‌تر می‌شوند تا اینکه در نهایت به موجود کاملی منتهی می‌شوند که کامل‌تر از آن، چیزی نمی‌تواند وجود پیدا کند و از حیث مرتبه وجودی هیچ موجودی با آن مساوی نیست:

علم الهی به سه بخش تقسیم می‌شود... سوم: این بخش از موجوداتی که جسمیت ندارند، و در اجسام نیستند بحث می‌کند؛ یعنی اول می‌پرسد که آیا این‌گونه چیزها موجود هستند یا نه؟ ... آن‌گاه بررسی می‌کند که آیا مراتب آنها در کمال یکی است یا دارای مراتب متفاوت هستند؟ سپس با برهان ثابت می‌کند که در مراحل کمال دارای مراتب متفاوت هستند. سرانجام با برهان ثابت می‌کند که این موجودات با آنکه زیاد هستند از ناقص‌ترین مرحله به سوی کامل‌ترین مرحله در حرکت هستند، و این راه را می‌پیمایند تا به آن موجود کاملی برسند که ممکن نیست موجودی از او کامل‌تر بوده باشد، و هرگز نمی‌شود که چیزی در مرتبه وجود او قرار گیرد، یا آنکه



او را نظیری یا ضدی بوده باشد.

در این بحث به اولی می‌رسد که ممکن نیست پیش از او اولی بوده باشد؛ به قدیمی می‌رسد که ممکن نیست قدیم‌تر از او چیزی بوده باشد. به موجودی می‌رسد که ممکن نیست وجود خود را از هیچ چیز دیگر گرفته باشد و این موجود همان موجود ازلی قدیم واحد مطلق است.

... آن‌گاه بیان می‌کند که موجودی که دارای این صفات است، همان کسی است که شایسته‌خدایی است و در مورد او باید عقیده مند شد که اوست خدای عزوجل که نام‌های او مقدس است. پس از این بیان، در دیگر صفات خدا دقیق می‌شود تا حق مطلب کاملاً ادا گردد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۲-۱۰۴).

به نظر فارابی ما از طریق برهان، یا ادراک نیاز به اصل موضوع قرار دادن «موجودی که کامل‌تر از آن ممکن نیست وجود پیدا کند» در رأس سلسله‌های موجودات غیرمادی، به چنین موجود کامل مطلق معتقد می‌شویم.

اینکه فارابی به اندازه قدیس آنسلم تمام توجهش معطوف [به] برهان وجودی بود، شاید بیشتر از این امر معلوم شود که او مرتباً در آثارش به مفهوم کمال مطلق با موجود اول، که در آرای اهل مدینه فاضله آن را عاری از هر گونه نقصی وصف می‌کند، می‌پردازد (فخری، ۱۳۶۸، ص ۷۰).

مطالعه آثار فارابی به خوبی نشان می‌دهد که وی، هرچند برهان جهان‌شناختی وجوب و امکان را هم ذکر می‌کند، دست‌کم می‌توان گفت به مفهوم وجوب وجود کامل مطلق نزدیک شده است و «این بی‌شک حق تقدم او را در یافتن برهانی وجودی از سنخ استدلالی که قدیس آنسلم در برهان دومش شرح می‌دهد، آشکار می‌سازد» (همان، ص ۷۳). بنابراین فارابی را می‌توان نخستین فیلسوف مسلمانی دانست که گام در عرصه برهان وجودی نهاده است و با توجه به زمان حیات او (۸۷۰-۹۵۰م) در این نظریه بر آنسلم نیز تقدم دارد. ملأ مهدی نراقی نیز با تکیه بر مفهوم واجب‌الوجود برهانی وجودی بر اثبات خدا بدین تقریر عرضه کرده است:

ومنها: انّ لواجب الوجود مفهوماً، فان كان بإزاء هذا المفهوم حقيقةً في الخارج ثبت المطلوب، وإن لم يكن بازائه شيئاً في الخارج وكان معدوماً فيه لكان عدمه إمّا مستنداً إلى نفسه فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، فيلزم الانقلاب؛ او مستنداً إلى الغير فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، فيلزم الانقلاب؛ فعدم واجب الوجود لا يكون واقعاً لاستلزامه انقلاب المهية (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۴).

مرحوم نراقی در این برهان از آغاز بر مفهوم واجب‌الوجود تکیه می‌کند. لفظ «واجب‌الوجود» دارای مفهومی است؛ یعنی معنایی محصل از آن در ذهن داریم و همین معنا و مفهوم مقدمه نخست استدلال را تشکیل می‌دهد. آن‌گاه گفته می‌شود: واقع از دو حال بیرون نیست: این مفهوم یا مصداقی در خارج دارد و یا ندارد (قضیه مفصله حقیقه‌ای که در آن دوران میان نقیضان است). مفهوم واجب‌الوجود اگر مصداقی در خارج داشته باشد، مطلوب ما ثابت، و وجود واجب‌الوجود پذیرفته شده است و اگر مصداقی در خارج نداشته باشد (در خارج معدوم باشد) عدم او از دو حال خارج نیست: یا مستند به خودش است و یا مستند به غیر.

با توجه به اینکه تنها ممتنع بالذات است که عدمش مستند به خودش است و تنها ممکن بالذات (به امکان خاص) است که عدمش مستند به غیر است، بطلان هر دو شق اخیر دانسته می‌شود؛ زیرا واجب‌الوجود در برابر ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود، و قسیم آن دو است. پس اگر واجب‌الوجود در خارج معدوم باشد، واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نخواهد بود، بلکه یا ممتنع‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود.

آیت‌الله غروی اصفهانی نیز برهانی وجودی شبیه برهان مرحوم نراقی برای اثبات واجب‌الوجود از طریق تأمل در مفهوم واجب بالذات اقامه کرده و ذات واجب را راست‌ترین گواه بر اثبات خودش به‌شمار آورده است. وی در ضمن منظومه‌ای آموزشی در باب فلسفه اولی به نام *تحفة الحکیم*، این برهان را در ابیات زیر سروده است:

ما کان موجوداً بذاته بلا	حيث هو الواجب جلّ وعلا
وهو بذاته دليل ذاته	أصدق شاهد على اثباته

لو لم یکن مطابق للواجب	یقضی بهذا کُلِّ حدسٍ صائب
وهو خلاف مقتضی طباعه	لکان إمّا هو لامتناعه
والفرض فردیته لما وجب	او هو لافتقاره الی السبب
یفضی الی حقیقة المطلوب	فالنظر الصحیح فی الوجوب

(غروی اصفهانی، بی تا، ص ۷۱).

ترجمه:

آن که بدون هیچ حیثیتی [نه حیثیت تقیدی و نه حیثیت تعلیلی] به ذات خود موجود باشد، واجب جل و علاست؛

ذات واجب خودش دلیل بر خودش، و راست‌ترین گواه بر اثبات اوست؛ هر حدس درست و راستینی بدین مطلب حکم می‌کند: اگر [مفهوم] واجب‌الوجود [مصدق و] مطابقی در خارج نداشته باشد؛

یا ناشی از آن است که وجودش در خارج ممتنع است، که این با وجوب ذاتی او مخالفت دارد [و خلاف فرض است]؛

یا ناشی از آن است که وجودش در خارج نیازمند سببی است [که آن سبب تحقق نیافته و لذا او موجود نشده است. این نیز خلاف فرض است، زیرا] فرض آن بود که او مصداق واجب است؛ بنابراین تأمل درست در [مفهوم] وجوب ما را به حقیقت مطلب می‌رساند.

دکتر مهدی حائری یزدی این برهان را ناتمام می‌شمارد. از نظر ایشان، با همین دلیل می‌توان وجود شریک باری را اثبات کرد، به این بیان که بگوییم: اگر مفهوم شریک باری مصداق و مطابقی در وجوب ذاتی اش نداشته باشد، این امر یا ناشی از آن است که وجودش در خارج ممتنع است (درحالی که امتناع برخلاف مقتضای طبیعت شریک باری است؛ زیرا او با باری تعالی در وجوب ذاتی مشترک است) و یا ناشی از آن است که وجودش در خارج نیازمند سببی است که آن یا امکان ذاتی است که ملاک نیازمندی است و یا امکان به معنای فقر است که عین نیازمندی است، و هر دوی اینها برخلاف این فرض ماست که او مصداق و فردِ وجوب ذاتی است (حائری

یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷). حاصل آنکه وجوب وجود در مفهوم «واجب‌الوجود دوم»، همانند «واجب‌الوجود نخست»، مأخوذ است و اگر اقتضای این مفهوم، وجود مصداقی برای آن باشد، در اینجا نیز چنین اقتضایی خواهد داشت.

ممکن است در پاسخ گفته شود: مفهوم شریک باری خودش مناط و معیار برای ممتنع بودن آن است؛ یعنی ویژگی «شریک باری بودن» او را از خود باری تعالی متمایز می‌کند و مانع از آن می‌شود که مقتضی وجود مصداق بوده باشد. ایشان در پاسخ به این اشکال می‌گویند: شرکت از اضافات متساوی‌الاطراف است؛ یعنی اگر الف، شریک ب باشد، ب نیز شریک الف خواهد بود. بنابراین همان‌گونه که واجب دوم، شریک واجب اول است، واجب اول نیز شریک واجب دوم خواهد بود؛ اگر «شریک» بودن با باری در وجوب مانع از اقتضای وجود مصداق و ملاک امتناع در یکی باشد، در دیگری هم خواهد بود و در نتیجه، وجود باری نیز ممتنع است، و دلیل یادشده از دلالت ساقط می‌شود (همان، ص ۲۰۸).

اشکال دیگر این دلیل آن است که در آن «فردیت واجب‌الوجود در خارج، پیش از اثبات وجودش فرض شده است؛ درحالی‌که فردیت معنایی جز وجود عینی خارجی ندارد. و این مصادره بر مطلوب است» (همان).

اشکال دیگر ایشان آن است که قضایایی مانند «واجب‌الوجود موجود است» و «شریک‌الباری ممتنع است» از قضایای لایبته‌ای هستند که ادات شرط در عقدالوضع آنها مأخوذ است، و نه از قبیل حمله‌ها و یا شرطیه‌هایی که ادات شرط در نسبت میان مقدم و تالی مأخوذ است. مفاد چنین قضایای لایبته‌ای آن است که «هرگاه در خارج به امکان عام یا بالفعل چیزی موجود شود که مفهوم واجب‌الوجود بر آن صادق است، آن چیز به ضرورت ذاتی متصف به موجودیت می‌شود»؛ همان‌گونه که اگر به فرض محال وجود چیزی فرض شود که مفهوم شریک باری بر آن صدق کند، موصوف به امتناع خواهد بود. روشن است که اگر فرد بودن واجب‌الوجود در خارج با شرط و فرضی که به معنای لایبته در ثبوت است، بوده باشد نمی‌توان از این طریق وجود او را به ثبوت قطعی و بتی ثابت کرد؛ زیرا نتیجه تابع احسّ مقدمات آن است (همان).

به نظر می‌رسد بازگشت اشکال دوم حائری بر برهان آیت‌الله غروی به نقدی است که علامه طباطبائی بر برهان استاد خود دارد. نقد ایشان بنا بر گزارش آیت‌الله جوادی آملی آن است که «در این برهان، میان حمل اولی و شایع خلط شده است؛ زیرا واجب‌الوجود واجب است به حمل اولی نه به حمل شایع؛ زیرا آن، یک مفهوم ذهنی است که نفس آن را انشا کرده است، و چون بسیاری از مفاهیم به حمل شایع بر خودشان حمل نمی‌شوند، احتمال دارد عنوان واجب که به حمل اولی بر خودش حمل می‌شود، به حمل شایع واجب نباشد؛ و روشن است که صرف حمل واجب بر یک عنوان و صدقش بر آن در جزم به تحقق عینی آن کفایت نمی‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۸۴). آیت‌الله جوادی آملی این اشکال را وارد دانسته و کوشیده است آن را بسط و تفصیل دهد (ر.ک: همان، ص ۸۴-۸۶). ایشان اشکال اصلی برهان وجودی آنسلم را نیز در همین خلط میان مفهوم و مصداق می‌داند (ر. ک: جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۹۴؛ ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۶۳-۶۶۴). شهید مطهری به طور خاص برهان آنسلم را کانون توجه قرار داد و آن را بررسی و نقد کرد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۹۳-۹۹۴). از نظر ایشان برهان آنسلم به دو صورت ممکن است تقریر شود: در یک تقریر به نفس «تصور ذات برتر و بزرگ‌تر» توجه می‌شود، و در دیگری به «واقعیت خارجی ذات برتر و بزرگ‌تر».

در تقریر نخست گفته می‌شود: «ما ذات بزرگ‌تر یا وجود کامل را تصور می‌کنیم و باید آنچه ما تصور می‌کنیم، وجود داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد، ما ذات بزرگ‌تر را تصور نکرده‌ایم». اشکال این تقریر آن است که لازمه ادعاشده در آن صحیح نیست؛ یعنی چنین نیست که اگر ذات بزرگ‌تر یا وجود کامل در خارج تحقق نداشته باشد، ما ذات بزرگ‌تر یا وجود کامل را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگ‌تر، تصور از ذات بزرگ‌تر نباشد. تصور ما از ذات بزرگ‌تر، خواه این ذات در خارج وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، تصور از ذات بزرگ‌تر است.

در تقریر دوم ذات بزرگ‌تر را در خارج در نظر می‌گیریم و می‌گوییم: «اگر ذات بزرگ‌تر خارجی، وجود عینی نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر نیست؛ زیرا ذات بزرگ‌تر موجود از این ذات بزرگ‌تر مفروض، بزرگ‌تر خواهد بود. و در نتیجه، ذات بزرگ‌تر مفروض ذات بزرگ‌تر نخواهد

بود و این تناقض و محال است». شهید مطهری این تقریر را نادرست می‌داند؛ زیرا معتقد است «در این تقریر وجود به منزله یک صفت و عارض خارجی بر ذات اشیا فرض شده است» و در آن برای ذات برتر و کامل‌تر خدا، با قطع نظر از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده و آن‌گاه گفته شده است که وجود لازمه ذات بزرگ‌تر است؛ زیرا اگر ذات بزرگ‌تر وجود نداشته باشد، آن‌گاه آنچه را ذات بزرگ‌تر فرض کرده بودیم، ذات بزرگ‌تر نخواهد بود؛ چون ذات بزرگ‌تر موجود، از ذات بزرگ‌تر غیر موجود، بزرگ‌تر است.

اشکال اساسی این استدلال از نظر شهید مطهری آن است که در آن میان ذات شیء و وجود آن در خارج تفکیک شده و این توهم پدید آمده که رابطه میان شیء و وجود آن از قبیل رابطه عارض و معروض و لازم و ملزوم است، و این کاملاً اشتباه است؛ چراکه شیء بدون وجود، اساساً ذاتی ندارد. تفکیک ذات شیء از وجود آن و سپس حمل وجود بر آن، امری است که در ذهن صورت می‌گیرد و اعتباری از اعتبارهای ذهن است. بنابراین فرض ذات بزرگ‌تر خارجی همان فرض وجود عینی برای آن است و مفروض ما همان مطلوب ما خواهد بود و استدلال مزبور چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.

این مسئله در فلسفه اسلامی با تعبیر «عدم زیادت وجود بر ماهیت در ظرف خارج» بررسی شده است و از اولی‌ترین و بدیهی‌ترین مسائل وجودشناسی به شمار می‌رود و این دقیقاً همان چیزی است که آنسلم در برهان وجودی‌اش از آن غفلت کرده است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۹۱-۹۹۳).

بیان شهید مطهری در بررسی برهان آنسلم را می‌توان به این صورت بازسازی کرد: آنسلم مدعی است «اگر الف (ذات برتر و بزرگ‌تر، یا به تعبیر خود آنسلم: آنچه بزرگ‌تر از آن تصور نمی‌شود) که ما تصوری از آن داریم در خارج موجود نباشد، آن‌گاه الف الف نخواهد بود». از آنسلم می‌پرسیم مقصود از «الف» دو چیز می‌تواند باشد: ۱. مفهوم آن؛ ۲. مصداق آن. درباره هر واژه دیگری نیز همین‌طور است. مثلاً وقتی می‌گوییم «انسان ب است»، مقصود از انسان یا مفهوم آن است و یا مصداق آن. این همان مطلبی است که با عنوان حمل اولی و حمل شایع در فلسفه

اسلامی از زمان صدرالمتألهین به بعد به آن توجه شده است. در گزاره «انسان کلی است»، مقصود از انسان، «مفهوم انسان» (انسان به حمل اولی) است که در ذهن موجود است؛ اما در گزاره «انسان نفس می‌کشد» مقصود از انسان، مصداق انسان (انسان به حمل شایع) است.

اگر در برهان آنسلم، مقصود از «الف» مفهوم آن باشد، ملازمه یادشده به این صورت درمی‌آید: «اگر مفهوم الف (مفهوم ذات برتر و بزرگ‌تر) در خارج موجود نباشد (دارای مصداق نباشد) آن‌گاه مفهوم الف، مفهوم الف نخواهد بود». اشکال وارد بر این بیان آن است که این ملازمه به هیچ وجه صحیح نیست. مفهوم هر چیزی مفهوم همان چیز است، خواه در خارج مصداق داشته باشد، خواه نداشته باشد. «مفهوم ذات برتر» همواره «مفهوم ذات برتر» است، و وجود یا عدم وجود مصداقی برای آن در خارج تغییری در این امر پدید نمی‌آورد.

اما اگر در برهان آنسلم مقصود از «الف» مصداق آن (الف به حمل شایع) باشد، ملازمه یادشده به این صورت درمی‌آید: «اگر مصداق الف (مصداق ذات برتر و بزرگ‌تر) در خارج موجود نباشد (در خارج محقق نباشد) آن‌گاه مصداق الف، مصداق الف نخواهد بود؛ یعنی آنچه را مصداق الف فرض کرده‌ایم، مصداق الف نیست»؛ به دلیل آنکه اگر مصداق ذات بزرگ‌تر موجود باشد، بزرگ‌تر از مصداق ذات بزرگ‌تری است که موجود نیست. اشکال وارد بر این بیان آن است که در آن «وجود» صفتی از صفات شیء که در خارج - و نه فقط در ذهن - بر آن عارض می‌شود در نظر گرفته شده است و به تعبیری، وجود شیء زاید بر ذات آن و عارض بر آن در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد شهید مطهری در این نقد خود، نظر به اشکال کانت بر برهان آنسلم دارد و در واقع همان اشکال را در فضای فلسفه اسلامی بازسازی می‌کند و آن را با مسئله «عدم زیادت وجود بر ماهیت» پیوند می‌زند و ضمن تأیید اشکال کانت، پیشینه آن را در فلسفه اسلامی نشان می‌دهد. کانت می‌گفت در برهان آنسلم، وجود صفتی از صفات و کمالات شیء در نظر گرفته شده است، درحالی‌که چنین نیست. البته این عبارت معروف کانت که «وجود محمول نیست» در فضای فلسفه اسلامی معنای قابل قبولی ندارد و شهید مطهری نیز به آن پرداخته است.

شهید مطهری نظیر این اشکال را بر تقریرهای دکارت، لایبنیتس و اسپینوزا نیز وارد می‌داند

و با اشاره به نقد کانت می‌گوید: «کانت به حق بیان آنها را ناقص دانسته است» (همان، ص ۹۹۴). به نظر می‌رسد اگر شهید مطهری بر همان تمایز میان حمل اولی و حمل شایع تأکید می‌ورزید و بر همان اساس روند نقد را ادامه می‌داد، بیان ایشان انسجام و شاید اتقان بیشتری می‌یافت و این، دقیقاً همان شیوه‌ای است که آیت‌الله جوادی آملی در پیش گرفته است.

آیت‌الله جوادی آملی برهان آنسلم را این‌گونه تقریر می‌کند:

اگر خدا موجود نباشد کامل‌ترین موجودی که می‌توان تصور کرد، نخواهد بود و کامل‌ترین نبودن خداوند - که کامل‌ترین بودن در مفهوم آن مأخوذ است - تناقض بوده و باطل می‌باشد. از ابطال موجود نبودن خداوند، به دلیل استحاله ارتفاع نقیضین، نقیض آن، یعنی موجود بودن خداوند نتیجه گرفته می‌شود. دلیل ملازمه بین موجود نبودن و کامل‌ترین نبودن این است که معدوم بودن نقص است و موجوداتی که وجود دارند، از اموری که معدوم هستند، کامل‌تر می‌باشند و خداوند نیز بر همین قیاس اگر معدوم باشد، اموری که وجود دارند از او کامل‌تر بوده و در نتیجه، او کامل‌ترین امری که تصویر می‌شود نخواهد بود (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۹۲). ایشان در عین حال که برهان آنسلم را ناتمام می‌داند معتقد است مطالبی که تاکنون اندیشمندان غربی و متفکران مسلمان برای تبیین اشکال و خطای این برهان اظهار کرده‌اند «هیچ‌یک خالی از اشکال نیست» (همان، ص ۱۹۴). از نظر ایشان «اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است» (همان). توضیح اینکه در برهان آنسلم باید دید مراد از کلمه «موجود» در عبارت «اگر خداوند موجود نباشد، کامل‌ترین موجودی که می‌توان تصور کرد نخواهد بود» چیست؟

اگر مراد او موجود به حمل اولی باشد، حق با اوست؛ یعنی سلب مفهوم هستی و وجود از خداوند، با تعریفی که از او، به عنوان کامل‌ترین کمال قابل تصور می‌شود تناقض دارد و ناگزیر موجود بودن و یا حتی ضرورت وجود داشتن، دو مفهومی هستند که در تصور او مأخوذ هستند؛ و لیکن صرف این مقدار، تحقق خارجی و



موجود بودن به حمل شایع را برای واجب تعالی اثبات نمی‌کند؛ و اگر مراد آنسلم از موجود بودن، مصداق هستی و موجودیت به حمل شایع باشد، در این حال ملازمه‌ای بین سلب وجود به حمل شایع از خداوند و نفی کمال از مفهوم او نخواهد بود و در نتیجه تناقضی لازم نمی‌آید تا از این طریق نقیض مطلوب، یعنی موجود نبودن خداوند ابطال شده و به دنبال آن، مطلوب، یعنی واقعیت و وجود داشتن او به حمل شایع اثبات گردد. ... تصور ذهنی وجود نامحدود مفهومی است که به حمل اولی وجود کامل و نامحدود است و به حمل شایع، یک مفهوم ذهنی است که به وجود ظلی و ذهنی موجود است و نبودن مصداق از برای آن نیز هیچ محذوری را برای تصور آن پدید نمی‌آورد» (همان، ص ۹۴ و ۱۹۵).

برای بازسازی و تبیین نقد آیت‌الله جوادی آملی توجه به نکته‌ای سودمند است: هرگاه در یک گزاره‌ی حملی گفته می‌شود «الف ب است»، مقصود از موضوع (الف) و محمول (ب) یا مفهوم آن است و یا مصداق آن. بنابراین مقصود از این گزاره به ظاهر واحد، چهار چیز می‌تواند باشد:

۱. مفهوم الف مفهوم ب است (مانند آنجا که می‌گوییم: انسان بشر است، یا انسان حیوان ناطق است)؛

۲. مفهوم الف مصداق ب است (مانند آنجا که می‌گوییم: انسان کلی است؛ یعنی مفهوم انسان در ذهن، مصداق کلی است)؛

۳. مصداق الف مصداق ب است (مانند حیوان تنفس‌کننده است. غالب گزاره‌های متداول در علوم و نیز زندگی روزمره از این قبیل اند)؛

۴. مصداق الف مفهوم ب است (چنین گزاره‌ای در هیچ جا صحیح نیست؛ یعنی مصداق هیچ چیز، از آن جهت که مصداق آن می‌باشد، با مفهوم چیزی این‌همانی ندارد).

برای آنکه دو گزاره «الف ب است» و «الف ب نیست» نقیض یکدیگر باشند، باید هر دو به یک دسته از گروه‌های چهارگانه بالا تعلق داشته باشند؛ وگرنه آن دو گزاره نقیض یکدیگر نخواهند بود. به همین دلیل گزاره «انسان کلی است» (مفهوم انسان مصداق کلی است) و «انسان

کلی نیست» (مفهوم انسان مفهوم کلی نیست) هر دو صادق‌اند و تناقضی میان آنها نیست؛ زیرا گزاره اول متعلق به گروه دوم و گزاره دوم، متعلق به گروه اول است.

این مطلب در فلسفه و منطق اسلامی با این عبارت که «در تناقض علاوه بر وحدت در موضوع، محمول و...، وحدت در حمل نیز در دو قضیه متناقض معتبر است» کانون توجه قرار گرفته است. با توجه به مقدمه مزبور گفته می‌شود در برهان آنسلم وقتی می‌گویند: «اگر الف (آنچه کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود) در خارج موجود نباشد (یعنی مفهوم الف دارای مصداق عینی نباشد) الف نخواهد بود»، تالی این گزاره شرطی، یعنی «الف الف نیست» - که آنسلم بطلان آن را، دلیل بطلان مقدم (الف در خارج موجود نیست) دانسته است - به کدام یک از گروه‌های چهارگانه یادشده تعلق دارد؟

اگر به گروه اول تعلق داشته باشد، ملازمه ادعاشده صحیح نیست؛ یعنی چنین نیست که «اگر الف (آنچه کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود) در خارج موجود نباشد، مفهوم الف، مفهوم الف نباشد». مفهوم «آنچه کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود» در هر حال همین مفهوم است؛ خواه در خارج مصداق داشته باشد، خواه نداشته باشد. مصداق داشتن و نداشتن یک مفهوم (هر مفهومی که باشد)، تغییری در آن مفهوم پدید نمی‌آورد، و آن مفهوم همچنان همان مفهوم خواهد بود. اما اگر تالی گزاره شرطی، به گروه دوم تعلق داشته باشد، ملازمه یادشده برقرار است؛ اما تالی باطل نیست تا از بطلان آن، بطلان مقدم نتیجه گرفته شود؛ زیرا روشن است که «مفهوم آنچه کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود» مصداق خودش نیست؛ یعنی خود این مفهوم، واقعیت عینی و خارجی خدا نیست و آنسلم همچنین اعتقاد و ادعایی ندارد. به همین دلیل، ناقدان آنسلم، از جمله شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی، متعرض این فرض نشده‌اند.

اگر تالی آن گزاره شرطی به گروه سوم تعلق داشته باشد، گزاره شرطی برهان آنسلم صحیح است؛ اما بطلان تالی آن معلوم نیست؛ زیرا در فرض موجود نبودن «الف»، گزاره «مصداق الف، مصداق الف نیست» از باب سالبه به انتفای موضوع، گزاره‌ای صادق است. به تعبیر دیگر، برای صدق گزاره موجب «مصداق الف، مصداق الف است» باید موضوع (مصداق الف) تحقق داشته باشد؛ چراکه اگر موضوع گزاره‌ای معدوم باشد، معدوم به حمل شایع هیچ چیز نیست، حتی

خودش. از این رو گفته می‌شود ضرورت ثبوت شیء برای خودش از نوع ضرورت ذاتی است و نه ضرورت ازلی؛ یعنی مشروط به وجود و تحقق موضوع است.

آنچه بیان شد می‌توان شرحی باشد بر این عبارت آیت‌الله جوادی آملی:

در برهان مذکور، خلف در صورتی لازم می‌آید که محور حمل در همه موارد قیاس یکسان باشد؛ یعنی تصویری که به حمل اولی واجد کمالی است در همان مدار و به همان حمل، کمال خود را از دست بدهد و یا مفهومی که به حمل شایع از کمالی برخوردار است، به همان حمل فاقد آن باشد؛ و لیکن اگر مفهومی به حمل اولی واجد یک کمال و به حمل شایع فاقد آن بود، تناقض و خلفی لازم نمی‌آید (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۹۵).

#### ۵. تقریری نوین از برهان وجودی

آنچه در اینجا به منزله تقریری نوین از برهان وجودی عرضه می‌شود، بازسازی برهان صدیقین علامه طباطبائی براساس روایت آیت‌الله جوادی آملی از آن است. توضیح اینکه علامه طباطبائی در برخی آثار خویش برهانی بر اثبات وجود واجب تعالی اقامه می‌کند که پیش از ایشان سابقه شناخته شده‌ای ندارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶ و ۱۱۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷ و ۱۱۸؛ همو، ۱۹۸۱م، ص ۱۴ و ۱۵). کامل‌ترین تقریر این برهان در تعلیقه ایشان بر اسفار عرضه شده است. این تعلیقه را آیت‌الله جوادی آملی در آنجا بیان می‌کند که صدرالمآلهین پس از بیان مقدمه‌ای - در بیان اینکه راه‌های به سوی خدا فراوان است، ولی برخی از آنها اوثق و اشرف و انور از سایرین است و استوارترین براهین و شریف‌ترین آنها برهانی است که حد وسط در آن، در حقیقت، خود حق تعالی است و این همان راهی است که صدیقان می‌پیمایند؛ یعنی کسانی که به او استشهاد می‌کنند و نه بر او، درحالی که دیگران برای دستیابی به معرفت او به چیزی جز او تمسک می‌جویند - به تقریر برهان صدیقین براساس اصول حکمت متعالیه، از جمله اصالت وجود و تشکیک در وجود می‌پردازد و می‌گوید: «تقریره انّ الوجود کما مرّ حقیقه عینیة واحدة بسیطة...» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴).

تعلیقه ایشان که درست بر سر «انّ الوجود كما مرّ حقيقة عينية» آمده، چنین است:

هذه هي الواقعية التي ندفع بها «السفسطة» ونجد كلّ ذي شعور مضطراً الى اثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى أنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعية في وقت او مطلقاً كانت حينئذٍ كلّ واقعية باطلة واقعاً (أي الواقعية ثابتة). وكذا السوفسطي لو رأى الاشياء موهومة أو شكّ في واقعتها فعنده الاشياء موهومة واقعاً، والواقعية مشكوكة واقعاً (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة). واذ كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات. فهناك واقعية واجبة بالذات، والاشياء التي لها واقعية مفترقة اليها في واقعتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل انّ اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة (طباطبائي، ۱۹۸۱م، ص ۱۴ و ۱۵).

این برهان، به گونه‌های مختلفی تقریر شده است (ر.ک: جوادی آملی، بی تا، ص ۲۱۶-۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳-۳۴۲؛ مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۸۲-۹۹۰؛ فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۵۷-۶۴)؛ اما به نظر می‌آید نزدیک‌ترین روایت به کلام علامه طباطبائی همان روایت آیت‌الله جوادی آملی است. براساس روایت ایشان، حاصل برهان علامه طباطبائی چنین است:

۱. واقعیتی هست؛

۲. نفی واقعیت مطلقاً (در هر فرضی) مستلزم ثبوت آن است؛ زیرا صدق گزاره «هیچ واقعیتی نیست»، خودش واقعیتی از واقعیات است، و به همین دلیل، این گزاره هرگز صادق نخواهد بود. به تعبیر دیگر، نفی مطلق واقعیت، خودش متضمن اثبات واقعیت است؛ نتیجه: بنابراین واقعیت مطلقاً (در هر شرایطی) نفی‌ناپذیر است (الواقعية لا تقبل العدم مطلقاً). در این برهان، «اصل واقعیت» (موجود مطلق) مفروض است و آن‌گاه براساس مقدمه دوم، وجوب و ضرورت آن نتیجه گرفته می‌شود. صدیقین بودن این برهان دقیقاً به همین جهت است که اصل تحقق و واقعیت را - این را که چیزی هست، فارغ از اینکه آن چیز، چه چیزی است - مسلم می‌انگارد و آن‌گاه براساس مقدمه دوم، وجوب و ضرورت ازلی آن را نتیجه می‌گیرد.

عَلَّامَه طباطبائی، همه جا به همین صورت وارد بحث می‌شود. مثلاً در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم؛ هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶) و یا در شیعیه در اسلام می‌نویسد:

درک و شعور انسان که با پیدایش او توأم است، در نخستین گامی که بر می‌دارد هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می‌سازد؛ زیرا به‌رغم آن‌ان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می‌کنند و جهان هستی را خیال و پندار می‌نامند، ما می‌دانیم یک فرد انسان در آغاز پیدایش خود که با درک و شعور توأم است، خود و جهان را می‌یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست. ... این واقعیت و هستی که انسان در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می‌کند، ثابت است و هرگز بطلان نمی‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷).

از نظر عَلَّامَه طباطبائی، مرز میان فلسفه و سفسطه همانا پذیرش یا نفی اصل واقعیت است. ایشان معتقد است آدمی اصل واقعیت را می‌پذیرد و به آن اذعان می‌کند؛ یعنی گزاره «موجودی هست» برای او بدیهی است. بداهت این گزاره در آغاز بداهتی ثانوی به‌شمار می‌رود، نه اولی. آدمی بر پایه علم حضوری به خود و سایر آگاهی‌هایش اذعان می‌کند که خودش و نیز چیزهایی بیرون از خودش وجود دارند. البته پس از توجه به نفی ناپذیر بودن اصل واقعیت (مقدمه دوم) نتیجه دیگری به دست خواهد آمد و آن اینکه گزاره «موجودی هست» گزاره‌ای اولی است که عقل محض بدون استناد به هیچ واقعیت خارجی آن را می‌پذیرد.

نکته اصلی موردنظر در این مقاله آن است که قلب برهان عَلَّامَه همان مقدمه دوم آن است: «نفی واقعیت مطلقاً مستلزم ثبوت آن است»؛ و در صورت تمامیت آن مقدمه، برای اثبات واجب‌الوجود دیگر نیازی به مقدمه نخست نخواهد بود. عَلَّامَه از آغاز می‌تواند استدلال خود بر وجود واجب‌تعالی را این‌گونه مطرح کند: «فرض عدم و نیستی اصل واقعیت همان فرض اجتماع نقیضان است و اجتماع نقیضان ممتنع بالذات است. پس اصل واقعیت واجب‌الوجود بالذات می‌باشد».

اگر برهان عَلَّامَه به صورت پیش‌گفته بیان شود، برهانی وجودی خواهد بود؛ زیرا در آن تنها از طریق تحلیل مفهومی بر اساس بدیهیات اولیه عقلی گام برداشته‌ایم و به هیچ‌گونه واقعیت

خارجی عینی، حتی واقعیت خودمان یا چیزی دیگر، به نحو خاص و یا عام، تمسک نکرده‌ایم. مقدمات این برهان را می‌توان چنین سامان داد:

۱. صدق گزاره «واقعیتی نیست» در هر شرایطی مستلزم کذب آن است؛ چون صدق آن بدین معناست که «عدم واقعیت» واقعیت دارد. پس واقعیتی هست. اساساً صدق هر گزاره‌ای به معنای واقعیت داشتن مفاد آن است؛

۲. بنابراین، صدق «گزاره واقعیتی نیست» در هر شرایطی تناقض است؛

۳. تناقض محال است؛

۴. صدق گزاره «واقعیتی نیست» همواره و در همه شرایط محال است؛

نتیجه آنکه گزاره «واقعیتی هست» - که نقیض گزاره «واقعیتی نیست» می‌باشد - همواره و در هر شرایطی (در هر جهان ممکن) صادق است.

اینکه گزاره «واقعیتی هست» در همه فرض‌ها و در هر شرایطی صادق باشد، همان وجوب بالذات اصل واقعیت خواهد بود؛ چون واجب بالذات یعنی چیزی که بودنش مشروط به هیچ شرط و قیدی نیست. ویژگی مهم این تقریر از برهان وجودی آن است که در آن به هیچ وجه خلط مفهوم و مصداق، حمل شایع و اولی و مانند آن صورت نگرفته است و نیز ربطی به مسئله زیادت یا عدم زیادت وجود بر ماهیت یا وصف کمالی دانستن وجود و مانند آن ندارد. به طور کلی، نوع اشکال‌هایی که بر دیگر تقریرهای برهان وجودی وارد شده است، بر آن وارد نمی‌شود.

ممکن است درباره اصل برهان علامه این پرسش مطرح شود که آیا واقعیت همان وجود است یا خیر؟ اگر مقصود از «واقعیتی هست»، صدق گزاره‌ای باشد که با معدوم بودن همه چیز حتی واجب‌الوجود نیز سازگار است، به طوری که از انکار واقعیت هم وجودش نتیجه گرفته می‌شود، چگونه از آن، وجود عینی اصل واقعیت نتیجه گرفته می‌شود؟ به عبارت دیگر، انکار واقعیت در صورتی مستلزم پذیرش وجود واقعیت است که وجود واقعیت، معنایی عام شامل بی‌مصداق بودن مطلق وجود به منزله یک واقعیت نیز بشود. در این صورت چگونه مصداق داشتن وجود، ضروری خواهد بود؟!

در پاسخ به این پرسش می‌گوییم همان‌گونه که از متن سخنان علامه طباطبائی باصراحت به

دست می‌آید، مقصود ایشان از واقعیت همان چیزی است که اصالت دارد، که بنا بر اصالت وجود، وجود است و بنا بر اصالت ماهیت، ماهیت. به دیگر سخن، برهان ایشان مبتنی بر اصالت وجود نیست تا گفته شود: مراد ایشان از واقعیت همان وجود است.

از نظر علامه طباطبائی، صدق هر گزاره‌ای، هر چه باشد، مستلزم ثبوت نفس الامری محکی آن گزاره است؛ و این ثبوت نفس الامری به ثبوت اصیل و ضروری واقعیت منتهی می‌گردد؛ یعنی باید واقعیتی باشد تا گزاره مورد نظر، فارغ از محتوایش، دارای این نحوه ثبوت باشد. به دیگر سخن، اگر امری حقیقی نباشد، نفس الامری به عنوان ظرف ثبوت امور اعتباری هم در کار نخواهد بود. علامه می‌گوید: واقعیتی هست و نمی‌شود که نباشد؛ چون در فرض نبودنش باز هم هست. از نظر علامه، واقعیت‌های اعتباری هم متکی بر واقعیت اصیل و حقیقی است. پس اگر واقعیتی اعتباری را بپذیریم، چاره‌ای جز پذیرفتن واقعیت اصیل نخواهد بود.

### نتیجه‌گیری

برهان علامه طباطبائی بر اثبات وجود خداوند، آن‌گونه که در بیان وی آمده و شاگردان ایشان شرح داده‌اند، از نوع برهان صدیقین بر وجود خداوند به‌شمار می‌رود و با همین عنوان (برهان صدیقین علامه طباطبائی) شهرت یافته است؛ اما با تغییری در مقدمات این برهان می‌توان آن را به صورت برهانی وجودی عرضه کرد که کاملاً با برهان وجودی آنسلم متفاوت و از اشکال‌های وارد شده بر آن توسط فیلسوفان غربی و مسلمان مصون باشد.

در تقریر رایج برهان علامه، گزاره «واقعیتی هست» نخستین مقدمه برهان را تشکیل می‌دهد و همین امر آن را در سلک براهین جهان‌شناختی درمی‌آورد؛ اما با توضیحی که در مقاله آمده است معلوم می‌شود می‌توان برهان ایشان را به گونه‌ای تقریر کرد که متوقف بر این مقدمه نباشد؛ به این صورت که گفته شود: صدق گزاره «واقعیتی نیست» در هر شرایطی مستلزم کذب آن است. بنابراین صدق گزاره «واقعیتی نیست» در هر شرایطی تناقض است، و چون تناقض محال است، صدق گزاره «واقعیتی نیست» همواره در همه شرایط محال است. نتیجه آنکه گزاره «واقعیتی هست» همواره در هر شرایطی صادق است، و این به معنای وجوب بالذات اصل واقعیت خواهد بود.

- ..... منابع
- آنسلم قدیس، ۱۳۸۶، *پروسلوگیون (خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا)*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، قصیده سرا.
- بارنز، جانانان، ۱۳۸۶، *برهان وجودی*، ترجمه احمد دیانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *تحفة الحکیم*، در: *آموزگار جاوید*، به اهتمام صادق لاریجانی، قم، مدرسه ولی عصر (عج).
- ، بی تا، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۰، *التعلیقات علی تحفة الحکیم*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ چهارم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۷۸، *شیعه در اسلام*، چ سیزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۹۸۱م، *تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۹، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، بی تا، *تحفة الحکیم*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۳۴۹ق، *الدعاوی القلیبیه*، حیدرآباد، بی تا.
- ، ۱۳۶۴، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد، ۱۳۶۸، «فارابی و برهان وجودی»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، *تحقیقات اسلامی*، سال چهارم، ش ۱ و ۲، ص ۶۳-۷۳.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۷۵، *گزیده‌های الهیات فلسفه*، تدوین رحیق متقیان (جزوه منتشر نشده).
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۰، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، چ دوم، کرمانشاه، باغ نی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- نراقی، ملّامهدی، ۱۳۸۱، *جامع الافکار و ناقد الانظار*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، حکمت.
- هیگ، جان، ۱۳۷۰، *برهان وجودی*، در: *خدا در فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



## تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ارسطو و ابن سینا

محمدحسین عباسی / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس m.abbasi4431@yahoo.com

رضا اکبریان / استادگروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس dr.r.akbarian@gmail.com

محمد سعیدی مهر / دانشیارگروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس saeedi@madares.ac.ir

دریافت: ۹۲/۱/۱۸ پذیرش: ۹۳/۹/۱۱

### چکیده

ارسطو برای نفس، حدوث جسمانی قایل است و نفس به منزله امر جسمانی، صلاحیت تعقل یا ادراک عقلی را ندارد. ادراک عقلی و صورت معقوله، اموری مجردند و برای تعقل نیاز به امری مجرد دارند. بنابراین ارسطو تعقل را بر عهده عقل می‌گذارد؛ اما این عقل مجرد با نفس مادی چه نسبتی دارد و چگونه در امر تعقل انسانی به ایفای نقش می‌پردازد. نظریه ارسطو با ابهاماتی آمیخته است که باید رفع گردد. ابن سینا با لحاظ نفس به منزله امری مجرد و با تمایز نهادن میان مقام ذات و مقام فعل در نفس انسانی، ادراک عقلی را به نفس نسبت می‌دهد. ادراک عقلی در نظر او، فعل جنبه ذاتی نفس تلقی می‌شود و نفس با عقل جزئی انسانی یکسان انگاشته می‌شود. تأثیر مبادی عالی و نقش عقل فعال نیز در تعقل لحاظ می‌گردد. ابن سینا تأثیر عقل فعال در ایجاد صور معقوله در نفس ناطقه را به دو اعتبار وجود و ماهیت، افاضه و اشراق می‌نامد. مقاله حاضر به تحلیل و تبیین نظرات ارسطو و ابن سینا در این زمینه اختصاص دارد.

کلیدواژه‌ها: تعقل، ادراک عقلی، ادراک حسی، عقل فعال، سوفسطایی، ارسطو، ابن سینا.

### مقدمه

تعقل به معنای ادراک کلی است و کلی عبارت است از حقیقت و ذات شیء. با درک کلی و حقیقت شیء، چیزی را درک می‌کنیم که بر همه افراد آن صدق می‌کند. انسان هر چه را درک می‌کند، جزئی است؛ اما درک کلی که بر همه افراد محققه‌الوقوع و مقدره‌الوقوع صدق می‌کند، چگونه حاصل می‌شود؟ چگونه انسان به درک کلی یعنی درک ذات شیء می‌رسد؟ از کجا معلوم می‌شود که چیزی، ذات شیء است؟ اهمیت شناخت کلی و ذات شیء در این است که با شناخت آن، می‌توان قیاس برهانی تشکیل داد و به شناخت افراد و مصادیق رسید. بدون پذیرش کلی و ذاتی، برهان نیز پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا مقدمات برهان باید کلی، ذاتی و ضروری باشد. افلاطون با ابداع نظریهٔ مُثُل، شهود مُثُل را موجب پیدایش ادراک عقلی می‌داند. وی تعقل را نوعی تذکر می‌پندارد؛ اما ارسطو با رد نظر افلاطون، ادراک عقلی را در توانایی انسان می‌بیند. او باید پاسخ دهد که چگونه آدمی می‌تواند از طریق ادراک جزئیات یعنی احساس، به ادراک کلیات یعنی تعقل برسد. در نظر ارسطو، به سبب ناتوانی نفس جسمانی، پای عقل فعال در ادراک کلی باز می‌شود که خود، ابهامات جدیدی را به مسئلهٔ تعقل می‌افزاید. ابن‌سینا که عقل مجرد جزئی انسانی را همان نفس می‌داند، با این مشکل ارسطویی روبه‌رو نیست، ولی مشکلاتی دیگر دارد که باید آنها را حل کند؛ از جمله اینکه چگونه در تعقل، میان عقل منفعل انسانی و عقل فعال برای ایجاد صور معقوله، ارتباط ایجاد می‌شود؟ کیفیت تأثیر عقل فعال در تعقل، دارای ابهام است که ابن‌سینا می‌کوشد آن را با طرح نظریهٔ «تمایز میان دو مقام ذات و فعل در نفس» حل کند. مقایسهٔ تحلیلی دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا در باب تعقل یا ادراک عقلی و چگونگی تأثیر عقل فعال در پیدایش صور معقوله، هدف این مقاله است. این بحث نشان می‌دهد که چگونه ابن‌سینا با در نظر گرفتن نقشی مؤثر برای عقل فعال در تعقل، به سمت انسان‌محوری (اومانیزم) غربی کشیده نمی‌شود.

### ۱. پیشینهٔ تاریخی موضوع تعقل

دورهٔ تعقل فلسفی را به‌طور کلی می‌توان از زمان تالس ملطی در یونان در قرن ششم قبل از میلاد

دانست. پیش از آن، معیار غالب در کشف حقیقت، اسطوره یا عقلانیت اسطوره‌ای بود. با گذر از این فرهنگ، به دوره فلسفه یا عقلانیت فلسفی وارد می‌شویم. به‌طور کلی، در یونان با دو جریان متفاوت و حتی متضاد روبه‌رویم: یکی جریان فکری سقراط و پیروان او که از آن به جریان فلسفه تعبیر می‌شود و دیگری جریان سوفیسم (sophism) که با افرادی همچون پروتاگوراس و گرگیاس شناخته می‌شود. کلمه سوفیا (sophia) در یونانی به معنای حکمت و سوفوس (sophos) به معنای حکیم است. در مقابل، فیلسوفیا (philosophia) به معنای دوست داشتن حکمت است. فیلسوف، طالب حقیقت و در جست‌وجوی آن است، درحالی‌که سوفیست خود را مالک حقیقت می‌داند و مدعی تملک آن است.

سوفیست‌ها به حقیقتی ورای درک و خواست انسان قایل نبوده‌اند، بلکه می‌گفتند آنچه را انسان درک می‌کند، حق است و آنچه را می‌پسندد، خوب است؛ یعنی حق برای هر کس، همان است که او درک می‌کند و خوب برای هر کس، همان است که او می‌پسندد. به همین جهت، سخن سوفیست‌ها به نسبت ادراک و همچنین نسبت اخلاق می‌انجامد. برای اینان هدف از بحث و گفت‌وگو، غلبه بر طرف مقابل بوده است، نه کشف حقیقت. اینان چون به حق و حقیقتی قایل نبودند، اصالت را به طبیعت می‌دادند و به ماورای حس عقیده نداشتند. مدافعان حقیقت، در برابر افکار سوفیست‌ها قد علم کردند. سقراط با محاوره‌های مستدل، نقایص این نحله را آشکار کرد. افکار سوفسطاییان در یونان باستان با تلاش سقراط و افلاطون شکست خورد و منزوی شد. پروتاگوراس در جمله معروفش می‌گوید: «انسان، مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی هر چه هست و مقیاس نیستی آنچه نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۲). افلاطون در شرح این جمله می‌گوید منظور این است که هر چیزی برای من، همان است که به نظر من نمودار می‌گردد و این نمود، همان ادراک حسی است و حس، اثرپذیر است و با تغییر و دگرگونی همراه است (همان). از نظر پروتاگوراس، هر شخص احساس‌کننده‌ای و هر چیز احساس‌شونده‌ای همواره در حال تغییر و شدن است. پس یک چیز برای یک مُدرک، غیر از همان چیز برای مُدرک دیگر است و همان چیز در هر حالتی، غیر از همان چیز در حالات دیگر است. پس تنها معیار شناخت

واقعیت، احساس فردی شخصی است و آن هم در هر حالتی از حالات ادراک‌کننده فقط برای خود وی و در همان حالت حقیقت دارد، اما برای کس دیگر یا برای خود ادراک‌کننده در حالت دیگر، حقیقت ندارد. ادراک با تغییر شرایط «مُدِرک» و «مُدِرک» و «ادراک» تغییر می‌کند. به این دلیل، پروتاگوراس حقیقت مطلق را منکر می‌شود و می‌گوید به تعداد افراد انسان، حقیقت وجود دارد. او به نسبت ادراک می‌رسد و ادعا می‌کند که انسان، مالک حقیقت است، نه در جست‌وجوی آن. علاوه بر این، او منکر هرگونه ادراک عقلی است. پروتاگوراس علاوه بر قول به شخصی بودن و نسبت ادراک، اخلاق را نیز نسبی می‌داند. از نظر او، مفاهیم ارزشی و اخلاقی، همگی نسبی‌اند. خوب و بد، تابع قضاوت و امیال و خواسته‌های افراد و گروه‌هاست. خوب آن است که من آن را خوب می‌دانم و بد آن است که من آن را بد می‌شمارم. بنابراین ما به تعداد افراد انسان، خوب و بد داریم، همان‌گونه که به تعداد افراد انسان، حقیقت داریم.

سقراط به شدت در برابر این نسبت ایستاد. او برخلاف سوفیست‌ها که خود را مالک حقیقت می‌دانستند و می‌گفتند ما با حواس خود حقیقت را می‌یابیم، می‌گفت ما باید همواره در جست‌وجوی حقیقت باشیم. از نظر سقراط، درک ما نسبت به اشیای محسوس، درک حقیقت نیست. سقراط با رها کردن فلسفه طبیعی مملو از عقاید مشوش و متضاد (همان، ج ۱، ص ۹۷-۹۹)، به جست‌وجوی حقیقت ثابت و یقینی (همان، ص ۲۰ به بعد) از طریق به کارگیری استدلال استقرایی و تعاریف کلی (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۸، ب، ص ۲۷-۲۹) می‌پردازد. استدلال‌های استقرایی سقراط، در خدمت تعریف مفاهیم قرار دارند. استقرای سقراطی از طریق مقایسه موارد فردی، به جهت به دست آوردن قاعده و قانونی است که درباره مفهوم‌ها صادق است و غرض، تعیین مفهوم‌ها، یعنی به دست آوردن تعریف‌هاست (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۸۸). سقراط با رد وجود مستقل و جدا برای کلیات، با تعاریف کلی می‌خواست به مفاهیم ثابت برسد. سوفسطاییان با ارائه نظریه نسبت، امور دارای اعتبار ضروری و کلی را منکر شدند، اما در نظر سقراط مفهوم کلی و تعریف، یکسان و ثابت باقی می‌ماند، ولی جزئیات تغییر می‌یابند. او تعریف را، راهی مطمئن در مقابل نظریات نسبی‌گرایانه سوفسطایی می‌دانست (همان، ۹۸۷، ب، ص ۳-۱).

به نظر افلاطون، سوفیست‌ها چیزی از حقیقت نمی‌دانند و تنها اسیر سایه و تصویر آن هستند. او در رساله تیمائوس می‌گوید:

آنچه در عالم هست بر دو نوع است: یکی آنچه همیشه هست و پایدار خواهد بود و هرگز صیرورت و دگرگونی در آن رخ نمی‌دهد، و دیگر آنچه که دائماً در حال دگرگونی است. اولی به مدد عقل دریافت می‌شود و دومی در سایه ادراک حسی. از این رو، هر دگرگون‌شونده‌ای، دارای علتی است؛ زیرا ممکن نیست چیزی بدون علت، حرکت و تغییر کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸).

افلاطون در مقابله با سوفسطاییان، که معرفت را برابر با ادراک حسی می‌دانستند، مدعی شد که معرفت نمی‌تواند ادراک حسی باشد؛ چراکه ادراک حسی به محسوسات تعلق می‌گیرد و همه محسوسات در حال «شدن» هستند و آنچه در حال شدن است، واقعیت ندارد. حقیقت، همان وجود مُثُل است، نه اشیای محسوس، و مُثُل باید شناخته شوند. تعقل، مشاهده ذوات مجرد یا مُثُل است که اصول و حقایق ازلی قلمداد می‌شوند. از نظر افلاطون، جهان محسوس که آمیخته با صیرورت و شدن است، جهان حقیقی نیست و در نتیجه، متعلق معرفت حقیقی و ادراک عقلی قرار نمی‌گیرد. معرفت، باید ثابت و تغییرناپذیر باشد (همان، ص ۱۵۲).

بسیاری از معلومات ما درباره اشیای محسوس، به وسیله تفکر عقلانی به دست آمده‌اند نه مستقیماً به وسیله ادراک حسی. حقیقت در تفکر عقلانی و در حکم، معلوم ذهن می‌شود، نه در احساس محض. بنابراین ادراک حسی شایستگی نام معرفت را ندارد. متعلقات حسی، متعلقات نوعی ادراک هستند، اما متعلقات معرفت واقعی نیستند که باید خطاناپذیر و درباره آنچه هست، باشند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵). نفس مجرد انسانی پیش از تعلق به بدن در عالم مُثُل، حقایق اشیا را مشاهده کرده و پس از ورود به عالم محسوس، آن را از یاد برده است. وی در این عالم محسوس، تنها به تذکر و یادآوری حقایق از یاد رفته می‌پردازد و این به سبب رابطه میان امور محسوس (سایه‌ها) و مُثُل آنهاست که در اصطلاح افلاطون به بهره‌مندی معروف است. نفس برای رسیدن به آن جایگاه نخستین و مشاهده حقایق عالم مُثُل، می‌تواند به شیوه دیالکتیک،

با رهایی از عالم محسوس و در پرتو خورشید عالم معقول (مثال خیر) توفیق یابد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۵۰۸۵۰۹). افلاطون در جریان تعقل، برای نفس حالت انفعالی، یعنی مشاهده صور و مثل را فرض می‌گیرد (همان، ص ۵۰۶).

## ۲. نظریه ارسطو درباره تعقل

ارسطو حقیقت را بر دو گونه می‌داند: وجودات محسوس و وجودات نامحسوس. او ادراک حقیقی را، اعم از ادراک حسی و غیرحسی می‌گیرد. از نظر ارسطو معرفت، از آغاز در ما موجود نیست، بلکه به کمک نیرویی ساده به نام احساس آغاز می‌شود و مراحل بعدی معرفت، مبتنی بر آن است. به دنبال نقش بستن نخستین تصویر در ذهن از طریق ادراک حسی، تصاویر دیگر به طور متوالی فرامی‌رسند، تا اینکه از مجموع ادراک‌ها، ساختمان یک تجربه سر بر می‌کشد؛ بدین معنا که از ادراک‌های حسی، حافظه پدید می‌آید و از حافظه، پس از چند تجدید و تکرار، تجربه حاصل می‌شود. از تجربه، یعنی «کلی‌ای که به صورت واحدی از کثیر پدیدار می‌گردد و در نفس، ثابت و استوار می‌ماند»، علم نشئت می‌گیرد. به تصریح ارسطو، آنچه مفاهیم کلی را به وجود می‌آورد، «ادراک حسی» است و ما همه «شناخت‌های اولیه» را به ضرورت از طریق استقرا به دست می‌آوریم (ارسطو، ۱۳۸۴، فصل اول). ارسطو با عقیده افلاطون که علم را فطری آدمی، و به یاد آوردن معرفت از پیش موجود می‌داند، مخالف است (همان، ۹۹۲ ب، ۱۹۹۳).

در اندیشه ارسطو، منشأ هر معرفتی، ادراک حسی است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۳ و ۴۳۲ آ). ادراک حسی، مبنای استقراست و استقرا، مفاهیم و اصول کلی علوم را به دست می‌دهد و قضایای کلی از طریق امور جزئی حاصل می‌شوند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱ و ۱۵۶ آ). شناخت عقلی یعنی معرفت به کلیات، مبتنی بر استقرا و ادراک حسی است (همان، ۱۸۰، ۱ و ۱۸۱ آ). تعقل، مسبوق به دو ادراک حسی و خیالی است و بدون صورت خیالی، تعقل امکان ندارد. بدین ترتیب موضوع تعقل، صورت‌های حسی و خیالی است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۳ و ۴۳۱ آ و ۴۳۱ ب). به بیان دیگر، متعلقات قوه تعقل، کلیاتی‌اند که در خود نفس قرار دارند و ادراک حسی و خیالی، آنها را پدید آورده‌اند.

بنابراین، معرفت علمی و عملی، بر اساس صورت‌هایی حاصل می‌شود که حواس در اختیار عقل بالقوه همه معقولات انسان قرار می‌دهند، و عقل با فعالیت‌هایش بر روی آنها، به عقل بالفعل تبدیل می‌شود (همان، ۱، ۴۳۶ب و ۴۳۷آ). استقرا به معنای گذر از جزئیات به کلیات است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱ و ۱۲) و قیاس از کلیات آغاز می‌شود؛ یعنی قیاس از طریق اصول کسب‌شده از راه استقرا پیش می‌رود. اما چگونه از ادراک حسی، به معرفت علمی کلی و ضروری و یا از استقرا که مستلزم نتیجه قطعی و کلی نیست، به گزاره‌های علمی کلی و ضروری می‌رسیم؟ به نظر ارسطو، برای تحصیل معرفت علمی، باید از طریق معلومات، به مجهولات یعنی کلیات رسید. علم از ادراک حسی آغاز می‌شود و به ایدوس، یعنی صورت و امر کلی می‌رسد. کلی یا همان موضوع معرفت علمی، مجموعه جزئیات نیست، بلکه صورت جوهری است. بررسی بی‌نهایت موارد جزئی، به‌خودی‌خود، معرفت علمی تولید نمی‌کند، مگر اینکه به صورت جوهری و ذاتی جزئیات دست یابیم. معرفت علمی باید ضروری یا دست‌کم اکثری باشد (همان، ۱، ۳۰ و ۸۷ب).

ارسطو مشاهده امور حسی را، راهی به سوی شهود جنبه کلی هر امر جزئی می‌داند. کلی، برای ارسطو، شناختنی‌تر از جزئی است و عقل، دارای ملکه ویژه‌ای است که بر پایه آن، می‌تواند همچون نور عمل کند و همان‌گونه که نور، اشیای نادیدنی را دیدنی می‌سازد، عقل نیز می‌تواند جنبه کلی امر جزئی، یعنی صورت یا ذاتی آن را دریافت کند. مشاهده انسانی، دیدن حسی همراه با پرتوی از عقل است که می‌تواند صورت داده‌شده در ادراک حسی را به نحو کلی برای انسان معقول سازد. انسان برخلاف موجودات فاقد عقل، با داشتن نوس به معنای شهود، مسئله تعمیم را حل می‌کند. شهود، نوعی بصیرت و دیدن عقلی است. ارسطو می‌گوید: «ما از امر فردی جزئی، به کلی می‌رسیم. بدین جهت باید توانایی ادراک امر جزئی را دارا باشیم و این ادراک، عقل شهودی است» (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۲، ۶، ۱۱۴۳ب)؛ یعنی ادراک حسی آدمیان، با شهود و درک عقلانی همراه است. ادراک حسی، صورت چیزهای محسوس را دریافت می‌کند و نوس، صورت این صورت‌ها را. نگاه انسان به شیء محسوس، با نوس همراه است؛ یعنی دیدن حسی

در انسان، همیشه با دیدن عقلانی (نوس) همراه است. بنابراین کشف کلی، از دیدگاه ارسطو، صرفاً تعمیم موارد مشاهده‌شده به موارد مشاهده‌ناشده نیست، بلکه نوعی دیدن عقلانی است که فاعل بیننده در این مورد، نوس است. نوس، دارای ملکه‌ای است که با آن، می‌تواند معقول بالقوه (صورت داده‌شده در ادراک حسی) را به معقول بالفعل (صورت صورت) تبدیل کند. به این دلیل، ارسطو نوس را منشأ معرفت علمی می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱، ۳۳ و ۸۸ ب).

مشاهدات دقیق، عقل را در کشف صورت شیء و در تفکیک ذاتیات آن از عرضیاتش یاری می‌دهد و به این ترتیب، ماهیت حقیقی شیء به دست می‌آید. به همین دلیل، باید از کلیات به سوی جزئیات پیش رویم؛ چراکه کل نزد حواس، دست‌یافتنی‌تر است. جزئیات، اجزای سازنده کل‌ها هستند. با به دست آوردن اجزای سازنده ماهیت شیء و کنار گذاشتن عرضیات غیردخیل در ماهیت شیء، به کشف صورت آن به منزله هدف نهایی معرفت علمی می‌رسیم. از نظرافلاطون و ارسطو، معرفت علمی با کلیات و صورت‌های کلی سروکار دارد، اما برخلاف افلاطون، ارسطو معتقد است که این صورت‌ها جداگانه وجود ندارند. ارسطو با پذیرش نظریه استاد خود در باب تعلق معرفت حقیقی به کلیات، به مخالفت با نظریه مثل و تبیین تعقل به معنای شهود حقایق عینی پرداخت (همان، ص ۹۹۰). او کلیات را اموری انضمامی در ضمن افراد دانست که به وسیله عقل از محسوسات انتزاع می‌شوند (فاین، ۱۹۸۳، ص ۲۳، ۲۹ و ۴۷؛ لیشر، ۱۹۷۱، ص ۱۶۹-۱۷۸).

یکی از دشواری‌ها در تفسیر تعقل از نظر ارسطو، مسئله چیهستی عقل است که نزد شارحان او، مباحثات فراوانی را رقم زده است. منشأ این مباحثات، مطالب ارسطو در باب عقل فعال و عقل منفعل و اختلاف آن دو است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۴۳۰ الف). از نظر ارسطو، تعقل به نفس انسانی نسبت داده نمی‌شود، بلکه عقل کلی یا عقل فعال در انسان می‌اندیشد. او مجرد نفس انسانی را رد می‌کند و آن را امری جسمانیة‌الحدوث و ذاتاً صورتی از صور مادی می‌داند (همان، ۴۱۲ الف). بنابراین، تعقل نمی‌تواند به نفس مادی منتسب شود، بلکه کار عقل است که ذاتاً با نفس متمایز است و یا امری است که از بیرون به نفس ضمیمه می‌شود. همین امر، به‌رغم تبیین تقریبی رابطه نفس و بدن (بارنز، بی تا، ص ۱۷۹). سبب ناتوانی ارسطو در تبیین بقای نفس شده



است. به همین دلیل، ابن رشد، از شارحان ارسطو، تعقل را به جای نفس، به عقل نسبت می‌دهد و تأکید می‌کند که عامل تمایز ادراک عقلی فردی از افراد دیگر، مقدمات حسی و خیالی ادراک است؛ یعنی فراهم کردن مقدمات ادراک عقلی، کار نفس است و ادراک عقلی را باید به غیر نفس، یعنی به عقل نسبت داد (مارینون، بی تا، ص ۱۰۶-۱۰۸). پس از ارسطو در قرون وسطا و تا پیش از توماس آکوئیناس، نظریه‌ای در باب انتساب تعقل به نفس ارائه نشده و بحث و جدال‌ها بیشتر درباره درونی یا بیرونی بودن عقل فعال بوده است. آکوئیناس نیز با درونی پنداشتن عقل فعال، تعقل را به ذات نفس نسبت نمی‌دهد. او تعقل را فقط شایسته اسناد به ذات خداوند می‌داند (آکوئیناس، بی تا، ص ۷۹).

### ۳. دیدگاه ابن سینا درباره تعقل

از نظر ابن سینا، تعقل، متعلق به انسان است که به کمک عقل فعال صورت می‌گیرد. ملاک تعقل در اندیشه افلاطون، شهود و درک مستقیم واقعیت یعنی مُثُل و ایده‌ها و نزد ارسطو، شهود ماهیات یعنی شهود عقلی کلیات بود. این ملاک از نظر ابن سینا، شهود و درک صور معقوله و علم حصولی است. به عقیده او پس از تجرید، زمینه فراهم می‌شود تا واهب‌الصور، صورت معقوله را به انسان افاضه کند و پس از افاضه، درک عقلی حاصل می‌شود. درک عقلی به معنای افاضه صور معقوله توسط عقل فعال است.

ابن سینا نفس ناطقه انسانی را دارای دو قوه عامله و عالمه یا قوه عملی و نظری می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۳). او ضمن تأکید بر بساطت نفس انسانی و عدم منافات تعدد قوا با بساطت آن (همان، ج ۵، ص ۳۴۱-۳۵۶)، تعقل یا ادراک کلیات را بر عهده قوه عالمه یا عقل نظری می‌داند (همان، ج ۵، ص ۲۸۴). ابن سینا با تقسیم مراتب ادراک و معرفت به حسی، خیالی و عقلی و لحاظ تجرید در آنها، تجرید تام را از آن قوه عاقله، و ادراک عقلی را بی نیاز از آلت و مستقیماً منسوب به نفس می‌داند. از نظر او، ادراک بر اساس کمال و نقص قوای مُدرک در مجرد ساختن معلوم، مراحل را می‌پیماید که سرانجام به مرحله تعقل یا ادراک عقلی می‌رسد که

می‌تواند صور کلی بسازد. ابن‌سینا نخستین مرحله پیدایش ادراک را احساس می‌داند و آن را آغاز راه معرفت ذکر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲). در ادراک حسی، در عین تجرید صورت شیء از ماده، حضور ماده همراه با عوارض محسوس از شرایط لازم است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۳۴۵-۳۴۶). در مرحله ادراک خیالی، عوارض و هیئات محسوسه بدون ماده، حضور دارند. از نظر ابن‌سینا تخیل، امری جزئی است و مدرکات حس و خیال، یکی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳). صور خیالی در قوه خیال جای دارند و دلیلی بر وجود صور خیالی در عالم خیال به صورت مستقل از ذهن و مجرد نیست. مرحله تعقل، مرحله دریافت مفاهیم کلی مجرد و عاری از همه شروط ادراک حسی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۴). در این مرحله، انتزاع در واپسین مرحله کمال است؛ چون صور عقلی، مجرد تام است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳). قوه عاقله، کلیات را از معانی جزئی ادراک می‌کند. در این مرحله از انتزاع، نشانی از جزئیت و مادیت در معانی کلی مشاهده نمی‌شود. همچنین، قوه عاقله با استفاده از معلومات عقلی، به حل مجهولات می‌پردازد. در اشارات، با اشاره به نقش صور جزئی در پیدایش صور عقلی آمده است: پس از حصول صور و معانی جزئی از طریق حس و واهمه و سپس مخزون شدن آنها در قوه خیال و ذاکره، نفس به واسطه قوه مفکره به ترکیب و تحلیل صور و معانی جزئی مخزون می‌پردازد و از این طریق، مشترکات و متباینات و ذاتیات و عرضیات را که در حقیقت تصورات اولیه هستند، حاصل می‌کند. سپس نفس ناطقه با ترکیب و تفصیل این صور در عقل، صور و معانی عقلی جدید را به وجود می‌آورد و از این راه به معلومات تصدیقی و تصویری دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۷).

محقق طوسی در توضیح می‌گوید که معانی کلی عقلی از دو راه حاصل می‌شوند:

۱. اینکه تصرف نفس در صور و معانی جزئی خیالی و وهمی، نفس را مستعد دریافت بی‌واسطه صور و معانی کلی عقلی با وصف تجرد از ماده و عوارض آن از عقل فعال می‌کند؛
۲. نفس از طریق ترکیب و تحلیل معانی عقلی حاصله، به معانی و تصورات نامعلوم دست

می‌یابد و آنها را تعقل می‌کند؛ مانند معنای عقلی اجزای حدود و رسوم یا تصور ملزوم که از طریق آنها، معانی محدود و مرسوم و لازم روشن می‌شوند (همان).

ابن سینا با ارائه تفسیری جدید از ماهیت نفس انسانی، با اسناد تعقل به ذات نفس و تأکید بر نقش اساسی آن در تعقل، نوآوری فلسفی بزرگی انجام می‌دهد. وی نفس ناطقه را امری ذاتاً مجرد، از عالم عقول و دارای تعلق تدبیری به بدن در مقام فعل می‌داند و با رد نظریه ارسطو در باب جسمانیة الحدوث بودن نفس، بر این امر اصرار می‌ورزد که نفس ناطقه، صورت منطبع در ماده نیست، بلکه امری روحانیة الحدوث و روحانیة البقااست که «با حدوث بدن» نه «به حدوث بدن»، که ارسطو بدان قایل بود و نتیجه‌اش، جسمانی بودن نفس است (حادث می‌شود و دارای تعلق تدبیری به بدن است (ابن سینا، بی تا، ص ۱۶۳). با کامل شدن مزاج، نفس مجرد انسانی تحقق می‌یابد که به سبب ضعف وجودی، در انجام افعال خود، به بدن مادی نیاز دارد و این رابطه تعلقی میان نفس و بدن، تا رسیدن نفس به مرتبه کمال ادامه می‌یابد. ابن سینا با تمایز نهادن میان مقام ذات و مقام فعل در نفس انسانی، به تبیین فلسفی ارتباط نفس با دو طرف، یعنی با مبادی عالی و بدن می‌پردازد و ادراک مجرد عقلی را، به ذات نفس به مثابه امری از مجردات و عقول نسبت می‌دهد: «ان جوهر النفس له فعلا: فعل له بالقياس الى البدن وهو السياسة و فعل له بالقياس الى ذاته والى مبادئه وهو الادراك بالعقل» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۱). ارسطو تعقل را فعل عقل می‌دانست، ولی ابن سینا آن را فعل نفس می‌داند و در تبیین آن، نفس را ذاتاً از سنخ عقول و مجردات می‌شمارد که به همین سبب، ذاتاً شایسته ادراک و قادر به انجام آن است.

#### ۴. مقایسه دیدگاه ارسطو و ابن سینا در مسئله تعقل

از نظر ارسطو مُدرک ادراک عقلی، نمی‌تواند نفس باشد، بلکه عقل است که در انسان می‌اندیشد. عاقل و معقول، حقایق مجردند، اما نفس، پدیده‌ای مادی است. عقل منفعل انسانی به منزله امری بالقوه، توانایی تعقل ندارد و باید عقل فاعل یا فعال، آن را از قوه به فعلیت برساند. ارسطو شهود عقلی را در فرایند تعقل پذیرفت و آن را تبیین و تشریح کرد، اما ابهامات مربوط به نقش عقل

فعال را برطرف نساخت. ابن‌سینا نفس را از حیث حدوث، روحانی و مجرد می‌داند و در نتیجه، ادراک عقلی را به آن نسبت می‌دهد. نفس در نظر او، همان عقل منفعل یا جزئی است. تعقل اگرچه به نفس به منزله امری ذاتاً مجرد نسبت داده می‌شود، تأثیر و نقش مبادی عالیه در فرایند تعقل انکار نمی‌شود. وجود صور معقوله همانند وجود صور نوعیه و نفوس انسانی، معلول مبادی عالیه است. در دو سوی تعقل، نفس انسانی و عقل فعال (یکی از مبادی عالیه) قرار دارند. ابن‌سینا در فلسفه خویش، با تمسک به اصول بدیهی و مفاهیم ماهوی و مفاهیم وجودی (معقولات ثانیه فلسفی)، حقایق امور از جمله نفس انسانی را تبیین می‌کند و بر همین اساس، به تبیین وجود نفس و وجود معقولات بر پایه اسناد آن به مبادی عالیه می‌پردازد. بنابراین ابن‌سینا بر مبنای تبیین ماهیت نفس به منزله موجود ذاتاً مجرد و فعلاً مادی، تعقل را به مثابه فعلی از نفس، به نفس نسبت می‌دهد و رابطه نفس با عقل فعال را تبیین فلسفی می‌کند. بدین ترتیب مشکل ارسطو در باب رابطه نفس با بدن تا حدی حل می‌شود، اما ابن‌سینا با مشکل تمایز مقام ذات و مقام فعل در نفس انسانی روبه‌رو می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۴۵۸-۴۶۰).

##### ۵. کیفیت تأثیر عقل فعال بر تعقل

ارسطو و ابن‌سینا عقل را به عقل فعال و عقل منفعل تقسیم می‌کنند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۳، ۴ و ۵ و ۲۱۲-۲۳۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۲۱). در نظر آنان، عقل منفعل به منزله یکی از قوای نفس ناطقه، برای انتقال از مرحله قوه و استعداد به مرحله فعلیت، بر طبق اصل کلی علیت، نیاز به سببی بالفعل دارد که همان عقل فعال است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۲۱). ابن‌سینا عقل فعال را به منزله امری مجرد، بیرون از نفس قرار می‌دهد و همه معقولات را قائم بدان می‌داند. این عقل بدان سبب که عقل منفعل انسانی را از قوه به فعلیت می‌رساند، واجد فعلیت تام است، اما ارسطو عقل را به منزله امری مجرد، جدا و مستقل از نفس لحاظ می‌کند و نفس به سبب حدویش از جسم، امری جسمانی است. در اینکه عقل فعال از نظر او، جزئی از نفس یا مفارق از آن است، ابهام و اختلاف نظر وجود دارد.

درباره چگونگی تأثیر عقل فعال بر عقل منفعل انسانی، ارسطو از تشبیه نور استفاده می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ۴۳۰ الف). تا تأثیر عقل فعال بر صورت معقوله‌ای را نشان دهد که از قوه به فعلیت می‌رسند تا بتوانند بر عقل منفعل، منقوش شوند. ابن سینا نیز از تمثیل خورشید استفاده می‌کند تا توضیح دهد همان‌گونه که در عالم محسوسات، امور مبصر بالقوه، به واسطه خورشید، مبصر بالفعل می‌گردند، در عمل تعقل نیز، هر معقول بالقوه‌ای به واسطه عقل فعال که بالذات، معقول بالفعل است، به معقول بالفعل تبدیل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۲۲). ابن سینا پس از بیان تشبیه، در شرح کیفیت تأثیر عقل فعال می‌گوید:

فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال واشرق عليها نور العقل  
الفعال فينا الذي ذكرناه، استحالت [أي الجزئيات] مجردة عن المادة وعلاقتها،  
وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منّا، ولا  
على أنّ المعنى المغمور في العلايق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد فعل مثل  
نفسه، بل على معنى أنّ مطالعتها تُعدّ النفس لأنّ فيفيض عليها المجرد من العقل  
الفعال، فإنّ الأفكار والتأملات حركات معدّة للنفس نحو قبول الفيض (همان، ج ۵،  
ص ۳۲۱-۳۲۲).

ابن سینا همچون ارسطو، هر ادراکی را مبتنی بر حس می‌داند و بر این نظر است که ادراک عقلی به معنای حصول صور کلی برای نفس، مستقل از جزئیات نیست. وی با پایه‌ریزی نظامی فلسفی، که مبتنی بر دو دسته از مفاهیم، یعنی مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) و مفاهیم وجودی (معقولات ثانیة فلسفی) است، مفاهیم دسته دوم را غیر فطری و غیر پیشینی می‌داند و معتقد است که این قسم از مفاهیم، نه به طور مستقیم از انطباعات حسی، بلکه با تأمل عمیق در ویژگی‌های امور محسوس و بررسی رابطه آنها با یکدیگر انتزاع می‌شوند. به نظر ابن سینا، حس نمی‌تواند به ادراک مفاهیم وجودی یا معقولات ثانیة دست یابد. او می‌گوید حس هیچ راهی برای درک مفاهیمی مانند مفهوم علیت ندارد و تنها به درک موافات و تعاقب بین دو شیء می‌رسد: «واما الحس ولا يؤدّي إلا إلى الموافاة» (همان، ج ۱، ص ۱۶). نفس ناطقه انسانی صرفاً در موارد

مقدماتی از قبیل انتزاع کلیات از مفاهیم جزئی، ایقاع مناسبات بین کلیات و صور معقول، تحصیل مقدمات تجربی و تصدیق متواترات از قوای حسی و خیالی مدد می‌جود (همان، ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۵). توضیح مطلب این است که نخستین مرحله برای ادراک کلیات، مطالعه و بررسی صور جزئی حسی و خیالی است و پس از رسیدن به ادراک تصورات کلی، نفس (عقل) برای ایقاع نسبت بین این تصورات و ساختن بعضی از تصدیقات (قیاس‌ها) و برقراری نسبت میان برخی از صور کلی، به حواس نیاز دارد. در باب تحصیل مقدمات تجربی نیز از آنجاکه تجربه بر احکام دایمی الوقوع همراه با نوعی علت‌یابی استوار است، عقل یا نفس ناطقه در کشف چنین احکامی، به ادراکات حسی نیازمند است. همچنین عقل انسانی پس از ادراک تواتر به کمک حس، به تصدیق احکام متواتر می‌پردازد (اکبری‌ان و زمانیها، ۱۳۸۵).

ادراک صور حسی و خیالی، شرط لازم برای ادراک صور کلی عقلی است، اما بسنده نیست. بنابراین عقل بالقوه انسانی برای انتزاع صور معقول از صور جزئی حسی و خیالی، نیاز به تأثیر عقل فعال دارد تا به فعلیت برسد. در واقع، عقل فعال پس از تحقق مقدمات لازم توسط نفس ناطقه یا عقل منفعل، به افاضه یا اشراق صور کلی (بنا بر دو تفسیر از عبارات یادشده ابن‌سینا) می‌پردازد. اگر تأثیر عقل فعال را از نوع اشراق بدانیم، بر اساس آن، در پرتو اشراق عقل فعال و تابش نور آن، عقل یا نفس انسانی بر حسب استعداد بالقوه‌اش برای انتزاع کلیات، صور معقول را از صور محسوس جزئی انتزاع می‌کند. در این فرض، ادراک عقلی، فعل خود نفس است و عقل فعال در آشکار شدن و شکوفایی استعداد نهفته در عقل انسانی نقش دارد (مضمون بخش اول عبارت ابن‌سینا)؛ و اما اگر تأثیر عقل فعال را از نوع افاضه بدانیم، در این صورت، صور معقول به منزله اموری مجرد، از سوی عقل فعال بر عقل منفعل افاضه می‌شوند. در این صورت، انتزاع صور معقول، فعل خود نفس نیست، بلکه با مطالعه صور جزئی، نفس آمادگی لازم را جهت افاضه صور معقول از جانب عقل فعال پیدا می‌کند (مضمون بخش پایانی عبارت ابن‌سینا).

تعارض ظاهری میان صدر و ذیل عبارت ابن‌سینا، نیاز به تفسیر دارد. بر اساس فلسفه وجودی ابن‌سینا، واقعیات خارجی به منزله وجودات متکثره و به مثابه معلول، «وجود» فیض را از علت دریافت می‌کنند؛ چراکه مطابق فلسفه ابن‌سینا، هر ممکنی از وجود و ماهیت ترکیب یافته

است و ماهیتِ لاقتضا نسبت به وجود و عدم، برای موجود شدن نیاز به علتی دارد تا به آن افاضه وجود کند. این قاعده فلسفی درباره صور معقوله نیز به منزله مصداقی از موجودات ممکن جاری است. بدین ترتیب هر صورت معقول، واجد دو جنبه ماهوی و وجودی است که از جنبه ماهوی، همچون آینه‌ای است که به سبب اشراق عقل فعال صور خارجی در آن نمایان می‌شوند. در این فرض، تأثیر عقل فعال از نوع اشراق خواهد بود؛ و اما از جنبه وجودی، یعنی از آن حیث که صورت معقول، موجودی ممکن و نیازمند به علت موجوده است، وجود آن، از ناحیه عقل فعال بر نفس انسانی افاضه می‌شود. در واقع، نفس بر اثر مطالعه صور جزئی، استعداد لازم را می‌یابد تا عقل فعال، وجود صورت معقول را بدان افاضه کند. به عبارت دیگر، صورت معقول به منزله امری ممکن، در نظر ابن‌سینا، واجد دو جنبه وجود و ماهیت است و تأثیر عقل فعال را در ادراکات عقلی می‌توان از دو جنبه لحاظ کرد. از جنبه نظر به ماهیت صورت معقول، تأثیر عقل فعال از نوع اشراق، و از جنبه نظر به وجود صورت معقول به منزله موجودی ممکن، اعطای وجود از سوی عقل فعال بر نفس، از نوع افاضه خواهد بود. جمله بعد ابن‌سینا، مؤید این تفسیر است: «فتکون النفس الناطقة اذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصورة بتوسط اشراق العقل الفعّال، حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵)؛ یعنی «صورت معقول که به سبب اشراق عقل فعال برای نفس حاصل می‌شود، از جهتی از جنس نفس است و از جهتی چنین نیست.» یک تفسیر این جمله، همین است که صورت معقول از جهت وجودی، از جنس نفس است و از جهت ماهوی، از جنس نفس نبوده، ماهیت آن با ماهیت نفس متفاوت است. بدین ترتیب ابن‌سینا به آمیزش نظریه مشابهی تعقل مبنی بر انتزاع صور معقول توسط نفس، با نظریه نوافلاطونی تعقل مبنی بر افاضه صور معقول از سوی عقل فعال دست زده است. بنابراین به نظر ابن‌سینا از جنبه وجودشناختی، پس از تحقق علل معده و پیدایش شیء، در مقام تحلیل عقلی، دو حیثیت برایش لحاظ می‌شود: حیثیت ماهیت و حیثیت وجود. تمام عالم از نظر حیثیت وجودی، اضافه اشراقی و ربط وجودی به مبادی عالی هستند و عبارت ابن‌سینا مؤید همین معناست، آنجا که می‌گوید: «ماهیت هر چیز، غیر از هستی (انیت) آن است؛ زیرا انسان بودن انسان، غیر از موجود بودن اوست»، و «هرچه دارای ماهیت است، معلول است و هستی (انیت)

معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳ و ۱۸۵). به همین‌گونه، از جنبه معرفت‌شناختی نیز ابن‌سینا در توضیح کیفیت افاضه صورت معقوله توسط عقل فعال می‌گوید با تحصیل شرایط، یعنی تقشیر و تجرید، صورت معقوله افاضه می‌شوند و پس از افاضه صورت معقوله، درک عقلی حاصل می‌گردد. در اینجا نیز، صورت معقوله، دارای دو جنبه ماهوی و وجودی است. از جنبه ماهوی یعنی با تقشیر و تجرید، صورت معقوله حاصل می‌گردد؛ یعنی معنای کلی درک می‌شود و یا از تألیف صغرا و کبرا، نتیجه‌ای حاصل می‌شود که افاضه عقل فعال است. این نتیجه، دارای ربط ماهوی به مقدمات است و آن صورت معقوله، ربط ماهوی به تقشیر و تجرید دارد؛ اما از جنبه وجودی، اضافه اشراقی و ربط وجودی به واهب‌الصوره یا عقل فعال دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵).

از نظر ابن‌سینا عقل فعال، به افاضه صور معقول بر نفس و افاضه صور محسوس در عالم ماده می‌پردازد. وی با بازگرداندن صور معقول و صور محسوس به امری واحد، مسئله واقع‌نمایی ادراکات عقلی و حکایتگری ذهن از عین یا تطابق صور ذهنی بر صور عینی را در معرفت‌شناسی حل کرده است.

### نتیجه‌گیری

ابهام در نظریه تعقل از دیدگاه ارسطو، موجب بروز اختلاف نزد شارحان وی در تفسیر تعقل و در چیستی عقل فعال شد. به نظر او، به سبب جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و قرار گرفتن آن در زمره صور مادی، نمی‌توان ادراک عقلی را به نفس نسبت داد، بلکه فعل تعقل، به عقل کلی مجرد تعلق دارد که در نفس می‌اندیشد؛ اما ابن‌سینا با قول به تمایز میان ذات و فعل در نفس انسانی، ادراک عقلی را متعلق به نفس مجرد انسانی می‌داند و در عین حال، نقش عقل فعال را نیز تبیین می‌کند. وی ادراک حسی و خیالی را زمینه حصول صور معقول برای نفس از سوی عقل فعال می‌داند. در بیان چگونگی تأثیر عقل فعال بر تعقل، ظاهراً تفاوتی بین اشراق و افاضه مشاهده می‌شود که با تأمل، برطرف می‌گردد. با فرض دو جنبه وجود و ماهیت برای امور ممکنه و در این جا برای صورت معقول، اشراق و افاضه، دو اعتبار برای یک امر خواهند بود.



- ..... منابع
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۳۱، *النجاة*، مصر، مطبعة السعادة.
- ، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل یا همکاری دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۷۵، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۹، *التعليقات*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، بی تا، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو* (ارگانون)، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه.
- ، ۱۳۸۴، *متافیزیک* (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، چ سوم، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران، طرح نو.
- ، ۱۳۸۹، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- اکبریان، رضا و حسین زانیها، ۱۳۸۵، «بررسی و تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ابن سینا و دکارت»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۴۹، ص ۶۷-۸۴.
- صدرالمتألهین، ۱۹۹۰م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها ت ابن سینا*، قم، البلاغه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, London, William Benton Publisher.
- Barnez, Janatan, *the Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, University Press.
- Fine G., 1983, *Plato and Aristotle on Form and Substance*, Proceedings of Cambridge Philological Society.
- Leshner, J. H., 1971, "Aristotle on form, Substance, and Universals", *Phronesis*, N. 16, p. 169-175.
- Marenbon, John, *Later Medieval philosophy*, London & New York, Routledge & Kegan Paul.



## تأملی در ادله ضرورت علی

محمد حسین زاده / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Mhosseinzadeh110@gmail.com

غلامرضا فیاضی / استاد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۹۲/۱۱/۱۴ پذیرش: ۹۳/۷/۱۹

### چکیده

مسئله ضرورت علی از مسائل مهم و بنیادین فلسفه اسلامی است که در مباحثی همچون جبر و اختیار و حدوث و قدم زمانی عالم نقش اساسی دارد. در این مقاله پس از بیان اقسام ضرورت علی، مهم ترین ادله موافقان تبیین شده است. پس از بررسی این ادله، این نتیجه به دست آمده که همه آنها از اثبات مطلوب خود ناتوان اند. بیشتر ادله ضرورت علی مبتلا به مغالطه مصادره به مطلوب اند و در آنها شخص استدلال کننده پیش از اقامه استدلال، به صورت ناخودآگاه ضرورت علی را مفروض پنداشته است. در پایان دلیلی که به خوبی می تواند ضرورت علی را انکار کند و تاکنون توسط منکران به کار گرفته نشده، تبیین شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ضرورت علی، علت تامه، وجوب سابق، ضرورت بالقیاس معلول، ترجیح بدون مرجح، ترجیح بدون مرجح، علت مختار، سلطنت ذاتی.

## مقدمه

امتناع تحقق معلول بدون علت تامه، از امور بدیهی است که فیلسوفان و متکلمان اسلامی درباره‌اش اتفاق نظر دارند؛ اما این دو گروه درباره‌ی ضرورت علی یا همان انفکاک‌ناپذیری معلول از علت تامه، با یکدیگر هم‌عقیده نیستند. بیشتر متکلمان این ضرورت را درباره‌ی فاعل مختار انکار کرده‌اند. در این میان برخی فیلسوفان معاصر نیز با رویکردی متفاوت از رویکرد متکلمان، ضرورت علی را منکر شده‌اند. از نظر این افراد، همه‌ی ادله‌ای که برای اثبات ضرورت علی اقامه شده، از اثبات مطلوب خود ناتوان‌اند. در این مقاله با نگاهی انتقادی، مهم‌ترین ادله‌ی ضرورت علی را بررسی، و در پایان به یکی از ادله‌ی انکار ضرورت علی اشاره می‌کنیم.

## ۱. اقسام ضرورت علی و ادله‌ی آنها

ضرورت علی در فلسفه‌ی اسلامی یک بار در مباحث مواد ثلاث و به‌منزله‌ی قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم» مطرح می‌شود، و بار دیگر در مباحث علیت به‌منزله‌ی «وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة». تفاوت وجوبی (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۲۰ق، فصل پنجم از مرحله‌ی چهارم، ص ۷۴) که در مباحث مواد ثلاث مطرح شده با وجوب مطرح در مباحث علیت، این است که در قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، سخن درباره‌ی ضرورت و وجوب بالغیر است که یک وصف نفسی است؛ لکن در مباحث علیت، سخن از ضرورت بالقیاس و دوطرفه‌ی علت و معلول نسبت به یکدیگر است که وصفی نسبی است. البته ضرورت بالقیاس علت تامه نسبت به معلول (که از آن به ضرورت معلولی تعبیر می‌شود)، میان فیلسوفان مسلمان مورد اختلاف نیست و قابلیت نزاع ندارد.

### ۱-۱. ادله‌ی ضرورت سابق

#### ۱-۱-۱. لزوم تسلسل ناشی از امکان وجود معلول

این استدلال را ابن‌سینا اقامه کرده و بیان منطقی‌اش بدین شرح است:

۱. وجود ممکن از غیر نشئت می‌گیرد و این غیر، همان علت اوست؛
۲. اگر هنگام تحقق علت، وجود معلول واجب نبوده، بلکه ممکن باشد، در این صورت معلول برای دریافت وجود، نیازمند وجودی دیگر غیر از علت مزبور خواهد بود؛ زیرا امکان، مناط احتیاج به علت است و با وجود علت قبلی، هنوز امکان باقی است؛
۳. با آمدن علت جدید و نقل کلام به آن، اگر معلول واجب شود، مطلوب ثابت است و اگر باز هم ممکن باشد، چون امکان مناط احتیاج به علت است، شیء ممکن برای موجود شدن نیازمند علتی دیگر خواهد بود؛
۴. مطرح شدن پرسش دربارهٔ علل جدید یا به تسلسل در علل می‌انجامد و یا به وجوب بالغیر برای معلول؛
۵. چون تسلسل در علل محال است، در نتیجه موجود شدن شیء ممکن به «وجوب بالغیر» ممکن می‌انجامد؛

نتیجه: پس شیء تا واجب نشود موجود نمی‌شود (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۵۵-۵۶).

بر این استدلال، دو اشکال وارد است.

**اشکال اول:** مقدمهٔ دوم استدلال نادرست است؛ زیرا علت تامه، علتی است که برای تحقق معلول کفایت می‌کند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست. حال اگر در صورت تحقق علت تامه، وجود معلول ضروری نبوده، بلکه ممکن باشد، این امکان سبب نمی‌شود تا تحقق معلول نیازمند علتی دیگر باشد؛ چراکه همان علت اول توان برطرف کردن همهٔ نیازهای معلول را دارد و با این حال وجود معلول ضروری نشده است. تمسک به علت دیگر برای موجود شدن معلول، در صورتی صحیح است که علت تامی که محقق شده، برای موجودیت آن معلول بسنده نباشد؛ درحالی که علت تامه برای موجودیت آن، کافی است. به عبارت دیگر، متمسک شدن به علت دیگر، ناشی از آن است که شخص استدلال‌کننده پیش از اقامهٔ استدلال، این مطلب را پذیرفته که معلول برای موجود شدن باید ضروری شود و آن‌گاه برای حصول ضرورت به علتی دیگر متمسک شده است؛ درحالی که هنوز ضرورت سابق برای تحقق معلول ثابت نشده است.

لذا می‌توان گفت که این استدلال مبتلا به مغالطهٔ مصادره به مطلوب است. به عبارت سوم کسی که می‌گوید ضروری نبودن وجود و عدم، مناط احتیاج به علت است و شیء ممکن چون وجود و عدمش ضروری نیست به علت نیاز دارد، از قبل ضروری بودن معلول را برای موجود شدن آن مسلم پنداشته است؛ آن‌گاه از مناط احتیاج بودن «لا ضرورت»، برای اثبات ضرورت سابق استفاده می‌کند و این مصادره به مطلوب است. حق آن است که شیء ممکن (چه ماهیت و چه وجود) از جهت ضروری نبودن وجود و عدم، نیازمند علت تامه نیست؛ بلکه از آن جهت محتاج علت تامه است که ذات او متقضی وجود و عدم نیست و خود نمی‌تواند نیاز خود را برآورد، یا به عبارت دقیق‌تر ذاتش برای انتزاع عنوان موجودیت از آن کفایت نمی‌کند؛ چه آن علت تام و کافی که محتاج‌الیه معلول است، موجب ضرورت یافتن وجود معلول شود، و چه پس از تحقق آن علت، معلول به حالت امکان باقی باشد. اشکال دوم: اشکال دوم این است که مقدمهٔ پنجم استدلال نیز ممنوع است؛ زیرا تسلسلی که در این استدلال مورد نظر است، شرایط تسلسل محال را ندارد. توضیح مطلب این است که محال بودن تسلسل، مشروط به این است که اعضای سلسله وجود بالفعل داشته، بر یکدیگر مترتب بوده و اجتماع در وجود داشته باشند؛ درحالی‌که سلسلهٔ مزبور، فاقد شرط ترتب است. هیچ‌یک از اعضای سلسله که برای معلول مورد نظر علت‌اند، معلول علل دیگر واقع نمی‌شوند و به سبب همین نکته بر یکدیگر مترتب نیستند (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۹۵-۴۹۶).

## ۱-۲-۱. لزوم موجودیت ممکن بدون تخصص و تعیین

این دلیل را نیز ابن‌سینا در فصل ششم از مقالهٔ اول الهیات شفا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹) و فصل اول از مقالهٔ چهارم همین کتاب (همان، ص ۱۶۵) بیان کرده است. بیان منطقی استدلال بدین شرح است:

۱. اگر ممکن به وسیلهٔ علت (و در مقایسه با آن) واجب نباشد، هنگام وجود علت (و در مقایسه با آن) ممکن خواهد بود؛

۲. و اگر ممکن هنگام وجود علت (و در مقایسه با آن) ممکن باشد، نسبت به هیچ یک از وجود و عدم، تعیین و تخصصی نخواهد داشت؛
۳. موجود شدن ممکن بدون تخصص و تعیین محال است؛
۴. بنابراین در صورتی که ممکن هنگام تحقق علت واجب نشود، برای موجود شدن به شیء سومی نیازمند خواهد بود تا به وسیله آن، ممکن نسبت به وجود، تعیین و تخصص یابد.
۵. شیء جدیدی که ممکن به آن نیاز پیدا کرده، علت دیگری برای معلول خواهد بود و پرسش قبلی درباره اش تکرار می شود که آیا هنگام وجود این علت اخیر، وجود معلول ضرورت می یابد یا نه؟ در صورت تکرار پاسخ تا بی نهایت، پرسش هم تکرار می شود و تسلسل لازم می آید؛ در حالی که هنوز معلول تخصص و تعیین نیافته است.
- باید توجه داشت محذوری که در استدلال برای اثبات مدعا استفاده شده، محال بودن تسلسل نیست، بلکه موجود شدن معلول ممکن است که هنوز تعیین و تخصص نیافته است.

### بررسی

اگر مراد از لزوم تعیین و تخصص ممکن در مقدمه سوم استدلال، این باشد که ممکن باید نخست تعیین و تخصص یابد و آن گاه در مرتبه بعد موجود شود، چنین چیزی عین مدعاست و قرار گرفتن آن در مقدمات استدلال مغالطه مصادره به مطلوب است؛ و اگر مراد این باشد که ممکن موجود باید متعین و متخصص باشد، در این صورت مقدمه چهارم ممنوع است و ممکن برای موجود شدن احتیاج به شیء سومی نخواهد داشت، بلکه همراه با وجود یافتن ممکن، تعیین و تخصص برایش حاصل آمده و با همان وجود از عدم متمایز می شود.

### ۱-۳. لزوم خلف از طریق متساوی بودن علت تامه نسبت به وجود و عدم ممکن

این استدلال را می توان از عبارات ابن سینا در فصل اول از مقاله چهارم الهیات شفا با کمی تصرف و تغییر استفاده کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۵-۱۶۷). صورت منطقی استدلال چنین است:

۱. اگر با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری نشود، نسبت علت تامه به وجود و عدم معلول، متساوی خواهد بود؛
۲. اگر نسبت علت تامه به وجود و عدم معلول متساوی باشد، علت بودن علت تامه برای معلول از علت نبودن آن اولی نخواهد بود؛
۳. اگر علت بودن علت تامه برای معلول اولی از علت نبودن آن نباشد، علت تامه، علت تامه نخواهد بود و این خلف است.

### بررسی

تساوی نسبت علت تامه به وجود معلول و عدم آن، مستلزم این نیست که علت تامه، علت تامه نباشد؛ زیرا علت تامه مشتمل بر همهٔ اموری است که وجود معلول متوقف بر آنهاست؛ به گونه‌ای که ممکن برای موجود شدن به چیزی غیر از آنها نیاز ندارد؛ اما اینکه پس از تحقق این علت، تحقق معلول ضروری باشد، کانون اختلاف و نزاع است و فیلسوفانی که منکر ضرورت علی هستند، ادعا می‌کنند با وجود علت تامه، به سبب اختیار و سلطنت ذاتی علت بر معلول، ممکن است معلول موجود نشود.

با توجه به نکته‌ای که در تعریف علت تامه بیان شد، در مقام بررسی این استدلال باید گفت: مقدمهٔ دوم استدلال نادرست است؛ زیرا اگر نسبت علت تامه به وجود و عدم معلول مساوی باشد، عنوان «علت تامه» هم در صورت وجود معلول و هم در صورت عدم آن بر ذات علت، صادق است و در هر دو صورت، ذات علت، دربردارندهٔ همهٔ اموری است که وجود معلول متوقف بر آنهاست.

تساوی علت تامه نسبت به وجود و عدم، وقتی می‌تواند محذور خلف در علت تامه را به همراه داشته باشد که ما از قبل، قایل به ضرورت سابق بوده و قید و جوب سابق را در معنای علت تامه گنجانده باشیم. همین امر موجب شده تا افرادی همچون علامه طباطبائی قید ضرورت وجود معلول را در تعریف علت تامه بگنجانند. وی در تعریف علت تامه می‌نویسد:



فإنها [أى: العلة] إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد وهي العلة التامة... (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، فصل دوم از مرحله هفتم، ص ۱۱۱).

همان‌گونه که در آغاز این مقاله بیان شد، ضرورت علی یک بحث مورد اختلاف است که پس از پذیرش اصل علیت مطرح می‌شود. بنابراین اخذ قید وجوب معلول (که مربوط به فرع مورد اختلاف اصل علیت است) در تعریف علت تامه، و سپس استفاده کردن از تعریف ارائه شده در بحث حاضر، جز مصادره به مطلوب نمی‌تواند باشد که متأسفانه از دید بسیاری از فیلسوفان پنهان مانده است.

#### ۱-۴. لزوم تغییر حال ممکن با وجود علت تامه

صورت منطقی این استدلال که ابن‌سینا اقامه‌اش کرده، چنین است:

۱. هنگامی که علت تامه محقق شود، یا وجود ممکن ممتنع است، و یا ممکن به امکان عام است؛ زیرا ارتفاع نقیضین محال است؛
۲. لکن شق اول از تالی محال است؛ زیرا اگر پس از تحقق علت تامه، وجود ممکن ممتنع باشد، هیچ‌گاه ممکن به وسیله علت تامه خود موجود نمی‌شود و این به معنای عدم معلولیت آن شیء ممکن برای علت تامه خود است. بنابراین هنگام تحقق علت تامه، وجود ممکن، ممکن به امکان عام خواهد بود؛
۳. وقتی هنگام تحقق علت تامه وجود ممکن، ممکن به امکان عام باشد، در این صورت وجود آن ممکن، یا واجب [بالغیر] است یا نیست؛
۴. اگر وجود این ممکن واجب [بالغیر] باشد، در این صورت مطلوب ثابت است؛
۵. اما اگر واجب [بالغیر] نباشد، یا با وجود علت تامه حال ممکن نسبت به قبل از تحقق علت تامه تغییر کرده است و یا تغییر نکرده است؛
۶. لکن شق دوم تالی (عدم تغییر حال ممکن) محال است؛ زیرا مستلزم آن است که وجود و

عدم علت تام یکسان باشد و این خلف تام بودن علت است؛  
۷. اما اگر حال ممکن پس از تحقق علت تام تغییر کرده باشد، یا تحقق ممکن واجب شده است و یا نه، بلکه هنوز ممکن بر حال امکان خود باقی است.  
۸. شق دوم تالی محالی است؛ زیرا مستلزم آن است که پس از تحقق علت تام، حال ممکن فرقی نکرده باشد، درحالی که خلاف آن را فرض کرده بودیم؛  
۹. با بطلان شق دوم از تالی منفصله، شق اول آن برای مقدم ثابت می‌شود؛ یعنی می‌گوییم پس از تحقق علت تام، تحقق ممکن واجب [بالغیر] شده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۸-۵۴۹).

### بررسی

این استدلال تام نیست؛ چراکه اولاً به وسیله علت ناقصه نقض می‌شود. همین استدلال نسبت به علت ناقصه هم جاری است و می‌توان درباره علت ناقصه هم گفت اگر پس از تحقق علت ناقصه حال ممکن تغییر نکند و به حال امکان باقی بماند، وجود و عدم علت ناقصه فرقی ندارد، درحالی که هیچ فیلسوفی چنین ادعایی نکرده است؛  
ثانیاً مقدمه هشتم استدلال ممنوع است؛ زیرا تغییر حال ممکن منحصر در واجب بالغیر شدن آن نیست بلکه این تغییر حالت می‌تواند برطرف شدن امتناع بالغیری باشد که قبل از تحقق علت تام، بر ممکن عارض شده بود.

### ۱-۵. لزوم خلف در تمامیت علت تامه

این دلیل راقطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة‌الاشراق (شیرازی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۳۸) اقامه کرده و بیان منطقی آن بدین شرح است:  
۱. هنگام وجود علت تامه، نسبت وجود ممکن به ماهیت، یا واجب‌است، و یا ممتنع و یا ممکن؛  
۲. اما ممتنع نیست؛ زیرا در این صورت خلف لازم می‌آید و علتی که آن را تام فرض کرده بودیم، دیگر تام نخواهد بود. همچنین اگر معلول با وجود علت تامه ممتنع باشد؛ هیچ‌گاه هیچ

معلول و ممکنى موجود نخواهد شد؛

۳. همچنين هنگام وجود علت تامه، نسبت وجود به ماهيت، ممکن هم نخواهد بود؛ زیرا در این صورت جایز است با وجود علت تامه، معلول موجود نشود.
۴. جواز عدم معلول در صورت تحقق علت تامه به این معناست که وجود معلول، نیازمند چیز دیگری غیر از علت تامه است، درحالی که علت تامه مشتمل بر همه اموری است که وجود معلول متوقف بر آنهاست، و این خلف در تمامیت علت است. بنابراین هنگام وجود علت تامه، وجود معلول ضروری خواهد بود.

### بررسی

مقدمه چهارم استدلال ممنوع است؛ زیرا موجود نشدن معلول منحصر در این نیست که برای موجود شدن، به چیز دیگری علاوه بر علت تامه محتاج باشد، بلکه این احتمال نیز هست که موجود نشدن معلول مستند به سلطنت ذاتی فاعل باشد. در این صورت است که اگر معلول موجود شود، وجود آن مستند به وجود علت تامه و سلطنت آن است و اگر معلول موجود نشود، این عدم تحقق، مستند به سلطنت ذاتی علت تامه خواهد بود که این سلطنت نیز عین ذات فاعل است نه اینکه امر ضمیمه‌ای برای آن بوده باشد تا خارج از محدوده علت تامه قلمداد شود.

### ۱-۶. لزوم ترجیح بلامرجح

این دلیل را علامه حلی بیان کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵). میراحمد علوی عاملی نیز از این برهان برای اثبات وجوب بالغیر و همچنین وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه استفاده کرده است (احمدی علوی، ۱۳۷۶، ص ۵۹۳). صورت منطقی استدلال چنین است:

۱. اگر معلول پس از تحقق علت تامه، واجب بالغیر نباشد، هم صدورش از علت تامه جایز است و هم عدم صدورش؛

۲. اگر هم صدور معلول از علت و هم عدم صدور آن جایز باشد، صدور معلول از علت،

ترجیح بدون مرجح خواهد بود؛

۳. ترجیح بدون مرجح محال است؛

نتیجه: پس از تحقق علت تامه، وجود ممکن واجب بالغیر خواهد بود.

### بررسی

بررسی صحت و سقم استدلال، مبتنی بر بررسی قاعده استحالۀ ترجیح بدون مرجح است که در استدلال به کار رفته و مورد قبول و انکار موافقان و مخالفان ضرورت علی واقع شده است. می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین ادله در محل بحث همین دلیل است و روشن شدن صحت و سقم این قاعده تا حد فراوانی تکلیف بحث را در وجوب سابق و بلکه دیگر اقسام ضرورت علی روشن می‌کند. موافقان ضرورت علی ترجیح بدون مرجح را به شدت انکار کرده و آن را مستلزم ترجیح بدون مرجح و در نتیجه انکار اصل علیت دانسته‌اند. در نقطه مقابل منکران ضرورت علی باید این مطلب را تبیین کنند که چگونه انکار ضرورت علی به انکار ترجیح بدون مرجح نمی‌انجامد. بنابراین لازم است که پیش از ورود به بررسی این استدلال، درباره قاعده ترجیح بدون مرجح بحث کنیم.

امتناع ترجیح بدون مرجح در صورتی تصدیق می‌شود که به قضیه ترجیح بدون مرجح ارجاع داده، و به صورت قیاس زیر بیان شود:

۱. ترجیح بدون مرجح مستلزم ترجیح بدون مرجح است؛

۲. لکن ترجیح بدون مرجح ممتنع است؛

بنابراین ترجیح بدون مرجح نیز ممتنع است.

حقیقت این است که بازگرداندن «ترجیح بدون مرجح» به «ترجیح بدون مرجح» آنچنان‌که در نگاه اولیه به نظر می‌رسد کاری سهل و بی‌مثونه نیست؛ زیرا قاعده «امتناع ترجیح بدون مرجح» دارای مصادیق و شئون پرشماری است که ارجاع برخی از آنها به «ترجیح بدون مرجح»، نه تنها بدیهی نیست بلکه اقامه استدلال بر آن با مشکل جدی روبه‌روست.

ترجیح بدون مرجح در معانی و شئون زیر به کار برده می‌شود:

۱. اینکه ممکن (که نسبت متساوی با وجود و عدم دارد) بدون علت تامه محقق شود. این معنا از ترجیح بدون مرجح، به واسطه اصل علیت که یک اصل بدیهی اولی است ابطال می‌شود. در این معنا، ترجیح بدون مرجح از مصادیق ترجیح بدون مرجح خواهد بود و امتناع آن همانند ترجیح بدون مرجح، مورد بحث و نزاع قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین امتناع این معنا از ترجیح بدون مرجح، یک قضیه فطری بدیهی و یقینی است؛

۲. اینکه ممکن به وسیله چیزی که نسبت ذاتی با آن ممکن ندارد (و نسبت ممکن به آن و غیر آن، نسبتی متساوی است) محقق شود. به عبارت دیگر، ترجیح بدون مرجح در این معنا عبارت است از تحقق شیء ممکن به دنبال چیزی که علت حقیقی آن نیست؛ مانند توهم قایلان به اتفاق درباره شخصی که هنگام کندن زمین برای رسیدن به آب، اتفاقاً به گنج می‌رسد (یعنی رسیدن به گنج از طریق به جز علت حقیقی آن). در این معنا نیز ترجیح بدون مرجح محال است؛ زیرا در حقیقت به معنای اول بازمی‌گردد و از مصادیق ترجیح بدون مرجح خواهد بود. بازگشت این معنا از ترجیح بدون مرجح به ترجیح بدون مرجح نیز بدیهی و بی‌نیاز از عملیات فکری است؛

۳. اینکه ممکن بدون علت فاعلی محقق شود. این معنا ترجیح بدون مرجح، مستلزم تحقق معلول بدون علت تامه است؛ زیرا با انتفای علت فاعلی، علت تامه معلول نیز منتفی خواهد شد. ترجیح بدون مرجح در این معنا نیز مانند معنای اول و دوم محال بوده، و از مصادیق ترجیح بدون مرجح است. بازگشت این معنا به ترجیح بدون مرجح نیز بدیهی و بی‌نیاز از کسب و نظر است؛

۴. اینکه معلول بدون علت غایی ایجاد شود. مصداق مرجح در این معنا، علت غایی است. این معنا از ترجیح بدون مرجح، کانون نزاع قایلان به علت غایی و منکران آن واقع شده است. نقطه محوری نزاع، این مطلب است که آیا این معنا از ترجیح بدون مرجح (انکار علت غایی) به انکار علت فاعلی و در نتیجه به انکار اصل علیت و ترجیح بدون مرجح می‌انجامد یا خیر؟ بررسی درستی یا نادرستی استدلال‌هایی که بر امتناع این معنا از ترجیح بدون مرجح اقامه شده است، خارج از بحث این مقاله است و باید در مباحث علت غایی انجام شود؛

۵. اینکه فاعل مختار از میان جانب فعل یا ترکی فعل واحد، یکی از دو طرف را ترجیح دهد و انتخاب کند، و یا اینکه از میان یکی از دو فعل ناسازگار، انجام یکی را برگزیند بدون اینکه انتخاب یکی از دو طرف مرجح غایی داشته باشد. این معنا از ترجیح بدون مرجح در جایی به کار می‌رود که فاعل دست‌کم دو نوع گرایش متضاد و متزاحم داشته باشد. به عبارت دیگر، ترجیح بدون مرجح در اینجا به معنای انتخاب یکی از دو طرف، بدون علت غایی است. تفاوت این معنا با معنای پیشین این است که معنای قبلی علت غایی، مستلزم انتخاب و گزینش فعل با وجود امیال متضاد نیست، درحالی‌که در این معنا چنین قیدی اخذ شده است؛ لذا معنای اول از حوزه علت غایی درباره ذات باری تعالی و مجردات تام می‌تواند مطرح شود، اما معنای دوم، به اعتقاد جمهور حکما درباره واجب تعالی و مجردات تام نمی‌تواند مطرح گردد؛ چراکه مستلزم تغییر و انفعال در وجود مقدس باری تعالی و مجردات تام است. در این نگاه از لحاظ مصادیقی، نسبت معنای پیشین با معنای فعلی، عموم و خصوص مطلق است. در معنای فعلی نیز همانند معنای پیشین، نقطه محوری نزاع این است که آیا این معنا از ترجیح بدون مرجح مستلزم انکار علت فاعلی و به دنبال آن مستلزم انکار اصل علیت است یا خیر؟

۶. اینکه فاعل مختار برای انجام اصل فعل از علت غایی برخوردار است، لکن برای انتخاب و ترجیح یکی از مصادیق بر مصادیق دیگر ترجیحی وجود ندارد؛ مانند شخص گرسنه‌ای که در مقابل دو قرص نان قرار دارد و تنها غرض او تناول یکی از آن دو برای نجات از رنج گرسنگی است. چنین شخصی اگرچه در اصل فعل خوردن دارای مرجح غایی است، اختصاص یکی از دو قرص نان به عمل خوردن بدون مرجح خواهد بود. در این معنا نیز (همانند دو معنای پیشین) نقطه محوری نزاع این است که آیا این معنا از ترجیح بدون مرجح مستلزم انکار علت فاعلی و به دنبال آن مستلزم انکار اصل علیت و ترجیح بدون مرجح است یا خیر؟

#### ۱-۶-۱. استدلال حکیم سبزواری

ملاهادی سبزواری بر امتناع این معنا از ترجیح بدون مرجح، استدلالی اقامه کرده که می‌توان آن را

به صورت منطقی، چنین تقریر کرد:

۱. کسی که یکی از دو ظرف آب را (برای مثال) بدون علت غایی انتخاب می‌کند و آن آب را می‌نوشد در حقیقت دو کار انجام داده است: یکی نوشیدن آب و دیگری گزینش و ترجیح یکی از دو ظرف؛

۲. فاعل این گزینش و ترجیح نمی‌تواند خود اراده باشد؛ زیرا تعلق اراده به هر دو طرف ممکن است؛

۳. اگر اراده به وسیله مرجح دیگری غیر از اراده به فعل تعلق گرفته باشد، آن ترجیح دیگر هم فعلی از افعال است و برای موجود شدن به ترجیح دیگری نیاز خواهد داشت تا پاسخگوی این پرسش باشد که چرا فاعل، ترجیح نوشیدن این ظرف آب را بر ترجیح نوشیدن ظرف آب دیگر ترجیح داد؟ تعدد و تکرار ترجیح‌ها و مطرح شدن پرسش مزبور دربارهٔ هریک از آنها، موجب تشکیل سلسله‌ای از ترجیح می‌شود که تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت؛

۴. اگر یکی از دو ترجیح بدون مرجح دیگر ترجیح داده شود، فعلی بدون فاعل و کاری بدون علت انجام شده است.

نتیجه: ترجیح بدون مرجح، به ترجیح بدون مرجح و انجام یک فعل بدون علت تام می‌انجامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۳۴ و ۲۶۰).

#### ۲-۱-۶-۱. بررسی استدلال حکیم سبزواری

مقدمهٔ سوم استدلال ممنوع است؛ زیرا ترجیح یا همان تعلق اراده به مراد، به وسیلهٔ ترجیح و اراده‌ای دیگر موجود نمی‌شود تا به تکرار پرسش و لازم آمدن محذور تسلسل بینجامد؛ بلکه نفس با احاطه و سلطنتی که بر افعال جوانحی خود دارد، با قدرت فاعلیت و خلاقیت خود به نحو فاعل بالتجلی، موجب تحقق اراده در صحنهٔ نفس می‌شود، بدون اینکه اراده به منزلهٔ فعل جوانحی نفس، مسبوق به اراده و ترجیح دیگر باشد. در این صورت است که سلسلهٔ پرسش از

علت فاعلی برای ترجیح اراده یک طرف فعل بر اراده طرف دیگر، با فاعلیت بالتجلی نفس نسبت به اراده قطع می‌شود. بنابراین مرجح ترجیح یک طرف فعل بر طرف دیگر آن، فعلی از افعال فاعل نیست تا خود مرجحی دیگر طلب کند؛ بلکه نفس فاعل است که به نحو فاعل بالتجلی، اراده‌ای که متعلق به یکی از دو طرف فعل است ایجاد می‌کند بدون اینکه برای این ایجاد اراده نیاز به مرجح فاعلی دیگری داشته باشد.

ممکن است اشکال شود که نفس فاعل به خودی خود مرجح نیست؛ وقتی که فاعل مرید در برابر دو فعل جوانحی (اراده یک طرف فعل و اراده طرف دیگر فعل) قرار می‌گیرد که هر دو متساوی باشند و مرجحی برای ترجیح یکی از آنها موجود نباشد، فاعل بدون سبب هرگز نمی‌تواند یکی از دو اراده را بر دیگری ترجیح دهد. اگر سبب و عامل خارجی نباشد، هر امری که برای خلق اراده و تعلق آن به یکی از دو شیء مساوی مفروض باشد، در خلق اراده و تعلق آن به طرف دیگر هم حضور دارد و به این ترتیب راهی برای تحقق ربط و پیوند ضروری اراده به یکی از دو طرف باقی نمی‌ماند (همان، ص ۲۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش چهارم از جلد دوم، ص ۲۹۰).

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم اگر مستشکل به دنبال علت فاعلی خلق اراده و تعلق آن به یکی از دو طرف است، در این صورت پرسش با منتهی شدن به فاعلیت بالتجلی نفس قطع می‌شود و اگر مستشکل در پی مرجح غایی برای انتخاب یکی از دو طرف است، هنوز ضرورت وجود مرجح غایی اثبات نشده تا پاسخ به این پرسش لازم باشد. بنابراین مستشکل در حقیقت همان مدعای اولیه خود را به منزله اشکال بر مرجحیت اراده مطرح کرده است و این چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.

این مطلب نشان می‌دهد که صدرالمتألهین و دیگر کسانی که معتقد به امتناع ترجیح بدون مرجح هستند، پیش از اقامه دلیل بر امتناع ترجیح بدون مرجح، قاعده ضرورت سابق را به منزله یک اصل مسلم و مبرهن در ذهن دارند و به همین سبب، مرجح بودن نفس را برای ایجاد اراده یکی از دو طرف فعل بسنده نمی‌دانند؛ چرا که به زعم آنها، رابطه نفس و این اراده، به حد ضرورت نرسیده است.



### ساحت هفتم از ترجیح بدون مرجح

با فرض قبول و تمامیت امتناع ترجیح بدون مرجح در همه ساحت‌های پیشین، نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که تحقق شخص فعل نیازمند وجود مرجح فاعلی و غایی است؛ لکن این مطلب که پس از تحقق تمام عوامل و مرجحات فاعلی و غایی، تحقق فعل ضرورت می‌یابد و جانب تحقق فعل بر عدم تحقق آن ضرورتاً رجحان پیدا می‌کند، یا اینکه در عین حال که مرجحات فاعلی و غایی تحقق دارند، ممکن است شیء محقق نشود و همچنان معدوم باشد، از ساحت‌های پیشین قابل استفاده نیست. اینجاست که ساحت جدیدی از ترجیح بدون مرجح در مقابل ما رخ می‌گشاید که موضوع بحث ما در مبحث ضرورت علی است. با فرض بدهاقت یا مستدل بودن امتناع ترجیح بدون مرجح در همه شش ساحت پیشین، این ساحت از ترجیح بدون مرجح اثبات نمی‌شود و برای اثبات امتناع آن باید استدلالی اقامه کرد که این ساحت از ترجیح بدون مرجح را به یکی از ساحت‌های پیشین که امتناعش اثبات شده بازگرداند. با توجه به این نکته لازم است به اصل بحث برگردیم و دلیل پنجمی را که بر ضرورت سابق اقامه شده بررسی کنیم.

حاصل استدلال این بود که اگر هم صدور معلول از علت تامه و هم عدم صدور آن جایز باشد، صدور معلول از علت تامه مستلزم امر محال یعنی ترجیح بدون مرجح خواهد بود. با توجه به مباحثی که درباره قاعده امتناع ترجیح بدون مرجح بیان شد، روشن می‌شود که استدلال یادشده مصادره به مطلوب است و مدعای قائلان به ضرورت سابق را اثبات نمی‌کند.

توضیح مطلب این است که تحقق ممکن اگر هم صدورش از علت تامه جایز باشد و هم عدم صدورش، مستلزم ساحت هفتم ترجیح بدون مرجح است که جز ادله مخدوشی که بر ضرورت علی اقامه شده و آنها را نقد کردیم، دلیل دیگری بر امتناعش اقامه نشده است.

بازگشت این ساحت جدید، به ترجیح بدون مرجح، همان بحثی است که با عنوان ضرورت علی، موضوع بحث ماست. بنابراین استفاده از آن به منزله استدلال بر مسئله، چیزی جز مصادره به مطلوب نخواهد بود.

## ۱-۲. ادلة ضرورت بالقیاس

### ۱-۲-۱. دلیل اول

این دلیل را ابن‌سینا در فصل اول از مقاله چهارم الهیات شفا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۵) ارائه، و صدرالمتألهین آن را در حاشیه بر الهیات شفا (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۵۶) تبیین کرده است. این استدلال را می‌توان بدین صورت بیان کرد:

۱. علت بودن ذات علت تامه و تأثیر آن در معلول یا به سبب ذات خودش (لذاته) است و یا مشروط به شرطی است که باید به ذات علت تامه، ضمیمه شود؛
۲. در صورت اول که علت بودن ذات علت تامه و تأثیر آن در معلول لذاته است، عنوان «علیت» از ذات علت تامه انتزاع می‌شود؛
۳. انتزاع عنوان علیت از ذات علت موجب می‌شود تا این عنوان از ذات علت انفکاک پذیر نباشد؛
۴. متضایف بودن عنوان «علیت» با عنوان «معلولیت» موجب می‌شود تا با صدق عنوان «علیت» بر ذات علت تامه، عنوان «معلولیت» نیز بر ذات معلول صادق باشد؛
۵. انفکاک پذیر نبودن عنوان «علیت» از ذات علت موجب می‌شود تا عنوان «معلولیت» و موضوع آن، که ذات معلول است، به صورت وجود دیگری به همراه علت موجود باشند. بنابراین تخلف معلول از ذات علت، ممکن نخواهد بود؛
۶. اما اگر علت بودن ذات علت تامه و تأثیر آن در معلول، به سبب ذات علت نباشد، در این صورت ذات علت برای علت بودن نیازمند انضمام شرط دیگری خواهد بود؛ درحالی‌که چنین چیزی خلف تام بودن علتی است که به منزله علت تامه فرض شده بود؛
۷. با بطلان شق دوم بر اثر لزوم خلف، شق اول که همان امتناع تخلف معلول از علت است، اثبات می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۵).

### بررسی استدلال

اگر مراد از لذاته بودن علیت برای ذات علت تامه، این است که ذات علت تامه برای وجودبخشی

به معلول کفایت می‌کند و نیاز به ضمیمه کردن شیء دیگر ندارد، در این صورت مقدمه سوم ممنوع است؛ زیرا از آنجا که علیت از صفات فعل است و با ملاحظه فعل انتزاع می‌شود، انتزاع این صفت از ذات علت منوط به تحقق معلول است. حال اگر با تحقق علت تامه، تحقق معلول ضروری و غیرقابل انفکاک از علت باشد، انتزاع عنوان علّیت یا ثبوت وصف علّیت برای ذات علت هم ضروری و انفکاک‌ناپذیر است، و اگر با تحقق علت تامه و کفایت آن برای وجود معلول، معلول ضروری نباشد، انتزاع عنوان علّیت یا ثبوت وصف علّیت برای ذات علت هم ضروری و انفکاک‌ناپذیر نیست. ملاحظه می‌شود که در این صورت تمامیت استدلال کاملاً منوط به نظریه و جوب تحقق معلول است که کانون نزاع است و استفاده از این مقدمه برای اثبات مطلوب، استدلال را به مغالطه مصادره به مطلوب مبتلا می‌کند.

اما اگر مراد از لذاته بودن وصف علّیت برای ذات علت این است که وصف علّیت برای ذات علت بدون لحاظ غیر، ثابت است و عنوان علّیت از متن ذات علت بدون لحاظ هیچ شیء دیگری انتزاع می‌شود، در این صورت مقدمه اول استدلال ممنوع است؛ زیرا آنچه حقیقتاً باید در تالی این منفصله حقیقیه قرار گیرد، این است که تأثیر علت در معلول لذاته نباشد؛ آن‌گاه این لذاته نبودن وصف علّیت، دو مصداق می‌تواند داشته باشد: یکی اینکه علت برای تأثیر در وجود معلول به چیزی نیاز داشته باشد، و دیگر اینکه برای تأثیر در معلول به چیز دیگری نیاز نداشته باشد و با این حال به سبب سلطنت ذاتی علت، وصف تأثیر و علّیت برای ذات علت ثابت نباشد؛ بلکه پس از تحقق معلول آن هم به منزله صفت فعل (نه صفت ذات) این وصف برای علت ثابت باشد. در این صورت منکران ضرورت علی می‌توانند شق دوم مقدمه اول را برگزینند و بگویند تأثیر علت در معلول، لذاته نیست، لکن مقدمه ششم استدلال ممنوع است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، لازمه لذاته نبودن وصف علّیت برای ذات علت تامه، این نیست که تأثیر علت تامه نیازمند ضم ضمیمه باشد. شخص استدلال‌کننده از آغاز ضرورت علی و انفکاک‌ناپذیری معلول از علت را مفروض گرفته و سپس لذاته نبودن وصف علّیت را در احتیاج علت تامه به ضمیمه منحصر کرده است، و این طریقه استدلال چیزی جز مغالطه مصادره به مطلوب نیست.

## ۱-۲-۱. دلیل دوم

برهان دوم را علامه طباطبائی مطرح ساخته و بیان منطقی آن بدین صورت است:

۱. اگر در مقایسه با علت تامه، معلول واجب نباشد، عدم معلول با وجود علت تامه جایز خواهد بود؛
  ۲. اما تالی باطل است؛ زیرا اگر عدم معلول با وجود علت تامه جایز باشد، این فرض از دو حال خارج نخواهد بود: یا علت عدم معلول متحقق است و یا متحقق نیست؛
  ۳. اگر علت عدم معلول در حال وجود علت تامه متحقق باشد، جمع نقیضین لازم می‌آید؛ زیرا
  ۴. علت عدم معلول منحصر در «عدم علت تامه وجود» است؛
  ۵. اگر علت عدم معلول در حال وجود علت تامه متحقق نباشد، لازم می‌آید که معلول بدون علت جایز باشد؛
- بنابراین اگر با تحقق علت تامه وجود معلول واجب بالغیر نباشد، یا اجتماع نقیضین لازم می‌آید و یا جواز معلول بدون علت؛
۶. اما هر دو قسم تالی محال است.
- در نتیجه مقدم هم محال خواهد بود. بنابراین با تحقق علت تامه، وجود معلول واجب خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۲۰ق، فصل سوم از مرحله هشتم، ص ۲۰۵).

## بررسی استدلال

مقدمه چهارم استدلال ممنوع است؛ زیرا انحصار علت عدم در عدم علت تامه وجود مطلبی است که پس از اثبات ضرورت علی می‌توان به آن معتقد شد؛ وگرنه فیلسوفان منکر ضرورت علی به این مطلب اعتقاد دارند که علت تامه مختار با اختیاری که عین ذات اوست، هم می‌تواند فعل را ایجاد کند و هم می‌تواند آن را ایجاد نکند. بنابراین استدلال به وسیله این مقدمه (که از فروع ضرورت علی و متأخر از آن است) برای اثبات ضرورت علی، مغالطه مصادره به مطلوب است (همان، ج ۳، ص ۶۱۶).

### ۱-۲-۳. دلیل سوم

آیت‌الله مصباح ضرورت معلول را، از اعراض تحلیلی و ذاتی علت تامه می‌داند؛ به گونه‌ای که از تحلیل مفهوم علت تامه، می‌توان ضرورت وجود معلول را به دست آورد. تبیین منطقی استدلال چنین است:

۱. علت تامه، علتی است که برای تحقق معلول کفایت می‌کند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست؛
۲. فرض اینکه معلول تحقق نیابد، به این معناست که وجودش نیازمند چیز دیگری است. بنابراین فرض عدم تحقق معلول هنگام تحقق علت تامه، مستلزم خلف در تام بودن علت تامه است (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۷).

### بررسی استدلال

پیش‌تر این مطلب را به تفصیل بیان کردیم که علت تامه جامع همه اموری است که وجود معلول متوقف بر آنهاست؛ به گونه‌ای که ممکن برای موجود شدن به چیزی غیر از آنها نیاز ندارد. بسیار روشن است که قید ضرورت یافتن معلول در معنای علت تامه به منزله ذاتی باب ایساغوجی اخذ نشده است و استدلال‌کننده محترم نیز چنین ادعایی نکرده است؛ اما آیا می‌توان از تحلیل این تعریف، ضرورت تحقق معلول را به منزله یک عرضی لازم جدانشدنی که ذاتی باب برهان است به دست آورد؟ در این استدلال ادعا شده است که قید احتیاج نداشتن معلول به چیزی جز علت تامه، موجب می‌شود تا تحقق معلول پس از تحقق علت تامه ضروری باشد؛ چراکه در غیر این صورت معلول برای موجود شدن به چیزی غیر از علت تامه نیاز خواهد داشت.

با این حال این استنتاج صحیح نیست و مقدمه دوم استدلال ممنوع است؛ زیرا موجود نشدن معلول منحصر در این نیست که برای موجود شدن به چیز دیگری علاوه بر علت تامه محتاج است، بلکه جای این احتمال نیز هست که موجود نشدن معلول، مستند به سلطنت ذاتی فاعل باشد؛ در این صورت است که اگر معلول موجود شود، وجود آن مستند به وجود علت تامه و

سلطنت آن است و اگر موجود نشود، عدم تحقق معلول مستند به سلطنت ذاتی علت تامه خواهد بود که این سلطنت، عین ذات علت است؛ نه اینکه امر ضمیمه‌ای باشد تا در نتیجه خارج از محدوده علت تامه قلمداد شود.

آری، اگر ما پیش از استدلال قایل به ضرورت یافتن معلول باشیم، در این صورت موجود نشدن معلول منحصر در تمام نبودن علت تامه خواهد بود؛ اما در این صورت استدلال گرفتار مغالطه مصادره به مطلوب خواهد شد.

اشکال: اختیار و اراده فاعل از مقدمات فعل اختیاری و از اجزای علت تامه است و بدون این خواستن، در حقیقت آنچه به منزله علت تامه فرض کرده‌ایم، علت تامه نخواهد بود.

پاسخ: اراده دارای معانی گوناگونی است و در بحث کنونی مراد از اختیار و اراده، اختیار و اراده ذاتی است که عین ذات فاعل خواهد بود، نه اراده‌ای که فعلی از افعال اوست. لذا این اختیار و اراده ذاتی که نوعی سلطنت فاعل بر فعل است، همیشه به همراه ذات فاعل وجود دارد و مدعای فیلسوف منکر ضرورت علی این است که پس از تحقق علت تامه، با وجود کافی بودن این علت برای تأمین همه نیازهای معلول، به سبب همین اختیار و اراده ذاتی، تحقق ممکن ضروری نبوده، بلکه ممکن خواهد بود.

## ۲. انکار ضرورت علی از طریق تعلق اراده به صورت ذهنی

آنچه گذشت توضیح و نقد مهم‌ترین ادله‌ای بود که برای اثبات ضرورت علی بیان شده است. در پایان مقاله یکی از ادله‌ای را که می‌توان برای انکار ضرورت علی اقامه کرد، ارائه می‌کنیم. منکران ضرورت علی تاکنون این دلیل را به کار نگرفته‌اند. بیان منطقی استدلال بدین شرح است:

۱. برای تحقق فعلی از افعال اختیاری انسان، پس از فراهم شدن شرایط لازم، اراده او جزء اخیر علت تامه است؛

۲. اراده زاید بر ذات، به صورت و مفهوم ذهنی شیء تعلق می‌گیرد نه به وجود خارجی آن؛ چراکه در این صورت لازم می‌آید تا اراده، پس از تحقق شیء به آن تعلق بگیرد، درحالی که چنین چیزی محال است.

۳. صورت و مفهوم شیء هر قدر با عوارض و قیود متعدد همراه باشد، بر بیش از یک شخص انطباق پذیر خواهد بود؛

۴. این مطلب که متعلق اراده پس از تحقق علت تامه بر بیش از یک شخص انطباق پذیر است، نشان دهنده آن است که در افعال اختیاری انسان (که فعل با اراده زاید بر ذات محقق می شود)، پس از تحقق جزء اخیر علت تامه، ایجاد یک شخص معین ضروری نیست و ایجاد هر طرف نسبت به فاعل انسانی، ترجیح بدون مرجح است.

نتیجه: تعلق اراده به مراد بالذات که همان صورت ذهنی است، ملازم با انکار ضرورت علی است. اشکال: اگرچه صورت ذهنی از این جهت که صورت ذهنی است، مفهومی کلی است، از جهت اتصال حسی با خارج، جزئی و ممتنع الصدق بر کثیرین است و اراده به همین مفهوم حسی مرتبط با خارج تعلق می گیرد.

پاسخ: هنگام تعلق اراده به متعلق آن، هنوز متعلق اراده در خارج موجود نشده تا صورت ذهنی از طریق حس به آن متصل شود و به این اعتبار جزئی باشد. بنابراین متعلق اراده هنگام تعلق اراده به آن، در هر حال کلی است و ترجیح بدون مرجح در هر حال لازم می آید. برای مثال هنگامی که یک لیوان در مقابل انسان قرار دارد، مفهوم «این لیوان» به سبب اتصال حس با لیوان خارجی جزئی است؛ لکن مفهوم «برداشتن این لیوان» که هنوز در خارج محقق نشده، مفهومی کلی است که می تواند مصادیق پرشماری داشته باشد.

### نتیجه گیری

۱. مهم ترین ادله ای که برای اثبات ضرورت علی اقامه شده اند، از اثبات مطلوب خود ناتوان اند. بیشتر این ادله گرفتار مغالطه مصادره به مطلوب اند و در آنها شخص استدلال کننده پیش از اقامه استدلال، ناخودآگاه ضرورت علی را مفروض پنداشته است. با تبیین این ادله و نقد آنها می توان دیگر ادله ضرورت علی را، که مجال ذکرشان در این مقاله نبود، نقد و بررسی کرد؛

۲. از تعلق اراده به صورت ذهنی و کلی بودن مراد بالذات، می توان دریافت که پس از تحقق جزء اخیر علت تامه، ایجاد یک شخص معین ضروری نیست.

منابع .....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق. *الشفاء - الإلهيات*، تصحیح سعید زائد، قم، بی‌نا.
- ، ۱۹۸۰، *عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، بیروت، دارالقلم.
- ، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه)، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۴۳۰ق، *شرح حکمة الاشراق*، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تهران، حکمت.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی‌تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۲۰ق، *نهاية الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ پانزدهم، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۲۰ق، *بداية الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ هفدهم، قم، جامعه مدرسین.
- علوی عاملی، میراحمد، ۱۳۷۶، *شرح کتاب القیسات*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- نراقی، محمد مهدی، ۱۳۸۰، *شرح الهیات الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی.



## نقد و بررسی دیدگاه مهدی حائری یزدی در مسئله اتحاد عاقل و معقول با ابتنا بر کاوش‌های عقل نظری

محمدهادی توکلی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

iranianhadi@yahoo.com

دریافت: ۹۳/۲/۳ پذیرش: ۹۳/۱۰/۲۳

### چکیده

برهان تضایف یکی از براهینی است که صدرالمتألهین در اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول بدان متمسک می‌شود. این برهان در آثار حکمای پس از صدرالمتألهین مورد بررسی و مناقشات بسیار قرار گرفت، عده‌ای آن را در جهت اثبات اتحاد مذکور، ناتمام دانستند و عده‌ای دیگر بر تمامیت آن اصرار ورزیدند. در این میان، مهدی حائری یزدی، که به نظر می‌رسد برهان مذکور را پذیرفته و در نوشته‌های خویش به صورت مبسوط به تحلیل و بررسی آن پرداخته، که در این مقاله دیدگاه‌های ایشان در «کاوش‌های عقل نظری» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: اتحاد عاقل و معقول، اضافه اشراقی، اضافه مقولی، برهان تضایف، معقول بالذات، معقول بالعرض، وجود رابطی.

### مقدمه

اتحاد عاقل و معقول، یکی از مباحث مهم سنتی و پیچیده و بسیار بحث‌برانگیز در تاریخ فلسفه، اعم از اسلامی و یونانی، بوده است. از سویی مخالفان سرسخت و جدی داشته که حتی آن را به تمسخر گرفته‌اند و از سوی دیگر طرف‌دارانی سرسخت، در تقریر و اثبات آن بسیار کوشیده‌اند و حل بسیاری از مشکلات فلسفی و اعتقادی را در گرو پذیرش آن می‌دانند. در سیر تطور این بحث، هنگامی که به صدرالمتألهین می‌رسیم شاهد موافقت کامل او با این نظریه‌ایم. وی بیش از دیگران به اثبات این نظریه اهتمام ورزید و مصرانه از آن دفاع کرد؛ لوازم آن را تبیین ساخت و تأثیر آن را بر دیگر مسائل فلسفی نشان داد.

از جمله ادله‌ی وی در اثبات این نظریه، دلیلی است که به برهان تضایف موسوم شده است. این دلیل از جمله مطالبی است که پس از صدرالمتألهین کانون مناقشات حکما قرار گرفته است. عده‌ای آن را ناتمام دانسته و شماری آن را برهانی رصین و محکم شمرده‌اند. یکی از حکمایی که برهان تضایف را پذیرفته، استاد حائری یزدی است که هم در *کاوش‌های عقل نظری* و همچنین در مقاله‌ای که در کتاب *جستارهای فلسفی* به چاپ رسیده، به طور مبسوط و بی‌سابقه یا دست‌کم کم‌سابقه، در تبیین و تحلیل این برهان کوشیده است. با این حال بیانات ایشان در زمینه اتحاد، بخصوص در آنجا که به نقد مرحوم رفیعی قزوینی پرداخته، مورد نقد اندیشمندانی همچون مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی و استاد دینانی قرار گرفته است. در این مقاله تنها آنچه که مهدی حائری در مورد این برهان که در *کاوش‌های عقل نظری* افاده نموده‌اند، و نیز نقد استاد آشتیانی بر ایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد و بحث در مورد مقاله متأخر ایشان به مجالی دیگر موکول می‌گردد.

### تقریر برهان تضایف در بیان صدرالمتألهین

صدرالمتألهین این برهان را در برخی از کتب خود همچون *اسفار*، رساله *اتحاد عاقل و معقول*، *عرشیه* و *مشاعر* ذکر کرده است، و از اینکه در دو کتاب اخیر که از واپسین کتب وی به‌شمار

می‌آیند، به تقریر این برهان پرداخته است، معلوم می‌شود که وی در سال‌های پایانی عمر بابرکت خویش، بر این برهان مصر بوده است. بیان صدرالمآلهین در اسفار چنین است:

صور اشیا بر دو قسم‌اند:

صور مادی که قوام وجودش به ماده، وضع، مکان و غیر اینهاست و چنین صورتی به حسب وجود مادی‌اش نه معقول است و نه حتی محسوس، مگر بالعرض؛ صور مجرد از ماده، وضع و مکان؛ که در این صورت یا تجردش تام است که بالفعل معقول است، و یا دارای تجردی ناقص است که در نتیجه یا متخیل بالفعل و یا محسوس بالفعل است.

همه حکما در این مسئله اتفاق نظر دارند که صورتی که بالفعل معقول است، وجود فی‌نفسه‌اش و وجودش برای عاقل، شیئی واحد و از جهت واحد است، بدون آنکه تغایر و اختلافی وجود داشته باشد. و همین‌طور در محسوس از حیث محسوس بودنش، وجود فی‌نفسه‌اش و وجود برای جوهر حسن‌کننده یکسان است بدون اختلاف در جهت. حال که امر این‌گونه است، پس اگر فرض شود معقول بالفعل امری است که وجودش غیر از وجود عاقل است، به نحوی که دو ذات موجود و متغایر از هم باشند، برای هر یک هویتی غیر از هویت دیگری بوده، رابطه آنها صرفاً رابطه حال و محل مانند سیاهی و جسم محل سیاهی است باشد [و در این صورت] لازم می‌آید که وجود هر کدام از آن دو را بتوان بدون اعتبار دیگری در نظر گرفت؛ زیرا کم‌ترین مرتبه دوگانگی میان دو چیز آن است که هر یک وجودی فی‌نفسه داشته باشد، اگرچه از قرین آن صرف‌نظر شود.

اما در معقول بالفعل امر این‌گونه نیست؛ زیرا معقول بالفعل وجودی غیر از وجودی که بذاته - و نه به سبب چیز دیگر - معقول است، ندارد و معقول بودن چیزی بدون آنکه عاقل آن وجود داشته باشد قابل تصور نیست؛ پس اگر عاقل امری مغایر با آن باشد.

پس معقول فی حدنفسه با قطع نظر از آن عاقل، معقول نیست و در نتیجه وجودش وجود عقلی که وجود صورت عقلیه است، نخواهد بود؛ زیرا صورت معقول از چیزی که مجرد از ماده است - چه، کسی آن را از ماده تجرید کرده باشد، چه، به حسب سرشت خود چنین باشد - همواره معقول بالفعل است؛ چه عاقلی از بیرون آن را تعقل کند، چه نکند؛ و حکم این معقولیت [برای معقول بالذات] مانند متحرک بودن برای جسم نیست که هرگاه از وجود محرک صرف نظر کنیم، عنوان متحرک بودن از جسم سلب شود ولی عنوان جسم بودن همچنان به حال خود باقی می ماند؛ زیرا وجود جسم از جهت جسم بودنش عیناً همان وجود جسم از جهت متحرک بودنش نیست و این حکم مانند گرم بودن برای جسم نیست که هنگامی که از گرم کردن گرم‌مادهنده صرف نظر کنیم دیگر گرم نباشد و حکم معقول بالفعل نیز بدان سبب که ممکن نیست وجود داشته باشد و معقول نباشد، مانند آن [سخنوت برای جسم] نیست؛ زیرا وجود فی نفسه اش عین معقولیت آن است؛ چه غیر از او آن را تعقل کند و چه نکند.

پس آن به نحو بالفعل، معقول الهویه است، بی آنکه نیازمند عاقل دیگر باشد که آن را تعقل کند؛ در نتیجه همان گونه که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل نیز می باشد؛ وگرنه جدایی معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می آید، درحالی که در مباحث مضاف گذشت که متضایفان، در هستی و درجه هستی نیز برابر و همسان اند؛ چنان که اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل است و اگر آن یک بالقوه باشد، این یک نیز چنین است و اگر یکی از آن دو در مرتبه ای موجود باشد، دیگری نیز در همان مرتبه وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۶).

### تقریر حائری از برهان تضایف

مهدی حائری در کاوش های عقل نظری، برهان تضایف را بر چهار اصل مبتنی می داند که بدین

قرارند: ۱. بیان تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالعرض؛ ۲. وجود نفسی و استقلال معقول بالفعل، همان وجود معقول برای عاقل است؛ ۳. معقول بالفعل، معقول است، هرچند عاقلی مغایر با خود نداشته باشد؛ ۴. متضایان، در قوه و فعل تکافؤ دارند.

ایشان در کتاب مزبور به تحلیل و تفسیر هریک از این اصول می‌پردازد و در پایان نتیجه می‌گیرد که از این اصول لازم می‌آید که معقول بالفعل، عاقل را در خود بیابد و معقول، عین ذات عاقل باشد. در اصل اول که مربوط به تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالعرض است، بحثی نیست؛ چراکه این اصل گویای آن است که در علم حصولی معقول بالقوه موجود مادی است که همراه با غواشی است و از آن به معقول بالعرض تعبیر می‌شود، و معقول بالفعل که مجرد از ماده و عوارض آن است که همان معقول بالذات است و مورد اختلاف فلاسفه نمی‌باشد.

#### تقریر حائری از اصل دوم در کاوش های عقل نظری

اکثر مطالب مرحوم حائری، تفسیر و تبیین اصل دوم است که خود آن را قاعده و وجود رابطی نامیده و سنگ‌بنای اصلی برهان معرفتی می‌کند و درصدد تطبیق آن با قاعده «وجود الاعراض فی انفسها و وجودها فی موضوعاتها» برمی‌آید. بیان ایشان بدین قرار است:

وجود نفسی معقول چنان است که می‌گوییم «معقول موجود است»، و وجود معقول برای عاقل مانند مدلول این قضیه است که «عاقل دارای معقولات است» و نیز مانند «نفس عاقل به معقولات است» و عمده منظور از تأسیس این اصل این است که ثابت شود این دو قضیه هرچند صورت‌های منطقی آنها متفاوت است، در مورد معقول و عاقل معنا دارای یک قضیه‌اند. تفاوت صورت‌های منطقی به این جهت است که قضیه اول مفاد کان تامه و وجود نفسی است و قضیه دوم مفاد کان ناقصه است و به صورت وجود رابط تنظیم شده است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۴). وی با اشاره به اینکه قضایایی که محمولشان وجود است، ترکیبشان اتحادی است و قضایایی که محمولشان وجود نیست، ترکیب انضمامی دارند، می‌گوید در مناسبات میان عاقل و معقول،

خارج از اعتبارات ذهنی، وجود محمولی معقول با وجود دیگری که به صورت ترکیب انضمامی نمود می‌کند، تفاوتی ندارد؛ ولی در عوارض جسم چنین نیست و قضیه «جسم سفید است» با قضیه «سفید موجود است» تفاوت کلی دارد، بر خلاف آنچه درباره خود اعراض حاصل است؛ زیرا «بیاض موجود است» با «بیاض ابیض است»، تنها در صورت قضیه اختلاف دارند، اما در واقع به یک معنا بازگشت می‌کنند.

حاصل عبارت ایشان تا بدینجا آن است که وجود فی نفسه معقول با وجود لغیره آن در خارج یکی است، همان‌گونه که در اعراض چنین است. وی در ادامه به بیان فرق وجود رابط و وجود اعراض می‌پردازد و می‌گوید:

ملاصدرا در این بحث و برای اثبات مطلوب خود گفتاری را مستند قرار می‌دهد که به علت عدم توضیح درباره آن موجب افزایش ابهام مطلب گردیده است. آن گفتار این است «این اصل در پیش جمیع حکما مسلم است که صورت معقوله بالفعل وجودش فی نفسه، و وجودش برای عاقل، شیء واحد و جهت واحد است». نظیر این سخن را در فصل وجود رابط نیز مطرح می‌کند و از قول حکما می‌گوید: حکمای بزرگ مدعی هستند که وجود محمول از آن جهت که محمول است فی نفسه، عین وجودش برای موضوع خود می‌باشد؛ اما فیلسوف در آن مقام، میان این دو گفتار، با آنکه به صورت ظاهر یکی هستند، تفاوت کلی قایل شده و برای هر یک تفسیر جداگانه‌ای آورده است و چون این تفسیر در مبحث اتحاد عاقل و معقول منعکس نیست، ما ناگزیریم برای رفع ابهام کلام مختصراً توضیح دهیم.

خلاصه سخن این است که خوب باید هشیار بود تا میان وجود رابط و وجود اعراض اشتباه دست ندهد. در وجود رابط اصلاً حقیقتی غیر از تعلق به موضوع نیست و اگر احیاناً در مورد آن گفته‌اند وجود رابط فی نفسه عین وجودش برای موضوع است، معنایش این است که اصلاً وجودی جز اضافه و تعلق به غیر ندارد و اگر وجود فی نفسه به صورت کاذب برای آن فرض شود، غیر از همین تعلق و اضافه

به غیر نیست؛ چون ذات هستی آن، تعلق است و تعلق علاوه‌ای بر ذات آن نیست؛ اما در مورد اعراض و صور که این جمله را به کار می‌بریم و می‌گوییم وجود اعراض فی‌نفسه عیناً همان وجود آنها در غیر است، امر بدین‌گونه نیست؛ بلکه مدلول گفتار این است که اعراض و صور، دارای وجود نفسی و مستقل از موضوع خودند؛ و این وجود مستقلشان پیوسته در محلی که موضوع آنها شمرده می‌شود تقرر و حصول دارد؛ و بسیار آشکار است که در اینجا ما نخست به وجود نفسی و استقلالی اعراض اعتراف می‌کنیم و سپس همین وجود مستقل و مفروض آنها را به غیر که موضوع آنهاست، وابسته می‌سازیم؛ ولی در وجود رابط به هیچ وجه وجودی را برای اضافه اعتراف نمی‌کنیم و همین قدر می‌گوییم [که] هر چه هست وابستگی و ارتباط است نه هستی و استقلال (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۷ و ۲۷۸).

#### بررسی سخن حائری یزدی درباره اصل دوم

اگر به خود برهان تضایف بازگردیم، و آنچه را حائری به منزله اصل دوم مطرح ساخت، ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم که مقدمه دوم برهان، در بیان صدرالمتألهین قید «من جهة واحده» را به همراه دارد که مورد غفلت واقع شده است. پرسش اینجاست که این قید در این برهان چه جایگاهی دارد؟ پاسخ این پرسش با تنظیم به نسبت صفات واجب تعالی با ذات حضرتش مشخص می‌شود: صفات واجب عین ذات‌اند و از جهت واحد انتزاع می‌شوند؛ یعنی علاوه بر اینکه این صفات در خارج به یک وجود موجودند، حیثیت صدق آنها هم بر واجب تعالی واحد است و چنین نیست که از حیثیات مختلف انتزاع شوند. به بیان دیگر وجود فی‌نفسه علم، حیثیتی غیر از حیث وجود لغيره آن نیست، همان‌گونه که حیثیت علم خداوند، غیر از حیثیت قدرت او نیست و هر دو غیر از حیثیت ذات او نیستند. اما درباره اعراض باید گفت «وجود الأعراض فی أنفسها وجوداتها لموضوعاتها» مطلبی صحیح است، اما نمی‌توانیم بگوییم از جهت واحد، وجود فی‌نفسه عرض، عین وجودش برای موضوعش است؛ بلکه درباره عرض یک وجود فی‌نفسه و

یک وجود لغیره داریم که از آن دو به کان تامه و کان ناقصه و نیز به وجود نفسی و وجود رابطی تعبیر می‌شود، که این دو، دو حیثیت مغایر با یکدیگر می‌باشند، گرچه در خارج به یک وجود موجودند. همانند حیثیاتی که حکمای مشاء برای عقل اول اثبات می‌نمودند، که همگی به وجود واحد عقل موجود بوده و هریک از آنها منشأ صدور موجودی خاص از عقل می‌شدند.

پس مفاد این قید در مقدمه دوم برهان تضایف، آن است که وجود فی‌نفسه و هویت صورت معقوله، عین حیثیت معقولیت و انکشاف است و نمی‌توان هویت آن را با صرف نظر از معقولیتش و وجود لغیره‌اش در نظر گرفت. به تعبیری دیگر معلومیت و منکشف بودن، ذاتی علم است؛ البته ذاتی باب برهان و نه ذاتی باب ایساغوجی. این برخلاف بیان حائری است که می‌گوید:

چنین تفسیری [تفسیر اصل دوم] از اصل مزبور اختصاص به معقول ندارد، بلکه در مورد هر عرضی از اعراض جسم برقرار است؛ یعنی وجود فی‌نفسه آن عین وجود لغیره‌اش است و صدرا هم غیر از این مطلب چیز دیگری را اراده نکرده است و ابتکار او تنها آن است که نظر فروریوس را پس از آن همه تعرضات ابن‌سینا با همین قاعده مسلم که حتی ابن‌سینا هم به آن معترف است، منطبق می‌کند (همان، ص ۲۸۳).

در مورد بیان مزبور، علاوه بر اشکال به اینکه صدرالمتألهین معقول بالذات را بر عرض تطبیق نمی‌دهد، این پرسش مطرح است که آیا به‌راستی فرق میان صدرالمتألهین و ابن‌سینا در این مسئله، تنها تفکیک میان معقول بالذات و معقول بالعرض و تطبیق معقول بالذات بر عرض است؟ تأمل در حکمت متعالیه نشان می‌دهد که اتحاد عالم و معلوم با حرکت جوهری پیوند خورده است. آیا ابن‌سینا که حرکت جوهری را نمی‌پذیرد، می‌تواند اتحاد را با تقریر صدرالمتألهین بپذیرد؟ یکی از اشکالات مهم صدرالمتألهین بر ابن‌سینا آن است که با عرض دانستن علم، تفاوتی میان نفوس انبیا و اطفال نخواهد بود. آن‌گاه چطور می‌توان فرق صدرالمتألهین و ابن‌سینا را در این مسئله تنها در تشخیص تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالقوه دانست؟



از جمله مؤیدات بیانی که درباره قید «من جهة واحده» ذکر شد (یعنی عدم تغایر میان حیثیت وجود فی نفسه و وجود لغیره در علم)، آن است که صدرالمتألهین بارها تصریح می‌کند که علم از سنخ وجود (نه عرض و نه جوهر) است؛ و بنابر اصالت وجود و بساطت آن، صفات وجود، مانند فعلیت، وجوب، و امکان مساوق با وجودند؛ یعنی حتی در حیثیت صدقشان بر وجود واحدند و اقتضای حیثیات متکثر نمی‌کنند.

### نقد حائری به رفیعی قزوینی

حائری براساس فرقی که بین وجود رابط و وجود عرض قایل شد، در ادامه بیاناتش به نقد بیانات مرحوم رفیعی در رساله اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد و می‌گوید:

حال که تفسیر این جمله مشهور تا اندازه‌ای روشن شد، اکنون به اصل مطلب باز می‌گردیم. می‌خواهیم بدانیم اینکه در بحث عاقل و معقول، ملاصدرا از قول جمیع حکما نقل کرده که صورت معقوله بالفعل وجودش فی نفسه عین وجودش برای عاقل است، با کدام یک از این دو تفسیر سازگار است. آیا وجود معقول بالفعل همچون رابطه و اضافه محض است که اصلاً وجودی و استقلالی برای آن متصور نیست؟ و این تفسیری است که دانشمند معاصر آقای رفیعی قزوینی از این گفتار به عمل آورده است؛ ولی مورد پسند ما نیست؛ یا معقول بالفعل مانند اعراض و صور، دارای وجود نفسی و مستقل است و ما ناگزیریم نخست به وجود مستقل صورت معقول اعتراف کنیم، آن‌گاه وجود مستقل آن را وابسته به موضوع کنیم و بگوییم که آن وجود معقول برای این عاقل حاصل است، و این روشی است که ما خود در پیش گرفته‌ایم و معتقدیم نظر فیلسوف تنها به همین تفسیر تطبیق می‌کند و اتحاد عاقل و معقول فقط از این طریق به ثبوت می‌رسد و تفسیر دانشمند معاصر جز انکار عقل و صورت معقوله نیست؛ و براساس روش مخصوص خود، می‌گوییم که صورت معقول، مانند اعراض و صور، وجودش فی نفسه عین وجودش برای عاقل است.

مقصود فیلسوف دوران‌دیش از طرح اصل مزبور و توسل به آن، این است که وجود نفسی معقول بالذات را با وجود رابطی آن، که پیوسته در قضایا تکرار می‌شود، متحد سازد و ثابت کند که در اینجا، برخلاف موارد وجود رابط، اضافه معقول به عاقل اضافه بیانی و لفظی است و این نوع اضافه، دلالت بر اختصاص و تعلق ندارد، بلکه رابطه اتحادی یا این‌همانی را می‌رساند. و در رابطه این‌همانی الفاظ و علایم ربط، معانی حقیقی خود را از دست می‌دهند؛ و از این پایگاه فیلسوف توانسته است که به سوی منظور اصلی خود که اتحاد عاقل و معقول است، پرواز کند. لذا تفسیر اضافه و علایم ربط، که در اصل مزبور به کار برده شده، به اختصاص و وجود رابط نه تنها مفید مطلوب فیلسوف نیست، بلکه کاملاً در جهت نقیض آن چیزی است که او از طرح و تأسیس این اصل خواستار است (همان، ص ۲۷۷-۲۸۱).

وی در ادامه می‌کوشد تا تفسیر مرحوم رفیعی را ریشه‌یابی کند:

به حدس ما، منطقه اشتباه سید بزرگوار و بعضی دیگر از شارحان و حتی یکی از حاشیه‌نویسان معاصر اسفار اربعه، عبارت «وجودها للعاقل» است که در اصل مزبور ذکر شده. ایشان چنین استنباط کرده‌اند که لام در «للعاقل» برای اختصاص است؛ اما بدون تردید و برخلاف این استنباط، مؤلف اسفار اربعه لام مزبور را برای اتحاد به کار برده تا بتواند از آن پایگاهی برای جهش به سوی مدعای خود، اتحاد عاقل و معقول، فراهم آورد؛ چه اگر لام برای اختصاص و اضافه به کار رود و صورت معقول اضافه محض تصور گردد، نه تنها اتحاد عاقل و معقول ثابت نخواهد شد، بلکه علم در این صورت از نوع اضافه خواهد بود و تأیید صریح رأی فخر رازی، که قایل به اضافه بودن علم است، به عمل آمده است و بالنتیجه، انکار وجود علم و عالم و معلوم بالذات مدلل خواهد شد، نه اتحاد آنها.

نقطه دیگر اشتباه، در عاقل است که معظم‌له عاقل را، همان‌طور که صریحاً اظهار داشته است، جوهر نفس پنداشته و صورت عقلی را صرف اتصال و محض اضافه به

آن تصور کرده است؛ درحالی که مسلماً منظور از عاقل، عاقل بالفعل است و جوهر نفس، که معروض صورت عقلی است، عاقل بالقوه یا عاقل بالعرض است، نه عاقل بالفعل (همان، ص ۲۸۲).

### عبارات رفیعی قزوینی در تقریر برهان تضایف و نقد سخن حائری

سخن مهدی حائری در نقد مرحوم رفیعی، کانون نقد مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی و استاد دینانی قرار گرفته؛ اما پیش از بیان نقد ایشان، بایسته است که بیانات مرحوم رفیعی را مرور کنیم: بدان که نفس ناطقه در علم و ادراک حقایقی که از ذات خود بیرون می‌باشند محتاج است به صورتی و مثالی از آن حقایق که آن صورت با حقایق خارجیه در ماهیت یکی باشند و در وجود و هستی مغایر و مخالف؛ و آن صورت را علم و صورت علمیه و معقول بالذات گویند و اشیای خارجیه به توسط آن صورت، معلوم نفس و حاضر در عالم نفس هستند و بدون توسط آن صورتی ربطی و اتصالی به نفس ندارند؛ و لیکن آن صورت علمیه معقول به خودی خود بدون واسطه چیز دیگر در نزد نفس حاضر و متمثل است و مثل خود نفس عاقله مجرد و غیر محسوس است و قائم به ماده و جسم نیست و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد؛ و از این جهت است که گویند صورت علمیه که معقول بالذات است، وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس؛ یعنی هرگز اضافه و اتصال آن به نفس از وجودش زایل نخواهد شد، بلکه اگر اضافه آن صورت معقوله علمیه وقتی از نفس قطع و زایل شود وجود واقعی آن هم محو و باطل خواهد شد، نه اینکه خود صورت باشد و اضافه به نفس نداشته باشد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۲، ص ۷).

وی پس از بیاناتی در زمینه انواع اتحاد، به تقریر برهان تضایف می‌پردازد و در نفی عرض بودن علم می‌گوید:

اگر علم و تعقل و معقول بالفعل عرض باشد و از ذات عاقل جدا باشد - چنان‌که هر عرضی از ذات معروض جداست - به ضرورت عقل در مرتبه متأخره از وجود عاقل خواهد بود؛ زیرا که حکم عرض همین است و ذات عاقل در مرتبه متقدمه بر معقول خواهد بود. آن وقت گوییم عاقل بالقوه به چه سبب از قوه به فعل خارج شده و کدام سبب عاقلیت او را فعلیت بخشید و با کدام چشم باطن معقول را نگریست؟

و اگر همین صورت معقوله را که عرض گرفتند، او را سبب عاقلیت بالفعل نفس بدانند و جهت استکمال جوهری نفس بشمارند، گوییم هرگز عرض که مقام آن بعد از مقام جوهر است، مکمل جوهر و جهت فعلیت جوهریت او نخواهد بود؛ زیرا که عرض وقتی عارض جوهر می‌شود که ذات جوهر از هر جهت در جوهریت خود تمام باشد و سیر کمالی خود را در جوهریت ممکن نیست از عرض بگیرد و استفاده کند (همان، ص ۹-۱۱).

ایشان همچنین در تعلیقه‌ای بر اسفار این برهان را به زبان عربی تقریر کرده و عبارت ایشان تقریباً همان عبارات یادشده است، جز آنکه در برخی موارد با تفصیل بیشتری به بیان مطلب پرداخته است؛ از جمله آنکه در نفی عرض بودن علم می‌گوید:

اگر علم عرض زاید بر ذات باشد، چه کیف نفسانی باشد، چنان‌که مشهور بر آن‌اند، چه انفعال باشد و چه اضافه، همان‌گونه که [فخر] رازی توهم کرده است، متأخر از ذات جوهر عاقل و نحوه وجودی آن که مضایف با معقول بالذات است خواهد بود (به نقل از آشتیانی، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۶۶-۱۶۷).

اگرچه ظاهر امر آن است که حائری تعلیقه ایشان به اسفار را، که در آن صریحاً قول فخر رازی را رد می‌کند، ندیده است، اما اندکی تأمل در بیانات مرحوم رفیعی در همان رساله اتحاد عاقل و معقول، روشن می‌کند که وی هرگز قایل به اضافه مقولی بودن علم نبوده است. یک شاهد آن است که او اضافه را به همراه اتصال ذکر می‌کند. روشن است که اضافه مقولی به معنای اتصال

نیست. شاهد دیگر آن است که مرحوم رفیعی می‌گوید عرض نمی‌تواند مکمل جوهر باشد. با داشتن چنین نظری، چطور می‌توان علم را اضافه مقولی دانست که از ضعیف‌ترین اعراض است؟ نقد دیگر به بیان جناب حائری آن است که طبق گفته ایشان اگر لام در للعاقل برای اختصاص باشد، تأیید صریح کلام فخررازی در اضافه بودن علم خواهد بود. می‌گوییم شیخ اشراق معلومیت موجودات را برای واجب تعالی (للو واجب) عین معلولیت آنها می‌داند؛ آیا سخن شیخ اشراق درباره علم باری تعالی، همان بیان فخررازی است؟ صدرالمتألهین نیز در اسفار چنین می‌گوید:

جوهر عقلیه به منزله اشعه نور واجب تعالی هستند؛ زیرا آنها صور آنچه در علم خداوند است، هستند و دارای وجودهای مستقل بنفسه لکن نیستند و وجودهای متعلق الذوات به حق تعالی می‌باشند؛ همانند صور علمیه‌ای که در اذهان ما موجود می‌شوند. لذا به همین دلیل حکما گفته‌اند که محسوس بما هو محسوس، وجود فی نفسه‌اش عین وجودش برای جوهر حاس است و معقول بما هو معقول، وجود فی نفسه‌اش عین وجودش برای جوهر عاقل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۶).

روشن است که صدرالمتألهین در این عبارت، قایل به بیان فخررازی نیست؛ لذا دلیلی ندارد که اگر ما لام للعاقل را لام اختصاص بدانیم، حتماً قول فخررازی را در اضافه بودن علم پذیرفته باشیم. اشکال دیگر حائری به مرحوم رفیعی را در ضمن بررسی اصل سوم بررسی خواهیم کرد.

### نقد آشتیانی بر حائری

مرحوم آشتیانی در یکی از نوشته‌های خویش، پس از نقد پاره‌ای از مطالب جناب حائری در کاوش‌های عقل نظری، می‌گوید در مقاله‌ای مبسوط موارد خلط و اشتباه ایشان را نشان داده است؛ اما ما به چنین مقاله‌ای دست نیافتیم و به نقل عبارات ایشان از نوشته مذکور بسنده می‌کنیم:

یکی از دانشمندان معاصر گویا بین دو عبارت موجود در کتب ملاحظه‌کننده از طرفی نفس را ماده صور عقلی و از طرفی فاعل می‌داند، تهافت و تناقض تصور کرده است و... ایراد کرده است که سید سند یعنی آقای قزوینی - روحی فداه - چون گفته است

صور عقلی، نفس ظهور نفس‌اند و حالتی غیر از نفس اضافه و شأنی غیر نفس ظهور و اتصال نسبت به نفس ندارند، مانند فخر رازی علم را از مقوله اضافه می‌دانند. ... در حالی که مراد استاد اعظم از اضافه، اضافه فاعلی اشراقی است نه اضافه مقولی مفهومی و این قول اختصاص به استاد علامه ندارد. آخوند ملاصدرا در اسفار و کتب دیگر خود تصریح کرده است که صور عقلی شأن و ظهوری غیر از نفس ارتباط به قوه عاقله نفس ندارند. حتی ملاصدرا تصریح کرده است که ظهور اشراقی نفس و تدلی عاقله به صور کلیه موجود در موطن نفس، عین ارتباط و نفس ربط به نفس است، کالمعنی الحرفی و حکیم سبزواری در مقام تقریر کلام ملاصدرا اتحاد نفس را با صور در دو موطن قایل است: موطن کثرت در وحدت و موطن وحدت در کثرت (آشتیانی، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۵۶).

استاد آشتیانی در رفع این مشکل در عبارات صدر المتألهین که از طرفی صور عقلی، نفس اضافه و ارتباط به نفس‌اند و از طرفی دیگر، صور عقلی صورت تمامی نفس، و نفس در مقام عقل هیولانی ماده آن صور است، بیاناتی دارد که خلاصه آن بدین قرار است: نفس دارای قوس صعود و نزول است و در ابتدا به واسطه مجاهدات علمی و مشاهده امور خارجی در مقام ادراک کلیات، متحول به عقل می‌شود و اتصال به صور عقلی پیدا می‌کند. این اتصال که ملازم با اتحاد با عقل فعال است و در حقیقت سفری است از عالم محسوس به عالم عقل همان خروج ماده نفس است از مقام قوه به فعلیت و اتصاف به این فعلیت همان حصول صورت عقلی است در باطن نفس، و ماده از راه این تحول به فعلیت می‌رسد و این همان قوس صعودی است؛ اما پس از آنکه نفس متحد با عقل شد، صوری را که منبعث از ذات اوست در قوس نزول به همراه دارد که به حقایق خارجی مرتبط می‌شود و خلاقیت و مصدریت به این اعتبار است و صور حاصل در قوس نزولی نفس قیام صدور به نفس دارند و هر معلولی نفس ارتباط و اضافه به نفس است و این اضافه‌ای اشراقی است نه اضافه مقولی (همان، ص ۱۵۶-۱۵۸).

ایشان در ادامه اشاره می‌کند که در این عبارت آقای رفیعی که «صورت علمیه مقامی غیر از

وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد و وجود واقعی آن همان اضافه و اتصال است»، مقصود از صورت علمیه، صور قایم به نفس است نه صورت مبدأ فعلیت نفس و مقصود از اضافه هم اضافه اشراقی است و اگر مقصود اضافه مقولی فخررازی باشد، اتصال معنا ندارد. سپس با بیان انتقاداتی به آقای حائری می‌گویید معلول صادر از علت کمال جوهری نفس نمی‌شود تا مراد از للعاقل اتحاد باشد آن هم اتحاد ماده و صورت. در حالتی که مراد از اتحاد صور قایم به نفس به قیام صدور، اتحاد حقیقت و رقیقت است. ایشان علت اشکال آقای حائری به آقای رفیعی را عدم توجه به مرام ملأصدرا و نرسیدن به اصل مسئله اتحاد عاقل و معقول و عدم تفرقه بین مقامات و مراتب نفس می‌داند.

#### بررسی گفتار استاد آشتیانی

خلاصه بیان استاد آشتیانی آن است که نفس در سیر تکاملی خود با صور متحد می‌شود و به سبب آنها اشتداد می‌یابد و پس از آنکه خود به مقام عقل بسیط رسید، خلاق صور تفصیلی می‌شود. صوری که در قوس صعود و حرکت تکاملی نفس با آن متحد شده بودند، در این مقام به منزله معلولها و اضافات اشراقی آن هستند، و مقصود مرحوم رفیعی از اضافه، همان اضافه اشراقی است. اما مطلب مورد مناقشه، عبارت مرحوم رفیعی است، و از مطالبی که پیش تر از این نقل شد معلوم می‌شود که ایشان در پی اثبات آن است که نفس با صور معقوله متحد می‌شود و به سبب آنها اشتداد می‌یابد؛ یعنی ایشان نفس را در قوس صعود خود لحاظ کرده و رابطه نفس و صور معقوله را در زمانی که نفس به مقام عقل بسیط رسیده باشد، ملاحظه نکرده است.

اگرچه بیان مرحوم آشتیانی درباره اضافه اشراقی بودن پس از کمال نفس صحیح است، مناقشه ایشان بر بیان جناب حائری، خود مولد اشکالی دیگر بر مرحوم رفیعی است، و آن اینکه اگر صور علمیه به صورت مطلق یعنی بدون لحاظ اینکه نفس در کدامین مرتبه از قوس صعود قرار دارد، اضافه اشراقی نفس باشند، نفس در ابتدای حرکت تکاملی خویش در قوس صعود چطور می‌تواند به سبب آنها تکامل جوهری پیدا کند؛ چراکه تکامل به سبب معلول امری واضح‌البطان است.

### تقریر حائری از اصل سوم

استاد حائری درباره این اصل که معقول بالفعل، معقول است، هرچند عاقلی مغایر با خود نداشته باشد، می‌گوید معقول بالذات همان صورت حاصل است که ما آن را علم خود می‌گوییم، و اگر به واقعیت و هستی مستقل و نفسی آن، هر چه باشد، اعتراف کنیم، ناگزیریم بپذیریم که آن هستی، هستی صورت معقول و هستی علم است و چون هستی معقول بالذات عین هستی علم است، قهراً این مطلب ثابت خواهد شد که علم و معلوم بالذات در هستی و واقعیت حقیقی خود، نیازی به غیر ندارند و لذا در معقولیت که ریشه آن همان اصل هستی صورت معقول است، بی‌نیاز از عاقل مغایر با ذات خود خواهد بود.

ایشان در ادامه با تقریری که آن را ابتکار خود می‌داند، می‌گوید:

عاقل بالذات با عاقل بالعرض مغایرت دارد. عاقل بالعرض، نفس در مقام ذات است که فلسفه آن را عاقل بالقوه نامیده، و عاقل بالذات نه به معنای عاقل به خود، بلکه به معنای عاقل بالفعل است که عین عقل و عین صورت معقول است. بدین جهت، صورت معقول از آن حیث که معقول است، هیچ نیازی به خارج از ذات خود ندارد، و باید گفت که معقول از لحاظ معقولیت همان‌طور که به معقول بالعرض نیازمند نیست و تعلق آن به معقول بالعرض خارج از ذات آن است، و امری مجازی و اعتباری یا اضافی است، از این حیث به عاقل بالعرض نیاز و تعلق ذاتی ندارد، و اضافه آن به عاقل بالعرض، که موضوع آن است، خارج از ذاتش می‌باشد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۴-۲۸۶).

وی در ادامه می‌گوید همان‌گونه که اتحاد عاقل و معقول مربوط به اتحاد عاقل و معقول بالعرض نیست، در این مقام نیز باید گفت بحث اتحاد اصلاً به اتحاد معقول با عاقل بالعرض (که جوهر نفس است) نیست، بلکه مقصود اتحاد معقول بالذات با عاقل بالذات و بالفعل است، و این مطلب نیز تنها با پذیرفتن و تشخیص وجود استقلالی برای صورت معقول، و اینکه ذات آن عین معقولیت است، به آسانی ثابت خواهد شد (همان).



وی در اثبات ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقول می‌گوید:

معقول بالفعل به طور کلی، چه در علم به ذات و چه در علم به غیر، جز وجود فعلی و نورانیت و حضور، که همان معنای حقیقی علم است، ذات و حقیقتی ندارد، و بدین سبب که این حقیقت، فعلیت محض است و پیوسته به ظلمت و قوه و فقدان نیست، در عین آنکه مصداق حقیقی عنوان معقولیت است، مصداق عقل هم می‌باشد، و عقل هم بعینه معقول بالذات است؛ اما این هماهنگی و اتحادی که بین عقل و معقول بالذات است، میان معقول بالعرض و عقل هرگز میسر نیست؛ زیرا معقول بالعرض، که در ماده موجود است، و به قوه و فقدان و عوارض ماده آمیختگی دارد، نمی‌تواند با علم، که حضور و فعلیت و نورانیت و بالاخره وجود است، متحد باشد (همان، ص ۲۸۷-۲۸۸).

وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که چون معقولیت معقول بالذات و وجود نفسی آن یک واحد حقیقی است و دو وجود منضم به هم نیست، پس علم عین ذات معقول است و ذاتی شیء، پیوسته برای شیء ثابت و لایتغیر است و ممکن نیست ذات یا ذاتی شیء از طریق مقایسه با غیر برای آن شیء حاصل شود یا با فرض انتفای غیر، چیزی که ذات یا ذاتی شیء است، از آن جدا و زایل گردد. با این سه طریق، به طور قطع ثابت می‌شود که معقول بالفعل معقول است؛ هرچند عاقلی خارج از ذات در بین نباشد (همان).

### بررسی تقریر حائری از اصل سوم

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، صدرالمتألهین با بیان این مطلب که وجود فی نفسه صورت عقلیه (یعنی معقول)، عین وجودش برای عاقلش (معقولیتش) است، بدون اختلاف در جهت، این مطلب را می‌رساند که معقولیت ذاتی معقول بالفعل است و وصفی عارضی و زاید بر ذات برای آن نیست. همچنین بیان خود صدرالمتألهین در مشاعر، گواه بر این امر است؛ زیرا در آنجا اشاره می‌کند که وجود فی نفسه صورت عقلیه و معقولیت آن و وجودش برای عاقلش، امری واحد و بدون

اختلاف در جهت است؛ به این معنا که ممکن نیست برای صورت عقلیه نحوه‌ای از وجود فرض شود که به حسب آن نحوه از وجود برای آن عاقل، معقول نباشد؛ زیرا در غیر این صورت خودش، خودش نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۱).

در عبارت مزبور صدرالمتألهین، اصل دوم را تفسیر می‌کند و معنای آن را ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقوله می‌داند.

در نتیجه اضافه کردن اصلی دیگر لازم نیست و نیازی به اصل سوم حائری نخواهیم داشت. از سویی ایشان علاوه بر اینکه در اشکال دیگر خود بر آقای رفیعی اشاره کرد که «منظور از عاقل، عاقل بالفعل است و جوهر نفس، که معروض صورت عقلی است، عاقل بالقوه یا عاقل بالعرض است، نه عاقل بالفعل»، در تحلیل این اصل هم می‌گوید بحث اتحاد اصلاً به اتحاد معقول با عاقل بالعرض، که جوهر نفس است، نیست؛ بلکه مقصود اتحاد معقول بالذات با عاقل بالذات و بالفعل است.

با صرف نظر از دیگر عبارات وی، می‌توان از این بیان دو تفسیر به دست داد: یکی آنکه عاقل بالفعل خود صورت معقوله است و دیگری آنکه جوهر نفس، پس از اتحاد با آن عاقل بالفعل است. با این حال از عبارات جناب حائری که می‌گوید اتحاد مربوط به جوهر نفس نیست و به عاقل بودن همه مجردات اشاره می‌کند، به نظر می‌رسد که بیان ایشان منطبق بر تفسیر اول است نه دوم؛ در حالی که صدرالمتألهین تفسیر دوم را مقبول می‌داند. شاهد این امر آن است که صدرالمتألهین به طور کلی نمی‌پذیرد که صورت علمیه به خود عالم باشد و تصریح می‌کند که دلیل بر این مطلب که آنچه قائم به غیر است معلوم برای ذات خود معلوم نیست، آن است که وجودش برای خودش نبوده (وجود لِنفسه ندارد)، بلکه برای موضوعش است و اگر امری که حال در غیر است وجودی برای خود داشته باشد، معلوم برای خودش نیز خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۹). و در جایی دیگر اشاره می‌کند که عاقلی به این مطلب (که صورتی که قائم به غیر است، عالم به خود باشد) تقوه نکرده است (همان، ص ۱۰۶).

شاهد دیگر آن است که صدرالمتألهین تصریح می‌کند که نفس (عاقل بالقوه) به سبب اتحاد با

معقول بالفعل، عاقل بالفعل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳-۲۴۴). اشکال دیگری که می‌توان به بیان آقای حائری وارد دانست آن است که ایشان اتحاد را در خود آن صورت اثبات کرد؛ درحالی که ما درصدد اثبات اتحاد نفس با آن صورت علمیه هستیم. لذا تفسیر وی با بیان صدرالمتألهین منطبق نیست. چراکه صدرالمتألهین در ادامه برهان تضایف، برهان دیگری برای اثبات اتحاد اقامه می‌کند که در آن برخلاف برهان تضایف که از معقول بالفعل آغاز کرد، از تحلیل نحوه وجود عاقل بالفعل (که نفسی است که عالم شده است) اتحاد را نتیجه می‌گیرد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۸).

به نظر می‌رسد که منشأ نظر جناب حائری این مطلب است که وقتی معقول بالفعل تحقق دارد، عاقل بالفعل هم باید متحقق باشد، و نفس هنوز عاقل بالقوه است و نمی‌توان آن را عاقل بالفعل دانست که در پاسخ می‌توان گفت که برهان تضایف تحلیلی پسینی در رابطه نفس با معلوم آن است؛ به این معنا که ما از تحلیل معلوم بالفعل، لزوم عالم بالفعل را تشخیص می‌دهیم و از آنجا که عالم بالفعل نمی‌تواند خود صورت علمیه باشد، به ناچار عالم بالفعل نفس خواهد بود، و می‌دانیم که نفس پیش از حصول این صورت علمیه عالم بالقوه بوده است؛ ولی برهان تضایف که با معقول بالفعل آغاز شد و وجود آن را پیش فرض خود قرار داد، وجود عاقل بالفعل را اثبات کرد. این امر نشان می‌دهد که نفس با آن صورت متحد شده و از قوه به فعل رسیده است.

#### تقریر حائری از اصل چهارم و نقد و بررسی آن

استاد حائری می‌گوید اصل تضایف تأثیری در ثبوت اتحاد عاقل و معقول ندارد و اهمیت آن تنها در اثبات اتحاد عاقل و معقول است و چنین ادامه می‌دهد:

تضایف حد وسط در ثبوت و اثبات اتحاد نیست تا بتوان گفت که برهان لمی بر اتحاد عاقل و معقول است؛ و اصولاً در موارد دیگر هم نمی‌توان این انتظار را از دلیل تضایف داشت که حد وسط در ثبوت اتحاد یا مغایرت قرار گیرد.

اشکالاتی هم که محقق سبزواری و دیگران بر صدرالمتألهین وارد کرده‌اند و گفته‌اند

که چگونه ممکن است از طریق تضایف اتحاد میان عاقل و معقول را ثابت کرد، ناشی از همین اشتباه عمده بین حد وسط در اثبات و حد وسط در ثبوت است؛ زیرا کاری که قطعاً از تضایف ساخته نیست، ثبوت اتحاد میان دو چیزی است که طرفین اضافه به یکدیگرند؛ و کاری که از آن ساخته است، و در این مسئله باید آن را بدان منظور به کار برد، فقط اثبات اتحاد، آن هم پس از دریافت و قبول اصول سه‌گانه سابق است.

به عقیده ما، این اصول سه‌گانه است که اتحاد میان عاقل و معقول را ایجاب می‌کند و ضروری‌الثبوت می‌دارد و پس از آنکه این اصول ثبوتاً زمینه را از هر جهت برای اتحاد آماده ساخت، دلیل تضایف به ما خواهد گفت که این‌گونه اتحاد را به ناچاری باید بپذیریم و اگر در این اتحاد تردیدی به خود راه دهیم نقض قاعده تضایف را مرتکب خواهیم شد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۹-۲۹۰).

ایشان اشاره می‌کند که چون با اصول دیگر ثابت شده که معقول بالفعل بدون ملاحظه عاقل مغایر باز هم معقول بالفعل است، لذا عاقل را باید در خود معقول جست‌وجو کرد و عاقل بالفعل، خود وجود معقول خواهد بود و در نتیجه اتحاد عاقل و معقول در وجود بسیط صورت علمیه مدلل می‌شود. وی در جای دیگر نیز اشاره می‌کند که از معقولیت به قاعده تضایف، عاقلیت را به دست می‌آوریم، نه اتحاد را. وقتی حقیقت معقولیت و عاقلیت جدا از یکدیگر نباشد، پس اتحاد دارند و به وجود واحد بسیط موجود می‌شوند. از لوازم تضایف، اتحاد را به دست می‌آوریم، نه آنکه این مطلب از مدلولات قاعده تضایف باشد (حائری یزدی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۴).

از این تقریر معلوم می‌شود، و یا دست‌کم به نظر می‌رسد، که همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد، ایشان درصدد اثبات عاقل بودن صورت عقلیه است و به طور صریح در ادامه بیانات بحث عاقل بودن همه مجردات را مطرح می‌کند؛ اما ما پیش‌تر اشاره کردیم که چنین مطلبی با این مبنا که علم عرض نفسانی است (و مقبول خودایشان هم هست)، سازگار نیست و این صور را تنها از این جهت می‌توان عالم دانست که متحد با نفس شده‌اند و حکم احدالمتحدین به دیگری سرایت کرده است.

### نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که عدم توجه دقیق به قید «من جهة واحده» در مقدمه دوم برهان تضایف و سعی در اثبات اتحاد عالم و معلوم در خود صورت علمیه، و عاقل بالعرض دانستن نفس، موجب تفسیری نادرست از مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌شود. لذا با توجه به نقدهایی که بر بیانات جناب حائری وارد شد، می‌توان برهان تضایف را چنین تقریر کرد: ما معقول بالفعلی داریم که وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره اوست، بدون آنکه اختلاف در حیثیت و جهت وجود داشته باشد؛ لذا در معقول بودن خود نیازی به عاقل مغایر نخواهد داشت؛ زیرا معقولیت، ذاتی اوست. از سویی بنا بر قاعده تضایف معقول بالفعل، عاقل بالفعل می‌خواهد و از آنجا که صورت معقوله که با تمام هویت خود معقول است، نمی‌تواند خود عاقل خود باشد، لذا باید متحد با امری باشد که آن را تعقل می‌کند. البته گفتنی است که اشکالات دیگری بر برهان تضایف وارد شده که باید در موضعی دیگر بدانها پرداخت.

منابع .....

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۸ الف، شرح حال و آرای فلسفی ملأصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۸ ب، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، کاوش‌های عقل نظری، چ چهارم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۸۵، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، علم.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، ۱۳۶۲، اتحاد عاقل به معقول، با مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران، علمی و فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۳ الف، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۳ ب، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

## روش‌شناسی علم دینی ناظر به علوم انسانی

کلمه مهدی سلطانی / سطح چهار فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

soltani\_m25@yahoo.com

h.parsania@yahoo.com

حمید پارسانیا / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

دریافت: ۹۳/۱/۲۱ پذیرش: ۹۳/۸/۲۹

### چکیده

داعیان علم دینی معتقدند که علوم، اعم از انسانی و طبیعی، در دامنه و حاشیه متافیزیک به وجود آمده و بسط یافته‌اند؛ لذا با تغییر در متافیزیک، علوم نیز متحول خواهند شد. به عبارت دیگر، چنانچه متافیزیک الهی باشد، علوم نیز الهی می‌شوند و چنانچه متافیزیک سکولار و این‌جهانی باشد، علوم نیز سکولار خواهند شد. با این حال، برای ایجاد تغییر و تحول در علوم، ارائه روش‌هایی بایسته و ضروری است. هدف پژوهش پیش‌رو، ارائه روشی برای تغییر در علوم انسانی متناسب با چارچوب‌های علم دینی است. روش مقاله، تحلیلی - برهانی است.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، متافیزیک، علوم انسانی، حکمت متعالیه، نظریه اجتماعی.

### مقدمه

چندی است که علم دینی در مقابل ترجمان مدرن از علم، در ایران اسلامی قد علم کرده و خواستار استیضاح علم مدرن است. علم دینی در حوزه‌های مختلف علوم و فرهنگ، دلالت‌ها و لوازم مختلفی را به همراه دارد، که دلیل این امر را می‌توان در تعریف متفاوت از علم جست‌وجو کرد. علم دینی دغدغه اصلی خود را کشف واقع می‌داند که با بهره‌مندی از ابزارهای معرفتی چون حس و تجربه در پرتو عقل نظری و وحی، خواهان سامان‌دهی به آشفته‌بازار علم مدرن است. در این مقال در پی آنیم که به لحاظ روشی، نگاهی به تولید علم انسانی دینی و اسلامی داشته باشیم، اگرچه ممکن است برخی از مثال‌ها و دستاوردهایی را که در این مقاله آورده‌ایم، همگان نپذیرند. لذا نخست با تکیه بر آورده‌های کلان علم دینی، می‌کوشیم روشی را برای علاقه‌مندان این حوزه فراهم آوریم. گفتنی است که منظور از روش‌شناسی، روش‌شناسی کاربردی نیست که پس از نظریه و به صورت روش‌های کاربردی مطرح است؛ بلکه روش‌شناسی ماقبل نظریه که چارچوب‌هایی را برای پژوهش آماده می‌سازد، مدنظر است. در این پژوهش کوشیده‌ایم تا دلالت‌ها و لوازم مبانی حکمت اسلامی را برای ترسیم علوم انسانی اسلامی استخراج و استنباط کنیم و نشان دهیم که با تحول در متافیزیک که به واسطه فلسفه مدرن انجام شد، علوم انسانی نیز در حاشیه آن تحولی بنیادین را تجربه کردند.

البته نباید غفلت ورزید که نسخه‌های گوناگونی از علم دینی با مبانی مختلف ارائه شده است. گفتنی است که فلسفه اسلامی نیز با مبانی و آورده‌هایش، توان ارائه چارچوب و زوایای علم دینی در علوم طبیعی و علوم انسانی را دارد. لذا در کل مقاله بر مبنای فلسفه اسلامی مشی خواهیم کرد. منظور از فلسفه اسلامی، همه ظرفیت‌های ارائه‌شده از زمان فارابی تا زمان حاضر، اعم از حکمت سینوی، اشراقی و صدرایی است.

### ۱. تعریف علوم انسانی

تعریف‌های پرشماری برای علوم انسانی در فضای دانشگاهی و جامعه علمی مطرح شده است.



برخی علوم انسانی را به معرفت ناظر به انسان در آیینۀ ذهن، زبان، رفتار و نهادها و ساختارهای اجتماعی مصنوع او (آریایی نیا، ۱۳۸۸، مقدمه ۳) تعریف کرده‌اند. ژولین فروند موضوع علوم انسانی را فعالیت‌های بشری می‌داند که این فعالیت‌ها متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نهادها و مناسبات ناشی از نهادها هستند (فروند، ۱۳۶۲، ص ۳). دیلتای نیز معتقد است که موضوع علوم انسانی، آثاری است که انسان آنها را ساخته یا خلق کرده است و غایت آن نیز فهم و توصیف مصنوعات انسانی است که به روش تفهیمی محقق می‌شود (رک: دیلتای، ۱۳۸۸). استاد پارسانیا نیز بر این باور است که موضوع علوم انسانی کنش انسانی است. علوم انسانی دانش‌هایی هستند که درباره کنش‌های انسانی و احکام، آثار و پیامدهای آنها بحث می‌کنند. به بیان دیگر، علوم انسانی را می‌توان علم به موجوداتی دانست که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند؛ مانند علم اخلاق و یا حقوق. از این رو علوم انسانی درباره فعالیت‌های غیرارادی انسان‌ها بحث نمی‌کنند. طبق این تعریف از علوم انسانی، فلسفه به معنای متافیزیک از زمره علوم انسانی خارج می‌شود (رک: پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۳۵)؛ زیرا متافیزیک در زمره علوم است که موضوعشان خارج از اراده انسان تحقق دارد.

آنچه در برخی از تعریف‌ها مشترک است، کنش انسانی به منزله موضوع علوم انسانی است. چنین تعریف‌هایی موضوع علوم انسانی را کنش انسانی می‌دانند. ما نیز در این پژوهش موضوع علوم انسانی را کنش انسانی می‌دانیم و معتقدیم فلسفه به معنای متافیزیک، از علوم انسانی به‌شمار نمی‌آید.

اگر علوم انسانی را در زمین علم دینی قرار دهیم، آن‌گاه این علوم به دلیل بهره‌مندی از ابزار معرفتی‌ای چون حس و تجربه در پرتو عقل و وحی، توان ارزیابی گزاره‌های ارزشی را خواهند داشت.

فواید دیگر این دیدگاه بدین قرارند: فهم و شناخت معانی کنش انسان، پیش‌بینی کنش‌ها و پیامدهای آن، شناخت فضیلت، عدالت و سعادت و راه صحیح زندگی و ارزش‌گذاری درباره کنش‌های خوب و بد انسان و انتقاد از کنش‌های ناپسند و ظالمانه انسان (رک: همان، ص ۴۱-۴۳).

بنابراین اگر هدف علوم انسانی «فهم» کنش‌های انسانی و پیامدهای آن در نظر گرفته شود، علوم انسانی اسلامی قابل تحقق است؛ چراکه این علوم نیز درصدد تحول در «فهم» هستند. لذا در ادامه مؤلفه‌هایی را که در «فهم» دخالت دارند، برخواهیم شمرد.

### مؤلفه‌های دخیل در «فهم» کنش‌های انسان

برخی بر این گمان هستند که هدف علوم انسانی، به‌سان علوم طبیعی کسب حقایقی از جهان واقع به وسیله تحقیق میدانی است. از جمله ویژگی‌های چنین حقایقی آن است که برای همه انسان‌ها در هر زمان ارزش علمی و حقیقی دارند. با گذشت زمان برای برخی از اندیشمندان غربی آشکار شد که توانایی رجوع به واقعیت بدون پیش‌فرض وجود ندارد، بلکه هر پژوهشگری با همراهی پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه‌ای قدم در این راه می‌گذارد و نتایج تحقیق، از اشراب چنین پیش‌فرض‌هایی بی‌بهره نیست. البته برخی از اندیشمندان مسلمان به این خام‌اندیشی توجه داشته‌اند؛ لذا کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، پیش از آغاز بحث حکمت عملی، که در بردارنده مباحثی درباره خانواده، سیاست و اخلاق است، به بحث انسان‌شناسی پرداخته‌اند. حال باید به دنبال معرفی این مبانی و اصول موضوعه برویم و چارچوبی را برای پژوهش در این قسمت مهیا سازیم.

گفتنی است که هر نظریه‌ای فارغ از فهم انسان در نفس الامر، از روابط داخلی با اجزا و مؤلفه‌هایش برخوردار است. در صورتی که نظریه‌پرداز نیز در رویارویی با نفس الامر به چنین نظریه‌ای پی ببرد، آن نظریه وارد ساحت علم و فهم شده است. در گام بعدی نیز نظریه‌پرداز آن را وارد فرهنگ علمی خواهد کرد (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۸، ص ۳۹-۳۵). هریک از این ساحت‌ها لوازم خاص خود را دارند و نباید آنها را در هم آمیخت. به عبارت دیگر، وارد ساختن نظریه به فرهنگ، لوازم و روش‌هایی دارد که غیر از مواجهه نظریه‌پرداز با واقع است. علوم انسانی و نظریه‌های مربوط به آن از مبادی فراوانی برخوردارند.

دو عامل در سیر فکری نظریه‌پرداز تأثیرگذار است که یکی، هویت معرفتی و منطقی دارد و

دیگری هویت فرهنگی و اجتماعی. عاملی که واجد هویت معرفتی و منطقی است، مبانی و پیش‌فرض‌ها را در اختیار نظریه‌پرداز می‌گذارد و عامل دیگر، پرسش‌هایی را پیش‌روی او قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، با ایجاد پرسش و انگیزش لازم، نظریه‌پرداز با مدد جستن از مبانی معرفتی و منطقی، می‌کوشد تا به پاسخ پرسش خود برسد. مبادی معرفتی و منطقی عبارت‌اند از مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی. الگوهای نظری، چون نظریه اسپینسر، از علوم دیگری همچون زیست‌شناسی نیز مدد جست‌اند. لذا در فهم کنش‌های انسانی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و برخی مبانی علوم دیگر تأثیر دارند. از این رو علوم انسانی در سایه چنین مبانی و پیش‌فرض‌هایی به راه خود ادامه می‌دهند. این مبانی را در ضمن مثال توضیح خواهیم داد.

## ۲. مبانی و پیش‌فرض‌های علوم انسانی اسلامی

تلاش این پژوهش برای ترسیم ابعاد و زوایای حرکت علوم انسانی در زمین علم دینی، بر مبنای حکمت اسلامی است. روشن شد که برای چنین حرکتی به مبادی و مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی نیاز داریم. البته مکاتب و نحله‌های مختلف علوم انسانی مدرن نیز با چنین مبانی و پیش‌فرض‌هایی کار خود را آغاز کرده و ادامه داده‌اند.

### ۲-۱. معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی

فلسفه اسلامی، به واقعیتی ورای فهم و شناخت انسانی باور دارد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶). البته مکاتبی چون رئالیسم انتقادی بسکار نیز واقعیتی ورای فهم و شناخت انسانی را می‌پذیرند (سایر، ۱۳۸۸، ص ۶)، اما هوسرل در پدیدارشناسی خود، و برخی فیلسوفان دیگر، چون هگل و مارکس واقعیت و هستی را فارغ از شناخت انسانی باور ندارند. در این مصر و عصر «ما»ی انسانی بنیان معانی و نفس‌الامر اشیا قرار می‌گیرد و به تعبیر ریکور، وجدان جمعی دورکهایم، من مطلق هگل و اندیشه هوسرل به هم نزدیک می‌شوند و هستی و ذات انسانی، هویت تاریخی،

فرهنگی و این جهانی پیدامی‌کند (سلطانی، ۱۳۹۱، ص ۴۲).

به همین‌گونه گادامر تلاش دارد تا نشان دهد که متافیزیک در دوران مدرن تحول یافته است و آگاهی به خودآگاهی تبدیل شده است (ر.ک: گادامر، ۱۳۹۰). بر این اساس انسان مدرن علم را از ساحت‌های متعالی دریافت نمی‌کند و خداوند سبحان، معلم انسان‌ها نیست؛ بلکه انسان به واسطه خرد خودبنیاد خویش آگاهی را به دست می‌آورد و آگاهی، همان خودآگاهی است. انسان مدرن به خودآگاهی تاریخی خویش دست می‌یابد و خود را در مرکز عالم می‌یابد. یاسپرس نیز اذعان دارد که در تفکر سنتی و در اندیشه افلاطون، معیار آدمیت علم است؛ یعنی هر چقدر آدمی خویش را به علم بیاراید، به همان میزان نیز از آدمیت برخوردار خواهد بود. این در حالی است که در دوره مدرن، معیار علم آدمی است و هر چقدر علم و آگاهی، مهر آدمی بخورد (رویکردی که ریشه در «من می‌اندیشم» دکارت دارد)، حیث علمی بیشتر خواهد یافت (مرادخانی، ۱۳۸۴، ص ۹۲). تفکر هگل نیز همان بسط سوژه دکارتی است. صورت عقلی هگل (Begriff) همان لوگوس یونانی است (همان، ص ۹۵). در دوران مدرن شاهد تحول متافیزیک هستیم که رفته‌رفته انسان در مرکز پرگار عالم قرار می‌گیرد و همه چیز در حاشیه او سامان می‌یابد. با تحول در متافیزیک، در گام بعدی شاهد تغییرات معرفتی و روشی در علوم نیز هستیم؛ لذا تغییر بنیادین و شایسته علوم، به‌ویژه علوم انسانی، بدون بذل توجه بایسته به تحولات متافیزیکی ممکن نخواهد بود.

در نظرگاه فلسفه اسلامی، انسان، به‌ویژه انسان کامل، مجرای فیض الهی است و صادر اول، حضرت ختمی مرتبت می‌باشد. با این حال، فلسفه اسلامی به واقعیتی ورای انسان در صقع ربوبی باور دارد که فیض از آنجا صادر می‌شود. از سوی دیگر نیز همه معانی، معانی اعتباری نیستند بلکه معانی حقیقی نیز وجود دارند. به عبارت دیگر، از آنجا که واقعیتی ورای فهم و شناخت وجود دارد، لذا معانی حقیقی نیز فارغ از فهم انسان موجودند و در حاشیه این معانی حقیقی، انسان معانی اعتباری را نیز فراهم می‌کند. در حکمت و فلسفه اسلامی به دو نوع ادراک و معانی اشاره می‌شود: ادراک حقیقی و ادراک اعتباری. ادراک‌های حقیقی انکشاف‌ها و

بازتاب‌های ذهنی واقع و نفس‌الامرند، اما ادراک‌های اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع نیازهای حیاتی، آنها را ساخته، و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۷۲). نفس‌الامر ادراک‌های اعتباری، همان ساخت و وضع انسان است. برای مثال، وصف شیر یا ماه بودن برای انسان استفاده می‌شود، درحالی‌که اینها اوصافی هستند برای موجودی دیگر؛ با این حال در عالم وهم انسانی می‌گوییم «علی شیر است». شیر حدی است که از حیوان وحشی گرفته شده است، ولی ذهن این حد «شیر» را به «علی» می‌دهد. به این جابه‌جایی در حد که به وسیله ذهن صورت می‌گیرد، اعتبار گوییم.

امر اعتباری هرچند همانند امر تکوینی وجود قوی و مؤثر ندارد، لیکن از اصل

هستی محروم نیست، زیرا یکی از مسائل تقسیمی حکمت متعالیه این است که

«الموجود إما حقیقی و إما اعتباری» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸).

ادراک‌های حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیستند و با تغییر نیازهای طبیعی و عوامل محیط، تغییر نمی‌کنند؛ اما ادراک‌های اعتباری، تابع نیازهای حیاتی و عوامل مخصوص محیط‌اند و با تغییر آنها دچار تغییر می‌شوند. ادراک‌های حقیقی قابل‌تطور و نشو و ارتقا نیستند، اما ادراک‌های اعتباری یک سیر تکاملی نشو و ارتقا را می‌پیمایند. تمیز و تفکیک ادراک‌های حقیقی از ادراک‌های اعتباری بسیار ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است. عدم تفکیک این دو، بسیاری از دانشمندان را دچار مشکل ساخته است؛ به گونه‌ای که بعضی اعتباریات را با حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی ویژه حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی به عکس، نتیجه مطالعات خود را درباره اعتباریات، به حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع نیازهای طبیعی پنداشته‌اند (همان، ج ۱، ص ۳۷۲). گفتنی است که در پدیدارشناسی فلسفی، ادراک‌های حقیقی در ذیل ادراک‌های اعتباری قرار گرفته‌اند. به عبارت دیگر، در پدیدارشناسی ادراک‌های حقیقی، معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهند و به همه ادراکات اعتباری؛ یعنی تاریخی - اجتماعی، ملحق می‌شوند؛ زیرا بنیان هستی انسان و معرفت او در روابط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی رقم می‌خورد.

در نگاه فلسفه اسلامی، انسان به اندازه فهم و شناخت خود به واقعیت راه می‌یابد. حکمت متعالیه دستیابی انسان به فهم واقع را از طریق حرکت جوهری و اتحاد علم، عالم و معلوم می‌داند؛ لذا برخلاف نظریه جمهور حکما که رأی به تجرید و انتزاع معقولات از طریق محسوسات و متخیلات می‌دهند، معتقد است انسان به واسطه حرکت جوهری خود از مرتبه ادراک موجودات حسی و طبیعی به ادراک حقایق برزخی و خیالی، و از آن پس در حرکت و ارتحالی دیگر، به مرتبه حقایق عقلانی راه می‌یابد. این سیر و سلوک زمینه‌ساز رسیدن به درجات عالی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳؛ جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹).

در این سیر و سلوک به واسطه اشتداد و حرکت جوهری (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۶-۱۴) نفس انسانی به مثابه ماده‌ای خواهد بود که صورت‌های ادراکی به صورت «لبس بعد لبس» بدان افاضه می‌شود. البته باید اذعان داشت که افراد انسان در انسانیت مشترک‌اند اما انسانیت انسان، نوع متوسط است که با حرکت جوهری صورت‌های ادراکی یکی پس از دیگری افاضه می‌شود و در ذیل آن انواع دیگری از انسان شکل می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۱۷). این بدان معناست که حکمت متعالیه انسان را نوع متوسط می‌داند نه نوع اخیر. البته دلالت‌های فلسفه علوم اجتماعی برای نوع متوسط خواندن انسان را می‌توان تا بدانجا پیش برد که بگوییم جوامع مختلفی بر اساس فهم و انگیزه‌های انسانی تصویرپذیرند؛ زیرا انسان‌های گوناگون با شناخت‌ها و انگیزه‌های مختلف در ذیل نوع متوسط انسان قابل تصویرند. از سویی، افعال انسان به واسطه شناخت و انگیزه‌های او شکل می‌گیرند. لذا جوامع مختلف نیز به تبع این تنوع انگیزه و شناخت تحقق‌پذیر خواهند بود. از این رو در علوم انسانی برگرفته از حکمت متعالیه، جوامع گوناگون تصویرپذیرند. بنابراین تحلیل‌هایی در زمینه داوری درباره جوامع مختلف برای علوم انسانی صورت خواهد گرفت. به عبارت دیگر، ظرفیت‌ها و بنیان‌های علوم انسانی انتقادی قابل تصویر خواهند بود.

برخی از نظریه‌پردازان علوم انسانی مدرن، چون هابرماس در مکتب فرانکفورت، برای

تحقق علوم انسانی انتقادی، از آزادسازی کنش‌های ارتباطی برای رسیدن به عقلانیت عرفی سود می‌جویند تا بتوانند از این طریق به ارزش‌ها و اصل شوند و علوم انسانی انتقادی را ذیل عقلانیت عرفی سامان دهند؛ اما حکمت متعالیه مسیر رسیدن به ارزش‌ها و نهایتاً داوری درباره کنش‌های انسانی را از طریق فعال ساختن ظرفیت‌های عقل نظری و عقل عملی در پرتو عقل قدسی هموار می‌سازد؛ زیرا همان‌گونه که دانستیم، انسان نوع متوسط است و انسان‌های مختلف با فهم و انگیزه‌های مختلف در ذیل آن تحقق می‌یابند. لذا جوامع مختلف به تبع فهم و انگیزه‌های انسانی به وجود خواهند آمد. از این رو فارابی نیز مدن مختلف فاضله و غیرفاضله را ترسیم کرده است. در سنت پوزیتیویسم، به دلیل جدایی دانش از ارزش، داوری در باب ارزش‌ها غیرعلمی قلمداد شده است. ارزش‌ها بازتاب خواست‌های انسان است که توانایی داوری درباره آنها وجود ندارد؛ اما در سنت حکمت و فلسفه اسلامی، چنین توانی برای داوری درباره ارزش‌ها به رسمیت شناخته شده است. همان‌گونه که گفته شد، این توانایی به دلیل فعال ساختن ظرفیت‌های عقل نظری و عملی در سایه عقل قدسی است.

## ۲-۲. انسان‌شناسی

یکی دیگر از مؤلفه‌های دخیل در علوم انسانی و نظریه‌های مربوط بدان، نوع نگاه انسان‌شناختی است. پدیدارشناسی هوسرل و شوتس، با سود جستن از زمان آگاهی درونی (internal time-consciousness) تلاش دارد تا با نقد اندیشه‌های ماکس وبر علاوه بر حفظ وحدت انسان‌شناختی، نگاه جدیدی از تفهم را ترسیم کند (ر.ک: شوتس، ۱۹۶۷؛ سلطانی، ۱۳۹۱، فصل دوم).

حکمت متعالیه با اصالت وجود می‌آغازد. این مبنا در ترسیم انسان‌شناسی تأثیر بسزایی دارد. نفس انسانی اطوار وجودی مختلفی را می‌پیماید. نفس در نخستین مرحله وجودی جوهر جسمانی است که به واسطه حرکت جوهری اشتداد می‌یابد و مراحل دیگر را می‌پیماید؛ در مرحله بعد، صورت طبیعی افاضه می‌شود و بدین ترتیب نفس، مراتب دیگر را تا رسیدن به

مرحله نطق و حصول عقل نظری و عملی می‌پیماید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵). به تعبیر صدرالمتألهین، نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» است. از این بیان صدرالمتألهین دانسته می‌شود که وجود انسانی دارای مراتب تشکیکی مختلفی است که به واسطه حرکت جوهری، صورتی بعد از صورتی دیگر (به نحو لبس فوق لبس) ایجاد می‌شود. انسان به مدد حرکت جوهری اش قوای متعددی را واجد است، اما از آنجا که نظام تشکیک بر آن حاکم است می‌توان به وحدتی در عین کثرت پی برد. بدین لحاظ مرحوم سبزواری تعبیر «فی وحدته کل القوی» را درباره آن به کار برده است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۸۰). حکمت متعالیه برای رسیدن به این وحدت در عین کثرت از مبانی مختلفی چون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک سود جسته است. وجود نفس انسانی در نخستین مرحله از حرکت جوهری خود جسم است و به لحاظ تشکیکی که از آن برخوردار است، صورت‌های دیگر بر روی آن واقع می‌شوند و مراتب مختلفی را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب نفس وحدت خود را با داشتن مراتب تشکیکی خود حفظ می‌کند.

نفس انسانی در اول وجود و فطرت تکوینی‌اش در نهایت عالم محسوسات قرار دارد که خود نقطه شروع عالم روحانی است. صدرالمتألهین انسان را سدّ واقع میان دنیا و آخرت می‌داند؛ زیرا صورت همه قوای عالم مادی است و ماده تمامی صور در عالم دیگر است. از این رو وی انسان را «مجمع بحری الجسمانیات والروحانیات» نامیده است. اگر به جوهر آن در این عالم بنگریم، مبدأ همه قوای جسمانی و مستخدم صور حیوانی و نباتی است؛ اما اگر به جوهرش در عالم دیگر نظر شود، در نقطه‌ای قرار دارد که قوه محض است و صورت عقلائی ندارد، لکن شأن آن را دارد که به واسطه حرکت جوهری از باب اتحاد عقل و معقول، از قوه به سمت فعل حرکت کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳).

بعضی بر این اعتقادند که ارتباط نفس و بدن همانند حاکمیت پادشاه بر کشورش و تسلط ناخدا بر کشتی است؛ اما صدرالمتألهین بر این باور است که بدن از شئون و مراتب نفس است نه اینکه رابطه‌ای اضافی میان نفس و بدن برقرار باشد (همان، ص ۲۳۹). همه قوای انسانی، از قوای نباتی گرفته تا قوای حیوانی، پس از افاضه صورت انسانی، جزو شئون نفس انسانی قرار



می‌گیرند و از مراتب آن خواهند بود که تحت تدبیر نفس انسانی به حرکت خود ادامه می‌دهند. توضیح بیشتر اینکه افعال ادراکی و تحریکی نفس بر دو گونه‌اند: افعالی که با آلات و ابزار انجام می‌شوند، افعالی که بدون آلات و ابزار انجام می‌شوند و این قسم اخیر، شامل کارهایی است که نفس بالذات انجام‌دهنده آنهاست؛ یعنی انجام و دریافت بعضی از افعال عالی بدون وساطت هیچ قوه‌ای صورت می‌گیرد. کارهایی همچون تصور نفس از ذات خود و تصورش از اولیات و بدیهیات به طور مستقیم توسط خود نفس انجام می‌شوند. برای مثال، نفس در حکمی مانند «زید انسان است»، این شخص انسانی خاص را توسط حس، یعنی قوای حسی ادراک می‌کند و انسان کلی معقول را به صورت بالذات؛ سپس آنچه را با حس یافته (موضوع)، با آنچه بالذات درک کرده است (محمول) ارتباط می‌دهد و حکم می‌کند. بدین ترتیب اطراف قضیهٔ موجب و یا سالبه ادراک می‌شود و عمل حمل به سلب صورت می‌گیرد. پس در جمع ادراکات مربوط به تصدیق، آنچه به طور حقیقی عهده‌دار ادراک است، نفس است. بعضی (فخررازی) بر این گمان‌اند که وقتی گفته می‌شود نفس توسط آلات ادراک می‌کند، به این معناست که مدرک آلت نفس است و نفس را هیچ‌گونه آگاهی و اطلاعی از آن نیست. لذا انسان را انبانی می‌دانند که از قوای گوناگون که دارای وحدت حقیقی نیست، بلکه صرفاً دارای وحدتی اعتباری‌اند؛ یعنی انبوهی از مدرک‌ها و محرک‌ها در کنار هم به وجود آورندهٔ یک واحد اعتباری‌اند؛ انجمنی که در آن یکی می‌شنود و دیگری می‌بیند و سومی می‌چشد و همچنین بعضی تصرف می‌کنند و بعضی دیگر جذب و بعضی دفع. تنها کاری که می‌توان به نفس نسبت داد، ادراک خویش و ادراک صفاتی است که در جوهر ذاتش حلول کرده‌اند؛ اما این پندار نادرستی است. صدرالمآلهین براهین متعددی علیه این رأی اقامه می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۶) و بر این باور است که اشراف کامل نفس بر قوایش و استناد حقیقی همهٔ کارها به او، نشان می‌دهد نفس است که همهٔ کارهای قوا را انجام می‌دهد. نفس همهٔ ادراکات انسان را بر عهده دارد و اوست که همهٔ جزئیات و کلیات را ادراک می‌کند؛ گرچه جزئیات را توسط قوایش و کلیات را بالذات ادراک می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۸، ص ۲۸۹-۲۹۲). البته این بحث دربارهٔ قوای تحریکی نیز صادق است (همان،

ص ۳۰۶-۳۳۱). بنابراین هر بدنی نفس واحدی را واجد است و قوای نفسانی، اعم از علمی و عملی، نشئت‌گرفته از آن نفس‌اند و این خود، نه به نحو انفصال، بلکه به تفصیل است و نظیر ارتباط متن و شرح است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳)؛ یعنی قوای نفسانی، تفصیل، شرح و ترجمان نفس‌اند. پس قوای نفسانی مقام کثرتِ نفس‌اند، و نفس، مقام وحدت آنهاست. برای نمونه نفس دارای مراتبی است همچون لَوَّامه، ملهمه و اماره بالسوء تا عالی‌ترین درجه که مطمئن است و همگی مراتب عقل عملی‌اند، نه اینکه هریک نفسی جدا از دیگر نفوس باشد (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۸، ص ۵۱۲-۵۱۴). البته نکته‌ای که نباید فراموش کرد، انسان از مراتب جمادیت تا انسانیت مراحل مختلفی را می‌پیماید و قوا و ابزار مختلفی را واجد می‌شود، اما این قوا و ابزار در یک سیر طولی محقق می‌شوند و رابطه آنها طولی است نه عرضی. انسان نیز نوع اخیر نیست، بلکه در ذیل انسان نفسانی، انسان ملک‌کی یا شیطانی محقق می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷). در ادامه دلالت‌های دیگر فلسفه علوم اجتماعی، چنین نگاه انسان‌شناختی‌ای را با تفصیل درخور این پژوهش ارائه خواهیم کرد.

دانستیم که حکمت اسلامی، به واقعیتی و رای فهم انسان باور دارد.

[حکمت اسلامی] واقعیت و هستی را واجد عوالم سه‌گانه‌ای همچون طبیعت، برزخ و عقل، که در طول یکدیگر قرار دارند و هریک ظل و سایه بلکه نمود عالم برتر [هستند]، می‌داند؛ هرچند که مجموع این عوالم، خود حاکی از صور اسمای الهی می‌باشند (پارسانیا، ۱۳۷۳، ص ۲۳).

انسان نیز به‌سان عالم واجد این عوالم سه‌گانه است و به مدد حرکت جوهری این عوالم را یکی پس از دیگری می‌پیماید. البته بر اهل تأمل پوشیده نیست که این توانایی و سیر در همه افراد و اشخاص انسانی وجود دارد، اما هرکسی به اندازه همت و توان خود کل این مسیر و یا بخشی از آن را می‌پیماید. لذا فهم و شناخت او نیز از هستی مطابق با همت و توان او خواهد بود. فهم انسانی که از افق خیال گذر نکرده است، با فهم اشخاصی که توانسته‌اند به حوزه عقل وارد شوند به یک اندازه نیست. افرادی نیز که توانسته‌اند قوای عقل نظری و عملی خود را فعال سازند نیز

در یک رتبه وجودی قرار نمی‌گیرند. از آنجاکه واقعیت و هستی حاکی از صور اسمای الهی است و انسان نیز به قدر همت و توان خود از این عوالم بالا می‌رود، لذا هستی و واقعیتی صرف‌نظر از فهم انسان موجود است و هستی و واقعیت آن به فهم و روابط اجتماعی انسان‌ها بستگی ندارد و بنیاد آنها در چنین روابطی نیست. صدرالمآلهین بر این باور است که «جمع موجودات، موجودهای عقلی یا غیر آن، از مراتب درخشش نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی هستند» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۱). حاصل چنین انتسابی، ارجاع همه کاینات به هستی واحد است که غیر آن حقیقت قیومی، همه آیه و نمود آن خواهند بود (پارسانیا، ۱۳۷۳، ص ۲۲). تفسیر اندیشمندان و فیلسوفان از معانی موجود در ذهن افراد بشر، به مبانی و مبادی مختلف آنان بستگی دارد. برخی آن معانی را شکل‌یافته و برساخته روابط اجتماعی می‌دانند و برخی دیگر، آنها را نمود و آینه حق می‌پندارند. بنا بر حکمت متعالیه، هر شیء ممکن در جهان هستی، اعم از ظاهر، باطن، اول و آخر، خداوند سبحان را نمایندگی می‌کند. برخی از معانی تجلی‌یافته صفت اضلال الهی‌اند و برخی دیگر آینه صفت هدایت الهی‌اند. این مباحث مربوط به قوس نزول است؛ اما در قوس صعود شناخت حضوری و شهودی که انسان در مرتبه نخست پیدا کرده و بعداً کاروان علم حصولی و مفاهیم ذهنی را به راه می‌اندازند، بر اساس نوع شهود به دو دسته تقسیم می‌شوند: شهود جزئی که مشهود آن امری جزئی است و شهود کلی که مشهود آن امری کلی است. شهود جزئی، همانند مفهوم جزئی، شاهد را به سوی امری و رای خود راهنمایی نمی‌کند. کسی که خود را با شهود جزئی مشاهده می‌کند، خود را تنها در همان مرتبه می‌تواند بشناسد. او هرگز توان آن را ندارد که دریابد چنین ادراک حضوری‌ای، نتیجه یک تلقین است یا حاصل یک تحقیق. تا وقتی انسان در متن یک شهود جزئی است، جز مشهود خود به چیز دیگری پی نمی‌برد. او همانند انسانی است که رؤیایی را مشاهده می‌کند، بدون آنکه بتواند دریابد آن رؤیا صادق است یا از اضغاث احلام؛ اما شهود کلی که مشهود آن، امری کلی است، کلی بودنش غیر از کلی بودن مفهوم است؛ زیرا در مقام شهود جایی برای مفهوم نیست. شاهدهی که مشهود کلی را نظاره می‌کند، به مشاهده حقیقت مبدأ و معاد و حقیقت وحی و رسالت می‌پردازد.

نظاره‌گر مشهود کلی، سایر قوای او تابع روح بلند و قلب گسترده او هستند و همه قوا به هدایت و کنترل روح و قلب شاهد او می‌باشد. هم عقل معانی کلیه را به خوبی دریافت می‌کند و هم واهمه آنچه را در آن تنزل می‌کند به نیکی درمی‌یابد و هم متخیله آنچنان که باید صورتگری می‌کند و قوه خیال نیز آنچه را تجلی کرده، به تمامی مشاهده می‌کند. در این حال هر آنچه دیده می‌شود، اعم از بیداری و خواب، صادق و مطابق با واقع است. بدین ترتیب صاحب چنین شهودی، میزانی است برای مشاهده دیگران و فهم او به دلیل مصونیت از خطا معیار فهم دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۹-۲۸۳). دیگران نیز از طریق اتحاد با خیال متصل وی، توان راهیابی به خیال منفصل را دارا می‌شوند. انسان‌ها به دلیل اتحادی که در خیال متصل ایجاد می‌کنند توانایی فهم و ادراک معانی ذهنی یکدیگر را به دست می‌آورند و از طریق این اتصال وجودی، توان برقراری روابط اجتماعی را پیدا می‌کنند. البته نمادهای انسانی و ساختارهای اجتماعی از مقدمات و معادلات ایجاد این اتحاد و اتصال وجودی‌اند. به عبارت دیگر، انسان‌ها بر اساس اتحاد علم و عالم و معلوم، اتحادی را رقم می‌زنند و از قبل این اتحاد، معانی ذهنی یکدیگر را ادراک می‌کنند. همه انسان‌های یک جامعه در سیر جوهری خود شهودهایی حسی دارند که در ذیل آن شهودهایی حسی، مفاهیمی شکل یافته‌اند. انسان به واسطه خیال خود عکس‌ها و صورت‌های معنایی را از آن شهودها پدید می‌آورد و در خیال اندوخته می‌سازد؛ اما مجموعه انسان‌ها با اشتراکی که در شناخت و انگیزش‌ها ایجاد می‌کنند توانایی ایجاد خرده‌فرهنگ‌های مختلف را واجد می‌شوند. فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها همان سپهرهای معنایی‌اند که در کنش و رفتار عده‌ای از افراد بروز یافته‌اند. حال اگر این سپهرهای معنایی با خیال منفصل نیز مطابقت داشته باشند، از نظر فارابی، فرهنگ و جامعه فاضله شکل می‌گیرد و در غیر این صورت، دیگر جوامع غیرفاضله به تناسب شناخت و انگیزه‌ها شکل خواهند گرفت.

نباید فراموش کرد که این سپهرهای معنایی از وجودی برخوردارند که محیط بر انسان‌های دل سپرده به این سپهر معنایی است و اتحاد وجودی را برای این انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. لذا این سپهر معنایی در حکم روح و جهان واحد برای نفوس متعددی است که با آن اتصال وجودی

پیدا کرده‌اند. سپهر معنایی همان جامعه‌ای است که وجودی مغایر افراد انسانی ندارد و ترکیبی اتحادی با انسان‌ها برقرار می‌کند. انسان‌ها نیز در حکم ماده‌ای هستند که از طریق معرفت و عمل با این سپهر معنایی وحدت می‌یابند. البته این سپهرهای معنایی، برخوردار از وجودی مجرد و روحانی هستند که در این افق، اتحاد انسان‌ها را شکل می‌دهند. در چنین اتحادی افراد اختیار خود را از دست نداده‌اند، بلکه در ذیل این سپهر معنایی و در استخدام آن فعال‌اند. این نکته با اختیار انسان و عاملیت او در تنافی نیست؛ زیرا افراد انسانی پس از اتحاد با سپهر معنایی، مضمحل و نابود نمی‌شوند، بلکه امکان بازگشت و اعراض از آن صور را دارند. این سپهرهای معنایی پس از ورود به عرصه زندگی فرهنگی انسان‌ها، ساختار و روابطی را ایجاد می‌کنند که این ساختار و روابط فرع بر حضور سپهر معنایی است و ساختارها که وجودی ربطی و تعلق دارند به هستی این سپهرهای معنایی باز می‌گردند و وجود آنها با ساختار قابل ارجاع نیست (پارسایان، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۱۹). سپهر معنایی که به قلمرو حیات انسانی وارد شده است، گاهی وجود ذهنی فرد است و فردی از انسان بدان راه یافته است و گاهی هویت بین‌الذاتانی و اجتماعی دارد و به افق اجتماعی انسان‌ها وارد شده است (همان، ص ۱۲۸). لذا گاهی کسی همچون پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به آن نظام معنایی توحیدی پیوسته است و دیگران شمه‌ای از آن را استشمام نکرده‌اند و گاهی با ورود آن نظام معنایی توحیدی به حیطة بین‌الذاتانی، دیگران نیز ایشان را همراهی کرده‌اند. اکنون می‌توان به این نتیجه رسید که بحث درباره ساحت‌های مختلف شهود و ظرفیت‌های متنوع انسان، هرچند در نگاه اولیه بحثی آسمانی و به دور از فضای جامعه‌شناسی است اما نباید فراموش کرد که بدون این ظرفیت‌ها نمی‌توان ساختار شکنی پیامبرانه‌ای را شاهد بود.

دانستیم که معانی در سپهر وجودی خود به واسطه کنش‌های انسانی تنزل می‌یابند و فرهنگ متناسب با خود را شکل می‌دهند؛ اما انسان در حرکت جوهری خود که «جسمانیة الحدوث» است، سیر خود را آغاز می‌کند و به تناسب فهم و همت خود این مسیر را می‌پیماید. در طی این مسیر، انسان آن‌گاه که در حد حیوانیت است و قوه عاقله او به فعلیت نرسیده است، می‌کوشد تا انسان‌های هم‌جوار خود را به استخدام و استثمار خود درآورد. او تا وقتی در بند طبع و تابع

شهوة و غضب است، جز به استخدام، استعباد و استثمار دیگران نمی‌اندیشد. چنین انسانی علاوه بر خیال و وهم، عقل و فطرتش نیز به اسارت کشیده می‌شود. عقلی که به گفته امیرالمؤمنین علیه السلام، تحت تسلط هواست (نهج‌البلاغه، ح ۲۲۱، ص ۵۰۶). لذا عقل و فطرت اسیر در ذیل سایه هوای نفس امیر به اسارت رفته و ظرفیت‌های عقل در خدمت او قرار می‌گیرند که از آن به «نکراء و شیطنه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱) تعبیر شده است. شاید بتوان چنین نگاهی را بر نظریه تضاد تطبیق داد، اما راه‌حل نهایی عبور از این استخدام و استثمار، فعال شدن عقل نظری و عملی است؛ هرچند این سخن با نسخه مارکس متفاوت خواهد بود.

انسان آن‌گاه که از حیوانیت می‌گذرد و به تعقل می‌رسد، به هستی فقیرانه خود و بی‌نیازی پروردگار و عبودیت و تعبدی که شایسته اوست پی می‌برد و بر این اساس عمل خود را نیز هماهنگ می‌کند. پس از زمامداری کنش‌های انسانی توسط عقل، شهوت و غضب انسان نیز نظام عقلانی و بلکه الهی می‌یابد. این همان نقطه‌ای است که تمدن به وجود می‌آید؛ زیرا زندگی اجتماعی جز به تعاون و همکاری متقابل قرار و دوام ندارد و آنچه در سایه استخدام بروز می‌یابد، جامعه نخواهد بود، بلکه کثرت‌هایی است که واجد هویت واحد نیستند. دانستیم که هویت واحد در سایه فعال شدن عقل و قوای عقلی است و با بروز و ظهور عقل و فطرت در کنش‌های انسانی، تمدن نیز به وجود می‌آید. از این رو انسان تمدن بالفطره است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۳-۳۹۵). حکمت متعالیه به واسطه نوع متوسط خواندن انسان بر این باور است که تمدن بالفطره یکی از جهان‌های اجتماعی است که در پرتو فعال شدن عقل و فطرت بروز می‌یابد و جهان‌های اجتماعی دیگری نیز وجود دارند که به تناسب شناخت و انگیزه‌های انسان شکل می‌گیرند. حکمت متعالیه به سبب عقلانی خواندن عقل و نقل و کاشف از واقع دانستن آن دو، توان ارزیابی و داوری علمی ارزش‌ها را دارد. لذا به واسطه داوری در باب ارزش‌های جوامع و جهان‌های اجتماعی، آنها را سنخ‌بندی می‌کند. البته حکمت متعالیه به مدد مبانی‌ای که مهیا کرده است می‌تواند درباره این جامعه و جهان‌های اجتماعی داوری کند؛ اما پدیدارشناسی توان ورود به این مسائل را ندارد. جامعه‌شناسی پدیدارشناسی به دلیل چنین فقدان، نتوانست گفتارها و

تحلیل‌هایی در این سطح را ارائه دهد. نوعی از جهان‌های اجتماعی که به جامعه فاضله معروف است همان تمدن بالفطره‌ای است که با فعال شدن عقل و فطرت پدید می‌آید؛ اما جوامع دیگری نیز وجود دارند، مانند جامعه‌های ضاله، فاسقه و جاهله. چنین جوامعی به تناسب شناخت و انگیزه‌ها نیز متکثر می‌شوند. هرچند بعضی از این جوامع و مشخصات آنها را فارابی برشمرده است، می‌توان تیپ‌ها و انواع دیگری را نیز احصا کرد.

### ۳. نظریه اجتماعی بر مبنای حکمت متعالیه

حال این مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی، چارچوب لازم را برای تهیه نظریه اجتماعی را فراهم می‌آورند. هرچند این پژوهش برای ترسیم روش برای علوم انسانی است، به دلیل گستره علوم انسانی، تنها از مثال‌ها و دلالت‌های حکمت متعالیه برای علوم اجتماعی متداول، جهت محدود کردن گستره و دامنه بحث استفاده می‌کنیم.

گفتیم که نظریه پرداز از پرسش‌هایی برای نظریه‌سازی استفاده می‌کند؛ هرچند این پرسش‌ها بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌هایی پاسخ داده می‌شوند. برای مثال، شوتس پرسش‌هایی را طرح کرده و بر اساس مبانی و مبادی پدیدارشناسی هوسرل و دیگر مبانی، کوشیده است تا بدان پرسش‌ها پاسخ دهد. پرسش‌ها بدین قرارند:

۱. رویکرد علوم اجتماعی چیست؟ به عبارت دیگر، آیا رویکرد علوم اجتماعی بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های اتخاذشده، تبیینی است، یا تفسیری - تبیینی، یا تفسیری صرف و یا دیگر موارد؟
۲. فرایند شکل‌گیری معنا و نحوه الحاق آن به کنش توسط کنشگر چگونه است؟
۳. تفهم چیست و انواع آن کدام‌اند؟
۴. نحوه تفهم رفتار دیگران و نهایتاً نحوه شکل‌گیری زیست‌جهان چگونه است؟ (برای بیشتر، رک: شوتس، ۱۹۶۷، ص ۱۳-۱۷).

شوتس بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های پدیده‌شناختی، بر این باور است که رویکرد علوم اجتماعی، تفسیری و تفهیمی است. این رویکرد مؤلفه‌هایی از جامعه‌شناسی ماکس وبر را پذیرفته

است؛ همچون آزاد بودن علوم اجتماعی از قضاوت‌های ارزشی، روش‌شناسی فردگرایانه، و فهم صحیح و کامل پدیده‌های اجتماعی بر حسب نوع مثالی (همان، ص ۱۷۷)؛ اما آنچه بن‌مایه اصلی گذر از وبر است، درگیر کردن مفهوم زمان آگاهی درونی هوسرل است. جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی با نظر وبر در باب اموری که اشاره می‌شود، هم‌افق است؛ اموری همچون انفکاک‌ناپذیری علوم اجتماعی از کنش اجتماعی، مفهوم «کنش» که نشانه وابسته بودن رفتار به معنای ذهنی کنشگر است و نیز مفهوم «اجتماعی» که حاوی روابط میان رفتار دو یا چند انسان است (همان). با این حال از نگاه وبر، با ورود عنصر زمان، کنش اجتماعی، معنایی متفاوت به خود می‌گیرد. لذا کنش اجتماعی در نگاه پدیدارشناسی عبارت است از کنشی که متمایل به گذشته، حال و آینده رفتار با دیگران است (همان)، اما ماکس وبر به گذشته و آینده رفتار با دیگران توجه نکرده است. البته وبر به لحاظ مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی توان چنین نگاهی را ندارد. شوتس نیز به دلیل بهره‌مندی از پیش‌فرض‌های پدیده‌شناختی هوسرل، توانست این تحلیل را ارائه بدهد.

حکمت متعالیه نیز به رویکرد تفسیری برای علوم اجتماعی معتقد است؛ زیرا تفسیرگرایی مؤلفه‌هایی را با خود به همراه دارد که انسان‌شناسی موردنظر حکمت متعالیه نیز آن را تصدیق می‌کند. حکمت متعالیه ساحت انسانی را واجد آگاهی و قصدی می‌داند که اعمال و کنش‌های انسان مسبوق بدانهاست. لذا موضوعات علوم اجتماعی نیز در نگاه حکمت متعالیه پدیده‌هایی دارای نیت خواهند بود؛ اما درباره تبیین و یا تبیین‌انگیزی که پدیدارشناسی مطرح کرده است، حکمت متعالیه با پذیرش علت غایی، یعنی انگیزه، در کنش و فعل انسانی و از سوی دیگر با ارجاع علت غایی به علت فاعلی، تبیین‌انگیزی را در حوزه انسانی نیز می‌پذیرد. البته از آنجاکه حکمت متعالیه وجود را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند، برای وجودهای اعتباری نیز سهمی از واقعیت متناسب با خود قایل است که پیامدهای حقیقی را به دنبال دارند و با کاوش در این مسائل نیز می‌توان تبیین‌هایی را مطرح ساخت. بنابراین حکمت متعالیه دو سنخ تبیین را مطرح می‌کند: اول، تبیین‌انگیزی در حوزه عواملی که موجب کنش و رفتار انسانی شده‌اند؛ دوم، تبیین پیامدهای حقیقی و اعتباری که بر کنش‌های انسانی مترتب می‌شوند.



### ۳-۱. فرایند شکل‌گیری معنا

حکمت متعالیه به تبع تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری، به دو نوع معنا باور دارد. دانستیم که به دلیل پذیرش وجود واقعی و رای فهم و شناخت و امکان رسیدن به فهم حقیقی مطابق با واقع از سوی حکمت متعالیه، دو نوع معنا نیز به منصفه ظهور خواهند رسید: معانی حقیقی که فارغ از فهم انسان وجود دارند و در حاشیه این معانی حقیقی، معانی اعتباری که آنها انسان را فراهم می‌آورد. روشن شد که اعتبارکننده، حد امور حقیقی را در جایی که فاقد آن حد هستند، اعطا می‌کند، اما این اعتبار را برای رسیدن به هدف و غایتی انجام می‌دهد. پرسشی که در اینجا وجود دارد این است که آیا ملاکی برای چنین اعتباری وجود دارد؟ شهید مطهری معتقد است که لغویت و عدم لغویت اعتبار، ملاکی است که می‌توان اعتبارات انسانی را به محک سنجش سپرد. ایشان می‌افزاید: البته خصوصیت اعتبارکننده را باید در نظر گرفت؛ مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف قوه وهم را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است مصالح و اهداف قوه عقل باید مدنظر قرار گیرد. ... ولی در این جهت فرقی نیست که هر کس، هر چیز، هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار می‌کند غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می‌دهد. ... پس یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات، همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۰۲).

نتیجه آنکه در دایره اهداف انسان، اعتبارات مختلف صورت می‌گیرد. اگر انسان اهداف خود را متناسب با عقل نظری و عقل عملی در نظر گیرد و همسو با حق باشد و با عقل آئینه‌گون به فهم حقیقت رهسپار شود، اعتباریاتش متفاوت با کسانی خواهد بود که اهداف خود را با اعراض از حق سامان می‌دهند. لذا دو سپهر معنایی در حد کلان شکل خواهد گرفت. بنابراین اگر خوبی و بدی، که صفت‌های اعتباری‌اند و به واسطه ملائمت یا عدم ملائمت با قوه ادراک‌کننده اعتبار می‌شوند، به تناسب قوه وهم در افق نفس حیوانی اعتبار شوند، با اعتبار وهم در پرتو عقل نظری و عقل عملی در افق نفس انسانی تفاوتی بنیادین خواهند داشت. از طرفی، ساختارهایی که در

پرتو این اعتبارات شکل می‌گیرند، گوناگون خواهند بود. برخی که متناسب با اعتبارات وهم صرف که هدفشان برآوردن امیال و آرزوهای شهوانی است، از جمله اضطغات احلامی‌اند که همچون قفس آهنین وبر، انسان را خفه می‌سازند؛ اما برخی دیگر که متناسب با عقل نظری‌اند، نه تنها انسان را به اوج اعلا می‌رسانند، بلکه در تعامل با هستی موجب نزول برکات از آسمان و زمین خواهند شد (ر.ک: اعراف: ۹۶). این ساختارها به دلیل هم‌افقی با فطرت انسان، شادی‌های پایداری را به ارمغان می‌آورند که نهایت آن را می‌توان در «نفس مطمئن» یافت.

### ۳-۲. شکل‌گیری زیست‌جهان و نحوه فهم رفتار دیگران

انسان به واسطه حرکت جوهری در مراتب مختلف وجودی حضور می‌یابد. روابط اجتماعی و دیگر عوامل جسمانی و ذهنی، علل اعدادی حرکت جوهری‌اند. نفس به واسطه حرکت جوهری جسم خود متحول می‌شود و صورت‌های مختلف را یکی پس از دیگری کسب می‌کند. فرهنگ و جامعه همان صورت‌های نازل‌شده معنایی هستند که در افق کنش و رفتارهای انسانی شکل یافته‌اند. لذا انسان‌ها که صورت‌های مختلف را به واسطه حرکت جوهری دارا می‌شوند با دل سپردن به این نوع معانی و یا با ایجاد زاویه‌ای که در سپهر معنایی توحیدی ایجاد می‌کنند، اعوجاج‌هایی را در فهم و شناخت رقم می‌زنند که در خیال متصل آنان ایجاد می‌شود. افراد و اشخاص دیگر نیز با اتصال و اتحاد وجودی در خیال متصل هم‌افق می‌شوند و هستی را از دریچه‌ای مشترک می‌نگرند و زیست‌جهان را به این شکل ایجاد می‌کنند. به عبارت دیگر، «نفس انسانی به دلیل لطافتی که دارد به هرچه روی آورد به صورت آن درآید. لذا هر وقت که انسان نیت کسی کرده باشد به حکم اتحاد علم و عالم و معلوم، "من" این شخص که هویت اوست با "من" دیگری متحد می‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳). از این رو به حکم چنین اتحادی، شماری از انسان‌ها اتصال و اتحاد وجودی می‌یابند، و زیست‌جهان را شکل می‌دهند. لذا شکل‌گیری زیست‌جهان در افق نفس انسانی که دارای تجرد است، محقق می‌گردد. شاید بتوان با این بیان «خود آینه‌سان کولی» را از فرایند و سازوکار اتحاد علم و عالم و معلوم تصویر

کرد؛ هرچند این سازوکار با سازوکار کولی تفاوت جوهری و بنیادین دارد. البته با وجود چنین اتحادی، علم حضوری به خود جزئی است و با آن شهود جزئی نفس انسان توسط خودش، که حکمت متعالیه بدان باور دارد، متناقض نخواهد بود.

اگر بخواهیم روابط اجتماعی را با نگاهی دقیق‌تر بررسی کنیم، همان‌گونه که شوتس نیز اشاره دارد، باید بگوییم «من» با «دیگری» در قلمروهایی چهارگانه مشارکت داریم. معانی اعتباری که به واسطه اهداف در ذهن محقق شده‌اند، به واسطه رفتار و نمادهای زبانی بروز می‌یابند. لذا فهم انگیزه‌ها و اهداف انسان به واسطه این نمادها خواهد بود. لذا من در روابط خود با «دیگری»، در تعامل مستقیم و رودررو، در ابتدا به واسطه شهود حسی، حرکات، اشارات و زبان گفتار او را درمی‌یابم. حرکات، اشارات و زبان گفتاری و بدنی «دیگری» ابزاری قراردادی است تا مقدمه و شرایطی را تدارک ببیند که «من» با آن معانی مجرد در خیال متصل «دیگری» اتحاد و اتصال وجودی پیداکنم و از طریق اتحاد مدرک با مدرک به تفهم دیگری دست یابم. این معانی مجرد توسط این افراد تبدیل به کنش و رفتار می‌شوند و ساختارهای اجتماعی را شکل می‌دهند. در ضمن اتصال و اتحاد وجودی، قوه خیال صورتگری می‌کند و تصویرهایی را می‌سازد. چنین تصویرهایی به واسطه زبان به دیگران منتقل می‌شوند تا شرایط و مقدمه گسترش این اتحاد و اتصال در زوایای مختلف فراهم آید. از این طریق می‌توانم از دوست داشتن‌ها و اندوه‌های وی آگاهی یابم و با او همدلی کنم و با او به اتحاد و اتصال وجودی برسم. چنین همدلی‌ای یک رابطه وجودی است که غیر از همدلی روان‌شناختی هیومی و همدلی پدیده‌شناختی است. همین ارتباط مستقیم در روابط اجتماعی غیرمستقیم نیز وجود دارد؛ اما نه به واسطه شهود حسی، بلکه از طریق شهود خیالی‌ای که این رابطه را ایجاد می‌کند. از آنجاکه مرتبه وجود خیالی از مرتبه وجود حسی بالاتر است، خیال «من» با ایجاد آن اتحاد و اتصال، وجودی تعاملی را در سطحی بالاتر از شهود حسی مهیا می‌سازد تا بتوانم با اسلاف و اخلاف رابطه و تعامل برقرار کنم و وارد قلمرو اجتماعی جهان اخلاف و جهان اسلاف شوم. البته در احضار چنین مسئله‌ای همه انسان‌ها یکسان عمل نمی‌کنند و این مسئله به ضعف و قوت خیال آنان بستگی دارد. البته نباید فراموش

کرد که چنین اتحاد و اتصال وجودی‌ای که در خیال متصل رخ می‌دهد، اگر با خیال منفصل مطابقت داشته باشد، زیست‌جهانی را شکل می‌دهد که همان مدینه فاضله فارابی خواهد بود؛ اما در صورت عدم مطابقت خیال متصل با خیال منفصل، صورت‌های متنوعی از جوامع غیرفاضله تشکیل خواهند شد. انسان در روابط اجتماعی مستقیم و چهره‌به‌چهره، از طریق حرکات، اشارات و زبان ارتباطی که جنبه اعدادی برای شهود حسی و خیالی دارد، با دسته‌ای از معانی متحد می‌شود و آن معانی که در ظل و سایه شهود حسی و خیالی ایجاد می‌شوند، دوباره به واسطه وضع و قراردادهای زبان ارتباطی به همدیگر اظهار می‌شوند تا روابط میان انسان‌ها ادامه یابد. البته این فرایند تا نقطه اتمام تعامل ادامه دارد.

### ۳-۳. نظریه اجتماعی صدرایی

اگر بخواهیم به نظریه اجتماعی صدرایی نزدیک شویم، باید بگوییم که در نگاه حکمت متعالیه نظام معنایی توحیدی، یگانه نظامی است که با عقل آینه‌گون و با فعال ساختن قوای عقل نظری و عملی، در پرتو اتحاد علم و عالم و معلوم، و به مدد حرکت جوهری انسان می‌توان بدان دست یافت؛ اما نظام‌های معنایی دیگری نیز هستند که با زوایه‌ای که نسبت به این نظام معنایی دارند، در افق خیال متصل انسانی شکل می‌گیرند.

نظام‌های معنایی همان سپهرهای معنایی هستند که پس از تنزل در فعل و کنش انسانی، ساختارها، نمادها و ارتباطات انسانی را شکل می‌دهند. این ساختارها و نمادهای انسانی، به منزله علل اعدادی پیوستن افراد انسانی به نظام‌های معنایی هستند. رسیدن نفس به این نظام‌های معنایی بدون معاد در قوس صعود امکان ندارد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۲۳). فرزندی که به تازگی متولد می‌شود به دلیل تولدش در یک جهان اجتماعی ویژه، در خلال ساختارهای اجتماعی و نمادهای انسانی قرار می‌گیرد که قوای شناختی و حرکتی او را متناسب با آن سپهر معنایی مهیا می‌سازد و به فعلیت می‌رساند، که در زبان جامعه‌شناسان به جامعه‌پذیری معروف است. البته همین انسان متولدشده، ظرفیتی وجودی به نام فطرت دارد که او را به نظام معنایی

توحیدی راهنمایی می‌کند و در صورت محجوب ماندن فطرت، انسان را به اضطراب‌هایی مبتلا می‌سازد تا با گسستن و عبور از نظام معنایی موجود بتواند در ذیل نظام معنایی توحیدی قرار گیرد؛ هرچند این انسان می‌تواند از یک نظام معنایی به نظام معنایی دیگر عبور کند. انسان توان آن را دارد تا با دل سپردن به نظام معنایی غیرتوحیدی به سرانجام ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف: ۱۷۹) گرفتار آید. نباید فراموش کرد که نظام معنایی غیرتوحیدی به تناسب نوع شناخت و انگیزه‌ها می‌تواند متکثر و متنوع باشند. نمادها و ساختارهای موجود، عللی اعدادی را برای انسان اجتماعی آماده می‌کنند تا در دل چنین اعدادی به فهم رفتار دیگری دست یابند و از این مسیر بتواند نیازهای دنیوی و اخروی خود را سامان دهد. البته چنین اعدادی برای رسیدن به اتحاد مدرک با مدرک است تا بتواند معانی ذهنی دیگری را بفهمد. افراد با دل سپردن به نظام معنایی، مسیر شکل‌گیری زیست‌جهان را مهیا می‌سازند و پس از آن نمادها و ساختارهای اجتماعی - انسانی را در ذیل آن شکل می‌دهند یا بازتولید می‌کنند. زبان شکل می‌گیرد تا مسیر چنین همدلی‌ای هموار شود.

### نتیجه‌گیری

موضوع علوم انسانی، کنش انسان است که عبارت است از علم به موجوداتی که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند و پیامدهایی را به دنبال دارند. علم دینی ناظر به علوم انسانی نیز می‌کوشد تا این فهم و علم را دگرگون سازد. برای تغییر و تحول در فهم نیاز داریم تا نخست مبانی و پیش‌فرض‌ها را تغییر دهیم، سپس پرسش‌هایی را از علوم انسانی مدرن برگزیم و بکوشیم تا بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌ها، بدان‌ها پاسخ شایسته دهیم. البته باید اعتراف کرد که مسیر پیموده‌شده از مبانی به پاسخ‌ها را نمی‌توان همانند روش‌های کاربردی کمی یا کیفی، به صورت گام‌به‌گام توصیف کرد؛ بلکه نظریه‌پرداز با رفت و برگشت‌هایی که از مبانی به پرسش‌ها و نهایتاً به پاسخ‌ها دارد می‌تواند کار خود را ارزیابی کند.

- ..... منابع
- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق فیض الاسلام، قم، هجرت.
- آریایی‌نیا، مسعود (به‌اهتمام)، ۱۳۸۸، *درآمدی بر علوم انسانی انتقادی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۷۳، *نماد و اسطوره در عرصه توحید و شرک*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، *پژوهش*، سال اول، ش ۲، ص ۵۳-۳۹.
- ، ۱۳۸۹، *رنالیسم انتقادی صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- ، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۴۱۷ق، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۴، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶، *شریعت در آینه معرفت*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، *عین النضاح (تحریر تمهیدالقواعد)*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۴۰۴ق، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، بی‌جا، حکمت.
- ، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجا.
- ، ۱۳۷۹، *سرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۰، *ادله‌ای بر حرکت جوهری*، قم، الف. لام. میم.
- دیلتای، ویلهم، ۱۳۸۸، *مقدمه‌ای بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
- سایر، اندرو، ۱۳۸۸، *روش در علوم اجتماعی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- سلطانی، مهدی، ۱۳۹۱، *بررسی مناسبات انسان با جهان‌های اجتماعی از منظر حکمت صدرایی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- فروند، ژولین، ۱۳۶۲، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علی محمدکاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب العلمیه.
- گادامر، هانس گئورگ، ۱۳۹۰، *دیالکتیک هگل (پنج جستار هرمنوتیکی)*، ترجمه مهدی فیضی، تهران، رخ‌دادنو.
- مرادخانی، علی، ۱۳۸۴، *هگل و فلسفه مدرن*، تهران، مهرنوشا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

## نقد و بررسی انواع نومینالیسم با بهره‌گیری از دیدگاه‌های علامه طباطبائی

محمد طالعی اردکانی / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (عجلایه)

bavar\_1980@yahoo.com

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) a-mesbah@qabas.net

دریافت: ۹۳/۳/۵ پذیرش: ۹۳/۱۰/۱۷

### چکیده

نومینالیسم، نظریه‌ای در پاسخ به مسائل مربوط به کلیات است. بنابراین در این نوشته بحث را از بررسی انواع کلی آغاز می‌کنیم و در ادامه سه نظریه مطرح در حوزه کلیات را برمی‌رسیم. این سه نظریه عبارت‌اند از: رئالیسم، مفهوم‌گرایی و نومینالیسم. نومینالیسم سخت، نومینالیسم فرازبانی، نظریه مجاز، نومینالیسم داستان‌گرایانه، نومینالیسم طبقه‌ای، نومینالیسم روش‌شناختی و نومینالیسم اجتماعی از انواع نومینالیسم‌اند که در این نوشته به بررسی آنها می‌پردازیم. دیدگاه علامه طباطبائی با توجه به گرایش رئالیستی ایشان، در تقابل آشکار با انواعی از نومینالیسم است. این تقابل در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، قضایا و روش بنیادین با روش تحلیلی و استنتاجی نشان داده شده است.

**کلیدواژه‌ها:** علامه طباطبائی، کلی، رئالیسم، نومینالیسم سخت، نومینالیسم روش‌شناختی، نومینالیسم فرازبانی.

### مقدمه

رد پای نومیالیسم را می‌توان تا جریان‌هایی که در برابر رئالیسم افلاطونی و ارسطویی موضع گرفتند دنبال کرد. به صورت خاص، کلیبان بودند که وارد بحث درباره کلیات شدند و آن را انکار کردند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱-۱۴۲). اتین ژیلسون، ایمان‌گرایی را زمینه‌ساز بروز نومیالیسم می‌داند. وی معتقد است که تفاوتی ندارد که منشأ نفی کلی عقلی ایمان‌گرایی باشد یا تجربه‌گرایی؛ در هر صورت زمینه برای نومیالیسم فراهم می‌شود. علاوه بر اینکه ایمان‌گرایی، زمینه را برای تجربه‌گرایی فراهم می‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۸۲-۸۱ و ۷۰۲-۷۰۳). روسلین، گفت کلیات «صوت بی‌معنا» (Flatus Vocis) هستند (روسلین، ۱۹۹۶، ص ۴۹۶). سپس، مفسر آرای او یعنی آبلار، اصطلاح نومن (Nomen) را برای اشاره به کلیات به کار برد. وی معتقد بود گرچه کلیات معنادارند، معنای آنها به غیر از افراد جزئی نیست (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۴-۲۲۵). عموماً نومیالیسم را با تفکرات ویلیام اکام می‌شناسند؛ گرچه این اصطلاح در قرن دوازدهم نیز استعمال شده بود (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۶۹۹). پیشتازی اکام در میان نومیالیست‌ها ناشی از ارائه افکار و نظریات منسجم‌تر از بقیه بود. به‌ویژه نظریه «فرض و دلالت» وی زمینه را برای بسط نومیالیسم در میان پیروانش و در آغاز دوره رنسانس فراهم کرد (همان، ص ۶۹۰-۶۹۴). هابز، هیوم، کوآین و گودمن از جمله کسانی‌اند که اندیشه نومیالیسم را بسط داده‌اند (روسلین، ۱۹۹۶، ص ۵۹۹-۶۰۰). گرچه همه دیدگاه‌هایی که در این تاریخچه مختصر بیان شد از وجوهی مشترک برخوردارند و بنابراین برخی از نقدها به همه آنها وارد است، چنان‌که خواهد آمد نومیالیسم دارای انواعی است و بنابراین هریک، نقدهای ویژه خود را می‌طلبد. در این نوشته می‌کوشیم به صورت مجزا نقدهایی از انواع نومیالیسم ارائه دهیم.

در یک نگاه می‌توانیم سه نوع نقد را از هم تفکیک کنیم: نقد مبنایی، نقد روش‌شناختی و نقد بنایی. در نقد مبنایی، بنیان‌های فکری مربوط به عمیق‌ترین لایه‌های فکری را بررسی می‌کنیم. این بررسی عمدتاً بدون مدنظر قرار دادن آثار آن در سطوح دیگر فکری انجام می‌شود. در این نوع نقد، فرض بر این است که با فرو ریختن پایه‌های فکری یک نظام اندیشه‌ای، تمام سازه‌های



مربوط به آن فرو می‌ریزند. نقد روش‌شناختی به بررسی ارتباط میان زیربنای علمی و حوزه‌های علمی شکل گرفته براساس آن می‌پردازد. در این نقد صرف زیربنای فکری مدنظر نیست، بلکه یک دیدگاه فکری از آن جهت که منجر به حوزه خاصی از علم شده است مدنظر قرار می‌گیرد. براساس اصول علمی باید میان مبانی فکری و مسائل شکل‌گرفته علمی براساس آن هماهنگی وجود داشته باشد. اگر شکاف و ناهماهنگی میان این دو سطح وجود داشته باشد، نقد روش‌شناختی وارد خواهد بود. نقد بنایی نیز مربوط به حوزه مسائل علم، و در چارچوب مبانی همان علم انجام می‌شود. چنان‌که بیان خواهد شد نومینالیسم، مباحث مربوط به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم را دربر می‌گیرد. بنابراین نقدهای مطرح‌شده در این نوشته، نقدهایی مبانی و روش‌شناختی‌اند. گرچه نومینالیسم در حوزه‌های گوناگون فلسفه علوم اجتماعی امروزی و همچنین در حوزه‌های مختلف علوم انسانی رسوخ کرده است و بنابراین می‌توان نقدهای بنایی آن را نیز ارائه کرد؛ اما ارائه این نوع نقد، ما را از حیطة بحث که مربوط به نومینالیسم فلسفی است خارج می‌کند.

پوپر تنها راه پیشرفت علوم اجتماعی را گرایش به نومینالیسم می‌داند (ر.ک: پوپر، ۱۳۶۴) و کوآین نیز تصویر تاریخی‌اش از سیر تحول علوم انسانی در غرب را با نومینالیسم در قرن هجده آغاز می‌کند و معتقد است که تمام مراحل بعدی دربرگیرنده مراحل قبلی نیز هستند (باقری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵-۱۱۶). بنابراین همان‌گونه که رئالیسم بخشی از علوم اجتماعی را رقم زده است بخش بزرگی از علوم اجتماعی نیز بر پایه نومینالیسم استوار است. نقد بنایی و روش‌شناختی بسیاری از نظریه‌های انسانی و اجتماعی در غرب منوط به نقد مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نومینالیسم است. ضرورت این موضوع از این رو دوچندان می‌شود که با روشن شدن مبانی بنیادین یک علم، می‌توان ارزیابی دقیق‌تری از روش‌های کاربردی آن علم داشت. هر روش کاربردی بر لایه‌های زیرین معرفتی و وجودی تکیه زده است و به همین منوال، مسائل یک علم بر روش کاربردی و به واسطه آن بر لایه‌های زیرین تکیه داده است. بنابراین با کنار هم قرار دادن لایه‌های زیرین، روش‌های کاربردی و مسائل یک علم این امکان فراهم می‌شود که اولاً اگر

ناهماهنگی‌ای میان آنها وجود دارد، این ناهماهنگی دیده و به نقد کشیده شود؛ ثانیاً در صورت هماهنگی آنها بتوان با انتقاد از یک مورد به لایه‌های دیگر نیز نفوذ کرد. ضرورت دیگر بحث این است که در این مقطع زمانی خاص که خیزشی به سمت علوم اجتماعی اسلامی ایجاد شده است، تنها با برداشتن این موانع است که می‌توان سخن از علوم اجتماعی اسلامی به میان آورد. این وظیفه فلسفه مضاف است که ریشه‌های فلسفی علوم اجتماعی امروزین را بیابد و با نقد بنیادین موانع را از سر راه بردارد و زمینه را برای بروز مبانی فلسفه اسلامی در حوزه علوم اجتماعی فراهم آورد. آنچه این نوشته در پی نقد آن است یکی از مبانی اساسی علوم اجتماعی در غرب است و وظیفه فلسفه علوم اجتماعی است که تعیین کند پذیرش یا رد «کلی عقلی»، می‌تواند چه پیامدهایی برای علوم اجتماعی داشته باشد.

علاوه طباطبائی، نقدی در این حوزه ارائه نکرده است، اما چارچوب فلسفی وی بر اصولی بنا نهاده شده که در تقابل آشکار با نومیالیسم است. بنابراین در این نوشته نخست با ارائه تعاریفی از انواع نومیالیسم و ویژگی‌های آنها، دیدگاه‌های رئالیستی علاءه طباطبائی را به صورت نقد درباره این مواضع ارائه می‌کنیم.

### ۱. نظریات مربوط به کلیات

نسبت به مسئله کلیات سه موضع در پیش گرفته شده است که این مواضع به بیان‌های متفاوت و گاهی متداخل ارائه شده‌اند. شایع‌ترین تقسیم، تقسیم به رئالیسم، مفهوم‌گرایی و نومیالیسم است که در این تقسیم نظریه این‌همانی، نظریه شباهت و نظریه نومیالیسم به ترتیب مربوط به این سه موضع هستند.

به دیدگاهی که کلیات را واقعیاتی فراتر از ذهن و نام می‌داند، «رئالیسم» می‌گویند. برخی نیز به جای رئالیسم از عنوان «ذات‌گرایی» استفاده کرده‌اند (ر.ک: پوپر، ۱۳۶۴، ص ۶۳). نظریه این‌همانی معتقد است که سرّ صحت اطلاق مفهوم کلی بر موارد کثیر، در ماهیت آن موارد و ادراک آن ماهیت توسط مدرک است. ماهیت مشترک آنهاست که آن موارد را شبیه هم می‌سازد و

آنها را ذیل یک لفظ جای می‌دهد، و این اطلاق تنها به واسطه درک ماهیت توسط مدرک امکان‌پذیر است (بوچوارف، ۱۹۶۶، ص ۱۷۱). «مفهوم‌گرایی» به موضعی گفته می‌شود مابین رئالیسم و نومینالیسم، که کلیات را مفاهیم ذهنی صرف در نظر می‌گیرد (همان، ص ۱۷). نظریه شباهت به گونه‌ای متفاوت معتقد است که وجه اطلاق یک لفظ کلی بر موارد کثیر تنها به سبب شباهت آنها، و به عبارت برخی از طرف‌داران این نظریه، در شباهت خانوادگی (Family Resemblance) آنهاست. به نظر ایشان شباهت گروهی از موارد مشاهده‌شده ما را بر آن می‌دارد که آنها را در یک خانواده بگنجانیم، و یک نام را بر همه آنها اطلاق کنیم (همان، ص ۱۷). مفهوم‌گرایی در جایی میان دو نظریه دیگر قرار دارد. این نظریه از این جهت که معتقد است کلیات واقعیت عینی مستقلی ندارند و بلکه فقط ذهنی‌اند، شبیه نظریه نومینالیسم است؛ ولی از این جهت که کلیات را صرف کلمات نمی‌داند، بلکه واقعیاتی ذهنی و به غیر از الفاظ به آنها می‌بخشد از نومینالیسم فاصله می‌گیرد. نظریه هماهنگ با مفهوم‌گرایی، نظریه شباهت است. بر پایه این نظریه شباهت‌های میان افراد موجب می‌شود که «انواع» شکل بگیرند. این نظریه هیچ تصریحی به منشأ این شباهت ندارد. اگر بگوییم منشأ این تشابه «نوع واقعی» است، این نظریه به واقع‌گرایی می‌انجامد؛ ولی اگر بگوییم این تشابه از خاصیت «اسم عام» برمی‌خیزد، این برخلاف ادعای نظریه شباهت مبنی بر انتزاع شباهت از افراد است. بنابراین نظریه شباهت به‌ناچار باید برای مقوله شباهت به یک منشأ ذهنی قایل شود؛ با این توضیح که شباهت تنها یک مفهوم ذهنی است که ذهن در مواجهه با افراد منفرد خارجی از آنها انتزاع می‌کند و چیزی ورای این انتزاع وجود ندارد.

اصطلاح «nominalism» از واژه لاتینی «nomen» به معنای «نام» (Name) گرفته شده است. نومینالیسم در حقیقت اتخاذ موضعی درباره مسئله کلیات است مبنی بر اینکه کلیات، نه در خارج و نه در ذهن، موجودات واقعی نیستند؛ بلکه صرفاً نام‌هایی هستند که به گروه‌ها یا طبقات چیزهای منفرد اطلاق می‌شوند (ریس، ۱۹۶۶، ص ۳۹۳). بنا بر این نظریه، موارد کیفیت‌های متکرر از آن‌رو با هم مرتبط‌اند که مواردی از قابلیت اطلاق یک واژه عام‌اند و نه چیز دیگر (بوچوارف، ۱۹۶۶، ص ۱۷۱). در این نظریه، ضمن نفی حقیقت کلی، مفهوم کلی، چیزی جز یک نام که بر افراد پرشمار

قرار داده می‌شود، نیست. این دیدگاه، آنچه را ما به منزله مفهوم کلی می‌شناسیم تنها الفظی می‌داند که ما برای سامان‌دهی برخی اعیان خارجی وضع کرده‌ایم یا به صورت تعینی از آنها استفاده می‌کنیم. بنابراین با توضیح انواع کلی باید روشن شود که در نومیالیسم کدام نوع کلی انکار می‌شود.

## ۲. کلی

بحث کلی را می‌توان با بحث «اشتراک» آغاز کرد؛ با این نگاه که خلط‌های صورت‌گرفته میان «اشتراک لفظی» و «اشتراک معنوی»، گرایش‌های مهم فلسفی را در کلیات رقم زده است. اشتراک در ادبیات منطقی به دو اشتراک لفظی و معنوی تقسیم می‌شود. اشتراک لفظی آن است که لفظی به طور جداگانه برای معانی مختلف وضع شده باشد، مانند لفظ «باز»؛ و اشتراک معنوی آن است که مفهوم یک لفظ بر افراد متعدد قابل حمل است و همه افراد با هم در آن اشتراک دارند، مانند انسان (خوانساری، ۱۳۷۶، ص ۲۴۳). در واقع اشتراک لفظی آن است که تنها یک لفظ میان معانی متعدد مشترک باشد و اشتراک معنوی دال بر این است که یک لفظ در عین اینکه میان افراد متعددی مشترک است، بر یک معنا نیز دلالت می‌کند و نه بیشتر. سه گرایش فلسفی عام پیش‌گفته را از حیث نسبتشان با مسئله اشتراک نیز می‌توان تفکیک کرد؛ برخی معتقدند که کلی در حقیقت مشترک معنوی است. این گرایش به نوبه خود به دو گرایش فرعی تقسیم می‌شود: برخی مانند افلاطون و پیروان وی معتقدند که این معنای مشترک به صورت عینی و به صورت مجزا از افرادش وجود دارد و برخی دیگر مانند ارسطو قایل شده‌اند که این معنای مشترک گرچه وجود دارد، وجودش مستقل از افرادش نیست. این گرایش را در هر دو وجهش رئالیسم می‌نامیم. با این حال برخی استدلال کرده‌اند که کلی در حقیقت مشترک لفظی است؛ به این معنا که اساساً مدالیل لفظ کلی از هیچ اتحاد معنایی‌ای برخوردار نیستند و تنها اشتراکشان در لفظ است. برخی تصور کرده‌اند که نومیالیسم دقیقاً به این معناست که کلی را مشترک لفظی بدانیم، درحالی‌که اشتراک لفظی دانستن کلیات، اعم از مدعای نومیالیسم است؛ زیرا اشتراک لفظی به دو صورت تصویر می‌شود: گاهی لفظ از آن جهت بین مدالیلش اشتراک دارد که ذهن با انتزاع خود به مفهومی مشترک

میان مدالیل رسیده است، گرچه این مفاهیم هیچ ارزش وجودی ندارند، بلکه تنها ساخته ذهن‌اند و حتی در ضمن افراد کلی نیز وجود ندارند؛ اما گاهی لفظ از آن جهت که ویژگی خاصی دارد می‌تواند بر افراد کثیرین دلالت کند و اساساً هیچ طبیعت و حتی مفهومی وجود ندارد که این اطلاق عام را توجیه کند. نومینالیسم تنها منحصر در گرایش دوم است و گرایش نخست را «مفهوم‌گرایی» نامیده‌اند که در حقیقت چیزی بین واقع‌گرایی و نومینالیسم است. مشترک لفظی خواندن دیدگاه نومینالیسم درباره کلیات، در حقیقت ما را به این گرایش متمایل می‌کند که بگوییم تنها دو دیدگاه واقع‌گرایی و نومینالیسم درباره کلیات وجود دارند و مفهوم‌گرایی بخشی از نومینالیسم است.

در فلسفه اسلامی اغلب به سه دسته «کلی» اشاره می‌شود و دسته چهارمی نیز گاهی بالعرض مورد اشاره قرار می‌گیرد. لفظ کلی، مشترک میان سه معنای کلی طبیعی، کلی منطقی و کلی عقلی دانسته شده (همان، ص ۲۱۴)؛ ولی گاهی ثانیاً و بالعرض بر لفظ نیز هم حمل شده است؛ یعنی لفظی را که دال بر معنای جزئی باشد، لفظ جزئی و لفظی را که دال بر معنای کلی باشد، لفظ کلی نامند (همان، ص ۲۱۱). با این حال گرایش نومینالیسم هر سه نوع کلی را به لفظ عام فرو می‌کاهد (بوچوارف، ۱۹۶۶، ص ۱۷). نومینالیسم به‌صراحت کلی طبیعی را نفی می‌کند و آن را به لفظ عام تقلیل می‌دهد. با منتفی بودن کلی طبیعی، کلی عقلی نیز که بنا به تعریف در ارتباط معرفت‌شناختی با کلی طبیعی است مختل می‌شود؛ مگر آنکه تعریف ما از کلی عقلی به گونه‌ای رقم بخورد که ارتباطی با وجود عینی نداشته باشد؛ بلکه به‌طورکلی آن را انتزاع ذهنی بپنداریم که در این صورت، مفهوم‌گرایی بروز می‌کند. کلی منطقی نیز توسط نومینالیسم در ذیل تقلیل اوصاف متکرر به لفظ عام تقلیل می‌یابد؛ زیرا چنان‌که بیان خواهیم کرد، کلی منطقی یک وصف است. ناگفته نماند که اصل نومینالیسم در ارتباط با انکار کلی عقلی است؛ چنان‌که برخی از نومینالیست‌ها مانند جان بوریدان در عین پذیرفتن کلی منطقی، بقیه کلیات را منکر شده‌اند؛ اما با این حال در جرگه نومینالیسم قرار گرفته‌اند (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۷۱۴). این نیز درخور توجه است که نومینالیسم حتی از لفظ کلی استفاده نمی‌کند، بلکه لفظ عام را برای این معنا به کار می‌برد؛ ولی در فلسفه اسلامی از لفظ کلی استفاده شده است که دال بر معنایی کلی است.

### ۲-۱. کلی طبیعی

کلی طبیعی همان ماهیت لابشرط است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵۷). ماهیت گاهی به صورت «بشرط لا» لحاظ می‌شود و گاهی به صورت «لابشرط». در ماهیت بشرط لا علاوه بر ذاتیات مثبت یک چیز، جنبه نفی و عدم آن نیز لحاظ می‌شود. درحقیقت می‌گوییم آن چیز، چه چیزی هست و چه چیزی نیست؛ اما در ماهیت لابشرط، تنها جنبه‌های وجودی شیء مدنظر ماست (مطهری، ۱۳۶۲-۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۰). نتیجه آن می‌شود که در ماهیت لابشرط، ماهیت با قطع نظر از افراد خارجی آن یا هر خصوصیت و ویژگی خاصی مدنظر است. حتی این شرط که فلان چیز هم نباشد مدنظر نیست. بنابراین کلی طبیعی، از تعین و جزئیت خارج می‌شود و به صورت کلی درمی‌آید. البته این موضع در معنای کلی طبیعی، منافاتی با این قول درباره وجود آن ندارد که کلی طبیعی به وجود افرادش موجود می‌شود؛ چراکه مدعا این است که کلی طبیعی گرچه در ضمن افرادش موجود است، وجود دیگری به غیر از افرادش دارد. گرایش دیگری درباره وجود کلی طبیعی وجود دارد که به رئالیسم افراطی معروف شده است و آن گرایش افلاطون و پیروان اوست. ایشان معتقدند کلی طبیعی وجودی مستقل از افرادش دارد و هستی آن متوقف بر افرادش نیست. چنان‌که ملاحظه می‌شود بحث از کلی طبیعی در هستی‌شناسی مطرح می‌شود و در حقیقت جنبه هستی‌شناختی نظریه نومیالیسم با وجود کلی طبیعی در چالش است. کلی طبیعی در حقیقت همان معروض وصف کلی منطقی است (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۰). کلی منطقی، چنان‌که خواهد آمد، مفهومی ذهنی است؛ اما معروضی در خارج دارد که این معروض را با وصف لابشرطیت، کلی طبیعی گویند.

### ۲-۲. کلی منطقی

این نکته را می‌توان به منزله یک اصل موضوع تلقی کرد که مباحث هستی‌شناسی بیشتر مرتبط با فلسفه‌اند؛ مباحث بالذات ذهنی با منطق در ارتباط‌اند و مباحث الفاظ اولاً و بالذات مربوط به ادبیات و لغت می‌شوند. بسیاری از مغلطه‌هایی که برای اکام به وجود آمد ناشی از این بود که وی

یک مسئله هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه را به یک مسئله زبان‌شناختی در حوزه الفاظ فروکاست (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۶۹۱ و ۶۹۴). در نظریه فرض و دلالت اکام به وضوح این تقلیل صورت می‌پذیرد. گرچه ارتباط وثیقی میان فلسفه، منطق و زبان وجود دارد، باید با تدقیق هرچه بیشتر، حوزه‌های اصلی هر کدام را مشخص کرد تا نقش هر کدام در تحلیل نهایی معین باشد. کلی منطقی همان‌گونه که از نامش پیداست، مربوط به ذهن است. در حقیقت به مجرد «مفهوم و وصف اشتراک بین کثیرین» کلی منطقی گویند (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۰). کلی منطقی یک معقول ثانی منطقی است؛ به این معنا که هم عروض و هم اتصاف آن ذهنی است. به عبارتی هم منشأ پیدایش این مفهوم و هم نحوه وجود آن، هر دو ذهنی است. وصف کلی بودن در کلی منطقی، همانند قالب و صورتی است که کاملاً خالی از ماده لحاظ می‌شود، و این صورت، همان قابلیت صدق بر کثیرین است. کلی منطقی را در تقابل با این مثال می‌توان توضیح داد که در مفهوم انسان، هم قابلیت صدق بر کثیرین وجود دارد و هم درون این قالب ماده‌ای (انسانیت) ریخته شده است بر خلاف وصف کلی بودن، که تنها قالب کلی بودن را نشان می‌دهد. بالطبع مفهوم‌گرایان بیشتر به این تمایل دارند که کلیات را در مقوله منطق منحصر سازند و آن را تنها ذهنی فرض کنند.

### ۲-۳. کلی عقلی

«کلی عقلی» به کلی طبیعی گویند که کلی منطقی در ذهن عارض آن شده است؛ مانند تصور «انسان کلی»، یعنی تصور انسان با قید کلیت. در اینجا «انسان» که کلی طبیعی است، معروض است و کلیت عارض آن؛ و مجموع این عارض و معروض کلی عقلی نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۸۷). در حقیقت اگر مجموع عارض و معروض یا وصف و موصوف را از کلی اراده کنند، آن کلی، عقلی است (همان). اگر بتوان حدی میانی برای کلی طبیعی و کلی منطقی تصور کرد، آن مربوط به کلی عقلی است. از این جهت که وصف صدق بر کثیرین در آن اخذ شده است، شبیه کلی منطقی و از این جهت که به شرط لحاظ کلی طبیعی منظور شده، مرتبط با کلی طبیعی است؛ زیرا کلی مفهومی است ذهنی که عارض بر ماهیت می‌شود (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۴۹۳). بنابراین

مصادیق کلی عقلی از معقولات اولی‌اند که هم عروض و هم اتصافشان خارجی است؛ مانند تصور انسان و اسب. به عبارتی نحوه وجود کلی انسان، خارجی است و این حقیقت است که مقدمات ایجاد این مفهوم در نزد عقل را فراهم می‌کند. همچنین اطلاق آن تنها با در نظر گرفتن کلی طبیعی امکان‌پذیر است.

کلی بودن و جزئی بودن اولاً و بالذات صفت معنا و مفهوم است و ثانیاً و بالعرض صفت لفظ؛ یعنی لفظی را که دال بر معنای جزئی باشد لفظ جزئی و لفظی را که دال بر معنای کلی باشد لفظ کلی نامند (خوانساری، ۱۳۷۶، ص ۲۱۱).

### ۳. کلیات (Universals)

کلیات در فلسفه غرب بر بیش از انواع کلی‌ای که گذشت دلالت می‌کند. اصلی‌ترین ویژگی کلیات در فلسفه غرب غیرمتعین بودن و ارزیابی ناپذیری تجربی آن است (ژیلسون، ۱۳۷۳، ص ۷۱). وقتی کلیات دربرگیرنده معقولات اولی (که هم عروض و هم اتصافشان خارجی است) باشد، به طریق اولی شامل معقولات ثانیه می‌شود. کلیات نه تنها شامل خاصیت‌ها و نسبت‌هاست، همچنین کیفیت‌ها، صفات، مشخصه‌ها، جوهرها، اعراض، انواع، اجناس و انواع طبیعی را دربر می‌گیرد. وجه اشتراک همه این موارد تنها این است که به فردی معین اشاره نمی‌کنند، بلکه دارای ابهام دلالتی‌اند. با این وصف کل مباحث متافیزیک داخل در کلیات می‌شود؛ زیرا از لحاظ تجربی، هیچ‌گونه تعینی ندارد. بنابراین مباحث مربوط به هستی جامعه نیز به منزله کلیات مطرح می‌شوند؛ با این بیان که اگر اعضای جامعه وحدت حقیقی داشته باشند، وجودی مستقل ورای این افراد برای جامعه متصور خواهد بود. جامعه در اینجا گرچه یک کل است، یک کل حقیقی تلقی می‌شود که وجود مستقل از افرادی را ایجاد می‌کند، و آن، کلی جامعه است. در حقیقت، در کل حقیقی اگر نظر به اعضای تشکیل‌دهنده داشته باشیم، یک کل داریم؛ اما اگر آنچه را از این اتحاد پدیدار می‌شود مدنظر قرار دهیم، کلی خواهیم داشت.

با تعاریفی که از اقسام سه‌گانه کلی ارائه کردیم روشن می‌شود که نومینالیسم درباره مفهوم



کلی عقلی با رئالیسم و ذات‌گرایی در چالش است. درباره کلی طبیعی باید گفت که حتی بسیاری غیر نومینالیست‌ها منکر وجود مستقل آن شده‌اند و این مسئله اصلی نومینالیسم به‌شمار نمی‌آید؛ گرچه نومینالیست‌ها مطابق نظریه معرفت‌شناختی خود، در این بخش که مربوط به هستی‌شناسی است، منکر وجود کلی طبیعی‌اند. نقطه مرکزی مباحث نومینالیسم و چالش آن با واقع‌گرایی و ذات‌گرایی، کلی منطقی نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا پذیرفتن کلی منطقی هم با نومینالیسم سازگار است و هم با واقع‌گرایی و ذات‌گرایی. در حقیقت پس از پذیرفتن مفهومی که هم عروض و هم اتصافش ذهنی است، این پرسش هنوز باقی است که این وصف قابل صدق برکثیرین درباره کلی عقلی از کجا ناشی شده است؟ آیا مفهوم کلی اولاً و بالذات مربوط به ذهن است و سپس برای فهم بیشتر خارج از آن مدد می‌جوئیم یا اینکه این وصف اولاً و بالذات مربوط به خارج است و ذهن در مسیر رسیدن به واقع آن را درمی‌یابد (کلی عقلی) و در مرحله‌ای از انتزاع، به صورت کلی منطقی نیز آن را تصور می‌کند؟ پاسخ به این پرسش است که نومینالیسم را از واقع‌گرایی و ذات‌گرایی جدا می‌کند و این همان پرسشی است که ما با تمسک به کلی عقلی، که یک پای آن در خارج و پای دیگر آن در ذهن است، بدان پاسخ می‌گوییم؛ حال آنکه نومینالیسم با رد هرگونه منشأ واقعی برای مفاهیم کلی ذهنی، وصف قابلیت الفاظ جهت بی‌نهایت استعمال برای مدالیش را تنها ناشی از خود لفظ می‌داند نه ماهیت.

اینکه بپذیریم که نومینالیسم می‌تواند کلی منطقی را در نظریه خود حفظ کند موجب ادغام نظریه نومینالیسم و مفهوم‌گرایی نخواهد شد؛ زیرا کلی منطقی از این دیدگاه تنها یک اصطلاح روش‌شناختی است نه حاکی از واقع و نه سبب اطلاق لفظ کلی بر افرادش؛ چون کاملاً اعتباری و ذهنی است. آنچه موجب ادغام این دو نظریه می‌شود، پذیرفتن این نکته است که نومینالیسم، کلی عقلی را به صرف مفاهیمی منطقی و ذهنی تقلیل می‌دهد؛ زیرا مفهوم‌گرایی ضمن اینکه ممکن است کلی منطقی را بپذیرد، کلی عقلی را نیز صرف یک مفهوم ذهنی تلقی می‌کند؛ حال آنکه نومینالیسم آن را تنها یک نام مبهم می‌داند.

#### ۴. انواع نومینالیسم

نومینالیسم دارای انواع مختلفی است. چهار نوع نخست برشمرده شده در اینجا براساس کتاب متافیزیک لاکس است و بقیه بر پایه منابع دیگر:

##### ۴-۱. نومینالیسم سخت (Austere)

این نوع نومینالیسم همان‌گونه که از نام آن هم برمی‌آید، بر هسته اصلی نظریه بیشترین پافشاری را دارد و مدعی است که اطلاق کلی، همان اطلاق‌های جزئی است. در حقیقت اطلاق یک کلی به دو شیء تنها به این معناست که آن نسبت یا صفت می‌تواند به هر دوی آنها اطلاق شود نه چیزی بیش از آن (لاکس، ۲۰۰۶، ص ۵۲).

##### ۴-۲. نومینالیسم فرازبانی (Meta Linguistic) (تحلیل زبانی)

این دیدگاه با فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان قرن بیستم شناخته می‌شود؛ اما ریشه‌های آن حتی در آثار روسلین و اکام هم یافت می‌شود. گرچه معتقدان به این دیدگاه بانومینالیسم سخت، در انکار کلی هم‌داستانند، این نوع از نومینالیسم ارجاع کلمات عام را تنها به ساختار زبان می‌داند؛ حال آنکه در نومینالیسم سخت آن را به انتزاع ارجاع می‌دادند (لاکس، ۲۰۰۶، ص ۶۲-۶۳). این افراد مباحث فلسفی را منحصر در مباحث زبان‌شناختی می‌دانند. بر پایه دیدگاه تحلیل زبانی، تنها بررسی و تحلیل گزاره‌ها، جملات و ساختار زبان برای فلسفه ارزشمند است. بنابراین هر چه در کلام قابلیت حذف شدن داشته باشد، بدون اینکه به معنا ضربه‌ای وارد شود، ارزش بحث فلسفی ندارد. استفن شیفر (Stephen Schiffer) را می‌توان معتقدان به این دیدگاه دانست.

وی معتقد است که اصطلاح «صفت» (Property) یک اصطلاح اضافی در سخن است؛ چون وقتی می‌گوییم این کامپیوتر دارای صفت سفیدی است، یعنی این کامپیوتر سفید است. بنابراین احتیاجی به صفت نداریم و بنابراین اصلاً احتیاجی به تحلیل فلسفی صفات، نسبت‌ها و کلیات نخواهیم داشت (لچس و تالیس، ۲۰۰۸، ص ۷۸۲-۷۸۳).

### ۴-۳. نظریه مجاز (Trope)

نظریه مجاز را ویلیامز و کیت کمپل (D.C. Williams & Keith Campbell) طرح کرده‌اند. پیروان این نظریه برای توجیه صفات و نسبت‌های مشترک به «کلی انتزاعی» تمسک نمی‌کنند، بلکه بر خلاف رئالیسم و نومیالیسم به نوعی «عین انتزاعی» متوسل می‌شوند. به نظر آنها صفات و نسبت‌ها، افرادی انتزاعی‌اند و ما یک مورد انتزاعی (کلی) نداریم. آنها دارای معنای مجازی‌اند و تمام موارد استعمالات آنها، موارد آن مجازند. برای نمونه همه موارد استعمال سفید درباره اشیاى مختلف، استعمال مجازی درباره سفیدی است. آنچه موارد مختلف را به هم مربوط می‌کند و تحت یک نوع درمی‌آورد، تنها شباهت در مجاز آنهاست؛ مثلاً وقتی می‌گوییم این کتاب سفید است و آن پرنده سفید است، در هر دو به سبب اینکه سفیدی به منزله جزئی از شیء بر کل آن حمل شده است، استعمال مجازی است و آنچه در این استعمال مجازی روی می‌دهد این است که ما هنگام استعمال مجاز، یک مورد انتزاعی در ذهن داریم؛ یعنی آنچه ما در جمله می‌گوییم، همه آنچه در خارج وجود دارد نیست؛ پس انتزاعی از یک مورد است و آنچه موارد را تحت یک نوع جمع می‌کند، شباهت در این استعمال مجازی است (لچس و تالیس، ۲۰۰۸، ص ۷۸۳). همه تلاش این نظریه آن است که استدلال کند صفات مشابه موجود در افراد متعدد، هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ بلکه مثلاً هر سفیدی موجود در هر شیء جزئی، کاملاً متمایز از سفیدی‌های دیگر و متفاوت با آنهاست و هیچ اشتراکی میان آنها وجود ندارد (لاکس، ۲۰۰۶، ص ۷۲).

### ۴-۴. نومیالیسم داستان‌گرایانه (Fictionalism)

بنا بر این نظریه، جملاتی که صادق‌اند تنها فرض بر صدق آنهاست. بنابراین اگر از اصل بگوییم کاذب است، همه آنچه بر آن مترتب می‌شود بی‌معناست. همان‌گونه که کل یک داستان ممکن است کاذب باشد ولی در عین حال به اعتباری قضایای درونی آن صادق باشند، قضایا این‌گونه‌اند که بنا به فرض، صدق و کذبشان متغیر است؛ یعنی گزاره، تنها در ضمن یک داستان صادق است نه به صورت مطلق. حتی ممکن است کل داستان دروغ باشد (همان، ص ۹۸-۹۷).

#### ۴-۵. نومی‌نالیسم طبقه‌ای (Class Nominalism)

اگر مفهوم‌گرایی در جایی مابین واقع‌گرایی و نومی‌نالیسم قرار دارد، نومی‌نالیسم طبقه‌ای را نیز می‌توان مابین مفهوم‌گرایی و نومی‌نالیسم جای داد؛ ولی به سبب شهرت این نظریه به نومی‌نالیسم ما آن را در این قسمت گنجانده‌ایم. دبلیو. وی. کوآین از طرفداران این نظریه است. براساس این نظریه، تعلق اشیا به طبقه‌ای ویژه این امکان را فراهم می‌آورد که صفات و نسبت‌هایی واحد را به آنها اطلاق کنیم. برخی از نظریه‌پردازان نومی‌نالیسم طبقه‌ای این قاعده را مدنظر قرار می‌دهند که طبقاتی که مبنای طبیعی داشته باشند تنها می‌توانند مرجع صفات و نسبت‌های مشترک باشند نه غیر آنها. دیوید لوئیس نیز یک نومی‌نالیست طبقه‌ای است و می‌کوشد ارتباط صفات و نسبت‌ها را با اشیا به وسیله عضویت اشیا در طبقه‌شان توجیه کند. نومی‌نالیسم طبقه‌ای در حقیقت شباهت اشیا به همدیگر را موجب پدید آمدن طبقه طبیعی، و طبقه را منشأ کلیات می‌داند (لچس و تالیس، ۲۰۰۸، ص ۷۸۲-۷۸۳).

در حقیقت قایلان به این دیدگاه از این جهت که تصریح دارند منشأ شباهت انتزاع شده، افراد خارجی اند (و این تنها دست طبیعت است که افراد منفرد را چنان تنظیم کرده که ذهن شباهت میان آنها را انتزاع می‌کند) به نومی‌نالیسم نزدیک می‌شوند؛ ولی از این جهت که مفهوم شباهت را در تحلیل خود داخل می‌کنند، به مفهوم‌گرایی می‌گرایند. بنابراین طبقه‌ای که آنها بر مبنای شباهت انتزاعی، آن را توجیه‌کننده صفات و نسبت‌های مشترک می‌دانند، طبقه‌ای پوچ و بدون واقعیت خارجی است و تنها شباهت طبیعی افراد منفرد است که آنها را ذیل یک طبقه قرار می‌دهد.

#### ۴-۶. نومی‌نالیسم اجتماعی (Social Nominalism)

«نومی‌نالیسم اجتماعی» در برابر کل‌نگری (Holism) و همچنین ذات‌گرایی اجتماعی (Social Essentialism) قرار دارد. «این گرایش از نومی‌نالیسم به معنای عدم پذیرش ماهیتی خاص و مستقل برای هر کل اجتماعی است» (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۷۱۲). از تقابل نومی‌نالیسم اجتماعی با کل‌نگری در ادبیات علوم اجتماعی برمی‌آید که نومی‌نالیسم اجتماعی با فردگرایی

روش‌شناختی ارتباطی وثیق دارد. چنان‌که در تعریف نام‌گرایی اجتماعی مشاهده می‌شود، فردگرایی روش‌شناختی نیز به طور مساوی، تقلیل ساختارها و نظام‌ها و هر کل اجتماعی به فرد است. باید توجه کرد که این تعریف از نومینالیسم اجتماعی، یک تعریف اصطلاحی مربوط به علوم اجتماعی است؛ اما در مباحث آتی بیان خواهد شد که برای اطلاق نام‌نگاری به یک دیدگاه، به قیودی دیگر نیازمندیم و به عبارتی این تعریف اعم از نومینالیسم است؛ گرچه در علوم اجتماعی به منزله یک نشانه که هماهنگ با نومینالیسم است مدنظر قرار گرفته است.

#### ۴-۷. نومینالیسم روش‌شناختی (Methodological Nominalism)

این نوع از نومینالیسم در برابر ذات‌گرایی روش‌شناختی قرار دارد و بیشتر با کارل پوپر شناخته می‌شود. وی خود را یک نومینالیست روش‌شناختی می‌داند و مدعی است عقب‌ماندگی علوم اجتماعی نسبت به علوم طبیعی بدین سبب است که با آنکه علوم طبیعی به نومینالیسم روش‌شناختی تن دادند، علوم اجتماعی هنوز بیشتر براساس ذات‌گرایی روش‌شناختی پیش می‌روند. از نظر پوپر، افلاطون و ارسطو و پیروانشان در روش علمی‌شان دنبال این بودند که ذات و ماهیت اشیا را به دست آورند؛ حال آنکه نام‌گرایی روش‌شناختی برخلاف این روش، به چگونگی رفتار اشیا در شرایط گوناگون و اینکه آیا اساساً نظمی بر آنها حاکم است یا خیر، می‌اندیشد. به بیانی ساده‌تر نومینالیسم روش‌شناختی ما را از پرسش در باب «چیستی»، به پرسش درباره «چگونگی» می‌کشاند. از این دیدگاه، هدف علم، توصیف چیزها و رویدادهای تجربه‌شده ما و تبیین این رویدادهاست و زبان ما ابزار بزرگی برای توصیف علمی است و واژگان ابزاری فرعی برای ادای این تکلیف‌اند نه نام‌ماهیات (ر.ک: پوپر، ۱۳۶۴، ص ۶۳-۶۷). اطلاق اصطلاح نام‌گرایی روش‌شناختی بر این قسم، بیانگر این است که در فرایند علم، هستی و چیستی اشیا مدنظر نیست و اساساً این دیدگاه داعیه‌ای در حوزه هستی‌شناسی ندارد؛ نه نفیاً و نه اثباتاً. تنها تأکید این گروه بر این است که در روش علمی هیچ نیازی به اثبات ذات و ماهیت اشیا نداریم؛ بلکه آنچه برای ما مهم است این است که بتوانیم رویدادهای تجربی را تبیین کنیم. این تبیین هیچ ارتباطی با

ماهیت و ذات موضوعات ندارد، بلکه چگونگی رخداد حوادث را از طریق تجربه به دست می‌دهد. بنابراین نقش زبان، توصیف حوادث تجربی و چگونگی سازوکار تجربی روی دادن آنهاست. این توصیف از نقش زبان، در دلالت الفاظ بر افراد مجرب دلالت دارد نه بر ماهیات کلی.

## ۵. نقدهایی بر نومینالیسم با استفاده از دیدگاه علامه طباطبائی

### ۵-۱. نقد مبادی هستی‌شناختی نومینالیسم

بهتر است بحث را از موضعی آغاز کنیم که این دو دیدگاه درباره‌اش از اساس با یکدیگر در تعارض اند؛ یعنی موضع هستی‌شناختی آنان درباره‌ی جواهر و اعراض و به تبع آن بحث درباره‌ی جایگاه مباحث متافیزیک. اصلی‌ترین ویژگی کلیات در فلسفه غرب غیرمتعین بودن و ارزیابی‌ناپذیری تجربی آن است (ژیلسون، ۱۳۷۳، ص ۷۱). بنابراین کلیات نه تنها شامل خاصیت‌ها و نسبت‌هاست، همچنین شامل کیفیت‌ها و صفات و مشخصه‌ها و جوهرها و عرض‌ها و انواع و اجناس و انواع طبیعی را نیز دربر می‌گیرد. وجه اشتراک همه این موارد تنها این است که به فردی معین اشاره نمی‌کنند، بلکه دارای ابهام دلالتی اند. بنابراین انکار جوهر نیز از ویژگی‌های نومینالیسم است. چنان‌که نیکولاس اوترکوری از پیروان اکام معتقد بود، جوهر عبارت است از آنچه ما تصور می‌کنیم، نه چیزی غیر از آن (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۷۰۶-۷۱۳). با انکار جوهر به نوعی ذات موجودات انکار می‌شود و این مبنای هستی‌شناختی، یکی از شروط لازم، و نه کافی دیدگاه نومینالیسم به‌شمار می‌آید. شرط دیگر آن در پاسخ این پرسش فراهم خواهد شد که حال که جواهر وجود ندارند، پس اسامی مشیر به ماهیات بر چه دلالت دارند؟ نومینالیسم با پیشینه انکار هستی برای این کلیات، در پاسخ به این پرسش، می‌گوید اینها نام‌هایی بیش نیستند و تنها جزئیات واقعیت دارند.

آیر از اعضای حلقه وین بود که این دیدگاه را بسط داد. وی معتقد بود هیچ رویداد واحدی به طور ذاتی اشاره به رویداد دیگر ندارد (آیر، ۱۳۵۶، ص ۳۹). تحلیل منطقی نشان می‌دهد که آنچه یک دسته از ظهورات را ظهورات یک چیز می‌سازد، نسبت آنها با وجودی غیر از خودشان

(مانند جوهر یا چیز دیگر) نیست؛ بلکه نسبت همین ظهورات با یکدیگر است. بنابراین از نظر او تنها باید به پدیدارها توجه کرد و اساساً به غیر از همین پدیدارها چیز دیگری واقعیت ندارد و دعوی میان واقع‌گرا و تصورگرا بر سر جوهر، دعوی مهملی است؛ زیرا اینکه جوهر همان صورت است یا اینکه عینیت خارجی دارد، به‌هیچ‌وجه تجربه‌پذیر نیست و بنابراین مهملی است (همان، ص ۲۸ و ۳۱). این خاصیت لغوی زبان که هر نامی که به زبان می‌آید باید وجودی مستقل داشته باشد، فیلسوف مابعد طبیعی را گمراه کرده است و او از این طریق تصور می‌کند که جوهری غیر از پدیدار اشیا وجود دارد (همان، ص ۳۱). آیر در جایی دیگر اذعان می‌کند که به‌هیچ‌وجه چیزهایی وجود ندارند که موضوع نظری برای فلسفه قرار گیرند، به نحوی که نتوانند موضوع علوم تجربی دیگر باشند (همان، ص ۴۰).

جمعی از فلاسفه تحلیلی که به زبان علاقه‌مند بودند نیز معتقد شدند که واقعیتی که در پشت پدیدار زبان موجود است از هستی‌های انتزاعی نیست؛ بلکه از نوع ساختارهای ذهنی است که در عین حال دارای واقعیت زیست - عصب‌شناسانه یا نوروبیولوژیک است و می‌توان مابه‌ازای آن را در مغز مشخص ساخت. این موضع از پدیدارگرایی شان ناشی می‌شد که بر اساس آن، واقعیت، تودرتو و چندلایه نیست؛ بلکه تنها پدیدارها موجودند و بنابراین تنها پدیدارها باید در همان سطح قاعده‌مندی بررسی شوند (پایا، ۱۳۸۲، ص ۴۰). در این نوع تحلیل زبانی زیست - عصب‌شناسانه نیز کلیات به موارد مادی مغز ارجاع داده می‌شوند و بنابراین فلسفه ذهن برخاسته از این نگاه، کلیات را فرو می‌کاهد.

دو جنبه متفاوت و در عین حال مرتبط به هم نومینالیسم در اظهارت پیش‌گفته به چشم می‌آید: نومینالیسم از لحاظ هستی‌شناسی، جوهر را انکار می‌کند و حتی اعراض را کاملاً به صورت اتمی و گسسته از هم مدنظر قرار می‌دهد. انکار این لایه از واقعیت که پدیدارها را به طور واقعی به هم مرتبط می‌کند، به انکار نسبت واقعی در جملات منجر شده است. بر پایه نومینالیسم حمل و نسبت در جملات از واقعیتی برخوردار نیست؛ همچنان‌که در واقعیت، نه موضوع و محمول و نه هیچ پدیده‌ای به پدیده‌ای دیگر اشاره‌ای ذاتی ندارد. علامه طباطبائی با برداشت

رنالیستی از واقعیت و کشاندن آن به ارتباط واقع‌گرایانه موضوع و محمول، این مواضع نومینالیسم را به نقد می‌کشد. وی معتقد است هر کس منکر جوهر باشد، ولی در عین حال تنها اعراض را بپذیرد، با اینکه خودش توجه ندارد، جوهریت اعراض را پذیرفته است؛ زیرا موجود یا به گونه‌ای موجود است که در هستی‌اش به موضوع دیگری نیازمند نیست یا نیازمند موضوع دیگری است. صورت اول را جوهر و صورت دوم را عرض گویند. اعراض در موجودیت خود وابسته به جوهرند و اگر سلسله اعراض به جوهر ختم نشود، تسلسل روی می‌دهد و اساساً ماهیتی موجود نخواهد شد (طباطبائی، ۱۳۳۰ق، ج ۱، ص ۱۵۵). این دیدگاه نشان می‌دهد که نه تنها پدیده‌ها می‌توانند به منزله مظاهر جوهر در ارتباط واقعی با جوهر و با یکدیگر باشند، همچنین اجزای یک ماهیت در یک ارتباط ضروری با یکدیگر قرار می‌گیرند. این بحث به علیت در ارتباط پدیده‌ها با هم و همچنین به علت مادی و صوری در سطح ماهیت اشاره دارد.

#### ۵-۲. نقد و بررسی نسبت حمل با واقعیت در نگاه نومینالیسم

چنان‌که گفتیم، انکار لایه‌ای از واقعیت که پدیدارها را به طور واقعی به هم مرتبط می‌کند، به انکار نسبت واقعی در گزاره‌ها انجامیده است. نومینالیست‌ها معتقدند که حمل و نسبت در جملات از واقعیتی برخوردار نیست؛ همچنان‌که در واقعیت، نه موضوع و محمول و نه هیچ پدیده‌ای به پدیده‌ای دیگر اشاره‌ای ذاتی ندارد. آیر این موضع هیوم را هیچ رویداد واحدی به طور ذاتی اشاره به رویداد دیگر ندارد، تأیید می‌کند (آیر، ۱۳۵۶، ص ۳۹). ویتگنشتاین نیز همین موضع را تأیید می‌کند (واله، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱). بنابراین حقیقت حمل از این دیدگاه نمی‌تواند به یک امر واقعی مجزا از وضعیت ظهورات یک شیء نسبت به یکدیگر یا نسبت به ظهورات اشیای دیگر دلالت کند. یک حمل نمی‌تواند حاکی از رابطه ذاتی میان اشیا باشد؛ بلکه حملی می‌تواند معنادار باشد که حاکی از وضعیت پدیدارهای متعین نسبت به یکدیگر (به زبان ویتگنشتاین، «وضع امور») است. جملات حاوی کلیات نمی‌توانند حاکی از وضعیت پدیدارها نسبت به یکدیگر باشند؛ زیرا در این نوع از جملات دست‌کم یک طرف گزاره اشاره به چیزی غیرمتعین دارد.



از این رو درباره جملات مربوط به کلیات، دو گونه قضاوت متصور است: نخست آنکه چون آنها به امور تحقق‌ناپذیر متعلق‌اند، بنابراین بی‌معنایند؛ دیگر آنکه آنها را به جملات تحلیلی بازگردانیم که به نوعی با اعتبار خودمان به آنها معنا ببخشیم. آیر راه دوم را می‌پسندد. در حقیقت وی معتقد است که اگر متافیزیسیسم در صدد این باشد که با عبارتش به موجودی تحقق‌ناپذیر اشاره داشته باشد، آن‌گاه عبارتش بی‌معنا خواهد بود (آیر، ۱۳۵۶، ص ۴۶)؛ اما اگر طبق تصور صحیح از فلسفه مبنی بر اینکه فیلسوف تنها زبان را تحلیل می‌کند نه امور واقع را (همان، ص ۶۰)، فیلسوف به دنبال این باشد که به گونه‌ای با تحلیل این گزاره‌ها نشان دهد که منظور از کلی، همان موارد جزئی استعمال آن در زبان است، آن‌گاه به نوعی تحلیلی بودن این جملات پناه برده‌ایم. وی در این راستا ارزش تعریف به جنس و فصل در منطق ارسطویی را به اندازه تعریف به الفاظ تقلیل می‌دهد و کار فیلسوف را با کار لغوی برابر می‌داند؛ یعنی فلاسفه در این نوع تعاریف به دنبال یافتن مرادفات در زبانی معین هستند (همان، ص ۶۲).

برخلاف دیدگاه نومینالیسم درباره حمل، موضع رئالیستی، حمل را نیز دارای واقعیت می‌داند. علامه طباطبائی در مقابل این دیدگاه تحلیلی تقلیل‌گرایانه که کلیات را تقلیل می‌دهد و در راستای هستی‌شناسی رئالیستی‌ای که ارائه می‌دهد، چنین استدلال می‌کند:

ان تحقق الوجود الرابط بین الطرفين یوجب نحواً من الاتّحاد الوجودی بینهما؛  
وذلك بما انه متحقّق فیهما غیر متمیز الذات منهما ولا خارج منهما. فوحده  
الشخصیه تقضی بنحو من الاتّحاد بینهما، سواء كان هناك حمل کما فی القضا یا او لم  
یکن کغیرها من المركّبات فجمیع هذه الموارد لا یخلو من ضرب من الاتّحاد  
(طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۵).

در این دیدگاه، همچنان‌که واقعیت به هم پیوسته تصور می‌شود، نسبت در قضایا نیز حاکی از نوعی وجود رابط دانسته می‌شود و کل قضیه، حاکی از واقعیتی غیر از اجزایش است. علاوه بر اینکه از دیدگاه نومینالیسم، در حمل هیچ‌گونه اتحاد وجودی‌ای حاصل نمی‌شود؛ بلکه واقعیت همیشه اتمی باقی می‌ماند و این تنها وضع پدیده‌ها نسبت به همدیگر است که می‌تواند در قضیه

بازتابانده شود که آن وضع هم حاکی از واقعیت نیست. واقعیت حمل در جایی آشکارتر می‌شود که محمول قضیه «وجود» باشد که در این صورت، کارکرد قضیه انتقال درک مفهومی از هستی چیزی به مدرک است، در عین اینکه هستی در واقعیت همچنان موجود است. در این دست قضایا، اگر حمل واقعیت نمی‌داشت به هیچ وجه نمی‌توانستیم درک مفهومی درستی از هستی اشیا داشته باشیم. همین میناست که مصحح استدلال علامه بر محاذات واقعیت اشیا با وجود است. وی در این باره چنین استدلال می‌کند: «واذکان کل شیء انما ینال الواقیة اذا حمل علیه الوجود واتّصف به فالوجود هو الذی یحاذی واقیة الاشیا» (همان، ص ۱۹ و ۲۳). این استدلال تمام نخواهد بود، مگر بر این مبنا که حمل نیز حاکی از امری واقعی است.

### ۵-۳. نقد و بررسی نومینالیسم روش‌شناختی

نومینالیسم روش‌شناختی در برابر ذات‌گرایی روش‌شناختی قرار دارد. ذات‌گرایی روش‌شناختی اصطلاحی است که پوپر آن را با الهام از اندیشه‌های افلاطون به کار برد. بر این اساس وظیفه دانش کشف و توصیف طبیعت اشیاست و مراد از طبیعت، جوهر آنهاست. پوپر این اصطلاح را در برابر نومینالیسم روش‌شناختی به کار برده است. اصطلاح اخیر دانشی را می‌رساند که در آن هدف، نه شناخت کنه و جوهر اشیا، بلکه کنش و واکنش آنها، روابط علی موجود در آنها و بهره‌گیری از آنهاست. بدین سان اگر در جوهرشناسی این پرسش مطرح می‌شود که آب چیست، در نومینالیسم پرسش این است که آب به چه درد می‌خورد و چگونه می‌توان استفاده‌های بیشتری از آن کرد (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۴۴۷).

در یک تقسیم، «روش‌شناسی» به دو نوع روش‌شناسی بنیادین و کاربردی تقسیم می‌شود. روش‌شناسی بنیادین با روش علمی، پیامدهای منطقی مبادی و اصول موضوعه مختلف را نسبت به یک حوزه معرفتی و علمی جست‌وجو می‌کند. در حقیقت، چارچوبی را که با در کنار هم قرار گرفتن مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی فراهم می‌شود و فضا را برای بازتاب این مبادی فلسفی در حوزه علم و همچنین روش‌شناسی کاربردی فراهم می‌کند، روش

بنیادین می‌گویند. روش کاربردی نیز به روش پژوهش عملیاتی اشاره دارد که محقق در فرایند پژوهش برای رسیدن به نتیجه از آن بهره می‌گیرد و مربوط به شناختن شرایط کاربرد یک روش در زمینه یک نظریه است (پارسانیا و طالعی اردکانی، ۱۳۹۲). پوپر در روش بنیادینش، خود را یک نومینالیست روش‌شناختی معرفی می‌کند. وی دو نوع تعریف را با نگاه به نومینالیسم روش‌شناختی و ذات‌گرایی روش‌شناختی مطرح می‌کند: تعریف «از راست به چپ» که فلسفه ارسطو براساس آن شکل می‌گیرد و تعریف «از چپ به راست» که علوم امروزی اساساً از این تعریف استفاده می‌کنند. تعریف از راست به چپ این است که برای شناخت یک چیز به‌ناچار باید به ماهیت اشاره کنیم که در تعریف، موضوع ماست و سپس تعریفی برای آن ماهیت ارائه کنیم. بنابراین تعریف از راست به چپ صورت می‌گیرد؛ ولی در علوم مدرن، ما به عکس عمل می‌کنیم: نخست آن چیز را شرح می‌دهیم و خواص آن را بیان می‌کنیم و آن‌گاه می‌گوییم که این چیز را که دارای این خصوصیات است، می‌توان به این اسم نامید. بنابراین در این علوم نام ماهیت در حقیقت یک علامت اختصاری است، نه چیزی بیش از آن (پوپر، ۱۳۶۴، ص ۶۶۲-۶۶۴). براساس اصول روش‌شناسی، اگر مبنایی را در روش بنیادین اتخاذ کردیم، پیامدهای آن در نظریه و در حوزه علمی مربوط به آن قابل پیگیری است. اگر موضعی در حوزه نظریه، حوزه معرفتی شکل گرفته از آن یا روش کاربردی اتخاذ شود که با روش بنیادین هماهنگ نباشد، نقد روش‌شناختی وارد خواهد بود. بنابراین در دو سطح می‌توان دیدگاه پوپر را نقد کرد: نخست در سطح روش بنیادین که تعریف نومینالیستی وی به این سطح مربوط است، و دیگر در سطح روش کاربردی که روش فرضیه - استنتاجی وی در این حوزه قرار می‌گیرد. در سطح روش بنیادین، علامه طباطبائی معتقد است که در تعریف از راست به چپ (به اصطلاح پوپر) از اعیان مادی، ما بی‌نیاز از در نظر گرفتن اعراض و امور محسوس نیستیم؛ اما درک ما در تجربیات به ضمیمه بدیهیات اولی شکل می‌گیرد و هرگز در شناخت تجربی بی‌نیاز از آنها نیستیم. چه تعریف را از چپ به راست آغاز کنیم چه عکس آن، در فرایند علم تجربی به مشاهده پدیده‌ها همراه با اصول بدیهی نیازمندیم. همین بدیهیات‌اند که به مدرک این امکان را می‌دهند تا به ماهیت و ذات

اشیا دست یابد؛ اما در حیطه روش‌شناسی کاربردی، برخی رویکردهای نوین، ذات‌گرایی و نومیالیسم روش‌شناختی را چنین توضیح داده‌اند:

برخی در دوران جدید بحث را این‌گونه مطرح کرده‌اند که تفاوت بین کلی و جزئی از این ناشی می‌شود که گاهی درصدد آنیم که نظامی را طرح‌ریزی کنیم که حقایق ضروری مختص به مفهوم جزئیات را تولید می‌کند؛ اما گاهی در پی آن هستیم که نظامی را ارائه کنیم که حقایق مربوط به مفهومی از کلیات را تولید کند (ایبرل، ۱۹۷۰، ص ۸-۱۰).

علاّمه طباطبائی، نظام روشی خود را «برهانی» می‌داند؛ به گونه‌ای که تولیدکننده حقایق مربوط به کلیات است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۹-۱۰). این در حالی است که نقدی که علاّمه طباطبائی به روش برخی جدلیین می‌کند، به روش فرضیه - استنتاجی پوپر نیز وارد است. وی در نقد این موضع می‌نویسد:

فما فسی عند عامّه الجدلیین فی اثناء المناظره عند فرض امر مستحیل لبتوصل به الی استحاله امر من الامور بالبیان الخلفی او الاستقامی - بان یقال: ان مفروضک مستحیل فجاز ان یستلزم نقیض مادّعیست استلزامه ایاه لکون المحال قد یلزم منه محال آخر - واضح الفساد، فانّ المحال لا یستلزم ای محال کان بل محالا اذا قدر وجودهما یکون بینهما تعلق سببی و مسببی (همان، ص ۱۱۳).

توضیح آنکه روش فرضیه - استنتاجی پوپر در صورت استدلال شبیه به قیاس استثنایی برهانی است؛ اما شرایط و محتوای استدلال است که هم به گونه‌ای متأثر از روش بنیادین است و هم به گونه‌ای بازتاب‌دهنده این روش، در روش کاربردی است. به وسیله قیاس برهانی در مرحله اول، هم می‌توان به ماهیت اشیا دست یافت و هم می‌توان به علت پدیده‌ای پی برد و در مرحله بعد می‌توان آنها را در حد وسط استدلال برهانی دیگری مورد استفاده قرار داد. قیاس استثنایی در صورتی می‌تواند منتج باشد که قضیه شرطیه آن اتفاقیه نباشد و به عبارت علاّمه دست‌کم باید تعلق سببی و مسببی میان شرط و جزا وجود داشته باشد. این در شرایطی است که موضع

معرفت‌شناختی ابطال‌گرایانه پوپر، وی را واداشته تا حدس‌های متهورانه را مبنای محتوایی استدلال فرضیه - استنتاجی قرار دهد. در این دیدگاه شرط و جزا هر چه از هم بیگانه‌تر باشند، روش ما علمی‌تر خواهد بود؛ زیرا با رویکرد نومینالیستی‌ای که وجود دارد، هیچ‌گاه ما به اثبات ماهیت یا علت چیزی نخواهیم رسید. بنابراین شرطیه لزومیه بودن قضیه شرطیه، نه تنها شرط نیست بلکه حتی مطلوب هم نیست.

#### ۵-۴. نقد و بررسی نومینالیسم فرازبانی

ویژگی این نوع از نومینالیسم این است که کلیات را به ساختار زبان ارجاع می‌دهد (لاکس، ۲۰۰۶، ص ۶۲-۶۳). بنابراین مباحث فلسفی را منحصر در مباحث زبان‌شناختی می‌داند. علاوه بر این گرایش عام در آثار کارناب، وی در کتاب *نحو منطقی زبان* در راستای ارائه ابزاری برای تحلیل منطقی، درصدد این است که با در نظر گرفتن نقش مؤلفه‌های منطقی و نسبت آنها به یکدیگر از یک‌سوی و ملاحظه جایگاهشان در جملات از سوی دیگر، به یک فرا-زبان که در حقیقت برای او ابزاری منطقی است، دست یابد. این فرازبان (در مقابل زبان - موضوع) به صورت دقیق نمایانگر ساختار منطقی جملات است. فیزیکیالیسم و نومینالیسم کارناب در این اثر به این واسطه تشدید می‌شود که این فرازبان تنها گنجایش بیان کردن جملات مشاهده‌تی یا تحلیلی را داراست و جملات متافیزیکی را به نوعی دارای اختلال منطقی می‌داند که با برگرداندن آنها به فرازبان، اختلالشان نمایان می‌شود یا منحل می‌شوند (همان، ص ۴۳ و ۴۴). فلسفه تحلیلی برساختنی از این تمایز فرازبان و زبان - موضوع بسیار متأثر است (پایا، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱ و ۱۱۲). بر پایه این گرایش ما باید به کلمات از این باب توجه کنیم که کلمه‌اند نه از این بابت که نمایانگر چه چیزی‌اند (همان، ص ۹۸). از نظر پوزیتیویسم منطقی پرسش از وجود کلیات و ماهیت آنها کاملاً بی‌معناست (پایا، ۱۳۷۴). کارناب برای نشان دادن این بی‌معنایی از تمایز فرازبان و زبان - موضوع استفاده می‌کند. وی درجات مختلفی را برای زبان قایل می‌شود و زبان - موضوع را متعلق به زبان درجه اول و فرازبان را متعلق به زبان درجه دوم یا درجات بعدی می‌داند.

زبان درجه اول، حاوی جملات و کلماتی است که ناظر به جهان واقع‌اند اما زبان درجه دوم ناظر به جملات و کلماتی است که در زبان درجه اول به کار می‌روند. وی معتقد است که عمده اشتباهات متافیزیسی‌ها در مباحث فلسفی این است که میان این دو درجه از زبان تفکیک قایل نشده‌اند. در نظر وی جملاتی که حاوی کلیات‌اند، از نوع جملات زبان درجه دوم‌اند؛ یعنی دلالتی بر واقع ندارند، بلکه تنها بر نحوه دلالت کلمات و جملات در زبان درجه اول دلالت دارند. مثلاً جمله «شجاعت یک فضیلت اخلاقی است»، دال بر این نیست که چیزی به اسم شجاعت وجود دارد، بلکه به این معناست که کلمه «شجاع» از لحاظ دستوری صفتی است با بار اخلاقی مثبت یا جمله «انسان یک نوع است» تنها بر این دلالت دارد که کلمه «انسان» که در گزاره‌های درجه اول به کار می‌رود، از لحاظ دستوری دارای نقش اسم عام است (مروارید، ۱۳۸۷).

آیر نیز باصراحت بیان می‌کند که قضیه «نسب و اضافات جزئی نیستند و کلی هستند» مربوط به اشیا و امور نیست، بلکه تنها درباره الفاظ است؛ زیرا حکایت از این دارد که علایم نسبت بنا به تعریف، متعلق به طبقه علایم اوصاف و خصوصیات‌اند نه متعلق به طبقه علایم اشیا. اعتقاد به کلیت نسبت‌ها، توجه ما را به چیستی کلی جلب می‌کند که به نظر وی کلی، درباره خصوصیات پاره‌ای اشیا و امور واقعی نیست، بلکه طلب تعریفی برای اصطلاحی معین است (همان).

این در حالی است که همه فلسفه علامه طباطبائی بر این مبنا استوار است که به شیوه فلسفی، واقعیت را کشف کند؛ یعنی به ماورای الفاظ نظری افکند. نومینالیسم فرازبانی این را خطای اساسی فلسفه می‌داند، درحالی که علامه متذکر می‌شود «الحقایق لا تتبع استعمال اللفاظ» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۰). نومینالیسم می‌کوشد که تنها با در نظر گرفتن ساختار جملات آنها را درک کند نه اینکه به ماورای آن سرک بکشد، و به بیانی وظیفه فلسفه را بررسی زبان علم می‌داند. این در حالی است که فلسفه عمدتاً یک زبان درجه اول است و به واقعیات ارجاع دارد.

در دیدگاه علامه طباطبائی موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتیه‌اش بحث می‌شود. ذهن رابطه عوارض ذاتی با موضوع را یا بلاواسطه درک می‌کند یا با مداخله حد

وسط. با این بیان، رابطه میان هر موضوعی و عوارض ذاتیه آن باید واقعی و نفس‌الامری باشد نه اعتباری، و قهراً باید آن موضوع کلی باشد نه جزئی. بنابراین علوم اعتباریه که رابطه میان موضوعات و محمولات در آنها وضعی و قراردادی است نه واقعی و نفس‌الامری (مانند حقوق و فقه و اصول و صرف و نحو) و نیز علمی که یک سلسله قضایای شخصیه، مسائل آنها را تشکیل می‌دهد (مانند لغت و تاریخ و جغرافیا) از کانون بحث بیرون‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۳۵۹-۳۶۰). ویژگی زبان - موضوع این است که اجزای آن به موضوعات عینی تجربی ارجاع دارند؛ برخلاف فرازبان که صدق و کذب قضایا در آن منوط به ساختار جملات است. بنابراین جملات متشکل از اجزای عینی مربوط به زبان - موضوع می‌شوند و جملات مشتمل بر اجزای مبهم از جمله کلیات و اعتباریات مربوط به فرازبان‌اند که تنها باید درصدد ارجاع اجزای آن به ساختار جملات بود. در نگاه علامه طباطبائی زبان‌شناسی در کنار صرف و نحو و در یک ردیف قرار نمی‌گیرد و این برخلاف اتهامی است که نومینالیسم فرازبانی مبنی بر عدم تفکیک میان زبان - موضوع و فرازبان به متافیزیسیسمها وارد می‌کند. براین اساس مسائل علم زبان‌شناسی برخلاف مسائل علم صرف و نحو از عوارض ذاتیه زبان به‌شمار می‌آید. البته که این تفکیک در نگاه علامه طباطبائی بر معیار عرض ذاتی بودن یا نبودن محمول نسبت به موضوع استوار است و چه بسا در این نگاه موضوعات و محمولات غیرعینی تجربی، به واقعیت ارجاع داده می‌شوند که برای یافتن ذاتیات و عرض ذاتی موضوع از منابع غیرتجربی از جمله عقل بهره می‌برند. بنابراین نقطه افتراق این است که چه تعریفی از فرازبان و زبان موضوع ارائه کنیم و کدام علم را مربوط به کدام یک از این دو حوزه بدانیم. در فلسفه تحلیلی آیر و کارناپ، اساس این تفکیک بر ابهام یا تعیین تجربی قرار داده شده است؛ عینیت ویژگی زبان - موضوع و عدم تعیین تجربی یا پیشینی بودن ویژگی فرازبان است. بنابراین از نگاه آنان باید حتی‌الامکان فرازبان را به زبان - موضوع فروکاست و در حقیقت فرازبان، ابزاری برای درک بیشتر زبان - موضوع است نه حاکی از حقیقتی مستقل؛ اما از نگاه علامه طباطبائی این تفکیک براساس ذاتی بودن عرض نسبت به موضوع یا عدم آن بسط می‌یابد.

### نتیجه‌گیری

امروزه نومیالیسم در نظریات، روش‌ها و حوزه‌های گوناگون علوم انسانی، پیامدهایی گسترده به همراه داشته است. مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نومیالیسم در تقابل آشکار با رویکرد رئالیسم قرار دارند. بنابراین نقدهای مبنایی و روش‌شناختی از موضع رئالیستی به مبانی فلسفی نومیالیسم، می‌توانند زمینه رشد این گرایش در سطح علوم انسانی را دچار چالش سازند. علامه طباطبائی هستی جوهر را مسلم می‌داند و انکار جوهر در نگاه وی ممکن نیست. ایشان واقعیت را به صورت ارتباط علی و دیگر معقولات ثانیه فلسفی، به هم پیوسته می‌داند و لذا تلقی ایشان از واقعیت در تقابل با نگاه اتمیسم قرار دارد. بر این اساس (در تقابل بانومیالیسم) وی برای حمل، وجودی مجزا به غیر از موضوع و محمول، که ناشی از اتحاد موضوع و محمول است، قایل می‌شود. روش علامه طباطبائی در شکل بنیادین و کاربردی در تقابل با روش پوپر قرار می‌گیرد. در سطح روش بنیادین علامه طباطبائی معتقد است که در تعریف از راست به چپ (به اصطلاح پوپر) چه تعریف را از چپ به راست آغاز کنیم، چه عکس آن، در فرایند علم تجربی به مشاهده پدیده‌ها همراه با اصول بدیهی نیازمندیم. همین ویژگی به ما امکان می‌دهد تا در روش کاربردی خود به برهان دست یابیم که نتایج مثبت قطعی را در اختیار ما قرار می‌دهد. این در حالی است که روش کاربردی فرضیه - استنتاجی پوپر که متأثر از روش بنیادین نومیالیستی‌اش است، نتایج مثبت کلی را از دستور کار خود خارج می‌کند. در نهایت اینکه در برابر اتهامی که برخی نومیالیست‌های فرازبانی به فلاسفه وارد کرده‌اند، باید گفت درک ماهیت متفاوت زبان - موضوع و فرازبان کار دشواری نیست؛ بلکه شناسایی مصادیق این دو مورد اختلاف است. علامه در تقابلی شدید معتقد است که مباحث اصلی فلسفه با زبان - موضوع مرتبطاند نه با فرازبان.



## نقد و بررسی انواع نومیالیسم با بهره‌گیری از دیدگاه‌های علامه طباطبائی □ ۱۴۵

- ..... منابع
- آیر، الف. ج.، ۱۳۵۶، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۶، نوع‌ملگرایی و فلسفه تعلیم و تربیت: بررسی دیدگاه ویلارد کواین و ریچارد رورتی در تعلیم و تربیت، تهران، دانشگاه تهران.
- پارسانیا، حمید و محمد طالعی اردکانی، ۱۳۹۲، «روش‌شناسی بنیادین و روش‌شناسی کاربردی در علوم اجتماعی؛ با تأکید بر رویکرد رئالیسم و نومیالیسم»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۱۴، ص ۷۳-۹۶.
- پایا، علی، ۱۳۷۴، «کارنپ و فلسفه تحلیلی»، ارغنون، سال دوم، ش ۷ و ۸، ص ۱۶۵-۲۳۰.
- ، ۱۳۸۲، فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها، تهران، طرح نو.
- پوپر، کارل ریموند، ۱۳۶۴، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- خوانساری، محمد، ۱۳۷۶، فرهنگ اصطلاحات منطقی به انضمام واژه‌نامه فرانسه و انگلیسی، ویراست ۲ با اصلاحات و اضافات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۳، نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر تحقیقی در فلسفه قرون وسطی، مکتب دکارت و فلسفه جدید برای کشف طبیعت و وحدتی که اساس همه آنهاست، ترجمه احمد احمدی، چ چهارم، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۹، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم / تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب و سمت.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۰، دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان.
- سجادی، جعفر، ۱۳۶۱، فرهنگ علوم عقلی: شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی، منطقی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین، ۱۳۷۴، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- ، ۱۴۳۰ق، نهاية الحکمة، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۲۶، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مروارید، هاشم، ۱۳۸۷، «نظریه کارنپ و سلارز در مسئله کلی‌ها»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، سال نهم، ش

۱۴۶ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۴

۳، ص ۱۰۶-۸۹.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲-۱۳۷۰، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت.

واله، حسین، ۱۳۸۲، متافیزیک و فلسفه زبان: ویگنشتاین متقدم و علوم عقلی اسلامی، تهران، گام نو.

Butchvarov, Panayot, 1966, *Resemblance and Identity: an Examination of the Problem of Universals*, **Bloomington**, Indiana University Press.

Eberle, Rolf A., 1970, *Nominalistic Systems*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Lachs, John and Robert Talisse, 2008, *American Philosophy: an Encyclopedia*, London, Routledge.

Loux, Michael J., 2006, *Metaphysics; A Contemporary Introduction*, Third Edition, New York and London, Routledge.

Reese, William L., 1996, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, New Jersey, Humanities Press.

## رابطه فلسفه و دین

محمد سید محمد رضا مدرس سی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام  
modaresismrm@gmail.com

محمد فنائی اشکوری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام  
eshkevari@qabas.net پذیرش: ۹۳/۱۰/۹ دریافت: ۹۳/۲/۱۵

### چکیده

رابطه دین و عقل همواره در تاریخ تفکر بشری بحث‌انگیز بوده است. از آنجاکه آشکارترین ظهور عقل در فلسفه است، بحث دین و عقل به بحث دین و فلسفه نیز کشیده شده است. در این نوشتار پس از تعریف فلسفه و دین، دیدگاه برخی از اندیشمندان اسلامی و غربی را در این باره بررسی می‌کنیم. برخی از کسانی که میان دین و فلسفه هماهنگی نمی‌بینند، معتقدند که دین بر عقل مقدم است و تمسک به عقل در فهم دین مجاز نیست؛ برخی نیز عقل را مقدم بر دین می‌دانند. بیشتر اندیشمندان اسلامی تعارضی میان عقل و دین و در نتیجه ناسازگاری ذاتی میان دین و فلسفه نمی‌بینند و معتقدند که حکم صریح و قطعی عقل با حکم قطعی شرع هرگز تعارضی نخواهد داشت و در صورت مشاهده تعارض حکم قطعی عقل با حکم ظنی شرع، باید حکم ظنی شرع را تأویل کرد.

کلیدواژه‌ها: دین، فلسفه، رابطه فلسفه و دین، عقل‌گرایی، ایمان‌گرایی.

### مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه فلسفه دین، «رابطه فلسفه و دین» است و اینکه آیا فلسفه و دین با هم در تعارض‌اند و یا با هم سازگارند و در صورت تعارض حقیقی میان آن دو، تقدم با کدام است؟ آیا دین را باید کنار گذاشت و به عقل تمسک جست و یا به عکس باید عمل کرد؟ و آیا امکان تأثیر و تأثر متقابل میان آنها وجود دارد؟ سرانجام اینکه فلاسفه در طول تاریخ چه دیدگاه‌هایی در این زمینه داشته‌اند؟ در اینجا نخست به تعریف واژه دین و فلسفه می‌پردازیم، و سپس از برخی از مسائل یادشده به اختصار بحث می‌کنیم.

### تعریف فلسفه

برای فلسفه معانی متفاوت برشمرده‌اند، که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. واژه فلسفه به معنای عام، که ریشه‌ای یونانی دارد به معنای دوست‌داری علم است، اما در یک اصطلاح به معنای همه علوم حقیقی است، که شامل حکمت نظری (حکمت طبیعی، ریاضی، مابعدالطبیعی) و عملی (اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن) می‌شود. فلسفه به معنای خاص، فقط بر حکمت مابعدالطبیعی (متافیزیک) اطلاق می‌شود. می‌توان فلسفه را در این قسمت به معنای وجودشناسی و یا واقعیت‌شناسی دانست. فلسفه در کاربردی دیگر تفکر عقلی نظام‌مند است که شامل حوزه‌ای از علوم، مانند معرفت‌شناسی، فلسفه‌های مضاف، متافیزیک و فلسفه ذهن است (فنائی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

### تعریف دین

دین در لغت به معنای اطاعت و پیروی از فرمان آمده (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق، ص ۳۱۹ و ۳۲۰) و در اصطلاح تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است. از باب نمونه، علامه طباطبائی در تعریف دین چنین آورده است:

دین یک سلوک و روش رفتاری در زندگی دنیوی است که متضمن صلاح دنیا همراه با کمال اخروی و حیات دایمی حقیقی نزد خداست. پس باید قوانینی در شریعت وجود داشته باشد، که به قدر حاجت متعرض حال معاش شده باشد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۰).

می توان گفت: دین مجموعه تعالیمی است، که از جانب خدا برای هدایت انسان‌ها توسط فردی از آنها که پیامبر نامیده می شود به آنها ابلاغ شده است.

### پیشینه رابطه فلسفه و دین

در میان متکلمان اسلامی، اهل حدیث و حشویه، ظواهر متون و نصوص دینی را معیار و ملاک اندیشه و عمل ساخته و در شناخت معارف دینی، نقل را بر عقل ترجیح داده‌اند و به محدودیت و ناتوانی عقل از ادراک حقایق دینی قایل شده‌اند (شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ برنجکار، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰-۱۲۱). اهل حدیث معتقد بودند که هر گونه بحث عقلی و فلسفی و استدلال در مسائل اعتقادی دینی، بدعت و حرام است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۰)؛ ولی معتزله و امامیه در معرفت دینی و مسائل اعتقادی بر عقل تأکید می‌ورزند. معتزله عقل آدمی را در قلمرو روحانی هم، قاضی مطلق می‌دانند (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۴)؛ اما اشاعره برای تحدید حدود قلمرو خاص عقل و قلمرو ایمان، راهی میانه برگزیدند. از نظر آنها اگرچه یک واقعیت معنوی می‌تواند با عقل و ایمان درک شود، با این حال شرایط آنچنان متفاوت است که نه می‌توان آنها را با یکدیگر خلط یا جایگزین کرد و نه می‌توان از یکی از آنها چشم پوشید (ر.ک: محمدی، ۱۳۸۴).

هم دین و هم فلسفه، نقشی اساسی و عمده در زندگی بشر داشته‌اند. کسانی که با تاریخ فلسفه و دین آشنایند این مطلب را تصدیق می‌کنند. آنچه مورد اختلاف قرار گرفته، بحث هماهنگی یا ناسازگاری فلسفه و دین است. اندیشمندان اسلامی در این باره مواضع گوناگونی در پیش گرفته‌اند که می‌توان آنها را به سه دسته متمایز تقسیم کرد: دسته اول، کسانی‌اند که دین و فلسفه را با یکدیگر سازگار و هماهنگ می‌دانند و هیچ‌گونه اختلافی میان آنها نمی‌بینند؛ دسته

دوم کسانی‌اند که میان فلسفه و دین هیچ‌گونه هماهنگی و سازگاری‌ای را نمی‌پذیرند؛ دسته سوم که راه میانه را برگزیده‌اند، معتقدند در برخی موارد می‌توان از مسائل فلسفی به سود دین استفاده کرد. ایجاد وفاق میان فلسفه و دین مسئله‌ای است که از دیرباز اندیشمندان بسیاری بدان توجه کرده‌اند و خواسته‌اند میان داده‌های عقل و داده‌های ایمان ارتباط و انسجام پدید آورند. کندی فیلسوف عرب، از فلاسفه‌ای است که به چنین کوششی برخاست. او در رساله‌ای که برای احمد بن معتصم نوشته است، می‌خواهد میان فلسفه و دین وفاق ایجاد کند. وی می‌گوید: «به جان خودم سوگند که گفتار پیامبر راست‌گو، محمد ﷺ و هرچه از جانب خداوند متعال آورده، چون به مقیاس عقل سنجیده شوند، درخور پذیرش‌اند و جز کسانی که از نعمت عقل بی‌بهره باشند به دفع و انکار آنها برنخیزند» (کندی، ۱۹۵۰م، ص ۲۴۴). ابوزید بلخی یک فیلسوف و متکلم در سده سوم و چهارم هجری است که درباره ارتباط فلسفه و دین می‌گوید: «شریعت فلسفه کبراست و مرد حکیم متفلسف نشود تا متعبد و مواظب بر اداء اوامر شرعی نباشد». وی بزرگ‌ترین درمان دردهای بشر را دانش (فلسفه) می‌دانست (بیهقی، ۱۳۱۸، ص ۲۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳). ابوحنیف توحیدی در کتاب *الامتناع و المؤمنسه* (توحیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵) همین مطلب را با عبارتی دیگر از وی نقل کرده که گفته است: فلسفه با شریعت همراه است؛ چنان‌که شریعت نیز با فلسفه هماهنگ است. او یکی را مادر و دیگری را دایه می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳). ابوالحسن عامری از شاگردان ابوزید بلخی درباره هماهنگی فلسفه و دین گفته است: عقل به حسب ذات و هویت خود مطیع و فرمان‌بردار پروردگار خود است (ر.ک: همان). او عقل را حجت الهی معرفی می‌کند و می‌گوید مقام عقل نسبت به نفس، همانند قوه بینایی نسبت به عضله جسمانی چشم است (همان، ص ۹۰).

از کسانی که در توفیق میان فلسفه و دین کوشش بسیار کرده‌اند، فارابی است. به عقیده وی تهذیب و طهارت نفس تنها از راه اعمال بدنی به کمال نمی‌رسد، بلکه برای وصول به آن در درجه اول باید به عقل و اندیشه متوسل شد. تردیدی نیست که اعمال بدنی و عبادات در تحصیل فضایل نقشی عمده دارند، ولی فضایل عقلی و نظری از اهمیتی ویژه برخوردارند. هنگامی که

انسان به درجه عقل مستفاد برسد، شایسته پذیرش انوار الهی می‌گردد و این بزرگ‌ترین سعادت است (همان، ص ۶۸).

ابن‌رشد با قاطعیتی تمام به بحث در این موضوع پرداخت؛ زیرا خود سخت آماج حملات مخالفان فلسفه بود و به ارسطو عشق می‌ورزید. او نخست ضربه محکمش را بر غزالی فرود آورد؛ چنان‌که ارکان مذهب و ادعاهای او را متزلزل ساخت و نشان داد که فلسفه با دین مخالف نیست، بلکه موجب استواری مبانی دین و تفسیر رموز و اسرار آن است. یکی از دستاوردهای مهم ابن‌رشد کوشش برای نشان دادن هماهنگی میان جهان‌بینی دینی و فلسفی و به عبارتی دیگر، آشتی دادن عقل و ایمان است. بدین‌سان وی برای از میان برداشتن درگیری‌های ساختگی میان تفکر فلسفی و اعتقاد دینی، که غزالی بیش از همه به آن دامن زده بود، آثاری مهم نگاشت و در هر جا، به پیوند میان عقل و ایمان، دین و فلسفه پرداخت. نکته مهمی که ابن‌رشد آن را گوشزد می‌کند، این است که فلسفه برای نخبگان و شریعت برای همگان (جمهور) است. هدف دین یا شریعت، سعادت عامه مردم و هدف فلسفه، سعادت بعضی از آنهاست (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، ص ۵۸۲). ابن‌رشد معتقد است که قرآن نظر عقل را واجب دانسته و این به فرا گرفتن فلسفه می‌انجامد. وی به این نکته می‌پردازد که مردم از حیث نظر و قریحه یکسان نیستند و به همین دلیل، در شرع، ظاهر و باطن وجود دارد و برای درک باطن قرآن، نیاز به قواعدی است که متفکر باید از آن بهره بگیرد تا بتواند به تأویل اقوال شرع نایل آید و ظواهر آیات و عقاید را، که شرع برای عامه مردم خواسته است، بشناسد؛ لذا وی در کتاب *فصل المقال* که در رد کتاب *فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه غزالی* نوشته شده است، ضمن چند مقدمه به حل تعارض میان دین و فلسفه پرداخته است، که به اختصار آن مقدمات را یادآور می‌شویم:

**مقدمه اول:** شرع نظر فلسفی را واجب دانسته است. ابن‌رشد عمل فلسفه را نگریستن آدمی در موجودات، از آن حیث که بر وجود خداوند سبحان دلالت دارند می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۲۷). دین نیز این نظر را بر مردم لازم دانسته است. این نگریستن همراه با نظر عبرت در موجودات، از ظاهر آیات پرشمار دانسته می‌شود، مانند آیات ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴿اعراف: ۱۸۵﴾؛ ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (حشر: ۲). وی می‌گوید نظر و اعتبار جز با قیاس عقل میسر نمی‌شود؛ زیرا اعتبار چیزی جز همان استنباط مجهول از معلوم و استخراج آن نیست و این امر خود قیاس است و یا به قیاس میسر شود (همان، ص ۲۸). وی می‌گوید هرچند پیش از ما کسانی به تحقیق در قیاس‌های عقلی و انواع آن نپرداخته باشند، بر ما واجب است که این تحقیق و تفحص را آغاز کنیم. مسلم است که باید از آنچه پیشینیان آورده‌اند استفاده کرد؛ خواه در دین با ما شریک باشند یا نباشند. مثلاً وسیله‌ای که با آن بدن حیوانی را ذبح می‌کنیم، مهم نیست که آیا مصنوع مسلمانی باشد یا غیرمسلمان (همان، ص ۳۱). اگر کسانی هم در فلسفه غور کردند و گمراه شدند یا به دلیل نقص فطرتشان بوده یا آنکه معلمی نیافته‌اند که آنها را به طریق صواب ارشاد کند. بنابراین اگر چیزی سود ذاتی داشته باشد، به جهت زیان عارضی کنار گذاشته نمی‌شود (همان، ص ۳۳).

مقدمه دوم: دین را ظاهر و باطن است و تأویل، ضروری است. وی می‌نویسد: چون شریعت اسلام حق است و همگان را به نگرش و پژوهش و شناخت حقیقت فرا می‌خواند، ما امت مسلمان قطعاً می‌دانیم که نظر برهانی به مخالفت با آنچه از سوی شرع آمده است، نمی‌انجامد؛ زیرا حقیقت هرگز با حقیقت مخالف نمی‌شود، بلکه بر آن گواهی می‌دهد (همان، ص ۳۵).  
ابن‌رشد علت به میان آمدن ظاهر و باطن را در دین اختلاف سرشت انسان‌ها و تباین استعدادها/ایشان از لحاظ تصدیق می‌داند، اما علت به میان آمدن «ظاهرهای متعارض» در دین، برانگیختن راسخان در علم به تأویل هماهنگ و سازنده آنهاست، به گواه آیه ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل‌عمران: ۷).

حال که ابن‌رشد ضرورت تأویل را اثبات کرد، در مقدمه سوم به شرایط تأویل (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۳۶) و در مقدمه چهارم به تعیین معنای تأویلی که باید برگزینیم می‌پردازد (همان، ص ۳۹) و در مقدمه پنجم شرع را متمم عقل می‌داند. در نظر وی شرع دارای دو معناست: معنای ظاهر و معنای باطن. وی این دو را معنای واحد فلسفی می‌داند، که اگر ظاهر را با قوانین عقل اختلافی بود، باید آن را تأویل کرد و اگر بر وفق عقل بود، بدون تأویل باید آن را پذیرفت. وی



تأکید می‌کند که نباید مسائل فلسفی را با مسائل دینی و اعتقادی خلط کرد؛ زیرا فلسفه تنها با عقل و مبانی عقلی سروکار دارد، اما دین بر پایه وحی و عقل (هر دو) استوار است (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، ص ۲۵۵). بنابراین از دیدگاه ابن‌رشد، مبادی دین و شرع آمیزه‌ای از عقل و وحی است. دین نمی‌تواند و نباید تنها بر پایه عقل و مبانی عقلی استوار باشد؛ زیرا دینی که تنها بر پایه عقل باشد ضرورتاً ناقص‌تر از دین‌هایی است که به وسیله وحی و عقل (هر دو) پدید آمده است. همه فلاسفه در اینکه اصول کردار و عمل باید به صورت تقلیدی گرفته شود، هماهنگ‌اند؛ زیرا راهی برای برهان بر ضرورت عمل یافت نمی‌شود، مگر به وجود فضایل ناشی از کردارهای اخلاقی و عملی (همان، ص ۵۸۴). ابن‌رشد درباره هماهنگی میان دین و فلسفه به این نتیجه می‌رسد که فلسفه دوست شریعت و خواهر اوست. این دو طبعاً همنشین و در جوهر و سرشت خودشان دوستدار یکدیگرند (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۵۸).

صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ اسلامی در قرن یازدهم هجری با غور در مضامین و معانی روایات وارده از ائمه معصومین علیهم‌السلام برای مطابقت عقل و شرع اهمیت بیشتری قابل شد. وی در بسیاری از آثار فلسفی خود به مناسبت‌های مختلف از تطابق میان عقل و شرع سخن گفته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳، ص ۶۸-۶۹). علامه طباطبائی نیز استدلال عقل را درباره مسائل الهی مقتضای فطرت آدمی می‌شناسد و می‌گوید از انصاف به دور است که میان ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی فرض شود (همان، ص ۶۹).

نکته درخور توجه این است که نه دین فلسفه است و نه فلسفه دین؛ اما معارف دینی، الهام‌بخش فیلسوفان مسلمان بوده‌اند. فیلسوفان طالب فهم فلسفی از دین بوده‌اند و صرف اعتقاد به صدق پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را درخور شأن حکیم نمی‌دانسته‌اند و لازم می‌دیدند که خدا، پیامبر و معاد را چنان بشناسند و مبرهن کنند که درخور حکمت است. به همین دلیل می‌توان نسبت شریعت و حکیم را در فرهنگ اسلامی، نسبت دریا به غواص و نسبت بازار به خریدار زیرک دانست؛ یعنی غواص حکمت می‌داند و در آن دریا هم گوهرهای نفیس خواهد یافت. البته این بدین معنا نیست که صرف دینی بودن سخنی، جای برهان را بگیرد و حکیم را از اقامه برهان معاف بدارد.

لذا صدرالمتألهین در مسئله معاد، دلیل عجز و قصور فلاسفه (و از همه بزرگ‌تر ابن‌سینا) را از اثبات معاد جسمانی این می‌داند که انوار حکمت را از مشکلات نبوت پیامبر خاتم نگرفته‌اند و اظهار شگفتی می‌کند از اینکه بیشتر اهل علم به ایمانی ساده و عامیانه نسبت به معاد بسنده می‌کنند؛ درحالی‌که باید معاد را به گونه‌ای محققانه و فیلسوفانه درک کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۹-۱۸۳). وی خود می‌کوشد تا چنین کند. در واقع کوشش‌های صدرالمتألهین در عرضه درک فلسفی از معاد، نمونه‌ای بارز از درک فیلسوفانه نسبت به دین و معارف دینی است. وی می‌گوید: «وای بر فلسفه‌ای که با شریعت مطابق نباشد» (همان، ج ۸، ص ۳۰۳)، و در باب حدوث عالم و دوام فیض خداوند سبحان، در توفیق میان فلسفه و دین، اصولاً مقصود از فلسفه و دین را یکی می‌شمارد و آنها را دو راه رساننده به مقصد واحد می‌داند (همان، ج ۷، ص ۳۲۶). وی در این امر موافقت حکیمان بعدی همانند ملاعلی زنوزی، ملاهادی سبزواری و فیض کاشانی را جلب کرده است و در همین راستا کسانی همچون علامه طباطبائی هم دارای قدمی راسخ در حکمت و هم متمیق در معارف دین‌اند؛ هم مفسر قرآن‌اند و هم عارف بالله (سروش، ۱۳۷۲).

### دیدگاه آکوئیناس

در جهان غرب نیز دو دیدگاه مهم در زمینه دین و عقل و در نتیجه دین و فلسفه مطرح است: ۱. اعتقاد دینی با عقل سازگار است که به آن عقل‌گرایی می‌گویند (توماس آکوئیناس، جان لاک، ایمانوئل کانت، کلیفورد ریچارد سویین‌برن از طرف‌داران این گرایش‌اند)؛ ۲. اعتقاد دینی با عقل ناسازگار است که به آن ایمان‌گرایی می‌گویند (کی‌یرکگارد، ویتگنشتاین و نورمن مالکوم از این دسته‌اند).

توماس آکوئیناس که یکی از بزرگ‌ترین متکلمان و فیلسوفان مسیحی است، بر آن است که عقل با دین و ایمان هماهنگی تقریباً کاملی دارد. در قرن سیزدهم در اروپای غربی یکی از معانی فیلسوف، «بی‌دین» بود؛ یعنی فیلسوف کسی بود که چون قبل از عیسی عَلَيْهِ السَّلَام متولد شده بود، مانند افلاطون و ارسطو نمی‌توانست از حقیقت مسیحیت اطلاع داشته باشد؛ اما آکوئیناس آرا و افکار

فلسفی ارسطو را با مسیحیت هماهنگ دانست و معتقد بود هدف نهایی دین و فلسفه یک چیز، و آن شناخت حقیقت است، که منشأ همه حقایق است؛ یعنی مبدأ نخستین که هستی همه اشیا از اوست. آکوئیناس بر آن است که برای رستگاری انسان علاوه بر علوم فلسفی که زاییده عقل انسانی اند، وجود علم دیگری که ملهم از خداست ضرورت دارد تا انسان را قرین سعادت قرار دهد. وی می‌گوید رستگاری انسان به تقرب به خداست که به شناخت او بستگی دارد که نه تنها از طریق وحی، بلکه از راه عقل نیز حاصل می‌شود.

توماس پرسشی را مطرح می‌کند که اگر خدا انسان را به حال خود وا می‌گذاشت چه تعدادی از انسان‌ها به کسب معرفتش موفق می‌شدند؟ وی در پاسخ چنین می‌گوید: حقایق درباره خدا، آنچنان‌که عقل قادر به شناخت آن باشد، تنها در افراد معدودی تصورپذیر است. از اینجا ضرورت وحی الهی نتیجه می‌شود؛ زیرا انسان‌ها از طریق ایمان، زودتر به حقایق نجات‌بخشی درباره خدا می‌رسند. پس ایمان یقینی‌تر از عقل است؛ به‌ویژه در موضوعات الهی. آکوئیناس در تقدم و تأخر تعالیم دین و فلسفه بر آن است که آموزه مقدس مقدم بر علوم دیگر است و علوم، خادم این علم‌اند. بنابراین آموزه مقدس، بر علوم فلسفی مبتنی نیست؛ به این معنا که اصول خود را از آنها گرفته باشد (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

توماس آکوئیناس با آنکه در تبیین عقلانی آموزه‌های مسیحی نقش بسیار داشته، به نظر می‌رسد خطاهایی نیز داشته است. او در تقدم دین بر فلسفه، معتقد است که آموزه مقدس بر هیچ اصلی از اصول فلسفی مبتنی نیست. این بیان تعبیری دیگر از ایمان‌گرایی است که در درجه اول باید به آموزه‌های کتاب مقدس ایمان آورد تا فهمید. به‌علاوه این گفته توماس که «برای سعادت انسان، آموزه مقدس ضرورت دارد» حکم عقلانی است. وی همچنین می‌گوید: «ما باید از تعالیم خدا تبعیت کنیم؛ زیرا خدا کمال مطلق و آفریدگار انسان است و تبعیت از کمال مطلق، مطلوب است.» این نیز حکمی عقلانی است. لذا این سخن توماس که امور ایمانی بر هیچ اصل فلسفی و عقلانی‌ای مبتنی نیستند، قابل دفاع نیست. همچنین این کلام وی که «اگر خدا انسان‌ها را به حال خود وامی‌گذاشت، معدودی از آنها می‌توانستند به حقایق تمام سعادت نایل شوند» صحیح

نیست؛ زیرا همان‌گونه که خود می‌گوید تثلیث که امر ایمانی است هیچ‌گاه به چنگ عقل در نمی‌آید. بنابراین همهٔ امور ایمانی مسیحی از طریق عقل دسترس‌پذیر نیستند.

### دیدگاه کانت

یکی دیگر از فیلسوفان عقل‌گرا کانت است که با تقسیم عقل به نظری و عملی، معتقد است که با توجه به اینکه عقل نظری، دارای مقولات و مفاهیمی است که فقط در حوزهٔ تجربه کارایی دارند، از اثبات و نفی امور ماورای طبیعی به کلی ناتوان است؛ اما در حوزهٔ عقل عملی بر آن است که عقل عملی توانایی دارد که وجود خدا، نفس و جاودانگی آن را اثبات کند. وی در کتاب دین در محدودهٔ عقل تنها گفته است که هماهنگی کامل میان عقل عملی و دین وجود دارد. وی تنها الهیاتی را که بر اخلاق مبتنی باشد می‌پذیرد. وی برای اخلاق استقلال ذاتی قایل است و بر آن است که تنها از طریق اخلاق و عقل عملی می‌توان به خدا پی برد. حتی قبل از ایمان به خدای انجیل باید او را با ایدئال کمال اخلاقی یا اصول اخلاقی خود مقایسه کنیم. وی می‌گوید اگر انگیزه ما برای اطاعت از قانون اخلاقی، ترس از عقوبت و امید به پاداش باشد، این کار ارزش اخلاقی ما را از بین می‌برد. به نظر کانت قانونی ارزش اخلاقی دارد که ما خود واضع آن باشیم؛ زیرا یگانه غرض تلاوت متون مقدس، اصلاح انسان است؛ بنابراین کتاب مقدس باید مطابق قانون اخلاقی تفسیر شود نه برعکس. از این رو خصایص اصلی دین اخلاقی، عقاید جزمی و مناسک مذهبی نیست، بلکه تمایل به انجام همهٔ تکالیف انسانی به صورت فرمان‌های الهی است. در نقد دیدگاه کانت باید گفت که اولاً یکی از مبانی نظام اخلاقی کانت این است که پیروی از فرمان‌های خدا، با خودمختاری انسان ناسازگار است. چنین عقیده‌ای درست نیست؛ زیرا همان‌گونه که کانت گفته است، خدا موجود عاقل نامتناهی است. حال اگر عقل آدمی از سر اختیار به این نتیجه برسد که پیروی از احکام الهی برای انسان مطلوب است، چنین تبعیتی، با خودمختاری انسان سازگار است. بنابراین تبعیت از احکام خداوند به طور کامل با خودمختاری آدمی سازگاری دارد؛ ثانیاً گرچه کانت گوهر دین را اخلاق می‌داند، از این گفتار لازم نمی‌آید که از عبادات و مناسک

مذهبی باید دست برداشت؛ زیرا آنها نه تنها مانعی برای رسیدن به اهداف اخلاقی نیستند، بلکه روش‌هایی برای تحقق هر چه بیشتر اهداف اخلاقی‌اند. ثالثاً، دین ابعادی گوناگون دارد که ما نباید خود را از ابعاد معرفتی و دیگر ابعاد دین محروم کنیم. ما حق نداریم یکی از ابعاد را محور قرار دهیم و بقیه را در قالب آن تفسیر رمزی کنیم، و به عبارتی عقل متناهی خود را محور قرار دهیم و بر اساس آن بعضی از دستورها را بپذیریم و بعضی دیگر را انکار کنیم. از این رو درست نیست که دین را در قالب اخلاق تفسیر رمزی کنیم یا به بعضی از تکالیف بی‌مهری کنیم (محمدرضایی، ۱۳۸۴).

### متفکران منتقد روش عقلی

غزالی از قهرمانان بزرگ پیکار علیه فلسفه است. غزالی شدیداً به فلاسفه حمله می‌کرد و می‌گفت تناقضاتشان دلیل بر ضعف استدلال آنها در امور دینی است؛ تا آنجا که می‌نویسد:

باید دانسته شود که نقل اختلافات فلاسفه به طول می‌انجامد؛ زیرا خطایشان بزرگ و نزاعشان بسیار است و آرایشان پراکنده و راه و روششان گوناگون و منحرف است و ما به بیان تناقضی که در گفتار پیشوای آنها، فیلسوف مطلق و معلم اول، ارسطو دیده می‌شود، می‌پردازیم. او بر همه حکمای ما قبل خود، حتی استادش، که او را افلاطون الهی می‌گویند، خرده گرفته و عقاید او را رد کرده است؛ و من به این موضوع اشاره کردم تا بدانی که خود به مذهب خود یقین ندارند و بیشتر احکامشان بر مبنای ظن و تخمین است، نه تحقیق و یقین. علم حساب و منطق را دلیل صحت اعتقادشان در علوم الهی قلمداد می‌کنند و عقول ضعیفه را می‌فریبند. اگر علومشان در الهیات نیز از برهان صحیح برخوردار و از تخمین به دور می‌بود، همچنان‌که در علم حساب اختلافی ندارند، در آن علم نیز اختلافی نمی‌داشتند (غزالی، ۱۳۹۲ق، ص ۷۶-۷۷).

فخررازی و مولوی نیز چنین گرایشی دارند. مولوی می‌گوید:

آنچه حق است اقرب از حبل الوريد	تو فکندی تیر فکرت را بعید
ای کمان و تیرها برخاسته	صید نزدیک و تو دور انداخته

(مولوی، مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۳۵۳ و ۲۳۵۴).

عارفانی چون مولوی طالب درک حقایق اشیا بودند، اما فلسفه و قیل و قال را مانع رؤیت و شهود واقع می‌دانستند. حملات آنها بود که نهایتاً فیلسوفان را به سمت عرفان کشاند و علاوه بر عقل، منابع دیگری همچون شریعت و عرفان را نیز برای شکار در اختیار فیلسوفان نهاد. در فرهنگ اسلامی شیعی، در کنار حکمت متعالیه که اکنون زنده و پویاست، مخالفانی وجود داشته و دارند که راه دین را از فلسفه به طور کامل مجزا می‌دانند و اختلاط آن دو را موجب تحریف و تشویش شریعت می‌شمارند. ملّا محمد باقر مجلسی و اسماعیل طبرسی (در کفایة الموحّدین) از متقدمان، و میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی و میرزا جواد تهرانی از معاصران، از این دسته‌اند که همه در فقه و حدیث قدمی راسخ دارند و معتقدند که ظواهر شرع به هیچ روی با آرای حکیمانی چون ملّا صدر را مطابقت ندارد و اختلاط فلسفه با دین و یکی را به کمک دیگری گرفتن، خیانت به دین است (سروش، ۱۳۷۲).

در جهان غرب، ایمان‌گرایی موضعی است که بر پایه آن، عقل عینی، برای باور دینی نامناسب است و به تعبیری، آن دیدگاه، نظام‌های دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند. ایمان برای توجیه خود به عقل نیازی ندارد و تلاش برای اعمال و کاربرد مقولات عقلی برای دین به طور کامل بیهوده است. ایمان توجیه و معیار خاص خود را در باب ارزیابی درونی می‌آفریند. دو قرائت از ایمان‌گرایی وجود دارد: ۱. مضحک به نظر می‌رسد هنگامی که دین با معیارهای عقل داور شود؛ یعنی دین و ایمان ضد عقل است؛ ۲. دین فعالیت است که در آن، عقل به حق ناکارآمد و نامعتبر است. ایمان ضد عقل نیست، بلکه فراتر از عقل است (پیترسون، ۱۹۹۱، ص ۳۳؛ پویمن، ۱۹۸۷، ص ۳۹۷). از جمله ایمان‌گرایان می‌توان به کسی‌یرکگارد و یتگنشتاین اشاره کرد. اشکال عمده‌ای که بر اینان وارد است، این است که برای رد عقل‌گرایی و یا برای اثبات ایمان‌گرایی به عقل و استدلال عقل تمسک می‌جویند.

از آنجاکه اصل اساسی در جهان مسیحیت، عقل‌گرایی و اعتقاد به راز است و نمی‌توان از طریق عقل عقاید دینی را مستدل کرد، بیشتر متفکران چاره‌ای جز ایمان‌گرایی نداشتند؛ ولی در

اسلام که اصول دینش باید از طریق برهان و عقل مبرهن شود و حتی حجیت قول معصوم علیه السلام نیز باید از طریق استدلال عقلی به اثبات رسیده باشد تا پذیرفتنی باشد، هم عقل و هم وحی و متون دینی دارای ارزش و اعتبارند و هر یک پشتیبان دیگری است و هیچ تعارضی میان عقل صریح و احکام قطعی اسلام وجود ندارد (ر.ک: محمدرضایی، ۱۳۸۴).

### دیدگاه اسلامی درباره نسبت عقل و شرع

عقل آدمی برخی مسائل را به کمک شرع و برخی دیگر را به صورت مستقل درک می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۸). برای کشف و تبیین دین، باید به عقل، قرآن و سنت رجوع شود. با توجه به اینکه هر سه از حجیت برخوردارند، سازگاری و عدم تعارض این منابع ضامن حجیت و صحت فهم دین است؛ و در صورت ناسازگاری ظاهری میان مدلولات آنها، دلالت و حکم قطعی یکی بر حکم ظنی دیگری رجحان دارد. مطابق تعالیم اسلامی حجیت خدا بر مردم دو گونه است: یکی حجیت ظاهری، که انبیا و امامان هستند و دیگری حجیت باطنی که همان عقل است (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹). عقل که حجیت باطنی است، ضامن حجیت حجیت ظاهری است؛ چراکه عقل، ابتدا خدا و نبوت را اثبات می‌کند، سپس ضرورت پیروی از خدا و رسولش را نشان می‌دهد (همان، ص ۲۹).

میان عقل به منزله قوه و عقل به مثابه یک منبع نباید دچار خلط شد. بین قوه عاقله که در هر معرفتی ضروری است و شناخت عقلی، تفاوت هست. کسی منکر این نیست که انسان دارای قوه مدرکه است. بحث در این است که آیا کار عقل فقط فهمیدن وحی است یا خود قادر به درک معارفی است؟ به عبارت دیگر بحث در این است که آیا عقل فقط ابزاری است برای فهم کلام شارع یا خود منبعی است که به طور مستقل قادر به درک حقایقی است. همان عقلی که اصل حقانیت دین را اثبات می‌کند و ما را وادار به پذیرش دین می‌کند، پس از قبول دین از بین نمی‌رود؛ بلکه همواره در فهم دین نیز حضور دارد. اگر عقل معتبر نباشد، از اول هم معتبر نیست. اگر براهینی عقلی که مبادی دین را اثبات می‌کنند صحیح باشند براهین عقلی دیگر نیز همان اندازه اعتبار دارند؛ لیکن حد عقل را نیز خود عقل تعیین می‌کند.

بسیاری از معتقدات را وحی در اختیار بشر قرار می‌دهد؛ سپس عقل به دنبال دلیل برای آنها می‌گردد و اثباتشان می‌کند. در این موارد وحی اموری را به منزله موضوعات تأملات در اختیار عقل قرار می‌دهد؛ مانند وحدت خدا و بقای نفس. در این موارد وحی هادی عقل است. اگر وحی این حقایق را به عقل عرضه نکند، ممکن است عقل در باب آنها به تأمل نپردازد. وحی در حقیقت به عقل انسانی جهت می‌بخشد و مسیر و موضوعات تفکر را در اختیار انسان قرار می‌دهد تا عقلش را در امور بی حاصل ضایع نکند. حال اگر انسان در انتخاب دین دچار خطا شود و یا در دین تحریف رخ دهد، نخستین قربانی این معامله عقل خواهد بود. دو هزار سال است که متکلمان مسیحی درباره تثلیث، تجسم خدا و قربانی شدن مسیح عَلَيْهِ السَّلَام فکر می‌کنند و رنج می‌برند و نمی‌توانند هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای برای آن بیابند. اگر بر این باور نبودند که این امور برگرفته از دین است، لحظه‌ای از عمرشان را در این مسائل صرف نمی‌کردند.

وقتی می‌گوییم دین با عقل هماهنگ و سازگار است، منظور چیست؟ اگر منظور این باشد که دین با همه معارف بشری در طول تاریخ که نتیجه عقل بوده موافق است، سخن ما باطل و متناقض است؛ زیرا معارف بشری سرشار از خطاها و عقاید و آرای باطل و متناقض‌اند، امور متناقض هم از نظر عقل باطل‌اند و هم از نظر دین مردود. آیا می‌توان گفت عقل با خود در تناقض است؟ بنابراین مخالفت دین با چند قضیه فلسفی به معنای مخالفت با عقل نیست. معنای موافقت دین با فلسفه موافقت با همه آرای فلسفی نیست، بلکه موافقت با روش تعقلی است؛ یعنی اسلام روش تعقلی منطقی را به رسمیت می‌شناسد و آن را تأیید می‌کند، همان‌گونه که با روش تجربی علوم طبیعی موافق است؛ اما نه به این معنا که با همه آرای گذشته و حال علوم طبیعی و لو خطا و یا متناقض موافق باشد (فناپی اشکوری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴-۱۲۹).

در تعارض ظاهری میان دلیل عقلی و دلیل شرعی چند صورت تصویر می‌شود: تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل شرعی ظنی که دلیل عقلی مقدم است؛ تعارض دلیل قطعی شرعی با دلیل ظنی عقلی که دلیل شرعی مقدم است؛ تعارض دلیل عقلی ظنی با دلیل شرعی ظنی معتبر که باز دلیل شرعی مقدم است؛ اما هیچ‌گاه دلیل قطعی عقلی با دلیل قطعی شرعی تعارض نخواهند



داشت. هر جا تعارضی رخ می‌دهد یا در معرفت دینی و یا معرفت عقلی و یا در هر دو خطا رخ داده است. اگر برداشت‌های خود را از علم و دین تصحیح کنیم و مواردی را که یقینی نیستند یقینی ندانیم و در اعطای درجه یقین به برداشت‌های خود شتاب‌زدگی نکنیم، مشکلی پیش نمی‌آید (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰).

ما می‌توانیم از چند طریق اثبات کنیم که تعارضی میان دین و عقل نیست:

۱. از راه وحدت منبع: از آنجاکه فلسفه و دین دارای مصدر و منبع واحد هستند، نمی‌توانند با یکدیگر تضاد داشته باشند؛

۲. از راه وحدت هدف: بدون شک هدف ادیان الهی راهنمایی بشر به حقیقت است و عالی‌ترین نمونه حقیقت، خداوند سبحان است که حق کامل و مطلق است. از سوی دیگر هدف از فلسفه نیز به دست آوردن حقیقت است و فلسفه چیزی نیست جز پیدا کردن حقیقت درباره وجود و موجودات. بدین ترتیب حقیقت نمی‌تواند با حقیقت تضاد و مخالفت داشته باشد، بلکه باید با هم توافق و هماهنگی داشته باشند؛

۳. از راه وحدت در محتویات دین و فلسفه: محتویات دین عبارت است از احکام و خطابات یا قوانین و دستورهای دینی. این احکام و خطابات بر اساس مصلحت و مفسده تشریح شده‌اند، و اصل وجود حکمت در تشریح تقریباً مورد تأیید همه متفکران اسلام است. از طرفی بشر قدرت دارد بسیاری از مصالح و مفاسد و حکمت‌ها را از طریق عقل به دست آورد و محتوای فلسفه به‌طور کلی چیزی جز این نیست؛

۴. از راه وحدت روش: یکی از روش‌های تحقیق در مسائل فلسفی و دینی کمک‌گیری از منطق است. علم منطق عبارت است از مجموع قوانین فکری که برای بازداشتن فکر از خطا و ارشاد آن به صواب به کار می‌رود و این قواعد مسلماً مورد استفاده متفکران اسلام در تحقیقات مختلف در معارف اسلامی قرار گرفته است.

راه‌های دیگری هم برای اثبات توافق دین و فلسفه هست، که بیان آنها از حوصله این مقاله خارج است (ر.ک: ۱۳۹۷ق، ص ۱۶-۲۶).

به نظر می‌رسد، در صورت تعارض ظاهر متون دینی با حقایق فلسفی‌ای که با برهان عقلی

قطعی اثبات شده‌اند، بهترین راه‌حل برای تعارض همان راهی است که ابن‌رشد ارائه کرده است و آن تأویل متون شرعی است. وی می‌گوید:

ما قاطعانه ایمان داریم که هر چه از طریق برهان اثبات شود ولی ظاهر شرع با آن مخالفت کند، این ظاهر بر اساس قانون تأویل عربی، تأویل پذیر است. ما مسلمانان باور داریم که نظر برهانی به مخالفت با آنچه در شرع آمده است نمی‌انجامد؛ زیرا حق با حق در تضاد نیست، بلکه با آن موافق است و بر حقیقت آن گواهی می‌دهد (ابن‌رشد، ۱۹۹۵م، ص ۳۵).

تأویل، اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی است، آن‌گاه که این کار خللی به عادت زبان عرب نرساند (همان).

### نتیجه‌گیری

چنان‌که دیدیم، نسبت میان دین و عقل و فلسفه معرکه‌آرای بین متفکران شرق و غرب است. در غرب مسیحی به دلیل ناسازگاری اصول اعتقادی مسیحیت با عقل این بحث به گونه‌ای حاد مطرح شد و ایمان‌گرایی راه دین را از راه عقل جدا دانست. در عالم اسلام نیز به‌رغم اینکه اسلام مؤید عقل است و اصول اسلامی، سازگار با عقل‌اند، گروه‌هایی از متکلمان، محدثان و صوفیان پیدا شدند که به دلیل دوری از تعالیم ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> راه ستیز با عقل را در پیش گرفتند؛ اما اغلب حکمای اسلامی بر همراهی عقل و دین و ابتنای ایمان بر تعقل تأکید می‌ورزیدند. به این جهت مناسبات میان دین و فلسفه در جهان اسلام همواره سازنده و به سود هر دو بوده است. آموزه‌های اسلامی موجب پیشرفت و غنای فلسفه اسلامی شد؛ چنان‌که روش فلسفی و دستاوردهای آن در علم کلام در خدمت عقاید دینی درآمد. در علم کلام نشان داده می‌شود که باورهای اسلامی نه تنها منافی با فهم قطعی عقل نیستند که هماهنگ با یافته‌های عقل‌اند. بنیادی‌ترین مسئله در این باب، مسئله توحید است. حکمای مستقل مانند افلاطون و ارسطو با عقل به توحید می‌رسند و اسلام عالی‌ترین و خالص‌ترین شکل توحید را با شیوه‌های عقلانی بیان می‌کند (فناپی اشکوری، ۱۳۷۸، ص ۱۱۸-۱۱۹).

منابع .....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۳، «دین و فلسفه»، کلمه، ش ۱۱، ص ۶۹-۶۶.
- ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۹۲م، *تهافت التهافت*، تصحیح موریس یونگس، بیروت، دارالمشرق.
- ، ۱۹۹۵م، *فصل المقال*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- ابن فارس احمد بن زکریا، ۱۴۱۱ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دارالجلیل.
- برنجکار، رضا، ۱۳۷۹، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- بیهقی، علی بن زید، ۱۳۱۸، *درة الاخبار و لمعة الابرار*، ترجمه ناصرالدین منشی یزدی، تهران، شرکت سهامی چاپ.
- توحیدی، ابوحیان، بی تا، *الامتاع و المؤانسة*، تصحیح احمد امین و احمد الزین، قم، شریف رضی.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۵، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۲، «حکمت در فرهنگ اسلامی»، *دانشگاه انقلاب*، ش ۹۸-۹۹، ص ۱۰۸-۱۱۹.
- شهرستانی، محمد بن احمد، ۱۳۹۵ق، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سیدگیلاتی، بیروت، دارالمعرفه.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، *المیزان*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- عزتی، ابوالفضل، ۱۳۹۷ق، *رابطه دین و فلسفه*، انجمن علمی، مذهبی دانشگاه آذربایجان.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۹۲ق، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۷۴، *معرفت شناسی دینی*، تهران، برگ.
- ، ۱۳۷۸، *تعهد به حقیقت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۹، *مقدمه ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، *اصول کافی*، ترجمه جواد مصطفوی، قم، علمیه اسلامیة.
- کندی، محمد بن یوسف، ۱۹۵۰م، *رسائل الکندی الفلسفیة*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، دارالفکر العربی.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۴، «رابطه عقل و ایمان، یا فلسفه و دین»، *قبسات*، سال دهم، ش ۳۵، ص ۱۱-۳۴.
- محمدی، مهدی، ۱۳۸۴، «رابطه دین و فلسفه»، *کیهان فرهنگی*، ش ۲۳۰، ص ۳۲-۳۵.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، صدرا.

Peterson, Micheal, 1991, *Reason and Religious Belief*, New York, Oxford, Oxford University Press.

Pojman Louis, 1987, *Philosophy of Religion*, America, Waedsworth Publishing Company.

المعرفة الفلسفية، السنة الثانية عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٤ش، ص ٣٢-٧

### البرهان الوجودي في الفلسفة الإسلامية: قراءة جديدة

كحسينعلي شيدان / أستاذ مساعد في مركز بحوث الحوزة والجامعة. shidanshid@rihu.ac.ir

علي شيرواني / أستاذ مشارك في مركز أبحاث الحوزة والجامعة. shirvani@rihu.ac.ir

الاستلام: ٢ رجب ١٤٣٥ القبول: ٢٧ ربيع الثاني ١٤٣٦

#### الملخص

يُطلق اسم البرهان الوجودي على مجموعة من براهين إثبات وجود الله تبارك و تعالی التي تثبت وجوده سبحانه بشكل محدد مسبقاً من خلال التشبث بالمفهوم فحسب دون الاستناد إلى أي أمرٍ عيني. طرح أنسلم القديس (١٠٣٣ أو ١٠٣٤-١١٠٩ م) لأول مرة هذا النوع من البرهان على بساط البحث في الغرب وفي الإلهيات المسيحية، ومنذ ذلك الحين تراوح برهانه بين الرفض والقبول من قبل فطاحل الفلاسفة؛ وعلى الرغم من أننا نشاهد بعض علامات الإهتمام به في عبارات المتقدمين ولا سيما الفارابي، لكنه لم يحض بمكانة بارزة في الفلسفة والكلام الإسلامي. ومع ذلك بدأ يزداد الإهتمام بهذا النوع من البرهان في النصف الثاني من القرن الأخير، حيث قبلته بعض المجموعات ورفضته أخرى.

تهدف هذه المقالة إلى ذكر رؤية بعض الفلاسفة المسلمين حول هذا البرهان، وذلك بعد أن تلقي نظرة إجمالية على تاريخ تطوره في الغرب، ومن ثم تقدم المقالة قراءة جديدة عن البرهان الوجودي من خلال إعادة صياغة برهان الصديقين للعلامة الطباطبائي، حيث إنها في مأمن من الانتقادات الموجهة إلى برهان أنسلم الوجودي بكل ما يكتنفه من قراءات مختلفة.

الكلمات المفتاحية: البرهان الوجودي، فلسفة الدين، الإلهيات، العلامة الطباطبائي، واجب الوجود.

المعرفة الفلسفية، السنة الثانية عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٤ ش، ص ٣٣-٤٩

### تحليل مسألة التعقل من منظور أرسطو و ابن سينا

محمد حسين عباسي / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة بجامعة تربيت مدرّس. m.abbasi4431@yahoo.com

رضا أكبريان / أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة تربية مدرّس. dr.r.akbarian@gmail.com

محمد سعدي مهر / أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بجامعة تربية مدرّس. saeedi@madares.ac.ir

الاستلام: ٢٤ جمادى الاولى ١٤٣٤ القبول: ٨ صفر ١٤٣٦

#### الملخص

يعتقد أرسطو أنّ للنفس حدوث جسماني ولا يمكن أن تؤهل للتعقل أو الإدراك العقلي بصفاتها أمر جسماني، كما يرى أنّ الإدراك العقلي والصورة المعقولة أمران مجردان، لذا يفتقران إلى أمر مجرد للتعقل. بناءً على هذا، فإنّ أرسطو يلقي التعقل على عاتق العقل؛ أمّا نظريته هذه، فيكتنفها بعض الغموض والإبهام حول العلاقة بين العقل المجرد والنفس المادية وكيفية أداء دوره في التعقل الإنساني الذي يدعو إلى تسليط الضوء على مواطن الغموض فيها. أمّا من جانب آخر، فإنّ ابن سينا ينسب الإدراك العقليّ إلى النفس وذلك من خلال القول بأنّ النفس هي بمثابة أمر مجرد، وكذلك عبر التمييز بين مقام الذات ومقام الفعل في النفس الإنسانية. إنّ الإدراك العقلي برؤية ابن سينا هو الفعل الذي يصدر من الجانب الذاتي للنفس، والنفس هي العقل الجزئي ذاته، كما يأخذ ابن سينا تأثير المبادئ العالية ودور العقل الفعّال في التعقل بعين الاعتبار، ويسمي تأثير العقل الفعّال في إيجاد الصور المعقولة في النفس الناطقة باعتبار الوجود، إفاضةً وباعتبار الماهية إشراقاً. يسعى الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى تحليل آراء أرسطو و ابن سينا وبيانها في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: التعقل، الإدراك العقلي، الإدراك الحسي، العقل الفعّال، السوفسطائي، أرسطو، ابن سينا.

المعرفة الفلسفية، السنة الثانية عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٤ ش، ص ٥١-٧٢

### نظرة حول أدلة الضرورة العلية

محمد حسين زادة / طالب دكتوراه في فرع الحكمة المتعالية بمركز بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

Mhosseinzadeh110@gmail.com

غلامرضا فياضي / أستاذ الفلسفة في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث.

الاستلام: ٢ ربيع الثاني ١٤٣٥      القبول: ١٥ ذي الحجة ١٤٣٥

#### الملخص

إنّ مسألة الضرورة العلية هي من المسائل المهمة والأساسية في الفلسفة الإسلامية التي تلعب دوراً أساسياً في بعض القضايا، كالجبر والاختيار، وكحدوث العالم وقدمه الزمانيين. وقد قام الباحثان في هذه المقالة ببيان أكثر أدلة أصحاب الضرورة العلية أهمية، بعد أن أشارا إلى أقسامها. كما تشير نتائج الدراسة التي أجريت على هذه الأدلة إلى أنّهم عجزوا كافةً عن إثبات ما يريدونه، وتكشف عن أنّ كثيراً من أدلة الضرورة العلية تعاني من مغالطة المصادرة على المطلوب (تحصيل الحاصل) بحيث إنّ من يستدلّ بها يفترض إثبات الضرورة العلية قبل إقامة البرهان بشكلٍ لا شعوري. وفي نهاية المطاف يسعى الباحثان إلى بيان دليل يُنكر الضرورة العلية انكاراً مقبولاً، ولم يستخدمه منكرها هذه المسألة حتى الآن.

الكلمات المفتاحية: الضرورة العلية، العلة التامة، الوجوب السابق، الضرورة بالقياس للمعلول، الترجيح بدون المرجح، الترجيح بدون المرجح، العلة المختارة، السلطنة الذاتية.

المعرفة الفلسفية، السنة الثانية عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٤ ش، ص ٧٣-٩٤

## دراسة نقدية في رؤية مهدي الحائري اليزدي حول مسألة اتّحاد العاقل والمعقول؛ استناداً إلى كتاب «كاوش هاي عقل نظري»

محمد هادي توكلي / طالب دكتوراه في فرع الحكمة المتعالية بمركز بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

iranianhadi@yahoo.com

الاستلام: ٢٢ جمادى الثاني ١٤٣٥      القبول: ٢١ ربيع الاول ١٤٣٦

### الملخّص

يعتبر برهان التضاييف من جملة البراهين التي يتشبّث بها صدر المتألّهين في إثبات نظرية اتّحاد العاقل والمعقول. وناقش الحكماء بعده هذا البرهان مناقشة واسعة، حيث ذهب بعضهم إلى نقصه في إثبات اتّحاد العاقل والمعقول، والبعض الآخر أصرّوا على كماله. وفي خضمّ هذه الآراء، فإنّ مهدي الحائري اليزدي، الذي يبدو أنّه قبل برهان التضاييف، يتطرّق في مؤلّفاته إلى دراسته وتحليله بالتفصيل، حيث قام الباحث في هذه المقالة باستقصاء آرائه حول هذا الموضوع في كتاب «كاوش هاي عقل نظري».

الكلمات المفتاحية: اتّحاد العاقل والمعقول، الإضافة الإشراقية، الإضافة المقولية، برهان التضاييف، المعقول بالذات، المعقول بالعرض، الوجود الرباطي.

المعرفة الفلسفية، السنة الثانية عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٤ش، ص ١١٨-٩٥

### علم المنهج للعلم الديني الذي يتوجه نحو العلوم الإنسانية

كلمة مهدي سلطاني / طالب في المستوى الرابع بفلسفة العلوم الاجتماعية مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام للتعليم العالي الحوزوي. soltani\_m25@yahoo.com

حميد بارسانيا / أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم عليه السلام. h.parsania@yahoo.com

الاستلام: ٩ جمادى الثاني ١٤٣٥ القبول: ٢١ محرم ١٤٣٦

#### الملخص

يعتقد دعاة العلم الديني أنّ العلوم - بما فيها العلوم الإنسانية والطبيعية - نشأت في رحاب الميتافيزيقا وتوسّعت في هامشها، ولذلك تتطوّر العلوم عند حدوث تغيير في الميتافيزيقا. وبعبارة أخرى فإنّ العلوم تصبح إلهية إذا كانت الميتافيزيقا إلهية، وفي المقابل تصبح علمانية إذا كانت الميتافيزيقا مادية وعلمانية. ومع ذلك، فإنّه من الضروري تقديم بعض المناهج لتغيير العلوم وتطويرها.

تهدف هذه المقالة التي بين يدي القارئ الكريم والتي تمّ تدوينها وفق منهج بحث تحليلي - برهاني، إلى تقديم منهج للتغيير في العلوم الإنسانية بحيث تتناسب مع أطر العلم الديني.

الكلمات المفتاحية: العلم الديني، الميتافيزيقا، العلوم الإنسانية، الحكمة المتعالية، النظرية الاجتماعية.



المعرفة الفلسفية، السنة الثانية عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٤ش، ص ١١٩-١٤٦

## دراسة أنواع الإسمانيّة ونقدها اعتماداً على آراء العلّامة الطباطبائي

محمد طالع الأردكاني / طالب دكتوراه في فرع فلسفة العلوم الاجتماعيّة بجامعة باقر العلوم بالشّيرازي.

bavar\_1980@yahoo.com

علي مصباح / أستاذ مشارك في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

a-mesbah@qabas.net

الاستلام: ٢٥ رجب ١٤٣٥      القبول: ١٥ ربيع الأول ١٤٣٦

### الملخص

نظريّة الإسمانيّة هي نظرية طُرحت في الردّ على المسائل المتعلّقة بالكلّيات. بناءً على هذا، فإنّنا سنستهل البحث في هذه المقالة بدراسة أنواع الكلّي ومن ثمّ ندرس النظريات الثلاثة المعروفة في مجال الكلّيات، وهذه النظريات هي عبارة عن مذاهب الواقعيّة، وأصالة المفهوم، والإسمانية. أمّا الإسمانية فتتقسم إلى عدّة أقسام هي الإسمانيّة الصلبة، والإسمانيّة ما وراء اللغويّة، ونظريّة المجاز، والإسمانيّة القصصيّة، والإسمانيّة الطبقية، والإسمانيّة المنهجية، والإسمانيّة الاجتماعيّة. وسنقوم في هذه المقالة بدراسة جميع الأقسام المذكورة. وتعارض آراء العلّامة الطباطبائي تعارضاً واضحاً مع بعض أقسام الإسمانيّة بالنظر إلى نزعه الواقعيّة، حيث سلّطنا الضوء على هذا التعارض في مجال الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، والقضايا، والمنهج الأساسي، وذلك اعتماداً على منهج بحث تحليلي استنتاجي.

الكلمات المفتاحية: العلّامة الطباطبائي، الكلّي، الواقعيّة، الإسمانيّة الصلبة، الإسمانيّة المنهجية، الإسمانية ما وراء اللغويّة.

المعرفة الفلسفية، السنة الثانية عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٣٩٤ ش، ص ١٤٧-١٤٣

### العلاقة بين الفلسفة و الدين

السيد محمد رضا مدرسي / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة التطبيقية بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث.  
محمد فنائي أشكوري / أستاذ مشارك بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث.  
الاستلام: ٤ رجب ١٤٣٥      القبول: ٧ ربيع الأول ١٤٣٦

#### الملخص

إنّ العلاقة بين الدين والعقل كانت ولم تزل تعتبر من المسائل المثيرة للجدل في تأريخ الفكر الإنساني. وبما أنّ العقل أكثر ما يظهر في الفلسفة، فإنّ مسألة العلاقة بين الدين والعقل امتدّت جذورها إلى الدين والفلسفة. يهدف الباحثان في هذه المقالة إلى دراسة رؤية بعض المفكرين الإسلاميين والغربيين حول هذا الموضوع، وذلك بعد التعريف بالفلسفة والدين. ويرى بعض الذين لا يؤمنون بالانسجام بين الدين والفلسفة أنّ للدين أفضلية على العقل، فلذلك لا يجوز التشبّث بالعقل في فهم الدين، كما يرجّح البعض العقل على الدين. أمّا الكثير من المفكرين الإسلاميين فلا يعتقدون بالتعارض بين العقل والدين، وبالتالي لا يذهبون إلى عدم الانسجام الذاتي بين الدين والفلسفة ويعتقدون بعدم التعارض بين الحكم الصريح والقطعي للعقل وبين الحكم القطعي للشرع، كما يجب تأويل الحكم الظني للشرع فيما إذا كان هناك تعارض بينه وبين الحكم القطعي للعقل.

الكلمات المفتاحية: الدين، الفلسفة، العلاقة بين الفلسفة والدين، العقلانية، الإيمانية.

*In the name of Allah*

## **Ma'rifat-i Falsafi**

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 12, No. 3

Spring 2015

**A publication by** Imām Khomeini Institute for Education and Research

**Editor in Chief:** Ali Mesbah

**Editor:** Riḍā Akbariān

**Deputy Editor:** Maḥmūd Fath'ali

**Coordinator:** Rūhollāh Farīsābādi

### **Editorial Board:**

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

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

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

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

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

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

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

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

**You may access this journal on the web at [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) and [www.sid.ir](http://www.sid.ir)**

**Address:** Ma'rifat-e Falsafi

4<sup>th</sup> Level, Imam Khomeini Institute,

Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

**Internet:** [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

**PO Box:** 37165—186

**Tel:** Editorial: (25)32936008 & 32113468

Subscribers: (25)32113474

**Fax:** (25)32934483

**E-mail:** [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net)

**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 35000 Rls., and yearly subscription is 140000 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.

# Table of Contents

<b>A New Exposition of the Ontological Argument in the Islamic Philosophy</b> <i>Hossein-Ali Sheidanshid and Ali Shirvani</i> .....	7
<b>An Analysis of Intellection from Aristotle's and Avicenna's Points of View</b> <i>Mohammad Hossein 'Abbasi, Reza Akbarian &amp; Mohammad Saeidimehr</i> .....	33
<b>A Reflection on the Arguments for Causal Necessity</b> <i>Mohammad Hosseinzadeh and Gholamreza Fayyazi</i> .....	51
<b>A Critical Study of Mahdi Ha'eri's Stance on the Problem of the Union between the Subject and Object of Intellection (Based on His <i>Surveys of Theoretical Reason</i>)</b> <i>Mohammad Hadi Tavakkoli</i> .....	73
<b>The Methodology of Religious Science with Emphasis on Humanities</b> <i>Mahdi Soltani and Hamid Parsania</i> .....	95
<b>A Critique of Different Types of Nominalism with the Help of Allameh Tabataba'i's Views</b> <i>Mohammad Tale'i Ardekani and Ali Mesbah</i> .....	119
<b>The Relation between Philosophy and Religion</b> <i>Sayyed Mohammad Reza Modarresi and Mohammad Fanaei Eshkevari</i> .....	147
<b>Arabic Abstracts</b> .....	164
<b>English Abstracts</b> .....	4

## ABSTRACTS

### **A New Exposition of the Ontological Argument in the Islamic Philosophy**

**Hossein-Ali Sheidanshid** / assistant professor at Research Institute of Hawzah and University. [shidanshid@rihu.ac.ir](mailto:shidanshid@rihu.ac.ir)

**Ali Shirvani** / associate professor at Research Institute of Hawzah and University. [shirvani@rihu.ac.ir](mailto:shirvani@rihu.ac.ir)

**Received:** 2014/5/3

**Accepted:** 2015/2/18

#### **Abstract**

Ontological arguments are arguments to prove the existence of Allah, in which His existence is proved, a priori, through a mere concept and without adherence to any objective entity. In the west, St. Anselm (1109-1033 or 1034) proposed this kind of argument in the Christian theology, and ever since it has had leading opponents and proponents. In the Islamic philosophy and theology, the argument has not had an outstanding place; however, in the words of the predecessors, and of Farabi as a frontrunner, traces of attention to this argument can be noticed. But, during the last half century, the attention to it is increasing. Some have accepted it, and some have negated it. In this article, after a brief review of the development of the ontological argument in the west, we have posed some Muslim philosopher's views on the argument. Then, reconstructing Allameh Tabataba'i's "argument of the truthful ones", we suggest a new exposition of the ontological argument, which is immune from the critiques presented to Anselm's ontological argument and its different narrations.

**Keywords:** ontological argument, philosophy of religion, theology, Allameh Tabataba'i, the Necessary Being.

## **An Analysis of Intellection from Aristotle's and Avicenna's Points of View**

**Mohammad Hossein 'Abbasi** \ Ph.D. student in philosophy at Tarbiat Modares University. m.abbasi4431@yahoo.com

**Reza Akbarian** \ professor in the department of philosophy at Tarbiat Modares University. dr.r.akbarian@gmail.com

**Mohammad Saeidimehr** \ an associate professor in the department of philosophy at at Tarbiat Modares University. saeedi@modares.ac.ir

**Received:** 2013/4/7

**Accepted:** 2014/12/2

### **Abstract**

Aristotle attaches corporeal contingency to soul, and believes that the corporeal soul does not hold the qualification of intellection or the intellectual perception. The intellectual perception and intellectual form are immaterial objects, and intellection needs an immaterial entity. Therefore, Aristotle leaves intellection to intellect, but what is the relation between this immaterial intellect and the material soul, and how does it play a role in intellection? Aristotle's theory is ambiguous, and this ambiguity should be cleared. Avicenna regards soul as an immaterial object; distinguishes its state of essence from its state of action, and attributes intellectual perception to the soul. He believes intellectual perception is an essential act of the soul, and soul is considered to be the same as the particular intellect. Avicenna calls the influence of Active Intellect on creating the intellectual forms in human intellectual soul as effusion and illumination with regard to its quiddity and existence. This article is an analysis and explanation of Aristotle's and Avicenna's views on the problem of intellection.

**Keywords:** intellection, intellectual perception, sense perception, Active Intellect, sophist, Aristotle, Avicenna

## **A Reflection on the Arguments for Causal Necessity**

**Mohammad Hosseinzadeh** \ Ph.D student in Transcendent Philosophy at the Institute for Humanities and Cultural Studies. phsadra@gmail.com

**Gholamreza Fayyazi** \ professor in the department of philosophy at Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Received: 2014/2/3

Accepted: 2014/10/11

### **Abstract**

The problem of the causal necessity is one of the important and fundamental problems of the Islamic philosophy, and it plays a central role in subjects such as determinism/free will, and temporal origination/temporal eternity. This article, after reviewing different kinds of causal necessity, explains the most important arguments suggested by the advocates of causal necessity. Scrutinizing the arguments, it concludes that they cannot prove their desired result. It argues that most of the arguments for causal necessity suffer from the fallacy of begging the question (the fallacy of *petitio principia*), and they unconsciously presuppose causal necessity before any argument. At the end, an argument against causal necessity is suggested; an argument that has not been employed so far by the deniers.

**Keywords:** causal necessity, perfect cause, prior necessity, effect's relational necessity, preponderance without a preponderant, giving preponderance without a preponderant, voluntary agent, innate domination



*Ma'rifat-i Falsafi*, Vol. 12, No. 3 (Spring 2015), pp. 73-94

## **A Critical Study of Mahdi Ha'eri's Stance on the Problem of the Union between the Subject and Object of Intellection (Based on His *Surveys of Theoretical Reason*)**

**Mohammad Hadi Tavakkoli** \ a Ph.D. student in Transcendent Philosophy at the Institute for Humanities and Cultural Studies.

Received: 2014/4/23

Accepted: 2015/1/13

### **Abstract**

The argument from correlation is one of the arguments which Mulla Sadra made use of it to prove the theory of the union between subject and object of intellection. The philosophers after Mulla Sadra studied and argued for and against it in their works. Some of them have considered it incomplete to prove the theory, and some have insisted on its completeness. Among them Mahdi Haeri seems to have accepted the above mentioned argument, and has studied and analyzed it in detail. This article studies his viewpoints on the argument in '*Surveys of Theoretical Reason*'.

**Keywords:** Union between subject and object of intellection, illuminative relation, categorical relation, argument from correlation, essentially intelligible, accidentally intelligible, relational existence.

## **The Methodology of Religious Science with Emphasis on Humanities**

**Mahdi Soltani** \ a level 4 (equ. Ph.D.) student in the philosophy of social sciences at Imam Reza Advanced Seminary Institute. Soltani\_m25@yahoo.com

**Hamid Parsania** \ an associate professor at Baqir al-Olum University.

h.parsania@yahoo.com

**Received:** 2014/4/10

**Accepted:** 2014/11/20

### **Abstract**

Advocates of religious science believe that sciences, whether natural or human, have emerged and developed in the range, and on the border, of metaphysics. Therefore, sciences evolve as metaphysics develops. In other words, sciences will become divine by divine metaphysics, and sciences will become secular if metaphysics is a secular and this-worldly one. However, in order to bring change in sciences, some methods should be presented. This study aims to offer a method for evolution in sciences according to the framework of religious science. The research method of the article is analytical-demonstrative.

**Keywords:** religious science, metaphysics, humanities, transcendental philosophy, social theory.

*Ma'rifat-i Falsafi*, Vol. 12, No. 3 (Spring 2015), pp. 119-146

## **A Critique of Different Types of Nominalism with the Help of Allameh Tabataba'i's Views**

**Mohammad Tale'i Ardekani** \ a Ph.D. student in the philosophy of social sciences  
at Baqir al-Olum University. [bavar\\_1980@yahoo.com](mailto:bavar_1980@yahoo.com)

**Ali Mesbah** \ an associate professor in the department of philosophy at Imam  
Khomeini educational and research institute. [a-mesbah@qabas.net](mailto:a-mesbah@qabas.net)

Received: 2014/5/26

Accepted: 2015/1/7

### **Abstract**

Nominalism developed as an answer to the problems of universals. In this article, we first begin by studying the kinds of universal, and then, examine three theories, discussed much in the area of universals. These three theories are realism, conceptualism, and nominalism. Strict nominalism, metalinguistic nominalism, metaphor theory, narrative nominalism, class nominalism, methodological nominalism, and social nominalism are among the kinds of nominalism which we study in this article. Considering his realist tendency, Allameh Tabataba'i's view is in clear contrast with some kinds of nominalism. This contrast is shown in the fields of ontology, epistemology, propositions, and fundamental methodology through a deductive and analytical method.

**Keywords:** Allameh Tabataba'i, universal, realism, strict nominalism, methodological nominalism, metalinguistic nominalism.

## **The Relation between Philosophy and Religion**

**Sayyed Mohammad Reza Modarresi** \ a Ph.D. student in comparative philosophy at Imam Khomeini Educational and Research Institute. [modaresismrm@gmail.com](mailto:modaresismrm@gmail.com)

**Mohammad Fanaei Eshkevari** \ an associate professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute. [eshkevari@qabas.net](mailto:eshkevari@qabas.net)

Received: 2014/5/5

Accepted: 2014/12/30

### **Abstract**

The relation between religion and reason has always been controversial in the history of human thinking. Since the most apparent advent of reason is in philosophy, the discussion of religion and reason has led to the discussion of religion and philosophy. In this study, defining philosophy and religion, we examine some Muslim thinkers' and Western thinkers' views on them. Some thinkers who do not see any harmony between religion and philosophy believe that religion has precedence over reason, and resorting to reason to understand religion is not acceptable. Some also consider reason prior to religion. Most Muslim thinkers, however, do not see any conflict between reason and religion, and reject any inherent incompatibility between religion and philosophy. They believe that there is no conflict between a clear-cut and conclusive judgment of reason and a conclusive judgment of religion, and if there was a conflict between a conclusive judgment of reason and a speculative understanding of religion, the speculative understanding of religion should be reinterpreted.

**Keywords:** religion, philosophy, the relation between philosophy and religion, rationalism, fideism