



# معرفت فلسفی

سال چهاردهم، شماره سوم  
بهار ۱۳۹۶

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: محمد فنائی اشکوری

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: استاد - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری: دانشیار - دانشگاه تهران - فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری: استاد - 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 [sid.ir](http://sid.ir); [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir); [noormags.ir](http://noormags.ir); [magiran.com](http://magiran.com) قابل دسترسی است.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم - ش ۳۳  
صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (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) ۲۲۸ 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، پیشنهادهای 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 ماخذ 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 ماه پس از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

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

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

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

## فهرست

- ۷ ..... نقد و بررسی ادله وجود ذهنی و میزان دلالت آنها  
حسن معلمی
- ۲۹ ..... حکم‌پذیری وجود  
عباس نیکزاد
- ۴۷ ..... تشکیک و تشابه وجود نزد ابن‌سینا و توماس آکوئیناس  
رضا اکبریان - اصغر پوربهرامی - محمد سعیدی‌مهر - علی افضلی
- ۷۵ ..... بررسی رویکرد عقلانی به چگونگی ارتباط خداوند با عالم  
هادی فنائی نعمت‌سرا
- ۱۰۱ ..... پارادایم؛ افسانه یا واقعیت (تحلیل معناشناختی، خاستگاه و ارزیابی)  
محمد حسین‌زاده (یزدی)
- ۱۳۵ ..... رابطه منطقی ارزش با واقع  
مهدی مشگی - محمد مهدی عباسی آغوی
- ۱۶۱ ..... بررسی پارادوکس‌هایی در نقض اصل امتناع تناقض  
مصطفی جهان‌فکر - محمد فنائی اشکوری
- ۱۸۵ ..... زبان و جامعه در اندیشه جان سرل  
جواد عابدینی - مجتبی مصباح
- ۲۰۹ ..... حامد فقیهی بادجانی / الملخص
- 4 ..... ABSTRACTS / trans: Sayyed Rahim Rastitabar



## نقد و بررسی ادله وجود ذهنی و میزان دلالت آنها

info@hekmateislami.com

حسن معلمی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

پذیرش: ۹۵/۹/۹

دریافت: ۹۴/۸/۱۸

### چکیده

مدعای فیلسوفان در بحث وجود ذهنی دو چیز است: ۱. نفی اضافه بودن علم به خارج؛ ۲. مطابقت ماهوی در باب ماهیات. آنان ادله‌ای بر این مدعیات اقامه کرده‌اند که توان اثبات مدعای اول را دارند؛ هرچند این مدعا بدیهی است و نیازی به برهان ندارد؛ زیرا وجود مفاهیم ذهنی یک امر وجدانی است. با این حال این براهین توان اثبات مدعای دوم را ندارند، مگر با تکمیل و اضافه کردن مقدمات دیگر و یا ارجاع بحث مطابقت علم به باب ابتدای نظریات بر بدیهیات که جای اصلی بحث مطابقت است. آنچه در بحث وجود ذهنی، بدیهی و حق است دو چیز است:

۱. مفاهیمی در ذهن وجود دارند که حاکی از خارج‌اند؛ ۲. این مفاهیم با محکی بالذات خود مطابق‌اند. نهایتاً اینکه ادله یادشده نمی‌توانند ثابت کنند که ماهیات خارجی عیناً به ذهن می‌آیند یا مفاهیم مطابق با آنها به ذهن می‌آید.

**کلیدواژه‌ها:** ادله وجود ذهنی، وجود ذهنی، مطابقت ذهن و عین، اضافه نبودن علم.

## مقدمه

در باب حقیقت علم حصولی، دو نظریه وجود دارد:

۱. علم ما به خارج، اضافه ذهن ما به عالم خارج است (نظر بعضی از متکلمین)؛

۲. علم به خارج به وجود صور و مفاهیم ذهنی آنها در ذهن است (نظر فلاسفه).

در صورت دوم نیز دو دیدگاه وجود دارد:

الف) علم ما به خارج همان صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است (نظر فلاسفه)؛

ب) حقیقت علم اضافه نفس است به صور ذهنی که حاکی از خارج هستند (فخر رازی).

ادله وجود ذهنی بیشتر ناظر به نفی اضافه بودن نفس یا ذهن به عالم خارج‌اند؛ ولی در ادامه

مسئله مطابقت مفاهیم ماهوی با خارج و مدعایی دیگر بدان افزوده شده که بدین قرار است:

عینیت ماهوی ذهن و عین؛ یعنی اگر انسان ماهیت چوب را تصور کند، ماهیت چوب علاوه بر

وجود خارجی در ضمن چوب خارجی، یک تحقق نیز در ذهن به وجود ذهنی پیدا می‌کند که

آثار چوب خارجی را ندارد، ولی آثار خاص خود را دارد.

در این میان اصلی‌ترین اشکال مطرح درباره وجود ذهنی این بود که لازمه عینیت ماهوی

مفهوم انسان در ذهن با انسان خارجی این است که مفهوم انسان تحت دو مقوله متباین قرار گیرد؛

یعنی هم تحت مقوله جوهر باشد و هم تحت مقوله کیف و عرض باشد که در مقابل جوهر است.

پاسخی که صدرالمآلهین داد این بود که انسان ذهنی حاکی و مفهوم انسان است و به حمل

اولی انسان است. مآل و مرجع این پاسخ این بود که «مفهوم انسان در ذهن مرآت و حاکی ماهیت

انسان است» و به این اعتبار تعریف «جوهر نامی حساس متحرک بالاراده و ناطق» بر آن صادق

است نه به این معنا که مفهوم انسان در ذهن مصداق انسان باشد، آن‌گونه که حسن در خارج

مصداق انسان است.

حال پرسش این است که آیا همین مقدار از ادعا را (که عبارت است از: ۱. نفی اضافه بودن

علم، و ۲. مطابقت ماهوی)، می‌توان از طریق ادله اثبات کرد یا جای تأمل و دقت وجود دارد؟

پس بحث مذکور را با عناوین زیر پی می‌گیریم:



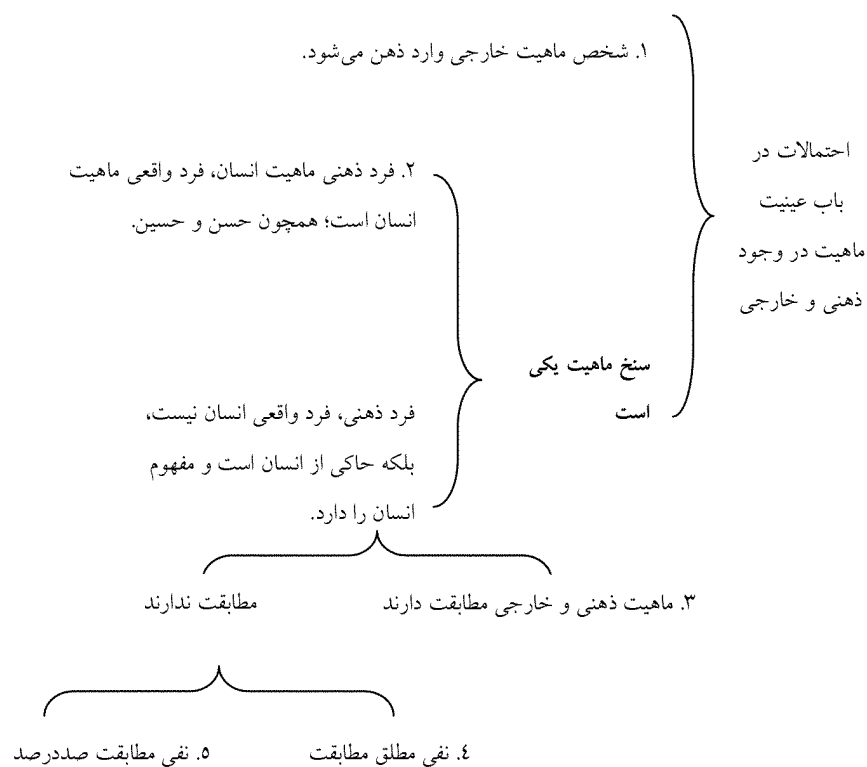
۱. تحریر محل نزاع در باب عینیت ماهوی عین و ذهن؛

۲. دلایل وجود ذهنی و بررسی مقدار دلالت؛

۳. راه حل نهایی جهت مطابقت.

### ۱. تحریر محل نزاع در باب عینیت ماهوی عین و ذهن

فهم دقیق محل نزاع در بحث وجود ذهنی به بررسی دقیق ادله کمک شایان می‌کند. برای فهم دقیق محل نزاع، نمودار زیر راه‌گشاست:



توضیح مطلب اینکه: احتمالات و وجوه ممکن در باب عینیت ماهوی بدین قرارند:

۱. شخص ماهیت موجود خارجی وارد ذهن می‌شود؛ به گونه‌ای که شیء خارجی با تصور ما بدون ماهیت می‌گردد (این صورت واضح‌البطلان است)؛

۲. شخص ماهیت خارجی هیچ‌گاه وارد ذهن نمی‌شود، بلکه در ذهن فردی همچون ماهیت خارجی پدید می‌آید (یا در ذهن حلول می‌کند یا ذهن آن را می‌سازد)؛ یعنی سنخ این دو ماهیت یکی است، ولی شخص این دو متفاوت است.

در این صورت دو احتمال وجود دارد:

الف) فرد ذهنی این ماهیت مثل فرد خارجی است؛ یعنی همچنان‌که حسن و حسین دو فرد واقعی ماهیت انسان هستند، تصور انسان در ذهن نیز فردی واقعی برای ماهیت انسان است و به حمل شایع انسان می‌باشد؛

ب) فرد ذهنی، فرد و مصداق واقعی ماهیت انسان نیست، بلکه فقط معنا و تعریف ماهیت خارجی بر او صادق است و به تعبیر دیگر، به حمل اولی انسان است، نه به حمل شایع، و به تعبیر سوم، حاکی از انسان خارجی است و مرآت ماهیت انسان است، نه اینکه ماهیت انسان باشد، آن‌گونه که حسن و حسین فرد واقعی انسان هستند.

در صورت دوم (ب) نیز دو احتمال وجود دارد:

۱-ب) صورت ذهنی مطابق با واقع است.

۲-ب) صورت ذهنی مطابق با واقع نیست؛ دست‌کم صد درصد مطابق نیست، بلکه برآیند ذهن و خارج است (سراب نسبی؛ برخلاف سراب محض که صد درصد غیرمطابق است).

روشن است که بنا بر احتمال الف از صورت دوم، فرد ذهنی انسان باید تمام آثار فرد خارجی را داشته باشد یا به تعبیر دقیق‌تر، باید تمام آثار ماهیت فرد خارجی را داشته باشد و همین فهم، منشأ اشکالات و شبهات درباره وجود ذهنی شده است؛ مگر آنکه کسی بگوید ماهیت قابلیت اشتداد دارد و افراد ماهیت واحد می‌توانند درجات تشکیکی داشته باشند و متفاوت باشند (البته این قول با ابطال تشکیک در ماهیت ابطال می‌شود).

پرسش اساسی درباره وجود ذهنی این است که: آیا در بحث وجود ذهنی، حکما به دنبال اثبات مطابقت ماهیت انسان در ذهن با ماهیت حسن و حسین در خارج هستند یا در پی اثبات مطابقت با محکی بالذات انسان؛ هرچند ممکن است مطابقت این محکی بالذات با خارج، به اثبات دیگری نیاز داشته باشد؟ به تعبیر دیگر، آیا تصور آب یا چوب یا انسان در ذهن، ذات آب و چوب و انسان را نشان می‌دهد، با قطع نظر از اینکه محکی بالذات اینها عیناً در خارج وجود دارد یا نه؟

پرسش دیگر اینکه: آیا بحث وجود ذهنی به دنبال حل مشکل شناخت است - آن‌گونه که غربی‌ها دنبال آن هستند؛ چنان‌که شهید مطهری استنباط فرمودند - یا اینکه بحث وجود ذهنی، مقدمه حل شناخت است؛ بدین معنا که در بحث وجود ذهنی، بنا بر این است که استحاله عینیت ماهوی ذهن با عین، با پاسخ به شبهات برطرف شود، اما اینکه این عینیت صورت گرفته است یا نه، به مباحث دیگری غیر از بحث وجود ذهنی نیاز دارد؛ مثل بحث ارجاع نظریات به بدیهیات؟ به نظر می‌رسد در بحث شناخت، درباره تصورات در بخش ماهیات (اعراضی که از طریق حواس پنج‌گانه یا علم حضوری حاصل می‌شوند) به سیر پیدایش علم از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول - همان‌گونه که فیلسوفان، از فارابی تا فیلسوفان معاصر بحث کرده‌اند - و به بحث اصالت حس و عقل در تصورات نیاز است. در بخش معقولات ثانی فلسفی و منطقی نیز بحث جداگانه لازم است؛ زیرا این معقولات از حس ظاهر و حواس پنج‌گانه به دست نمی‌آیند و علامه به نحوی آنها را به علم حضوری بازگردانده است. درباره تصدیقات نیز چاره‌ای جز ارجاع نظریات به بدیهیات نیست و اصل وجود عالم خارج و مطابقت فی الجمله را باید با همین شیوه اثبات کرد، گرچه فطری است؛ یعنی قضایا قیاسات‌ها معها (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۵-۳۴۷).

نکته مهم این است که: میزان دلالت ادله اثبات وجود ذهنی چقدر است؟ آیا این ادله قدرت اثبات وحدت و عینیت سنخ ماهوی و مطابقت را دارند یا حداکثر وجود و تصوراتی در ذهن انسان را اثبات می‌کنند (که البته با علم حضوری نیز معلوم است) و مطابقت به ادله دیگری نیازمند است؟ این بحث در ادامه خواهد آمد.

پرسش مهم دیگر اینکه: آیا نفی مطابقت در بحث وجود ذهنی، نفی مطلق مطابقت و مستلزم سفسطه است یا چنین نیست؟ در ادامه پاسخ آن خواهد آمد.

## ۲. ادله وجود ذهنی و بررسی مقدار دلالت

### دلیل اول: از طریق قاعده فرعیت

انسان در مواردی اموری را تصور می‌کند که در خارج وجود ندارند و در همان حال، احکامی ثبوتی برای آن اشیا در نظر می‌گیرد و بر آنها حمل می‌کند؛ مثل اینکه می‌گوید: «کوهی از یاقوت، درخشان است» یا «دریایی از جیوه، طبیعت سردی دارد».

حمل امور ثبوتی واقعی بر امر معدوم مطلق، محال است؛ زیرا امر معدوم مطلق، چیزی نیست تا حکم ثبوتی بپذیرد. در نتیجه، باید این امور در جایی محقق باشند تا حکم ثبوتی را بپذیرند و چون در خارج وجود ندارند، پس در ذهن به صورت مفاهیم ذهنی موجودند که می‌توان با آنها قضیه و گزاره ساخت و از آنها خبر داد.

شکل استدلال:

انسان گاهی بر اموری که در خارج معدوم‌اند، احکام ثبوتی حمل می‌کند.	
حمل احکام ثبوتی بر امر معدوم مطلق - که نه در خارج موجود باشد، نه در ذهن - محال است.	
پس امور یادشده در موطنی باید موجود باشد و آن ذهن است (چون موجود یا خارجی است یا ذهنی و شق سوم ندارد).	

یا بدین شکل:

اگر انسان بر امور معدوم در خارج احکام ثبوتی حمل کرد، باید آن‌امور در ذهن موجود باشند.	
لیکن انسان بر امور معدوم در خارج احکام ثبوتی حمل می‌کند.	
پس امور یادشده در ذهن موجودند.	
ملازمه بین مقدم و تالی بدین شکل اثبات می‌شود:	
اگر انسان بر امور معدوم در خارج احکام ثبوتی حمل کند، از دو حال خارج نیست: یا در ذهن نیز معدوم‌اند و یا در ذهن موجودند.	
لیکن محال است در ذهن نیز معدوم باشند (زیرا حمل امور ثبوتی بر معدوم مطلق محال است).	
پس در ذهن موجودند.	

دلیل بطلان تالی این است که موجود منحصر در ذهن یا خارج از ذهن است. مقدار دلالت این دلیل نفی اضافه بودن علم به عالم خارج است. با این دلیل، تفسیر علم به اضافه نفس و ذهن به عالم خارج در امور معدوم و محال امکان ندارد؛ ولی مطابقت ماهوی با این دلیل اثبات نمی‌شود. ممکن است کسی بگوید این دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا فقط در امور معدوم اضافه ابطال می‌شود نه مطلقاً. پاسخی که داده شده این است که سنخ علم واحد است و انسان همه علوم حصولی خود را یکسان و از یک سنخ می‌یابد و تفکیک بین آنها امکان ندارد. به تعبیر دیگر انسان با عالم شدن و پیدایش علم در درون خود امری وجودی را می‌یابد؛ درحالی‌که اضافه وجودی زاید بر طرفین ندارد و حتی در علم حضوری که حضور معلوم نزد عالم است، آنچه را انسان علم می‌نامد احاطه و اشراف نفس است به معلوم که با حضور معلوم نزد عالم ملازم است. حاصل آنکه در علم به معلوم، این امور تحقق دارند: ۱. وجود عالم، ۲. وجود معلوم، ۳. اضافه عالم به معلوم، ۴. حضور معلوم نزد عالم، ۵. احاطه و اشراف عالم به معلوم. اینکه کدام‌یک از امور را (امر دوم تا پنجم) علم بنامیم، به جعل اصطلاح مربوط است؛ ولی درباره اینکه با پیدایش علم چه حقیقتی در نفس انسان حاصل شود (آیا صرف اضافه است و یا امر وجودی)، باید گفت امری وجودی حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که موجب گسترش و تکامل نفس است و صرف اضافه، این اثر را ندارد.

#### دلیل دوم: از طریق انتزاع مفاهیم کلی و مطلق

ما از اشخاص و افراد هم‌سنخ، معانی کلی و عام نوعی یا جنسی انتزاع می‌کنیم؛ به گونه‌ای که قابل حمل بر تک‌تک آنهاست (حمل نیز هوهویت است) و محال است که این معنای عام و کلی با این وصف (کلیت عموم و وحدت) در خارج یافت شود؛ چون هر چه در خارج موجود است، شخصی است. همچنین افراد خارجی به صفات متضاد متصف می‌شوند و محال است این امر کلی و واحد به صفات متضاد متصف گردد. پس موصوف و وحدت و کلیت (آنچه متصف به

وحدت و کلیت می‌شود)، در خارج نیست. از سوی دیگر، محال است معدوم مطلق باشد و در هیچ ظرفی تحقق نداشته باشد؛ پس در ذهن موجود است. نکته دیگر اینکه این معنای عام و کلی در ضمن افراد به وصف کثرت موجود است (زیرا کلی طبیعی به وجود افراد موجود است)؛ درحالی‌که ما یک معنای واحد و شامل همه مصادیق را ادراک می‌کنیم؛ به گونه‌ای که همه را دربر می‌گیرد، و این‌گونه وجود در خارج یافت نمی‌شود؛ به‌ویژه در عالم جسم و جسمانی که جهت و وضع و مکان دارد؛ پس باید وجودی عالی‌تر و گسترده‌تر داشته باشد.

شکل استدلال:

مفاهیم و معانی کلی و مطلق، یا در ذهن موجودند یا در خارج؛ محال است در خارج موجود شوند (چون اشیا در خارج به وصف کلیت و اطلاق موجود نمی‌شوند)؛ پس در ذهن موجودند.
---

دلیل مقدمه دوم دو چیز است:

الف) عدم تحقق اشیا به وصف کلیت و عموم در خارج؛ چون هر چه در خارج وجود دارد، دارای تشخیص است؛

ب) اشیا در خارج به صفات متضاد؛ مانند سفید یا سیاه، قائم یا قاعده، خوشحال و یا غمگین موجودند. حال اگر یک حقیقت کلی و معنای عام به طور وحدت شخصی در خارج موجود باشد (نه اینکه به وجود افراد متکثر موجود باشد) باید به همه صفات متضاد متصف گردد.

با این دو دلیل، مقدمه دوم اثبات می‌شود؛ یعنی استحاله وجود کلی در خارج، و از آنجاکه ادراک کلی و معرفت بدان، معدوم محض نیز نیست - چون احکام ثبوتی دارد - پس در ذهن موجود است. مقدار دلالت این دلیل نیز نفی اضافه است و مطابقت و عینیت ماهوی با این دلیل به دست نمی‌آید.

### دلیل سوم: از طریق قضایای حقیقیه

دلیل دیگر بر وجود ذهنی، از طریق قضایای حقیقیه است؛ یعنی انسان گاهی در یک قضیه بر معانی ای حکم می‌کند که یا در خارج مصداق ندارند و یا مصداق دارند، ولی هم مصداق بالفعل دارند و هم مصداق بالقوه و مقدرالوجود. مثل اینکه گفته شود «هر عنقایی پرنده است یا پرواز می‌کند» یا «مجموعه زوایای هر مثلث، ۱۸۰ درجه است» و صدق حکم ایجابی، مستلزم موضوع است و چون موضوع به طور کامل در خارج وجود ندارد، پس در ذهن موجود است.

عبارت شهید مطهری در توضیح این دلیل چنین است:

حالا اینها حرفشان درباره «بحرٌ من زبیب بارد بالطبع» این است که می‌گویند معنای این قضیه این نیست که دریای زبیب اگر وجود پیدا کند، بعد از وجود، این صفت برودت بالطبع را دارد؛ بلکه دریای زبیب ماهیتی است که این ماهیت به نحوی است که به فرض وجود هم باز ماهیت است که دارای این صفت است. البته این مثال قابل خدشه است که برودت حکم وجود است نه حکم ماهیت. قبلاً هم گفتیم که یکی از دو مثال حاجی در اینجا قابل مناقشه است که حالا ما مناقشه در مثال نباید بکنیم. اگر یک حکم ریاضی را به عنوان مثال ذکر کرده بودند، خیلی بهتر از این بود. مثلاً اگر می‌گفتند: «کل مثلث مجموع زوایاه مساو لقائمتین» بهتر از این بود. بنابراین اینها می‌گویند حکم در این قضیه به این نحو است.

حال می‌گوییم آیا این حکم، حکمی صادق است یا نه؟ واضح است که این حکمی است صادق؛ زیرا عقل فرق نمی‌گذارد بین یک گرم از زبیب یا یک دریا از زبیب. اگر یک گرم از زبیب بارد بالطبع است، پس یک دریا از زبیب هم بارد بالطبع است: و ما قبلاً گفتیم که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». پس باید مثبت له که موضوع قضیه و در این مثال دریای زبیب است، در یک موطنی وجود داشته باشد. اگر بگویید که حکم متعلق به ماهیتی است که در خارج وجود دارد، می‌گوییم که این حکم متعلق است به چیزی اعم از آنچه که در خارج وجود دارد. آنچه که اعم از

خارج باشد، فقط در ذهن می‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا آنچه که در خارج است، فقط شامل همان وجودهای خارجی می‌شود؛ یعنی اگر ذهن نمی‌توانست ماهیت اشیا را در خود بگنجاند، نمی‌توانست قضایای حقیقیه داشته باشد؛ اینکه قضایای حقیقیه دارد و در دایره‌ای وسیع‌تر از خارج، احکام صادق قطعی یقینی برهانی صادر می‌کند، دلیل بر این است که این ماهیات را در ذهن می‌آورد و این احکام را هم در ذهن برایش ثابت می‌کند، منتها به اعتبار خارج؛ والا اگر ماهیت وجودش منحصر به وجود خارجی بود باید قضایای ماهیثه منحصر به قضایای خارجی باشد. مثال دوم:

مثال دیگری که ذکر کرده‌اند این است که می‌گویند آیا درست است که بگوییم: «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است» و یا بگوییم: «اجتماع نقیضین محال است»؟ شک ندارد که درست است. حالا که می‌گویید اجتماع نقیضین محال است، آیا می‌خواهید بگویید این قضیه هم مثل این قضیه است که «آهن بر اثر حرارت منبسط می‌شود»؟ وقتی که می‌گویید آهن بر اثر حرارت منبسط می‌شود، یعنی آهنی که در خارج وجود دارد منبسط می‌شود. وقتی هم که می‌گویید اجتماع نقیضین محال است، آیا می‌خواهید بگویید اجتماع نقیضینی که در خارج وجود دارد محال است؟ آنچه در خارج وجود دارد، چگونه محال است؟ در عین حال ما حکمی می‌کنیم به ثبوت امتناع برای اجتماع نقیضین. پس «امتناع» حکم و صفتی است که به طور قطع برای اجتماع نقیضین ثابت است؛ یعنی ذهن به طور قطعی حکم می‌کند که اجتماع نقیضین محال است؛ اما اجتماع نقیضین که در خارج وجود ندارد؛ اصلاً ما می‌خواهیم بگوییم محال است که در خارج وجود پیدا کند. پس اجتماع نقیضین در یک موطن به نحوی وجود دارد. بنابراین اجتماع نقیضین باید در ذهن وجود داشته باشد و چون در ذهن وجود دارد، در ذهن می‌تواند حکم به امتناع آن بشود؛ وگرنه در خارج که وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۳۵-۲۳۶).

مقدار دلالت این دلیل نیز نفی اضافه است که شهید مطهری نیز بدان اشاره کرده‌اند (همان).



### دلیل چهارم: از طریق غایت

دلیل دیگری که صدرالمتهلین در کتاب‌های خود اقامه کرده، از طریق غایت و علت غایی است. تقریر برهان ایشان چنین است:

۱. هر فاعلی، فعل را برای غایتی انجام می‌دهد؛ به گونه‌ای که اگر غایت و غرض نمی‌بود، فعل صورت نمی‌گرفت؛

۲. اگر غایت در خارج وجود می‌داشت، طلب آن و حرکت به سمت آن تحصیل حاصل می‌بود؛

۳. معدوم مطلق نیز نیست؛ وگرنه مبدأ حرکت نمی‌شد؛

نتیجه: پس باید در ظرف و جایی غیر از خارج محقق باشد و آن ذهن است.

عبارت صدرالمتهلین چنین است:

ومن العرشیات الواردة أن كل فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله، ولو كان له تحقق في الخارج عيني، لزم تحصیل الحاصل، فلا بد وأن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به، المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

محتوای این برهان در کلمات ابن‌سینا مطرح گشته، ولی به صورت برهان ارائه نشده است. عبارت ابن‌سینا چنین است: «والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلة الفاعلية ومعلولها في وجودها...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۵-۱۶)؛ یعنی ماهیت غایت در ذهن فاعل که وجود ذهنی ماهیت خارجی است، علت غایی انجام فعل است. پس ماهیت ذهنی غایت و ماهیت خارجی، یکی هستند و وجود ذهنی این ماهیت، علت وجود خارجی آن، با واسطه‌گری فاعل است.

البته ابن‌سینا این را به عنوان برهان بر وجود ذهنی مطرح نکرده است و برهان بودن آن، ابتکار صدرالمتهلین است؛ ولی اصل مطلب و مایه برهان در کلام ابن‌سینا وجود داشته است. البته این برهان فقط اصل وجود صورت‌های ذهنی را اثبات می‌کند، نه تطابق ماهوی را.

### دلیل پنجم: لزوم سفسطه مطلق

دلیل دیگری که در بحث وجود ذهنی ارائه شده، دلیل علامه در نهاییه است که شهید مطهری نیز آن را تبیین کرده‌اند. دلیل ایشان، لزوم سفسطه است؛ یعنی اگر وجود ذهنی و مطابقت ماهوی را نپذیریم، سفسطه مطلق لازم می‌آید و سفسطه مطلق، بالضروره باطل است.

شکل دلیل:

اگر تطابق ماهوی صورت‌های ذهنی و واقعیت‌های عینی نفی شود، سفسطه مطلق لازم می‌آید؛
سفسطه مطلق بالضروره باطل است؛
پس تطابق ماهوی مطلقاً قابل انکار نیست.

عبارت علامه چنین است:

أو لو كان الموجود في الذهن شبحاً للامر الخارجی نسبته اليه نسبة التمثال الى ذی التمثال ارنفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة وأدّى الى المناقضة فان كون كل علم مخطئاً في الكشف عما وراءه لزمت السفسطة وأدّى الى المناقضة، فان كون كل علم مخطئاً يستوجب ايضاً كون هذا العلم بالكلية مخطئاً، فيكذب، فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيباً (طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۱).

علامه برای بطلان سفسطه، لزوم مناقضه را مطرح کرده‌اند؛ یعنی اگر کسی بگوید همه علوم غیرمطابق با واقع و نادرست‌اند، سخن او شامل این گزاره نیز می‌شود و لازمه صدق آن، کذب آن است. پس علم فی‌الجمله مطابق است. اگر هم کسی بگوید جز این علم، باید گفت معیار جداسازی چیست و هر معیاری که ارائه داد (مانند بدهت یا علم حضوری) آنگاه مصادیق فراوانی پیدا خواهد کرد و منحصر در این مصداق نخواهد بود.

عبارت شهید مطهری در این بخش بدین قرار است:

پس به عقیده این آقایان تنها پل ممکنى که میان ذهن و عین وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد و اگر این پل وجود داشته باشد رابطه به اصطلاح واقع بینانه و

رابطه رئالیستی میان ذهن و خارج معنا دارد، پل و رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است.

اگر این رابطه را از انسان بگیریم، هر نوع رابطه دیگر ولو رابطه علت و معلولی را که بخواهیم میان ذهن و خارج برقرار بکنیم، اولاً خود رابطه قابل برقرار کردن نیست و ثانیاً به فرض اینکه ما قبول بکنیم تنها رابطه علت و معلولی است، باز پل را خراب کرده‌ایم؛ یعنی نمی‌توانیم بگوییم که علم ارزش دارد، علم اعتبار دارد و آنچه که من درک می‌کنم همان است که در خارج است.

آن وقت در اینجا ممکن است کسی به یک مکتب سوم که مکتب تبعیض است قائل بشود. مکتب تبعیض این است که می‌گوییم در بعضی از امور ذهن اعتبار دارد و در بعضی از امور ذهن اعتبار ندارد. مثلاً می‌گویند رنگ‌ها ساخته ذهن است، هیچ واقعیتی ندارد در خارج؛ چون علم گفته است که رنگ‌ها در خارج وجود ندارد. حتی حرارت و پروت به آن حالتی احساسی در خارج وجود ندارد. آواز ما در عالم خارج وجود ندارد. دنیای بیرون نه حاز است و نه بارد، نه روشن است و نه تاریک، نه صدا و آوازی در آنجا وجود دارد، نه رنگی در آنجا وجود دارد و نه حتی احیاناً شکلی در آنجا وجود دارد. همه اینها را ذهن انسان می‌سازد. چرا؟ برای اینکه علم ثابت کرده که آنچه وجود دارد، ماده است و حرکت و در مدارج و مراتب مختلف حرکت این تغییرات برای ذهن پیدا می‌شود، انسان خیال می‌کند که اینها وجود دارد. حالا در اینجا قهراً این مکتب تبعیضی را باید جزء مکتب لادری و سوفسطایی دانست. چرا؟ برای اینکه اگر بنا بشود حواس انسان از نظر ارزش کشف واقع اعتبار نداشته باشد، در اینجا هم اعتبار ندارد؛ پس چرا می‌گویند ماده و حرکت وجود دارد؟ از کجا می‌گویید حرکت وجود دارد؟ از کجا می‌گویید آنچه که وجود دارد ماده و حرکت است؟ به جهت اینکه هم بالآخره منتهی می‌شود به حواس. مطلب تبعیض‌پذیر نیست؛ یا باید فلسفه را به طور کلی در اینجا رد کرد و رفت و در همان

گودال لادری و بیشتر از لادری و یا باید اینجا علم را تخطئه کرد؛ آن هم در واقع نه علم را، بلکه استنباط علما را در اینجا... (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۸-۲۶۹).

### نقد و بررسی

۱. آیا سفسطه‌ای که لازمه عدم تطابق ماهوی شمرده شده، سفسطه مطلق است یا سفسطه در بخش مفاهیم ماهوی؟ اگر سفسطه مطلق است، به یقین این لازمه باطل است، ولی ملازمه برقرار نیست؛ زیرا لازمه عدم تطابق ماهوی، مطابقت در بخش مفاهیم فلسفی و منطقی را مخدوش نمی‌کند و در ماهیات نیز فقط در بخش اعراض مشکل‌آفرین است؛ زیرا اصل وجود جواهر با برهان اثبات می‌شود و حتی اصل وجود اعراض نیز با اصل علیت و سنخیت میان علت و معلول اثبات پذیر است. پس آنچه باقی می‌ماند، عدم تطابق ماهوی در بخش اعراض محسوس به حواس پنج‌گانه است و عدم مطابقت در این بخش، نفی مطابقت در مطلق علم نخواهد بود؛ و اگر سفسطه در بخش مفاهیم ماهوی (بخش اعراض محسوس به حواس پنج‌گانه) باشد، ملازمه برقرار است، ولی بطلان تالی، ضروری و بدیهی نیست؛

۲. ادعای سفسطه در بخش ماهیات برای اثبات مطابقت، مصادره به مطلوب است و خصم این سفسطه را می‌پذیرد؛

۳. در بخش رنگ‌ها، طعم‌ها، مزه‌ها، بوها، نرمی و زبری و محسوسات به حواس پنج‌گانه، با توجه به خطای حواس، احتمال اثرگذاری ابزار حسی مثل چشم و گوش و زبان و امثال آن در نوع ادراک، ادعای مطابقت صد درصد منطقی نیست؛ مگر کسی که علم ما را به عالم جسمانی، حضوری بداند که اصل مبنا در خور تأمل است و استاد مطهری نیز آن را نمی‌پذیرد؛

۴. نفی اثبات مطابقت از طریق علیت و سنخیت میان علت و معلول نیز درست نیست؛ زیرا کیفیات اولیه مثل حرکت، امتداد و حتی ابعاد را می‌توان فی‌الجمله از این طریق اثبات کرد؛

۵. تبعیض در بخش ادراکات و قبول مطابقت بعضی از ادراکات (معقولات ثانی فلسفی) مثل بخش‌هایی از فلسفه، ریاضیات و منطق، و نپذیرفتن آن در بخش اعراض ماهوی در محسوسات، مستلزم سفسطه نیست؛

۶. حتی با انکار عالم جسمانی و ویژگی‌های آن، فلسفه به قوت خود باقی است؛ زیرا اولاً عوالم منحصر در عالم ماده نیست؛ ثانیاً اثبات وجود خداوند سبحان، بسیار آسان‌تر و متقن‌تر از دستیابی به کیفیات محسوس و مادی است؛ ثالثاً معقولات ثانیه فلسفه و قضایای فلسفی، و اثبات مباحث نظری فلسفه با بدیهیات عقلی، دایرمدار عالم جسمانی و ویژگی‌های محسوسات نیست. مگر اینکه مقصود شهید مطهری از وجود ذهنی، مطلق تصورات ذهنی، و مقصود از مطابقت ماهوی، مطلق مطابقت باشد. در این صورت، نفی مطابقت، سفسطه مطلق و باطل است، ولی بطلان سفسطه مطلق، بداهت مطابقت در همه مفاهیم (ماهوی، فلسفی و منطقی) نخواهد بود و باید در موارد فراوانی اثبات شود.

حاصل آنکه اصل وجود و واقعیت فی‌الجمله بدیهی است؛ یعنی مفهوم وجود، بدیهی است و به تعریف نیاز ندارد و اصل وجود واقعیت، فی‌الجمله به علم حضوری هر کس به خود و حالات و تصورات خود بدیهی است. اصل عالم جسمانی نیز فطری است؛ یعنی قضیه بدیهی ثانوی و از قضایایی است که «قیاساتها معها». وجود خداوند سبحان نیز در یک مرتبه فطری و حضوری، و در مراتب دیگر (علم حصولی) با قطعیت اثبات پذیر است. عوالم وجود (عالم عقل و مثال) نیز فی‌الجمله اثبات پذیرند، ولی ویژگی‌های عالم محسوس (رنگ‌ها، طعم‌ها و...) به مباحث تکمیلی نیاز دارد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۶، بخش ارزش معلومات).

#### **دلیل ششم و هفتم: از طریق تقسیم علم به تصور و تصدیق و علم هر کس به خود**

تقسیم علم به تصور و تصدیق، دلیل دیگری است برای نفی اضافه و اثبات وجود ذهنی؛ زیرا اگر علم اضافه باشد و اضافه نفس به عالم خارج (و نه به صورت‌های ذهنی؛ چنان‌که فخر رازی معتقد بود) تفسیر شود دیگر علم از سنخ علم حضوری می‌شود و یک قسم بیشتر نخواهد بود. همچنین اگر علم، اضافه باشد، علم هر کس به خودش معنا نخواهد داشت؛ چون اضافه، دو طرف لازم دارد. عبارت صدر المتألهین چنین است:

واما العلم والادراك مطلقاً، فليس كما زعمه هذا التحرير عبارة عن اضافة محضه بين العالم والمعلوم من غير حاجة الى وجود صورة والّا فلم يكن منقسماً الى التصور والتصديق ولا ايضاً متعلقاً بالمعدوم حين عدمه ولا ايضاً حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافه بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه، بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة، المجردة عن المادة ضرباً من التجرد للذات المجردة ايضاً ضرباً من التجرد من حيث التجرد ومراتب التجرد متفاوتة (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۱).

مقدار و علت اين دليل نيز نفی اضافه بودن علم است و توان اثبات مطابقت را ندارد.

#### دليل هشتم: تصور امور وهمی

گاهی امور وهمی با اینکه در خارج وجود ندارند، بر نفس انسان اثر می‌گذارند و تأثیر اینها، به دليل وجودشان در درون نفس به شکل «صورت ذهنی» است؛ زیرا معدوم اثرگذار نیست. یعنی امور وهمی اولاً وجود دارند؛ چون تأثیر دارند (و عدم و عدمی تأثیر ندارد)؛ ثانیاً در ذهن موجودند؛ چون در خارج وجود ندارند، و در ذهن نیز به صورت وجود ذهنی وجود دارند.

عبارت صدرالمتألهين چنین است:

ومما يَنبَهِك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة من الاعيان سبباً  
للتحريكات والتأثيرات الخارجية، وإن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة،  
أو لا ترى أنّ تخيلك لمشتهي لطيف كيف يحدث في بدنك شيئاً وتخيّلك  
للمحوضة يوجب لك انفعالاً وقشعريرة، ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو  
من الثبوت، لما كان سبباً لتحريك اعضائك (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

روشن است که این دليل تحت عنوان دليل از طريق علم به معدومات جای می‌گیرد و دليل مستقلی نیست؛ از این رو صدرالمتألهين آن را به عنوان دليل ذکر نکرده، و حدّ آن هم نفی اضافه است، نه اثبات مطابقت.

### دلیل نهم: برهان شیخ اشراق و تکمیل آن توسط صدرالمتألهین

شیخ اشراق برای مطابقت چنین استدلال کرده است: علم ما به خارج، یا مطابق است یا مطابق نیست. اگر مطابق باشد، مطلوب حاصل است و اگر مطابق نباشد، آن‌گاه ما به خارج علم نیافته‌ایم؛ درحالی‌که فرض این است که در ما، حالت وجودی‌ای به نام علم حاصل شده است. اشکال این برهان این است که در آن مصادره به مطلوب صورت گرفته؛ یعنی نتیجه برهان در یکی از مقدمات، مسلم گرفته شده است.

صدرالمتألهین برای تکمیل این برهان می‌گوید: اگر صورت ذهنی مطابق با واقع نباشد، آن‌گاه نباید تصورات ما از اشیا متفاوت و گوناگون باشد؛ به گونه‌ای که یک شیء را زرد، شیء دیگر را قرمز و شیء سوم را سبز درک کنیم. پس اگر متفاوت است، باید علم مطابق با واقع باشد. شکل استدلال چنین است:

اگر صورت‌های ذهنی ما با خارج مطابق نباشند، آن‌گاه نباید ادراکات متنوعی داشته باشیم.  
والتالی باطل (ما ادراکات متنوع داریم).

پس صورت ذهنی ما با خارج مطابق است.

روشن است که ادراکات متنوع، بر مدرکات متنوع دلالت دارد، ولی مطابقت در صورت ادراک (مثل رنگ سبز) با خارج به صرف این برهان اثبات می‌شود.  
عبارت صدرالمتألهین چنین است:

فإنّا عند علمنا بشيء من الأشياء بعد ما لم يكن لا يخلو أمّا أن يحصل لنا شيء أولم

يحصل، وإن لم يحصل فهل زال عنا شيء أولاً؟

وعلى الثالث استوى حالنا قبل العلم وبعده وهو محال.

وعلى الثانی فالزائل منّا عند العلم بهذا غير الزائل منّا عند العلم بذلك وألاً لكان

العلم باحدهما عين العلم بالآخر - ثمّ للنفس أن تدرك اموراً غير متناهية ولو على

البديهيّة كالأشكال والاعداد و غيرهما فيلزم أن تكون فينا امور غير متناهية بحسب

قوة ادراكنا للامور الغير المتناهية (غير المتناهية) - وهو مما بين بطلانه في الحكمة

- ثم الضرورة الوجدانية حاکمة بانّ حالة العلم تحصيل شیء لا ازالة شیء، فثبت الشقّ الاوّل وهو أنّ العلم عبارة عن حصول اثر من الشیء فی النفس ولا بدّ ان يكون الاثر الحاصل من کل شیء غیر الاثر الحاصل من الشیء الآخر، وهذا هو المراد بحصول صورة الشیء فی العقل.

ومن هیهنا یلزم أنّ يكون العلم بكلّ شیء هو نفس وجوده العلمی، اذ ما من شیء الاّ وبازائه صورة فی العقل غیر الصورة التي بازاء شیء آخر، وهي غیر ما بازائه صورة اخرى. فلا بدّ ان تكون صورة کل شیء عین حقیقته وماهیته فلیتأمل فی هذا البیان فانه لا یخلو من غموض (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰۸).

این دلیل علاوه بر نفی اضافه، تنوع مدرکات در خارج و هماهنگی فی الجملة را اثبات می‌کند؛ یعنی ذهن انسان از هر واقعیتی هر مفهومی را انتزاع نمی‌کند و اگر مطابقت صد در صد اثبات نمی‌شود ولی یک نوع هماهنگی، ارتباط و تأثیر و تأثر را نشان می‌دهد.

#### دلیل دهم: از طریق سنخیت میان علت و معلول و اصل علیت

بعضی از بزرگان در آموزش فلسفه برای اثبات وجود عالم خارج و مطابقت در پاره‌ای از ویژگی‌های آن، اصل علیت و فروع آن مثل سنخیت را مطرح کرده‌اند. دلیل اثبات اصل وجود چنین است:

۱. هنگامی که دست خود را به سمت آتش دراز می‌کنیم، احساس سوزش می‌کنیم؛
۲. احساس سوزش یک پدیده است؛
۳. هر پدیده‌ای علتی دارد؛
۴. علت این پدیده، خود ما و نفس ما نیست؛ چون اراده نکرده بودیم که بسوزیم؛
۵. پس علت آن، چیزی غیر از خود ماست که همان وجود خارجی آتش است.



به دنبال آن، از طریق سنخیت میان علت و معلول، به زمانی و متغیر بودن نحوه وجود آن پی می‌بریم؛ یعنی چون انفعال نفس ما از این آتش، انفعال تدریجی و زمانی است، پس نحوه وجود آتش خارجی نیز متغیر و زمانی است. البته درباره رنگ، طعم و امثال آن، شاید به دلیل خطای حواس، هنوز نتوان سخن قطعی و دقیقی اظهار کرد (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴). روشن است که این روش، در واقع استفاده از بدیهیات و قریب به بدیهیات و بحث ابتدای نظریات بر بدیهیات است که کار بسیار درست و اساسی است.

دلیل دهم برای اثبات وجود ذهنی مصطلح ارائه نشده است؛ ولی به لحاظ محتوا درصدد اثبات تطابق در بعضی از ویژگی‌های ماهوی نیز می‌باشد.

حاصل آنکه: ادله وجود ذهنی، مثل ادراک کلی و امر معدوم، فقط وجود صورت‌های ذهنی را که حاکی از اموری هستند، اثبات می‌کنند؛ اما مطابقت و مطابقت ماهوی با واقعیات موجود در خارج، راه دیگری غیر از بحث وجود ذهنی را می‌طلبد که همان راه حکما در بخش ارجاع نظریات به بدیهیات، و اصالت عقلی شدن در تصدیقات است. درباره ماهیات موجودات جسمانی، روش صدر المتألهین و به دنبال آن روش بعضی از بزرگان در آموزش فلسفه، همان راه ارجاع به بدیهیات است که کاری درست و منطقی است.

نکته دیگر اینکه هر مفهومی محکی بالذات خود را نشان می‌دهد. برای نمونه، مفهوم آب محکی بالذات خود را نشان می‌دهد، اما اینکه آنچه در خارج است، واقعاً همین‌گونه است که ما درک کرده‌ایم (بدین معنا که محکی بالذات مفاهیم در خارج عیناً وجود دارند)، به ابتدای نظریات بر بدیهیات نیازمند است و با ادله وجود ذهنی اثبات نمی‌شود.

در واقع بحث وجود ذهنی (در بخش ادله و پاسخ اشکالات) مشکل مقام ثبوت را برطرف می‌کند؛ یعنی ثبوتاً محال نیست که ذهن و عین مطابقت ماهوی داشته باشند و اشکالات وجود ذهنی قابل پاسخ است؛ ولی اینکه در مقام اثبات این مطابقت تحقق‌دار دایانه، نیاز به بحث ارجاع نظریات به بدیهیات دارد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حاصل آنکه ادله اقامه‌شده بر اثبات عینیت ماهوی ذهن و عین و یا مطابقت عینی و ذهنی در بخش ماهیات، همگی درخور مناقشه‌اند و ادله مذکور فقط توان نفی اضافه بودن علم به خارج از ذهن را دارند که این مقدار نیز با علم حضوری تبیین‌پذیر است و نیازی به دلیل ندارد. آنچه در بحث مطابقت کار را پایان می‌دهد، ابتدای علوم نظری بر علوم بدیهی است که نمونه آن در دلیل شماره ده ارائه شده بود.

**منابع** .....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات و التنبيهات*، چ دوم، قم، دفتر نشر کتاب.
- صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چ سوم، بيروت، دار الاحياء التراث العربی.
- ، ۱۳۶۳، *التصور والتصديق المطبوع مع جوهر النضيد*، قم، بيدار.
- طباطبائی، سيدمحمدحسين، ۱۳۸۱، *نهاية الحكمه*، تعليقات غلامرضا فياضی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني رضي الله عنه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۹.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۶، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



## حکم‌پذیری وجود

nikzad37@yahoo.com

عباس نیکزاد / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی بابل

دریافت: ۹۴/۱۲/۱۷ پذیرش: ۹۵/۷/۱۱

### چکیده

در دو مقاله «حکم‌ناپذیری وجود» (۱۳۸۹)، و «موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی» (۱۳۹۳) نویسنده محترم، در پی اثبات این نکته است که حقیقت هستی، حکم‌ناپذیر است؛ یعنی محال است که بر حقیقت هستی، احکام و اوصافی بار شود.

در مقاله اول براهین بدین قرارند: ۱. نه موجود و نه معدوم بودن وصف، ۲. نه وجود ناب و نه نقیض وجود ناب بودن وصف، ۳. نه حقیقت وجود مطلق و نه مصداق آن بودن وصف، ۴. متفاوت بودن تعاریف اوصاف با تعریف وجود مطلق. همچنین در مقاله دوم، موانع چهارگانه ۱. کثرت‌ناپذیری وجود، ۲. امتناع عروض بر حقیقت هستی، ۳. امتناع عروض واجب بالذات و ممتنع بالذات بر هستی، ۴. بی‌مرزی حقیقت هستی بر حکم‌ناپذیری هستی اقامه شده است.

این مقاله درصدد نقد براهین حکم‌ناپذیری وجود و نیز نقد موانع حکم‌پذیری آن است. به نظر می‌رسد روح هر دو مقاله و جان ادله و موانع یک چیز است و کشف مغالطات اصلی می‌تواند اعتبار هر دو مقاله را مخدوش سازد. مقاله پیش‌رو به دنبال این است که با اختصار و ایجاز، نقاط ضعف هم براهین و هم موانع مطرح شده در دو مقاله را روشن سازد.

**کلیدواژه‌ها:** وجود، هستی مطلق، حکم‌پذیری، حکم‌ناپذیری، واجب‌الوجود، نقیض.

### مقدمه

فلاسفه در تعریف فلسفه اولی گفته‌اند: «علمی است که از احکام و احوال کلی وجود بحث می‌کند» و موضوع فلسفه را وجود مطلق و یا موجود بما هو موجود دانسته‌اند. بنابراین پیش‌فرض فلاسفه این است که وجود مطلق و یا موجود بما هو موجود دارای احوال و احکامی است مانند تشخص و اصالت و وحدت و علیت و معلولیت و خارجیت و ذهنیت و وجوب و ضرورت.

بنابراین پذیرش رشته‌ای به نام فلسفه اولی مبتنی بر پذیرش این پیش‌فرض است. در عین حال نویسنده محترم دو مقاله «حکم‌ناپذیری وجود» و «موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی» این پیش‌فرض را قبول ندارد؛ یعنی معتقد است که وجود مطلق و یا موجود بما هو موجود، هیچ حکمی ندارد و نمی‌توان هیچ حکمی را بر آن بار کرد. ایشان در مقاله اول برای اثبات حکم‌ناپذیری وجود، چهار برهان و در مقاله دوم، برای حکم‌پذیری وجود چهار مانع ذکر کرده است. عناوین براهین چهارگانه بدین قرار است: ۱. نه موجود و نه معدوم بودن وصف، ۲. نه وجود ناب و نه نقیض وجود ناب بودن وصف، ۳. نه حقیقت وجود مطلق و نه مصداق آن بودن وصف، ۴. متفاوت بودن تعاریف اوصاف با تعریف وجود مطلق. همچنین عناوین موانع چهارگانه بدین شرح است: ۱. کثرت‌ناپذیری وجود، ۲. امتناع عروض بر حقیقت هستی، ۳. امتناع عروض واجب بالذات و ممتنع بالذات بر هستی، ۴. بی‌مرزی حقیقت هستی. در مقاله پیش‌رو نگارنده درصدد هم نقد براهین حکم‌ناپذیری و هم نقد موانع حکم‌پذیری است.

## ۱. براهین چهارگانه حکم‌ناپذیری وجود و تأملاتی در آنها

### ۱-۱. برهان اول

اگر وجود مطلق، واقعاً وصفی داشته باشد، لازم می‌آید که آن وصف، نه موجود باشد و نه معدوم، و این، ارتفاع نقیضین است و محال. پس وصف داشتن وجود مطلق، محال است.

توضیح: وصف مزبور بدون هیچ قید و شرطی، یا موجود است و یا معدوم. اگر موجود باشد، باید واجب‌الوجود بالذات باشد؛ زیرا فرض این است که قید و شرطی ندارد. چیزی که بی‌قید و

شرط موجود است، واجب الوجود است. درحالی که به دلیل اینکه وصفی است متکی و وابسته به موصوف و موضوع، نمی تواند واجب بالذات باشد. اگر معدوم باشد، به دلیل اینکه بی قید و شرط معدوم است، باید ممتنع بالذات باشد و روشن است وصفی که بر وجود بار می شود، نمی تواند ممتنع بالذات باشد.

### نقد و بررسی

اولاً در همین بیان و برهان و در سراسر این دو مقاله، چند حکم و وصف بر وجود و هستی مطلق بار شده است؛ مانند اینکه هستی مطلق، حکم ناپذیر است و اینکه هستی مطلق نمی تواند وصف معدوم و ممتنع داشته باشد؛

ثانیاً وصف بر دو گونه است: وصف خارجی و وصف تحلیلی. اگر وصف، وصف خارجی و عرض خارجی باشد، به دلیل اینکه عرض متقوم به جوهر است، قهراً وابسته و نیازمند به معروض خواهد بود؛ اما اگر وصف، وصف تحلیلی باشد، معنایش این است که ذهن با لحاظ موضوع و موصوف و دیدن حقیقت آن، وصفی را انتزاع می کند و بر آن بار می کند. این گونه وصفها بیانگر ویژگی حقیقت ذات موصوف اند و در خارج، با موصوف عینیت دارند؛ مانند وصف متحرک بودن برای موجودات مادی با اعتقاد به حرکت جوهری در مادیات. وصف حرکت مندی برای پدیده مادی، به این معناست که عین متحرک است و متحرک بودن عین ذات پدیده مادی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۰) و یا وصف معلوم بودن نفس انسان برای خویش. نفس انسان به دلیل اینکه مجرد است و مجرد عین حضور و کشف است، ذاتاً به گونه ای است که خودش برای خودش حاضر و مکشوف است. مکشوف بودن، عین ذات نفس است (طباطبائی، بی تا، ص ۲۵۹؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۶). همچنین اوصاف ذاتی باری تعالی عین ذات اویند و در خارج دوگانگی و تغایر ندارند، بلکه در خارج یک حقیقت وجود دارد که به یک اعتبار موصوف قرار می گیرد و به یک اعتبار وصف. به نظر می رسد که در برهان مزبور، میان اعراض خارجی و اعراض تحلیلیه خلط شده است (مصباح، ۱۳۶۶، ص ۳۰۷).

نویسنده محترم می‌گوید: در خارج، وصف و موصوف یک چیزند و می‌پرسد چه چیزی موجب شده است تا وصف و موصوف، و موصوف موصوف واقع شود؟ چرا جای این دو عوض نشده است؟ پاسخ روشن است: ذهن برای بیان حقیقت یک چیز چاره‌ای ندارد که موضوع و محمولی درست کند. در اینجا ذهن همان حقیقت واحد را می‌نگرد و یک بار آن را به گونه‌ای لحاظ می‌کند که معروض وصفی است. به این اعتبار آن را موضوع و موصوف قرار می‌دهد و یک بار دیگر نگاه می‌کند که وصفی بر آن بار شده است و به این اعتبار آن را به صورت وصف لحاظ می‌کند. خلاصه آنکه این‌گونه اوصاف که جنبه تحلیلی دارند و بیانگر حاق ذات یک شیء هستند، اصلاً جدا از ذات و حقیقت شیء نیستند تا بدان وابسته و متکی باشند و با واجب‌الوجودی آن تنافی پیدا کنند. آیا می‌توان گفت که صفات ذات حق تعالی به دلیل اینکه بر خداوند بار می‌شوند، وابسته و متکی به خدا و ممکن‌الوجودند؟ جالب این است که نویسنده محترم به این اشکال دقیق تفتن پیدا کرده است، اما به جای آنکه بدان پاسخ منطقی بدهد و حل معما کند، در مقام پاسخ تنها به تکرار مدعای خویش بسنده کرده است؛

ثالثاً اگر وصفی که بر وجود بار می‌شود بدون هیچ‌گونه قید و شرطی موجود نباشد، دلیل بر این نیست که معدوم است، بلکه دلیل بر این است که به صورت بی‌قید و شرط موجود نیست. پس ممکن است موجود باشد، اما با قید و شرط. همه اوصافی که بر وجودات امکانی بار می‌شوند، با قید و شرط موجودند.

## ۱-۲. برهان دوم

اگر وجود مطلق، واقعاً وصفی داشته باشد، لازم می‌آید وصف او نه وجود ناب باشد و نه عدم وجود ناب، و این ارتفاع نقیضین است. پس وجود مطلق، وصف ناپذیر است؛ اما وجود ناب نیست؛ زیرا این وصف که بر وجود بار می‌شود، با حمل بر وجودهای متعدد، متعدد و متغایر می‌گردد و به تعبیر دیگر، با تغایر و تعدد موضوع، وصف هم تغایر و تعدد پیدا می‌کند. مثلاً وصف واحد که بر وجود ممکن بار می‌شود، متغایر است با وصف واحد که بر واجب بار می‌شود. تعدد و



تغایر وصف، دلیل بر این است که وجود ناب و صرف نیست؛ زیرا «صرف‌الشیء لا یثنی ولا یتکرر»؛ اما عدم وجود ناب نیست، به دلیل اینکه عدم وجود ناب، عدم ناب است، نه عدم آمیخته به وجود، و می‌دانیم که حمل عدم ناب بر وجود مطلق، نامعقول است.

### نقد و بررسی

اولاً وصفی که بر وجود و حقیقت هستی بار می‌شود، وصفی است وجودی نه عدمی. اینکه نویسنده محترم مرقوم داشته است که وصف، یا وجود ناب است و یا عدم وجود ناب و چون نمی‌تواند هیچ‌یک از این دو باشد، نتیجه می‌گیریم که حقیقت هستی وصف‌ناپذیر است، پاسخش این است که ممکن است وجود، وصفی داشته باشد که نه وجود ناب باشد و نه عدم وجود ناب. وجودهای امکانی و مقید و محدود و به تعبیر دیگر وجودهای معلولی، وجود ناب نیستند؛ چون وجود ناب، وجود بی‌قید و شرط و حد است، درحالی‌که وجودهای امکانی و معلولی، وجودهای با قید و شرط و حدند؛ اما همین وجودهای معلولی، مصداق عدم وجود ناب‌اند. در واقع عدم وجود ناب یا همان نقیض وجود ناب، می‌تواند دو گونه مصداق داشته باشد: ۱. عدم ناب و ۲. وجود غیرناب؛ و خلاصه کردن آن در مصداق اول بی‌دلیل و تحکم‌آمیز است؛ زیرا هر چیزی که وجود ناب بر آن صدق نکند، عدم آن بر آن صدق می‌کند؛ ولی باید دانست که این عدم، عدم خاص و مقید است نه عدم مطلق، و سلب عدم مقید، دلیل بر سلب عدم به نحو مطلق نیست. مثلاً رنگ سیاه، مصداق عدم رنگ سفید است؛ یعنی بر رنگ سیاه، عدم رنگ سفید صدق می‌کند و این امر، دلیل بر این نیست که رنگ سیاه، معدوم مطلق است. عدم رنگ سفید، عدم مقید است و صدق آن بر رنگ سیاه، دلیل بر صدق عدم مطلق نیست. پس یک وصف، ممکن است وصف وجودی باشد، نه عدمی، اما درعین حال نه وجود ناب بر او صدق کند و نه عدم وجود ناب. صدق عدم وجود ناب، دلیل بر وجودی نبودن آن وصف نیست. پس اینکه نویسنده محترم می‌گوید اگر وجود مطلق، وصفی داشته باشد، نه وجود ناب بر آن صادق است و نه عدم وجود ناب (عشاقی، ۱۳۸۹، ص ۹۵). پاسخش این است که هرچند ممکن است

وجود ناب بر آن صدق نکند، ولی ممکن است که عدم وجود ناب بر آن صادق باشد و درعین حال وصفی وجودی باشد؛

ثانیاً این سخن که تعدد و تغایر موضوع، دلیل بر تعدد و تغایر محمول و وصف است، همه‌جا درست نیست. آنجا که از حیث اشتراک مصادیق متعدد، وصفی انتزاع شود، این وصف بر همه مصادیق متعدد بار می‌شود، اما درعین حال، تعدد و تغایر موضوع در این موارد، دلیل بر تعدد و تغایر در ناحیه وصف نیست؛ زیرا وصف، حسب‌الفرض از جنبه اشتراک و وحدت آنها انتزاع شده است نه از جهت کثرت و تغایر آنها. به تعبیر دیگر، نویسنده محترم میان مفهوم و مصداق خلط کرده، و ویژگی مصادیق (تعدد و تغایر) را به مفهوم (که مشترک معنوی است)، تسری داده است؛ آنچنان‌که متکلمان درباره مصادیق وجود، دچار چنین خلطی شده و وجود را مشترک لفظی دانسته‌اند.

### ۱-۳. برهان سوم

وصفی که بر وجود مطلق بار می‌شود، یا همان حقیقت وجود مطلق است یا مغایر با آن. فرض اول مستلزم خلف است؛ زیرا تعریفی که برای وصف مطرح می‌شود، غیر از تعریفی است که برای موصوف مطرح می‌گردد. این امر نشان می‌دهد که لازمه وصف بودن و موصوف بودن، تغایر در حقیقت است. فرض دوم (مغایر بودن) نیز باطل است؛ زیرا یا این وصف، با وجود متحدالمصداق است یا مختلف‌المصداق. فرض اول باطل است؛ چون وصف که مغایر با وجود است، در اتصاف به وجود، نیازمند به واسطه در عروض است (بنا بر اصالت وجود، هرچه غیر وجود است در اتصاف به وجود، نیاز به این دارد که وجود برای او واسطه در عروض باشد)؛ درحالی که وجود مطلق، در اتصاف به وجود، نیازمند واسطه در عروض نیست و معلوم است که آنچه در اتصاف به وجود، نیازمند واسطه در عروض باشد، نمی‌تواند متحدالمصداق با وجود باشد که نیازمند واسطه در عروض نیست. فرض دوم (اینکه مختلف‌المصداق باشند) نیز باطل است؛ زیرا آنچه به عنوان وصف و حکم بر موصوفی به حمل شایع بار می‌شود، معنایش این است که با آن اتحاد مصداقی دارد.

### نقد و بررسی

بیان روشن تر این برهان، این است که اگر وصفی بر وجود بار شود یا با وجود اتحاد مفهومی دارد و یا تغایر مفهومی. اتحاد مفهومی نمی تواند داشته باشد، چون مفهوماً غیر از مفهوم وجود است و تغایر مفهومی هم نمی تواند داشته باشد، زیرا در این صورت یا باید با وجود، اتحاد مصداقی داشته باشد و یا تغایر مصداقی که هر دو باطل و محال اند. پس نتیجه می گیریم که هیچ وصفی بر وجود بار نیست. بطلان این بیان روشن است؛ چون هر چند این وصف با وجود اتحاد مفهومی ندارد، با آن اتحاد مصداقی و یا بالاتر، تساوق مصداقی دارد. مثلاً یک موجود خارجی، هم مصداق بالذات مفهوم وجود است و هم مصداق بالذات مفهوم شیئیت و یا وحدت؛ یا مثلاً مفهوم ضاحک و مفهوم انسان با هم تغایر مفهومی دارند، ولی در خارج اتحاد مصداقی دارند. نویسنده محترم گمان کرده است که اگر مفهومی غیر از مفهوم وجود باشد، یعنی میان مفهوم وجود و مفهوم دیگر، تغایر مفهومی باشد، معنایش این است که بر مصداق آن مفهوم، حقیقتاً مفهوم وجود صدق نمی کند؛ درحالی که چنین نیست. مثلاً مفهوم وجود، غیر از مفهوم شیئیت است؛ اما آنچه مصداق شیئیت است، حقیقتاً مصداق وجود و موجود نیز هست. بنابراین وصفی که بر وجود بار می شود، هر چند مفهوماً مغایر با مفهوم وجود است، در خارج با آن اتحاد مصداقی دارد. گویا نویسنده محترم بر این گمان است که وجودی بودن یک وصف و صدق مفهوم وجود بر آن، با تغایر مفهوم وجود با وصف، قابل جمع نیست؛ درحالی که به راحتی قابل جمع است. ممکن است یک حقیقت خارجی، مصداق بالذات مفاهیم کثیره باشد؛ مانند ذات باری تعالی که مصداق بالذات همه صفات خویش است و همه صفات بالحقیقه و بدون تجوز بر آن بار می شوند.

### ۱-۴. برهان چهارم

احکامی که بر وجود مطلق بار می شوند، با موضوع خودشان (وجود مطلق) یا عینیت مفهومی دارند یا مغایرت مفهومی.

فرض اول باطل است؛ چون فرض این است که در این قضیه، محمولات، احکام وجود مطلق هستند و احکام یک چیز غیر از خود آن چیز است. فرض دوم نیز باطل است؛ زیرا این احکام یا متحدالمصدق با مصداق مفهوم وجود هستند و یا مغایرالمصدق. فرض اول باطل است؛ چون این احکام که علی‌الفرض با مفهوم وجود مغایرت مفهومی دارند، نمی‌توانند اصیل باشند؛ چون اصیل تنها وجود است. قهراً در تحقق مصداقی، نیازمند این هستند که وجود برای آنها واسطه در عروض باشد، درحالی‌که مصداق مفهوم وجود نیازمند این واسطه نیست. آنچه نیازمند واسطه در عروض است، نمی‌تواند با چیزی متحد باشد که واسطه در عروض ندارد. فرض دوم نیز باطل است؛ چون همین که این احکام بر وجود بار می‌شوند، نشان می‌دهد که میان آنها اتحاد مصداقی وجود دارد؛ وگرنه بار نمی‌شدند.

### نقد و بررسی

ضعف این برهان، از نقد برهان سابق روشن می‌شود و نیازی به پاسخ مجدد نیست؛ ولی توضیحاً اشاره می‌کنیم که تغایر مفهومی، دلیل بر تغایر مصداقی نیست. ممکن است چند مفهوم، بر مصداقی حقیقتاً بار شوند، اما با لحاظ‌های مختلف؛ چنان‌که ذات باری تعالی با لحاظ‌های مختلف، محل اجتماع اوصاف عدیده است؛ یعنی از یک لحاظ مفهوم وجود بر او بار می‌شود و از یک لحاظ مفهوم عالم و از لحاظ سوم مفهوم قادر و از لحاظ چهارم مفهوم حی و... و می‌دانیم که تمام اوصافی که بر ذات حق تعالی بار می‌شوند، حقیقی و وجودی‌اند. از این گذشته، مبنای اصالت وجود و اعتبار ماهیت، مستلزم این است که اتصاف ماهیت به وجود، اتصاف مجازی و باواسطه در عروض باشد، ولی مستلزم این نیست که هیچ وصفی از اوصاف (غیر از وصف وجود) وجودی نباشند؛ وگرنه لازم می‌آمد اتصاف علم و قدرت و حیات و... به وجود در خارج، اتصاف مجازی و بالعرض باشد و به تعبیر دیگر، هیچ مفهوم وجودی‌ای غیر از مفهوم وجود در کار نباشد که قطعاً باطل است.

## ۲. موانع چهارگانه حکم‌پذیری وجود و تأملاتی در آنها

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، نویسنده محترم در مقاله دوم (شماره ۴۳ معرفت فلسفی) چهار مانع برای حکم‌پذیری وجود و هستی مطرح کرده است که به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

### ۲-۱. موانع اول

اگر حکم و وصفی بر وجود، بار شود با توجه به لزوم مغایرت میان موضوع و محمول و وصف و موصوف، لزوماً باید محمول یا وصف، وجودی غیر از وجود موضوع یا موصوف داشته باشد و این امر مستلزم کثرت وجودی است؛ درحالی‌که کثرت در حقیقت هستی محال است. بنابراین کثرت‌ناپذیری حقیقت هستی، مانع حکم‌پذیری آن است.

توضیحی که نویسنده محترم برای کثرت‌ناپذیری حقیقت هستی ارائه می‌دهد، این است که اگر چیزی غیر از واجب‌الوجود بالذات وجود داشته باشد، یا باید واجب‌الوجود بالذات باشد و یا نقیض آن؛ که هر دو به حکم عقل محال‌اند. بنابراین وجود موجودی غیر از واجب‌الوجود بالذات محال است و در نتیجه کثرت در ناحیه وجود محال خواهد بود.

دلیل بطلان شق اول، ادله توحید و بطلان شرک است و دلیل بطلان شق دوم، این است که وجوب وجود واجب‌الوجود بالذات، مستلزم امتناع نقیض آن است. اگر نقیض واجب، ممتنع نباشد، باید ممکن باشد و اگر نقیض واجب، ممکن باشد، خود واجب هم ممکن خواهد بود که خلف فرض است.

### نقد و بررسی

اگر این برهان تام باشد، مستلزم این است که یا وجود همه اشیا عالم را به کلی انکار کنیم و یا اینکه به واجب‌الوجود بودن همه آنها حکم کنیم. شق دوم با ادله توحید منافات دارد و شق اول چیزی جز انکار بدیهیات نیست. حکم به معدوم بودن همه اشیا عالم هم خلاف بداهت عقل است (زیرا علامت وجود یک موجود، منشأیت آثار است و منشأیت آثار موجودات عالم مانند انسان

و انواع حیوانات و گیاهان و میوه و... بدیهی عقل است) و هم خلاف وجدان و علم حضوری است (زیرا هر کس به علم حضوری، وجود نفس خود و افعال و انفعالات و قوا و افکار نفس خود را می‌یابد و انکار موجودات عالم، مستلزم انکار خود و انکار افکار و معلومات و استدلال خویش است). مغالطه موجود در این برهان این است که وجود موجود دیگر، یا واجب‌الوجود دانسته شد و یا نقیض آن؛ درحالی‌که چنان‌که گفته‌اند: «نقیض کل شیء رفعه»، یعنی نقیض یک موجود، سلب همان موجود است نه موجود دیگر، هیچ‌گاه موجودی، نقیض موجود دیگر نخواهد بود. آری می‌توان گفت موجودی، مصداق نقیض موجود دیگر است. مصداق نقیض یک موجود، می‌تواند موجود دیگر باشد. مثلاً زید، مصداق نقیض عمرو است؛ یعنی بر زید، عمرو صدق نمی‌کند، بلکه لاعمرو (نه عمرو) صدق می‌کند؛ زیرا زید، عمرو نیست. اگر نقیض یک موجود، جنبه سلبی و عدمی دارد، مستلزم این نیست که مصداق نقیض آن معدوم باشد. در اینجا نقیض واجب‌الوجود بالذات، عدم واجب‌الوجود بالذات است، و موجودات ممکن و وابسته، در عین اینکه موجودند، مصداق عدم واجب‌الوجود بالذات هستند. به تعبیر دیگر، نقیض وجود واجب بالذات، عدم واجب بالذات است، و عدم واجب بالذات دو گونه مصداق دارد: ممتنع بالذات و ممکن بالذات که هر دو در واجب بالذات نبودن مشترک‌اند؛ و اینکه مصداق عدم واجب بالذات را منحصر در ممتنع بالذات و مساوی آن بدانیم، مکابره و بلادلیل است.

و جوب وجود واجب‌الوجود، مستلزم امتناع عدم آن است. اساساً امتناع عدم واجب، تعبیر دیگری از جوب وجود واجب است. امتناع عدم واجب، به معنای امتناع وجود موجودات دیگر نیست. قیاسی که نویسنده محترم تشکیل داده، به این صورت است: هر شیئی که به گونه‌ای مغایر با واجب‌الوجود بالذات باشد، نقیض واجب‌الوجود بالذات است و نقیض واجب‌الوجود بالذات، ممتنع‌الوجود بالذات است. پس هر آنچه مغایر با واجب باشد، ممتنع‌الوجود بالذات است.

مغالطه این بیان این است که اولاً چیز مغایر با وجود واجب، نقیض واجب دانسته شد؛ درحالی‌که یک چیز، نقیض چیز دیگر نیست؛ بلکه نقیض هر چیز، سلب و عدم آن چیز است نه چیز دیگر؛ ثانیاً گفته است نقیض واجب، ممتنع‌الوجود بالذات است؛ درحالی‌که نقیض وجود

واجب، عدم وجود واجب است. عدم وجود واجب، چیزی نیست تا وجودش را ممتنع بشماریم. اتصاف عدم وجود واجب به امتناع، اتصاف تسامحی و تجوزی است. این اتصاف تسامحی چیزی جز بیان ضرورت وجود واجب نیست. پس حقیقتاً قضیه‌ای به این صورت که عدم وجود واجب ممتنع‌الوجود است نداریم. تنها قضیه حقیقی ما، همان قضیه «وجود واجب، واجب و ضروری است» می‌باشد و معلوم است که ضرورت وجود واجب، مستلزم انکار وجودهای غیرواجب نیست.

## ۲-۲. مانع دوم

آنچه بر موضوعی عارض می‌گردد، باید خارج از حریم ذات موضوع باشد. اگر موضوع ما حقیقت وجود باشد، باید چیزی که عارض بر آن می‌شود خارج از حریم حقیقت هستی باشد. با توجه به اینکه خارج از حریم حقیقت هستی، چیزی جز نیستی نیست، روشن می‌گردد که بر حقیقت هستی نمی‌توان عارض وجودی بار کرد. توضیح بیشتر این است: درباره احکامی که بر وجود بار می‌شوند، سه فرض محتمل است:

۱. این محمولات خارج از حقیقت هستی‌اند؛

۲. فقط خارج از صورت ذهنی هستی‌اند و صورت ذهنی هستی به حسب حقیقت، با حقیقت هستی بیگانه است؛

۳. این محمولات، تنها خارج از صورت ذهنی هستی‌اند و صورت ذهنی هستی به حسب حقیقت، عین حقیقت هستی است. احتمال اول، خلف فرض است؛ زیرا این محمولات اگر مصداق بالذات هستی نیستند، مصداق بالذات عدم‌اند و چنین چیزی قابل حمل بر هستی نخواهد بود. احتمال دوم نیز نادرست است؛ زیرا معیار حکم بودن برای حقیقت هستی، عروض محمول بر خود حقیقت هستی است، نه بر صورت ذهنی آن که علی‌الفرض بیگانه با آن است. احتمال سوم نیز باطل است؛ زیرا فرضی است متهافت؛ چون از سویی این محمول، محمول حقیقت هستی نیست، بلکه محمول صورت ذهنی آن است و از سوی دیگر صورت ذهنی هستی، عین حقیقت هستی است؛ یعنی در عین اینکه محمول حقیقت وجود و هستی نیست، محمول او هست.

### نقد و بررسی

نقد وارد بر این برهان، این است که در حمل شایع صناعی، کافی است که عارض نسبت به معروض خود تغایر مفهومی داشته باشد. تغایر مفهومی عارض وجود با خود وجود، مستلزم این نیست که عارض را از حقیقت هستی خارج بدانیم. عجیب این است که نویسنده محترم به آنچه در زبان اهل فن جریان دارد که ملاک حمل شایع، تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی و وجودی است، هیچ توجهی نشان نمی‌دهد. گویا گمان کرده است که حمل و عروض، اقتضا دارد که عارض از حریم تقرر وجودی معروض جدا باشد. مفاهیمی که بر وجود بار می‌شوند (مانند وحدت، تشخیص و صرافت) هرچند مفهوماً با مفهوم وجود مغایرند، با آن تساوq مصداقی دارند. اساساً مفاهیم ثانوی فلسفی که از عوارض تحلیلی وجودند، مفاهیمی هستند که بیانگر انحراف وجودات‌اند. معنا ندارد این‌گونه مفاهیم، از حریم هستی خارج باشند و در حریم نیستی وارد گردند.

نویسنده محترم همین اشکال را بر کلام خویش مطرح می‌کند و پاسخی مطنب می‌دهد که قسمت مفید آن این است که اگر محمول عارض بر وجود، تنها تغایر مفهومی با وجود داشته باشد و در عین حال مانند مفهوم وجود، بیانگر هستی باشد، خلف فرض لازم می‌آید؛ زیرا فرض بر این است که محمول در خارج از ذهن، عین حقیقت هستی است، نه خارج از حقیقت هستی، و اگر محمول، در خارج از ذهن بیرون از حقیقت هستی نیست، باید در ذهن نیز بیرون از حقیقت هستی نباشد؛ وگرنه صورت ذهنی هستی به حسب حقیقت، عین حقیقت هستی نخواهد بود که این خلف فرض است؛ زیرا مفروض این است که محمول بر وجود، از حیث مفهومی، غیر از مفهوم وجود است، و با توجه به اینکه جایگاه مفهوم، ذهن است، باید محمول در ذهن، خارج از هستی باشد. این همان خلف است.

ظاهر عبارت نویسنده محترم، نامقبول و غلط‌انداز است؛ زیرا اگر مصداق یک مفهوم، عین حقیقت هستی است، معنایش این نیست که مفهوم آن نیز عین حقیقت هستی است. مفهوم بما هو مفهوم، وجودی جز در وعاء ذهن ندارد و تمام هویتش همان مرآت بودن آن برای مصداق است؛ وگرنه چه تفاوتی میان مفهوم و مصداق است؟ در آن صورت لازم می‌آید که مصداق با



همان وعاء وجودی، در وعاء ذهن حضور یابد که محال است. می توان منظور نویسنده محترم را به این صورت توجیه کرد که هر مفهومی از مصداق حقیقی حکایت بالذات خود دارد. دو مفهوم متغایر از هم، قطعاً حکایت از دو مصداق متغایر دارند. اگر مفهوم وجود، حکایت از حقیقت هستی دارد، مفهوم دیگری که عارض و محمول بر آن است، قهراً نمی تواند حکایت از حقیقت هستی داشته باشد. بنابراین هیچ یک از محمول هایی که بر حقیقت هستی بار می شود، بهره ای از حقیقت هستی نخواهد داشت.

پاسخ این بیان این است که هرچند مصداق بالذات هر مفهومی غیر از مصداق بالذات مفهوم دیگر است، در عین حال مفاهیم متعدد می توانند از شئون مختلف هستی حکایت کنند؛ همان گونه که صفات متعددی که بر ذات حق بار می شوند، هر یک بیانگر شأنی از شئون آن هستند و همه آن مفاهیم بیانگر اوصاف وجودی اند. در بحث ما مفهوم وجود از اصل وجود داشتن یک موجود خارجی حکایت دارد، همین اندازه حکایت می کند که معدوم نیست؛ اما از چند و چونی آن موجود هیچ حکایتی ندارد. برای حکایت از شئون آن موجود و چند و چونی آن، باید از مفاهیم دیگر استفاده کرد. هر یک از آن مفاهیم، بیانگر شأنی وجودی است.

### ۲-۳. مانع سوم

از موانع حکم پذیری وجود، امتناع عروض واجب الوجود بالذات بر وجود است؛ زیرا عروض و لحوق، که اقتضای تابعیت و وابستگی دارند، با واجب الوجود بودن در تنافی اند. محال است که واجب الوجود بالذات به تابعیت و وابستگی متصف شود. حال با این اصل مفروض، می گوئیم اگر محمولاتی مانند وحدت، تشخیص، فعلیت و اصالت، بر وجود بار شوند، این محمولات یا واجب الوجودند و یا نقیض آن؟ اگر واجب الوجودند مانند مفهوم واجب الوجود، بر وجود بار نخواهند شد؛ زیرا چنان که گفته شد، عروض و بار شدن مستلزم تابعیت و وابستگی است؛ و اگر نقیض واجب الوجودند، معدوم خواهند بود؛ چون نقیض واجب الوجود، ممتنع الوجود بالذات است و ممتنع الوجود بالذات، معدوم است؛ و روشن است که ممتنع بالذات و معدوم به عنوان یک وصف، بر وجود بار نمی شوند.

### نقد و بررسی

اولاً این کلام دقیقاً خلاف آن چیزی است که نویسنده محترم در مقاله اول (ش ۲۷، ص ۱۰۲) بیان کرده‌اند. در آنجا برای نفی کثرت از وجود، این‌گونه استدلال کرده‌اند: «وجود، واجب‌الوجود بالذات است و واجب‌الوجود بالذات، کثرتی ندارد...». چنان‌که مشاهده می‌شود، مقدمه اول چیزی جز حمل واجب‌الوجود بالذات بر وجود نیست؛

ثانیاً حمل و عروض، حکایت از وابستگی و تابعیت ندارد. تنها عروض اعراض خارجی است که حکایت از وابستگی و تابعیت دارد؛ اما عروض عوارض تحلیلی که از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و بیانگر شئون وجود است، نشانگر وابستگی و تابعیت خارجی نیست. مفهوم واجب‌الوجود بالذات از قبیل دوم، یعنی عوارض تحلیلی و فلسفی است نه اول. بنابراین عروض واجب‌الوجود بر مفهوم وجود، هیچ محذوری ندارد. اگر سخن نویسنده محترم درست باشد، باید حمل صفات ثبوتیه ذاتیه بر ذات باری تعالی نیز بیانگر وابستگی و تابعیت این صفات ذاتیه باشد؛ درحالی‌که این صفات عین ذات‌اند و وابستگی آنها مستلزم وابستگی ذات واجب خواهد بود؛

ثالثاً این تقسیم‌بندی که مفاهیم دیگر که بر وجود بار می‌شوند، یا واجب‌الوجود بالذات‌اند و یا نقیض آن، نادرست است؛ زیرا مفاهیم نه واجب‌الوجودند و نه نقیض آن. هر مفهوم بما هو مفهوم، شأنی جز حکایتگری از خارج ندارد؛ مگر اینکه شأن مفهومی آن نادیده گرفته شود و به شأن وجودی آن در ذهن توجه شود که در آن صورت موجودی است از موجودات در وعاء ذهن. در این صورت، بر چیزی قابل حمل نخواهد بود؛

رابعاً اگر این استدلال درست باشد، باید بتوانیم آن را درباره هر مفهومی که بر موضوعی از موضوعات بار می‌شود، به کار ببریم. مثلاً مفهوم کاتب که بر زید بار می‌شود، گفته شود یا این محمول، واجب‌الوجود است و یا نقیض آن؛ واجب‌الوجود نمی‌تواند باشد، چون حمل واجب‌الوجود بر چیزی دال بر وابستگی و تابعیت است که با واجب‌الوجودی آن منافات دارد و نقیض آن نمی‌تواند باشد؛ زیرا نقیض واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود است و معدوم، و چنین چیزی نمی‌تواند بیانگر یک وصف وجودی برای موضوع باشد.

#### ۲-۴. مانع چهارم

وجود و هستی به نحو مطلق، حقیقتی است گسترده و بی مرز و بی نهایت، و این گستردگی و شمول، جایی برای عروض حکم در خارج باقی نمی‌گذارد. توضیح اینکه: آنچه بر موضوعی عارض می‌گردد باید خارج از حقیقت موضوع باشد و از بیرون حقیقت موضوع بر موضوع عارض گردد؛ و در اینجا موضوع ما وجود و هستی مطلق است؛ پس چیزی که بر آن عارض می‌گردد باید خارج از دایره وجود و هستی مطلق باشد و می‌دانیم که به دلیل گستردگی هستی مطلق، ماورایی برای آن متصور نیست؛ یعنی جایی که خارج از دایره هستی مطلق باشد وجود ندارد. بنابراین هیچ حکمی نمی‌تواند بر وجود مطلق بار شود. به تعبیر دیگر اقتضای بار شدن حکمی بر موضوعی این است که حکم (محمول) غیر از موضوع باشد؛ یعنی محمول، خارج از حقیقت موضوع باشد. پس باید گفت یکی از موانع حکم‌پذیری وجود، فراگیر بودن موضوع وجود مطلق است که غیری برای خود باقی نگذاشته است تا بر آن بار شود.

#### نقد و بررسی

آنچه در حمل شایع صناعی بدان نیاز داریم این است که مفهوم محمول با مفهوم موضوع متغایر باشد، نه اینکه ظرفی که محمول در آن تحقق می‌یابد، متغایر با ظرفی باشد که موضوع در آن تحقق می‌یابد. اساساً اتحاد مصداقی که در حمل شایع بدان نیاز است، معنایش این است که موضوع و محمول در خارج از ذهن، یعنی خارج از دایره مفهوم، در یک ظرف با همدیگر اتحاد و یا هوویت دارند.

نتیجه‌ای که نویسندۀ محترم از مباحث خویش می‌گیرد این است که همه احکام و اوصافی که در فلسفه اولی برای وجود مطرح می‌شوند، با توجه به آن براهین چهارگانه بر حکم‌ناپذیری وجود و این موانع چهارگانه برای حکم‌پذیری وجود، در حقیقت احکام و اوصاف وجود نیستند. دیدگاه ایشان این است که حریم تقرر و شیئیت این احکام و اوصاف، بیرون از حریم وجود است و با توجه به آن براهین و موانع، موضوع آنها چیزی غیر از وجود است. پس موضوع

احکام و اوصافی که در فلسفه اولی بیان می‌شوند، چیزی است غیر از وجود، و آن احکام و اوصاف نیز در خارج از حریم وجود تقرر دارند. نظری که نویسنده محترم در نتیجه‌گیری مقاله اول ابراز می‌کنند این است که موضوع فلسفه اولی و احکام و اوصاف آن، همه مجلای وجود و مظاهر هستی‌اند، نه خود وجود و هستی. این موضوع و احکام، وجود را در چهره حقیقت متعین خود به نمایش و ظهور درمی‌آورند (ص ۱۰۳). ایشان در نتیجه‌گیری مقاله دوم نیز تصریح می‌کنند که دگرگونی موضوع فلسفه اولی به تغییرات عمده در احکام و مسائل فلسفه اولی می‌انجامد. از این رو باید فلسفه اولی باز تولید شود (ص ۹۷).

در نقد این سخن باید گفت اولاً با توجه به نقدهای جدی‌ای که هم بر براهین حکم‌ناپذیری وجود و هم بر موانع حکم‌پذیری وجود وارد است و مطرح شد، نادرستی اصل نظریه (حکم‌ناپذیری وجود) روشن شد؛ یعنی هیچ محذوری در بار کردن احکام و اوصاف بر وجود نیست. بنابراین خدشه‌ای بر دیدگاه فلاسفه در موضوع دانستن وجود مطلق و بار کردن احکام و اوصاف بر آن نیست؛

ثانیاً چگونه می‌توان موضوع فلسفه اولی و همه احکام و اوصافی را که بر آن بار می‌شود خارج از حریم وجود و هستی دانست، درحالی‌که به دلیل امتناع ارتفاع نقیضین، خارج از حریم وجود و هستی، چیزی جز عدم و نیستی وجود ندارد، و معلوم است که عدم و نیستی، نه موضوع قرار می‌گیرد و نه حکم و وصف. این سخن نویسنده محترم که «موضوع فلسفه اولی و احکام و اوصاف آن، همه مجلای وجود و مظاهر هستی‌اند، نه خود وجود و هستی، و موضوع فلسفه اولی و احکام آن، وجود را در چهره حقیقت متعین خود به نمایش و ظهور درمی‌آورند» سخنی است نامقبول؛ زیرا به دلیل امتناع تناقض، بر مجلای وجود و مظاهر هستی، یا مفهوم وجود و هستی صادق است و یا مفهوم عدم و نیستی. اگر به‌زعم و باور نویسنده محترم مفهوم وجود بر آنها صادق نمی‌کند، قهراً مفهوم عدم و نیستی بر آنها صادق می‌کند و چنان‌که گذشت، عدم و نیستی، نه موضوع قرار می‌گیرد و نه حکم و وصف.

### نتیجه‌گیری

همه چهار برهانی که نویسنده محترم برای حکم‌ناپذیری وجود و نیز همه چهار مانعی که برای حکم‌پذیری وجود در دو مقاله مزبور ارائه دادند، ناتمام و مخدوش‌اند؛ یعنی با توجه به نقدهای جدی‌ای که هم درباره براهین حکم‌ناپذیری وجود و هم درباره موانع حکم‌پذیری وجود مطرح شد، نادرستی اصل نظریه (حکم‌ناپذیری وجود) روشن گردید؛ یعنی هیچ محذوری در بار کردن احکام و اوصاف بر وجود نیست. بنابراین خدشه‌ای بر دیدگاه فلاسفه در موضوع دانستن وجود مطلق و بار کردن احکام و اوصاف بر آن نیست. به نظر نگارنده این سطور، وجود و هستی، حکم‌پذیر است. بزرگ‌ترین خدشه بر این دو مقاله این است که در سراسر این دو مقاله، چند حکم و وصف بر وجود و هستی مطلق بار شده است؛ مانند اینکه «هستی مطلق، حکم‌ناپذیر است» یا «هستی مطلق نمی‌تواند وصف معدوم و ممتنع داشته باشد». به نظر نگارنده مهم‌ترین ضعف در این دو مقاله، راهیابی خلط‌هایی در آن، از قبیل خلط مفهوم و مصداق و خلط عروض خارجی و عروض تحلیلی است.

منابع .....

- صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، دارالمعارف الاسلامیه.  
طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.  
عشاقی، حسین، ۱۳۸۹، «حکم‌ناپذیری وجود»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۷، ص ۱۰۴-۸۹.  
—، ۱۳۹۳، «موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۳، ص ۹۷-۸۵.  
مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.  
—، ۱۴۰۵ق، *تعلیقہ علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسۀ در راه حق.

## تشکیک و تشابه وجود نزد ابن‌سینا و توماس آکوئیناس

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس  
dr.r.akbarian@gmail.com  
اصغر پوربهرامی / دکترای فلسفه دانشگاه تربیت مدرس  
apourbahrami@yahoo.com  
محمد سعیدی مهر / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس  
saeedi@modares.ac.ir  
علی افضلی / دانشیار گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
ali\_mafzali@yahoo.com  
دریافت: ۹۴/۷/۱۱ پذیرش: ۹۵/۹/۲۹

### چکیده

این مقاله درصدد بررسی این مسئله است که چرا در مابعدالطبیعه توماس آکوئیناس، تشکیک در مفهوم وجود به‌رغم قول او در باب تشابه وجود تصویرپذیر نیست؟ توماس، علاوه بر ارسطو از ابن‌سینا نیز در بسیاری از مواضع تبعیت کرده است. ارسطو «موجود» را غیر از مشترک معنوی و مشترک لفظی می‌داند. ابن‌سینا، مشترک معنوی را بر دو قسم متواطی و مشکک می‌داند و کاربرد سوم لفظ نزد ارسطو را در مشترک معنوی مشکک قرار می‌دهد و چون قایل به مسانخت میان علت و معلول است، از تشکیک در مفهوم وجود دفاع می‌کند. توماس اگرچه سخنی از «تشابه در وجود» نمی‌گوید، اما قسم سوم در کنار مشترک معنوی و لفظی به نام لفظ متشابه را مطرح می‌کند. اگرچه تحلیل‌های زبان‌شناختی مؤید مترادف بودن الفاظ تشابه در فلسفه توماس و تشکیک نزد ابن‌سیناست، تحلیل‌های مابعدالطبیعی توماس شناسان جدید از تشابه بر اساس تناسب متفاوت با تشکیک مفهوم وجود است. تحلیل آنها از تشابه بر اساس نسبت نزدیک به تشکیک مفهوم وجود ابن‌سیناست؛ اما چون توماس قایل به مسانخت میان خالق و مخلوق نیست، نمی‌توان این تحلیل توماس‌شناسان را نیز تفسیری صحیح از قول توماس درباره تشابه دانست.

**کلیدواژه‌ها:** تشکیک، تشابه، توماس آکوئیناس، ابن‌سینا، اسکندر افرودیسی، فرفریوس، تشکیک وجود، تشابه وجود.

### مقدمه

بحث دربارهٔ اطلاق لفظ وجود در فلسفهٔ ابن‌سینا و به تبع او توماس آکوئیناس را می‌توان در دو سطح عرضی و طولی یا به تعبیر برخی از ابن‌سینا پژوهان غربی و توماس‌شناسان افقی (Horizontal analogy) و عمودی (Vertical analogy) یا ناظر به حمل (Predicamental analogy) و متعالی (Transcendental analogy) مورد بررسی قرار داد که عرضی یا ناظر به حمل، بحث دربارهٔ اطلاق وجود بر جوهر و هر یک از اعراض نه‌گانه است و طولی یا متعالی بحث دربارهٔ اطلاق وجود بر واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود خواهد بود (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۶۳). ما در این مقاله (جز در موارد لازم) به مسئلهٔ چگونگی اطلاق وجود بر واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود خواهیم پرداخت.

اگرچه پژوهش‌های مهمی دربارهٔ نظریهٔ تشابه وجود توماس از جمله کتاب‌های سه‌گانه رالف مک‌اینرنی، تحقیق جامع برنارد مونتانی، مقالهٔ دیوید بورل و رسالهٔ دکتری محققانه ویکتور سالاس در زبان انگلیسی و نیز مقاله و تحقیقات محمد ایلخانی در زبان فارسی انجام گرفته است، تاکنون این مسئله مورد تحقیق قرار نگرفته که آیا نسبتی میان تشابه وجود توماس و تشکیک در وجود ابن‌سینا می‌توان یافت؟ و چرا برخی از اقسام تشابه وجود توماس را علی‌رغم تحلیلی بسیار مشابه با تشکیک وجود ابن‌سینا، نمی‌توان تأییدی بر پذیرش تشکیک وجود توسط توماس دانست؟

### ۱. نحوهٔ تحول و تطور دو اصطلاح تشکیک و تشابه در سیر تاریخی این بحث

ارسطو در مقولات از دو قسم حمل سخن می‌گوید: نخست حمل به اشتراک معنوی که حمل لفظی واحد در معنایی واحد بر موضوعات مختلف است و دیگری حمل به اشتراک لفظی است و مراد از آن حمل لفظی واحد در معانی مختلف بر موضوعات مختلف است. ارسطو در مابعدالطبیعه از دو قسم در حمل وجود استفاده می‌کند و یادآور می‌شود که وجود به طرق مختلف به کار می‌رود و مراد وی از کاربرد حمل وجود به طرق مختلف اولاً انکار اشتراک معنوی



متواطی وجود و ثانیاً انکار اشتراک لفظی وجود است؛ زیرا بحث وی در این بخش از کتاب در باب موجود بماهو موجود بودن موضوع مابعدالطبیعه و در نتیجه انکار مشترک لفظی نبودن وجود است؛ چراکه به نظر ارسطویی معناست که یک لفظ مشترک لفظی، موضوع علمی واحد باشد (ارسطو، ۱۹۹۵، ۱۰۰۳a۳۳-b۱۹؛ تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۰-۱۷۱). ارسطو این موضع میانی و این نوع حمل سوم را مطرح می‌کند و سپس شارحان یونانی و عرب متون ارسطو، دو موضع مختلف در این باب در پیش می‌گیرند.

اسکندر افرودیسی در شرح خود بر این عبارات ارسطو مدعی می‌شود که وجود نه مشترک لفظی محض و نه مشترک معنوی است، بلکه «مشترک لفظی اشتقاقی» است؛ یعنی لفظی واحد به این نحو دارای دو معنای متفاوت باشد که یکی از این دو معنا مشتق از معنای دیگر است. در این صورت اطلاق این لفظ واحد بر دو موضوع با معنای متفاوت، حمل اشتراک لفظی اشتقاقی خواهد بود. توضیح آنکه اسکندر این قسم سوم را از یکی و در نسبت با یکی (aph' henos kai henpros) می‌نامد و مرادش آن است که وجود در نسبت با یک طرف که وی آن را جوهر می‌داند، بر هریک از اعراض نه‌گانه حمل می‌شود (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ الدرز، ۱۹۹۳، ص ۴۲). از سوی دیگر فرفریوس بر آن است که وجود هرگز قسم سوم محمولات نیست، بلکه فقط محمولی مشترک لفظی است. دیدگاه فرفریوس را در میان یونانیان آمونیوس (م ۵۲۰م) (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۵) و در میان اعراب ابوالفرج بن طیب (همان) پذیرفتند و از سوی دیگر دیدگاه اسکندر افرودیسی را نیز الیاس (م ۵۸۰م) (همان)، الیاس دروغین (همان)، دیوید (م ۶۰۰م) (همان) و استفانوس (نیمه اول قرن هفتم میلادی) (همان) و همچنین به گزارش ابن طیب ارسطویان عربی چون یحیی بن عدی و ابوبشر متی و عارفی به نام الینوس (همان) تأیید و قبول کردند. البته الکساندر تریگر در مقاله خود مدعی می‌شود که اختلاف میان دیدگاه اسکندر افرودیسی و فرفریوس اختلافی لفظی است و تفاوتشان فقط در این است که فرفریوس به تبع فضای مقولات تفاوتی دقیق میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی قایل است، وگرنه او نیز مانند اسکندر «موجود» را میان مشترک لفظی محض و مشترک معنوی می‌داند؛ یعنی اسکندر افرودیسی و فرفریوس و پیروان

آنها در باب وضعیت خاص «موجود» اتفاق دارند و تنها نمی‌دانند که این حمل خاص را چه بنامند (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۶). البته الیاس تغییر مهمی در رأی اسکندر و فرفریوس می‌دهد. وی بر این باور است که مفهوم و معنای «موجود» در اطلاق بر جوهر و اعراض متفاوت نیست، بلکه هریک از جوهر و عرض به نحو نامساوی از معنای واحد «موجود» بهره‌مندند و بدین ترتیب الیاس «موجود» را دیگر مشترک لفظی اشتقاقی نمی‌داند، بلکه بر آن است که این لفظ مشترک معنوی مشکک (modulated univocal) است (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۷). ابن‌طیب نیز از سوی دیگر همین رأی را در شرح خود بر ایساغوجی ابراز می‌کند. وی می‌گوید که میان «متفق» یعنی مشترک لفظی و «متواطی» یعنی مشترک معنوی هیچ واسطه‌ای نیست و «موجود» نوع ویژه‌ای از لفظ متفق است که «بالقصد والرویه» به کار می‌رود. نکته ظریف در باب رأی ابن‌طیب آن است که به عقیده وی لازم نیست لفظ متفق (مشترک لفظی) در معنا مختلف باشند، بلکه می‌توانند از یک معنای واحد به نحو نامساوی (بالزیاده والنقصان) بهره‌مند باشند. پس آن نوع خاص لفظ متفق در نظر ابن‌طیب می‌تواند همان مشترک معنوی مشکک الیاس باشد. ابن‌طیب در تبیین دلیل قرار گرفتن لفظ «موجود» در این نوع خاص یادآور می‌شود که چون همه موجودات از مبدأ نخستین صادر می‌شوند و به او تأسی می‌کنند، و موجود بودن به معنای همین صدور و بازگشت است، لفظ واحد «موجود» بر همه موجودات اطلاق می‌شود. ابن‌طیب در این دلیل، گرایش نوافلاطونی خود را در باب نظریه صدور و نیز بازگشت تمام امور به مبدأ نخستین نشان می‌دهد (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۸).

در فلسفه اسلامی برای قسم سومی که اسکندر افرودیسی به 'aph' henos kai pros hen تعبیر کرده بود، اصطلاح «تشکیک» و «اسمای مشکک» وضع شده است؛ اما منشأ این اصطلاح چیست؟ هری اوسترین و لفسون (۱۳۷۰، ص ۴۶۷-۴۷۸) بر آن است که تشکیک معادل amphibolia به معنای ابهام است و محققان بعدی همچون الکساندر تریگر نیز نظر و لفسون را با ملاحظات اندکی تأیید کرده‌اند (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۹). به گزارش و لفسون ابن‌رشد علاوه بر اصطلاح تشکیک که پیش از او ابن‌سینا و فارابی نیز به کارش برده بودند، از اصطلاح «تشابه» نیز نزدیک به همین معنا را استفاده می‌کند (ولفسون، ۱۳۷۰، ص ۴۸۴). بررسی ریشه و منشأ اصطلاح تشابه

وقتی توجه کنیم که هدف ما در این رساله که تحلیل رویکرد توماس آکوئیناس به برهان صدیقین است و وقتی که بدانیم توماس در مباحثی از این دست از اصطلاح «تشابه» استفاده می‌کند، اهمیت فراوانی خواهد یافت. بنابراین برای رسیدن به این مقصود، به تحلیلی که ولفسون از این مسئله ارائه می‌دهد، توجه می‌کنیم.

ولفسون از مثال یک فرد انسان در مقایسه با تصویر وی، که ابن میمون برای مشکک ارائه می‌دهد، به نکته بدیعی تظن می‌یابد. ولفسون می‌گوید که غزالی این مثال را برای الفاظ متشابه ذکر کرده است؛ اما در ترجمه عربی مقولات ارسطو این مثال برای الفاظ «متفق» آمده است. با توجه به آنکه پیش از ترجمه عربی مقولات ارسطو، فیلسوفان نخستین اسلامی دو لفظ مشترک و متفق را مترادف و به معنای متواطی به کار می‌بردند، روشن می‌شود که اصطلاح متفق به تدریج معنای اولیه خود یعنی متواطی را از دست داده است و به معنای «متوهم» به کار رفته است و بدین ترتیب غزالی در *تهافت الفلاسفه* (۱۹۲۷، ص ۱۱-۱۲ و ۴۴) خود اصطلاح متفق را در دو مورد به معنای «متوهم» و در حقیقت به معنای مشکک به کار برده است. ولفسون پس از این شواهد تاریخی و زبانی، فرض جالب توجهی ارائه می‌دهد و می‌گوید که غزالی احتمالاً به این جهت در کتاب *معیارالعلم* خود مثال فرد انسان و تصویر این فرد را، که بر هر دوی آنها لفظ انسان اطلاق می‌شود، مثالی برای لفظ متشابه ذکر کرده است. وی به معنای دوگانه لفظ متشابه که هم معنای همانند و هم معنای مبهم و به اشتباه‌افکننده را در خود دارد، توجه می‌کند و اگر ابن میمون نیز این مثال را از *معیارالعلم* غزالی گرفته باشد، به احتمال قوی هر دو معنای متشابه را مدنظر داشته است. حال ولفسون پس از این نظریه احتمال می‌دهد که نباید لفظ یونانی *omoiotis* که معنای تشابه و همانندی را در خود دارد، به طور مستقیم به لفظ *ombiguitas* لاتین ترجمه شده باشد؛ بلکه باید لفظ متشابه که معنای به اشتباه‌افکننده را نیز در خود دارد، به عنوان میانجی در سیر ترجمه اصطلاحات یونانی به لاتین وارد شده باشد. ولفسون به مطلب دیگری اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که در ترجمه‌های کهن قرون وسطا همواره لفظ مشکک به *ombiguitas* ترجمه شده؛ درحالی‌که در ترجمه‌های لاتین از عبری و نیز عربی مربوط به قرن پانزدهم میلادی این

لفظ به صورت analogicus ترجمه شده است. سبب این‌گونه ترجمه در متون متأخر لاتینی، به نظر ولفسون آثار توماس آکوئیناس است که وی اصطلاح analogia را به معانی مختلف از جمله به معنای مشکک در اصطلاح فلسفه اسلامی به کار می‌برد و همین کاربرد توماس موجب رواج لفظ analogia در قرون وسطا در معنای مشکک شده است و بدین ترتیب مترجمان قرون پانزدهم قرون وسطا لفظ مشکک را از متون عربی و عبری به analogia ترجمه کرده‌اند (ولفسون، ۱۳۷۰، ۴۹۰-۴۹۷).

## ۲. تشکیک وجود نزد ابن‌سینا

برخی با توجه به آرای ابن‌سینا در شفاء، نجات و دیگر آثار رایج او چنین استنباط می‌کنند که در فلسفه ابن‌سینا قول به تشکیک در مفهوم وجود و تباین وجودات قابل دفاع است و برخی دیگر از آنجا که ریشه بیشتر آرای مهم صدرالمتألهین از جمله تشکیک در حقیقت وجود را در آثار کمتر دیده‌شده ابن‌سینا مانند مباحثات و تعلیقات می‌دانند، معتقدند که ابن‌سینا قایل به تشکیک در حقیقت وجود است. در این بحث به نظر می‌رسد که هر یک از این دو دیدگاه به نحوی صحیح است و می‌توان هر دو دیدگاه را پذیرفت. توضیح آنکه بر اساس شواهد متنی ابن‌سینا قول به تشکیک در حقیقت وجود را در فلسفه خود دارد، ولی چون این نظریه اصل محوری فلسفه او نیست و بر اساس آن به تبیین مواضع فلسفی خود نپرداخته، می‌توان او را قایل به تشکیک در مفهوم وجود و تباین بالذات وجودات موجودات بالفعل دانست. برای اثبات این مدعا بهتر است مروری اجمالی بر دیدگاه ابن‌سینا در باب تشکیک در معنای اعم داشته باشیم و سپس دیدگاه او را درباره تشکیک در وجود جويا شویم.

ابن‌سینا و پیروانش برآنند که در ذاتی، تشکیک محال است و تشکیک را فقط می‌توان در عرضی یافت. دیدگاه ابن‌سینا در باب تشکیک در امور عرضی به دو نحو تفسیر شده است: یکی تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی و سعدالدین تفتازانی (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳) است که تفسیر غیرمشهور است و دیگری تفسیر تقریباً همه پیروان ابن‌سیناست. پیش از بررسی

تفسیر غیر مشهور و مشهور در باب تشکیک در معنای اعم و تشکیک وجود، بایسته است دو اصطلاح ذاتی و عرضی یا ماهیت و مفهوم به اختصار توضیح داده شود.

### ۲-۱. تحلیل معنای ذاتی و عرضی یا ماهیت و مفهوم در این بحث

هر ماهیتی بر مصداقی صدق می‌کند که ماهیت دیگر بر آن صدق نمی‌کند. برای مثال ماهیت انسان بر مصداقی صادق است که ماهیت علم بر آن صادق نیست؛ اما مفهوم می‌تواند بر مصداق یک ماهیت صادق باشد؛ مثلاً مفهوم عالم بر مصداق ماهیت انسان صادق است. نکته ظریفی در این باب مطرح است و آن این است که ماهیت و مفهوم از دو حیثیت مختلف بر مصداقی مشترک صدق می‌کنند. ماهیت بر مصداق مشترک از آن حیث که آن مصداق فی نفسه اعتبار شود، صدق می‌کند و مفهوم از آن حیث که آن مصداق با غیر خود یعنی مبدأ اشتقاقش اعتبار شود، صدق می‌کند. برای مثال ماهیت انسان از آن حیث که مصداق انسان فی نفسه اعتبار شود، بر مصداق انسان صادق است و مفهوم عالم از آن حیث که مصداق انسان با علم مقایسه شود بر مصداق انسان صدق می‌کند. «ماهیت» را در این معنا چون مشتمل بر جنس و فصل و نوع است، گاه به «ذاتی» تعبیر می‌کنند و در مقابل آن «مفهوم» را «عرضی» می‌گویند (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۴۱-۴۴). بنابراین مراد از اینکه ابن سینا و پیروان او را قایل به تشکیک در عرضی می‌خوانند، همین معنای عرضی است و بر طبق آن اینان بر این باورند که تشکیک در مفاهیم عرضی‌ای چون سیاه، سفید، عالم و قادر راه دارد، نه در ماهیات سیاهی، سفیدی، علم، قدرت و یا جسم و حیوان و نظایر آنها. در همین جا به عنوان بیان مطلوبی که پس از این باید اثبات شود، می‌توان گفت که نزد ابن سینا تشکیک نه در نفس «وجود» بلکه در مفهوم «موجود» که از آن حیث که مصداق و محکی آن با وجود مقایسه شده، بر شیء صدق می‌کند.

### ۲-۲. تفسیر غیر مشهور از تشکیک عرضی یا تشکیک در مفهوم

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر فصل هفدهم اشارات در پاسخ به اشکال‌های

فخررازی درباره ماهیت نداشتن واجب‌الوجود، تحلیلی از تشکیک ارائه می‌دهد و آن را تمهیدی بر تبیین خود از تشکیک وجود نزد ابن‌سینا قرار می‌دهد. توضیح آنکه خواجه معتقد است اسمی واحد مانند سفید بودن که به تشکیک بر امور مختلف حمل می‌شود، نه حکایت از ماهیت عرض سفیدی عارض بر برف و عاج دارد و نه جزء ماهیت این دو سفیدی است. این دو سفیدی دو نوع مختلف از جنس واحد سفیدی است که برای آنها نامی جداگانه وضع نشده است؛ پس لاجرم اسمی عام مانند سفیدی را به هریک از موضوعات این سفیدی‌ها اطلاق می‌کنیم که نه ماهیت آنها را نشان می‌دهد و نه جزء ماهیت آنها را، بلکه تنها عرض لازم این مجموعه است. پس سفیدی برف و عاج از آن حیث که آنها مصداق مفهوم عام سفیدی هستند، مفهومی مشکک است و این سخن به معنای تشکیک در ذاتی یعنی نوع خاص سفیدی برف و عاج نیست، بلکه به معنای تشکیک در عرضی یعنی مفهوم عام سفیدی است که عرض لازم مجموعه سفیدی است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴-۳۵). خواجه این تحلیل را مقدمه‌ای برای تبیین تشکیک مفهوم وجود قرار می‌دهد و بلافاصله می‌افزاید: «و این چنین است وجود در وقوعش بر وجود واجب و وجود ممکن با هویتات مختلفشان که به نحو تفصیلی اسمی ندارند» (همان، ج ۳، ص ۳۵). همچنین وی به عنوان بیان مطلوب پیش از این عبارات، می‌گوید وجود هم مانند اعراض عارض ماهیات موجودات است و در نتیجه وجود موجود الف مثلاً غیر از وجود موجود ب خواهد بود و چون این وجودات هریک هویت مختلف دارند و ما برای تمامی آنها نامی نداریم، آنها را متصف به مفهوم عام وجود می‌دانیم که عرضی لازم است و بر آنها به نحو تشکیکی حمل می‌شود. بدین ترتیب خواجه مفهوم وجود را امری مشکک و وجودات مختلف را حقایق متفاوت دانسته است. وی در آثار دیگر خود از جمله *مصارع‌المصارع* و نیز در پاسخ نخستین رساله صدرالدین قونوی، همین موضع را دنبال می‌کند.

خواجه در پاسخ به اشکال‌هایی که شهرستانی در باب اقوال فلاسفه راجع به تقسیم وجود

(طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۲-۳۳) مطرح کرده است، می‌گوید:

وجود بر ماهیات شامل نمی‌شود، مگر همچون شمول اعراض برای معروضاتشان که گاهی این اعراض به نحو یکسان شامل می‌شوند و گاهی شمولشان به نحو یکسان نیست. وجود از جمله اموری است که بر واجب، ممکن، جوهر و عرض به نحو یکسان شامل نیست. این مفهوم وجود، مفهومی نیست که عقلاً از لفظ وجود می‌فهمند؛ چراکه آنچه در عقل حاصل است و با خارج مطابق نیست و وجود متعارف نمی‌باشد، تقسیم می‌شود (همان، ص ۲۱).

خواجه در پاسخ اشکال‌های دیگر شهرستانی (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵) بر قول فلاسفه درباره تقسیم وجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و نیز در کتاب *اجوبه المسائل النصيرية* (طوسی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۲۸) از مشکک بودن مفهوم وجود دفاع می‌کند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۴ و نیز ص ۶۱). وی در پاسخ رساله اول صدرالدین قونوی هم می‌گوید: «مبدأ غیر خود بودن، برای وجود واجب عینی است نه برای وجودی که بر واجب‌الوجود و غیر او به نحو تشکیکی حمل می‌شود» (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۰)، و در ادامه می‌آورد: «بُعد و جسم بر آنچه تحت آنهاست، به تواطؤ واقع می‌گردد، بر خلاف وجود که بر موجودات به نحو تشکیکی حمل می‌شود» (همان).

### ۲-۳. تفسیر مشهور از تشکیک عرضی یا تشکیک در مفهوم

از دیدگاه ابن‌سینا درباره تشکیک، تفسیری دیگر نیز ارائه شده که چون این تفسیر تقریباً همه شارحان ابن‌سینا - جز خواجه نصیرالدین طوسی - پذیرفته‌اند، به تفسیر مشهور معروف شده است. ما در بیان این تفسیر در باب تشکیک در عرضی در معنای عام، از تقریر عبدالرسول عبودیت که تقریری بسیار دقیق است استفاده می‌کنیم، و سپس بر مبنای این تقریر، به تبیین تشکیک در مفهوم وجود می‌پردازیم.

عبودیت تقریر خود را در دو بخش مطرح می‌کند: یکی بخشی که مورد عنایت ابن‌سینا بوده و وی آن را در آثار خود بیان کرده است و دیگری بخشی که مفسران و پیروان فلسفه ابن‌سینا برای تکمیل تبیین ابن‌سینا افزوده‌اند. برای فهم دقیق این تبیین، عبودیت بحث خود را در قالب مثالی

مطرح می‌کند. دو خط الف و ب را در نظر می‌گیریم که یکی بلندتر از دیگری است.

بخش اول تقریر:

۱. ماهیت نوعی الف و ب ماهیت خط یعنی کم متصل یک‌بعدی است؛
۲. هریک از الف و ب که فی‌نفسه لحاظ شوند، فردی برای ماهیت نوعی خط هستند و از این حیث کاملاً مشابه هم‌اند. این همان نفی تشکیک در ماهیت است؛
۳. هریک از الف و ب از آن حیث که فردی غیر از دیگری است، در مقایسه با دیگری به زیادت و نقصان متصف است. پس تفاضل در هویت فردی هریک از الف و ب است که نسبت به ماهیت نوعی آنها یعنی خط، امری عرضی است؛
۴. تمایز هویت فردی الف و ب از ماهیت نوعی خط، تمایزی ذهنی است؛ یعنی الف و ب از یک حیث مصداق خط هستند و از حیث دیگر به ترتیب مصداق هویت فردی الف و ب. پس مابه‌الامتیاز الف و ب، همان هویت فردی آنهاست و مابه‌الاشتراکشان همان ماهیت نوعی خط است، و اینها فقط در ذهن متمایز از هم خواهند بود.

بخش دوم تقریر:

عرض وجود للموضوع دارد و موضوع از آن حیث که معروض عرض است، متصف به اوصاف عرض می‌شود. پس شیء معروض عرض‌های الف و ب به اوصاف الف و ب یعنی زیادت و نقصان متصف می‌شود. در نتیجه چون موضوع از آن حیث که معروض عرض است، همان «عرضی» است، تشکیک زیادت و نقصان در عرضی تحقق می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۱۴۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹؛ عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶-۱۷۰).

حال می‌توان بر مبنای این طرح کلی از تشکیک در معنای اعم، تبیینی از تشکیک در مفهوم وجود بنا بر این تفسیر ارائه داد. در بحث از تمایز و عروض وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا نشان دادیم که عروض وجود بر ماهیت، عروضی تحلیلی نیست و از سوی دیگر عروض مقولی بودن آن نیز بر اساس شواهد متنی ابن‌سینا منتفی است. پس به نظر می‌رسد که می‌توان این عروض را هم‌داستان با نصرالله حکمت، شبه عروض مقولی دانست. با این تحلیل از عروض وجود بر



ماهیت، می‌توان با مسامحه گفت که وجود به عنوان عرضی عارض بر هر یک از مصادیق ماهیات مختلف است و هر یک از مصادیق ماهیات مختلف نیز خود به اعتبار فی‌نفسه، فقط مصداق همان ماهیت است و متصف به اوصافی چون شدت و ضعف و دیگر اوصاف متفاضل نیست و از آن حیث که با ماهیت موجوده دیگری مقایسه شود، به این اوصاف متفاضل متصف است. ماهیت معروض وجود از آن حیث که معروض وجود است، مصداق مفهوم عرضی «موجود» است و از این جهت به اوصاف عرض یعنی وجود متصف است. این است که می‌توان گفت اشیا در مفهوم وجود، یعنی موجود بودن به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و اولویت و عدم آن متصف هستند. این همان معنای تشکیک در مفهوم وجود بنا بر تفسیر مشهور است. مطابق با این تحلیل، هویت فردی هر وجود ملاک تمایز و تغایر است و از این حیث میان وجودات هیچ نحوه اشتراک و تشابهی نیست. پس وجودات مختلف در هویت فردی خود متباین و متغایرند و تشکیک تنها در مفهوم وجودی است که همه موجودات در آن اشتراک دارند.

این تفسیر از رأی ابن‌سینا از عبارات پرشمار او در آثارش قابل استنباط است. ابن‌سینا در تعلیقات به صراحت از تباین وجود واجب‌الوجود با وجود ممکنات سخن می‌گوید و این تباین را مصحح اختلاف در تعقل واجب‌الوجود و ممکنات می‌داند: «وجود اول [یعنی واجب‌الوجود] مباین با وجود تمامی ممکنات است، و به همین نحو تعقل اول هم مباین با تعقل موجودات است» (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۱۲۱). این عبارات بیان‌کننده تباین وجودات و دست‌کم تباین وجود واجب‌الوجود و ممکنات است. ابن‌سینا در فقرات دیگری از همین اثر باز به تباین وجود واجب‌تعالی با وجود ممکنات اشاره می‌کند. این رأی ابن‌سینا برای مقصود ما در این رساله، از اهمیتی فراوان برخوردار است. پیش‌تر نیز گفتیم که اساس برهان صدیقین بر این مبتنی است که وجود موجود است و وجود یا واجب است یا ممکن. اگر واجب است که مطلوب اثبات شده است و اگر ممکن است، سلسله ممکنات لاجرم باید به وجود واجب‌تعالی بینجامد. نکته مهم در اینجا این است که میان واجب و ممکن باید اشتراکی باشد، وگرنه برهان عقیم خواهد بود. حال که به تصریح ابن‌سینا میان وجود واجب‌تعالی و وجود ممکنات تباین هست، باید مفهوم واحد وجود بر وجود واجب‌تعالی و وجود ممکنات صادق باشد:

وجود او [واجب‌الوجود] مبین سایر موجودات است... وجود هر موجودی برای اول [واجب‌الوجود] است؛ چراکه وجود هر موجودی فایض از اوست و وجودش برای اوست. وجودش مبین وجود سایر موجودات است و هیچ چیزی از جنس وجود او نیست (همان، ص ۱۵۷-۱۵۸).

ابن‌سینا در تبیین وحدت واجب‌تعالی و صفات سلبی‌اش باز به همین عدم مشارکت واجب‌تعالی با ممکنات در وجود خاص واجب‌الوجود اشاره می‌کند (همان، ص ۱۶۶). وی در عبارتی از کتاب *مباحثات* نیز از همین موضع دفاع می‌کند. او در پاسخ به این پرسش که اگر لفظ وجود در اطلاقش بر واجب‌الوجود و ممکنات مشترک لفظی باشد، لازم می‌آید که بحث در باب مبدأ اول از جمله مسائل علم مابعدالطبیعه نباشد، بر این امر تکیه می‌کند که لفظ وجود در اطلاقش بر واجب‌الوجود و ممکنات اسمی مشکک است: «و اما وقوع وجود بر اول [یعنی مبدأ اول] و بر مابعد آن از الفاظ مشترک نیست، بلکه از جمله الفاظ مشکک است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۳۲).

#### ۲-۴. تشکیک در حقیقت وجود

چنان‌که در آغاز این بحث گفتیم، از برخی عبارات ابن‌سینا قول به تشکیک در حقیقت وجود استنباط می‌شود. بر این اساس، خود حقیقت وجود دارای مراتب تشکیکی است و اختلاف این مراتب با هم اختلاف به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و اولویت و عدم اولویت است. این تفسیر می‌تواند بر مبنای عبارتی در *تعلیقات* و عباراتی در تکمیل آن در *مباحثات* بدین نحو بیان شود:

ابن‌سینا در جایی از *تعلیقات* در بحث تقدم علت بر معلول اشاره می‌کند که علت باید در وجود و حقیقت بر معلول خود متقدم باشد. او این تقدم در وجود را با تعبیر عدم تساوی در وجود بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که عدم تساوی در وجود به معنای اختلاف نوعی علت و معلول است و به همین جهت تصریح می‌کند که یک «شخص» از آتش مثلاً هرگز نمی‌تواند، علت «شخصی» دیگر از آتش باشد و هیچ‌کدام نسبت به دیگری در اینکه علت باشند، اولویت ندارد. بدین ترتیب این عبارات را نیز - اگر به تنهایی در نظر بگیریم - می‌توان مؤید نظریه تباین ذاتی وجودات دانست:

شخص جایز نیست که علت شخص باشد؛ چراکه دو شخص می‌توانند در وجود، حقیقت و معنا متساوی باشند و این امور در باب علت و معلول صحیح نیست؛ زیرا علت و معلول اگر در وجود و حقیقت متساوی باشند، معلول، علت می‌شود و علت، معلول. ... [صدور] نوعی غیر نوع علت از علت واجب است. مانند آتش که با نوع معلولاتش که اشیای ذاتی هستند، مخالف است... نوع معلول به ناگزیر با نوع علتش مخالف است (ابن سینا، ۱۹۷۳، ص ۱۳۴).

چنان‌که گفتیم این عبارات به‌تنهایی با قول به تباین ذاتی وجودات سازگاری بیشتری دارد، ولی هنگامی که با عبارتی دیگر در مباحثات در نظر گرفته شود، اعتقاد به تشکیک وجود را می‌رساند. ابن سینا در صفحات آغازین مباحثات بیان می‌کند که از تشکیک در وجود روشن می‌شود که وجود در یک موجود با وجود در موجود دیگری اختلاف نوعی ندارد، بلکه اختلاف آنها به «تأكد» و «ضعف» است: «وَأما مسئلته التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه أن يعلم أن الوجود في ذوات الوجود غير مختلف بالنوع، بل إن كان اختلافاً فبالتأكد والضعف» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۴۱). وجود در این عبارات به صورت عام مورد بحث قرار گرفته است و می‌تواند شامل وجود علت و وجود معلول نیز باشد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که این عبارات با عبارات ابن سینا در تعلیقات در باب اختلاف نوعی میان علت و معلول متناقض باشند؛ اما ابن سینا در ادامه مطالب خود در مباحثات توضیح می‌دهد که در حقیقت ماهیات اموری که به وجود آمده‌اند، با هم اختلاف نوعی دارند و در میان وجودهای این موجودات، اختلاف نوعی نیست:

إنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع، فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده (همان).

در نتیجه برای رفع توهم تناقض میان این دو نظر ابن سینا باید گفت که علت و معلول از حیث ماهیت اختلاف نوعی دارند و از حیث وجود، اختلاف تشکیکی میان آنهاست. بدین ترتیب از جمع این دو مجموعه عبارات، قول ابن سینا درباره وقوع اختلاف تشکیکی میان وجود موجودات و اختلاف ذاتی میان ماهیات آنها قابل استنباط خواهد بود.

### ۳. تشابه وجود نزد توماس آکوئیناس

چنان‌که در بخش اول این مقاله نشان دادیم، توماس برای اشاره به قسم سوم حمل اصطلاح تشابه را به کار می‌برد. به باور او وجود در قالب یک مفهوم دارای مصادیق متعدد است و این مصادیق متعدد، به‌رغم اختلافشان، محکی مفهوم واحد وجود هستند و بر همه امور مختلف، با همان محتوای واحد حمل می‌شوند (الدرز، ۱۹۹۳، ص ۴۳-۴۴). محققان فلسفه توماس با بررسی دیدگاه وی در باب تشابه وجود، به نوعی تحول یا اختلاف در آثار گوناگون پی برده‌اند.

بیان نکته‌ای در اینجا بایسته به نظر می‌رسد که محققان فلسفه توماس به تبع خود توماس قسم سوم حمل را به analogical تعبیر می‌کنند و به همین ترتیب مقابل آن univocity و equivocality را به کار می‌برند؛ اما با تحلیل دیدگاه‌های این محققان از آرای توماس به این نتیجه می‌رسیم که اگرچه در بیشتر موارد اصطلاح analogy نزد آنان معادل تشکیک در سنت اسلامی است، برای احتراز از هر گونه خلط اصطلاح، باید از analogy به تشابه، از univocity به اشتراک معنوی متواطی و از equivocality به اشتراک لفظی تعبیر کنیم.

توماس آکوئیناس اشتراک معنوی متواطی وجود را نمی‌پذیرد. در نظر وی مفاهیم متشابه، معنای مشترک *res significata* دارند؛ اما همین معنای مشترک بر اموری که مصادیق مفاهیم متشابه هستند و در سطح متعالی خدا و مخلوقات اند به انحای گوناگون به کار می‌روند. به همین ترتیب نامی واحد بر این امور مختلف اطلاق می‌شود. تشابه مستلزم آن است که آدمی بداند مصادیق مفاهیم متشابه کاملاً مختلف‌اند و وقتی مثلاً مفهوم وجود را بر این مصادیق اطلاق می‌کند، از نحوه اطلاق مختلف معنای وجود آگاه باشد (همان، ص ۴۳). توماس همچون دانز اسکوتوس می‌پذیرد که معنای وجود یعنی واقعیت داشتن، اساساً واحد است. وی به‌رغم آگاهی از تفاوت نحوه واقعیت داشتن برای مثال قوه بودن و فعلیت داشتن، مفهوم واحد وجود را بر این انحای متفاوت اطلاق می‌شود (همان، ص ۴۴). باید توجه کرد که در تشابه در سطح مقولی و نیز در سطح متعالی، همواره امری هست که مفهوم متشابه در مناسب‌ترین معنای خود بر آن اطلاق می‌شود. برای مثال در تشابه وجود در سطح مقولی، جوهر یکی از طرفین تشابه است که وجود

در معنای مناسب خود بر آن حمل می‌شود. همچنین پس از آنکه وجود محض خدا را به منزله وجود نخستین در برابر مخلوقات قرار می‌دهیم، وجود در سطح متعالی نیز بر خدا در مناسب‌ترین معنای خود اطلاق می‌شود (همان، ص ۴۵).

### تشابه وجود

تشابه وجود در آثار مختلف توماس به چند گونه تبیین شده است. توماس در شرح بر جمل دو راه‌حل پیشنهاد می‌کند. یکی از راه‌حل‌ها مستلزم یک صورت مشترک است که خدا و مخلوقات به گونه‌ای غیریکسان واجد آن صورت هستند. توماس این راه‌حل را نمی‌پذیرد و در عوض بهره‌مندی با شباهت ناقص را قبول می‌کند. او در کتاب در باب حقیقت، همه انحاء تشابه با ارجاع به یک نمونه اصلی را رد می‌کند و در عوض تشابه تناسب با چهار طرف را می‌پذیرد. وی در آثار متأخرش تشابه با ارجاع به نمونه اصلی را مطرح ساخته، دو قسم از آن را متمایز می‌کند: یکی آنکه وجود مشتمل بر خدا و مخلوقات شود و در نتیجه وجود فراتر از خدا و مخلوقات خواهد بود؛ دیگری مستلزم نسبتی بی‌واسطه میان خدا و مخلوقات است. توماس قسم نخست را رد می‌کند و قسم دوم را می‌پذیرد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، فرایند تحول تبیین تشابه در آثار توماس با کتاب در باب حقیقت دچار گسیختگی می‌شود، چراکه راه‌حل‌های ارائه‌شده در این کتاب به هیچ‌یک از راه‌حل‌های آثار پیشین توماس و راه‌حل‌های آثار بعدی‌اش فروکاسته نمی‌شود (مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۶۸). حال باید به بررسی این راه‌حل‌ها بپردازیم.

توماس در شرح بر جمل دو راه‌حل را از هم متمایز می‌کند: یکی تشابهی است که مستلزم یک صورت مشترک است که خدا و مخلوقات به گونه غیریکسانی واجد آن صورت‌اند؛ دیگری بر اساس بهره‌مندی یا شباهت ناقص است و مراد از این شباهت در این اثر یا شبیه شدن به نمونه اصلی است یا بهره‌مندی از شباهت با این نمونه اصلی تا حدّ ممکن است. در سطح مقولات، وجود صورت مشترکی است که جوهر و عرض به گونه غیریکسانی از آن بهره‌مندند (آکوئیناس، ۱۹۴۹، d.35، q.1، a.4). توماس این راه‌حل را در جامع در ردّ کافران مورد انتقاد قرار می‌دهد



می‌آید چیزی به لحاظ مفهومی یا مابعدالطبیعی از خدا بسیط‌تر و بر او مقدم‌تر باشد (آکوئیناس، ۱۹۰۵، I, c.23). البته اشکالی ندارد که معلول‌ها در شناخت مقدم بر خدا باشند؛ چراکه به عقیده وی چون شناخت خدا متوقف بر شناخت معلول‌های خداست، معلول‌ها به لحاظ شناخت مقدم بر خدا هستند. بر همین قیاس نام‌ها که اولاً بر معلول‌ها اطلاق می‌شوند و ما از آنها شناخت داریم، بعداً و در مرتبه بعد به خدا اطلاق می‌شوند (همان).

این تقدم بر مبنای نسبت معلول با علت است. توماس این نسبت را در کتاب *در باب قدرت* به خوبی تبیین می‌کند و می‌گوید که معلول و علت با هم نه به نحو اشتراک معنوی و نه به نحو اشتراک لفظی، بلکه به نحو متشابه با هم یک واحد را می‌سازند. وی در این اثر تشابه را بر اساس تناسب نشان نمی‌دهد، بلکه آن را بر مبنای نسبت، آن هم بیشتر بر مبنای نسبت یک چیز با چیز دیگر بیان می‌کند (آکوئیناس، ۱۹۳۲-۱۹۳۴، q.7, a.7).

توماس در *جامع الهیات* همان تحلیل خود را از تشابه نسبت ادامه، و نشان می‌دهد که تشابه بر مبنای نسبت علی قابل دفاع‌تر است. وی می‌گوید همان‌گونه که خدا به واسطه مخلوقات و بر مبنای رابطه علی میان مخلوقات به منزله معلول و خدا به منزله علت، قابل شناسایی است، اوصاف و اسما نیز بر اساس رابطه علی میان مخلوقات و خدا به عنوان مبدأ و علت مخلوقات اطلاق‌پذیر است (آکوئیناس، ۱۹۸۱، I, q.13, a.5). گفتنی است که توماس در این اثر تشابه را با اصطلاح تناسب بیان می‌کند، ولی با نحوه تبیینش از این قسم تشابه روشن می‌شود که مراد او از تناسب هرگز تناسب چهارطرفه کتاب *در باب حقیقت* نیست؛ بلکه مقصودش دقیقاً همان تشابه بر اساس نسبت دو طرفه است (سالاس، ۲۰۰۷، ص ۲۳۳). توماس در این اثر باز هم تمایز دو قسم تشابه نسبت یعنی نسبت یک چیز با چند چیز و تشابه میان دو چیز را مطرح می‌کند و باز هم یادآور می‌شود که قسم دوم تشابه برای تبیین نسبت مخلوقات و خدا پذیرفتنی است (آکوئیناس، ۱۹۸۱، I, q.13, a.5). کائرتان تشابه وجود را در نظر توماس به راه‌حلی که در کتاب *در باب حقیقت* آمده است فرومی‌کاهد. او بر آن است که مفهوم وجود بر جوهر و عرض بر مبنای تناسب اطلاق می‌شود؛ به این معنا که نسبت جوهر به وجودش متناسب با نسبت عرض به واقعیتش است. فعل وجود در

جوهر عین فعل وجود در عرض نیست؛ چراکه در این صورت لازم می‌آید وجود در اطلاقش بر جوهر و عرض مشترک معنوی متواطی باشد. به بیان دیگر، واقعی بودن در ارتباط با جوهر و عرض متفاوت است و به همین جهت است که توماس از کاربرد مفهوم وجود بر مبنای تناسب سخن می‌گوید (الدرز، ۱۹۹۳، ص ۴۵).

لئو جی الدرز بر آن است که تشابه تناسب برای تبیین نحوه حمل مفهوم وجود، چندان کارآمد نیست. توضیح آنکه مفهوم وجود در معنای کامل خود بر جوهر اطلاق می‌شود و چون اعراض مبتنی بر جوهرند و با جوهر نسبت دارند، به اعراض هم اطلاق خواهند شد؛ اما تناسب برای بیان این نحو نسبت و وابستگی کافی نیست. بر همین قیاس، تشابه تناسب اطلاق وجود بر خدا و مخلوقات را نیز تبیین نمی‌کند. در یک کلام تشابه نسبت خود مستلزم وابستگی یکی از طرفین تناسب بر طرف دیگر است و بدین ترتیب نمی‌توان انتظار داشت که تشابه تناسب از این وابستگی و نسبت خبر دهد (همان، ص ۴۵-۴۶).

اطلاق مفاهیم بر مصادیقشان به عقیده الدرز مبتنی بر دیدگاه ما در باب وضعیت وجودشناختی مصادیق است. بدین ترتیب ما خودمان مفهومی را متشابه می‌کنیم؛ یعنی وقتی دو شیء را به لحاظ وجودی دارای دو نسبت متفاوت به یکدیگر می‌یابیم، مفهوم واحدی را بر هر دو اطلاق می‌کنیم و در عین حال اذعان خواهیم داشت که این مفهوم واحد از دو حیث متفاوت بر این دو مصداق اطلاق می‌شود. در نتیجه به نظر الدرز، مفهوم و نحوه اطلاق بر مصادیق و به بیان صحیح‌تر تحول و بسط معنایی آن، وابسته به نظر وجودشناختی ما به مصادیق است و چنین نیست که مفهوم فقط به لحاظ ذهنی و فارغ از دیدگاه واضح آن نسبت به وضعیت وجودشناختی مصادیق به نحو متشابه یا مشترک معنوی و لفظی به کار رود. الدرز بر مبنای این نظریه می‌گوید که قول اسکوتوس مبنی بر اشتراک معنوی مفهوم وجود در اطلاقش بر خدا و مخلوقات، مستلزم این است که یا از وضعیت وجودشناختی متفاوت خدا و ممکنات بی‌خبر باشیم، یا اساساً زبان را امری جدا از واقعیت بینگاریم. در نتیجه می‌توان ادعا کرد که شاید اسکوتوس در این نظریه خود به کاربرد منطقی و ذهنی زبان جدای از واقعیت برتری می‌داده و توماس که مفهوم وجود را نه



مشترک معنوی بلکه مفهومی متشابه می‌داند، به وضعیت وجودشناختی متفاوت خدا و مخلوقات نظر دارد. حاصل آنکه به نظر الدرز، چون توماس وجود واقعی مخلوقات را متفاوت با وجود واقعی خدا و البته مرتبط با وجود خدا می‌داند، به تشابه مفهوم وجود در اطلاق بر خدا و مخلوقات رأی داده است (همان، ص ۴۸۴۷). مطلب بسیار مهمی که می‌توان از نظریه الدرز دریافت این است که قول توماس به تشابه وجود در اطلاقش بر خدا و مخلوقات، مستلزم آن است که توماس پیش‌تر پذیرفته باشد خدا و مخلوقات از حیث وجودشناختی مرتبط با هم و البته مختلف از هم هستند؛ اما چنان‌که پس از این در نتیجه‌گیری مان از همین بحث خواهیم گفت، توماس بنا بر قولش در باب وجوب و امکان مبتنی بر مفهوم قدرت خدا، سنخیت میان خدا و مخلوقات را نمی‌پذیرد و در نتیجه میان خدا و مخلوقات به تباین قایل است. حاصل آنکه بر اساس قول وی در باب این نحو از وجوب و امکان لازم می‌آید که توماس مفهوم وجود را در اطلاق بر خدا و مخلوقات، مشترک لفظی بداند.

#### بهره‌مندی (participationem)

یکی از اصول مهم فلسفه توماس که ارتباط وثیقی با تحلیل وی از تشابه وجود دارد، اصل بهره‌مندی است. در اینجا بهتر است تصویری از دو تحلیل متفاوت توماس از بهره‌مندی در وجود ارائه دهیم. می‌توان بهره‌مندی در وجود را بر مبنای سیر صعودی موجودات از پایین‌ترین مراتب موجودات تا بالاترین مرتبه آنها و نیز بر مبنای سیر نزولی از بالاترین مرتبه وجود که فعل محض وجود است تا پایین‌ترین مرتبه وجود که جواهر باشند، ترسیم کرد. کثرت، از مراتب بهره‌مندی از وجود که از مرتبه بی‌حد وجود آغاز می‌شود حاصل می‌آید و وحدت بر اساس تشابه وجود بر مبنای ارجاع به یک نمونه اصلی تحقق می‌یابد. معیار بهره‌مندی از وجود، اصل وابستگی علی موجودات مخلوق به خداست. به نظر توماس شناسان علیت خدا برای مخلوقات در شرح بر جمل به صورت علت فاعلی مثالی تصویر شده است. در این قسم از علیت، نسبت مخلوق به خالق مانند نسبت عکس با اصل تبیین‌پذیر است. به طور کلی می‌توان گفت که توماس

در آثار نخستین خود به تشابه بر مبنای شباهت تمایل دارد و در آثار بعدی خود از این قسم تشابه دست برمی‌دارد. وی در شرح بر جمل، بیشتر تقلید و تأسی مخلوقات از خدا را مدنظر قرار داده و به همین جهت بر تشابه بر مبنای شباهت تأکید ورزیده و در آثار بعدی خود به ایجاد مخلوقات به واسطه علیت فاعلی بودن خدا توجه کرده است. با این همه، این سخن نیز صحیح نیست که توماس همواره از تبیین افلاطونی بر مبنای مثال احتراز جسته است؛ بلکه در آثار دوره پختگی وی نیز نمی‌توان به نحوی قاطع تحلیل او از خلقت بر مبنای علت فاعلی بودن خدا را از تحلیل آن بر مبنای علت مثالی بودن خدا متمایز ساخت (مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۳۴-۳۵).

۱. تشابه بر مبنای شباهت در شرح بر جمل: دو چیزی که دارای صورت واحدی باشند، شبیه یکدیگرند. همانندی همراه با اشتراک معنوی است. دو چیز هنگامی می‌توانند همانند باشند که یکی صورتی بدون محدودیت، و دیگری صورتی به تقلید از اولی داشته باشد، اما هرگز نباید عین آن باشد. در تشابه بر مبنای شباهت، یک وحدت نامتساوی مبتنی بر تقلید، زمانی است که نمونه اصلی صورتی را بالذات (per essentiam) داشته باشد و طرف دیگر تشابه، شبیه آن صورت را از طریق بهره‌مندی (per participationem) واجد است (آکوئیناس، ۱۹۴۹، d.19, q.1, a.2, ad.4; II, d.15, q.1, a.2, ad.4). وحدت مخلوقات با خالق بدین نحو بر حسب تشابه است که مخلوقات به اندازه طبیعت ذاتی‌شان صورتی ناقص از وجود الهی را تقلید می‌کنند. بنابراین خدا و مخلوقات صورتی همانند اما نه به نحو اشتراک معنوی بلکه به نحو متشابه دارند (همان، I, d.3, q.1, a.3). به سبب همین تحلیل است که نمی‌توان در آثار آغازین توماس تأسی و تقلید imitatio را از بهره‌مندی participationem تمیز داد.

یکی از قواعد مهم در باب علیت، شباهت معلول به علت است. شباهت یا تقلید بر مبنای تقسیم علت به مشترک معنوی و لفظی به مشترک معنوی و متشابه منقسم‌اند (همان، IV, d.1, q.1, a.4, sol.1, ad.4). در علت مشترک معنوی، صورت علت و صورت معلول از یک نوع واحد است و شباهت در این قسم از علت، به نحو دوسویه است؛ یعنی معلول در صورت نوعی خود شبیه علت، و علت نیز در صورت نوعی خود شبیه معلول است. در علیت مشترک معنوی

علت و معلول، در سطح وجودشناختی واحدی هستند؛ اما در قسم علیت مشترک لفظی، علت و معلول از حیث ماهیت مختلف‌اند (همان، II, d.14, q.1, a.2, ad.3; II, d.15, q.1, a.2, ad.4) و صورت علت برتر از صورت معلول است. معلول صورتی مادون صورت علت، ولی شبیه آن را از علت خود دریافت می‌کند. معلول در این قسم از علیت، بخشی از کمال علت خود را دریافت می‌کند و از این حیث شباهت معلول به علت شباهتی دوسویه نیست؛ یعنی از جهت معلول به سوی علت، شباهتی تصوری پذیر نیست (همان، II, d.18, q.2, a.1). علیت مشترک لفظی بر دو قسم است: یکی آنکه صورت معلول به نحوی مجازی در علت است، چنان‌که خورشید علت گرماست، با آنکه خودش گرمی نیست؛ دیگر آنکه صورت معلول به نحو اعلا در علت است. تشابه تناسب، بر مبنای قسم نخست علت مشترک لفظی است و تشابه بر اساس ارجاع به یک نمونه اصلی است (همان، d.18, q.1, a.2; IV, d.41, q.1, a.1, sol.5; II, d.1, q.1, a.2; I, d.8, q.1, a.2; II, d.14, q.1, a.2, ad.3; II, d.15, q.1, a.2, ad.4; I, d.2, q.1, a.2; IV, d.1, q.1, a.4, sol.4; I, d.34, q.3, a.1, ad.2; III, d.2, q.1, a.1, sol.1, ad.3, I, d.3, q.1, a.3). از سوی دیگر اگر وجود را به منزله یک کمال در نظر آوریم، خدا به این معنا علت مخلوقات است که کمال وجود را متعین می‌کند. توضیح آنکه نحوه بودن من، انسان بودن است. به بیان دیگر انسان بودن یعنی آنکه من از کمال وجود به نحو متناهی به اندازه ذات انسان بهره‌مندم. در این نگاه به وجود به منزله کمال، خدا کمال بی‌حد وجود است و مخلوقات تعین‌ها و حدود وجودند. خدا بدین ترتیب علت صوری کمال وجود است و تعین محدود وجود نیز خارج از دایره علیت خدا نیست. از این مباحث روشن می‌شود که علیت خدا برای مخلوقات علیت مشترک لفظی از قسم دوم است؛ چراکه خدا علت تعین و محدودیت کمال وجود است که به صورت مخلوقات متحقق می‌شود؛ ولی از این حیث لازم نمی‌آید که خدا خودش متعین و محدود باشد (مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۳۸۳۷). در نتیجه نظریه بهره‌مندی نسبتی از علیت صوری میان مخلوقات و خدا را تصویر می‌کند و نشان می‌دهد که تشابه در سطح مفهومی به معنای وحدت با ارجاع به یک نمونه اصلی است.

می‌توان از این بحث *توماس* درباره بهره‌مندی و شباهت علت و معلول، دیدگاه وی را درباره سنخیت علت و معلول دریافت. توضیح آنکه از بحث *توماس* در این مقطع برمی‌آید که وی شباهت را در سطح ماهیت تحلیل، و تأکید کرده است که علیت خدا برای مخلوقات از سنخ علیت مشترک لفظی قسم دوم است لازم می‌آید که اولاً ماهیت خدا غیر از ماهیت مخلوق باشد و ثانیاً فقط صورت و نحوه فعلیت مخلوقات به نحو اعلی در خدا باشد. حاصل آنکه از تحلیل *توماس* در باب سنخیت، نمی‌توان سنخیت میان علت و معلول در وجود را استنباط کرد. بر همین اساس نیز نمی‌توان به تشابه در مفهوم وجود که مستظهر به قبول سنخیت است، دست یافت.

۲. **بهره‌مندی و تشابه در آثار بعدی *توماس***: نظریه بهره‌مندی در آثار بعدی *توماس* از حیث شمای کلی، تفاوت چندانی نسبت به شرح بر جمل ندارد؛ اما تفاوت مهم به تبیین *توماس* از اتحاد فعل با موضوع بالقوه بازمی‌گردد. از جامع در رد کافران به بعد، قوه و فعل نقش مهمی در علیت و وجود دارند. *توماس* بر آن است که نسبت میان کمال مورد بهره‌مندی و شیئی که از آن کمال بهره‌مند است، همان نسبت میان قوه و فعل است. در شیئی که از کمالی بهره‌مند است، قوه‌ای است که با بهره‌مندی از کمال به فعلیت می‌رسد. پس در نظریه بهره‌مندی لازم است شیء که از کمالی بهره‌مند است، مرکب از قوه و فعل باشد. کمالی که مورد بهره‌مندی است، محدود است و این محدود بودن مستلزم شباهت ناقص شیء بهره‌مند شده از امر واجد کمال است؛ بلکه مقتضی ترکیب کمال بهره‌مند شده با قوه پذیرنده خواهد بود. بدین ترتیب در باب بهره‌مندی در وجود، یک موجود می‌تواند در وجود بهره‌مند باشد؛ زیرا واجد موضوعی بالقوه است؛ اما وجود (*ipsum esse*) نمی‌تواند بهره‌مند باشد، چون وجود همان فعلیت است. در نتیجه خدا هم که در آن هیچ ترکیبی از قوه و فعل نیست، نمی‌تواند بهره‌مند از وجود باشد؛ بلکه خدا از حیث ذاتش، آن چیزی است که هست (آکوئیناس، ۱۹۰۵، c.83 I, c.35 II؛ مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۳۸-۴۱). هر موجودی تا جایی که بهره‌مند از وجود است، موجود است و هر موجودی هرچه بیشتر از کمال وجودی که بالذات متعلق به خداست، بهره‌مند باشد، به همان اندازه کامل‌تر است (همان، 4، c.3I).

نکته مهم در این بحث این است که وجودی واحد و یگانه ماهیات مختلف را فعلیت می‌دهد، بلکه

فعل وجود بر حسب قوه‌ای که آن را دریافت می‌کند، مختلف می‌شود (همان، II, c.35). بدین ترتیب نسبت مخلوقات به خدا، همان نسبت معلول به علت و قوه به فعل است. برنارد مونتانیی بر آن است که توماس در آثار نخستین خود بر مبنای نوعی بهره‌مندی، علیت را ارتباط یک صورت و در آثار نهایی خود بر مبنای نوعی دیگر از بهره‌مندی، علیت را ارتباط یک فعلیت می‌داند. بر طبق دیدگاه اول، فعل فاعل بر مبنای صورت خود است و علیت او انطباق شباهت است، اما بر طبق دیدگاه دوم فاعل تا آن اندازه که بالفعل است، برای به وجود آوردن موجودی دیگر عمل می‌کند. پس کمال مخلوقات یا به سبب شباهت ناقصش به خدا یا به واسطه فعلیتی که قوه‌اش دریافت می‌کند، محدود و متناهی است. دلیل اینکه توماس در آثار نهایی خود از دیدگاه نخست دست برمی‌دارد این است که بر اساس بهره‌مندی بر مبنای یک صورت، لازم می‌آید که موضوع این صورت یعنی خدا و مخلوقات مساوی باشند و این همان اشتراک معنوی وجود است و تماس برای احتراز از این لازم فاسد، شباهت ناقص را از شباهت کامل متمایز می‌سازد و اشتراک معنوی وجود را لازمه شباهت کامل میان خدا و مخلوقات می‌داند؛ اما همین راه‌حل، نظریه توماس را با مشکلی دیگر روبه‌رو می‌سازد و بر اساس آن لازم می‌آید که وقتی تشابه بر مبنای شباهت ناقص یک صورت باشد، میان خدا و مخلوقات اشتراک لفظی باشد و باز این هم لازمی فاسد است. همچنین در همین زمینه می‌توان گفت که تأکید توماس در آثار نخستین خود بیشتر بر علیت مثالی، و در آثار نهایی‌اش بر علیت فاعلی است؛ چراکه در علیت مثالی، شباهت یک صورت مطرح است و در علیت فاعلی، یک فعل نقش اساسی دارد. در یک کلام تفاوت بهره‌مندی، علیت و تشابه وجود در آثار نخستین و نهایی توماس، به تحلیل او از وجود به منزله فعل وجود بازمی‌گردد (مونتانیی، ۲۰۰۴، ص ۴۲-۴۳).

به عقیده توماس (آکوئیناس ۱۸۹۱، 1, q.9, a.2؛ همو، ۱۹۰۵، II, c.03؛ همو، ۱۹۳۲-۱۹۳۴، q.5, a.3) مخلوقات از این جهت که قوه وجودشان در خداست، ممکن و تغییرپذیرند. به نظر توماس، همان‌گونه که وجود مخلوقات در قدرت خداست، قوه بقا و فنای آنها نیز در قدرت خداست؛ یعنی قدرت خداست که وجود داشتن آنها را متوقف سازد. در نتیجه همان‌گونه که قوه

خلقت مخلوقات در خداست، قوه فئای آنها نیز در خداست. این تحلیل از وجوب و امکان بر مبنای اراده و قدرت خدا بیان‌کننده نگرش کلامی توماس در باب عدم سنخیت میان خدا و مخلوقات است. توضیح آنکه طبق تحلیل فلاسفه مشاء میان خدا و مخلوقات، رابطه وجودی برقرار است و جنبه وجود مخلوقات متعلق به وجود خدا هستند. این تحلیل مستلزم سنخیت میان وجود خدا و مخلوقات است؛ اما متکلمانی چون غزالی (۱۹۲۷، ص ۵۲-۵۳، ۷۰ و ۲۷۷) چنین سنخیتی را نمی‌پذیرند و بر آن‌اند که مخلوقات وابسته به اراده خدایند و خدا هرگاه که بخواهد می‌تواند مخلوقی را از کتم عدم به در آورد یا منعدم سازد. حاصل آنکه با مقایسه تحلیل توماس از این قسم وجوب و امکان با تحلیل غزالی می‌توان حکم داد که توماس نیز قایل به سنخیت میان خدا و مخلوقات نیست.

توماس وجود را محمولی جوهری و آن را متعلق به سلسله جواهر می‌داند. تفاوت دیگر میان دیدگاه توماس و ابن‌سینا در باب مفهوم وجود این است که ابن‌سینا وجود را مقدم بر تقسیم به واجب‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغير مطرح می‌کند و بدین ترتیب واجب‌الوجود بالذات یعنی خداوند نیز یکی از مصادیق مفهوم وجود خواهد شد؛ اما توماس واقعیت و کمال وجود را در نظر می‌گیرد. همچنین توماس خداوند را داخل در مفهوم وجود نمی‌داند (الدرز، ۱۹۹۳، ص ۱۷۳).

موضوع مابعدالطبیعه موجود عام (ens commune) یعنی موجود در کلیتش و نه موجود به لحاظ خاص است. مفهوم موجود عام، توسط عقل بر اثر ارتباط با موجودات خاص و شناخت آنها ساخته می‌شود و در نتیجه این مفهوم، مفهومی انتزاعی است و در واقع هرچه هست، موجوداتی با طبیعت متعین یافت می‌شود. مفهوم موجود عام بر همه مخلوقات و ماسوا یعنی اموری که ما شناختی از آنها داریم، دلالت می‌کند. خداوند از مصادیق این مفهوم به‌شمار نمی‌رود؛ چراکه ما فقط می‌توانیم بدانیم که خداوند موجود است و نخواهیم توانست روشن کنیم که خدا چیست. خداوند علت «موجود عام» است و این بدان معناست که خداوند علت همه موجودات است که از آنها مفهوم موجود عام انتزاع شده است (همان، ص ۱۷۰).

### نتیجه‌گیری

پس از ترسیم دیدگاه ابن سینا در باب تشکیک در وجود می‌توان در مقام جمع‌بندی بحث گفت که تشکیک در مفهوم به معنای اعم و تشکیک در مفهوم وجود به معنای اخص و اعتقاد به تباین ذاتی وجودات مختلف، مورد قبول ابن سیناست. به نظر می‌رسد که تفسیر مشهور از ابن دیدگاه ابن سینا نیز چون مستظهر به شواهد متنی خود ابن سیناست، بیشتر قابل دفاع باشد. با این حال تشکیک در وجود گرچه مبتنی بر برخی شواهد متنی و نیز تحلیل نظریه علیت در تعلیقات و مباحثات است، به جهت آنکه اصل محوری نظام فلسفی ابن سینا نیست و به‌ویژه با تحلیل ابن سینا دربارهٔ عروض وجود بر ماهیت سازگار نیست، نمی‌تواند به عنوان رأی ابن سینا دانسته شود. توضیح آنکه تحلیل ابن سینا از علیت در تعلیقات و مباحثات مستلزم قول به اعتباری بودن ماهیت و اصالت وجود است، که با نظریه ابن سینا در باب عروض وجود بر ماهیت و زوج ترکیبی دانستن هریک از ممکنات معارض است.

از سوی دیگر قول به اشتراک معنوی و سپس تشکیک مفهوم وجود و قول به تباین بالذات حقایق وجودی مختلف، مستلزم این لازمه فاسد است که یک مفهوم واحد از مصادیق متکثر از آن حیث که متکثرند انتزاع شده باشد. به نظر می‌رسد که این دو قول دست‌کم در اطلاق وجود بر واجب‌الوجود و ممکنات، مستلزم این لازمه فاسد نیست؛ چراکه در نظر ابن سینا میان حقایق وجود مختلف به طور کلی و وجود واجب‌الوجود و وجود ممکنات نحوه‌ای مسانخت برقرار است و این مسانخت، مصحح اذعان به منشأ انتزاع واحد و در نتیجه عدم استلزام آن لازمه فاسد است. تحلیل توماس دربارهٔ تشابه وجود در کتاب در باب حقیقت کاملاً متفاوت با تشکیک در مفهوم وجود است؛ چراکه باید میان دو طرف تشابه نسبتی واقعی باشد که منشأ انتزاع مفهوم واحد وجود و اشتراک معنوی آن قرار گیرد و این نسبت واقعی میان دو طرف تشابه در این تحلیل از تشابه نیست؛ اما بر مبنای تشابه بر اساس نسبت یک شیء به علتش طبق تحلیل برخی از توماس‌شناسان می‌توان مفهوم وجود را مشتمل بر خدا و مخلوقات دانست. از سوی دیگر مفهوم مشترک وجود خود محتاج سنخیت میان وجودات و یا سنخیت میان خدا و مخلوقات

است و گفتیم که از تحلیل توماس درباره‌ی معنای کلامی وجود و امکان و نیز بحث او در باب بهره‌مندی لازم می‌آید که او سنخیت میان وجود خدا و مخلوقات را منکر باشد. در نتیجه تشابه بر اساس نسبت نیز از سنخ تشکیک در مفهوم وجود نیست. همچنین از آنجا که در نظر توماس خدا در مفهوم وجود قرار نمی‌گیرد و حتی مفهومی چون موجود عام نیز مشتمل بر خدا نخواهد بود، به این نتیجه می‌رسیم که هیچ نحو تشکیکی در مفهوم وجود را نمی‌توان به نحو قاطع در فلسفه توماس آکوئیناس یافت.



منابع .....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ، ۱۹۵۹، *الشفاء، المنطق، المقولات*، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، بی‌نا.
- ، ۱۹۷۳، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، بی‌نا.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۶، «نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی»، *فصلنامه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، سال سی و پنجم، ش ۱، ص ۳۷-۵.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۰، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- شهرستانی، عبدالکریم، *مصارعة الفلاسفة*، دز: طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *مصارع المصارع*، تصحیح حسن المعزی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۶، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۳ق، *اجوبه المسائل النصیریة*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ، ۱۳۸۳ق، *شرح علی الاشارات و التنبیحات*، دز: ابن سینا، *الاشارات و التنبیحات*، همراه با شرح نصیرالدین طوسی و شرح قطب‌الدین رازی، قم، البلاغه.
- ، ۱۴۱۶ق، *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی*، تصحیح گودرون شوپرت، بیروت، دارالفکر.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، *نظام حکمت صدرائی: تشکیک وجود*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- غزالی، ابوحامد، ۱۹۲۷، *تهافت الفلاسفة*، تصحیح موریس بویژه، بیروت، دارالفکر.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۰، *کتاب الحروف*، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالفکر.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱، «التقدیسات»، دز: *مصنفات میرداماد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- ولفسون، هری اوسترین، ۱۳۷۰، «اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن‌میمون»، ترجمه فریدون بدره‌ای، دز: *منطق و مباحث الفاظ: مجموعه متون و مقالات تحقیقی*، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران.
- Aquinas, Thomas, 1905, *Summa Contra Gentiles*, trans. Rickaby, Joseph, *of God and His Creatures: An Annotated Translation (with some abridgement) of the Summa contra gentiles of Saint Thos. Aquinas*, St. Louis: B. Herder, and London, Burns & Oates.
- \_\_\_\_\_, 1932-1934, *De Potentia, (On the Power of God)*, trans. Shapcote, Laurence 3 vols., London, Burns, Oates & Washbourne.
- \_\_\_\_\_, 1949, *Scriptum super libros Sententiarum, (Sentences)*, trans. Fitzpatrick, Mary C., and John

- J. Wellmuth, *On Spiritual Creatures*, Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 5. Milwaukee, Marquette University Press.
- \_\_\_\_\_, 1954, *De Veritate, (Truth)*, trans. Mulligan, Robert W., James V. McGlynn, and Robert W. Schmidt, 3 vols, Library of Living Catholic Thought, Chicago, Regnery.
- \_\_\_\_\_, 1959, *De substantiis separatis, (Treatise on Separate Substances)*, trans. Lescoe, Francis J., West Hartford, CT: Saint Joseph College.
- \_\_\_\_\_, 1965, *on being and essence, (De ente et essentia)*, Bobik, Joseph, *Aquinas on Being and Essence: A Translation and Interpretation*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- \_\_\_\_\_, 1981, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, *The Summa theologica*. 2d, rev. ed. 22 vols. London, Burns, Oates & Washbourne, 1912-36; reprinted in 5 vols., Westminster, MD: Christian Classics.
- \_\_\_\_\_, *Quaestiones Quodlibetales, (Questions on Whatever)*, trans. Magee, Joseph M., E-text, www.aquinasonline.com /Topics/ Humor/aqqq1220.html.
- Aristotle, 1995, *Metaphysics*, in Aristotle, *the complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes.
- Burrell, 2004, "from analogy of 'being' to analogy of being", in *Faith and Freedom: an interfaith perspective*, Blackwell.
- Elders, Leo, J., 1993, *the metaphysics of being St. Aquinas*, Brill, Leiden.
- McInerny, Ralph, 1961, *The Logic of Analogy*, Martinus Nijhoff, the Hague.
- \_\_\_\_\_, 1968, *Studies in Analogy*, Martinus Nijhoff, the Hague.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Aquinas and Analogy*, Catholic university of America, Washington DC.
- Montagnes, Bernard, 2004, *the doctrine of analogy of being according to Thomas Aquinas*, translated into English by E. M. Macierowski, Marquette University Press.
- Salas, Jr., Victor, M., 2007, *the analogy of being according to Thomas Aquinas: its twofold character and judgmental method*, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Saint Louis University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.
- Treiger, Alexander, 2011, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (tashkik al-wujud, analogia entis) and its Greek and Arabic Sources", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. by David Reisman and Felicitas Opwis, Leiden, Brill, p. 165-198.

## بررسی رویکرد عقلانی به چگونگی ارتباط خداوند با عالم

هادی فنائی نعمت‌سرا / عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام قزوین

fanaei@isr.ikiu.ac.ir

پذیرش: ۹۵/۶/۱۹

دریافت: ۹۴/۱۰/۲۱

### چکیده

جستار حاضر به بررسی رویکردهای عقلانی به ارتباط خداوند با عالم می‌پردازد. ارتباط فاعلی - علی، از شایع‌ترین و متداول‌ترین ارتباط‌های تصویر شده از سوی فیلسوفان است. همچنین رویکردهای حداکثری و حداقلی ارتباط خداوند با عالم نیز قابل سنجش است. در این مقاله با بررسی واکاوانه برخی دیدگاه‌های دانشمندان عقل‌گرای یونان باستان و قرون وسطا، اندیشه ماشینی‌انگاری جهان و نیز دیدگاه فلاسفه اسلامی، این تأکید حداکثری بر ارتباط فاعلی - علی خداوند ترسیم شده است؛ سپس درگامی دیگر به سنجش و بررسی توانمندی و موفقیت تبیین‌های ارائه شده پرداخته، و در گام نهایی با گذر کردن از انحصارگرایی درباره ارتباط خداوند با عالم و نقادی آن، به تحلیلی جامع و فراگیر از ارتباط که دارای مؤلفه‌هایی نظیر کارآمدی است، دست یافته‌ایم. در این الگو و تصویر، ارتباط صرفاً فاعلی - علی نیست؛ بلکه علاوه بر آن شامل ارتباط‌های دیگر نظیر ارتباط تدبیری، قیومی، رازقی، شاهی و علمی نیز می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** خداوند، ارتباط، عالم، فاعلیت، علیت، حدوث، بقا.

## مقدمه

در این جستار از میان انبوه مسائل مرتبط با خداشناسی عقلانی، به «ارتباط و حضور خداوند در عالم» می‌پردازیم. این مسئله را می‌توان در دو حیطه کلی ۱. بررسی و تحلیل عقلانی و ۲. تحلیل قرآنی - روایی آن سنجید. از دگر سوی، طرح جامع این مسئله می‌تواند به ارتباط و احساس حضور بیشتر خدا در زندگی انسان بینجامد. واکاوی عقلانی ارتباط خداوند با عالم در مواضع گوناگونی از آثار فلسفی نظیر ارتباط ممکن با واجب در حدوث و بقا، ربط حادث به قدیم، ربط متغیر به ثابت، بحث فاعلیت و تأثیر خداوند بر جهان آمده است. پرسش در این موضع آن است که آیا خداوند ارتباطی با عالم دارد یا خیر؟ و اگر آری، این ارتباط چگونه است؟ آیا این ارتباط دائمی و همیشگی است یا مقطعی و آنی؟ در صورت وجود ارتباط ماندگار و جاودانه، این ارتباط چگونه است؟ چگونه خداوند در عالم حضور و تأثیر دارد؟ با تبیین الگوهای ارتباط و حضور خداوند با عالم برخی پندارهای نادرست در این ساحت نیز رنگ خواهند باخت.

براین‌اساس مقاله حاضر تلاش دارد به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

تفکر فلسفی - عقلی چگونه ارتباط حضورمندانۀ خداوند در عالم را ترسیم می‌کند؟ آیا فاعلیت خداوند در عالم، صرفاً به صورت ایجاد اولیه بوده است یا ایجادیه همیشگی در کار است؟ آیا تصویر فاعلیت، تنها تصویر حضور خداوند در عالم است یا اینکه علاوه بر فاعلیت، تصویرهای دیگری را نیز می‌توان از حضورمندی خدا ترسیم کرد؟ آیا می‌توان تصویری جامع بر اساس پشتوانۀ فلسفی فیلسوفان گذاشته از فاعلیت و حضور خداوند در عالم ارائه داد؟ آیا فیلسوفان در دادن الگوی ارتباطی دچار حصرگرایی شده‌اند؟ نکات قوت و ضعف در این رویکرد کدام‌اند؟

## ۱. تصویر ارتباط خداوند با عالم نزد فیلسوفان یونانی

مسئله فاعلیت و حضور خداوند در عالم، سابقه‌ای تاریخی در حوزه تفکر فلسفی - عقلی دارد. عمده رویکرد پیشا‌فلاطونی، تحلیل عالم بر اساس ماده‌المواد و ماده نخستین عالم است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸-۲۹). از دگر سوی، آنها سخن صریح و دیدگاهی جامع پیرامون

علل ماورایی در پیدایش و دخالت در عالم اظهار نداشتند. از این جهت می‌توان بیشتر فیلسوفان پیش از افلاطون را متفکران طبیعت‌گرا نامید. آنها پیدایش جهان و اشیای موجود در آن را حاصل فعل و انفعالات درونی عالم طبیعت می‌انگاشتند و آن را در عالم طبیعت منحصر می‌ساختند (فروغی، ۱۳۶۷، ص ۱۳). اندیشمندانی نظیر طالس و دو شاگرد او، آنا کسیمندر و آنا کسیمنس، و نیز هراکلیتوس، فیثاغوریان و اتمیان را می‌توان جزو این دسته از اندیشمندان دانست. انگاشته‌های آنها از آب، هوا، آتش، آپایرون، عدد و... (همان، ص ۲۹) این تلقی را پیش‌روی ما قرار داده است؛ اما با ظهور افلاطون و ارسطو، مباحث فاعلیت خداوند با تحلیل‌هایی عمیق همراه می‌شود.

#### ۱-۱. افلاطون

هستی‌شناسی افلاطونی برخاسته از نوعی نگاه معرفت‌شناسانه است. افلاطون از این طریق که متعلق معرفت امری ثابت و پایدار است، پی می‌برد که موجوداتی ثابت و ماورایی به نام مثل وجود دارند که رب‌الانواع‌اند (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۶۲-۶۵). اصل و اساس هر موجودی در جهان طبیعت در عالم مُثُل است و رابطه طبیعت با عالم ماورای طبیعت، همانند رابطه سایه و صاحب سایه است (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۱۶۷). از نظر افلاطون عالم محسوس سایه و روگرفت عالم معقول است و عالم معقول، اصل و مبدأ عالم محسوس. افلاطون به ذات واحدی در ورای عالم محسوس (که هستی ظاهری دارد) و در آن سوی عالم معقول (که هستی حقیقی دارد)، به عنوان اصل و مبدأ عالم معقول و صانع عالم محسوس معتقد است (رحمانی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۲). گرچه در هستی‌شناسی افلاطون به رابطه ایجاد و فاعلی بین عالم مُثُل و عالم طبیعت تصریح نشده است، اما اگر رابطه موجودات عالم طبیعت با عالم مُثُل، رابطه سایه و صاحب سایه باشد، باید پذیرفت که عالم مُثُل علت ایجاد و فاعلی عالم طبیعت و اشیای موجود در آن است؛ اما هنوز در این دستگاه فلسفی، به یک پرسش اساسی پاسخ داده نشده است که آیا خود عالم مُثُل مخلوق است یا نه و آیا آنها موجودات ابدی و ازلی‌اند؟ و آیا اینها خدایان‌اند که نقش خالقیت و ربوبیت عالم ماده را بازی می‌کنند؟

## ۱-۲. ارسطو

فیلسوفان و مورخان فلسفه، اغلب ارسطو را متفکری الهی می‌دانند؛ اما در فلسفه‌های جدید غرب، تلاش بر این است که او را فیلسوفی طبیعی و غیرالهی معرفی کنند. هستی‌شناسی ارسطو به گونه‌ای تحلیل می‌شود که او را منکر فاعلیت خدا در جهان می‌دانند و چنین انگاشته می‌شود که محرک نخستین ارسطویی هیچ‌گونه فاعلیت و تأثیر ایجاد‌ی‌ای در عالم ندارد (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲). برخی نیز این مسئله را در اندیشه ارسطو دارای ابهام دانسته‌اند؛ چراکه ارسطو بر آن است خداوند جهان را تنها به سبب گرایش که در موجودات به سوی او هست، به حرکت درمی‌آورد؛ در صورتی که در اثبات وجود خدا از راه اثبات نخستین محرک، فعل الهی را منشأ حرکت می‌داند (اون، ۱۳۸۰، ص ۱۶-۱۷). توجه به علت غائی، نه تنها در حوزه خداشناسی ارسطو حضور دارد، بلکه در تبیین‌های طبیعت‌شناختی او نیز تأثیر دارد. در منظر ارسطویی، جهان محسوس جهانی است متشکل از اشیای متحرک و هر شیء متحرکی، متضمن امر بالقوه‌ای است و باید توسط موجودی بالفعل به حرکت درآید. ارسطو این موجود بالفعل را در مرتبه‌ای برتر از اشیای بالقوه در نظر می‌گیرد که بدون هیچ امر بالقوه‌ای در عالی‌ترین مرتبه هستی است. تا این موجود تحقق نداشته باشد، هیچ حرکتی از قوه به فعل نمی‌رسد.

در نگاه ارسطو، فعالیت غایت‌انگارانه در درون خود طبیعت وجود دارد؛ همان‌گونه که نظم و انسجام انواع مادی امری خارج از عالم طبیعت نیست. از این روی نمی‌توان برای خداوند مداخله‌ای در نظم بخشیدن جهان طبیعت قائل شد. هرچند که می‌توان میان عالم طبیعت و ماورای طبیعت تمایز نهاد و مطابق با دیدگاه ارسطو، نقش خدا در عالم ماورائی را نقشی فاعلی دانست که با آفرینش عقل نخستین جنبه فاعلی خود را حفظ می‌کند، اما در عالم مادی و طبیعت، نگاه رایج تبیین مبتنی بر بی‌نیازی از علت فاعلی است.

ارسطو در فصل هفتم کتاب دوازدهم متافیزیک محرک نام‌تحرک را بسط بیشتری می‌دهد؛ به گونه‌ای که به خدای ادیان بی‌شبهت نیست: «... از آنجاکه موجود محرکی است که خودش متحرک نیست و موجود بالفعل است... پس آن وجوباً موجود است... وجودش خیر و جمال

بررسی رویکرد عقلانی به چگونگی ارتباط خداوند با عالم □ ۷۹

است و بدین سان مبدأ است...» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۴۰۰). بر اساس این امور، ارسطو قائل به نقش فاعلی و نیز نقش غائی برای خداست.

## ۲. تصویر ارتباط خداوند با عالم نزد فیلسوفان اسلامی

### ۲-۱. کندی

هرچند کندی هستی‌شناسی ارسطویی را پذیرفته بود، در حدوث و قدم عالم با ارسطو مخالف بود. او به حدوث عالم اعتقاد داشت و در تبیین آن تابع آموزه‌های دینی و آرای متکلمان معاصر بود. به اعتقاد کندی، خداوند به عنوان علت‌العلل و آفرینشگر عالم وجود در رأس هرم هستی است. حنا الفاخوری در این باره می‌گوید:

به نظر وی جهان را علتی است که همان ذات باری است؛ او جهان را آفرید و نظام بخشید و برخی را علت برخی دیگر ساخته است. جهان از لاموجود، موجود شده است و خدا آن را ابداع کرده است (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۱).

براین اساس از همان آغاز دوران ترجمه و سامان یافتن نظام‌های فلسفی در جهان اسلام، فیلسوفان مسلمان حضور و ارتباط خداوند را از طریق علیت، فاعلیت، ربوبیت و... برجسته کردند.

### ۲-۲. فارابی

فارابی در هستی‌شناسی، تابع نظام فلسفی ارسطویی است؛ با این تفاوت که او خدا را در رأس هرم هستی قرار می‌دهد و آن را واجب‌الوجود می‌خواند. وی در *عیون المسائل واجب‌الوجود* را چنین تعریف می‌کند:

واجب‌الوجود بالذات آن است که ذات او مقتضی وجود است و فرض عدم وجود برای او محال است و وجود او بالغیر نیست؛ و او سبب اول است برای اشیا و این واجب‌الوجود همان است که آن را الله می‌گوییم (فارابی، ۱۹۰۷، ص ۵۰).

در دستگاه فلسفی فارابی، همه چیز از وجود نخستین صادر می‌شود و عالم وجود با تمام

مراتبش حاصل فیض الهی است. او طریقه فیض الهی را به روش عقلی توضیح می‌دهد. به عقیده فارابی، ذات خداوند خود را تعقل کرد و جهان از علم او به ذات خود صدور یافت: عالم از او پدید آمده از آن حیث که او به ذات خود عالم بود. پس علم او علت وجود چیزی است که آن عالم است. خداوند خالق عقل اول است و عقل اول از ذات باری صادر شده و عقل اول ممکن‌الوجود بذاته است... بدین‌گونه همه کائنات از جهت ماهیت خود ممکن‌الوجودند و برای اینکه فعلیت یابند محتاج فاعل اند و آن فاعل خداست (فارابی، ۱۳۶۸، ص ۲-۳).

براین اساس فارابی ارتباط خداوند با عالم را در یک نظام طولی اسباب و مسببات ترسیم می‌کند که خداوند در رأس هرم هستی به عنوان خالق قرار دارد. خداوند مستقیماً خالق عقل اول است و دیگر مراتب وجود، معلول غیرمستقیم اویند.

### ۲-۳. ابن سینا

ارتباط خداوند با عالم در اندیشه ابن سینا از چند منظر قابل بحث است:

#### ۲-۳-۱. فاعلیت و تأثیر خدا در عالم از طریق سلسله علل طولی

در تفکر سینوی، عالم همانند زنجیره طولی به هم پیوسته‌ای است که در رأس آن، واجب‌الوجود و در انتهای آن، جهان طبیعت قرار دارد. آفرینشگری از واجب‌الوجود آغاز می‌گردد. نخستین فعل الهی که مخلوق مباشر واجب‌الوجود است، عقل اول نام دارد و واحد و بسیط است. از عقل اول، عقل دوم صادر می‌شود و همین‌طور نفس فلک اقضا و جرم فلک اقضا تا به عقل عاشر یا عقل فعال و فلک تحت قمر می‌رسد و پس از آن، عناصر چهارگانه امزجه تحقق می‌یابد و زمینه پیدایی موجودات عالم طبیعت فراهم می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۲-۴۳۷).

در این هستی‌شناسی، خداوند در رأس هرم هستی و سلسله فاعل‌ها و علت‌هاست و همه موجودات در هستی خود محتاج حضرت حق‌اند. البته خداوند، فاعل بعید اشیا به شمار می‌آید و در علل وسط و قریب مستور است.



### ۲-۳-۲. ایجاد و ابقا

ابن سینا در نمط پنجم اشارات با نقد دیدگاه متکلمان، به ارتباط و حضور خدا در عالم در دو ساحت ایجاد و ابقا می‌پردازد. او می‌گوید برخی از متکلمان بر این باور بودند که نیازمندی عالم به خداوند، منحصر در ایجاد و حدوث است و فراتر از آن نمی‌رود. آنان تمثیل بنا و بنا را برای تحلیل فاعلیت و علیت خداوند در عالم به کار می‌بردند. به زعم ایشان اگر خداوند پس از ایجاد و حدوث عالم معدوم شود، کارزمین مانده‌ای ندارد و ضروری نیز به عالم وارد نمی‌آید. وقتی فاعل ایجاد کند، دیگر نیازی به آن نیست؛ به گونه‌ای که اگر فاعل نیست شود، مفعول باقی می‌ماند؛ همان‌گونه که با مرگ بنا، ساختمان باقی می‌ماند. بسیاری از اینان باکی ندارند که بگویند اگر نیستی بر باری تعالی روا باشد، فقدانش زیانی به عالم نمی‌رساند (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۶۸).

اشکال اصلی ابن سینا بر این مطلب را می‌توان در سه نکته خلاصه کرد:

اولاً این تمثیل ارزش معرفتی ندارد؛ زیرا در آن از راه قیاس مصنوعات بشری، صنع الهی نتیجه گرفته شده است؛

ثانیاً برخلاف نظر متکلمان، سبب نیاز عالم به فاعل جنبه امکانی آن است نه حدوث آن؛ ثالثاً ماسوی‌الله، واجب بالغیرند. صفت امکان و وجوب غیری همواره با ممکنات معیت دارد. بنابراین عالم در پیدایش و بقا نیازمند حضور و مداخله خداوند است (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۷۵-۷۹).

ابن سینا از میان انحای ارتباط خداوند با عالم، تنها به ارتباط ایجاد - ابقایی بسنده کرده است؛ از این رو این دیدگاه را می‌توان الگوی حصرگرایانه در حوزه ارتباط خدا با عالم به‌شمار آورد.

### ۲-۳-۳. از طریق توضیح فیض الهی و کیفیت صدور فعل الهی

ابن سینا در توضیح فیض الهی و کیفیت صدور نخستین فعل از طریق شناخت صفات واجب‌الوجود وارد می‌شود و پس از توضیح صفاتی نظیر علم، قدرت و اراده، می‌گوید

واجب‌الوجود عالم به ذاتش است و آن را آن‌گونه که هست تعقل می‌نماید؛ یعنی تعقل می‌کند که ذاتش مبدأ صدور اشیای عالم است و نیز کمالات ذاتش، مبدأ صدور خیر و نظام احسن در عالم ممکنات هستند. براین اساس صرف تعقل ذات، علت وجود نظام احسن است. از آنجاکه تعقل او عین اراده و قدرت اوست، آنچه را که تعقل کرده است قادر بر آن است و آن را اراده می‌کند و آن‌گاه آن را ایجاد می‌نماید؛ و چون واجب‌الوجود علم و رضایت به فعلش دارد، فاعل کل هستی است و تمام هستی از او فیضان یافته و صادر می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۳-۴۳۴). ابن‌سینا در متافیزیک خود از ترتیب صدور آفرینش سخن می‌گوید و صادر نخستین را عقل اول و بقیه را مطابق با همان ترتیب معروف طراحی می‌کند؛ و بر این عقیده است که همه موجودات در پیدایش و استمرار هستی خود نهایتاً و امدار خداوند سبحان هستند.

#### ۲-۴. شیخ اشراق

سهروردی از حقیقت اشیا به نور تعبیر می‌کند و تفاوت موجودات را در شدت و ضعف نورانیت آنها می‌داند. مبدأ هستی نور مطلق و نورالانوار است و همه مراتب دیگر، تجلی و پرتوی از همین نورند. عالم طبیعت نیز سایه و بخش ظلمانی این سلسله نور به‌شمار می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹-۱۰۷).

در حکمت اشراقی ارتباط گسترده انوار از طریق عشق برقرار می‌شود. این عشق روحانی در پیوند دادن موجودات نورانی نقش اصلی را بر عهده دارد. در واقع حب نورالانوار به ذات خویش که نور و کمال محض است، به مخلوقات جریان پیدا می‌کند و همه مراتب وجود در پرتو فیض پدید می‌آیند. حب نورالانوار به ذات خویش به تجلیات این نور نیز گسترش می‌یابد و شعاع درخشان نورالانوار همه مخلوقات را پدید می‌آورد. این عشق الهی که از ذات حق سرچشمه می‌گیرد، در همه مراتب انوار وجود دارد و سبب ارتباط تمامی عالم می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵-۱۳۸).

## ۲-۵. صدرالمتألهین

گذشته از کیفیت فاعلیت خداوند در خداشناسی صدرایی، مؤلفه‌هایی همچون حرکت جوهری و هویت تعلق نیز در پیشبرد رسیدن به چگونگی ارتباط مؤثرند. از این رو در اندیشه صدرالمتألهین از راه‌های گوناگونی می‌توان این ارتباط را مطرح کرد.

### ۲-۵-۱. ارتباط خدا با عالم از طریق عقل اول

صدرالمتألهین در برخی آثارش از جمله *الشواهد* که واپسین اثر فلسفی - عرفانی اوست، صادر نخست را مطابق با عقل اول مشائیان تفسیر می‌کند و جریان صدور کثرات را نیز به همان صورتی که ابن سینا توصیف کرده به تصویر می‌کشد. وی برای اثبات منظور خود از آیه شریفه ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ شاهی اقامه کرده است و ظاهراً در صدد انطباق قاعده الواحد با این آیه کریمه است. به نظر وی آنچه در نخستین مرحله از ناحیه واجب‌الوجود موجود می‌گردد، باید عقل باشد و واجب‌الوجود، واحد حقیقی است و لازم است فیض نخستین و اولین موجود صادر از وی، موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر مجرد از ماده باشد. وی سپس کیفیت وساطت عقل اول در ایجاد دیگر موجودات را توضیح می‌دهد و جریان صدور کثرات را براساس سلسله طولی وجود در قوس نزولی به شیوه پیشینیان تبیین می‌کند. در این نگاه، با اینکه صدور موجودات از ناحیه واجب‌الوجود به ترتیب علی و معلولی است، لیکن همه موجودات مخلوق و معلول خدایند و همگی بالذات و به طور حقیقت منسوب به اویند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰). طبق این بیان، عالم یا مستقیماً فعل الهی است و یا اثر فعل او.

### ۲-۵-۲. وجود منبسط و نفس رحمانی

صدرالمتألهین با تأثیرپذیری از عرفا نخستین موجود را وجود منبسط یا نفس رحمانی می‌داند و جریان ظهور کثرات را نیز به شیوه عرفا تبیین می‌کند. وی می‌گوید:

سومین مرتبه، وجود منبسط است که شمول و انبساط آن مانند شمول و انبساط و عمومیت کلیات طبیعی نظیر انسان و حیوان نیست.... کلی بودن وجود منبسط به شیوه‌ای است که عارفان آن را نفس رحمانی می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۰). وجود منبسط مرتبه‌نزل یافته وجود حق تعالی است و هویت آن، انبساط و سریان در مراتب وجود است و چون جامع جمیع اسما و صفات است، در هر مرتبه‌ای از تنزل خود سبب ظهور اسمی از اسما می‌گردد. وجود منبسط تجلی اول و مرتبه‌ای از حق تعالی است که همه کثرات عالم را به نحو تفصیل دربر می‌گیرد. در وجود منبسط، ظهور و تجلی است نه صدور. وجود منبسط اصل عالم و مایه حیات عالم است و نور خداست که در همه آسمان‌ها و زمین سریان دارد و در هر موجودی به حسب ظرفیت او تجلی یافته است (همان). براین اساس نسبت خداوند به موجودات عالم، نسبت شمس است به اشعه آن؛ یعنی از ذات حق یک وجود تجلی می‌کند و همه موجودات، مظهر و شعاع همان اشراق و تجلی وجود هستند.

تمام موجودات تجلی حق تعالی در اعیان ثابت‌اند و حق تعالی در هر عین ثابت‌ای به حسب آن ظهور می‌یابد و با تکثر اعیان ثابت متکثر می‌شود. البته تکثر یافتن حق تعالی به حسب ذات او نیست، بلکه به حسب فعل اوست که همان وجود منبسط است. وجود منبسط با تنزلش در هر مرتبه از مراتب وجود سبب ظهور اسمی از اسما الهی می‌گردد و در درونش حامل و شامل تمام اسمای الهی است که همان موجودات هستند.

در این نگره صدرایی، ارتباط خداوند با اشیای عالم فقط از طریق علت‌العلل که علت بعید اشیاست تبیین نمی‌گردد. خداوند بر پایه این قول، در نهایت قرب و نزدیکی به جمیع حلقات علل است و به هر شیئی از علت قریب وی به آن نزدیک‌تر است و به سبب قربی که نسبت به همه معالیل دارد، از ارتباط بی‌تکلف و بی‌قیاس با آنها برخوردار است؛ هنگامی که این ارتباط او ظهور می‌کند، علل و اسباب دیگر مخفی و مستور می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۳۶).

### ۲-۵-۳. ارتباط خدا با عالم به عنوان علت محدثه و مبقیه

صدرالمتألهین می‌گوید برخی گمان کرده‌اند که رابطه خدا با عالم، همانند رابطه مؤلف با کتاب یا

بنّا و ساختمان و یا خیاط با لباس است که فقط در ایجاد و حدوث به فاعل محتاج‌اند و در بقا نیازی به فاعل نیست؛ لیکن این مثال‌ها نوعی مغالطه است و این مغالطه از باب عدم تمایز نهادن میان مابالذات و مابالعرض، و خلط علت اعدادی به جای علت حقیقی است. ارتباط خدا با جهان از قبیل مثال‌های ذکر شده که صرفاً نوعی تألیف و ترکیب‌اند و از نوع علت اعدادی هستند، نیست، بلکه کار خداوند صنع و ابداع و آفرینش است و موجود را از عدم به سرای وجود می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۱). صدرالمتألهین این دیدگاه را سخیف و آن را غایت جهل و فساد فکری و اعتقادی می‌داند (همان، ص ۲۲۰).

#### ۲-۵-۳-۱. تمثیل صحیح ارتباط خدا با عالم

اگر بناست برای کار خدا در عالم و ارتباط او با جهان تمثیلی ذکر شود، مثال‌های زیر به حقیقت نزدیک‌ترند:

۱. تمثیل فعل الهی به صورت‌های نفسانی؛
۲. تمثیل فعل الهی به سخن گفتن متکلم؛
۳. تمثیل فعل الهی به تابش نور خورشید.

این مثال‌ها از دو حیث می‌توانند برای فهم ارتباط خدا با عالم راهگشا باشند: الف) از حیث فاعلیت و خالقیت؛ ب) از حیث چگونگی ارتباط خدا با عالم.

نفس صورت‌های ذهنی را ایجاد می‌کند و مبدع آنهاست و قوام صورت‌ها به نفس است. هویت صورت‌های ذهنی عین تعلق و ربط به نفس است و هیچ‌گونه استقلال برای صورت‌های ذهنی نیست؛ دوام و بقای آنها نیز وابسته به نفس است؛ خالقیت و فاعلیت خداوند از این حیث شبیه فاعلیت نفس است. همچنین فاعلیت خداوند نظیر سخن گفتن متکلم است: همان‌گونه که متکلم با سخن گفتن کلام را ایجاد می‌کند، صدور عالم از ناحیه خداوند نیز نظیر صدور سخن از ناحیه گوینده در حدوث و بقاست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۱). افاضه نور وجود از ناحیه خداوند به سان اشراق و تابش خورشید است. در این مثال‌ها صورت‌های ذهنی با نفس،

کلام با متکلم و اشعه خورشید با خورشید تلازم و معیت دارند؛ همچنین است عالم و آنچه در اوست که تلازم و معیت وجودی با خداوند دارد. به علاوه از براهین او در این زمینه نیز نحوه ارتباط خدا با عالم استفاده می‌شود؛ براهینی بر اساس امکان ماهوی، امکان فقری، تلازم علت و معلول، ارتباط مستقل و رابط و فیض مدام.

#### ۲-۵-۴. ارتباط دمامد خدا با عالم بر اساس حرکت جوهری

کشف ارتباط مستمر خداوند با جهان بر مبنای حرکت جوهری، از ابتکارات صدرالمآلهین است. بر اساس حرکت جوهری، جهان یک شیء ساکن و بی‌تغییر و یک مجموعه شکل‌گرفته و منجمد نیست؛ جهان یک پارچه در گذر و سیلان و انقضاست؛ آن هم نه تنها در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش. هر موجودی بر اثر تحول و حرکت درونی، هر لحظه هویتی تازه می‌یابد که با هویت پیشین آن تفاوت دارد. این تفاوت صرفاً تفاوت زمانی نیست، بلکه تفاوت در هستی است. به عبارت دیگر، هر موجودی در هر لحظه موجودیت پیشین خود را از دست می‌دهد و نوپدید می‌گردد. این زوال و حدوث مستمر جهان، حاکی از آن است که جهان همواره و دمامد یک فعل نوشونده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۳-۱۰۵ و ۱۱۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۵). این نوپیدی و تجدد هویت در عین همه‌جایی و همگانی بودنش دو چهره بارز و مشهود از خود به جای می‌گذارد: یکی تغییرات و دگرگونی‌های ظاهری یک پدیده است که منجر به تغییرات فیزیکی و شیمیایی آن می‌شود و علوم عهده‌دار تشریح آن هستند، و دیگر اینکه موجود مادی با حرکت جوهری‌اش، از هویت مادی جدا شده، آنچنان صاف و زلال می‌گردد که تا آستانه عالم مفارقات می‌رسد و هویت روحانی پیدا می‌کند و همنشین موجود مجرد می‌گردد. در واقع موجود مادی با حرکت جوهری به عالم معنا راه می‌یابد و از جهان شهود به عالم غیب و از عالم طبیعت به فراسوی آن سفر می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۲-۱۰۳).

این دگرگونی‌ها و نوشوندگی‌های جهان، حاکی از دخالت مستقیم و لحظه‌ای خداوند در جهان است. هرگونه دگرگونی، نوعی خلقت و آفرینش و هستی یافتن لحظه‌ای اشیاست و

هستی‌بخشی آن کار مداوم خداوند است. صدرا آیه شریفه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ را نشان و تأییدی بر صحت دیدگاهش می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۸۴).

بدین سبب می‌توان گفت که حرکت جوهری صدرایی نتایجی نیز درباره ارتباط خداوند با عالم دارد، همچون:

۱. خلق مستمر جهان و نوشوندگی دائمی موجودات؛
۲. نیاز جاودانه و دائمی جهان به خالق و محرک و نقش‌آفرینی مداوم خداوند در جهان؛
۳. حرکت جهان به سوی غایت و منتهای خود و هدفمندی عالم. این حرکت نیز نوع دیگری از ارتباط خدا با عالم به‌شمار می‌آید.

#### ۲-۵-۵. هویت تعلقی

از سوی دیگر، در دستگاه فکری صدرایی، همه موجودات به‌مثابه هستی‌های آویزان و دارای هویت‌های تعلقی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). هویت تعلقی موجودات در موضعی از سخنان صدرالمتألهین، نظیر اثبات واجب و علت و معلول و... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰) بیان شده است. فقر و نیازمندی که درون ممکنات را فرا گرفته و صدرالمتألهین از آن به امکان فقری تعبیر می‌کند، از دیگر مواضع ارتباط هستی‌شناسانه خداوند با عالم در تفکر صدرایی است. این امکان، صفتی برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است و عین‌الربط بودن آنها را نسبت به علت حقیقی بیان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰).

#### ۳. ارتباط خدا با عالم در تفکر غربی

##### ۳-۱. قرون وسطا

فلسفه رایج در قرون وسطا مبتنی بر عقل و وحی بود. عقل نزد کسانی مانند توماس آکوئیناس، منزلتی مهم داشت که می‌توانست به وجود خداوند به عنوان علت‌العلل و مبدأ اعلا پی ببرد. فیلسوف در این فلسفه از برهان کیهان‌شناختی به وجود علت‌العلل همه معالیل یعنی خداوند

می‌رسید و از برهان غایت‌شناختی به نظم و تدبیر جهان و مدبر عالم. آکوئیناس خداوند را به عنوان پروردگار و مدبر همیشگی جهان تعریف می‌کرد و نه صرفاً آفریدگار و مبدأ آن. به عقیده او تدبیر الهی قدرت فعالی است که هم نظام طبیعت را بر پا می‌دارد، هم به وسیله آن در جهان دائماً در کار است و کارسازی الهی در هر امری که اتفاق می‌افتد دخالت دارد. خداوند علاوه بر افعالی که در نقش آفریدگار و خیر اعلا به منصف ظهور می‌رساند، طرق و اسباب گوناگونی برای برآوردن اراده و مشیت خویش دارد. او از طریق علل طبیعی عمل می‌کند و نیز از طریق فرشتگان و اجرام فلکی بر جهان حکم می‌راند. همچنین با ظاهر ساختن معجزات در موارد خاص، مستقیماً اراده خویش را اعمال و قدرت خویش را عیان می‌کند. بدین‌سان نفوذ خداوند و قاهریت او بر طبیعت، عمیق و وسیع و چندگانه است و در سطوح مختلف جریان دارد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۲۶). به نظر می‌رسد در این دوره نقش و حضور خدا در عالم به‌خوبی ایفا شده است و با توجه به اینکه این تفکر در سنت مسیحیت پیدا شده است، تفاوت چندانی با دیدگاه‌های فیلسوفان پیشاصدرایی ندارد و همچنین به گفته باربور، با اندیشه دئیست‌ها در تضاد است؛ همان‌گونه که با نگرش ماشینی به جهان نیز سازگاری ندارد.

### ۳-۲. جهان جدید

نگرش ماشینی و مکانیکی به جهان در قرون اخیر رهیافت علم جدید است. رشد فزاینده دانش تجربی به‌ویژه فیزیک، نجوم و زیست‌شناسی، بینش مکانیکی را فراخ‌تری بخشید. در این نگرش، خداوند به عنوان علت‌العلل عالم ایفای نقش می‌کرد و پس از آن معماری بازنشسته شد و ارتباطش با عالم به تدریج قطع شد. به میزانی که دانش مکانیکی و تفسیر مکانیکی عالم افزایش یافت، به همان میزان مداخله خداوند در کارهای جهان کاهش یافت.

با ظهور دانشمندانی همچون دکارت، گالیله و نیوتن، علم جدید تولد یافت که مهم‌ترین ویژگی آن استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود. تصویر مکانیکی از طبیعت، با دکارت آغاز شد و گالیله خطوط اصلی آن را ترسیم کرد و نیوتن و پیروانش آن را بسط دادند.



نگاه دکارت به انسان و جهان از حد ماشین فراتر نمی‌رفت و به دنبال این بود که تبیین مکانیکی از جهان ارائه دهد. وی می‌گفت: «بُعد و حرکت را به من بدهید؛ من جهان را می‌سازم» (گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۷). در چنین فضایی بود که هیوم علیت را مورد تهاجم قرار داد و گفت معلوم نیست نیاز به علت اولی، از احکام ضروری عقل باشد. وی با خدشه در برهان نظم، به گمان خود جایی برای خدا در عالم باقی نگذاشت؛ چنان‌که کانت نیز عقل را از فهم ارتباط خدا با عالم عاجز دانست.

### ۳-۳. نیوتن

در نگاه نیوتن، جهان هم چون ماشینی قانونمند و پیچیده بود که تابع قوانین تغییرناپذیر است. البته او این ماشین پیچیده را اثر صنع خدای حکیم می‌دانست. به عقیده باربور، نیوتن نمی‌خواست ارتباط خدا را با عالم منحصر در آفرینش اولیه نماید و به همین منظور برای خداوند، نقش مستمری در تعادل بخشیدن به منظومه شمسی قائل شد. او خدا را پوشاننده رخنه‌ها می‌دانست که در سطح منظومه شمسی پدید می‌آیند (باربور، ۱۳۷۴، ص ۵۱-۵۲). چنین نقشی حاصل نارسایی علمی نیوتن در رصدهای غیردقیق او بود.

بی‌نظمی‌هایی که نیوتن آنها را با حضور خدا حل می‌کرد، پس از او توسط لاپلاس (همان، ص ۵۲) رمزگشایی شدند و این نقش هم از خدا گرفته شد و دیگر نیازی به حضور خدا در تعادل بخشیدن به منظومه شمسی نبود و ارتباط خدا با عالم به کلی قطع شد.

رابرت بویل، تمثیل ساعت‌ساز لاهوتی را برای ارتباط خدا با عالم به کار می‌برد (همان، ص ۴۹؛ برت، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰) و گاهی سخنی می‌گفت که به نگاه ماشینی به جهان منجر می‌شد. این تمثیل بویل، خوشایند کسانی قرار گرفت که عالم طبیعت را پس از خلقت اولیه، نیازمند دخالت مستمر خدا نمی‌دانستند؛ اما این همه حرف بویل نیست؛ به نظر بویل همه اجزای طبیعت را نمی‌توان با قوانین مکانیکی تفسیر کرد. او معتقد بود عالم همچنان‌که در خلق و پیدایش نیازمند خداست، در استمرار و بقا نیز محتاج فاعلیت اوست. او می‌گوید: «خالق قادر و

صانع مدبر عالم، چنین مصنوع جمیل و جلیلی را که لایق جلالت اوست به [حال] خود رها نمی‌کند، بلکه همواره در حفظ و ابقای آن است» (برت، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲). بویل بر دخالت مستمر خداوند در جهان تأکید داشت و معتقد بود اگر خداوند عنایت خود را از عالم بازگیرد، جهان فرو خواهد ریخت و از هم خواهد پاشید؛ به همین سبب برای بقای عالم حضور و امداد خداوند لازم است. گرچه او برای تبیین ارتباط خدا با عالم از تمثیل خدای ساعت‌ساز استفاده کرده است، لیکن نمی‌خواست با این تمثیل مداخله و حضور مستمر خدا را پس از خلقت در عالم نادیده بگیرد و جهان را همچون ماشین خودگردان بداند که علل طبیعی آن مستقل از خداوند عمل می‌کنند. منظور بویل از این تمثیل دو چیز بود:

۱. همان‌گونه که هیچ ساعتی نمی‌تواند محصول اتفاق و تصادف باشد، بلکه حاصل تلاش و دانایی صناعی هوشمند است، عالم نیز با همه پیچیدگی‌ها و شگفتی‌هایش محصول تصادف و اتفاق نیست (باربور، ۱۳۷۴، ص ۵۰)؛

۲. ساعت در اذهان عامه مردم نماد دقت و نظم است. هر دستگاهی که خوب کار می‌کند، گفته می‌شود که مثل ساعت کار می‌کند؛ یعنی اختلال و بی‌نظمی در آن نیست.

بنابراین خدای ساعت‌ساز، یعنی خدایی که عالم را به گونه‌ای آفریده است که عاری از هرگونه بی‌نظمی است. اجزای عالم مانند اجزای ساعت با حکمت و تدبیر در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. در واقع این تمثیل ناظر بر اتقان صنع الهی است. با توجه به مجموعه آرای بویل، در این زمینه جای شگفتی است.

بازنشسته شدن و بی‌کار ماندن خداوند، یا مبتنی بر این اندیشه است که عالم یک‌بار برای همیشه خلق شده است و خداوند نیز در کار آفرینش خود تمام هنر و قدرت خویش را به کار بسته و دیگر این جهان هیچ نیازی به خدمات پس از خلقت ندارد و ارتباط خدا با جهان به کلی قطع شده است و یا اینکه اگر در این ماشین عظیم خلقت، احیاناً رخنه و خللی پیدا شود، خداوند به تعمیر آن پردازد. ارتباط خدا با جهان در این نگاه، در گرو کاستی‌ها و بد کار کردن‌های آن است؛ یعنی اگر جهان درست کار می‌کرد، نیازی به این حضور و ارتباط خدا نمی‌بود.

این نگاه به ارتباط خدا با عالم، نگاه تقلیل‌گرایانه است؛ درحالی‌که عالم طبیعت در طول عالم ماورای طبیعت‌واراده و مشیت آن نیز در طول آن است نه در عرض آن؛ بدین معنا که جهان دو گونه سازمان ندارد که یکی دست قوانین مادی باشد و دیگری به دست خداوند. قوانین حاکم بر جهان طبیعت همان جلوه‌های خواست و اراده خدا هستند. از این رو هرچه در این عالم روی دهد، مغایر و بی‌ارتباط با خواست خداوند نیست و تماماً و مستقیماً محصول دست خدا و نشانگر نقش اوست.

#### ۴. سنجش توانمندی تبیین‌های ارائه‌شده

حال وقت آن است که ببینیم کدام‌یک از تبیین‌های فاعلیت و ارتباط خداوند با عالم موفقیت بیشتری دارند؟ این موفقیت اولاً به معنای تحلیل بهتر از کیفیت ارتباط، و ثانیاً جامعیت آنها و پرهیز از انحصارگرایی در ناحیه تبیین و ثالثاً کم‌خطا بودن آنهاست.

الگوی ارسطویی از این تبیین، بیشتر بر حول طبیعت‌گرایی او می‌چرخد؛ بیش از آنکه مستقلاً به چگونگی فاعلیت خدا پردازد، تحلیل‌های غایی او را محاصره کرده‌اند؛ همچنان‌که برداشت پل‌ادواردز آن است که دیدگاه ارسطو خدا را به عنوان علت غایی و نه علت فاعلی جهان معرفی می‌کند (ادواردز، ۱۳۸۸، ص ۲۴). ارسطو محرک اول را خالق عالم به معنایی که در نظام‌های کلامی پس از او قائل‌اند در نظر نمی‌گیرد، بلکه معتقد است تنها روش برای تبیین حرکت این است که موجود بالفعل را فرض کنیم که منطقی‌مقدم بر هر چیز بالقوه است؛ هرچند که فاعلیت خداوند در عالم ماورایی در منظر ارسطویی قابل انکار نیست. از این حیث، تبیین ارسطویی را تبیین موفق قلمداد نمی‌کنیم؛ زیرا: ۱. درباره ارتباط فاعلی خداوند با عالم انحصارگراست؛ ۲. به دلیل انحصارگرایی و نیز توجه به علت غایی در طبیعت، نظریه‌اش جامع نیست؛ ۳. و دارای خطاهای روش‌شناختی و معرفتی نیز هست، چنان‌که در فیزیک جدید روش ارسطویی کنار گذاشته شد.

چگونگی ارتباط خداوند با عالم نزد فیلسوفان دوران اسلامی پیشاصدر، بر اساس «تصویر فاعلی - علی - خالق» استوار است. گذشته از نقادی تحلیل این تصویر نزد آنها، نوعی انحصارگرایی و تحویلی‌نگری از ارتباط خداوند با عالم در این تصویر مشاهده می‌شود. آیا

ارتباط خداوند با عالم، صرفاً در قالب این تصویر ممکن است؟ ادعای ما نه آن است که فیلسوفان مسلمان به تصویرهای دیگر اصلاً توجه نکردند، بلکه می‌گوییم این تصویر را چنان با رویکرد حداکثری تقریر و بیان کرده‌اند که گویا تنها تصویر است. همان‌گونه که مشاهده شد، ابن‌سینا الگوی متکلمان را حصرگرایی نامید؛ چراکه رابطه خدا با عالم را فقط در مقام پیدایش معنا می‌کنند. وی علاوه بر این الگو، از الگوی استمرار نیز بهره می‌برد؛ اما اساس سخن ابن‌سینا نیز بر اساس ارتباط فاعلی - علی است. متکلمان تلقی انحصارگرایانه از این ارتباط داشتند، اما ابن‌سینا این ارتباط را ذوابعاد می‌انگارد. با این حال باید گفت ارتباط خدا با عالم منحصر در ارتباط فاعلی - علی نیست و از این روی خود ابن‌سینا نیز گرفتار انحصارگرایی شده است.

درباره شیخ اشراق باید یادآور شد که هرچند او خداوند را در سرسلسله انوار قرار داده است و بر اساس یک نظام نوری به تحلیل روابط می‌پردازد، اما اولاً نظام نوری به لحاظ ساختار بی‌شبهت به نظام سبب و اسبابی فیلسوفان پیش از او نیست، و ثانیاً نگاه به این رابطه بیش از اندازه مبتنی بر متافیزیک انتزاعی است و کارایی لازم را ندارد. ارتباط خداوند با عالم باید با الگویی طراحی و سامان‌دهی شود که کارآمد نیز باشد.

درباره تلقی کلامی برخی متکلمان نیز باید گفت که ارتباط خدا با عالم با انگاره تمثیلی کلامی ارتباط بتاً و بنا سازگار نیست؛ کما اینکه در سنت فلسفی دوران اسلامی شاهد نقد این پندار بوده‌ایم. درخور توجه است که این تمثیل برخی متکلمان، بی‌شبهت به پنداره ساعت و ساعت‌ساز نیست و دارای همان نواقص است.

الگوهای ارتباطی فراوانی نیز در دوران پس از قرون وسطا طراحی شده‌اند که هریک از آنها نواقصی دارند. پنداره «احسن بودن نظام عالم و بیکاری خداوند» به ارتباط پسایجاد قائل نیست و بنیاد نظری‌اش مخدوش است؛ زیرا «نیازمندی ممکن به علت» را که از مبانی مسلم عقلی به‌شمار می‌آید، آشکارا منکر است. لایب‌نیس در دفاع از الهیات عقلانی، بر نارسایی الهیات نیوتنی خرده می‌گیرد و می‌گوید:

بررسی رویکرد عقلانی به چگونگی ارتباط خداوند با عالم □ ۹۳

خداوند کامل نباید دستگاهی ناقص آفریده باشد که نیاز به تصحیح گاه‌به‌گاه داشته باشد. خداوند نیوتن لاجرم بایستی رخنه‌یاب کیهان باشد که رخنه‌های دستگاه خلقتش را تعمیر کند، و یا محافظه‌کار مفرطی باشد که صرفاً در پی حفظ وضع موجود است و نه تکامل آن (باربور، ۱۳۷۴، ص ۵۲).

این پنداره‌ی معمار بازنشسته بودن خدا، زمینه را برای اندیشه‌ی مرگ خدا در عالم غرب فراهم ساخت. الگوی نیوتنی از ارتباط خداوند با عالم نیز که دارای آثار معرفتی و علمی و نیز جامعه‌شناختی فراوان بود، الگوی موفق‌ی به‌شمار نمی‌آید. نیوتن معتقد بود که هیچ‌گونه تبیین علمی‌ای برای مسیر گردش سیارات وجود ندارد؛ زیرا نزد او مدارهای هم‌صفحه با توجه به سرعت و جهت واحد سیارات، با علل طبیعی توجیه‌ناپذیرند.

الگوی به‌خودوانهادگی دئیستی نیز گونه‌ای ارتباط خدا با عالم را تصویر می‌کند. در این میان همان‌گونه که گذشت می‌توان از رابرت بویل یاد کرد که هرچند مثال خدای ساعت‌ساز او با تفسیرهای ناروایی در دنیای غرب همراه شد، اما به نظر می‌آید او خود اندیشه‌های بنیادین‌تری داشته باشد. بویل از احاطه‌ی علمی خداوند به عالم سخن می‌گوید. او می‌گوید:

خالق قادر و صانع مدبر عالم، چنین مصنوع‌جلیل و جلیلی را که لایق جلالت اوست به خود رها نمی‌کند؛ بلکه همواره در کار حفظ و ابقای آن است... گویی موجودی... مراقب صلاح حال عالم است و چنان همه چیز را حکیمانه تدبیر و اداره می‌کند که لطمه به مصلحت کل نزنند و اختلاف در قوانین اصلی و اولیه آن پدید نیآورد (برت، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲-۱۹۴).

وی در موضعی دیگر می‌گوید:

من تردید جدی دارم که اتمیست‌ها بتوانند به مدد هیأت و حرکات و اتصالات و افتراقات ذرات ماده، همه‌ی پدیده‌های طبیعت را تبیین وافی و مقنع کنند؛ چون پاره‌ای از قوا و افعال نفس ناطقه‌ی آدمی، چنان شگفت‌آور و متعالی است که من تا کنون ندیده‌ام کسی تبیین مادی استواری از آنها داشته باشد (همان، ص ۱۸۹).

براین اساس بویل بر دخالت مستمر خداوند در جهان تأکید داشت و معتقد بود اگر خداوند عنایت خود را از عالم باز گیرد، جهان فرو ریخته، از هم خواهد پاشید. بنابراین از تمثیل ساعت‌ساز بویل هیچ‌گاه نمی‌توان بی‌حضوری خداوند در عالم را نتیجه گرفت. درباره‌ی رویکردهای دین‌شناختی ارتباط خداوند با عالم نیز پژوهشی لازم است که با رویکرد فعلی جستار ما که با اهداف تحلیل انگاره‌های فلسفی بود همخوانی ندارد؛ اما اشاره به این نکته سزااست که در اندیشه قوم یهود بر اساس گزارش قرآن کریم، خداوند نمی‌تواند در هستی تغییر و دگرگونی ایجاد کند و دست خدا بسته است؛ درحالی‌که در رویکرد قرآنی حضور فعالانه‌ی خداوند با تأکید بسیار تبیین شده است.

همچنین این عبارت که «عالم در حدوث و بقا محتاج به خداوند است» خالی از دقت عقلانی است و نوعی مسامحه در تعبیر است؛ زیرا این سخن مبتنی بر این دیدگاه است که عالم یک‌بار برای همیشه خلق و ایجاد شده است؛ و حال باید دید آیا پس از خلق و ایجاد در بقای خود نیز محتاج به خالق است یا خیر؟ متکلم به علت محدثه باور دارد و فیلسوف بر علت محدثه و علت مبقیه؛ اما آیا می‌توان بین علت محدثه‌ی عالم و علت مبقیه‌ی آن تفکیک قائل شد؟ احداث و ابقای عالم دو امر جدا از یکدیگر نیستند. همان‌گونه که بین خالقیت و ربوبیت نمی‌توان در مقام واقع تفکیک کرد، بین ایجاد و ابقا عالم نیز به لحاظ عقلانی نمی‌توان تفکیک قائل شد؛ زیرا ابقای عالم چیزی جز احداث و ایجاد لحظه‌لحظه‌ی آن نیست. به عبارت دیگر، عالم مدام خلق و ایجاد می‌شود و خداوند دائماً در کار خلق و ایجاد است.

#### ۴. واکاوی ساحت‌های دیگری از ارتباط خداوند با عالم

براساس آنچه تاکنون گذشت، دغدغه‌ی بنیادین تفکر فلسفی این مسئله بوده است که آیا عالم فقط در لحظه‌ی آفرینش نیازمند خداست و یا پس از آفرینش نیز این ارتباط برقرار است؟ رویکرد متکلمان اخذ‌پنداره‌ی نیازمندی در لحظه‌ی آفرینش است. رویکرد فلسفی مؤکداً این تلقی را نقادی کرده و ارتباط خدا با عالم را به‌شدت از این انحصارگرایی فراتر می‌داند. در رویکرد دوم بر

ارتباط خدا پس از آفرینش که از آن به «علت مبقیه» یاد می‌شود، تأکید داشتند. اما زمینه این علت مبقیه‌انگاری خداوند نیز همان رابطه فاعلی - ایجادی خدا با عالم است. مدعای ما آن است که همچنان‌که رویکرد فلسفی، تلقی کلامی را انحصارگرایمی‌انگاشت، خود نیز به نوعی دیگر به همین انحصارگرایی درباره ارتباط خداوند با عالم دچار شده است. حداقل اینکه تأکید حداکثری بر صرف رابطه فاعلی - ایجادی در رویکرد فلسفی نمایان است. «الگوی ارتباطی وجودی» خداوند با عالم را بنیادی‌ترین نوع ارتباط قلمداد می‌کنیم؛ ارتباطی که به انحای مختلفی در آثار فلسفی اندیشمندان مسلمان دیده می‌شود. تصویر علت مبقیه بودن خدا در اندیشه‌های فیلسوفان مشاء، تصویر نورانگاری وجودات و نورالانوار بودن خدا در حکمت اشراقی و تجلی‌انگاری موجودات در صدرالمثالهین، تفسیرهای مختلف آنها از الگوی ارتباط وجودشناختی است. با این حال، و بدون هیچ انکار و تردیدی در این ترابط، درخور سنجش است که آیا این تکرار تباط میان خدا و خلق تحقق دارد؟ البته پاسخ منفی است و انحای دیگری از ارتباط خداوند با عالم وجود دارند که کمتر به آنها تصریح شده است. اینک به برخی از این نوع ارتباطات اشاره می‌کنیم.

#### ۱-۴. ارتباط ربوبی خداوند با جهان

به لحاظ مفهومی خلق و تدبیر از هم متمایزند. گویی خلق به مرحله آفرینشگری، و تدبیر به مرحله پرورش، سامان یافتن و انتظام یافتن یک موجود مربوط می‌گردد؛ گرچه در عالم خارج، خلق و تدبیر قابل انفکاک از هم نیستند. ارتباط ربوبی به این معناست که خداوند علاوه بر آفرینش جهان، تدبیر و ساماندهی و نظم و انتظام آن را نیز بر عهده دارد. پروراندن هر موجودی و سیر دادنش به سوی کمال، از مصادیق ربوبیت الهی است. بنابراین هر فعل و انفعالی که در عالم طبیعت صورت می‌گیرد با تدبیر و ربوبیت الهی است. برای نمونه، یک قلمه بوته انگور که همچون تکه چوب خشکی است، وقتی در دل خاک مناسب قرار گیرد و آب و نور و هوا و دیگر مواد مورد نیازش به آن برسد، پس از مدتی بوته انگور می‌شود و به بار می‌نشیند. هدایت قلمه به

سمت مقصد نهایی‌اش تحت تدبیر و ربوبیت الهی است. با توجه به تعلقی بودن وجود معلول و عدم استقلال آن از علت هستی‌بخش، ارتباط ربوبی خداوند قابل فهم تر است.

بر پایه این دیدگاه هرچند هر علتی نسبت به معلولش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است، اما همه علل و معالیل نسبت به خداوند عین فقرند و هویت تعلقی دارند. از این رو خالقیت حقیقی و استقلالی منحصرأ از آن خداست و از طرفی خالقیت و ربوبیت تفکیک‌ناپذیرند. ربوبیت یک موجود جدا از آفرینش او و آفریدن اشیا مورد نیاز او نیست: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (سجده: ۵). در این آیه، حاکمیت ربوبی خداوند بر جهان و تداوم و استمرار ربوبیت الهی توأمان بیان شده است. این الگوی ارتباطی را می‌توان «الگوی مبتنی بر تدبیرگری» دانست.

#### ۴-۲. ارتباط قیومی خداوند با عالم

قیام یک شیء نماد و نشان هستی آن است. قیوموت همان هستی دادن و فیضان وجود از طرف خداوند است. عالم ممکنات قیامش به خداوند است و خداوند قوام‌دهنده و قیوم عالم است: «لا قوام لما سواه الا به» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵). ارتباط و احاطه قیومی معنای ظریفی در خود دارد. ظرافت معنایش در این است که جهان پس از خلق گسسته و بریده از خالق نیست، بلکه با او معیت و جودی دارد.

بنابراین «الگوی ارتباطی قیومی» خداوند از دیگر انحای ارتباطی به‌شمار می‌آید. هرچند در لابه‌لای آثار با رویکرد فلسفی به این نوع ارتباط اشاره شده است و بیشتر با رهیافت وجودگرایانه آن را تفسیر کرده‌اند، اما می‌توان آن را گونه‌ای دیگر از ارتباط برشمرد و تصویر کرد؛ تصویری که در دل خود احساس تعلق و اتکای فراگیر و همه‌جانبه را دارد.

#### ۴-۳. ارتباط رزاقی خدا با عالم

رزاقیت الهی بازگشت به خالقیت و ربوبیت دارد در واقع رزاقیت همان ایجاد و خلق و اعطای



اموری است که برای بقا و کمال یک شیء لازم است. رزق موجودات زمینی چیزی جز مهیاسازی کره زمین به عنوان محل حیات و زندگی آنها نیست. عواملی که برای استمرار وجود یک موجود لازم است، جملگی رزق مادی به شمار می آیند و همه این امور به دست خداست و ارتباط رزاقی چیزی جز فراهم کردن این بسترها نیست. قرآن بسط و قبض ارزاق را منحصرأ از آن خدا می داند: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ (اسراء: ۳۰). بدیهی است که اگر ارتباط رزاقی خداوند با موجودات عالم قطع شود، موجودات زنده تباه می شوند.

#### ۴-۴. ارتباط علمی خداوند با عالم

احاطه علمی خداوند به جهان یکی دیگر از انحاء ارتباط خدا با عالم به شمار می آید. خداوند به همه موجودات عالم قبل از خلق و حین خلق و بعد از خلق علم دارد. احاطه علمی خدا از راه های مختلفی اثبات پذیر است:

الف) از راه علم علت به معلول: جهان، معلول و مخلوق خداوند است و معلول شأنی از شئون علت بوده، در حقیقت وجود نازله و رقیقه علتش محسوب می گردد. از طرفی علت به خودش علم دارد و نزد خود حاضر است و معلول نیز نزد علت حاضر بوده، برای علت معلوم است؛

ب) از راه علم ذات به ذات: علم خداوند به ذات و کمالات خود عیناً علم به مخلوقاتش نیز می باشد؛ چون ارتباط علت فاعلی با معلولش شدیدترین نوع ارتباط است. به همین سبب ارتباط و احاطه علمی خداوند با جهان نیز کامل ترین و تام ترین نوع ارتباط خواهد بود: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق: ۱۲).

احاطه علمی خداوند بر موجودات حیثیت نظارت گری خداوند را دربردارد؛ به گونه ای که اگر باور به این حیثیت نظارت گری خداوند در انسان ها تقویت شود که خود گونه ای از ارتباط است، آثار عملی آن در جامعه و روابط بین الانسانی نمایان می شود. چنان که پیداست، هریک از این الگوها کارآمدی خاصی دارند.

### نتیجه‌گیری

در تحلیل الگوهای ارتباطی خداوند با عالم، ابتدا تلاش بر این بود که از انحصارگرایی در زمینه ارتباط خداوند با عالم پرهیز شود. حصرگروی در این ارتباط را در آثار کلامی متکلمان اسلامی نشان دادیم و نقادی‌های فیلسوفان بر آنها نیز تحلیل گشت. متکلمان بر «الگوی ارتباطی ایجادمحور» تأکید می‌کردند. تلاش فیلسوفان در این زمینه را می‌توان در دو گونه تفسیر دید:

۱. این الگوی ارتباطی، به معنای ایجاد ابتدایی نیست؛ بلکه علاوه بر ایجاد ابتدایی، ایجاد همیشگی و مستمر نیز دارد؛

۲. این الگو به معنای علت محدثه است؛ درحالی‌که علاوه بر این الگو، الگوی ارتباطی مبتنی بر علت مبقیه بودن خدا نیز در کار است. در گامی دیگر نشان داده شد که خود فیلسوفان نیز به نوعی دچار انحصارگرایی‌اند؛ با این تبیین که دامنه ارتباط خداوند با عالم، منحصر در «رابطه ایجادى توسعه‌یافته» نیز نیست. در این گزارش و سنجش، به دیدگاه‌های برخی فیلسوفان به صورت اجمالی پرداخته شد. در گام بعدی توانمندی آن تبیین‌ها با معیارهایی همچون ۱. تحلیل بهتر از کیفیت ارتباط، ۲. جامعیت و پرهیز از انحصارگرایی در ناحیه تبیین و ۳. کم‌خطا بودن آنها بررسی شد؛ و سرانجام در گام پایانی به تحلیل جامع از ارتباط خداوند با عالم دست یافتیم و الگوهای ارتباطی‌ای همچون الگوی علمی، تدبیری و رزاقی را مطرح کردیم.

- ..... منابع
- آون، اچ. پی، ۱۳۸۰، *دیدگاه‌ها درباره خدا*، ترجمه حمید بخشنده، قم، اشراق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات و التنبيهات*، قم، دفتر نشر الكتاب.
- ، ۱۳۷۶، *الالهيات من الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، شیر و خورشید.
- ادواردز، پل، ۱۳۸۸، *خدا در فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ چهارم، تهران، حکمت.
- افلاطون، ۱۳۵۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی کاویانی، تهران، خوارزمی.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- برت، آدوین آرفر، ۱۳۷۸، *مبای مابعدالطبیعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
- بورمان، کارل، ۱۳۷۵، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، قیام.
- رحمانی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *فلسفه افلاطون*، قم، بوستان کتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۶، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تحقیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه‌المصطفوی.
- فاخوری، حنا و خلیل جر، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۶۸، *آراء اهل المدینه الفاضله*، قاهره، بی‌نا.
- ، ۱۹۰۷م، *عیون المسائل*، قاهره، بی‌نا.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۷، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۸۰، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیسلر، نورمن، ۱۳۸۴، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.



## پارادایم؛ افسانه یا واقعیت (تحلیل معناشناختی، خاستگاه و ارزیابی)

محمد حسین زاده (یزدی) / استادگروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

mohammad\_h@qabas.net

پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۹

دریافت: ۹۵/۲/۱۱

### چکیده

در مواجهه با پارادایم، از پایه‌ای‌ترین و مهم‌ترین پرسش‌های روش‌شناختی‌ای که پیوند تنگاتنگی با معرفت‌شناسی دارد این است که آیا پژوهش، خواه در قلمرو علوم طبیعی و خواه در ساحت دانش‌های انسانی، و حتی پژوهش در مسائل معرفت‌شناسی بدون تحقق پارادایم‌ها و مفروضات ذهنی امکان‌پذیر است؟ پارادایم‌ها چه نقشی در پژوهش، روش تحقیق، معرفت و دستیابی به واقعیت دارند؟ برای دستیابی به پاسخ این‌گونه پرسش‌ها ابتدا باید دید پارادایم چیست و خاستگاه یا منشأ آن کجاست؟ واژه پارادایم که دیرزمانی نیست که در فلسفه علم کانون توجه قرار گرفته و به سرعت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های معرفت بشری انتقال یافته، مشحون از ابهام است؛ از جمله اینکه آیا از آن ساختار ذهنی اراده می‌شود یا مبنا و یا الگو؟ از آنجاکه این مسئله به گونه‌ای گسترده به عرصه‌هایی ژرف، تأثیرگذار و بنیادی همچون فلسفه دین، فلسفه، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی راه یافته، ضرورت پژوهش درباره آن انکارناپذیر است. از مهم‌ترین دستاوردهای این کاوش این است که با تحلیل معناشناختی این واژه و بیان خاستگاه آن، ابهام آن زدوده می‌شود و می‌توان درباره اندیشه‌ورزی و پژوهش با پارادایم یا بدون آن داوری کرد.

**کلیدواژه‌ها:** مبنا، الگو، چارچوب ذهنی، بازی‌های زبانی، صدق، نظریه، معرفت.

### مقدمه

پیش از پرداختن به مسائل معرفت‌شناسی، با مباحث روش‌شناختی بسیاری در فرامعرفت‌شناسی روبه‌رو می‌شویم. از پایه‌ای‌ترین و مهم‌ترین مباحث روش‌شناسی که پیوند تنگاتنگی با معرفت‌شناسی دارد این مسئله است که پارادایم‌ها چه نقشی در پژوهش، روش تحقیق، معرفت و دستیابی به واقعیت دارند؟ آیا پژوهش، خواه در قلمرو علوم طبیعی و خواه در ساحت دانش‌های انسانی، و حتی پژوهش در مسائل معرفت‌شناسی بدون تحقق پارادایم‌ها و مفروضات ذهنی امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توان بدون آنها پژوهشی را سامان داد؟ چرا پژوهش بدون آنها ممکن نیست؟ اگر برای انجام پژوهش، بهره‌مندی از مفروضاتی ضروری است، آنها چیستند، چگونه‌اند و چه نقشی دارند؟ آیا نقششان در پژوهش، مقدماتی و به بیان دقیق‌تر، ابزارگونه است یا ساختاری؟ آیا پارادایمی بر دیگر پارادایم‌ها برتری دارد و می‌توان بر پایه این برتری، آن را بر دیگر پارادایم‌ها ترجیح داد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، کدام یک از آنها مزیت دارد و کدام یک از دیگر پارادایم‌ها ناقص‌تر و دارای کاستی‌های بیشتری است؟ بر فرض مزیت پارادایمی بر پارادایم دیگر، ملاک مزیت داشتن و ترجیح آن بر دیگری چیست؟ آیا می‌توان از درون پارادایمی فراتر رفت و خارج از آن آزادانه اندیشید؟ آیا معرفتی که از این راه به دست می‌آید معتبر است؟ آیا منطقی است که پارادایم‌ها را با هم ترکیب کرده، از آمیختن آنها، پارادایم‌های ترکیبی به دست آوریم؟

از سوی دیگر، در ارزیابی و بررسی پارادایم‌ها ممکن است بدین نتیجه برسیم که هر کسی جهان را با زبان خود و فهم و درک ویژه خود می‌فهمد و هیچ زبان مشترکی میان انسان‌ها وجود ندارد؛ از این‌رو نمی‌توان دیدگاهی را بر دیگری ترجیح داد. آیا چنین نگرشی خودتنه‌انگاری نیست؟ افزون بر آن، بر فرض تحقق پارادایم و ضرورت وجود آن، آیا اندیشه انسان باید بر یک پارادایم متکی باشد یا بر چند پارادایم؟ آیا باید فردگرایانه اندیشید یا مدنی‌گرایانه و اجتماع‌گرایانه؟

در برابر همین پژوهش نیز انبوهی از پارادایم‌ها و رویکردهای گوناگون دیده می‌شود. آیا این انبوه پارادایم‌ها و رویکردها نشان‌دهنده آشفتگی، شکست و افسردگی خرد بشری است؟ آیا

اینها ما را به شکاکیت و تردید در واقعیت سوق نمی‌دهد؟ از سویی دیگر، چرا در واقعیت شک کنیم و در توانایی خود تردید نکنیم؟ آیا این انبوه پارادایم‌ها ما را به تردید در قوای شناختی و اینکه عینکی بر دیدگان داریم، نمی‌کشاند؟

پیش از پژوهش درباره‌ی این پرسش‌ها و یافتن راه‌حلی برای آنها، لازم است درباره‌ی واژه «پارادایم» و معانی لغوی و اصطلاحی آن کاوش کنیم و ببینیم از این واژه نسبتاً نوظهور چه معنایی اراده می‌شود: پیش‌ساخته یا پیش‌دانسته، چارچوب ذهنی یا مبنا؟ و سرانجام خاستگاه یا منشأ آن معنا یا اصطلاح چیست. بدین‌روی نوشتار کنونی به کاوش و بررسی درباره‌ی تحلیل معناشناختی پارادایم، خاستگاه و ارزیابی آن اختصاص می‌یابد.

### ۱. واژه‌شناسی پارادایم

واژه «paradigm» از واژه یونانی «paradeigma» به معنای ۱. نمونه، سرمشق و الگو یا ۲. طرح، برگرفته شده است. کاربرد آن در فلسفه معاصر تمایزی با معنای لغوی اش ندارد. در فلسفه معاصر اغلب برای تحلیل یا نقد، از نمونه‌ای استفاده می‌شود. چنین کاربردی نه تنها با معنای لغوی این واژه منافات ندارد، بلکه از مصادیق آن (معنای لغوی) است (ر.ک: ریز، ۱۹۹۶، ص ۴۱۱). معنای لغوی این واژه عبارت است از نمونه، سرمشق، الگو و یا مدل (ر.ک: هورنبی، ۱۹۷۴، ص ۶۰۹).

افزون بر معنای لغوی، واژه مزبور در فلسفه دو کاربرد اصطلاحی دارد:

۱. افلاطون آن را با توجه به مُثُل (Idea or Forms) به کار برده است؛ از این نظر که آنها

نشانه‌ای از جهان خارج‌اند؛

۲. کوون آن را بر پایه‌هایی اطلاق کرده است که نظریه‌های علمی بر اساس آنها ساخته می‌شوند. از نگاه وی، نظریه‌های علمی بر پارادایم‌های اساسی مبتنی‌اند و هر تغییر و تحولی در نظریه‌ها مستلزم تغییر پارادایم‌ها و دستیابی به پارادایم‌های جدید است (ریز، ۱۹۹۶، ص ۴۱۱).

البته واژه مزبور در زبان‌شناسی نیز کاربردی اصطلاحی دارد و براساس آن به معنای

صورت‌های صرفی است (باطنی، ۱۳۷۱، ص ۶۵۲).

واژه پارادایم در نیمه دوم قرن بیستم در فلسفه علم کانون توجه قرار گرفت. کوون در اثر معروفش، *ساختار انقلاب‌های علمی*، آن را به کار برد و پس از آن، پارادایم به گونه گسترده‌ای در فلسفه علم به کار رفت؛ بلکه دیری نگذشت که به سرعت به دیگر قلمروهای معرفت بشری انتقال یافت و در حوزه‌هایی همچون فلسفه دین، فلسفه، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بر سر زبان افتاد. کاربرد واژه پارادایم در دانش‌های گوناگون و حتی در یک دانش اغلب با ابهام همراه است. به روشنی مشخص نیست که مقصود نویسنده از این واژه، الگو و سرمشق است یا ساختارهای ذهنی یا مبنا و یا... . از این رو کاربرد پارادایم در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* توسط کوون، سرآغازی بود برای نقد وی. مَسْتَرْمَن (Margaret Masterman) که از ناقدان اوست مدعی شد که کوون در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی*، پارادایم را در ۲۲ معنای متفاوت و متمایز به کار برده است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۸۱؛ سارکارا و پیفیر، ۲۰۰۶، ص ۴۲۰-۴۲۱)<sup>۱</sup>

سرانجام نقدهای منتقدان مؤثر واقع شد و او به جای واژه Paradigm از واژه‌های Matrix (قالب، چارچوب و ماتریس) و Exemplar (نمونه، سرمشق) استفاده کرد و آنها را به کار گرفت. از نگاه وی دو واژه اخیر همان دو معنایی را که از پارادایم منظور می‌داشت، افاده می‌کردند (ر.ک: سارکارا و پیفیر، ۲۰۰۶، ص ۴۲۱).

توضیح آنکه کوون پس از انتشار کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* با انتقادهای بسیاری مواجه شد. او در ارزیابی دوباره و بررسی نقدها متوجه شد که باید مفهوم پارادایم را روشن سازد؛ چراکه پاره‌ای از دشواری‌ها و بدفهمی‌ها از نگاه وی از آن ناشی شده است. او بدین نتیجه دست یافت که پارادایم در بیشتر موارد کاربردش در کتاب مزبور، تنها به دو معنای متفاوت به کار رفته است:

۱. مجموعه‌ای از اعتقادات، ارزش‌ها، روش‌ها و فنون و چیزهای دیگر مانند آنها که اعضای یک جامعه علمی در آن شریک‌اند؛
۲. سرمشق و الگو که بر جزئی از مجموعه پیش‌گفته اشاره دارد؛ جزئی که سرمشق است و می‌تواند به حل مسائل باقی‌مانده علم کمک کند.

از گفته‌های کوون در پی نوشت برمی‌آید که معنای اول را می‌توان جامعه‌شناختی و معنای



دوم، سرمشق و الگو، را فلسفی به‌شمار آورد. اختلاف نظرها و سوءفهم‌هایی که کتاب ساختار انقلاب‌های علمی برانگیخته، از این معنای دوم ناشی شده است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۷۵). به‌هرروی به دلیل این دشواری‌ها و سوءفهم‌ها در برداشت از واژه پارادایم، کوون ترجیح می‌دهد که به جای آن از واژه «ماتریس رشته‌ای» استفاده کند. رشته‌ای از آن رو که به تعلق مشترک میان کارورزان رشته‌ای ویژه اشاره دارد و ماتریس یا دستگاه از این نظر که از «عناصر نظم‌یافته‌ای از گونه‌های مختلف تشکیل می‌شود که هر یک نیازمند توصیف دقیق‌تری هستند» (کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۸۲). از نگاه کوون، نخستین معنای پارادایم و واژه جایگزین آن، واژه «ماتریس رشته‌ای» (disciplinary matrix)<sup>۲</sup> دربردارنده شش مؤلفه است:

۱. معادله‌ها یا دیگر علائم و بازنمون‌های نمادین، ۲. ابزارها، ۳. معیارهای صحت و تکرارپذیری تجربی، ۴. مفروضات متافیزیکی، ۵. قلمرو پژوهش، ۶. نمونه‌ها و سرمشق‌ها. سرمشق یا الگو دیگر معنای پارادایم است. از نگاه کوون، نقش الگو یا سرمشق در پژوهش، انکارناپذیر است. از این رو از جمله مهم‌ترین عوامل تأکید وی بر الگو یا سرمشق، این است که الگوها و سرمشق‌ها به تحقیق جهت می‌دهند و پژوهش را رهنمون می‌شوند (ر.ک: سارکارا و پفیفیر، ۲۰۰۶، ص ۴۲۱).

گاه منشأ برخی از ابهامات موجود در کتاب ساختار چنین تبیین می‌شود: یکی از معانی پارادایم، که سرمشق یا الگو (exemplar) است، از جمله مؤلفه‌های معنای نخست پارادایم است و در واقع ششمین مؤلفه آن (ر.ک: همان).

اما آیا با قرار دادن واژه «ماتریس رشته‌ای» به جای معنای نخست پارادایم و واژه «سرمشق» یا «الگو» به جای معنای دوم پارادایم، ابهامات کاهش می‌یابند و اعتراض‌ها برطرف می‌شوند و نقدها پایان می‌پذیرند؟

## ۲. پارادایم؛ چارچوب یا مبنا؟

پس از کوون واژه پارادایم در حجم انبوهی از نوشتارها مطمح‌نظر قرار گرفت و به کار رفت.

مقالاتی که به نحوی این واژه بخشی از موضوع آنهاست پرشمارند و آمارشان شگفت‌انگیز است. آنچه در این کاربردها اهمیت دارد ابهام‌سنگینی است که بر معنای این واژه سایه افکنده و در بسیاری مواقع روشن نیست که این واژه به چه معناست و از آن چه کاربردی قصد شده است. آیا به معنای مدل، الگو و سرمشق است یا به معنای چارچوب ذهنی یا مبنا؟ آشکار است که میان مبنا و چارچوب ذهنی تفاوت فاحشی وجود دارد. چارچوب ذهنی بودن بدین معناست که قالب‌هایی بر ذهن و اندیشه حکمفرمایند و تسلط دارند که نمی‌توان از آنها فراتر رفت و منهای آنها آزادانه اندیشه کرد؛ آدمی در بند آنها گرفتار است و اندیشه‌ای بی آنها و جدا از آنها معنا ندارد؛ انسان چه بخواهد و چه نخواهد گرفتار آنهاست و نمی‌تواند بدون آنها حکمی صادر کند. دستگاه معرفت‌شناختی کانت و پساکانتی‌ها و بسیاری از مکتب‌های اروپایی که از کانت الهام گرفته‌اند، همچون هرمنوتیک فلسفی و ساختارگرایی، چنین دیدگاهی را برگزیده‌اند. از نگاه آنان نمی‌توان از بند چارچوب رها شد و گامی فراتر رفت؛ تنها در محدوده آن و بر پایه قواعد آن می‌توان اندیشید. سوپژکتیویسم کانت و در پی آن سوپژکتیویسم ویتگنشتاین چنین پیامدی دارند (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۶، فصل دهم، یازدهم و دوازدهم)؛ پیامدی که ویتگنشتاین و پیروانش به آن تصریح می‌کنند و بر آن پافشاری دارند. در اینجا لازم است چنین کاربردی را واکاوی کنیم و آن را به لحاظ معرفت‌شناختی ارزیابی کنیم.

#### ۲-۱. پارادایم به مثابه مبنا

ممکن است معنا یا کاربرد دیگر پارادایم، مبنا باشد منهای چارچوب ذهنی. توضیح اینکه از آنجاکه میان پاره‌ای گزاره‌ها روابط منطقی و علی وجود دارد، ممکن است برخی از گزاره‌ها نسبت به دیگر گزاره‌ها مبنا باشند و آنها روبنای اینها باشند. این رابطه رابطه‌ای یک‌سویه است و نه دوسویه. گزاره‌های روبنا بر گزاره‌های پایه مبتنی‌اند و نه بالعکس.

افزون بر آن، از هر گزاره‌ای هر نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت و با هر گزاره‌ای به هر نتیجه‌ای نمی‌توان دست یافت؛ بلکه تنها برخی از گزاره‌ها پیامدها و نتایجی ویژه دارند. اگر اصول و مبانی

معرفت‌شناسی تجربه‌گرایی پذیرفته شود و مبنا نهاده شود، بر آن نتایجی مبتنی است که بر دیگر مبانی و اصول نیست. مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و وجودشناختی حکمت اسلامی پیامدهایی دارند که فیزیکیالیسم، آمپریسم و... ندارند. چنین پدیده‌ای غیر از اسطوره‌چارچوب است. بر اساس چارچوب، ذهن تخته‌بند و در حصار پیش‌ساخته‌هاست و نمی‌تواند از آنها بگریزد؛ اما به لحاظ مبنا، ذهن تنها در بند ساختار قضیه است و نه ساختار ذهن. میان این دو تفاوتی بس فاحش وجود دارد: تخته‌بند بودن ساختار ذهن و تخته‌بند بودن ساختار قضیه. دیدگاه دوم واقع‌گروی است و دیدگاه نخست نسبیست‌انگاری. بر حسب دیدگاه دوم می‌توان فراتر از قضیه رفت و دیگر گزینه‌ها را ارزیابی کرد، اما از لحاظ نگرش نخست چنین امری ممکن نیست. بدین روی پیامد آشکار تمایز میان این دو اصطلاح این است که بر پایه اصطلاح پارادایم به معنای مبنا می‌توان در میان مبانی دست به گزینش زد و بر اساس معیاری درست و حق، مبانی مطابق با واقع را برگزید؛ لیکن بر پایه اصطلاح پارادایم به معنای چارچوب ذهنی گزینش مبنا و ترجیح دیدگاهی بر دیگر دیدگاه‌ها ممکن نیست و انسان در بند ساختار ذهنی خویش است. او نمی‌تواند از حصار آن بگریزد.

بدین سان بر پایه اصطلاح یا کاربرد پارادایم به معنای مبنا می‌توان گفت: بی‌تردید، نظریه‌ها در دانش‌ها به‌ویژه علوم انسانی، و راهکارهای آنها بر اصولی ویژه بنیان یافته‌اند که مهم‌ترین آنها، مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. هر مبنایی که در معرفت‌شناسی یا هستی‌شناسی و یا انسان‌شناسی پذیرفته شود، نتایج آن در راه‌حل‌ها و نظریه‌های علوم انسانی رخ می‌نماید. برای نمونه، رویکرد پوزیتیویسم به معرفت‌شناسی، نتایجی غیر از دیدگاه ایدئالیسم، و رویکردهای جنسیتی، پیامدهایی مغایر با دیدگاه‌های بدیل دارند. آثار و پیامدهای این رویکردها در حوزه اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاست، مدیریت، علوم تربیتی و دیگر علوم انسانی ملموس است. با سیری در علوم انسانی و تأمل در راهکارها، راه‌حل‌ها و نظریه‌های مطرح‌شده، به‌آسانی می‌توان این ارتباط را دریافت. بنابراین اثبات این ملازمه چندان دشوار نیست؛ بلکه با نگاهی از بیرون به علوم انسانی و مرور فرضیه‌ها و نظریه‌های آنها، ادعای

پیش‌گفته اثبات می‌شود. در اندیشه اسلامی، اصول و مبانی شکل‌گرفته و روبناهای آنها، تمایزهای ژرفی با دیگر رویکردهای معرفتی دارند. با چینی این اصول - اعم از معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ... - در کنار یکدیگر، نظام ویژه‌ای تحقق می‌یابد که هم منطقی و هم عقلانی است. علوم انسانی از جمله روبناهای برخاسته از آن پایه‌ها، و متناسب با آنهاست. بدین ترتیب ابتدای نظریه‌ها بر پایه‌ها، مبانی و اصولی ویژه نه تنها محذوری ندارد، بلکه خود نماد واقع‌گروی است. منظور از واژه اصول یا مبانی، قواعد عقلی یا عقلایی عامی است که اساس و شالوده‌اند. در واقع، در اینجا همان معنای لغوی آنها اراده شده است. بنابراین مبانی یا اصول معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، زیربنای نظریه‌ها و راه‌حل‌ها در دانش‌های گوناگون، به‌ویژه علوم انسانی‌اند. چنین مفهومی قابل پذیرش، تردیدناپذیر و حتی انکارناپذیر است.

از آنچه گذشت بدین نتیجه می‌رسیم که پارادایم به معنای چارچوب ذهنی، دیدگاهی محال و ناپذیرفتنی است، اما پارادایم به معنای ابتدای نظریه‌ها بر پایه‌ها و مبانی، نگرشی پذیرفتنی و بلکه انکارناپذیر است. برای اینکه از سوءفهم و سوءبرداشت جلوگیری شود، باید از کاربرد واژه پارادایم دست شست و در هر جا معنای مناسب را به کار برد؛ اگر منظور مبناست، به جای پارادایم مبنا را به کار برد و اگر چارچوب متأثر از دیدگاه‌های کانت و پساکانتیان مطرح نظر است، به این معنا تصریح کرد و واژه چارچوب را به کار برد، و سرانجام اگر الگو، نمونه و سرمشق یا طرح مراد است، همان را استعمال کرد؛ چراکه از جمله مغالطات و بلکه دشوارترین آنها؛ ابهام معنای واژه‌ای است که به کار می‌رود.

## ۲-۲. پارادایم و کتاب ساختار انقلاب‌های علمی

تفسیر پارادایم به مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و مانند آن یا تفسیر پارادایم به چارچوب‌هایی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و مانند آن به خودی خود امری محتمل و ممکن است، بلکه می‌توان گفت تحقق یافته است؛ لیکن نسبت دادن آن به کتاب *ساختار انقلاب‌های*

علمی (*The Structure of Scientific Revolutions*)<sup>۳</sup> و کسانی که از آن تأثیر پذیرفته‌اند، در بادی امر تردیدپذیر و درخور کاوشی گسترده به نظر می‌رسد. متأسفانه کاربردهای پارادایم در کتاب پیش‌گفته مبهم‌اند و نویسنده معنای روشنی از این واژه در متن کتاب به دست نمی‌دهد؛ اما چنان‌که دیدیم، بعدها در پیوستی که چند سال بعد نگاشته و به کتاب ضمیمه کرده است، برای رفع ابهام از این واژه، تصریح می‌کند که مراد وی از پارادایم در این نوشتار تنها دو معناست: معنایی عام که آمیزه‌کاملی از باورها، ارزش‌ها، فنون و امثال آنهاست و معنایی خاص که می‌تواند راه‌حلی باشد برای معماهای باقی‌مانده علم و او در این مرحله، واژه الگو یا سرمشق «exemplar» را جایگزین آن کرده است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۷۴؛ و نیز، ر.ک: چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹).

می‌توان تبیین روشنی از کاربرد یا اصطلاح نخست را از گفته‌های وی در تبیین پیشرفت علم دریافت. بر پایه آن گفته‌ها می‌توان پارادایم را این‌گونه تفسیر و تبیین کرد و قلمرو و حدود آن را مشخص ساخت:

پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاصی آنها را دربر می‌گیرند. پژوهشگران درون یک پارادایم خواه مکانیک نیوتنی باشد، خواه علم ابصار موجی، شیمی تحلیلی باشد یا هر چیز دیگر به امری مشغول‌اند که کوهن‌آن‌را علم عادی می‌نامند (چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹). سرانجام او در پیوست پذیرفت که پارادایم را که کلیدی‌ترین واژه در این نوشتار است، در دو معنا به کار می‌برد: ۱. ماتریس رشته‌ای؛ ۲. سرمشق یا الگو. ماتریس رشته‌ای پاسخی است به پرسش‌هایی از قبیل اینکه:

چه نوع اشیا در عالم وجود دارند؟ آنها چگونه با یکدیگر و با حواس ما تعامل می‌کنند؟ چه فنونی برای پاسخ گفتن بدین پرسش‌ها لازم است؟ چه چیزهایی شواهدی برای یک نظریه به حساب می‌آیند؟ پرسش‌های محوری [در علم] کدام‌اند؟ چه چیزی راه‌حل مسئله محسوب می‌شود؟ چه چیزی تبیین برای یک پدیده شمرده می‌شود؟ و مانند آن (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹).

چنین تفسیری از پارادایم یا ماتریس رشته‌ای، افزون بر پاسخ به پرسش‌های فوق، مهارت‌ها و روش‌های عملی را نیز دربر می‌گیرد. از این رو، ماتریس رشته‌ای شامل مهارت‌هایی می‌شود که دانشمندان را در به‌کارگیری تجهیزات فنی توانا ساخته، به کمک آنها می‌توانند از تجهیزات فنی بهره‌برداری کنند؛ مهارت‌هایی مانند مهارت تغییر درشت‌نمایی تلسکوپ یا مهارت بلور ساختن نمک از واکنش شیمیایی (ر.ک: همان).

آشکار است که بر پایه کاربرد پارادایم در این اصطلاح که کوون آن را «ماتریس رشته‌ای» خواند وی از اصول کلی، اصول پذیرفته شده در دانش‌های تجربی و حتی مهارت‌های تواناسازی را منظور داشته است و نه مبانی یا اصول معرفت‌شناختی و مانند آنها و یا چارچوب‌های فکری و معرفتی که اکنون در میان بسیاری شایع است.

پارادایم به معنای سرمشق نیز چنین کاربردی ندارد. پارادایم بر پایه این معنا، الگوی مناسبی را برای آموزش دانش‌پژوهان فراهم می‌کند. آموزش از راه سرمشق یا مثال نقش مهمی در آموزش دارد. دانش‌آموزان از راه الگوها و مثال‌ها می‌توانند بیاموزند که چگونه آن الگوها را در موارد دیگر به کار گیرند. برای نمونه، فیزیک نیوتن سرمشق یا الگویی است که اصول بسیاری را دربر دارد؛ از جمله ترجیح تبیین‌های علی و پیش‌بینی‌های کمی بر کیفی و کلی؛ قوانین حرکت و گرانش، فنون ریاضی که برای کاربست قوانین مزبور در حرکت‌های سیاره‌ای و آونگ‌ها و مانند آنها به کار می‌روند... پارادایم به معنای سرمشق یا الگو نمونه‌های بسیار دیگری دارد. هیئت بطلمیوسی، نظریه فلورزیستون درباره احتراق، نورشناسی ذره‌ای، جریان سیال الکتریسیته، فیزیک نسبیت و فیزیک کوانتوم (که امواج الکترومغناطیسی مقادیری نه پیوسته، بلکه گسسته دارند) از جمله این سرمشق‌هایند.

بدین سان، کاربرد پارادایم از نگاه کوون برای تبیین چستی علم تجربی و بیان ویژگی‌های آن است. فیلسوفان علم پیش از کوون، به‌رغم اختلاف‌نظرهای بسیارشان، ویژگی‌هایی را برای علم تجربی برمی‌شمردند و چستی آن را بدین شرح تبیین می‌کردند:

۱. علم تجربی همواره در حال پیشرفت است. دانشمندان امروز نظریه‌های خود را بر

دستاوردهای دانشمندان دیروز بنا می‌کنند؛

۲. علوم تجربی به فیزیک تحویل پذیرند؛ حتی قوانین زیست‌شناسی با واسطه قوانین شیمی به فیزیک تحویل می‌یابند. بدین ترتیب قوانین زیست‌شناسی از قوانین شیمی و در نهایت قوانین شیمی از قوانین فیزیک استخراج می‌شوند. از این رو بر علوم طبیعی و تجربی روش واحدی حکم فرماست؛
۳. مقام کشف از مقام توجیه و مدلل‌سازی متمایز است و این دو مستلزم یکدیگر نیستند. اینکه مشاهدات تا چه حد شواهدی را به نفع نظریه مورد بحث فراهم می‌آورند ارتباطی با این امر ندارد که نظریه را چه کسی و در چه زمانی مطرح کرده است؛
۴. نظریه‌های علمی خنثا و از علایق و دیدگاه‌های غیر علمی دانشمندان مستقل‌اند؛ از این رو ارزیابی فارغ‌دلانه آنها ممکن است و می‌توان آنها را منهای علایق خود ارزیابی کرد؛
۵. میان باورها و نظریه‌های علوم تجربی و دیگر باورها و نظریه‌ها تمایزی فاحش وجود دارد؛
۶. معرفت‌ها و نظریه‌های علمی را می‌توان از طریق مشاهده و آزمایش‌های علمی آزمود. مشاهده و آزمایش، افزون بر توان ارزیابی، در این ارزیابی بی‌طرف‌اند. از این روست که میان واژه‌های مشاهدتی و واژه‌های نظری مانند الکترون و... و در نتیجه میان گزاره‌های مشاهدتی و گزاره‌های نظری تکون یافته از آن واژه‌ها تمایزی آشکار وجود دارد؛
۷. واژه‌های علمی معانی ثابتی دارند.

کوون در برابر دیدگاه رایج موضع‌گیری کرد و همه تمایزها و ویژگی‌های پیش‌گفته را انکار نمود. او استدلال کرد که تاریخ علم انباشت معرفت نیست. آزمایش‌های علمی و مشاهدات خنثا نیستند، بلکه نظریه‌بارند. منطق یگانه‌ای برای ارزیابی معرفت‌ها و نظریه‌های علمی وجود ندارد و دیدگاه‌ها، علایق و ارزش‌های پذیرفته‌شده دانشمندان در ارزیابی و داوری نقش دارند. هیچ روشی برای گردآوری مشاهدات بی‌طرف و عینی نیست و بالاخره واژه‌ها معنای ثابتی ندارند. بدین ترتیب کوون بر همه ویژگی‌های مزبور خط بطلان کشید (ر.ک: لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵-۱۲۸؛ استینزی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۷-۲۲۹)؛ بلکه به صراحت اظهار کرد که علم نه استقرایی است و نه معقول (ر.ک: لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

از نگاه کوون شیوه پیشرفت علم را می‌توان در طرحی بی‌پایان، این‌گونه ترسیم کرد: پیش علم ← علم عادی ← بحران ← انقلاب ← علم عادی جدید ← بحران جدید (ر.ک: همان، ص ۱۲۹-۱۳۴؛ چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۲۰).

کوون بزرگ‌ترین بخش علم را «علم عادی» نامید. در علم عادی، پارادایم به معنای سرمشق پذیرفته شده بسط و گسترش می‌یابد. در علم عادی تلاش می‌شود مشاهداتی سازگار با پارادایم یا سرمشق گردآوری شوند و مسائل جزئی‌تر با همین الگو حل شوند. دانشمندان معمولاً از نظریه‌های خود دست نمی‌کشند و تا حد امکان از آن دفاع می‌کنند. آنها صرفاً به دلیل تعارض سرمشق با برخی شواهد آن را باطل نمی‌دانند و از آن صرف‌نظر نمی‌کنند. تلقی دانشمندان این است که اگر پارادایم یا الگویی موفق باشد و بتوان با آن بیشتر پدیده‌ها را در قلمرو آن تبیین کرد، اعوجاج‌ها با آن پارادایم حل می‌شود. آنها در صورتی از سرمشق صرف‌نظر می‌کنند که اعوجاج‌ها انباشته گردند و نتوان آنها را مرتفع ساخت. در این هنگام است که سرمشق زیرسؤال می‌رود و دانشمندان به فکر می‌افتند سرمشق جدیدی ارائه کنند. در اینجا است که بحران روی می‌دهد. البته بحران‌ها به ندرت رخ می‌دهند و رخداد آن هنگامی است که اعوجاج‌ها مانع کارایی پارادایم برای حل موارد مهم شوند یا بنیادی‌ترین اصول یک سرمشق را زیرسؤال ببرند. در اینجا است که با پذیرش پارادایمی جدید انقلاب رخ می‌دهد (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۲۳). بدین ترتیب، انقلاب پس از بحران رخ می‌دهد و انقلاب همان تغییر پارادایم یا سرمشق است.

برای مثال، از نگاه کوون، جایگزینی نظریه فلورئستون با نظریه اکسیداسیون انقلاب بود. براساس نظریه نخست، بر اثر سوختن اشیاء ماده‌ای به نام فلورئستون از آنها آزاد می‌شود. طبق این نظریه وزن بیشتر اشیاء مانند چوب پس از سوختن کم می‌شود؛ اما فلزاتی شناخته شدند که به هنگام احتراق وزن آنها افزایش می‌یافت و شناخت این‌گونه فلزات، اعوجاج یا نقضی بود برای نظریه مزبور. با افزایش موارد نقض در آزمایش‌ها سرانجام نظریه مزبور در بحران فرو رفت و لاوازیه نظریه جایگزین را مطرح کرد. براساس نظریه جدید سوختن از دست دادن فلورئستون نیست، بلکه به دست آوردن اکسیژن است (همان، ص ۱۱۸؛ و نیز، ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص



۱۲۹-۱۳۴؛ چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۲۰).

از نگاه کوون علم را نمی‌توان از راه علم دید، بلکه باید آن را در بستر تاریخی و اجتماعی اش مشاهده کرد. او بر نقش عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در هنگام مواجهه با یک سرمشق، و پذیرش یا نفی آن تأکید می‌کند. روحيات دانشمندان همچون روحیه خطر کردن یا محافظه‌کار بودن، عوامل اقتصادی‌ای همچون در شرف بازنشستگی بودن یا به‌تازگی به استخدام قراردادی درآمدن و... در موضع‌گیری دانشمندان نقش دارد. افزون بر آن ارزش‌های پذیرفته‌شده در پذیرش سرمشق جدید نقشی بنیادی دارند. به اعتقاد کوون در بررسی پارادایم‌ها و نظریه‌های علمی نباید این عوامل را نادیده گرفت و به‌سادگی از کنار آنها گذشت. نظریه‌های علمی مستقل از دانشمندان، تعهدات و علایق آنها نیستند (برای نمونه، ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۳۶). کوون معتقد است در علوم طبیعی و تجربی، نحوه دیدن جهان بر پایه پارادایم‌هایی است که دانشمندان را احاطه کرده است. هر پارادایمی چارچوب مفهومی خاصی دارد که دانشمند جهان را با آن می‌بیند. با تغییر پارادایم، دانشمندان نیز جهان را به گونه دیگری خواهند دید. بدین‌روی، حامیان پارادایم‌های رقیب در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند. برای مثال، تغییرات آسمانی پس از طرح نظریه کپرنیک مورد توجه قرار گرفت، ولی پیش از آن به دلیل تسلط پارادایم ارسطویی که آن قلمرو را ثابت می‌پنداشت، هیچ تغییری در آسمان مشاهده نمی‌شد. پس از پذیرش نظریه کپرنیک بود که تغییرات را مشاهده و گزارش کردند.

از نگاه کوون با منطق و از راه استدلال منطقی (اعم از قیاس، تجربه و استقرا) نمی‌توان برتری پارادایمی را بر دیگری اثبات کرد و این دلایلی بسیار دارد؛ از جمله اینکه عوامل متعددی در داوری دانشمندان نقش دارند. برای نمونه، ممکن است ملاک دانشمندی سادگی و معیار دیگری سازگاری یا ناسازگاری آن با آموزه‌های مذهبی باشد. علت دیگر عدم امکان ترجیح پارادایمی بر پارادایم دیگر از راه منطق و استدلال منطقی، این است که پارادایم‌ها مبنای حقیقت‌ها و ارزیابی نمی‌شوند، بلکه بر پایه مبانی‌ای که بر آنها مبتنی‌اند بررسی و داوری می‌شوند. استدلال‌های منطقی در صورتی الزام‌آورند که مقدمات آنها پذیرفته شود. از آنجاکه حامیان پارادایم‌های رقیب

و متعارض، مقدمات یکدیگر را نمی‌پذیرند، استدلال‌ها کارایی ندارند.

حاصل آنکه معیار واحدی برای ارزیابی پارادایم‌ها وجود ندارد و نمی‌توان پارادایمی را بر پارادایم دیگر ترجیح داد. هدف از گفت‌وگو میان پارادایم‌های رقیب، تشویق و ترغیب است و نه الزام؛ و این است معنای گفته‌ی کوون که پارادایم‌های رقیب قیاس‌ناپذیرند (چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۱۷). با نگاهی هرچند گذرا به ادعاهای اخیر وی و تأمل در آنها، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که کوون از پارادایم یا ماتریس رشته‌ای و اصول کلی، صرفاً اصول پذیرفته‌شده در دانش‌های تجربی و مهارت‌های تواناسازی را منظور نداشته، بلکه از آنها فراتر رفته و چارچوب‌های ذهنی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و مانند آنها را اراده کرده است؛ دیدگاهی که اکنون در میان بسیاری از فیلسوفان اروپایی شایع است و بسیاری از شارحان و منتقدان کوون نیز گفته‌های وی را چنین فهم کرده‌اند. با تداوم شرح و تبیین دیدگاه وی، به‌ویژه نظریه‌بار بودن مشاهده، درمی‌یابیم که وی چنین نگرشی را منظور داشته است.

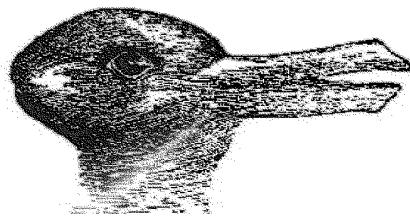
### ۳. رابطه نظریه و مشاهده

با تأمل در گفته‌های کوون درمی‌یابیم که وی برای اثبات دعاوی خود به نظریه‌بار بودن مشاهده و قیاس‌ناپذیری استناد می‌کند (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۱-۱۳۵). توضیح آنکه به دنبال بحث درباره پارادایم، مسئله معرفت‌شناختی مهمی در فلسفه علم مطرح شد و آن ارزیابی و بررسی دوباره رابطه مشاهده و نظریه است. از نگاه دانشمندان علوم تجربی و فیلسوفان علم از عصر بیکن تاکنون، روش علمی با مشاهدات آغاز می‌شود. مشاهدات خنثا هستند و پس از آزمودن، نظام‌مندشان می‌کنیم و در پایان به اصول حاکم بر آنها دست می‌یابیم. در نتیجه واقعیات جهان طبیعت را بدین شیوه از راه نظریه‌های علمی می‌شناسیم. دست‌کم شناخت ما از جهان با واژه‌های مشاهدتی این‌گونه است؛ هرچند با واژه‌های نظری مانند الکترون، بار الکتریکی و گرانش این‌گونه نباشد.

روش مزبور در عصر حاضر به گونه‌های متعددی نقد شده است؛ از جمله اینکه شیوه یا روش

پژوهش در علوم تجربی نمی‌تواند کاملاً بدون پیش‌فرض باشد؛ چراکه هنگام مشاهده جهان پیش از آزمون و نظام‌مند ساختن معرفت‌های علمی خویش، پدیده‌ها را به انواع گوناگونی تقسیم می‌کنیم. برای مثال پدیده‌ها را به حرکت و اجرام فلکی و جزر و مد و فصل‌های چهارگانه طبقه‌بندی کرده‌ایم. مطابق با علم مدرن پدیده‌های مزبور به هم پیوسته‌اند؛ جزر و مد بر اثر حرکت ماه تحقق می‌یابد و فصل‌ها از حرکت زمین به دور خورشید پدید می‌آیند. پرداختن به پژوهش درباره این پدیده‌ها به عنوان پدیده‌هایی جداگانه ما را به اشتباه می‌افکند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲). کوون در برابر روش پژوهش مزبور پا را فراتر نهاد و بر مفهوم نظریه‌بار (theory laden) پای فشرد و قائل شد که هر مفهومی گران‌بار از نظریه است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۲۶-۱۲۹). پیش از وی پوپر نیز چنین نگرشی را پذیرفت و تأکید کرد که همه مشاهده‌های ما نظریه‌بارند و نمی‌توان نظریه را از مشاهده جدا ساخت. در نتیجه آنها زبان مشاهده خنثا را نفی کردند. پوپر در *منطق اکتشاف علمی* یادآور شد که حتی گزاره «در اینجا لیوان آبی هست» اثبات‌پذیر نیست و نمی‌توان آن را با مشاهده اثبات یا تأیید کرد؛ زیرا لیوان و آب الفاظی کلی‌اند و گران‌بار از نظریه و حاکی از رفتاری قانون‌سان‌اند (ر.ک: استینزی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰).

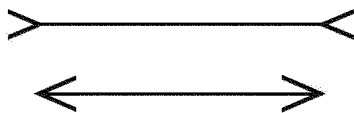
در هر صورت، به بیان هنسون،<sup>۴</sup> دیدن تنها دارای تجربه‌بینایی بودن نیست، بلکه شیوه‌ای است که آن تجربه از طریق شیوه مزبور به دست می‌آید. از آنجاکه تعبیر کردن از دیدن جدا و تفکیک‌پذیر نیست، تجربه‌بینایی دو مشاهده‌گر ممکن است متفاوت باشد؛ حتی اگر هنگامی که تصورها در شبکه چشم آنها یکسان باشد. نمونه‌های معروفی هستند که وابستگی تجربی ادراکی را به مفاهیم قبلی ما اثبات می‌کنند؛ مانند عکس اردک که با نگاه از سمت چپ، سر خرگوش به نظر می‌رسد و از سمت راست، سر یک اردک (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۳-۱۱۷).



نمونه دیگر، شکل مکعب و نمونه سوم، عکس‌های رادیولوژی است. پزشکان باید یاد بگیرند که آنها را چگونه مشاهده و تفسیر کنند. معلومات قبلی آنها در نحوه مشاهده‌شان نقش دارد. آنها می‌توانند با نگاه به این‌گونه عکس‌ها موربسیاری را ببینند که مشاهده آنها برای غیر آنها ممکن نیست. بدین سان، کوون و بسیاری دیگر با استناد به مواردی از این قبیل، از این شواهد نتیجه می‌گیرند که ادراک، مشاهده و تجربه دانشمندان تا حدی بر باورهای آنها مبتنی و نظریه‌بار است. چنین دیدگاهی عینیت‌آزمون نظریه‌های علمی را زیر سؤال می‌برد؛ چراکه اگر مشاهدات آمیخته با نظریه باشند، مشاهده نمی‌تواند شاهی برای اثبات یکی از نظریه‌های متعارض و رقیب باشد. موارد بسیاری در تاریخ علم می‌توان یافت که شواهد مشاهدتی به وسیله پیش‌فرض‌های مشاهده‌گران جهت‌گیری شده است. از جمله آن نمونه‌ها، لکه‌های خورشیدی است. درحالی‌که ستاره‌شناسان چینی از دیرباز آنها را می‌شناختند، در هیئت اروپایی تا پیش از طرح کپرنیک ثبت نشده است؛ چراکه اعتقاد به ثبات افلاک، دانشمندان را تا آن عصر از مشاهده لکه‌های خورشیدی بازداشته بود (ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴-۱۴۸).

کوون و چرچلند و مانند آنها معتقدند که خود مشاهدات نظریه‌بارند و نه زبانی که برای توصیف مشاهدات به کار می‌رود. به گفته چرچلند ما از دیگران می‌آموزیم که جهان را همچون آنها ادراک کنیم. بدین سان سخن بر سر خود ادراک و مشاهده است و نه زبانی که برای توصیف مشاهده به کار گرفته می‌شود. در برابر این دیدگاه، جری فودر بر این باور است که از راه حواس و مشاهدات حسی می‌توان به باورهایی دست یافت. از این‌رو دسته‌ای از باورها، مستقیماً از مشاهدات حسی و حواس به دست می‌آیند؛ چنان‌که دسته دیگری از باورها چنین نیستند و از راه استنتاج حاصل می‌شوند. بر پایه این نگرش، مشاهده نقطه‌ای روشن در آسمان از راه تجربه حسی حاصل می‌شود و نیازی به نظریه‌پردازی ندارد، اما اینکه آن نقطه روشن خود سیاره‌ای است به نظریه‌پردازی نیاز دارد.

حاصل آنکه موارد بسیاری را می‌یابیم که ادراک و مشاهده حسی انسان‌ها بر مفاهیم و باورهای ذهنی‌شان وابسته است و در مقابل شواهد دیگری علیه این ادعا وجود دارد و ما درمی‌یابیم که مشاهدات ما با مفاهیم و باورها آمیخته نیستند. توهم بصری مولر - لایر گواه این گفته است:



حتی پس از اندازه‌گیری، خط اول را بلندتر از خط دوم می‌بینیم. آزمایش مزبور شاهدهی است برای اثبات این ادعا که ادراک‌ها و مشاهده‌های حسی ما آمیخته با باورها و مفاهیم ما نیست (ر.ک: همان، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ و نیز، ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، بخش دهم).

پرواضح است که این ادعای کلی و فراگیر را که همه مشاهدات نظریه‌بارند، نمی‌توان تنها با استناد به چند نمونه در تاریخ علم اثبات کرد. اثبات اینکه آنچه واقعاً مشاهده می‌شود مبتنی بر نظریه‌ای است که فاعل شناسا برگزیده است، به‌سادگی میسر نیست (ر.ک: همان، ص ۱۴۹)؛ بگذریم که این ادعا نقض‌هایی نیز دارد.

#### ۴. پارادایم و قیاس‌ناپذیری

قیاس‌ناپذیری اصطلاحی برگرفته از ریاضیات است که کوون و فایرماند آن را در فلسفه علم به کار بردند و بر پایه این مفهوم معتقد بودند که نظریه‌های علمی را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه کرد و بر حسب این مقایسه، یکی را بر دیگری ترجیح داد و مزایا و کاستی‌های هریک را کشف کرد (کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۲). به‌راستی اگر بپذیریم که مشاهده‌ها و شواهد حسی بر پارادایم مبتنی‌اند، چگونه می‌توان پارادایم‌ها را به نحوی معقول با یکدیگر مقایسه کرد؟ (ر.ک: لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰). پذیرفتن این دیدگاه که همه مشاهدات نظریه‌بارند، مستلزم این است که نمی‌توان کاستی‌ها و مزیت‌های پارادایم‌ها را از راه مقایسه به وسیله آزمون‌های تجربی به دست آورد.

از سویی دیگر، از نگاه کوون، واژه‌های علمی معنای خود را از ساختار کل نظریه به دست می‌آورند. برای مثال، جرم در نظریه نیوتن معنایی متفاوت با جرم در نظریه اینشتین دارد. مقایسه این دو با یکدیگر ممکن نیست؛ چراکه هریک اقتضایی غیر از دیگری دارد. مقایسه آن‌گاه ممکن است که واژه جرم در هر دو به یک معنا باشد. بنابراین از نگاه کوون، واژه‌های علمی همواره

معنای ثابت و دقیقی ندارند. این قیاس ناپذیری مستلزم این است که جهان ما ساخته نظریه‌های ماست. با تغییر پارادایم‌ها جهان نیز تغییر می‌کند. حامیان پارادایم‌های رقیب در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند. جهان انیشتین به معنای دقیق کلمه با جهان نیوتن متفاوت است و هكذا.

### ۵. پارادایم و صدق

از نگاه کوون آنچه شاهد و عامل ترجیح در یک مقایسه تلقی می‌شود، مبتنی بر تصدیق جامعه علمی است. پیشرفت علمی از داوری‌های مردم و نه از شواهد، نشئت می‌گیرد. از این روی تأیید تجربی فرضیه‌ها فریبی بیش نیست. بر پایه این نظریه، صدق نظریه‌های علمی را نمی‌توان از راه مطابقت آنها با واقع احراز کرد؛ بلکه صدق آنها از راه عوامل اجتماعی مشخص می‌شود. صدق امری مربوط به اجماع و اتفاق نظر است. با اتفاق نظر اعضای جامعه علمی ویژه‌ای مثلاً فیزیک‌دانان یا زیست‌شناسان است که صدق به دست می‌آید و می‌توان نظریه‌ای را صادق دانست. صدق درون چارچوبی ویژه محصور است. نمی‌توان با بیرون رفتن از آن چارچوب، نظریه‌ها را به لحاظ صدق ارزیابی کرد. مطابقت نظریه‌ای با واقع و جُستن واقعیت آن در طبیعت و تقرب به حقیقت موهوم است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۲؛ نیز، ر.ک: استینزبی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹؛ لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰-۱۵۳). این دیدگاه نسبیستی آشکار است؛ چراکه صدق نظریه‌های علمی از این روست که در جامعه علمی - مثلاً فیزیک‌دانان یا زیست‌شناسان - پذیرفته شده است. این مقایسه‌ناپذیری بدینجا منتهی می‌شود که مفهوم صدق علمی و حتی واقعیت عینی زیر سؤال رود. از این رو از نگاه آنان نه تنها معرفت علمی نسبی است، بلکه واقعیت علمی نیز به گونه‌ای اجتماعی برساخته می‌شود. در اینجا است که گاه گفته می‌شود: فیزیک‌دان‌ها الکترون را در آزمایشگاه‌هایشان می‌سازند؛ نه اینکه الکترون مابازای خارجی داشته باشد. شأن هستی‌شناختی الکترون همچون شأن هستی‌شناختی یک حزب سیاسی است؛ بدین معنا که اگر آنها وجود دارند، از این روست که مردم به تحقق آنها باور دارند (ر.ک: لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰-۱۵۳).

می‌توان گفت ادعای برساختی بودن همه مفاهیم و نظریه‌های علمی و اینکه ملاک صدق

نظریه‌های علمی باور و پذیرش جامعه علمی است، گزاف و غیرعقلانی است. نمی‌توان پذیرفت که همه نظریه‌های علمی برخاسته از هوس‌ها، پیش‌داوری‌ها و مانند آنهاست. هرچند در مواردی چنین امری ممکن است، ولی تعمیم این سخن بسیار دشوار است. در قلمرو علوم تجربی، انسان در پی کشف واقعیات عینی است؛ هرچند گاه به بیراهه می‌رود و امیال، تمایلات، علایق شخصی و گروهی و مانند آنها او را از رسیدن به این مهم بازمی‌دارند.

### جمع‌بندی

گرچه ممکن است در بادی امر بر پایه شواهدی به نظر برسد که پارادایم در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* به معنای چارچوب‌های ذهنی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و... نیست، با نگاهی فراگیر به دعاوی کوون و سیری همه‌جانبه در گفته‌ها و اظهارات وی بدین نتیجه دست می‌یابیم که چنین معنایی وجه نظر اوست و او در باتلاق این معنا غوطه‌ور شده و از آنجا که از وصله و اتهام نسبیت‌گرا بودن وحشت داشته، تلاش کرده‌است به گونه‌ای خود را از این اتهام برهاند. به هر روی، اکنون چنین برداشتی از پارادایم به معنای عام که عبارت است از پارادایم به معنای چارچوب ذهنی، شایع است و بسیاری از شارحان و منتقدان کوون گفته‌های وی را چنین فهم کرده‌اند. این برداشت به علوم اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی نیز، البته گاه با اندک تفاوتی، راه یافته است. از جمله، نیومن و مرگان به صراحت اعلام کرده‌اند که پارادایم در علوم اجتماعی در چهار معنا به کار می‌رود: ۱. پارادایم به مثابه جهان‌بینی، ۲. پارادایم به معنای موضع معرفت‌شناختی، ۳. پارادایم به معنای باورداشتن‌های مشترک در یک حوزه پژوهشی، و ۴. پارادایم به معنای نمونه، الگو و سرمشق.

پارادایم به معنای جهان‌بینی قلمرو بسیار گسترده‌ای دارد؛ هم قلمرو ارزش‌ها را دربر می‌گیرد و هم قلمرو بینش‌ها را و بدین سان شامل باورها، اخلاق، ارزش‌ها، روش‌ها و مانند آنها می‌شود. هیچ شیوه‌ای برای اثبات صدق و حقانیت پارادایم به این معنا وجود ندارد. پارادایم تنها بر اساس ایمان پذیرفته می‌شود. بدین سان اثبات حقانیت و صدق پارادایم ناممکن است و هیچ شیوه‌ای برای اثبات

آن وجود ندارد. اگر چنین شیوه‌ای وجود می‌داشت، اختلاف‌نظرها در این قلمرو تا کنون ادامه نمی‌یافتند. مجادله‌های کلامی، نزاع‌های فلسفی و مانند آنها هر روز پیچیده‌تر، عمیق‌تر و مبهم‌تر می‌شوند و به جای رسیدن به توافق، فاصله‌ها از یکدیگر بیشتر می‌شود (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۱-۳۲).

### ۶. فلسفه متأخر ویتگنشتاین، منشأ ظهور پارادایم

گفته‌های کوون و پیروان وی آموزه سبک‌ها یا نحوه‌های زندگی و بازی‌های زبانی ویتگنشتاین را در فلسفه متأخرش به ذهن متبادر می‌سازند. کوون، فایرابند و بسیاری دیگری سخت شیفته بازی‌های زبانی ویتگنشتاین شدند و آن را در ساحت‌های بسیاری از جمله علم، دین، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت به کار گرفتند. از نگاه ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی قیاس‌ناپذیرند. یک بازی زبانی را نمی‌توان با دیگری مقایسه کرد و یکی را بر دیگری ترجیح داد. برای فهم هر ساحت زبانی و بازی زبانی آن، باید در آن نحوه زندگی حضور داشت. بنابراین نمی‌توان از بیرون یک نحوه زندگی و بازی مرتبط با آن داوری کرد. شکل زندگی و بازی مرتبط با آن، حصری است که انسان را محدود می‌کند. بدین‌روی انسان‌گریزی از چارچوب‌های ذهنی خود ندارد؛ بلکه درون آنها زندانی است. سبک‌ها یا نحوه‌های زندگی هر یک پیش‌فرض‌هایی را به انسان می‌دهد و سبب می‌شود که انسان با نگاهی خاص و از منظری ویژه به جهان بنگرد. صدق به معنای مطابقت یک قضیه با واقع نیست. کوون، فایرابند و برخی دیگر نیز دقیقاً همین ادعاها را تکرار کردند.

فایرابند که معاصر کوون است و دیدگاهی همچون او برگزیده و بی‌پرده‌تر از وی به لوازم این نظریه پایبند است، خود بر ارتباط پارادایم کوون و بازی زبانی ویتگنشتاین تصریح کرده است. او بر ارتباط تنگاتنگ پارادایم‌های کوون با سبک‌های زندگی و بازی‌های زبانی ویتگنشتاین پای فشرده و گویی آن را مسلم انگاشته است:

باید ارتباط نزدیک میان بازی‌های زبانی یا سبک‌های زندگی ویتگنشتاین و پارادایم‌های کوهن را دریافت؛ هیچ‌یک را نمی‌توان بر پایه توصیف‌های بسیط و



انتزاعی فهمید... بازی زبانی و پارادایم هویتی نیک تعریف شده نیستند، بلکه واژگانی هستند برای فعالیتی که ارکان آن تنها برای کسانی که در آن مشارکت دارند، شناخته شده است. از این رو هیچ تبیین نظری‌ای از علم ممکن نیست. ما فقط می‌توانیم علم را با مشارکت و عمل، یعنی با درگیر شدن در شکل یا سبک زندگی ویژه علم بفهمیم (فایرابند، ۱۹۸۱، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ استینزبی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰-۲۷۱).

افزون بر آن، ریچارد رورتی نیز به ابتدای دعاوی کوون و کتاب ساختار انقلاب‌های علمی بر نقدهای ویتگنشتاین تصریح کرده است: «ساختار انقلاب‌های علمی و امدار نقادی‌های ویتگنشتاین نسبت به معرفت‌شناسی مرسوم است» (رورتی، ۱۹۸۰، ص ۳۲۲).

بدین سان نگرش کوون، چنان‌که در بادی امر و نیز پس از تأمل و کاوشی ژرف به نظر می‌رسد، نظریه تازه‌ای نیست، بلکه همان دیدگاه ویتگنشتاین در فلسفه متأخرش است. بازی زبانی با تعبیر کوون در فلسفه علم عنوان پارادایم یا ماتریس رشته‌ای می‌گیرد و همان دیدگاه به بیانی دیگر و با همان احکام در تبیین نظریه‌های علمی در علوم تجربی مطرح می‌شود.

از آنجاکه اندیشه کوون بر دیدگاه ویتگنشتاین در فلسفه متأخرش مبتنی است، بلکه همان دیدگاه است و مطلب تازه‌ای دربر ندارد، برای روشن شدن حقیقت پارادایم و تبیین موضع خود لازم است نگاهی گذرا به مهم‌ترین آموزه‌ها یا نگرش‌های فلسفه متأخر ویتگنشتاین بیفکنیم (پیش‌تر در نوشتاری دیگر پژوهش در این‌باره با تفصیل بیشتری سامان یافته است؛ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۶، فصل دوازدهم). بر اساس پژوهش‌ها و تأمل‌های بسیار در فلسفه متأخر ویتگنشتاین و با استفاده از تفسیرهای شارحان وی می‌توان شمایی جامع و مختصر از نگرش‌ها و آموزه‌هایش را اینچنین به تصویر کشید:

۱. زبان وظایف و ساحت‌های گوناگونی دارد و هر ساحتی دارای بازی زبانی و کارکردی ویژه است. هر یک از ساحت‌ها و سبک‌های زندگی، و بازی‌های زبانی مربوط به آن، منطبق و ویژه خود را دارد که در ساحت و زبان دیگر، قواعد و احکام آن منطبق جاری نیست. بنابراین حوزه‌ها یا ساحت‌های دین، علم، هنر و... هر یک دارای منطق و زبانی ویژه است که نباید حکم هر یک را به دیگری تسری داد؛

۲. میان بازی‌های گوناگون زبانی، معیار مشترکی نیست. پس نقد در درون یک ساحت انجام می‌شود، نه در مجموعه یا بیرون آن. هریک از سبک‌ها و نحوه‌های زندگی را نمی‌توان در کل نقد کرد؛ زیرا هریک، معیارها و قواعد ویژه خود را دارد؛
  ۳. با معیاری کلی و مشترک نمی‌توان درباره همه بازی‌های زبانی داوری کرد. هیچ اصل ارشمیدسی‌ای نیست که بتوان بر پایه آن داوری کرد. فهم هر زبانی، مبتنی بر حضور در سبک زندگی دینی است؛
  ۴. شیء فی‌نفسه یا واقعیت مستقل از صورت‌های اندیشه‌مان در این نگرش نقشی ندارد. واقعیت همان جهانی است که زبان در اختیار ما می‌نهد؛
  ۵. بنیان معناداری را فعالیت‌ها و نحوه زندگی انسان شکل می‌دهند. بر اساس ساختاری که زبان به ما تحمیل می‌کند با واقعیت‌ها روبه‌رو می‌شویم. نوع زبان است که نوع مواجهه ما را با واقعیت‌های گوناگون تعیین می‌کند.
- آموزه‌ها یا مبانی پیش‌گفته مستلزم سوپژکتیویسم و بلکه از گونه افراطی آن است. این دیدگاه سرآغاز و خاستگاه قرائت ویژه‌ای از سوپژکتیویسم است که بر حوزه‌هایی از اندیشه معاصر مغرب‌زمین اثرگذاری ژرف و گسترده‌ای داشته است.

## ۷. نقد و بررسی

تحلیل تاریخی کوون را می‌توان نقطه عطفی در فلسفه علم و واکنشی سرسخت در برابر دیدگاه‌های افراطی پوزیتیویست‌های منطقی دانست. به‌رغم پاره‌ای از نکات مثبت، نقدهای ویژه‌ای بر دعاوی تاریخی، جامعه‌شناختی و فلسفی کوون و پیروان وی وارد است که به برخی از آن اشکال‌ها اشاره‌ای داشتیم؛ از جمله اینکه بسیاری از تعمیم‌های وی بی‌مورد است؛ اگر بنا به فرض بپذیریم که اصل ادعاها در مواردی درست‌اند. صرف‌نظر از این‌گونه نقدهای اختصاصی، با نگاهی به نگرش کوون درباره پارادایم یا چارچوب رشته‌ای و نظریه‌ویتگنشتاین در فلسفه اخیرش و مقایسه میان آنها بدین نتیجه رهنمون شدیم که آنها با یکدیگر قرابت بسیاری دارند،

بلکه آرای کوون برگرفته از اندیشه‌ها و نظریه‌های ویتگنشتاین در فلسفه اخیر اوست و عین آن. از این رو با نقد نظریه‌های ویتگنشتاین، آرای کوون نیز نقد و ارزیابی می‌شود. از آنجاکه پیش‌تر در نوشتاری دیگر بخش گسترده‌ای از نگرش‌ها و نظریه‌های ویتگنشتاین را در فلسفه اخیرش نسبتاً به تفصیل شرح دادیم و نقد و ارزیابی کردیم و بخشی از مهم‌ترین اشکالات قابل طرح را بررسی‌سیم (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۶، فصل دوازدهم)، در اینجا از طرح همه آنها خودداری و تنها برخی را طرح می‌کنیم.<sup>۵</sup>

#### ۷-۱. اسطوره چارچوب

ویتگنشتاین تصریح می‌کند که بازی زبانی مبتنی بر پیش‌فرض است. آیا پیش‌فرض‌ها در گفتمان عقلایی، نوشتارها و گفتارها در عمل فهم نقشی دارند و اگر دارند، این نقش چقدر است؟ چه پیش‌دانسته‌هایی برای عمل فهم لازم‌اند؟ آیا هرکس با تأثر از فرهنگ و تاریخ خود، چارچوبی در ذهن دارد که جهان را بر اساس آن می‌بیند؟ پاسخ ویتگنشتاین به این مسئله مثبت است و در واقع به سنت پساکانتی نزدیک می‌شود. در اینجا نقدهایی که بر پیش‌ساختارها و مفاهیم فطری کانت و پیروان وی وارد است (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۶، فصل یازدهم)، دیدگاه او را نیز دربر می‌گیرد. ادعای چارچوب ذهنی، اسطوره‌ای بیش نیست. انسان‌ها در حوزه‌های بنیادین علم، دین، فلسفه، جهان‌بینی، انسان‌شناسی و... اصولی مشترک دارند که از جمله آنها قواعد گفتمان‌اند که می‌توان آنها را «منطق گفتمان» نامید. دسته دیگر این اصول مشترک، قواعد تفکر اعم از تعریف و استنتاج هستند که «منطق تفکر» نامیده می‌شوند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵-۱۴۰؛ همو، ۱۳۹۳، فصل هشتم تا چهاردهم).

#### ۷-۲. پرسش‌ها و مفاهیم مشترک در همه فرهنگ‌ها

انسان در هر کشور، منطقه و جامعه‌ای که تولد یافته باشد، در میان هر قوم و ملیتی که زندگی کرده و در هر فرهنگی که رشد کرده باشد، انسان دیروز و انسان امروز، از هنگامی که خویش را

می‌شناسد، خود را با انبوهی از پرسش‌ها روبه‌رو می‌بیند؛ پرسش‌هایی که میان انسان‌ها و در همه فرهنگ‌ها مشترک‌اند. دسته‌ای از این پرسش‌ها مربوط به بُعد جسمانی و مادی انسان‌اند؛ مانند چگونگی تغذیه، بهداشت، درمان بیماری‌ها، پیشگیری از آنها، تأمین سلامتی و حفاظت از سرما و گرما. شمار دیگری از پرسش‌های مشترک میان انسان‌ها درباره بُعد معنوی اویند؛ همچون این پرسش‌ها: از کجا آمده‌ام؟ مبدأ و منشأ من کیست؟ من پیش‌تر نبوده‌ام و اکنون هستم. حال چرا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ مقصدم کجاست؟ آیا با مرگ زندگی‌ام پایان می‌پذیرد؟ سرانجام من چیست؟ افزون بر این من چه مسیری را برای کامیابی و خوشبختی خود برگزینم؟ برای خوشبختی به چه برنامه‌ای نیاز دارم؟ راه سعادت و رستگاری‌ام چیست؟ در یک طبقه‌بندی دیگر، دسته‌ای از این پرسش‌های مشترک مربوط به بُعد عمل‌اند؛ اعم از عمل جوارحی و جوانحی و شماری درباره بُعد اندیشه‌اند. در بُعد اندیشه و مانند آن، شماری از این پرسش‌های مشترک مربوط به منطق و قواعد تفکرند و دسته‌ای درباره گفتمان؛ و هکذا.

آشکار است که هریک از این پرسش‌ها به شکل قضیه (حال یک یا چند قضیه)، طرح می‌شوند و هر قضیه از چند مفهوم تکیون می‌یابد. همه این قضایا و مفاهیمی که مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آنهایند، میان فرهنگ‌ها، جامعه‌ها و اجتماعات انسانی مشترک‌اند. برای نمونه، پرسش‌های ذکرشده درباره بُعد معنوی را که پیچیده‌ترند و پاسخ‌های آنها اختلافی‌اند، تحلیل و تبیین می‌کنیم. این پرسش‌ها همان پرسش‌های بنیادینی‌اند که همواره ادیان و مکتب‌های فلسفی و کلامی در طول تاریخ به آنها پاسخ می‌گویند. معناداری و بی‌معنا بودن زندگی مرهون پاسخ به این پرسش‌هاست. می‌توان این پرسش‌ها را در قالبی دیگر، این‌گونه مطرح کرد: مبدأ من کیست؟ معاد من چیست؟ برای دستیابی به سعادت چه راهی را باید برگزینم؟ اصول بنیادین ادیان توحیدی و تحریف‌نشده، واکنشی در برابر این سه پرسش‌اند. این پرسش‌ها عقلانی‌اند، نه ضدعقل؛ منطقی‌اند، نه ضد منطق و استدلال‌پذیرند، نه فرااستدلال. این پرسش‌ها برای هر کس در هر فرهنگی ممکن است مطرح شوند و اتفاقاً برای بسیاری مطرح شده‌اند. خود ویتگنشتاین از کسانی است که روح مضطرب و سرگشته‌اش نتوانست با دیدگاه رساله، که بنیان پوزیتیویسم

منطقی و بی‌معنایی این‌گونه پرسش‌ها بود، آرام شود و به‌ناچار، به این سمت گرایش یافت که ایمان را به‌گونه‌ای از نقدهای عقلی مصون سازد و عقلانیت پذیرفته‌شده عصری خودش را از حمله به آن بازدارد. با اینکه او سخت دل‌آزرده و ازهم‌گسسته بود و روحی عمیقاً ناآرام داشت، و سه تن از برادرانش دست به خودکشی زده بودند، و خود او نیز چنین تصمیمی گرفته بود، کوشید بدین‌گونه در برابر پرسش‌های بنیادین مزبور واکنش نشان دهد و مشکل بشر را حل کند.

در هر صورت معناداری زندگی مبتنی بر پاسخ درست به این پرسش‌هاست. پاسخ نادرست به آنها پوچ‌گرایی، خودکشی، اضطراب و یأس را موجب می‌شود. اکنون پرسش ما این است: جدا از هر پاسخی که شخص به این پرسش‌ها می‌دهد، آیا می‌توان کسی را یافت که این پرسش‌ها را نفهمد؟ قواعد منطقی عقلایی گفتمان و منطق تفکر بر این امر گواهی می‌دهد که همگان این پرسش‌های بنیادین را می‌فهمیده‌اند؛ بلکه شواهد تاریخی گویای این حقیقت است که در جست‌وجوی پاسخ آن نیز بوده‌اند. حداکثر می‌توان گفت برخی نتوانسته‌اند پاسخ صحیح این پرسش‌ها را بیابند و به خطا و انحراف کشیده شده‌اند. هیچ ساحت زبانی و بازی زبانی‌ای مانع از عمل فهم آنها نبوده است.

البته پرسش‌های همگانی و قابل فهم منحصر به پرسش‌های مزبور نیست و فهم مشترک در پرسش‌ها و اصول دیگری همچون وجود جهان خارج، اعتبار ظهور کلام و امکان احتجاج با ظواهر، و مفاهیمی که گزاره‌های مزبور از آنها ساخته شده‌اند، برای همگان فراهم است.

### ۷-۳. پیامدهای نفی مفاهیم مشترک

این گفته که میان بازی‌های زبانی گوناگون، مفاهیم مشترکی نیست، بلکه امکان ندارد چنین مفاهیمی موجود باشند، محذورهای بسیاری دارد که از جمله مهم‌ترین آنها این است که باب گفت‌وگو، بحث، انتقال پیام‌ها و اطلاعات بسته می‌شود. نبود فهم مشترک به دلیل فقدان واژه‌ها و مفاهیم مشترک منشأ بی‌فایده‌گی سخن گفتن، نوشتن و پیام‌رساندن خواهد شد. چنین امری برخلاف واقعیت‌های موجود است. در جهان امروز، با آنکه دسته‌ای از اطلاعات و پیام‌ها مربوط

به حوزه یا ساحت زبانی ویژه‌ای هستند، به سرعتِ برق ردوبدل می‌شوند و تفهیم و تفهم صورت می‌پذیرد. درحالی‌که بازی‌های زبانی گوناگون و ساحت‌های آن، پرشمار و متفاوت‌اند، اخبار مربوط به حوزه دین، سیاست، اقتصاد، علوم تجربی، علوم تربیتی، اخلاق، مردم‌شناسی، جهان‌شناسی، کیهان‌شناسی و... در ساحت‌های گوناگون عرضه می‌شود؛ ولی فعالیت فهم، بدون اینکه به بازی‌های زبانی و ساحت‌های گوناگون توجه شود، صورت می‌گیرد. بنابراین جهان امروز از این نظر دهکده‌ای جهانی به‌شمار می‌آید و اطلاعاتِ هر حوزه به صورت زنده و غیرزنده به دیگران انتقال می‌یابد.

در ساحت‌ها یا حوزه‌های دین، اقتصاد، سیاست، خانواده، تعلیم و تربیت، محیط‌زیست، اخلاق، رسانه و... گفت‌وگوهایی بسیاری دیده می‌شود. برای دستیابی به شمایی از مفاهیم مشترک در ساحت‌های گوناگون و روشن‌تر ساختن پیامدهای دیدگاه مبتنی بر نفی مفاهیم مشترک، نگاهی گذرا به گفتمان و گفت‌وگوهای جاری در ساحت دین می‌افکنیم.

در ساحت دین، بسیاری از پیروان آیین‌ها و مذاهب‌های گوناگون به گفت‌وگو مشغول‌اند. آنها با یافتن نقاط مشترک، به بحث و بررسی درباره مسائل اختلافی می‌پردازند و آموزه‌های خود را اثبات می‌کنند. افزون بر آن، بحث‌های تطبیقی در ساحت دین، فلسفه، کلام، اخلاق و مانند آن در میان اندیشمندان کم نیست. هریک از اینها شاهی است بر اینکه از دیدگاه عقلا، فهم مشترک در ساحت‌های غیرعلم نیز ممکن است. آشکار است که مؤمنان و ملحدان کلام یکدیگر را می‌فهمند و با یکدیگر بحث و گفت‌وگو می‌کنند. گفته‌های عقلا هریک برای دیگری قابل فهم است. اشخاص یا گروه‌ها استدلال می‌کنند؛ در مقابل، گروهی دیگر استدلال آنها را نقد می‌کنند؛ سپس طرف مقابل، نقد را بررسی می‌کند و پاسخ می‌دهد و این‌همه در حالی است که آنان گفته‌ها و نوشته‌های یکدیگر را می‌فهمند. بنابراین نمی‌توان زبان مؤمن و ملحد را مستقل دانست و هریک را مضمول قواعد و ضوابط اختصاصی پنداشت.

افزون بر این، در میان مؤمنان نیز پیروان دین‌ها و مذاهب‌های گوناگون با یکدیگر بحث و گفت‌وگو می‌کنند؛ عقاید خود را می‌نویسند و از آن دفاع می‌کنند؛ یا به مناظره می‌پردازند و با

یکدیگر بحث می‌کنند. مسلمانان در مقابل یهودیان، مسیحیان، ثنویان و ملحدان کتاب‌های بسیاری نوشته و احتجاج‌های فراوان داشته‌اند؛ همچنین مسیحیان با مسلمانان و یهودیان و... افزون بر این، متکلمان فرقه‌هایی از یک مذهب، همچون اشاعره و معتزله از مذهب تسنن یا پیروان فرقه‌های گوناگون پروتستان با یکدیگر، بحث‌های درون‌دینی بسیار داشته و همدیگر را نقد کرده و به نقض آرای یکدیگر پرداخته‌اند؛ هم‌اکنون نیز این روند ادامه دارد. همه این امور مبتنی بر این است که بپذیریم آنها گفته‌ها و نوشته‌های یکدیگر را می‌فهمند و درک می‌کنند. اگر آنها گفته‌های یکدیگر را نمی‌فهمیدند، پیامدش این بود که کتاب یا مقاله‌ای نمی‌نوشتند، و رسانه و گفتمانی نداشتند. آیا به‌راستی نگارش این همه کتاب و مقاله، انتشار آنها و تأسیس رسانه‌ها لغو و بی‌معناست؟ این پیامد با متمایز دانستن زبان دین از زبان غیردین سازگار نیست. در صورت پذیرفتن این دیدگاه، باب بحث، گفت‌وگو و احتجاج بسته می‌شود؛ نمی‌توان به تفهیم و تفهم پرداخت و دیگر نقد متقابل ممکن نخواهد بود. آیا می‌توان به این محذورات تن داد و باب نقد، تفهیم و تفهم را مسدود دانست؟

افزون بر آنچه گذشت، می‌توان درباره حوزه‌ها و ساحت‌های گوناگونی همچون دین، اخلاق، فلسفه اخلاق، تعلیم و تربیت، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و الهیات به شیوه مسئله‌محور پژوهش کرد. عملی و کارا بودن این شیوه پژوهش، خود سند مستحکمی است بر بطلان دیدگاه مزبور. برای توضیح شیوه پژوهش مسئله‌محور از میان ساحت‌های گوناگون، حوزه دین و عقاید و آموزه‌های ادیان و مذاهب را برمی‌گزینیم. آشکار است که در برابر انسان، انبوهی از ادیان، آیین‌ها و مکتب‌های متناقض قرار دارند. از سویی، انسان حق طلب نمی‌تواند بدون مطالعه دست به‌گزینش بزند و از سوی دیگر، بررسی و پژوهش در همه آنها زمانی طولانی می‌طلبد و عمر آدمی کافی نیست. تنها راه ممکن و عقلانی این است که انسان به گونه مسئله‌محور به مطالعه و تحقیق بپردازد و پاسخ آنها را به مسائل بنیادین انسان به‌درستی ارزیابی کند. بنابراین با پاسخ درست به این مسئله که «آیا هستی، برابر با ماده است؟» بسیاری از مکتب‌ها از بحث خارج می‌شوند و با پاسخ صحیح به این مسئله که خداوند یکتاست، انحراف و نادرستی ثنویت و تثلیث و مانند آنها آشکار

می‌شود و به همین ترتیب. این مسئله نشان‌دهنده عقلانیتی فراگیر و مشترک میان عقلاست. همین شیوه پژوهش مسئله‌محور می‌تواند در بسیاری از دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های تحقیق، حتی در معرفت‌شناسی که بنیادی‌ترین دانش‌هاست، جریان داشته باشد. در طول تاریخ تفکر بشری، مکتب‌ها و دیدگاه‌های معرفت‌شناختی بسیاری دیده می‌شوند که نمی‌توان در فرصتی کوتاه همه آنها را مطالعه و ارزیابی کرد. شیوه پژوهش مسئله‌محور، راه میان‌بری است که از طریق آن می‌توان افزون بر اشراف نسبی بر مکتب‌ها و دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، به ارزیابی دقیق نظریه‌های معرفت‌شناختی آنها، دست‌کم در مسائل مهم، پرداخت.

#### ۴-۷. خودمتناقض بودن دعاوی مزبور

چگونه می‌توان مفاهیم مشترک میان ساحت‌ها و بازی‌های گوناگون زبانی را نفی کرد؛ درحالی‌که وجود مفاهیمی مشترک میان آنها انکارناپذیر است؟ انکار چنین مفاهیمی خودمتناقض است؛ زیرا کسی که آنها را نفی می‌کند، در واقع مفهوم یا مفاهیمی مشترک از بازی‌های زبانی گوناگون را تصور کرده و فهمیده است؛ سپس درباره آنها داوری می‌کند و چنین حکم سلبی‌ای درباره آنها می‌کند. داوری و صدور هرگونه حکمی درباره آنها، اعم از سلبی و ایجابی، مبتنی بر تصور، درک و فهمی مشترک از ساحت‌ها و بازی‌های زبانی گوناگون، متعارض و متفاوت است. بدون این درک مشترک چگونه می‌توان حکمی داشت؟ بدین‌سان، نفی و انکار مفاهیم مشترک در ساحت‌ها و بازی‌های زبانی مبتنی است بر تصور، فهم و درک آنها. در نتیجه، از نفی مطلق مفاهیم مشترک، اثبات آنها لازم می‌آید. حاصل آنکه تحقق چندین مفهوم مشترک، امری انکارناشدنی و گریزناپذیر است و نمی‌توان تحقق فی‌الجمله آنها را نفی کرد.

به بیانی دیگر و کوتاه‌تر، اندیشه ساحت و بازی زبانی، دیدگاهی است که بر پایه ساحت و بازی زبانی و پارادایم یا چارچوب ذهنی ویژه‌ای مطرح شده و ناشی از سبک یا نحوه ویژه‌ای از زندگی است. اگر آنان مفاهیم، معیار یا معیارهایی مشترک برای ارزیابی را نمی‌پذیرند، ادعایشان نقض می‌شود؛ زیرا ایشان با همین گفته درباره همه اندیشه‌ها، بازی‌ها، سبک‌ها، ادیان و فرهنگ‌ها حکم کرده‌اند.



ویتگنشتاین و پیروان وی می‌گویند: معیار واحدی نیست که با آن بتوان ساحت‌ها و بازی‌های گوناگون زبانی را ارزیابی کرد؛ زیرا هیچ‌گونه مفهوم مشترکی میان آنها نیست. به بیان سوم، آیا این ادعا همه فرهنگ‌ها، ساحت‌ها و بازی‌های زبانی را دربر می‌گیرد یا به ساحت و بازی زبانی ویژه‌ای اختصاص دارد؛ ساحتی که او و پیروانش در آن پرورش یافته و رشد کرده‌اند؟ اگر به ساحت و بازی زبانی ویژه‌ای اختصاص دارد، حکمش فراگیر نیست و شامل همه ساحت‌ها و بازی‌های زبانی نمی‌شود و بدین‌سان، خودش را نقض می‌کند؛ اما اگر ادعای آنها به ساحت و بازی زبانی ویژه‌ای محدود نمی‌شود و همه ساحت‌ها و بازی‌های زبانی را دربر می‌گیرد، ایشان چگونه درباره فرهنگ‌ها، ادیان، علوم گوناگون و به‌اختصار، ساحت‌ها و بازی‌های زبانی متفاوت داوری می‌کنند؛ درحالی‌که مفهومی مشترک و تصویری جامع از آنها ندارند؟ آیا می‌توانیم درباره چیزی که درک و تصویری از آن نداریم (و بر پایه این نظریه نمی‌توانیم داشته باشیم)، داوری کنیم؟ بدین‌سان ویتگنشتاین نظریه خود را نقض، و از بیرون بازی‌های زبانی، درباره آنها حکم و داوری کرده است.

از سوی دیگر، می‌توان افزود که اگر او و هوادارانش برای نظریه خود دلیلی اقامه کرده‌اند، چرا از تمسک به دلیل نهدی می‌کنند و اگر استدلال یا دلیلی بیان نکرده‌اند، چرا باید بدان تن داد؟

#### ۷-۵. واژگون کردن تعریف حقیقت

از نگاه ویتگنشتاین و پیروان وی در فلسفه متأخر، گزاره‌های علمی و دینی از این نظر که سودمندند ارزیابی می‌شوند و نه از این حیث که صادق و مطابق با واقع‌اند. از منظر آنان این مسئله که آیا الکترون وجود دارد، وابسته به این است که مفهوم الکترون در جامعه علمی و عرف دانشمندان چه نقشی دارد. چنین تفسیری از حقیقت صدق واژگون کردن حقیقت آن است. چنان‌که پیش‌تر گذشت (درباره صدق به تفصیل در نوشتارهای ذیل بحث کرده‌ایم؛ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲، فصل چهارم؛ همو، ۱۳۹۳، فصل یازدهم)، در منطق، معرفت‌شناسی و دیگر دانش‌های همگن منظور از صدق، صدق خبری یا منطقی است و چنین مفهومی، بدیهی است و

به تعریف حقیقی نیاز ندارد. منظور از صدق، مطابقت متعلق آن با واقع، و مراد از کذب، مطابقت نداشتن متعلق آن با واقع است. چنین معنایی بدیهی و انکارناپذیر است و نمی‌توان آن را به‌جد انکار کرد. در دانش‌ها و معرفت‌های بشری، هرکس با ما سخن می‌گوید یا چیزی می‌نویسد، در پی این است که افزون بر تحلیل‌ها و برداشت‌ها، دریافت‌های خود را از واقعیات نیز ارائه کند. آن‌گاه که دانشمندان در کتاب هیئت می‌نویسند: «ماه از زمین کوچک‌تر است»، این گزاره بدین معناست که چنین نیست که ماه از زمین بزرگ‌تر یا با آن برابر باشد، بلکه واقعیت این است که ماه از زمین کوچک‌تر است؛ یا آن‌گاه که در کتاب ریاضیات می‌نگارند: «سه کوچک‌تر از پنج است»، بدان معناست که واقعیت چنین است که سه کوچک‌تر از پنج است و پنج بزرگ‌تر از سه. در معرفت‌شناسی پژوهشگر به دنبال این است که دریابد چگونه و با چه معیاری می‌توان به واقعیت دست یافت. بنابراین گزاره صادق قضیه‌ای است که با واقعیت مطابقت دارد و گزاره کاذب قضیه‌ای است که با آن مطابق نیست.

بدین‌سان با تأمل در واژه‌های صدق و کذب و دقت در معنای بدیهی آنها، که مطابقت داشتن و نداشتن با واقع است، می‌توان دریافت که تعریف صدق و کذب تنها بر نظریه مطابقت منطبق است. نخستین گزاره پیش‌گفته، که برگرفته از هیئت است، صادق است؛ زیرا از این امر حکایت می‌کند که ماه از زمین کوچک‌تر است و واقع نیز این‌گونه است. گزاره ریاضی مزبور نیز صادق است؛ زیرا از این امر حکایت می‌کند که عدد سه از پنج کوچک‌تر است و پنج از سه بزرگ‌تر، و واقع نیز این‌گونه است؛ اما گزاره «سه از پنج بزرگ‌تر است» کاذب است؛ زیرا واقعیت این‌گونه است که سه از پنج بزرگ‌تر نیست، بلکه کوچک‌تر است. این معنا به قضایای پیشین اختصاص ندارد، بلکه گزاره‌های پسین را نیز دربر می‌گیرد. چنان‌که دیدیم، مثال نخست برگرفته از معرفتی پسین است. چنین تفسیری از صدق که «نظریه مطابقت» نامیده شده است، تاریخچه‌ای بس کهن دارد و اندیشمندان از گذشته‌ای بسیار دور تا عصر حاضر بر آن اتفاق نظر دارند. حتی شکاکان نیز درباره حقیقت صدق و تعریف آن چون و چرایی ندارند و در تفسیر آن، نظریه مزبور را پذیرفته‌اند. آنچه

درباره‌اش شک دارند، معیار صدق است که برخی بشر را در دست یافتن به ملاکی برای تشخیص صدق از کذب یا صادق از کاذب و تمییز حقیقت از خطا، ناتوان می‌دانند و از این‌روست که در ورطه شکاکیت فرو می‌غلطند. بدین‌سان، آنها دستیابی به معرفت یا شناخت حقیقی و صادق را که گزاره مطابق با واقع است انکار می‌کنند، نه اینکه در تعریف صدق تردید روا دارند. تنها در اواخر قرن نوزدهم میلادی است که بعضی از فیلسوفان مغرب‌زمین که خود را از معرفت و شناخت واقعیت ناتوان دیدند و نتوانستند راهی برای دستیابی به آن بیابند، از نظریه مطابقت دست برداشتند و نظریه‌های بدیلی پیش نهادند. چنین کسانی به جای پاسخ به مسئله معیار صدق و عرضه راهی برای حل آن، صورت مسئله را تغییر دادند. در واقع کار آنها سرپوشی برای پنهان کردن ناتوانی خود در برابر نقدهای شکاکان یا رهایی از معضلات تعریف صدق بود. آنها به این دلیل که نتوانستند راهی برای دستیابی به واقع یا معیاری برای اثبات اینکه کدام قضیه با واقع مطابق است مطرح کنند، در تعریف صدق قضیه به مطابقت آن با واقع تشکیک و تردید روا داشتند، و بلکه آن را انکار کردند (آژدوکیویچ، ۱۳۵۶، ص ۳۷-۳۹).

نتیجه آنکه با تأمل در تعریف لفظی صدق خبری یا منطقی و تبیین دقیق آن و کاوش و درنگ در موارد کاربرد آن، به نظریه مطابقت منتهی و رهنمون می‌شویم؛ بلکه فراتر از آن می‌توان گفت: چنین معنایی از صدق بدیهی، ارتکاز ذهنی همه انسان‌ها حتی کودکان بوده، به بحث و استدلال نیاز ندارد. هرکس درباره فضایی ذهنی خود تأمل کند، درمی‌یابد که صدق و کذب، و به بیانی گویاتر، پرسش از صدق و کذب در آنها، بدین معناست که آیا آنها با واقعیت منطبق‌اند و آیا به‌درستی آن را نشان می‌دهند؟ حال آیا می‌توان از این معنا چشم‌پوشی کرد و نظریه‌هایی مغایر با آن، خواه عمل‌گرایانه، خواه انسجام‌گرایانه و خواه موارد دیگر را جایگزین آن ساخت؟

در پایان تأکید می‌کنیم اشکال‌هایی که ارائه شد و بسیاری از نقدهای دیگر، بر حامیان پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی نیز وارد است؛ چراکه خاستگاه آموزه چارچوب ذهنی، دیدگاه ویتگنشتاین و برخاسته از فلسفه اخیر وی و بلکه همان است.

## نتیجه‌گیری

کاربرد واژه پارادایم در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی کونون* با ابهام همراه است. به روشنی مشخص نیست که مقصود نویسنده از این واژه، الگو و سرمشق است یا اصول کلی و عام. همین ابهام منشأ نقدهای بسیاری بر او شد. او در واکنش به نقدها یادآور شد که پارادایم در بیشتر جای‌جای کتاب تنها در دو معنای متفاوت به کار رفته است: ۱. مجموعه‌ای از اعتقادات، ارزش‌ها، روش‌ها و فنون و مانند آنها؛ ۲. سرمشق یا الگو.

ابهام دیگری که درباره این واژه در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* و بسیاری از آثار دیگر دیده می‌شود این است که منظور از پارادایم به معنای نخست، ساختار ذهنی است و یا مبنا. گرچه ممکن است در بادی امر بر پایه شواهدی به نظر برسد که پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و... نیست، با نگاهی فراگیر به دعاوی کونون و سیری همه‌جانبه در گفته‌ها و اظهارات وی، بدین نتیجه دست می‌یابیم که چنین معنایی و جهت نظر اوست.

اندیشه کونون در باب پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی بر دیدگاه ویتگنشتاین در فلسفه متأخر مبتنی است و بلکه برگرفته از بازی‌های زبانی و عین نگرش اوست. از این رو برای روشن شدن حقیقت پارادایم و تبیین موضع خود در برابر آن نگاهی گذرا به فلسفه متأخر ویتگنشتاین افکنیم و در ارزیابی آن آموزه‌ها دیدیم که نقدهای بسیاری متوجه آنهاست. از جمله مهم‌ترین آنها این است که باب گفت‌وگو، بحث، انتقال پیام‌ها و اطلاعات بسته می‌شود. نبود فهم مشترک به دلیل فقدان واژه‌ها و مفاهیم مشترک منشأ بی‌فایده‌گی سخن گفتن، نوشتن، پیام رساندن و... خواهد شد. چنین امری برخلاف واقعیت‌های موجود است. افزون بر آن، نگرش مزبور خودشکن و خودابطال‌کننده است.

از آنجا که خاستگاه آموزه چارچوب ذهنی (پارادایم به معنای نخست)، دیدگاه ویتگنشتاین و برخاسته از فلسفه اخیر وی و بلکه همان است، نقدهایی که بر ویتگنشتاین ارائه شد بر پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی نیز وارد است.

**پی‌نوشت‌ها** .....

۱. کوون در پاسخ این نقد گفت که از مجموع ۲۲ کاربرد ذکر شده تنها دو کاربرد را می‌پذیرد که از یکدیگر متمایزند؛ لیکن بقیه کاربردها به آن دو کاربرد ارجاع می‌یابند (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۷۵).
۲. سعید زیباکلام در ترجمه کتاب مزبور در برابر این واژگان، «چهارچوب حوزه تخصصی» معادل نهاده است (ر.ک: کوهن، ۱۳۹۱، ص ۲۲۲).
۳. این کتاب سه ترجمه فارسی دارد: ترجمه احمد آرام، ترجمه سعید زیباکلام و ترجمه عباس طاهری. برای یافتن معادل‌ها و ارائه شمای کلی، از دو ترجمه اخیر استفاده کرده‌ام.
۴. کوون می‌نویسد: «... هنسون ادله و آزمایش‌های گشتالت را به کار گرفته است تا پاره‌ای از پیامدهای باورهای علمی... مرا در اینجا تبیین کند» (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۳).
۵. گفتنی است فلسفه اخیر ویتگنشتاین نقدها و مشکلات بسیاری دارد که برخی مربوط به مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی آن‌اند و برخی دیگر مربوط به آموزه‌ها و بنای آن. افزون بر بسیاری از نقدهایی که بر شکاکیت و نسبیست‌گرایی مطلق در کتاب **معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت**، مطرح شد، و نیز افزون بر پاره‌ای از نقدهایی که بر سوبژکتیویسم فلسفه نقدی در آن نوشتار، فصل یازدهم، مرور کردیم، اشکالات بسیاری بر سوبژکتیویسم از نگاه فلسفه اخیر ویتگنشتاین و مبانی و آموزه‌های این فلسفه می‌توان عرضه داشت؛ نقدهایی که بر حامیان پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی نیز وارد است؛ زیرا چنان‌که دیدیم، خاستگاه این اندیشه، دیدگاه ویتگنشتاین و برخاسته از آن و بلکه همان است.

منابع .....

آزدوکیویچ، کازیمیرتز، ۱۳۵۶، *مسائل و نظریات فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.  
استینزیبی، دِرک، ۱۳۸۶، *علم، عقل و دین*، ترجمه علی حقی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
باطنی، محمدرضا، ۱۳۷۱، *فرهنگ معاصر*، تهران، فرهنگ معاصر.

چالمرز، آلن، ۱۳۷۹، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، چ دوم، تهران، سمت.  
حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۲، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی علیه السلام.

—، ۱۳۹۰، *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی علیه السلام.

—، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت‌بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی علیه السلام.

—، ۱۳۹۶، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.

محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، *روش در روش*، تهران، جامعه‌شناسان.

Feyerabend, Paul K., 1981, *Problems of Empiricism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hornby A. S &..., 1974, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford  
University Press, Oxford.

Kuhn, Thomas, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, University of Chicago,  
USA.

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

Rorty, Richard, 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford.

Sarkar, Sahotra & Jessica Pfeifer (eds.), 2006, *Philosophy Of Science: An Encyclopedia*, Routedge,  
New York & London.

## رابطه منطقی ارزش با واقع

meshki.qom@gmail.com کلمه مهدی مشکی / عضو هیئت علمی تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمد مهدی عباسی آغوی / دانش‌پژوه دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

mahdi.abbasi202@gmail.com

پذیرش: ۹۵/۵/۳

دریافت: ۹۴/۸/۲۱

### چکیده

بحث درباره رابطه واقعیت و ارزش به طور جدی از قرن هجدهم و توسط دیوید هیوم آغاز شد و پس از آن دیدگاه ناظر به وجود رابطه، موافقانی مانند جورج ادوارد مور و مخالفانی همانند جان سرل پیدا کرد. هیوم اظهار داشت که هیچ گزاره ارزشی‌ای را نمی‌توان به صورت منطقی از گزاره‌ای واقعی استنتاج کرد. در فلسفه اسلامی این مسئله با بحث مدرکات عقل عملی و عقل نظری گره خورد. حل این مسئله در ارزشیابی گزاره‌های علوم انسانی تأثیر بسیاری دارد و پیش‌زمینه بحث «رابطه علم و ارزش» است. در این مقاله ضمن بحث تفصیلی درباره پیشینه مسئله، به بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره رابطه منطقی باید و هست می‌پردازیم و با تقریری نوین از دیدگاه هیوم و ضمن ایراد نقدهای جدید بر دیدگاه علامه طباطبائی، در پایان دیدگاه آیت‌الله مصباح مبنی بر چگونگی رابطه منطقی میان گزاره‌های ارزشی و گزاره‌های واقعی را با استفاده از ضرورت بالقیاس الی الغیر نشان می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: ارزش، واقع، گزاره ارزشی، گزاره واقعی، باید، هست، رابطه منطقی.

### مقدمه

هنگامی که انسان گزاره‌های ذهنی‌اش را بررسی می‌کند، ظاهر گزاره‌ها را دست‌کم به دو گونه می‌یابد:

۱. گزاره‌هایی که حکایت از واقعیت و نفس‌الامر می‌کنند و در قالب واژگان هست و نیست و مانند آن بیان می‌شوند، که در اصطلاح به آنها دانش اطلاق می‌شود؛
۲. گزاره‌هایی که در ظاهر در صدد بیان واقعیت نیستند؛ بلکه دلالت بر نوعی مطلوبیت دارند و در قالب واژگان «باید و نباید»، «خوب و بد» و مانند آن مطرح می‌شوند، و در اصطلاح به آنها گزاره‌های ارزشی اطلاق می‌شود.

اگرچه واژه «باید» از نظر لغوی بر لزوم و ضرورت دلالت دارد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۳۳۴) و «گاهی در قضایایی به کار می‌رود که به هیچ وجه جنبه ارزشی ندارد؛ همان‌گونه که معلم در آزمایشگاه به دانش‌آموز می‌گوید باید کلر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست آید، که مفاد آن تنها بیان ضرورت بالقیاس بین سبب و مسبب و علت و معلول است؛ اما هنگامی که این واژه در عبارات اخلاقی و حقوقی که به نوعی دال بر مطلوبیت و اراده اختیاری است به کار می‌رود، جنبه ارزشی می‌یابد و نظریات درباره واقعی یا غیرواقعی بودن آنها مطرح می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۱).

حال سخن در این است که آیا این دو به طور کلی با یکدیگر بی‌ارتباط‌اند یا به گونه‌ای ارتباط دارند؟ اگر ارتباط دارند، نحوه ارتباط آنها چگونه است؟ آیا می‌توان از گزاره‌های واقعی، گزاره‌های ارزشی را استنتاج کرد؟ همان‌طور که از عنوان مقاله روشن می‌شود، سخن ما جنبه هستی‌شناختی ندارد. به عبارتی ما در پی اثبات وجود گزاره‌های ارزشی و واقعی نیستیم، بلکه با مفروض گرفتن وجود آنها در پی بیان رابطه منطقی میان این دو هستیم. پس بحث جنبه معرفت‌شناختی و منطقی می‌یابد. پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته، زمینه را برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی همانند این موارد فراهم می‌کند که آیا گزاره‌های ارزشی در علوم تأثیرگذارند؟ اگر تأثیرگذارند، نحوه تأثیرگذاری آنها چگونه است؟ آیا علوم در ارزش‌ها تأثیر دارند؟ اگر بله به چه نحوی؟ درباره تأثیر متقابل علم و ارزش باید در مقاله‌ای مستقل بحث کرد.



## ۱. بیان اصطلاحات

ارزش: وقتی گفته می‌شود چیزی ارزشمند است، منظور این است که آن چیز دارای مطلوبیت است (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۶). حال گاهی این مطلوبیت ذاتی است، مانند هدف نهایی و گاهی غیري است مانند افعالی که ما را به آن هدف مطلوب نهایی می‌رسانند.

**واقع:** واقع یا واقعیت مرادف با وجود و هستی است. مفاهیم «هست» و «هستی» معادل «وجود» و «وجود» در زبان عربی و از جمله مفاهیم بدیهی هستند که نه تنها نیازی به تعریف ندارند، بلکه اساساً تعریفشان ممکن نیست؛ زیرا مفهومی روشن‌تر از آنها یافت نمی‌شود. البته واژه «وجود»، به اشتراک لفظی، دارای دو معناست: یکی معنای اسمی و مستقل (وجود محمولی) که در زبان فارسی برای آن واژه «هست» به کار می‌رود و مراد ما از واقع همین است؛ و دیگری معنای حرفی و ربطی (نسبت حکمیه) که در فارسی برای آن از واژه «است» استفاده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۷).

**رابطه منطقی:** مراد ما از رابطه منطقی بین ارزش و واقع، همان استنتاج ارزش از واقع است. استنتاج در اصطلاح منطقی، به معنای نتیجه گرفتن در قالب استدلال است و درباره گزاره‌ها (تصدیقات) به کار می‌رود. بنابراین منظور از «استنتاج»، نتیجه گرفتن گزاره‌ای از گزاره‌ای دیگر است، نه نتیجه گرفتن مفهومی (باید) از مفهومی دیگر (هست).

## ۲. پیشینه

فیلسوفانی همانند افلاطون، ارسطو و دکارت قلمرو ارزش و واقعیت را به طور قاطع از هم جدا نمی‌کردند (پولانزاس، ۱۳۷۷، ص ۱۳). البته افلاطون ارزش را در جهان مُثُل و دولت آرمانی می‌داند که از دولت و جهان واقعی متمایز است. واقعیت، کلیت و مجموعه‌ای است که به واسطه اصل خیر راهبری می‌شود (همان).

از نظریات ارسطو نیز می‌توان جدایی ارزش و واقع را استنباط کرد. او برای عقل سه گونه فعالیت قائل است: نظریه (عقل نظری)، هنر، و تدبیر (عقل عملی). از نظر وی هدف نظریه،

رسیدن به حقیقت است؛ هدف هنر تولید یا ساختن، و هدف تدبیر کارهای بشر است (یونگرت، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴؛ اکبری و حسینی، ۱۳۸۸). ارسطو با تفکیک قلمرو عقل نظری و عملی آنها را از یکدیگر جدا دانسته و دلیلی هم بر ارتباط آن دو نیاورده است و این، دلالت ظاهری بر عدم ارتباط عقل نظری و عملی در نظریه وی دارد.

اما بحث «دانش و ارزش» یا «هست و باید» در جهان غرب به طور جدی از زمان هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) آغاز شد. برخی مفسران هیوم معتقدند که او گزاره‌های ارزشی و واقعی را منطقی نامرتب می‌دانست و هیچ گزاره «باید»ی را به صورت منطقی از گزاره «هست» قابل استخراج نمی‌دانست (یونگرت، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶).

برخی دیگر معتقدند که بحث وی هستی‌شناختی است؛ چراکه وی معتقد بود جهان خارج جهانی کاملاً مکانیکی است و از نظر ارزش کاملاً خنثاست و از همین رو، ارزشی در جهان وجود ندارد تا بخواهیم آن را مبتنی بر هست کنیم و از واقع استنباط کنیم (وست، ۱۹۹۶، ص ۱۶).

کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) به تبع هیوم، «بودن و بایست بودن» را از نظر روش‌شناسی فلسفی جدا می‌کند. از نظر او واقعیت به وسیله ذات کامل یا ذات باری هدایت می‌شود که هم اوج وجود است و هم اوج کمال (پولانزاس، ۱۳۷۷، ص ۱۳). کانت، علی‌رغم اینکه استنتاج بایدها (احکام عقل عملی) از هست‌ها (معرفت‌های عقل نظری) را انکار می‌کند، به نظر می‌رسد انکارش بر اساس جدایی قلمرو عقل عملی و عقل نظری است، نه به دلیل تفاوت بنیادین میان مفهوم هست و باید. برخی معتقدند آنچه جورج ادوارد مور، فیلسوف معاصر انگلیسی، با عنوان «مغالطه طبیعت‌گرایانه» مطرح کرده، همان مسئله مورد توجه هیوم، یعنی «مغالطه استنتاج باید از هست» بوده است؛ هرچند خود مور نامی از هیوم نبرده است (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۸۱؛ هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۵۸). پس از وی نیز بیشتر فیلسوفان تحلیلی و پوزیتیویست‌های منطقی به انکار رابطه باید و هست پرداختند.

بعدها هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸م) با تمایز نهادن بین ارزش و واقع، ارزش را مبتنی بر اثربخشی دانست؛ همان‌گونه که فایده‌گرایانی چون جر می بنتام با گسترده کردن نظریه هیوم درباره احکام

اخلاقی و زیبایی‌شناسی، آن را به آرزو و میل انسان معنا کردند، و نشان‌دهنده لذت و درد دانستند (وست، ۱۹۹۶، ص ۱۶).

در بحث «عقل عملی» برخی همانند بهمنیار و آیت‌الله جوادی آملی آن را از سنخ قوه عامله دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۴۱۴) و عده‌ای آن را از سنخ قوه عالمه. دسته دوم که عقل عملی را از سنخ قوه مدرکه می‌دانند، تفاوت عقل عملی و نظری را که هر دو مدرکه است در نوع مدرکات می‌دانند. برخی همانند ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۱) و صدرالمآلهین (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰) تفاوت این مدرکات را اعتباری می‌دانند و نه ماهوی؛ چراکه این دو تنها در کلیت (عقل نظری) و جزئیت (عقل عملی) متفاوت‌اند. برخی نیز مانند محقق طوسی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۲) و علامه حلی (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳۴-۲۳۵) تفاوت مدرکات عقل عملی را با مدرکات عقل نظری ماهوی می‌دانند که این مدرکات مربوط به عمل هستند و یا غیرعمل. بحث ما درباره رابطه باید و هست، در این دسته اخیر می‌گنجد. برخی همانند علامه طباطبائی و شهید مطهری (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۲۹۵) مدرکات مربوط به عمل را غیرقابل استنتاج از مدرکات مربوط به نظر می‌دانند و برخی همانند آیت‌الله مصباح (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۹۴) این مدرکات را قابل استنتاج می‌دانند.

مسئله تقسیم «عقل» به نظری و عملی، از مسائل مهم فلسفی و معرفت‌شناختی است که از دیرباز در میان فیلسوفان، متکلمان و حکیمان مطرح بوده و درباره تعریف و کارکرد آن سخن گفته شده است. هرچند پیدایش و گسترش این تقسیم به دوران اسلامی بازمی‌گردد، بنیاد این تقسیم‌بندی را باید مربوط به یونان باستان دانست.

فارابی در فصول متزعه می‌گوید:

عقل عملی قوه‌ای است که انسان به واسطه آن و از طریق تجارب بسیار و مشاهده اشیای محسوس به مقدماتی دست می‌یابد که بر اساس آن پی می‌برد چه کار باید کرد و چه کار نباید کرد. البته در اموری که انجام آنها در اختیار ماست. این مقدمات نیز برخی کلی‌اند و برخی جزئی (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۴-۵۵).

ابن سینا نیز می نویسد:

الحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالأخرة... (ابن سینا، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴-۱۰۵).

قطب‌الدین شیرازی نیز حکمت را به دو قسم تقسیم می‌کند: «بدان که حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان‌که باشد و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید» (شیرازی، ۱۳۲۰، ص ۱۵۲؛ ر.ک: کندی، ۱۹۵۰، ص ۹۷).

اما خواجه نصیرالدین طوسی نام این دو قسم را حکمت نظری و عملی می‌گذارد و به تبع آن موجودات را نیز دو قسم می‌کند:

چون علم حکمت دانستن همه چیزها است چنان‌که هست و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید، پس به اعتبار انقسام، موجودات منقسم می‌شود به حسب آن اقسام و موجودات دو قسم‌اند: یکی آنکه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد؛ دیگری آنکه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر این جماعت بود. پس علم به قسم اول و آن را حکمت نظری خوانند و دیگری علم به قسم دوم و آن را حکمت عملی خوانند (طوسی، ۱۳۳۲، ص ۷).

این سه حکیم درباره ارتباط این دو دانش، سخن مبسوطی ندارند. تنها خواجه نصیر سخنی درباره حکمت عملی دارد که با بحث ما مرتبط است. ایشان حکمت عملی را بر حسب مبادی به طبع و وضع تقسیم می‌کند. وی حکمت عملی با مبادی به طبع را مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست می‌داند که به اختلاف ادوار و تقلب سیر آثار، مختلف و متبدل نمی‌شود؛ و حکمت عملی با مبادی وضع را که شامل عبادات و احکام (احکام فردی) مناسبات و معاملات (احکام منزل) و حدود و سیاسات (علم فقه) می‌باشد، جزو امور وضعی می‌داند (همان، ص ۹-۱۰).

اما در میان متکلمان بحث هست و باید با بحث حسن و قبح عقلی گره خورده است و این

بحث از زمان اشاعره با این پرسش آغاز شد که باید‌ها و نباید‌های خداوند و خوب و بد‌های بیان‌شده از سوی شارع، ملاک عقلی و ذاتی دارند و یا صرفاً بیاناتی اعتباری‌اند که دلالت بر مطلوبیت دارند و در واقع و نفس‌الامر واقعیتی ندارند.

در ادامه، این دو بحث فلسفی و کلامی با یکدیگر گره خوردند و چیستی گزاره‌های عقل عملی که مربوط به باید‌ها و نباید‌ها و خوب و بد و... می‌شد و ارتباط با حسن و قبح ذاتی و عقلی پیدا می‌کرد، کانون بحث فلاسفه اسلامی قرار گرفت. آیا گزاره‌های «العدل حسن» و «الظلم قبیح» که جزو گزاره‌های عقل عملی‌اند و مربوط به فعل و اراده و مطلوبیت‌اند، گزاره‌هایی جدلی‌اند و در نتیجه ارتباطی با واقع و نفس‌الامر ندارند و اعتباری‌اند و یا گزاره‌هایی برهان‌پذیر و مستتج از واقع‌اند. تنها در صورت دوم می‌توان استنتاج گزاره‌های ارزشی را از گزاره‌های واقعی، صحیح و منطقی دانست.

از نخستین اندیشمندان مسلمان که درباره گزاره‌های مرتبط با باید و نباید و خوب و بد سخن گفت و درباره واقعی یا غیرواقعی بودن آنها بحث کرد، مرحوم غروی اصفهانی است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۱۱). شاگرد ایشان مرحوم مظفر در المنطق تمام حکمت عملی و مدرکات عقل عملی و گزاره‌های «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را مبتنی بر آرای عقلا دانسته، برای آنها واقعیتی غیر از تطابق آرای عقلا نمی‌پذیرد. ایشان مصادیق گزاره‌های عقل عملی را تأدیبات صلاحیه (مانند «الظلم قبیح» و «العدل حسن»)، خلقیات (مانند «شجاعت خوب است» و «محافظة از حرم واجب است»)، انفعالیات (مانند «اذیت حیوان بد است» به جهت شفقت)، عادیات (مانند حرمت لباس شهرت و وجوب احترام به میهمان در گزاره‌های دینی) و استقرائیات (همانند «پادشاه فقیر ستمگر است» یا «صدای کلاغ شوم است») می‌داند. از همین رو تمام قضایایی را که در آنها واژگان خوب و بد، وجوب و حرمت و یا مفاهیمی مانند غیرت و شفقت استفاده شده، قضایای بدون مبدأ واقعی و ضروری می‌داند (مظفر، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۲۲۲).

علامه طباطبائی و شهید مطهری گزاره‌ها را به واقعی و اعتباری تقسیم کرده، گزاره‌های اعتباری را مربوط به عقل عملی دانستند. علامه طباطبائی می‌فرماید:

ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوییم سبب میوه درختی است فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم این سبب را باید خورد اعتباری خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲۸، متن).

شهید مطهری نیز تصریح می‌کند که: «علوم حقیقی اصطلاحاً در مقابل علوم اعتباری گفته می‌شود و علوم اعتباری همان‌هاست که سابقین علوم عملی می‌نامیدند؛ مانند علم اخلاق و غیره» (همان، ج ۱، ص ۴۷، پاورقی).

در ادامه بررسی نظریات بیان خواهیم کرد که میان نحوه استدلال و اثبات و نفی متفکران اسلامی با فلسفه غرب تفاوت وجود دارد.

### ۳. ضرورت و اهمیت بحث

۱. تأثیر رابطه «بودن» و «بایست بودن» خود را در علوم مختلفی چون حقوق، اخلاق، سیاست، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و در یک کلمه تمام علوم انسانی نشان می‌دهد (ر.ک: پولانزاس، ۱۳۷۷، ص ۱۵). پذیرش یا عدم پذیرش بسیاری از گزاره‌های ارزشی در علوم انسانی، مبتنی بر حل همین مسئله است؛

۲. آیا از گزاره‌های توصیفی می‌توان گزاره‌های تجویزی استخراج کرد؛ و بالعکس آیا از گزاره‌های ارزشی می‌توان دربارهٔ صدق و کذب گزاره‌های علمی سخن گفت؟

۳. اگر گزاره‌های ارزشی را اعتباری بدانیم، در اخلاق گرفتار نسبیت نمی‌شویم و یک هرج و مرج فرهنگی پدید نمی‌آید؟

بسیاری از فلاسفه علوم تنها به روشن بودن رابطه واقعیت و ارزش و یا وحدت آنها پرداخته‌اند و مسئله را آن‌طور که شایسته است، روشن نکرده‌اند (همان، ص ۱۱). به‌رغم اهمیت این مسئله، کمتر به ابعاد مختلف آن در بحث فلسفه ارزش‌ها به صورت جامع پرداخته شده است.

#### ۴. منکران استنتاج باید از هست

##### ۴-۱. نظریه هیوم

از نظریه حس‌گرایان که معرفت را منحصر به حس و تجربه حسی می‌دانند، منطقی‌اً در باب استنتاج باید از هست چند نظریه را می‌توان استنباط کرد:

الف) از آنجاکه از راه حس و تجربه حسی نمی‌توان به واقعیتی به نام «ضرورت» رسید، بنابراین «ضرورت» واقعیت نخواهد داشت و واژه‌های دال بر «ضرورت» مانند باید و نباید، وجوب و حرمت... و گزاره‌هایی که این واژگان در آنها به کار رفته‌اند، اموری ساخته و پرداخته ذهن هستند و هیچ واقعیتی را بیان نمی‌کنند. طبیعی است که گزاره‌های «بایدی» نمی‌توانند از گزاره‌های «هستی» نتیجه شوند. از آنجاکه امر غیرواقعی از امر واقعی قابل استنتاج نیست و گزاره‌های «بایدی» غیرواقعی‌اند، قابل استدلال عقلی هم نیستند. شاید عبارت هیوم اشاره به همین مطلب باشد: «تمایز ردیلت و فضیلت نه صرفاً مبتنی بر ارتباطات اشیای خارجی است و نه از عقل قابل استنباط و دریافت است»؛

ب) از گزاره‌هایی که واژه «هست» در آنها وجود دارد، نمی‌توان به واژه باید رسید؛ چراکه منطقی‌اً نمی‌توان در نتیجه، جمله و واژه‌ای آورد که در مقدمات وجود ندارد و کاملاً متغایر و متفاوت با مقدمات است. از برخی نوشته‌های هیوم چنین مطلبی برداشت می‌شود:

من نمی‌توانم از افزودن نکته‌ای بر این استدلال خودداری کنم؛ نکته‌ای که شاید اهمیت شایانی داشته باشد. با هر نظام اخلاقی‌ای که تاکنون مواجه شده‌ام، همواره دیده‌ام که مؤلف تا چندی به روش معمولی استدلال می‌کند و اول وجود خداوند را اثبات می‌کند و بعد نظریاتی درباره خصایص آدمی ابراز می‌کند؛ ولی ناگهان با شگفتی به جای گزاره‌های با رابطه‌های معمولی «است» و «نیست»، با گزاره‌هایی مواجه می‌شویم که هیچ‌کدام از رابطه‌های بایستی و نبایستی خالی نیستند... از آنجاکه این بایستی و نبایستی بیانگر نوعی ارتباط جدید است، پس باید آن را مورد بررسی و تبیین قرار داد و در همان حال، باید دلیلی برای درستی چیزی که

به ظاهر نامعقول می‌نماید، یعنی استخراج قیاس این رابطه جدید از روابط پیشین که به کلی متفاوت‌اند آورد (هیوم، ۱۹۶۹، ص ۵۲۱).

#### ۲-۴. نظریه مور (شهودگرا)

جورج ادوارد مور با طرح «مغالطه طبیعت‌گرایانه»، به رد نظریات تعریف‌گرایانه پرداخت و مدعی شد که اگر برای تعریف مفهوم «خوب» از اوصاف طبیعی یا غیرطبیعی استفاده کنیم، مرتکب مغالطه طبیعت‌گرایانه شده‌ایم. به نظر می‌رسد منظور مور از مغالطه طبیعت‌گرایانه، همان مغالطه «استنتاج باید از هست» است. از نظر آنها، مور به دنبال نشان دادن این مطلب بود که اخلاق متعارف، کوششی برای تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «بد» با استفاده از اصطلاحات غیراخلاقی مربوط به وجودی مابعدالطبیعی یا طبیعی بوده است. مور بر این باور است که «خوبی» یک صفت بسیط و تحلیل‌ناپذیر است و کوشش برای تعریف آن، گرفتار شدن به مغالطه طبیعت‌گرایانه است؛ زیرا هر تعریفی که درباره الفاظ اخلاقی بشود، فقط برحسب معنای توصیفی آنهاست و عنصر اخلاقی در آن مفقود خواهد بود (ر.ک: پاپکین و استرول، ۱۳۸۱، ص ۶۷).

#### ۴-۲-۱. نقد و بررسی

الف) فلاسفه اسلامی درباره نقد پوزیتیویسم و انکار ضرورت و علیت و انحصار ابزار معرفتی در حس و تجربه، بحث‌های مبسوطی انجام داده‌اند که ما در اینجا به آنها نمی‌پردازیم (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸، ص ۷۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، مقاله‌های اول و دوم)؛

ب) درباره برداشت دوم از نظریه هیوم باید گفت سخن هیوم در صورتی صحیح است که واژه باید و نباید بر هیچ لزوم و واقعیتی دلالت نکند؛ اما اگر مفاد بایدهای اخلاقی را یکی از اقسام ضرورت و لزوم حقیقی بدانیم و آنها را نمادی برای روابط عینی و حقیقی افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر بگیریم، این مفاهیم نیز با مفاهیم هست و نیست تفاوتی ندارند (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲)؛



ج) در نقد مور باید گفت: اولاً مغالطه استنتاج باید از هست ناظر به مقام استدلال و استنتاج و تصدیق است؛ اما مغالطه طبیعت‌گرایانه ناظر به مقام تعریف و تصور و تحلیل مفاهیم است؛ ثانیاً مور مفهوم «خوب» را از قبیل مفاهیم واقعی و ماهوی دانسته، دیگر مفاهیم اخلاقی و از جمله مفهوم «باید» را بر اساس مفهوم «خوب» تعریف و تحلیل می‌کند. این امر به معنای بازگشت بایدهای اخلاقی به هست‌هاست و با انکار استنتاج باید از هست سازگاری ندارد (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۶۱-۶۲).

#### ۴-۳. نظریه علامه طباطبائی

در میان متفکران اسلامی، علامه طباطبائی بحث مبسوطی در این زمینه کرده‌اند. پیش از بیان نظریه علامه، بیان دو نکته ضروری است:

۱. ایشان ضرورت بین فعل و نتیجه آن را قبول دارد و در چند جا تکرار می‌کند که «باید» منشأ حقیقی دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۷؛ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۹۳)؛
۲. ایشان قائل به عدم استنتاج گزاره‌های ارزشی و اخلاقی از گزاره‌های غیر اخلاقی و ارزشی است و رابطه تولیدی بین این دو گزاره را نفی می‌کند (نه اینکه چون لفظ «باید» در مقدمات نیست، نتیجه «بایدی» غلط است).

ایشان نظریه خود را با تبیین سه مطلب اثبات می‌کند:

الف) چیستی اعتبار و چرایی اعتبار کردن:

از نظر ایشان اعتبار مانند مجاز، حکمی را برای شیئی بار کردن است که واقعاً به آن تعلق ندارد و با تصرف وهمی بر آن حمل می‌شود: «الإعتبار هو إعطاء حد الشیء او حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم وفعله» (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۷)؛ «اعتبار آن است که تعریف چیزی یا حکمش را با تصرف و فعل وهم به چیز دیگری بدهیم».

علت اعتبار کردن، آثار واقعی است که بر اعتبار بار می‌شود؛ چراکه تا اعتبار «وجوب و باید» ساخته نشود، فاعل هیچ فعلی را انجام نمی‌دهد و چون فاعل برای رسیدن به کمال و عبور از

نقص محتاج فعل است و چون این فعل بدون اعتبار «باید» محقق نمی‌شود؛ لذا فاعل «باید» را اعتبار می‌کند. در حقیقت، اعتبار واسطه‌ای است بین دو حقیقت کمال و نقص؛ یعنی انسان برای گذر از یک نقص و رسیدن به کمال از اعتبار «باید» استفاده می‌کند؛ به این معنا که شخص برای رسیدن به مطلوب خود باید فعلی را انجام دهد و برای انجام فعل محتاج اراده است و تا اراده واجب نشود، فعل در خارج تحقق نمی‌یابد (طبق قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد). پیش از تحقق فعل، ضرورت وجود ندارد. فاعل برای تحقق و ایجاد فعل، لازم است که فعل را واجب کند و این عمل با اعتبار وجوب و باید حتمیت می‌یابد و چون رابطه فعل و فاعل، وجوب و ضرورت تکوینی و واقعی نیست (چون فاعل مختار است)، لذا خود فاعل «باید» را اعتبار می‌کند و می‌سازد. پس از تحقق فعل، عقل می‌تواند این «باید» را از رابطه فعل محقق شده و فاعل آن انتزاع کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۹). این انتزاع، پس از تحقق فعل است نه پیش از آن؛ چون پیش از تحقق فعل، نسبت فعل و فاعل امکان است نه وجوب؛ اما منشأ این اعتبار امری حقیقی است.

علامه منشأ وجوب اعتباری را ضرورت حقیقی می‌داند. طبق بیان ایشان ابتدا شخص یک نسبت ضروری در عالم واقع را درک می‌کند (مدرک عقل نظری است)؛ سپس حالتی را در درون خود نسبت به خود می‌یابد و بین آن و نسبتی که بین بدن و سرش می‌یابد تفاوتی نمی‌گذارد. این نسبت، نسبت ضرورت است. او به سبب درک این نسبت ضروری، به دنبال فعل و عمل می‌رود. این وجوب اعتباری مبتنی بر درک ضرورت واقعی در عالم خارج است و شخص با اعتبار وجوب از نقص (گرسنگی) به سوی کمال (سیری) می‌رود. بنابراین معنای سخن علامه که می‌گوید: «فهذا هو الواجب الإعتباری ومنشأه الضرورة الحقیقیة» (این همان واجب اعتباری است و منشأ آن ضرورت حقیقی است)، این است که علت غایی وجوب اعتباری یک ضرورت حقیقی است و تا ضرورت حقیقی که بین فعل و نتیجه آن (خوردن غذا و سیری) است درک نشود، وجوب و باید اعتباری تحقق نمی‌یابد.

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «انسان یا هر جانور زنده میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالاً یک سلسله ادراکات و علومی را ساخته

رابطه منطقی ارزش با واقع □ ۱۴۷

و توسط می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۲)؛ اما تأکید می‌کند که این توسط بر حقیقتی متکی است و آن رسیدن به کمال وجودی است و انسان برای رسیدن به آن، ناچار است که از اعتبار استفاده کند (طباطبائی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۵۴)؛ بنابراین از نظر ایشان، گزاره‌های اعتباری وضع شده‌اند برای رسیدن به حقیقت؛ اگرچه خودشان واقع و نفس‌الامری ندارند.

علامه در جای دیگر مثال واضحی می‌زند و می‌فرماید:

مثلاً در خوردن، اگرچه متعلق «باید» را سیری قرار داده، ولی چون می‌بند سیری بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بی‌جویدن و بی‌بر دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی‌برداشتن و برداشتن بی‌نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و... ممکن نیست؛ به‌همه این حرکات صفت و خوب و لزوم می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲۷).

لذا تأکید می‌کنیم که علامه ادراکات عملی را به این معنا بر ادراکات نظری مبتنی می‌داند که شخص، ضرورتی خارجی را بین فعل و نتیجه آن درک می‌کند و چون نتیجه برای وی مطلوبیت دارد، آن را می‌خواهد و چون بدون باید و وجوب اعتباری نمی‌تواند فعل را انجام دهد، باید را می‌سازد. بنابراین از نظر علامه، علت باید و وجوب اعتباری درک ضرورت واقعی و حقیقی است؛

ب) مصداق گزاره‌های اعتباری: بنا بر نظر علامه طباطبائی «ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوییم سیب میوه درختی است فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم این سیب را باید خورد، اعتباری خواهد بود» (همان، ص ۴۲۸).

ایشان در جای دیگر می‌گوید: «والقسم الثانی العلوم العملية والتصدیقات الوضعية الاعتبارية التي نضعها للعمل في ظرف حياتنا» (طباطبائی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۵۲)؛ «قسم دوم، علوم عملی و تصدیقات قراردادی و اعتباری‌اند که [آنها را] برای عمل در ظرف زندگی مان وضع می‌کنیم».

بنابراین از دیدگاه علامه طباطبائی گزاره‌های اعتباری همان گزاره‌های مرتبط با عقل عملی‌اند و شهید مطهری نیز تصریح می‌کند که علوم حقیقی اصطلاحاً در مقابل علوم اعتباری قرار دارند و علوم اعتباری همان‌ها هستند که سابقین، علوم عملی می‌نامیدند؛ مانند علم اخلاق (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۷).

ج) گزاره‌های حقیقی، ارتباط تولیدی با گزاره‌های اعتباری ندارند. ایشان می‌گویند: این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۲). شهید مطهری در توضیح بیان علامه چنین می‌گوید:

ما نمی‌توانیم با دلایلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، «حقیقتی» از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده یک امر اعتباری نتیجه بگیریم (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۰۰).

#### ۴-۳-۱. نقد و بررسی

از بیان علامه درباره نحوه شکل‌گیری گزاره‌ها و مفاهیم اعتباری به دست می‌آید که ایشان بین گزاره‌های اعتباری و حقیقی نوعی رابطه را می‌پذیرد و تأکید می‌کند که ادراکات و علوم اعتباری (که واسطه بین قوای فعاله و حرکات حقیقی و افعال اختیاری‌اند) بر حقیقتی متکی‌اند و آن رسیدن به کمال و جود است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲۹). انسان برای رسیدن به آن کمال ناچار است از اعتبار استفاده کند. علامه در ذیل ۲۶ و ۲۷ سوره مبارکه «آل عمران» ضمن بحث فلسفی این نکته را بیان می‌کند که گرچه احکام و اوامر و نواهی اموری اعتباری‌اند، ولی چون آثار حقیقی دارند، از همین جهت قابل انتساب به ذات اقدس الهی نیز هستند؛ همانند حکومت و عزت (طباطبائی، ۱۹۷۳، ج ۳، ص ۱۷۲-۱۷۳). با این حال ایشان رابطه تولیدی را نفی می‌کند.

پرسش اصلی این است که چگونه گزاره‌های اعتباری مبتنی بر گزاره‌های حقیقی‌اند، به گونه‌ای که از درک نسبت ضرورت یعنی فعل و نتیجه گزاره اعتباری محقق می‌شود؛ ولی رابطه تولیدی بین آنها نیست؟ اگر علت غایی «باید» اعتباری که فاعل می‌سازد، درک نسبت ضرورت فعل و نتیجه آن است، پس «باید»، معلول درک نسبت است. از همین رو بین «باید» اعتباری (عقل عملی) و درک نسبت ضرورتی بین فعل و نتیجه رابطه علی وجود دارد و این همان رابطه تولیدی

است. به بیان دیگر، «باید» دو علت دارد: ۱. علت فاعلی و ۲. علت غایی. علت فاعلی باید، فاعلی است که آن را اعتبار کرده است؛ یعنی اعتبار فاعل، علت فاعلی است؛ اما علت غایی آن، درک رابطه‌ای است که فاعل بین فعل و نتیجه آن، که همان مطلوب فاعل است، فهمیده است. لذا «باید» نشان‌دهنده درک رابطه ضروری بین فعل و نتیجه آن، که مطلوب فاعل است، می‌باشد و یک امر صددرصد اعتباری بدون پشتوانه واقعی نیست. بنابراین می‌توان «باید» را دال بر واقع خارجی دانست، ولی به دلالت التزامی. به همین سبب که دلالت بر واقع دارد و مبتنی بر یک ضرورت علی است، می‌توان از گوینده آن سؤال از چرا کرد و وی پاسخ به رابطه ضروری می‌دهد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۱).

پاسخ به این نقد آن است که علامه رابطه منطقی و استنتاجی بین هست و باید را نفی کرد و این غیر از نفی اصل رابطه است. ایشان ضرورت اعتباری را مبتنی بر ضرورت در عالم خارج می‌داند. اما چند نقد دیگر به نظر ایشان وارد است:

۱. در ضرورت بخشیدن به فعل غذا خوردن، چه تفاوتی میان جمله «باید غذا بخورم» و جمله «اراده می‌کنم غذا بخورم» وجود دارد؟ چرا با «باید» ضرورت می‌آید، نه با «اراده می‌کنم؟» به عبارت دیگر، علامه معتقد است که برای فعل ارادی، علاوه بر تصور و تصدیق و شوق و حرکت عضلات، درک ضرورت فعل هم لازم است؛ ولی این ضرورت واقعی نیست، بلکه اعتبار ضرورت است. ما می‌گوییم فاعل برای غذا خوردن محتاج ضرورت است و این ضرورت با اراده محقق می‌شود. لزومی ندارد این ضرورت در قالب یک باید اعتباری تحقق یابد. این ضرورت همان اراده است. برای محقق شدن فعل، اراده کافی است. فاعلیت فاعل در باب اراده، فاعلیت بالتجلی است. برای اراده کردن هیچ چیز دیگری لازم نیست؛

۲. ظاهر مدعای ایشان این است که تمام «باید»ها اعتباری‌اند و «باید»ی که بیانگر ضرورت واقعی در خارج باشد نداریم و یا حداقل انسان چنین «باید»ی را لحاظ نمی‌کند و یا به کار نمی‌گیرد. مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فاعله و میان اثر وی موجود است، و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است، ولی انسان او را میان قوه فاعله و اثر مستقیم

خارجی وی نمی‌گذارد؛ بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساس که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می‌گذارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲). در مقام اشکال به این مدعای علامه طباطبائی باید گفت: اولاً خود ایشان می‌گویند: «باید» نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است؛ یعنی یک ضرورت واقعی در خارج؛ پس «باید» واقعی و ضروری هم داریم. در این صورت نمی‌توان گفت تمام بایدها اعتباری‌اند؛ ثانیاً به چه دلیل ایشان می‌گویند: این نسبت ضروری را انسان، میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی نمی‌گذارد؟ چه اشکال دارد که انسان، هم میان قوه فعاله و اثر آن نسبت، «باید» ضروری بگذارد و هم میان صورت علمی خود و فعلش؛ ۳. چنانچه در واقع و عالم خارج میان قوه فعاله و اثر آن، نسبت «باید» و ضرورت وجود دارد، اگر شخصی بخواهد از این نسبت خبر دهد، چگونه باید خبر دهد؟

## ۵. موافقان استنتاج باید از هست

### ۵-۱. جان سرل

وی در مقاله‌ای با عنوان «چگونه باید از هست استنتاج می‌شود؟» به تبیین نظر خود پرداخته است. سرل در این مقاله با ارائه یک مثال نقض به دنبال نشان دادن این امر است که ادعای هیوم مبنی بر عدم امکان استنتاج باید از هست، نمی‌تواند یک قانون کلی باشد، بلکه با توجه به قاعده پیشنهادی وی، می‌توان مثال‌های نقض فراوانی برای ادعای هیوم آورد (سرل، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۹۲). سرل برای اینکه نشان دهد چگونه ارائه مثال‌های بی‌شماری از «استنتاج باید از هست» امکان دارد، به تبیین مثال خود بر اساس واقعیات نهادی می‌پردازد. بسیاری از شکل‌های الزام، تعهد، حقوق و مسئولیت (ارزش‌های اخلاقی) از جمله واقعیات‌های نهادی هستند. براین اساس سرل در استدلال خویش از یک واقعیت محض (کسی عبارات خاصی را بر زبان جاری ساخته است) آغاز کرده و در نهایت به یک واقعیت نهادی (کسی که آن عبارات خاص را گفته بود، باید پنج

دلار به فردی دیگر بپردازد) رسیده است. این استدلال مبتنی بر به کارگیری این قاعده است که وعده دادن یعنی به عهده گرفتن یک الزام (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹).

سرل نتایج بحث خویش را در قالب چهار گزاره زیر بیان می‌کند:

۱. تصویر سستی (تجربه‌گرایانه پوزیتیویستی) از تبیین واقعیات نهادی ناتوان است؛

۲. واقعیات نهادی در درون نظام‌های قواعد سازنده قرار دارند؛

۳. برخی نظام‌های قواعد سازنده متضمن الزامات، تعهدات، و مسئولیت‌ها هستند؛

۴. درون این نظام‌ها بر اساس الگوی استنتاج نخست، می‌توان از «هست» به «باید» رسید

(همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

استدلالی که سرل به عنوان مثالی برای استنتاج باید اخلاقی از هست می‌آورد، چنین است:

۱. جونز این عبارت را اظهار می‌دارد: «من بدین وسیله به تو، اسمیت وعده می‌دهم که پنج

دلار بپردازم»؛

۲. جونز وعده داد که پنج دلار به اسمیت بپردازد؛

۳. جونز خود را به این الزام متعهد کرد که پنج دلار به اسمیت بپردازد؛

۴. جونز به این الزام متعهد است که پنج دلار به اسمیت بپردازد؛

۵. جونز باید پنج دلار به اسمیت بپردازد.

در این مثال گزاره‌های ۱ تا ۴ گزاره‌هایی ناظر به واقع و از سنخ «هست‌ها» هستند و گزاره ۵ که

نتیجه گزاره‌های قبلی است، گزاره‌ای اخلاقی و از سنخ «بایدها» است. به اعتقاد سرل، هرچند

رابطه هر یک از این گزاره‌ها با گزاره بعدی، رابطه‌ای ضروری و استلزامی نیست، اما گزاره‌هایی که

برای استلزامی ساختن این رابطه ضروری‌اند، ممکن است شامل هیچ گزاره ارزشی‌ای نباشند

(همان، ص ۹۲-۹۳).

سرل از واقعیت‌هایی با عنوان «واقعیات نهادی» سخن می‌گوید که دیدگاه تجربه‌گرایانه فوق

از تبیین آنها عاجز است. واقعیت‌های نهادی، واقعیت‌هایی‌اند که وابسته به وجود نهادها هستند.

نهاد در کلام سرل، مجموعه‌ای از قواعد سازنده (تأسیسی)، در مقابل قواعد تنظیم‌کننده

(تنظیمی)، هستند که شکل‌های جدیدی از رفتار را پدید می‌آورند یا تعریف می‌کنند. برای مثال، قواعد شطرنج صرفاً فعالیت از قبل موجود را که شطرنج‌بازی نامیده می‌شود تنظیم نمی‌کنند، بلکه همین قواعد هستند که امکان آن فعالیت (شطرنج‌بازی) را پدید می‌آورند و بازی شطرنج، جدا از این قواعد، وجود مستقلی ندارد (همان، ص ۱۰۸).

#### ۵-۱-۱. نقد و بررسی

مهم‌ترین نقد بر استدلال سرل، نقدی است که هیر مطرح کرده است. از نظر هیر، برای نتیجه‌بخش بودن استدلال سرل، داشتن دست‌کم دو موضع ارزشی لازم است. نخستین موضع ارزشی، قبول یک نهاد اجتماعی به نام وعده است؛ زیرا فقط کسانی می‌توانند از گفتن عبارات خاص به مقدمه دوم (او وعده داد) برسند که از پیش چنین نهادی را پذیرفته باشند و پذیرفتن یک نهاد اجتماعی به معنای داشتن یک موضع ارزشی در قبال آن است و نه صرف آگاهی از وجود چنین نهادی. موضع ارزشی دوم، پذیرفتن این حکم است که «هر کس باید به وعده خود وفا کند»؛ زیرا تنها در این صورت است که می‌توان شخص را ملزم به عمل به وعده کرد، وگرنه وی با اینکه می‌پذیرد وعده‌ای داده است، می‌تواند از عمل به آن بپرهیزد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

درباره قسمت اول اشکال، سرل می‌تواند چنین پاسخ دهد که برای نتیجه گرفتن مقدمه دوم از مقدمه اول، پذیرش نهاد وعده لازم نیست، بلکه پذیرفتن تعریف وعده به چنان فعل گفتاری کفایت می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد قسمت دوم اشکال وارد است. مقدمه چهارم در استدلال سرل، چیزی بیش از اخبار به متعهد بودن جونز به یک الزام نیست؛ درحالی‌که از تعهد جونز به الزام نمی‌توان ملزم بودن جونز را نتیجه گرفت، مگر با ضمیمه کردن گزاره «هر کس باید به وعده خود وفا کند» که گزاره‌ای ارزشی است.

البته سرل تلاش کرده تا گزاره «هر انسانی باید به وعده خود عمل کند» را یک گزاره توتولوژیک و همان‌گویانه معرفی کند (همان، ۱۰۱-۱۰۲)؛ اما اولاً این امر بدین معناست که سرل پذیرفته است که گزاره چهارم برای رسیدن به گزاره پنجم کافی نیست؛ ثانیاً روشن است که گزاره «هر انسانی باید به وعده خود عمل کند»، گزاره‌ای اخلاقی و ارزشی است.



## ۵-۲. آیت‌الله مصباح

نظریه آیت‌الله مصباح مبتنی بر چند مقدمه است:

۱. چیستی مفهوم باید و نباید اخلاقی - ارزشی

مفهوم «باید» و واجب اخلاقی و حقوقی در واقع از قبیل معقولات ثانی فلسفی است، و اگر احیاناً معانی دیگری در آنها تضمین شده یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد، نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۸۱). معقول ثانی فلسفی حکایت از واقعیتی در خارج می‌کند، اما واقعیتی که ماباها ندارد؛ لذا باید و نباید، اعتباری محض نیستند بلکه بیانگر واقعیتی در خارج‌اند. واقعیتی که این مفاهیم حکایت دارند ضرورت علی - معلولی بین دو شیء است، از نوع ضرورت بالقیاس.

از نظر ایشان کاربرد واژگان باید و نباید در همه موارد مبین ضرورت بالقیاس میان سبب و مسبب و علت و معلول است؛ و مفاهیم اعتباری چیزی نیستند جز رموز و علاماتی که به امور واقعی اشاره دارند (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷). یک ضرورت منطقی داریم که دارای اقسام ذاتی، وصفی و وقتی است؛ و یک ضرورت فلسفی که دارای اقسام ازلی، بشرط محمول، ذاتی، غیری و بالقیاس الی‌الغیر است. ضرورت مورد نظر ما، مفهومی فلسفی است نه منطقی.

ایشان درباره ضرورت بالقیاس چنین توضیح می‌دهد:

هر قضیه‌ای که از قبیل هست‌هاست همیشه جزئی به نام «ماده» دارد که اغلب ذکر نمی‌شود. این جزء می‌تواند ضرورت امکان یا امتناع باشد. اگر قضیه‌ای بیانگر ارتباط علی و معلولی باشد مانند قضیه شرطیه‌ای که در آن تحقق شرط علت تامه تحقق جزء است، ماده آن قضیه ضرورت بالقیاس خواهد بود؛ یعنی وجود معلول، در ظرف تحقق وجود علت، ضرورت بالقیاس دارد. این ماده قضیه می‌تواند در نتیجه قیاس منطقی به صورت لفظ «باید» ظاهر شود (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ج ۵-۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).

## ۲. کاربردهای باید و نباید

واژگان باید و نباید دو گونه کاربرد دارند: گاهی درباره امر و نهی به کار رفته، نقش معنای حرفی را ایفا می‌کنند و جایگزین هیئت و صیغه امر و نهی می‌شوند (انشایی) و گاه نیز دارای مفهومی مستقل بوده، به معنای واجب، ضروری و لازم به کار می‌روند (اخباری). باید و نباید در کاربرد اول بدون شک حالت انشائی و اعتباری دارند و بیان‌کننده عواطف و احساسات گوینده هستند؛ اما تنها در صورتی موجه و معقول‌اند که بر مبنای رابطه‌ای ضروری و واقعی میان فعل و نتیجه آن اعتبار شده باشند. بنابراین باید‌های انشائی تقسیم می‌شوند به موجه و معقول و ناموجه و نامعقول (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۵۸)؛

اما در کاربرد دوم، در انواع گوناگون از قضایا استفاده می‌شوند؛ از جمله در قضایای علوم طبیعی و ریاضی. بدون شک واژه «باید» در این موارد مبین «ضرورت بالقیاس» میان «سبب و مسبب» است که در اصطلاح فلسفی از آن به «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» تعبیر می‌شود؛ اما در باب قضایای ارزشی نظر ایشان این است که مفاد اصلی بایدهای ارزشی نیز، همان رابطه علیت است؛ ولی علیتی که میان فعل اختیاری و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد (همان، ص ۵۹). تفاوت این دو دسته «باید» (علوم ارزشی و غیرارزشی) در این است که «باید» اخلاقی و حقوقی نسبت به بایدهای علوم طبیعی و ریاضی کاربردی محدودتر دارد و آن بیان رابطه علیت میان فعل اختیاری و نتیجه آن است؛ وگرنه از نظر اصل مفهوم، هیچ تفاوتی با آن «باید» طبیعی و ریاضی ندارد (همان، ص ۶۱).

بنابراین «باید» در گزاره‌های اخلاقی و ارزشی به دلالت مطابقت بر ضرورت بین فعل و نتیجه آن دلالت می‌کند و به دلالت التزام بر رغبت و مطلوبیت فعل برای شخص دلالت دارد (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۳۱-۴۰).

## ۳. چستی موضوعات گزاره‌های ارزشی

از نظر آیت‌الله مصباح مفاهیمی که در ناحیه موضوع یا مسندالیه جملات اخلاقی به کار برده می‌شوند، نه جزو مفاهیم ماهوی‌اند، نه از جمله معقولات ثانی منطقی به‌شمار می‌آیند، بلکه از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند. عدالت که موضوع حکم اخلاقی است، عنوانی انتزاعی است که ماهیت

خود فعل در انتزاع آن دخالتی ندارد، بلکه برای انتزاع این عنوان (و عناوین دیگر اخلاقی) امور دیگری باید لحاظ شوند (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

#### ۴. چستی احکام اخلاقی و ارزشی

مسئله‌ای که در باب گزاره‌های اخلاقی و ارزشی مطرح است، اخباری یا انشائی بودن حقیقت گزاره‌های اخلاقی است. گزاره‌های اخلاقی به هر دو صورت انشایی و اخباری به کار می‌روند؛ گاهی در قالب گزاره «عدالت بورز» بیان می‌شوند و گاهی در قالب «عدالت‌ورزی کاری پسندیده است». از سویی جملات انشایی و اخباری دارای تفاوت‌ها و اختلاف‌های بنیادینی هستند که نمی‌توان هر دو را با هم جمع کرد. اگر هم در جایی همچون احکام اخلاقی در ظاهر به هر دو صورت اظهار می‌شوند، در حقیقت یکی از آنها مسامحی و مجازی است که به علل و انگیزه‌های تربیتی، روان‌شناسانه و امثال آن صورت می‌گیرد. تفاوت اسامی جملات اخباری و انشائی در قابلیت صدق و کذب و کاشفیت جملات خبری در مقابل جملات انشائی است که قابل صدق و کذب نیستند و حقیقتی جز «جعل» ندارند.

آخوند خراسانی پس از آنکه وضع (معنایی که واضح در نظر می‌گیرد) در حروف را عام، موضوع‌له (معنایی که برای لفظ قرار می‌دهد)، و مستعمل‌فیه (دستورالعمل موارد کاربرد) آن را نیز عام می‌داند و تفاوت حروف را با اسما، تنها در کاربرد می‌داند، درباره تفاوت انشا و خبر نیز همین را قائل می‌شود:

ثم لا یبعد أن یكون أختلاف الخبر والإنشاء ایضاً كذلك، فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی حکایة ثبوت معناه فی موطنه والإنشاء لیستعمل فی قصد تحققه و ثبوته وإن اتفقا فیما استعمالاً فیہ فتأمل (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲)؛ پس بعید نیست که اختلاف خبر و انشا نیز همین‌گونه باشد [یعنی خبر و انشا، به لحاظ موارد استعمال متفاوت باشند، نه موضوع‌له یا همان معنا و مستعمل‌فیه که موارد قابل کاربرد است]. پس خبر وضع شده تا در حکایت ثبوت معنایش در محلش به کار رود و انشا وضع شده برای اینکه در قصد تحقق و ثبوت معنایش به کار برود؛ گرچه در آنچه در آن استعمال می‌شوند با هم مشترک‌اند؛ البته مسئله نیازمند تأمل است.

آخوند خراسانی پس از این سخن نیز در مواضع دیگری بر این نظر خود پای می‌فشرد و معتقد می‌شود اختلاف انشا و خبر تنها در این است که جداگانه وضع شده‌اند و موضوع‌له و معنای آن دو هم یکی است. تنها وضع جداگانه موجب شده هریک در موضعی به کار روند.

از نظر آیت‌الله مصباح، مفاد اصلی احکام ارزشی بیان رابطه علیت است؛ علیتی که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۱). در واقع احکام اخلاقی، به‌رغم اینکه برخی از آنها ظاهری انشائی دارند، از نظر حکایتگری و کاشفیت از واقع هیچ تفاوتی با احکام علوم تجربی و ریاضی ندارند. تنها تفاوت آنها در قیود خاصی است که حکم اخلاقی به خود می‌گیرد، و اگر قضایای اخلاقی را در قالب گزاره‌های انشائی می‌آورند، یا نوعی تفنن ذهنی است و یا برای تأمین اهداف تربیتی خاصی انجام می‌گیرد (مانند تأکید، یا تسریع عمل و...) (همان، ص ۲۱۸؛ مصباح، ۱۳۸۹، ص ۹۴).

دلیل ایشان بر این سخن آن است که اولاً گزاره‌های انشائی اخلاقی و حقوقی را می‌توان در شکل قضایای منطقی و عبارات اخباری بیان کرد؛ بدون اینکه متضمن معنای انشائی باشند؛ ثانیاً می‌توان از دلیل انشا و ارتباط آنها با واقعیت خارجی این گزاره‌ها پرسش کرد (همان، ص ۱۸۱)؛ چراکه اگر صرف «جعل» و انشا می‌بود، کاشفیتی در آن وجود نمی‌داشت و پرسش از چرایی بی‌معنا می‌بود. بنابراین بایدی که در نتیجه قیاس می‌آید، چیزی نیست که در هیچ یک از دو مقدمه نباشد (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ج ۵۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).

۵. استنتاج «باید» از «هست» یا استنتاج گزاره‌های «ارزشی از واقعی» و «انشائی از خبری» از مباحث گذشته چنین به دست می‌آید که از نظر آیت‌الله مصباح، مفاهیم و احکام اخلاقی و ارزشی در قالب و شکل، با مفاهیم و احکام واقعی متفاوت‌اند؛ اما در محتوا هر دو ناظر به واقعیت خارجی‌اند که همان رابطه علیت بین فعل و نتیجه است (همان).

بنابراین استنتاج «باید» از «هست» و گزاره‌های «ارزشی» از «واقعی» کاری منطقی و صحیح است؛ اما هر هستی به «باید» منتج نمی‌شود، بلکه لازم است میان آنها ضرورت بالقیاس باشد.

بنابراین اولاً در بایدها و خوب و بدهایی که صرفاً یک قراردادند و بیانگر هیچ‌گونه رابطه ضروری نیستند و ثانیاً هست‌هایی که علت تامه برای باید و خوب و بد نیستند، چون بین هست و باید، رابطه ضروری و علی وجود ندارد، رابطه تولیدی هم وجود نخواهد داشت؛ و شاید علت اینکه برخی پنداشته‌اند میان بایدها و هست‌ها رابطه تولیدی نیست، تغییر در بایدها و یا قراردادی بودن برخی بایدها بوده است و حکم بعضی را به کل سرایت داده‌اند.

ایشان تصریح می‌کنند که یک سلسله خوب‌ها و بد‌ها داریم که صرفاً بر اساس قرارداد استوارند و پشتوانه واقعی و حقیقی ندارند؛ اما همه خوب‌ها و بد‌ها این‌گونه نیستند. خوب‌ها و بد‌های اخلاقی و ارزشی که در اسلام معتبرند، همگی تابع مصالح و مفاسدی هستند. معارف دینی چه در بخش عقاید و چه در بخش احکام و مسائل اخلاقی و ارزشی، تابع واقعیت‌ها (مصالح و مفاسد) هستند و در همه این زمینه‌ها حقیقت یک چیز بیشتر نیست. آنچه در بحث احکام و ارزش‌ها نیز گاه دیده می‌شود که حکمش تغییر می‌کند، بدان دلیل است که موضوع را با تمام قیودش در نظر نگرفته و بیان کرده‌ایم (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۷). بنابراین احکام اخلاقی و ارزشی چون ناظر به واقع‌اند و بیانگر ضرورت بالقیاس‌اند، هیچ‌گاه استثنا بر نمی‌دارند (مصباح، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۱).

اما ایشان درباره قسم دوم که «هست» علت تامه «باید» باشد، می‌گوید:

در مواردی که «است‌ها» علت تامه پدیده‌ای هستند می‌توان «بایدها» را نتیجه گرفت (همان، ج ۱، ص ۷۶) و اگر مجموعه «هست‌ها» به حد علت تامه رسید، در آن صورت می‌توان از وجود علت، ضرورت وجود معلول را استنتاج کرد؛ و این ضرورت بالقیاس را با واژه «باید» بیان کرد و بدین ترتیب از هست‌ها به بایدها گذر کرد. در غیر این صورت، این گذر کردن نادرست خواهد بود (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ج ۱-۵، ص ۲۲۱).

### نتیجه‌گیری

پس از بحث‌های مختلفی که دربارهٔ رابطهٔ هست و باید یا همان واقعیت و ارزش مطرح شد و نظرات گوناگونی که کانون بررسی قرار گرفت، می‌توان پرسش اصلی این نوشتار را پاسخ گفت. آیا رابطهٔ منطقی بین باید و هست وجود دارد؟ بر خلاف نظر مخالفان، رابطهٔ منطقی و استنتاجی میان گزاره‌های ارزشی و واقعی وجود دارد. در واقع گزاره‌های ارزشی همان گزاره‌های واقعی هستند و خود نیز بیانگر واقعیتی برای رسیدن به غایتی. تنها کاربرد آنها متفاوت است. وقتی می‌گوییم عدالت خوب است و از آن نتیجه می‌گیریم «پس باید عادل بود»، یعنی عدالت برای رسیدن به کمال ضروری است؛ و اگر کسی بخواهد به کمال برسد، باید عادل باشد (با توجه به اینکه مطلوبیت کمال برای همه روشن است). پس میان فعل فاعل و نتیجهٔ آن ضرورت بالقیاس الی‌الغیر وجود دارد. دیدگاه آیت‌الله مصباح با کمک مبنای آخوند خراسانی در یکی بودن انشا و اخبار به‌خوبی مسئلهٔ رابطهٔ منطقی باید و هست را حل می‌کند.

- ..... منابع
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۲، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، چ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ، ۱۴۰۶ق، *تسع رسائل، رساله فی اقسام العلوم العقلية*، بیروت، دارقابس.
- اکبری، مجید و سیدمحمد حسینی، ۱۳۸۸، «ارزش شناسی در فلسفه ارسطو»، *آینه معرفت*، سال هفتم، ش ۲۰، ص ۱۲۱-۹۵.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، ۱۳۸۱، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، چ هجدهم، تهران، حکمت.
- پولانزاس، ن. آر، ۱۳۷۷، *طبیعت اشیا و حقوق (پژوهش درباره دیالکتیک واقعیت و ارزش)*، ترجمه نجادعلی الماسی، تهران، دادگستر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۰، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- حلی، محمدین یوسف، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، قم، آل‌البيت.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سرل، جان، ۱۳۸۷، «چگونه باید از هست استنتاج می‌شود؟»، در: *فلسفه اخلاق* (مقالاتی در باب اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی و فرااخلاق)، ترجمه محمود فتحعلی، قم، معارف.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست بد کدام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود، ۱۳۲۰، *دره التاج لغرة الدباج*، به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، چاپخانه مجلس.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۹۷۳م، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا، ج ۶.
- ، ۱۳۸۹، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۳۲، *اخلاق ناصری*، تهران، اسلامیه.
- ، ۱۳۷۵، *شرح‌الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه.

- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۴ق، *نهایة الدرایه فی شرح الکفایة*، قم، آل‌البیت.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۶۴، *فصول منتزعه*، محقق فوزی نجار، تهران، مکتبه‌الزهررا.
- کندی، یعقوب‌بن اسحاق، ۱۹۵۰، *رسائل الکندی الفلسفیه*، مصر، دارالفکرالعربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، چ سوم، تهران، اطلاعات.
- ، ۱۳۷۸الف، *مجموعه آثار (مشکات)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ج ۱.
- ، ۱۳۷۸ب، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۰، *حقوق و سیاست*، تدوین محمد شهرابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۱الف، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۱ب، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۲، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۸م، *المنطق*، چ چهارم، نجف، مطبعة النعمان.
- وارنوک، ج، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- هولمز، رابرت، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چ دوم، تهران، ققنوس.
- یونگرت، اندرو ام، ۱۳۸۶، «تمایز اثباتی - هنجاری در علم اقتصاد و تقدم تاریخی آن بر تمایز واقعیت - ارزش»، ترجمه علی نعمتی، *اقتصاد اسلامی*، سال هفتم، ش ۲۶، ص ۱۴۹-۱۸۰.

Hume, David, 1969, *A Treatise of Human Nature*, edited with an introduction by Ernest C.

Mossner, Penguin Books.

West, David, 1996, *an introduction to continental philosophy*, Blackwell, U.S.A.



## بررسی پارادوکس‌هایی در نقض اصل امتناع تناقض

مصطفی جهان‌فکر / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام jahanfekrmostafa@yahoo.com

محمد فنائی اشکوری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام fanaei.ir@gmail.com

دریافت: ۹۴/۹/۵ پذیرش: ۹۵/۷/۸

### چکیده

اصل امتناع تناقض به عقیده بسیاری، محوری‌ترین اصل در معرفت بشری است که نفی آن به تعطیل علوم می‌انجامد. از دیرباز پارادوکس‌ها یا تناقض‌نماهایی در رد این اصل مطرح شده که حل آنها برای دفاع از اعتبار معارف بشری و رفع تشکیکات سوفیستی، امری لازم است. ما در این مقاله از طریق تحلیل حقیقت صدق تلاش کرده‌ایم چند پارادوکس مهم را حل کنیم و نشان دهیم که این پارادوکس‌ها اصل مذکور را نقض نمی‌کنند. درباره پارادوکس دروغ‌گو، ضمن پیشنهاد حلی برای آن، بیان کرده‌ایم که این پارادوکس فاقد شرایط لازم برای اتصاف به «صدق یا کذب» است. همچنین نشان داده‌ایم که چگونه حل پارادوکس گرلینگ، با نظر به تناقض محمول‌ها حاصل می‌شود. پارادوکس‌های راسل و کانتور نیز در واقع ناشی از خلط بین «کل و کلی» و «اعتبار و حقیقت» هستند. بنابراین هیچ یک از این پارادوکس‌ها اصل امتناع تناقض را نقض نمی‌کنند.

**کلیدواژه‌ها:** صدق، کذب، تقابل ملکه و عدم ملکه، خیر، پارادوکس.

### مقدمه

واژه پارادوکس (Paradox) از دو واژه یونانی Para به معنای «در تناقض با» و Dox (Doxa)، به معنای «اعتقاد و رأی» ترکیب یافته است؛ پس در لغت به معنای «در تناقض با اعتقاد» یا امری که عجیب و غیرمنتظره است (و نمی‌توان به آن اذعان کرد) می‌باشد (ر.ک: ادواردز، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۲۲۴). در اصطلاح پارادوکس - که گاه در فارسی از آن به «تناقض‌نما» تعبیر می‌شود - عبارت است از: «جمله‌ای که صدق آن و صدق نقیضش به تناقض بینجامد».

با توجه به جایگاه ویژه اصل امتناع تناقض در سازمان معرفت بشری، پاسخ‌گویی به اشکالات مطرح‌شده درباره آن برای دفاع از اعتبار معارف و جلوگیری از گرایش به شکاکیت و نسبی‌گرایی ضروری می‌نماید.

ما در این مقاله ابتدا با بیان مقدمه‌ای، به تحلیل حقیقت «صدق و کذب» و توجه به لوازم منطقی آن، پرداخته‌ایم و در ادامه سه تقریر از پارادوکس دروغ‌گو را مطرح و بررسی کرده‌ایم. در بخش بعدی ضمن نقل پارادوکس گرلینگ نشان داده‌ایم که چگونه این پارادوکس بر اساس اصل امتناع تناقض قابل حل است و در نهایت وجه مغالطی بودن پارادوکس‌های راسل و کانتور را بیان کرده‌ایم.

### ۱. بررسی پارادوکس‌هایی در نقض اصل تناقض

پیش از بررسی این پارادوکس‌ها، بیان مقدمه‌ای برای حل آنها ضروری است؛ بنابراین نخست این مقدمه را تبیین می‌کنیم و آن‌گاه به اصل بحث خواهیم پرداخت.

#### ۱-۱. مقدمه‌ای برای حل چند پارادوکس

##### ۱-۱-۱. تقابل ملکه و عدم ملکه

با توجه به آنچه درباره تناقض اعیان بیان شد (ر.ک: جهان‌فکر و سلیمانی امیری، ۱۳۹۴)، مبنی بر

اینکه نفی وجود شیء، به منزله اثبات عدم آن و اثبات وجود شیء به منزله نفی عدم آن است، کیفیت بازگشت تقابل ملکه و عدم ملکه به «نفی و اثبات» نیز روشن می‌شود. توضیح اینکه چون نفی وجود شیء، مستلزم اثبات عدم آن و اثبات وجود شیء، مستلزم نفی عدم آن است و تقابل ملکه و عدم ملکه میان وجود ملکه و عدم آن مطرح است، لذا اجتماع ملکه و عدم ملکه مستلزم اجتماع نفی و اثبات است، و چون لازم باطل است، در نتیجه ملزوم هم باطل است.

بنابراین اجتماع ملکه و عدم ملکه در ظرف واقع و در شیء واحد، ممکن نیست. البته ارتفاع آنها در ظرف واقع و از شیء واحد ممکن است و این از آن‌روست که ملکه، ثبوت وصفی برای شیئی موجود (ثبوت شیئی برای شیء دیگر) است و عدم ملکه، عدم همان وصف برای همان شیء است و بیان شد که اگر ثبوت وصفی برای شیئی محقق باشد، آن‌گاه عدم آن وصف برای همان شیء، تحقق‌پذیر نیست.

همچنین اگر عدم وصفی برای شیئی محقق باشد، آن‌گاه ثبوت آن وصف برای آن شیء در فرض تحقق عدم آن وصف محال است؛ چراکه مستلزم تعلق نفی و اثبات به امر واحد است؛ اما از آنجاکه ملکه، ثبوت وصفی برای شیئی خاص است و عدم ملکه، عدم همان وصف برای آن شیء خاص، لذا نبود آن دو برای شیء دیگر، امری ممکن است؛ چراکه سالبه به انتفای موضوع است و این بدان سبب است که عدم ملکه به معنای «ثبوت عدمی برای شیء معین موجود» است و روشن است که هر دو بر «وصفی در ضمن شیء معین موجود» اطلاق می‌شوند و در فرض «عدم تحقق در ضمن شیء دیگر»، هرچند عدم خود آن وصف محقق است، اما عدم آن در ضمن شیء معین مذکور محقق نیست؛ چراکه شیء مذکور محقق نیست؛ لذا به این امر معدوم، عدم ملکه اطلاق نمی‌شود؛ چون عدمی در ضمن وجود شیء معین مذکور نیست. البته اجتماع آنها در ضمن همین شیء دیگر نیز محال است؛ زیرا صرف نظر از قید «تحقق در ضمن وجود موضوع»، باز هم متقابل‌اند؛ یعنی یکی عدم دیگری است و روشن است که وجود و عدم یک چیز با هم جمع نمی‌شوند؛ چون این مستلزم تعلق نفی و اثبات به امر واحد است.

## ۱-۱-۲. تقابل صدق و کذب

بایسته است به این امر توجه کنیم که تقابل «صدق و کذب»، از مصادیق تقابل «ملکه و عدم ملکه» است؛ لذا نباید از این امر غفلت ورزید که تنها درباره موضوعی به کار برده می‌شوند که قابلیت اتصاف به آن دو را دارا باشد.

موضوعی که متصف به «صدق و کذب» می‌شود، چیزی جز «خبر» نیست. منظور از خبر، لفظی است که حاوی ادعایی درباره واقع می‌باشد و روشن است که اگر این ادعا مطابق واقع باشد، آن‌گاه خبر متصف به صدق می‌شود و در صورتی که مطابق واقع نباشد، متصف به کذب می‌گردد.

علت اینکه گفتیم تقابل «صدق و کذب» تقابل ملکه و عدم ملکه است، این است که صدق و کذب یعنی «وجود یا عدم وصف مطابقت با واقع برای مضمون خبر»؛ و چنان‌که قبلاً بیان شد، «ملکه و عدم ملکه»، چیزی جز «ثبوت یا عدم ثبوت وصفی برای موضوعی وجودی و خاص (امر وجودی‌ای که شأنیت اتصاف به این وصف را دارد)» نیست، و چنان‌که بیان شد، «صدق و کذب»، عبارت است از: «ثبوت یا عدم ثبوت وصف مطابقت با واقع، برای مضمون خبر».

حال اگر مضمون خبر که همان «ادعا درباره واقع» است، تحقق داشته باشد، آن‌گاه به واسطه وصف مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع، متصف به صدق یا کذب می‌گردد؛ ولی اگر «لفظ» یا «عبارت» صادر شده از متکلم، حاوی ادعایی درباره واقع نباشد، آن‌گاه خبر نیست؛ لذا اتصاف به «وصف مطابقت و عدم مطابقت با واقع» برای آن بی‌معناست و در نتیجه «نه صادق» است و «نه کاذب» و به عبارتی چنین می‌گوییم: لفظ مذکور «غیرصادق» و «غیرکاذب» است و می‌دانیم که «غیرصادق» یعنی متصف به صدق نمی‌شود و «غیرکاذب» یعنی متصف به کذب نمی‌شود و به تعبیری «غیرصادق» اعم از «کاذب» و همچنین «غیرکاذب» نیز اعم از «صادق» است.

توضیح اینکه «صادق» یعنی آنچه متصف به وصف مطابقت با واقع است و «غیرصادق» یعنی هر آنچه متصف به وصف مطابقت با واقع نیست؛ اعم از اینکه قابلیت اتصاف را داشته باشد تا به کذب متصف شود یا اینکه - مانند انشا - قابلیت اتصاف را نداشته باشد تا کذب نیز از آن نفی شود.

همچنین «کاذب» یعنی آنچه متصف به وصف عدم مطابقت با واقع است و «غیرکاذب» یعنی آنچه متصف به وصف مذکور نیست؛ اعم از اینکه قابلیت اتصاف به صدق را داشته باشد تا در نتیجه به صدق متصف شود یا اینکه - مانند انشا - قابلیت اتصاف را نداشته باشد تا صدق نیز از آن نفی شود. به بیان دیگر «عدول» اعم از «عدم» است؛ لذا مفهوم «غیرصادق» بر هر چیزی که متصف به صدق نشود - به مقتضای تناقض محمول‌ها - صدق می‌کند و این مصادیق گاهی قابلیت صدق را دارند و با این حال، وصف مذکور را ندارند که در نتیجه به کذب متصف می‌شوند و گاه نیز چنین قابلیت را ندارند؛ پس به کذب نیز متصف نمی‌شوند.

### ۱-۱-۳. مضمون خبر

خبر گاهی صورت قضیه شرطیه دارد و گاه غیرشرطی است. در صورت اول مضمون آن ادعایی درباره اتصال یا عدم اتصال صدق مقدم و تالی، یا انفصال یا عدم انفصال صدق مقدم و تالی است. در صورت دوم گاه مضمون آن ادعایی درباره تحقق یا عدم تحقق چیزی در خارج است و گاه ادعایی درباره صدق یا عدم صدق مفهومی بر مصادیق یا مصادیقی است. در فرض اول از صورت دوم، واقع و مطابق خبر، عالم عین و در فرض دوم، واقع و مطابق آن، عالم ذهن یا حیث حکایتگری مفاهیم از مصادیق خود می‌باشد. اگر در قالب یک خبر از تحقق یا عدم تحقق وجود یا عدم چیزی در ظرف واقع سخن بگوییم، مضمون این خبر، یا در ظرف واقع «محقق» است و یا «محقق» نیست. در فرض اول، خبر صادق و در فرض دوم کاذب است. به مقتضای تناقض اعیان، میان وجود و عدم هر چیزی تقابل هست و لذا از نفی هر یک، اثبات دیگری لازم می‌آید؛ ولی نباید فراموش کرد که معنای اثبات عدم چیزی در خارج، چیزی جز نفی تحقق وجودش نیست و لذا نباید از پذیرش آن ابا داشت؛ چراکه در غیر این صورت، رفع نقیضین لازم می‌آید.

این قسم از خبر را «قضایای وجودی» می‌نامیم و تأکید می‌کنیم که حاکم در صدق یا کذب آنها تقابلی «وجود و عدم» یا به تعبیری «تناقض اعیان» است.

برای مثال می‌گوییم: «آب در لیوان موجود است». روشن است که صدق این خبر یعنی اینکه: این ادعا که «آب در لیوان وجود دارد»، واقعیت دارد (مطابق واقع است).

همچنین درباره این قضیه که: «غول در خارج معدوم است»، باید گفت که صادق است؛ چراکه میان وجود و عدم غول، تناقض است؛ از این رو از واقعیت نداشتن وجودش، به واقعیت داشتن عدمش پی می‌بریم؛ در نتیجه قضیه مذکور صادق یا به تعبیری، مطابق با واقع است.

فرض دیگر این بود که ادعای موجود در خبر، درباره صدق یا عدم صدق مفهومی بر مصداق یا مصادیقی باشد که از طریق ادعای حمل یا ادعای نفی حمل آن مفهوم بر مصداق، در ضمن قضیه موجه یا سالبه صورت می‌پذیرد.

اگر در ضمن یک قضیه از «حمل یا عدم حمل مفهومی بر مصداق یا مصادیقی» خبر دهیم، آن‌گاه یا این مفهوم نسبت به مصداق یا مصادیق مذکور چنین صفتی دارد یا ندارد. در صورت اول - که ادعای موجود در قضیه با صدق یا عدم صدق مفهومی بر مصداق یا مصادیق مذکور، مطابق است - قضیه، صادق و در غیر این صورت کاذب است.

به چنین قضایایی - آن‌گونه که میان منطقیین رایج است - «قضایای حملیه» می‌گوییم. روشن است که حاکم در صدق این‌گونه قضایا، «تناقض محمول‌ها» و در مواردی «تناقض قضایا» است.

برای مثال وقتی می‌دانیم گزاره «زید تاجر است» صادق است، آن‌گاه گزاره «زید غیر تاجر است» به مقتضای تناقض محمول‌ها قطعاً کاذب است و همچنین «زید تاجر نیست» هم به مقتضای تناقض قضایا باطل است.

باید توجه داشت که در قضایای شخصیه، همواره چنین است که مآل معنایی قضیه منعکس‌کننده نقیض محمول با قضیه منعکس‌کننده نقیض خود قضیه، امری واحد است؛ هرچند یکی سالبه و دیگری موجه است؛ ولی در قضایای محصوره چنین نیست.

#### ۱-۴. مجرای تقابل ملکه و عدم ملکه

تقابل ملکه و عدم ملکه ناظر به عالم عین و حیث خارجیت است، و درباره واقع اشیا مطرح است نه درباره مفهوم آنها و حیث حکایتگری این مفاهیم از اشیای مذکور. توضیح اینکه گاه واقع «عمی» و «بصر» مورد نظر است و روشن است که مراد از «بصر» از این حیث، همان وجود بینایی برای موجود دارای قابلیت بینایی است و مراد از «عمی» نیز عدم بینایی برای موجود مذکور است؛ لذا یکی امر وجودی و دیگری عدمی است. همچنین می‌دانیم که اجتماع ملکه و عدم ملکه در ظرف واقع و در شیء واحد، ممکن نیست؛ هرچند نبودن آنها در ظرف واقع و در شیء واحد ممکن است؛ چنان‌که وجه آن بیان شد.

اما گاه مفهوم «عمی» و «بصر» از حیث صدق آنها بر مصادیق مدنظر است و روشن است که نقیض مفهوم «عمی» در صدق، مفهوم «غیر عمی» (مالیس بعمی) و نقیض مفهوم «بصر»، مفهوم «غیر بصر» است. همچنین نقیض مفهوم «اعمی»، مفهوم «غیراعما» و نقیض مفهوم «بصیر»، «غیر بصیر» است.

از آنجا که تناقض میان این مفاهیم (آن‌گونه که بیان شد) تناقض محمول‌هاست، در نتیجه هیچ چیز نیست مگر اینکه یکی از این مفاهیم متناقض بر آن صدق می‌کند؛ چنان‌که در بحث تقابل «صدق و کذب» مثال آن بیان شد.

البته باید توجه داشت که مفهوم از آن حیث که مفهوم است، ابایی از حمل ندارد؛ لذا می‌توان مفهوم «عمی» و «بصر» و به تبع آنها مفهوم «اعما» و «بصیر» را حتی بر موضوعی که شأنیت اتصاف ندارد، حمل کرد.

اما روشن است که چنین حملی، قطعاً کاذب است؛ چون ادعای خلاف واقع است. ابن‌سینا این تفاوت را به این نحو بیان می‌کند:

ومن هذا الوجه كله، يتضح الفرق بين تقابل التناقض وتقابل العدم والملكة، فإن الموضوع الغريب كالحجر، والمعدوم كزيد المتوفى، يكذب عليه القولان المؤلفان من العدم والملكة، كقولنا: الحجر بصير، الحجر أعمى، أو قولنا: زيد المعدوم بصير، زيد المعدوم أعمى. ولا

یکذب المتناقضان معا إذا قلنا: الحجر أو زيد المعدوم بصير، الحجر أو زيد المعدوم ليس ببصير. وأيضاً فإن الموضوع الذى ليس بغريب، قد يكذب العدم والملكة فيه إذا لم يكن الوقت الذى من شأنه أن يكون فيه، كقولنا للحجر والذى لم يفتح بصير أو أعمى، ولا يكذب أنه ليس ببصير (ابن سينا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۹).

در باره «صدق و کذب» نیز باید گفت که اگر بر موضوعی -مانند مفرد و انشا- که شأنیت اتصاف به «صدق و کذب» را ندارد، حمل شوند، آن‌گاه چنین حملی کاذب است؛ چرا که مفرد و انشا غیر صادق و غیر کاذب‌اند؛ پس ادعای صدق یا کذب آنها، ادعایی خلاف واقع است. بیان شد که واقعی که شأنیت اتصاف به «صدق و کذب» را دارد، ادعای موجود در خبر است و دانستیم که این ادعا در قضایای حملیه، حمل موجود در قضیه است که حاکی از صدق مفهوم محمول بر موضوع است و روشن است که اگر محمول، خود صدق یا کذب باشد، آن‌گاه اگر موضوع خبر نباشد، چون موضوع مذکور، حاوی ادعایی درباره واقع نیست، لذا اتصاف واقع موضوع به صدق یا کذب -به دلیل عدم شأنیت- منتفی است؛ پس از این حیث نه صادق است و نه کاذب؛ به تعبیر دیگر غیر صادق و غیر کاذب است. لذا اگر کاذب یا صادق را بر آن موضوع حمل کنیم، این حمل در واقع، ادعایی خلاف واقع است و در نتیجه به کذب متصف می‌شود. پس باید توجه داشت که هر چند اتصاف به «صدق و کذب» برای امری که شأنیت اتصاف به «صدق و کذب» را ندارد از حیث ثبوتی جایز نیست، اما از حیث اثباتی و ادعایی محال نیست؛ بلکه ممکن است و این از آن روست که مفهوم «صدق یا کذب» از سنخ مفهوم است و مفهوم از آن رو که مفهوم است، ابایی از حمل ندارد؛ اما صرف حمل، مصحح حیث ثبوتی و در نتیجه اثبات حقیقت مطابقت با واقع نیست و به همین سبب است که به صرف حمل مفهومی بر یک موضوع، نمی‌توان حکم به صدق آن حمل کرد؛ بلکه این حمل می‌تواند صادق باشد یا کاذب. به تعبیر دیگر، اگر محمول ما در قضیه، خود «صادق یا کاذب» باشد، و موضوع، مصداق خبر نباشد، آن‌گاه در واقع، ادعای صدق و کذب محقق است؛ هر چند که این ادعا خلاف واقع است؛ زیرا صدق و کذب، ملکه و عدم ملکه است و هر چند از حیث مفهومی ابای از حمل بر هیچ



چیزی را ندارد، اما ملکه و عدم ملکه، متقابلان هستند و روشن است که در تقابل ملکه و عدم ملکه، بحث از حیث ثبوتی است و اگر می‌گوییم صدق و کذب در موضوعی که قابلیت اتصاف ندارد یافت نمی‌شود، مراد حقیقت صدق و کذب است نه ادعای صدق و کذب، و چون صدق و کذب در چنین موردی به غیر خیر نسبت داده شده، پس با این حمل، ادعای اتصاف به صدق و کذب برای مفرد حاصل می‌شود و چون این ادعا خلاف واقع است، پس کاذب است.

نکته مهم اینکه صدق و کذب واقعی در قضایای حملیه تنها به حملی که در قالب خبر آمده باشد، تعلق می‌گیرد. منظور از قالب خبر، حملی است که:

اولاً تنجیزی و غیر تعلیقی باشد. پس اگر حملی تعلیقی باشد، از آن‌روکه دربرگیرنده ادعایی درباره واقع نیست (چون امر واقعی تعلیقی نیست، بلکه منجز است)، لذا به صدق و کذب متصف نمی‌شود. برای مثال ممکن است حملی در قالب شرط یا جزا بیان شده باشد و روشن است که این نوع حمل‌ها بیان‌کننده ادعایی درباره واقع نیستند و در نتیجه به صدق و کذب متصف نمی‌شوند. پس اگر بگوییم: «اگر هوا سرد باشد»، چنین حملی به صدق و کذب متصف نمی‌شود؛ چراکه تعلیقی است و حمل تعلیقی حاوی ادعایی درباره واقع نیست. البته ادعای وجود ملازمه میان یک امر تعلیقی با امر دیگر از جهت تنجیزی بودن ملازمه مذکور اشکالی ندارد و از این حیث به صدق و کذب متصف می‌شود، بدون اینکه مستلزم تصدیق شرط یا جزا به نحو استقلال باشد؛

ثانیاً موضوع آن مبهم نباشد. توضیح اینکه اگر موضوع به حمل شایع اخذ شده است، مصداقی که ادعای صدق محمول بر آن شده، باید مشخص باشد و اگر به حمل اولی لحاظ شده، مفهوم آن باید روشن باشد. پس اگر بگوییم «او انسان است» و مرجع ضمیر شیء معینی باشد، آن‌گاه ادعایی درباره واقع محقق شده و بر اساس مطابقت یا عدم مطابقت این ادعا با آن واقع، به صدق یا کذب متصف می‌شود؛ اما اگر واقع معینی که ضمیر به آن بازگردد وجود نداشته باشد، آن‌گاه عبارت مذکور هرچند صورت خبر دارد، اما متصف به صدق یا کذب نمی‌شود؛ چون واقعی که ناظر به آن باشد

وجود ندارد. البته این عبارت معنای لازمی دارد که بر اساس آن معنای لازم به کذب متصف می‌شود و آن معنای لازم این است که «واقعی هست که ضمیر مذکور به آن راجع است».

پس اگر بگوییم: «آنچه او انسان است»، هرچند در اینجا حمل مفهومی بر مصداقی وجود دارد، اما با آوردن اسم موصول (آنچه) که مرجع موضوع این حمل است، به دلیل سرایت ابهام موجود در موصول، به موضوع حمل، چنین حملی نمی‌تواند مفید ادعایی درباره‌ی واقع باشد و در نتیجه به صدق و کذب متصف نمی‌شود.

حال اگر بگوییم: «آنچه او انسان است، حیوان است»، هرچند موضوع یا همان موصول امر مبهمی است، اما قضیه مذکور صادق است. علت این امر آن است که با اینکه این عبارت ظاهری حملیه دارد، اما در واقع محتوای آن قضیه شرطیه است که عبارت است از اینکه: «اگر چیزی انسان باشد، آن‌گاه آن چیز حیوان است» و به دلیل واقعی بودن ملازمه مذکور میان دو حمل، قضیه تصدیق می‌شود؛ هرچند خود این دو حمل به سبب تعلیقی بودن و مبهم بودن موضوع، به نحو استقلالی به صدق یا کذب متصف نمی‌شوند.

به عبارت دیگر، صدق و کذب یعنی «مطابقت یا عدم مطابقت ادعای موجود در خبر با واقع» و بنابراین برای اتصاف به صدق یا کذب، دو رکن باید موجود باشد: یکی ادعا درباره‌ی واقع و دیگری واقعی مشخص که ادعای مذکور درباره‌ی آن مطرح شده است. روشن است که فقدان هریک از این دو امر، مانع از اتصاف به صدق یا کذب است. تعلیقی بودن حمل به معنای نبود ادعا درباره‌ی واقع است و مبهم بودن موضوع حمل، مستلزم مشخص نبودن موضوع است. پس همان‌گونه که جمله شرط به سبب تعلیقی بودن متصف به صدق یا کذب نمی‌شود، قضیه‌ای که موضوعش امری نامشخص باشد، به صدق یا کذب متصف نمی‌شود. بنابراین اگر حمل را به گونه‌ای مطرح کنیم که موضوع آن دچار دور یا تسلسل شود، آن‌گاه به سبب نامشخص ماندن موضوع و عدم وصول به موضوع مشخص و روشن، حمل مذکور متصف به صدق یا کذب نمی‌شود و باید گفت که نه صادق است و نه کاذب.

## ۱-۲. پارادوکس دروغ‌گو (Liar Paradox)

این پارادوکس دارای تقریرهای مختلفی است که لازم است هر تقریر را جداگانه طرح کنیم و سپس به حل آنها بپردازیم.

### ۱-۲-۱. تقریر اول پارادوکس دروغ‌گو

تقریر رایج این پارادوکس چنین است: اگر کسی بگوید: «این کلام کاذب است» و منظور او همین عبارتی باشد که از او صادر شده است، به فرض که این عبارت صادق باشد، آن‌گاه مضمون آن واقعیت دارد؛ اما اگر واقعیت داشته باشد، آن‌گاه معنایش این است که کاذب است.

فرض دیگر این است که عبارت یادشده کاذب باشد؛ در این صورت مضمون آن خلاف واقع و نادرست است و این یعنی صادق است.

نتیجه آنکه: «اگر کاذب باشد، آن‌گاه صادق خواهد بود و اگر صادق باشد، آن‌گاه کاذب است» و این مستلزم تناقض است (ر.ک: هاک، ۱۹۹۱، ص ۱۳۵؛ بانچ، ۱۹۹۷، ص ۹۶-۹۹).

در پاسخ به این پارادوکس می‌گوییم آن‌گونه که بیان شد، تقابل «صدق و کذب»، تقابل «ملکه و عدم ملکه» است، و رفع ملکه و عدم ملکه در موضوعی که شأنیت اتصاف به ملکه را ندارد، جایز و بلکه لازم است. همچنین بیان شد که اگر موضوع حمل امری نامعین باشد، آن‌گاه شأنیت اتصاف را ندارد و به صدق و کذب متصف نمی‌شود.

لذا اگر کسی بگوید: «این کلام کاذب است»، و منظور او صرف همین گفتار باشد، آن‌گاه این سخن او نه صادق است و نه کاذب؛ زیرا آن‌گونه که در مقدمه بیان شد، هرچند در این عبارت، حمل مفهومی بر مصداقی وجود دارد و در نتیجه به ظاهر ادعایی درباره واقع وجود دارد، اما این ادعا به دلیل ابهام موضوعش، نمی‌تواند ناظر به واقعی معین باشد و بنابراین به صدق یا کذب متصف نمی‌شود. توضیح اینکه چون موضوع در این عبارت اسم اشاره است، برای رسیدن به واقعی که حکم به کاذب بودن آن کرده‌ایم باید «مشا‌ئله» آن را به جای آن قرار دهیم؛ پس نتیجه چنین می‌شود: «این کلام کاذب است» کاذب است، و چون موضوع خود این موضوع نیز اسم اشاره است،

برای حصول به واقع آن، باید «مشا‌زالیه» آن را جایگزین کرد و حاصل این جایگزینی این است که: «این کلام کاذب است کاذب است کاذب است» و به همین طریق باز هم موضوع این موضوع، اسم اشاره است؛ لذا برای وصول به واقعی که ادعای یادشده درباره آن مطرح شده است، باید «مشا‌زالیه» آن را جایگزین کرد و به همین ترتیب این امر به تسلسل می‌انجامد. لذا موضوع چنین حملی هرگز روشن و معین نمی‌شود و دانستیم که نامعین بودن موضوع، مانع از اتصاف حمل به صدق یا کذب است.

البته این عبارت، معنای لازمی دارد که به اعتبار آن معنای لازم که مصداق خبر است، به کذب متصف می‌شود و آن معنای لازم این است که: «این عبارت صادرشده از من مصداق قضیه است» و چون بطلان این مطلب ثابت شد، پس کاذب است.

#### ۱-۲-۲. تقریر دوم پارادوکس دروغگو

در تقریر قبل، عبارت موردنظر مستقیماً ناظر به خود بود؛ چراکه مشا‌زالیه اسم اشاره «این»، نفس همان عبارتی بود که واژه «این» در آن به کار رفته است؛ اما در تقریرهای دیگر این پارادوکس، عبارت موردنظر به طور غیرمستقیم به خودش اشاره دارد.

تقریر دوم پارادوکس دروغگو، این است که بگوییم: «کلام بعد کاذب است» و سپس بگوییم «کلام قبل صادق است». حال اگر عبارت اول صادق باشد، باید عبارت دوم کاذب باشد و معنای کاذب بودن عبارت دوم این است که عبارت اول، صادق نیست، و این یعنی کاذب است؛ بنابراین از صدق عبارت اول لازم می‌آید که خود همین عبارت کاذب باشد و این مستلزم تناقض است (ر.ک: هاک، ۱۹۹۲، ص ۱۳۵).

وجه عدم اتصاف این دو عبارت همانی است که در تقریر اول بیان شد.

توضیح اینکه چون موضوع در هر دو عبارت، اسم اشاره است، پس برای رسیدن به واقعی که این دو موضوع به آن اشاره دارند، باید به جای موضوع هر یک، «مشا‌زالیه» آن را که عین عبارت دیگری است جایگزین کرد و چون در خود این عبارت‌ها موضوع اسم اشاره است، باز باید واقع

آنها را جایگزین کرد و به همین ترتیب، امر تسلسل می‌کند و به جایی ختم نمی‌شود؛ در نتیجه مبهم بودن موضوع این دو عبارت نیز مورد تردید نیست. پس این دو عبارت نیز متصف به صدق و کذب نمی‌شوند.

البته هریک از این دو عبارت، معنای لازمی دارد که خبر است و از آن‌رو هر دو کاذب‌اند و آن معنای لازم در دو عبارت به ترتیب چنین است: «عبارت بعدی خبر است» و «عبارت قبلی خبر است». در اینجا چون ملاک خبر بودن - که همان وجود ادعایی درباره واقع است - وجود دارد، لذا این دو معنای لازم، به صدق و کذب متصف می‌شوند و چون این ادعا آن‌گونه که گفتیم در هر دو مورد - به دلیل ابهام موضوع هر دو حمل - خلاف واقع است، پس هر دو کاذب‌اند.

### ۳-۲-۱. تقریر سوم پارادوکس دروغ‌گو

اگر کسی بگوید: «کَلْ کلامی فی هذه السّاعة کاذب» و به جز این عبارت چیز دیگری نگوید، آن‌گاه این عبارت یا صادق است یا کاذب؛ پس اگر صادق باشد، آن‌گاه لازم می‌آید کاذب باشد و اگر کاذب باشد، لازم می‌آید صادق باشد (محقق و ایزوتسو، ۱۳۷۰، ص ۲۳۵).

همچنین می‌توان فرض کرد که ورای این عبارت، عبارات دیگری نیز باشد. پس ما در پاسخ به پارادوکس یادشده تمام حالت‌های مذکور را بررسی می‌کنیم.

درباره این عبارت نیز باید گفت که اگر نسبت به دیگر کلام‌های متکلم لحاظ شود (در صورت وجود عباراتی که در آنها، ادعایی نسبت به واقع وجود داشته باشد)، آن‌گاه ممکن است این‌گونه گفته شود که - به حسب نحوه مطابقت آنها با واقع - به صدق یا کذب متصف می‌شود؛ یعنی اگر تمام آن کلام‌ها کاذب باشند، خودش متصف به صدق می‌شود و در غیر این صورت متصف به کذب می‌شود؛ ولی درست این است که بگوییم در هر صورت، کاذب است؛ چون به فرض که همه آن کلام‌های او کاذب باشند، در خود این مدعا که از این قضیه استفاده شده صادق است و این به معنای نقض کلیت سخن اوست؛ پس در فرض مزبور همواره کاذب است.

اما در غیر صورت قبل، یعنی اگر ورای آن، کلامی اخباری نباشد و تنها عبارت صادره از متکلم همین عبارت باشد، پس در این صورت چنان‌که بیان شد، به سبب مبهم بودن موضوع

حمل موجود در آن، نه به صدق متصف می‌شود و نه به کذب. توضیح اینکه چون موضوع در این عبارت به حمل شایع اخذ شده، برای رسیدن به واقعی که حکم به کاذب بودن آن کرده‌ایم، باید مصداق آن را به جایش قرار دهیم؛ پس نتیجه چنین می‌شود: «کُلُّ کلامی فی هذه السَّاعة کاذبٌ کاذبٌ»، و چون موضوع خود این موضوع نیز به حمل شایع اخذ شده است، برای حصول به واقع آن، باید مصداق آن را جایگزین کرد و حاصل این جایگزینی این است که: «کُلُّ کلامی فی هذه السَّاعة کاذبٌ کاذبٌ کاذبٌ» و به همین طریق باز هم موضوع این موضوع به حمل شایع اخذ شده است؛ لذا برای رسیدن به واقعی که ادعای مذکور درباره آن مطرح شده است، باید مصداق آن را جایگزین کرد و به همین ترتیب این امر به تسلسل می‌انجامد؛ لذا هرگز به واقعی معین و غیر مبهم که موضوع این حمل باشد، نمی‌رسیم و دانستیم که اگر موضوع مبهم باشد و واقع آن مشخص نباشد، به صدق یا کذب متصف نمی‌شود. البته در اینجا نیز عبارت، معنای لازمی دارد که به سبب کذب آن معنای لازم، به کذب متصف می‌شود و آن معنای لازم، «وجود خبری برای متکلم است» و آن‌گونه که بیان شد، چنین چیزی منتفی است.

در اینجا ممکن است گفته شود که عبارت: «کُلُّ کلامی فی هذه السَّاعة کاذبٌ» به دلیل ابهام موضوعش در حکم قضیه‌ای شرطیه است؛ به این نحو که گفته شود: «اگر در این ساعت کلامی برای من باشد، آن‌گاه کاذب است». آن‌گاه در پاسخ می‌گوییم از آنجاکه میان کلام بودن و کاذب بودن تلازمی نیست، لذا این عبارت از نوع شرطی اتفاقی است نه شرطی لزومی؛ پس بدون اینکه کلام دیگری از متکلم صادر شود که بر اساس آن به صدق یا کذب متصف شود، خود این عبارت به خودی خود به صدق یا کذب متصف نمی‌شود.

### ۱-۳. مغالطه موسوم به «پارادوکس گرلینگ» (Grelling's Paradox)

#### ۱-۳-۱. تقریر پارادوکس گرلینگ

در این مغالطه به جای مفهوم «صادق و کاذب»، مفاهیم «صادق بر و غیر صادق بر» به کار گرفته شده است. توضیح اینکه بر اساس این مغالطه، «الفاظ» به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند: ۱. الفاظ

صادق بر خود، و ۲. الفاظ کاذب بر خود.

الفاظ صادق بر خود، الفاظی هستند که خودشان را می‌توان بر خودشان حمل کرد؛ یعنی بر خود صادق می‌کنند. مانند: کلمه، فارسی و اسم. در مقابل الفاظ غیرصادق بر خود، الفاظی هستند که امکان حمل بر خود را ندارند؛ لذا بر خود صادق نمی‌کنند. بنابراین از حمل آنها بر خود، کذب لازم می‌آید؛ مانند: «حرف، فعل و انگلیسی». روشن است که لفظ «حرف» خود اسم است نه حرف. همچنین لفظ «فعل» خود اسم است نه فعل. و لفظ «انگلیسی» انگلیسی نیست بلکه فارسی است.

حال دسته نخست را «متجانس» و دسته دوم را «نامتجانس» می‌نامیم. با توجه به اینکه از تقسیم پیش‌گفته یک تقسیم حاصر میان نفی و اثبات حاصل می‌شود و چون اجتماع و ارتفاع میان «سلب و ایجاب» جایز نیست، پس هر لفظی یا «متجانس» است، یا «نامتجانس».

اکنون پرسش این است که لفظ «نامتجانس»، چه حکمی دارد؟ متجانس است یا نامتجانس؟ لفظ «نامتجانس» اگر صادق بر خودش باشد (یعنی بگوییم: «نامتجانس است»)، آنگاه چون بر خودش صادق است باید «متجانس» باشد و لذا باید گفت: «نامتجانس متجانس است»، و اگر چنین باشد یعنی دیگر نامتجانس نیست؛ چون اجتماع نفی و اثبات لازم می‌آید؛ و اگر غیرصادق بر خودش باشد، نامتجانس خواهد بود؛ پس باید گفت: «نامتجانس است» و این یعنی بر خودش صادق است؛ پس لازم می‌آید متجانس باشد. خلاصه آنکه لفظ «نامتجانس» اگر نامتجانس باشد، متجانس است؛ و اگر متجانس باشد، نامتجانس است. به دیگر سخن: اگر فرض کنیم جزو دسته دوم است، جزو دسته اول خواهد بود، و اگر فرض کنیم جزو دسته اول است، جزو دسته دوم خواهد بود.

پس اگر بگوییم: «نامتجانس است» آنگاه لازم می‌آید که «متجانس» باشد و اگر بگوییم: «نامتجانس، متجانس است» آنگاه لازم می‌آید که «نامتجانس» باشد؛ درحالی‌که اجتماع سلب و ایجاب و ارتفاع آنها جایز نیست (ر.ک: همان، ص ۱۳۶).

### ۲-۳-۱. حل پارادوکس گرلینگ

در این پارادوکس چنین بیان شده که نقیض مفهوم «صادق بر»، مفهوم «غیرصادق بر» است و

چون نقیضان رفع نمی‌شوند و مفهوم «غیرصادق بر» چیزی جز همان مفهوم «کاذب بر» نیست، پس هر لفظی باید یکی از این دو وصف «صادق بر خود» و «کاذب بر خود» را دارا باشد تا تناقض لازم نیاید؛ ولی ما الفاظی داریم که هیچ‌کدام از این اوصاف بر آنها صادق نیستند و فرض صدق هر کدام، مستلزم صدق دیگری و در نتیجه کذب خود است.

ما در اینجا این دعاوی را به ترتیب بررسی، و وجه مغالطی بودن این پارادوکس را روشن می‌کنیم. این دعاوی بدین قرارند:

۱. نقیض مفهوم «صادق بر خود»، مفهوم «غیرصادق بر خود» است. این ادعا بر اساس تناقض محمول‌ها درست است و خدشه‌بردار نیست؛

۲. این دو نقیض رفع نمی‌شوند؛ این ادعا نیز مورد تردید نیست؛

۳. مفهوم «غیرصادق بر خود» چیزی جز همان مفهوم «کاذب بر خود» نیست. در اینجا باید گفت که چنین ادعایی نادرست است؛ چراکه قبلاً دانستیم که مفهوم «صدق و کذب» و به تبع آن «صادق و کاذب» دارای تقابل ملکه و عدم ملکه‌اند؛ و نقیض هر یک، اعم از دیگری است و با دیگری مساوی نیست.

توضیح اینکه نقیض مفهوم «صادق بر خود»، مفهوم «غیرصادق بر خود» و نقیض مفهوم «کاذب بر خود»، مفهوم «غیرکاذب بر خود» است و «غیرصادق بر» اعم از «کاذب بر» است؛ چنان‌که «غیرکاذب بر» نیز اعم از «صادق بر» است. برای مثال، دو لفظ «صادق» و «کاذب» را در نظر بگیرد. پس اینکه بگوییم: «لفظ صادق صادق است» خلاف واقع است؛ چنان‌که اگر بگوییم: «لفظ صادق کاذب است» باز هم خلاف واقع است و در اینجا باید گفت: «لفظ صادق غیرصادق است» و «لفظ صادق غیرکاذب است»؛ چراکه همان‌گونه که قبلاً توضیح دادیم، لفظ مفرد حاوی ادعایی درباره واقع نیست تا به سبب آن متصف به صدق یا کذب شود؛ و از این رو باید گفت: غیرصادق و غیرکاذب است.

درباره «کاذب» نیز چنین مطلبی صادق است. همچنین هر لفظی که در معنای آن «صدق یا کذب» اخذ شده باشد (مانند متجانس)، از این قاعده مستثنا نیست. توضیح اینکه لفظ یادشده



حقیقتاً مصداق معنای خود نیست. پس اخبار از مصداق بودن آن خلاف واقع و کاذب است؛ ولی اگر خبر دهیم که مصداق معنای خود نیست، آن‌گاه این اخبار ما صادق است. پس درباره لفظ «نامتجانس» می‌گوییم: اگر معنای آن «غیرصادق بر خود» باشد، پس باید گفت: «نامتجانس، نامتجانس است» و این یعنی «نامتجانس غیرصادق بر خود است» و صحت این مدعا را دانستیم؛ اما اینکه بگوییم معنای این حرف این است که «نامتجانس کاذب بر خود است» درست نیست؛ چراکه «غیرصادق بر خود» اعم از «کاذب بر خود» است.

البته اگر معنای نامتجانس «کاذب بر خود» باشد، آن‌گاه باید گفت: «نامتجانس غیرنامتجانس است» و از این لازم نمی‌آید که متجانس باشد؛ بلکه باید گفت: «نامتجانس غیرمتجانس است»، آن‌گونه که وجهش را دانستیم.

همچنین چون معنای «متجانس»، «صادق بر خود» است، پس درباره‌اش باید چنین گفت: «متجانس غیرمتجانس است» یا به تعبیر دیگر «متجانس، متجانس نیست» و بسته به اینکه نامتجانس را به معنای «غیرصادق بر خود» بگیریم یا «کاذب بر خود»، اطلاق نامتجانس، بر متجانس متفاوت خواهد بود؛ پس اگر به معنای اول لحاظ شود آن‌گاه باید گفت: «متجانس نامتجانس است» و اگر به معنای دوم لحاظ شود، آن‌گاه باید گفت: «متجانس غیرنامتجانس است»، یعنی «متجانس نامتجانس نیست».

#### ۱-۴. مغالطه موسوم به «پارادوکس راسل» (Russell's Paradox)

این پارادوکس متضمن معنای «مجموعه» (Set) است؛ بدین‌گونه که بیان می‌کند مجموعه‌ها بر دو دسته‌اند:

الف) مجموعه‌هایی که عضو خودشان هستند؛

ب) مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند.

برای مثال، «مجموعه امور انتزاعی» خودش امری انتزاعی است؛ ولی «مجموعه گیاهان»، خودش گیاه نیست، یا «مجموعه اعداد» خودش عدد نیست. حال «مجموعه مجموعه‌هایی را که

خودشان عضو خودشان نیستند»، در نظر بگیرید؛ یعنی مجموعه‌ای را که افراد و اعضایش عبارت‌اند از: «مجموعه‌هایی که خودشان عضو خودشان نیستند».

پرسش این است که این مجموعه خودش عضو خودش هست یا نه؟ پس اگر خودش عضو خودش باشد، آن‌گاه باید ویژگی و وصفی را که همه اعضا دارند، دارا باشد؛ و آن ویژگی این است که «خودش عضو خودش نیست»؛ و اگر خودش عضو خودش نباشد، آن‌گاه لازم می‌آید که «خودش عضو خودش است».

بنابراین از فرض اینکه عضو خودش است، لازم می‌آید که عضو خودش نباشد و از فرض اینکه عضو خودش نیست، لازم می‌آید که عضو خودش باشد (محقق و ایزوتسو، ۱۳۷۰، ص ۱۳۶؛ بانج، ۱۹۹۷، ص ۱۳۸-۱۳۱).

#### ۱-۴-۱. حل پارادوکس

پاسخ این است که باید میان «کل» و «کلی» فرق قائل شد و حکم یکی را به دیگری نداد. توضیح اینکه: دلالت کل بر اجزا (به‌ویژه در ترکیب‌های اعتباری)، تابع قرارداد است؛ ولی دلالت کلی بر افراد، امری قراردادی نیست. برای مثال ما لفظ «نفس الامر» را برای دلالت بر جمیع مطابق‌های قضایا جعل می‌کنیم و چون قرارداد به دست واضح است، لذا از این حیث منعی وجود ندارد؛ اما اگر تصور کنیم که به صرف این قرارداد، رابطه کلی و مصادیق میان معنای این لفظ با مصادیق موجود در آن برقرار می‌شود، آن‌گاه این وهمی باطل است؛ زیرا رابطه کلی و مصادیقش، رابطه‌ای حقیقی است و صرف قرارداد، مصحح این امر نیست و روشن است که هیچ معنای کلی‌ای به تنهایی نمی‌تواند منعکس‌کننده تمام نفس الامر باشد؛ به سبب اینکه مصادیق نقیض این معنا نیز خود در نفس الامر موجود است و هیچ معنای کلی‌ای دال بر مصادیق نقیض خود نیست؛ چون چنین امری مستلزم اجتماع نقیضین است؛ ولی دو مفهوم متناقض، مثل «انسان» و «غیرانسان»، منعکس‌کننده تمام نفس الامر هستند و از این حیث گفته می‌شود که میان نقیضین واسطه‌ای نیست. پس اطلاق نفس الامر بر همه مطابق‌ها، اگر به صرف جعل و قرارداد باشد، مانعی ندارد؛ اما به این صورت که ادعا شود رابطه حقیقی میان مطابق‌ها و این معنا برقرار است، وهمی باطل است؛

چراکه نقیض این معنا نیز مطابقی دارد و روشن است که این معنا نمی‌تواند دال بر مطابق نقیض خود باشد.

حال با نظر به این عبارت که «مجموعه‌هایی که خودشان عضو خودشان هستند»، این نکته را مورد توجه قرار می‌دهیم که منظور از «مجموعه» یک کل اعتباری است که به واسطه قرارداد، اجزائی را شامل می‌شود که دارای وصفی خاص هستند.

به عبارتی شمول مجموعه نسبت به اجزا از باب اعتبار است و از این حیث منعی نداریم؛ اما این تصور که به صرف این اعتبار و نام‌گذاری، اوصافی حقیقی برای مصادیق مذکور حاصل می‌شود، پنداری باطل است. همچنین این فرض که «چیزی جزء خودش باشد»، در واقع فرضی باطل است؛ چراکه مستلزم نفی حکم بدیهی عقل مبنی بر «مغایرت کل و جزء است» و روشن است که چنین فرضی در واقع محال است؛ اما به عنوان یک فرض و از باب اعتبار اشکالی ندارد؛ چراکه فرض محال، محال نیست.

ولی اینکه به صرف این اعتبار، وصفی حقیقی برای اعضای مجموعه‌های یادشده حاصل شود، توهمی باطل است.

پس این سخن که «مجموعه مجموعه‌هایی که خودشان عضو خودشان نیستند»، در واقع اعتباری است درباره امور اعتباری دیگر؛ و این تصور به عنوان یک اعتبار اشکالی ندارد؛ ولی از این لازم نمی‌آید که وصفی وجود داشته باشد که از باب رابطه کلی و مصادیق بتواند این اعضا را تماماً منعکس کند؛ زیرا دانستیم که رابطه کلی با افرادش، رابطه‌ای حقیقی و غیرقراردادی است؛ لذا به صرف قرارداد می‌توان امور متناقض را با هم در یک مجموعه گردآوری کرد، اما معنای این امر، جواز حکایت وصف واحد از جمیع این اجزا نیست.

پس می‌گوییم اگر مجموعه مذکور از باب اعتبار داخل در خود باشد، صرف این اعتبار نمی‌تواند مصحح حصول وصفی حقیقی برای مجموعه مزبور و حکایت آن وصف از تمامی اعضای مجموعه یادشده باشد. پس تناقضات حاصل شده در اینجا، ریشه در خلط میان اعتبار و حقیقت دارند و غفلت از این مطلب که تناقض در ظرف حقیقت محال است نه در ظرف اعتبار.

حال اگر در این عنوان که «مجموعه همه مجموعه‌هایی که خودشان عضو خودشان نیستند» دقت کنیم، آن‌گاه خواهیم دانست که منظور از «مجموعه» چیزی جز یک ترکیب اعتباری و یک کل غیرحقیقی نیست؛ یعنی اینکه ما لفظ «مجموعه» را جعل می‌کنیم تا بر همه مجموعه‌های با ویژگی مذکور (منظور مجموعه‌هایی که خودشان عضو خودشان نیستند) دلالت کند، و همه مجموعه‌های مذکور نیز اموری قراردادی و اعتباری هستند و هرچند ممکن است وصفی وجود داشته باشد که از جمیع اجزای مذکور حکایت کند، اما فرض اجتماع آنها تحت یک مجموعه، امری قراردادی و غیرواقعی است.

پس بنا بر فرض و قرارداد، مجوز داخل بودن یک مجموعه در این کل اعتباری یا مجموعه، چیزی جز داشتن این وصف که «خودش عضو خودش نیست»، نیست و ملاک در دخول یک مجموعه در این کل یا مجموعه، وضع او قبل یا حین دخول در این مجموعه است؛ چراکه مجوز ورود در این مجموعه، وصف مذکور است.

حال پس از ورود یک مجموعه به این مجموعه یا کل، از حیث ورودش به این مجموعه ممکن است وصف جدیدی برای او حاصل شود که از این حیث با وصف قبلی در تعارض باشد؛ مثلاً خود این مجموعه قبل از دخول، وصف دخول در خود را نداشت؛ لذا مجوز دخول برای آن موجود است؛ اما پس از دخول در این مجموعه به سبب ورودش، متصف به وصف جدیدی می‌شود که همان دخول در خود است، و روشن است که اتصاف به این دو وصف متناقض، مستلزم تناقض محال نیست؛ چون آن‌گونه که بیان می‌شود، این تناقضات در عالم اعتبار واقع شده‌اند، نه در عالم حقیقت؛ و تناقض باطل، تناقض در ظرف حقیقت است نه تناقضی که در ظرف اعتبار و به سبب فرض باطل حاصل شده است.

فرض باطل همان «جزء خود بودن کل» است که با توجه به «لزوم مغایرت کل و جزء» و در نتیجه عدم عینیت آنها متناقض بودن چنین فرضی آشکار می‌شود.

حال اگر وصف مذکور را که ویژگی همه مجموعه‌هاست، ملاک عضویت مجموعه‌ای اعتبار کنیم؛ یعنی به صورت غیرمستقیم فرض کرده‌ایم که «مجموعه‌ای جزء خود است» و در نتیجه

«کلی وجود دارد که مغایر جزء خود نیست» و این خلاف واقع مذکور است و بنابراین، امری باطل و خودمتناقض را فرض کرده‌ایم و همین امر باطل منجر به حصول پارادوکس راسل شده است. بنابراین، با فرض متناقض به نتیجه‌ای متناقض رسیده‌ایم. بنابراین، پارادوکس راسل نمی‌تواند مستمسکی برای ابطال اصل امتناع تناقض باشد.

### ۱-۵. مغالطه موسوم به «پارادوکس کانتور» (Cantor's Paradox)

#### ۱-۵-۱. تقریر پارادوکس

پارادوکس کانتور نیز مانند پارادوکس راسل، مربوط به نظریه مجموعه‌هاست. تقریر پارادوکس کانتور به این صورت است: هیچ مجموعه‌ای نمی‌تواند بزرگ‌تر از مجموعه همه مجموعه‌ها باشد؛ اما برای هر مجموعه مفروضی، مجموعه دیگری هست که عبارت است از: «مجموعه همه زیرمجموعه‌های آن مجموعه» و این مجموعه بزرگ‌تر از آن مجموعه نخست است؛ زیرا همه اعضای آن را دارد به علاوه یک عضو دیگر، که عبارت است از خود آن مجموعه نخست؛ زیرا هر مجموعه‌ای خودش زیرمجموعه خودش است (ر.ک: بانچ، ۱۹۹۷، ص ۱۳۰).

#### ۱-۵-۲. حل این پارادوکس

پاسخ این است که در اینجا نیز به گونه‌ای دیگر «خلط میان اعتبار و حقیقت» صورت گرفته است. توضیح اینکه اساساً چنین مجموعه‌هایی، اموری اعتباری و غیرحقیقی‌اند که به عنوان یک کل اعتبار و فرض شده‌اند. حال وقتی می‌گوییم مجموعه همه مجموعه‌ها، آن‌گاه بنا بر اعتبار حتی مجموعه همه زیرمجموعه‌های خود را شامل می‌شود و اینکه بگوییم چنین مجموعه‌ای را شامل نمی‌شود، خلاف فرض یادشده است.

البته اینکه چنین فرضی متناقض است عجیب نیست؛ چراکه اساساً با یک کل اعتباری روبه‌رویم که بر اساس فرضی محال، آن کل را پذیرفته‌ایم؛ لذا تناقض‌آمیز بودن آن، امری طبیعی است؛ اما چنین تناقضی ناقض اصل امتناع تناقض نیست؛ زیرا پیش‌تر یادآور شدیم که تناقض در ظرف حقیقت محال است نه در ظرف اعتبار؛ به‌ویژه اگر اعتبار بر اساس فرضی محال صورت پذیرفته باشد.

### نتیجه‌گیری

اتصاف به صدق یا کذب تنها درباره مضمون خبر - یا همان ادعا درباره واقع معین - صحیح است و لذا جملات حملیه‌ای که دارای حمل تعلیقی یا حملی که موضوع آن (واقعی که ادعا درباره آن مطرح شده است) مبهم است باشند، به صدق یا کذب متصف نمی‌شوند.

در پارادوکس دروغ‌گو به سبب عدم وضوح واقع آن - که ناشی از تسلسل موجود در موضوع این پارادوکس است - اساساً ادعا درباره واقع معین محقق نمی‌شود و در نتیجه به صدق و کذب متصف نمی‌شود. البته این پارادوکس، معنای لازمی دارد که به واسطه آن به کذب متصف می‌شود. پارادوکس دیگر در واقع مغالطه‌ای است موسوم به پارادوکس گرلینگ، که وجه مغالطی بودن آن غفلت از حقیقت تقابل میان صدق و کذب و تفاوت آن با نقیض مفهوم صدق و کذب است. پارادوکس راسل و کانتور نیز در واقع مغالطاتی هستند ناشی از خلط میان کل و کلی و اعتبار و حقیقت.

مجموعه یک کل اعتباری است که اگر با فرضی متناقض مثل عینیت جز و کل اعتبار شود، آن‌گاه این امر به سبب فرض مذکور خودمتناقض است و اطلاق یک امر اعتباری خودمتناقض نمی‌تواند منشأ پیدایش وصف حقیقی شود تا به واسطه آن بتوان اصل امتناع تناقض را نفی کرد. بنابراین هیچ‌یک از پارادوکس‌های مذکور نمی‌توانند اصل امتناع تناقض را نفی کنند و چنین توهمی ناشی از عدم درک صحیح از اصل مذکور و حقیقت صدق و کذب و لوازم آنهاست.

بررسی پارادوکس‌هایی در نقض اصل امتناع تناقض □ ۱۸۳

**منابع** .....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- جهان‌فکر، مصطفی و عسکری سلیمانی امیری، ۱۳۹۴، «ماهیت اصل امتناع تناقض و فروع سه‌گانه آن»، *معرفت فلسفی*، ش ۵۰، ص ۱۲۳-۱۴۷.
- محقق، مهدی و توشیهیکو ایزوتسو، ۱۳۷۰، *منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)*، تهران، دانشگاه تهران.

Bunch, Bryan, 1997, *Mathematical Fallacies and Paradoxes*, New York, Dover Publications.

Edwards, paul, 1967, *The Encyclopedia of Philosophy*, London, Macmillan Publishing Co.Inc.

Haack, Susan, 1991, *Philosophy of Logic*, Cambridge, Cambridge University Press.







### مقدمه

آیا زبان صرفاً وسیله‌ای برای انتقال مقصود به دیگران است؟ اساساً ارتباط آن با دیگر عرصه‌های حیات انسانی چیست؟ آیا شکل‌گیری اجتماع انسانی بدون وجود زبان و تعاملات ناشی از آن میسر است؟ شاید تردیدی در این مطلب وجود نداشته باشد که برقراری ارتباط میان انسان‌ها، تأسیس نهادهای اجتماعی و تشکیل جامعه انسانی بدون شکلی از زبان، امری غیرممکن است. می‌توان ادعا کرد که فیلسوفان تمام اعصار در این مطلب اتفاق نظر دارند (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۶۲)؛ چه آن زمان که زبان را صرفاً وسیله‌ای برای بیان مقصود خود می‌دانستند و کارکرد مهم دیگری برای آن قایل نبودند و چه در دوران اخیر که برای آن در همه جنبه‌های حیات انسانی نقشی اساسی در نظر می‌گیرند و زبان را شکل‌دهنده اصلی فرهنگ و تمدن انسانی می‌دانند و حتی شناخت و معرفت انسان از جهان را محصول زبان و عناصر زبانی قلمداد می‌کنند (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰-۲۳۱). تنها تفاوت مهم میان آنان، به تلقی ایشان از این مطلب باز می‌گردد. اغلب آنها این مطلب را بدیهی و مسلم فرض کرده‌اند و کمتر به تبیین آن پرداخته‌اند.

جان سرل از جمله فیلسوفانی است که به این مطلب مهم توجه کرده و به‌جد به آن پرداخته است. کمتر کسی در میان فیلسوفان یافت می‌شود که رابطه میان زبان و جامعه را از منظر فلسفی به‌دقت واکاوی کرده و همانند وی، چگونگی وابستگی جامعه به زبان و نقش زبان در شکل‌گیری جامعه را به‌دقت تحلیل فلسفی کرده باشد. سرل معتقد است برای این منظور، نخست باید چیستی و ماهیت خود زبان تبیین شود؛ چراکه اساساً بنیاد جامعه انسانی بر زبان استوار است. از این رو ارائه تبیینی کافی از سرشت جامعه و وجودشناسی اجتماعی، بدون تبیینی از زبان ممکن نیست (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۶۲).

یکی از اعتراضات سرل به فیلسوفانی که درباره مبانی جامعه بحث کرده‌اند، مربوط به عدم توجه آنان به همین نکته است. از نظر سرل در کار فیلسوفان قبلی، یک اشکال روش‌شناختی وجود دارد و آن این است که آنان بدون تبیین زبان، وارد بحث از جامعه و واقعیت‌های اجتماعی می‌شدند؛ یعنی مفروض و مسلم می‌گرفتند که می‌دانند زبان چیست و درباره چیستی و ماهیت

آن بحث نمی‌کردند. به نظر وی، حتی فیلسوفانی نظیر هابرماس که درباره زبان بحث‌های بسیاری مطرح کرده و به اهمیت آن در پژوهش‌های فلسفی - جامعه‌شناختی واقف‌اند، درباره چیستی زبان بحث نکرده‌اند؛ بلکه آن را روشن و واضح فرض می‌کنند و از اینجا ادامه می‌دهند؛ درحالی‌که از منظر سرل، برای بحث درباره جامعه و نقش زبان در آن، نخست باید درباره خود زبان بحث کرد؛ زیرا زبان خود نهادی اجتماعی، و البته بنیادی‌ترین آنهاست. بنابراین بدون تبیین زبان نمی‌توان درباره جامعه و نهادهای اجتماعی بحث کرد. ویژگی زبان این است که همه نهادهای اجتماعی وابسته به آن هستند و بدون آن، هیچ نهادی نخواهیم داشت:

شما می‌توانید جامعه‌ای داشته باشید که زبان دارد، ولی دولت، مالکیت خصوصی

یا پول ندارد؛ اما نمی‌توانید جامعه‌ای داشته باشید که دولت، مالکیت خصوصی و

پول دارد، اما زبان ندارد. ... همه نهادهای انسانی ذاتاً زبانی‌اند (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۶۲).

هدف اصلی مقاله حاضر، تبیین دیدگاه سرل و تحلیل عمیق او از نقش زبان در شکل‌گیری جامعه و نهادهای اجتماعی است و به این پرسش مهم می‌پردازد که از منظر وی، چگونه از زبان به جامعه و نهادهای اجتماعی می‌رسیم و به چه معنا همه نهادهای اجتماعی ذاتاً زبانی‌اند. گفتنی است که سرل مسئله زبان و رابطه آن را با جامعه بر اساس نظریه بدیع خود درباره «افعال گفتاری» حل می‌کند. بنابراین مقاله حاضر، آشنایی کلی خوانندگان را با نظریه مزبور پیش فرض می‌گیرد.

### ۱. تبیین زبان از دیدگاه سرل

در تبیین‌های متعارف، سه عنصر اصلی برای زبان‌های طبیعی انسانی بیان شده است: مؤلفه واج‌شناختی که به تلفظ واژه‌ها و جملات مربوط می‌شود؛ مؤلفه نحوی که بیانگر چگونگی آرایش عناصر زبانی در جمله است و مؤلفه معناشناختی که معنای واژه‌ها و تک‌واژه‌ها را مشخص می‌کند. البته تبیین‌های موشکافانه‌تر، مؤلفه چهارمی را نیز می‌افزایند که عبارت از کاربردشناسی (Pragmatics) است.

به نظر سرل آنچه در این تبیین‌ها مغفول مانده، بیان چستی معناست. از این روی بحث خود را با تبیین ماهیت معنا آغاز می‌کند و از این طریق، روشن خواهد شد که تبیین‌های مزبور عنصر ضروری دیگری از زبان را که برای تبیین رابطه جامع با زبان حیاتی است، از قلم انداخته‌اند. این عنصر، تکلیف‌شناسانه و از سنخ تعهد و الزام است.

### ۱-۱. کارکردهای اصلی زبان

به نظر سرل، زبان دارای ویژگی‌ها و کارکردهای خاصی است که قابلیت‌های دیگر آن از جمله مقوم بودن و اساسی بودن آن برای واقعیت‌های نهادی، برخاسته از همان ویژگی‌ها و کارکردهاست. سرل برای زبان چهار کارکرد عمده و اصلی برمی‌شمارد: (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۷۵-۷۶).

۱. انتقال و ارتباط: یکی از کارکردهای اصلی زبان، انتقال اطلاعات یا به تعبیر سرل انتقال حالت‌های التفاتی همچون باور، میل و قصد و محتوای التفاتی آنهاست؛

۲ و ۳. بازنمایی و ابراز: انتقال اطلاعات به دو صورت انجام می‌پذیرد: بازنمایی و ابراز. بازنمایی یعنی نشان دادن وضع اموری از جهان در قالب عبارت‌هایی که قابل صدق و کذب‌اند، ولی ابراز اغلب به معنای بیان حالت‌های درونی و نفسانی است. برای مثال وقتی به منظور توصیف وضعیت هوا می‌گویید: «باران!»، وضعیتی از جهان را بازنمایی کرده‌اید و عبارت به کاررفته به معنای دقیق کلمه قابل صدق یا کذب است؛ اما وقتی به علت احساس درد می‌گویید: «آخ!»، فعل گفتاری ابراز را انجام داده‌اید و تعبیر مزبور قابلیت صدق یا کذب ندارد، بلکه تنها می‌تواند مناسب یا نامناسب باشد. آنچه در بحث حاضر نقش اساسی دارد، مفهوم بازنمایی است، نه ابراز؛

۴. معناداری (معنای مقصود گوینده): باید میان معنای قراردادی جمله و معنای مراد گوینده تمایز قایل شد. معنای جمله، مطلب مشخص و معینی است که جمله قطع نظر از گوینده و به کاربرنده آن، دارای آن است؛ اما معنای مقصود گوینده، معنایی است که گوینده از یک جمله خاص و در شرایطی معین اراده می‌کند. این معنا می‌تواند همان معنای جمله یا چیزی متفاوت با

آن، مثلاً در مجاز و استعاره باشد.

به‌علاوه سرل میان دو نوع اظهار، تمایز می‌گذارد: گاهی فرد صرفاً با قصد و توجه پاره‌گفتاری را ادا می‌کند، صرف‌نظر از اینکه پاره‌گفتار مزبور معنادار است یا بی‌معنا؛ اما گاهی پاره‌گفتاری اظهار و معنایی از آن اراده می‌کند، که در این صورت طبعاً خود پاره‌گفتار باید معنادار باشد. در شکل اول، تنها یک نوع شرایط استیفا (ر.ک: سرل، ۱۳۸۱، ص ۹۸) داریم: شرایط استیفا قصد که عبارت از اظهار عمدی و صحیح یک پاره‌گفتار است؛ اما در مورد دوم، علاوه بر این، شرایط استیفا خود پاره‌گفتار نیز وجود دارد؛ زیرا فرض بر این است که پاره‌گفتار مزبور، دارای معناست. مثلاً فرض کنید من در حالی که زیر دوش قرار دارم، مرتباً جملهٔ انگلیسی «It is raining» را که به معنای «باران می‌بارد» است، به‌منظور تمرین تلفظ انگلیسی، تکرار می‌کنم. در اینجا فقط شرایط استیفا قصد حین عمل را داریم که عبارت است از تلفظ صحیح جملهٔ مزبور؛ اما اگر همین جمله را با قصد معنای آن در زیر باران بگویم، علاوه بر شرط مزبور، شرط استیفا خود جمله را نیز داریم و آن عبارت از باریدن باران است. در صورت اول، اگر باران نیارد هیچ مشکلی در سخنی که من اظهار کرده‌ام وجود نخواهد داشت؛ زیرا من جملهٔ «It is raining» را فقط به‌منظور تمرین تلفظ انگلیسی اظهار می‌کردم؛ اما در صورت دوم، باید باران ببارد، وگرنه جملهٔ من نادرست خواهد بود؛ زیرا من معنای آن را قصد کرده بودم. بنابراین می‌توان گفت وقتی گوینده چیزی می‌گوید و چیزی از آن قصد می‌کند، حقیقت و ذات معنای مراد گوینده، عبارت از وضع آگاهانه شرایط استیفا بر شرایط استیفاست.

به عقیدهٔ سرل، این دو سطح از توصیف، بر خود نماد زبانی، یعنی پاره‌گفتار نیز تأثیر می‌گذارد: در یک سطح، نماد مزبور صرفاً شیئی فیزیکی نظیر دیگر اشیای فیزیکی است و چیزی ورای خود را نشان نمی‌دهد؛ اما در سطح دوم معنا دارد، یعنی بازنمایانندهٔ وضع اموری از جهان است، و به عبارت دقیق‌تر، گوینده آن را به قصد بازنمایاندن وضع اموری از جهان به کار می‌برد. از اینجا معلوم می‌شود که علت تأکید سرل بر جنبهٔ بازنمودی زبان، این است که معناداری زبان ناشی از این جنبهٔ آن است؛ زیرا فقط از این حیث است که اظهارات زبانی مثلاً می‌توانند صادق یا

کاذب باشند (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۷۴). علاوه بر این، معلوم می‌شود که مقصود سرل از معناداری یک پاره‌گفتار، معناداری آن در نظر گوینده است؛ زیرا بنا بر اظهار وی پاره‌گفتار در فرض اول حاکی از چیزی نیست و فقط در فرض دوم معنادار و حاکی است، درحالی که می‌دانیم پاره‌گفتار فی‌نفسه معنا دارد و حاکی است یا دست‌کم می‌تواند این‌گونه باشد. به عبارت دیگر، در فرض اول با اینکه پاره‌گفتار «It is raining» فی‌نفسه معنا دارد، سرل می‌گوید معنا ندارد و حاکی از چیزی نیست؛ بنابراین معلوم می‌شود وقتی سرل می‌گوید در فرض دوم، گوینده جمله‌ای معنادار اظهار کرده است، مقصودش معنای فی‌نفسه پاره‌گفتار نیست، بلکه منظور او معنای مرادگوینده است؛ یعنی مقصود این است که گوینده از این پاره‌گفتار، معنایی را قصد کرده است.

اکنون فرض کنید گوینده پس از ادای یک پاره‌گفتار و قصد معنای آن، می‌خواهد آن را به شنونده منتقل کند. در اینجا باید یک قصد دیگر نیز داشته باشد و آن این است که باید قصد کند و مفروض بگیرد که شنونده می‌داند که وی معنای جمله را قصد کرده است. به عبارت دیگر، گوینده در مثال اول، که جمله «It is raining» را زیر دوش اظهار می‌کند، نمی‌تواند معنای آن را به شنونده منتقل سازد؛ زیرا این مطلب برای او مفروض و پذیرفته شده نیست که شنونده از قصد او مطلع است؛ چراکه او اصلاً معنای جمله را قصد نکرده است تا شنونده از آن مطلع باشد؛ اما در مثال دوم، انتقال معنا ممکن است، به شرط اینکه گوینده بداند که شنونده از قصد معنای او باخبر است. به نظر سرل این وضعیت، وضعیت استاندارد یک فعل‌گفتاری است؛ گوینده پاره‌گفتاری معنادار ادا می‌کند؛ قصد می‌کند که با آن در یکی از قالب‌های ممکن فعل‌گفتاری وضع اموری از جهان را بازنمایی کند؛ قصد می‌کند که این بازنمایی را به شنونده منتقل سازد و این قصد انتقال در واقع قصد گوینده است مبنی بر اینکه شنونده از اینکه وی قصد معنا کرده، مطلع است (همان، ص ۷۴-۷۵).

## ۱-۲. قراردادهای زبانی

شرایط انتقال معنا به شنونده را توضیح دادیم؛ اما برای اینکه گویندگان بتوانند به طور منظم و همیشگی معنای مقصود خود را به شنونده منتقل کنند، به یک ابزار قراردادی تکرارپذیر نیاز

دارند. این ابزار باید قراردادی باشد؛ زیرا ابزار طبیعی‌ای که بتواند امکان انتقال را به طور دائمی و ثابت فراهم آورد، وجود ندارد و باید تکرارپذیر باشد؛ زیرا قرار است به طور همیشگی و دائمی و از سوی افراد مختلف، امکان انتقال فراهم شود. به علاوه جامعه باید ابزار مزبور را به رسمیت شناخته باشد؛ وگرنه انتقال معنا به طور عمومی و همگانی ممکن نخواهد بود. به نظر سرل، این ابزار چیزی جز قراردادهای جمعی زبانی نیست که به دنبال آن معنای ثابت و معین واژه‌ها و جملات مطرح می‌شود. روشن است که معنای قراردادی، متعلق به نوع واژه‌ها و جملات است نه متعلق به یک واژه یا جملهٔ خاص که فردی مشخص در شرایطی خاص به کار می‌برد.

### ۱-۳. مؤلفهٔ هنجاری در زبان

به نظر سرل، در زبان عنصر دیگری هم وجود دارد که ذاتی زبان است. این عنصر، تکلیف‌شناسانه و از سنخ تعهدات است. سرل بر این باور است که زبان ضرورتاً متضمن تعهدات اجتماعی است و این از خصلت اجتماعی انتقال معنا، قراردادی بودن ابزارهای زبانی و التفاتی بودن معنای مرادگوینده نشئت می‌گیرد. از دیدگاه سرل، زبان به دلیل همین ویژگی است که بنیاد جامعهٔ انسانی را تشکیل می‌دهد.

حالت‌های نفسانی التفاتی متضمن نوعی تعهد و الزام‌اند. مثلاً کسی که باور دارد اکنون هوا سرد است، در واقع خود را متعهد به صدق آن دانسته است؛ یعنی صدق آن را پذیرفته و خود را ملزم به صدق آن می‌داند؛ به گونه‌ای که اگر بداند باورش نادرست بوده، باید دست از آن بردارد. از سوی دیگر، بر اساس نظریهٔ افعال گفتاری سرل، هر فعل گفتاری بیان حالتی التفاتی است. برای مثال وقتی وضعیتی را در قالب یک گزاره توصیف می‌کنید، باور خود را نسبت به آن وضعیت ابراز کرده‌اید و زمانی که وعده می‌دهید، قصد خود را مبنی بر انجام یک فعل ابراز می‌کنید. بنابراین افعال گفتاری نیز متضمن تعهد و الزام‌اند و شخص با انجام فعل گفتاری، تعهد و الزامی را به خود نسبت می‌دهد. بدین ترتیب زمانی که باور خود را در قالب یک گزاره ابراز می‌دارید، نه تنها باور خود را ابراز کرده‌اید، بلکه خود را به صدق آن گزاره نیز متعهد ساخته‌اید. زمانی که

و عده می‌دهید، نه تنها قصدی ابراز می‌کنید، بلکه بدین وسیله خود را متعهد به وفای آن نیز می‌نمایید. در واقع هیچ راهی وجود ندارد که شما با قصد و توجه به کسی بگویید «حیوانی وجود دارد که به سمت ما می‌آید»، مگر اینکه متعهد به صدق این قضیه باشید که حیوانی وجود دارد که به سمت شما می‌آید. به نظر سرل، این تعهد بسیار قوی‌تر از تعهد به صدق خود باور متناظر است؛ گرچه در باور صرف نیز تعهد وجود دارد؛ چراکه ما تا صدق مطلبی را نپذیریم و خود را به صدق آن ملزم ندانیم، باور به آن نخواهیم یافت؛ اما برای تحقق باور، ملزم به ارائه دلیل یا حتی داشتن دلیل برای آن نیستیم، بلکه تنها ملزم به این هستیم که در صورت کشف خطا بودن آن، در آن بازنگری کنیم و دست از آن برداریم؛ درحالی‌که وقتی آن باور را با انجام فعل گفتاری اخبار ابراز می‌کنیم، نه تنها در فرض کشف نادرستی آن ملزم به بازنگری هستیم، بلکه باید قادر به ارائه دلیل برای آن گزاره نیز باشیم. به علاوه باید متعهد به صداقت در اظهار آن گزاره نیز باشیم و در صورت نادرستی آن مسئول دانسته می‌شویم (همان، ص ۸۲).

به نظر سرل منشأ این تعهدات در افعال گفتاری، قراردادهای جمعی زبانی است. از این‌رو زبان نخستین و بنیادی‌ترین چیزی است که دارای این تعهدات است. بنابراین بدون زبان، چنین تعهداتی وجود نخواهد داشت و با وجود زبان، تحقق آنها قطعی است؛ زیرا بدون ایجاد چنین تعهداتی، هرگز نمی‌توان افعالی گفتاری داشت که بر اساس قواعد یک زبان انجام شوند. در نتیجه این تعهدات برای افعال گفتاری، امری درونی و ذاتی به‌شمار می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۸۳-۸۴). تا اینجا همه عناصر اصلی یک زبان را تبیین کرده و ماهیت و ساختار درونی آن را توضیح داده‌ایم. اکنون باید ببینیم زبان در ایجاد نهادهای اجتماعی چه نقشی دارد.

#### ۱-۴. تقوم واقعیت‌های نهادی به زبان

مقدمتاً باید یادآور شویم که سرل واقعیت‌های جهان را به دو دسته تقسیم می‌کند: طبیعی و نهادی. واقعیت‌های طبیعی به طور طبیعی و مستقل از انسان‌ها وجود دارند و در تحقق خود نیازمند نهادها و اعتبارات ما نیستند. مثلاً اینکه فاصله زمین از خورشید ۹۳ میلیون مایل است یا



در قلّه اورست برف و یخ وجود دارد، واقعیت‌هایی طبیعی‌اند؛ اما دستهٔ دیگری از واقعیات هستند که در اصل وجود خود نیازمند نهادها و اعتبارات انسانی‌اند؛ مثل این واقعیت که جمشید رئیس‌جمهور است یا سعید مالک فلان شیء است. سرل اینها را واقعیت‌های نهادی می‌نامد. مالکیت، ریاست، ازدواج، حکومت، شرکت، دادگاه، پول و دیگر نهادهای اجتماعی از این دسته‌اند (سرل، ۱۹۹۵، ص ۲۷).

به‌طور کلی، نهاد از دیدگاه سرل، نظامی از قواعد قراردادی است که به‌طور جمعی پذیرفته شده و ما را به ایجاد واقعیت‌های نهادی قادر می‌سازد. بنابراین واقعیت نهادی واقعیتی است که بر اساس قراردادهای جمعی شکل می‌گیرد. این قواعد و قراردادهای معمولاً به صورت «X» در بافت Y, C به‌شمار می‌آید» هستند که در آن به شیء، شخص یا وضع امور X، شأن و منزلت Y نسبت داده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که شأن جدید، شخص یا شیء را به انجام کارکردهایی قادر می‌سازد که ناشی از ساختار فیزیکی شیء نیستند، بلکه باید از سوی جامعه و افراد برای آن شیء یا شخص تعیین و در نظر گرفته شوند. سرل این نوع کارکردها را کارکردهای شأن می‌نامد. بنابراین ایجاد واقعیتی نهادی، عبارت از تعیین و اسناد جمعی یک کارکرد شأن است. پیچ‌گوشتی کارکرد خود را مدیون ساختار فیزیکی‌اش است، اما یک تکه کاغذ یا فلز به‌خودی‌خود و از جهت ساختار فیزیکی‌اش نمی‌تواند پول باشد؛ بلکه جامعه باید شأن پول بودن را برای آن اعتبار کند و آن را به عنوان پول به رسمیت بشناسد. با اسناد یک شأن و منزلت به شیء یا شخص و در نتیجه تعیین کارکرد برای آن، در واقع توانهایی تکلیفی از سنخ حقوق و الزامات برای آن شیء یا شخص وضع کرده‌ایم. مثلاً شخصی که رئیس‌جمهور می‌شود، حقوق و الزامات خاصی کسب می‌کند که پیش از آن واجد آنها نبوده است (سرل، ۲۰۰۵، ص ۲۶).

واقعیت‌های نهادی خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: زبانی و غیرزبانی. دستهٔ اول واقعیت‌هایی هستند از خود زبان؛ به این معنا که خود عناصر زبانی مثل جمله، واقعیت‌های نهادی به‌شمار می‌آیند؛ زیرا وابسته به نهاد زبان‌اند. اگر نهاد زبان نباشد، چیزی به نام جمله و کلمه نخواهیم داشت. تقوم این دسته از واقعیت‌ها به زبان، آشکار است و جای تردید ندارد. در

حقیقت واقعیت‌های زبانی حاصل معنا هستند و از آن ناشی می‌شوند؛ اما واقعیت‌های نهادی غیرزبانی فراتر از واقعیت‌های مربوط به معنا هستند و با اینکه وابسته به زبان‌اند، جزو خود زبان و عناصر آن نیستند، بلکه واقعیت‌هایی هستند بیرون از زبان که البته تنها به واسطه زبان ایجاد می‌شوند، مانند پول، ازدواج و ملک.

مقصود سرل در این بحث، اثبات تقویم واقعیت‌های نهادی غیرزبانی به زبان است. البته سرل کشف این مطلب را به خود نسبت نمی‌دهد، بلکه مدعی است تقویم مطلق واقعیت‌های اجتماعی به زبان، حقیقتی است که همه فیلسوفان از زمان ارسطو به بعد آن را پذیرفته‌اند و اختلاف آنان فقط در تبیین چگونگی این حقیقت است (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۱۰۹).

در این تلقی، نهاد زبان منطقاً مقدم بر دیگر نهادهاست و از این رو، نهاد اجتماعی بنیادین است؛ «به این معنا که تمام نهاد‌های دیگر زبان را پیش‌فرض می‌گیرند، اما زبان آنها را پیش‌فرض نمی‌گیرد» (سرل، ۱۹۹۵، ص ۶۰). نتیجه طبیعی تلقی مزبور این است که تکلیف‌شناسی (Deontology) موجود در واقعیت‌های نهادی، ناشی از تقویم آنها به زبان است. واقعیت‌های نهادی متقوم به زبان‌اند و زبان ذاتاً حامل توان‌های تکلیفی از سنخ حقوق و وظایف است؛ بنابراین واقعیت‌های نهادی حامل توان‌های تکلیفی مزبور خواهند بود.

گفتنی است که مقصود سرل از زبان، هرگونه نماد و علامت قراردادی است. به عبارت دیگر، تنها یک جنبه از ابعاد گوناگون زبان مورد نظر اوست و آن، نمادین بودن زبان است. نماد از دیدگاه سرل، چیزی است که سه ویژگی دارد: بر چیزی فراتر از خود دلالت می‌کند؛ این کار را به وسیله قرارداد انجام می‌دهد و همگانی است.

آن ویژگی از زبان که برای ساختن واقعیت‌های نهادی ضروری است، عبارت است از وجود علائم نمادین، نظیر واژه‌ها، که به واسطه قرارداد، به معنای چیزی فراتر از خودشان هستند یا آن را بازمی‌نمایانند یا بر آن دلالت می‌کنند. بنابراین وقتی می‌گوییم زبان تا حدودی قوام‌بخش واقعیت‌های نهادی است، مقصودم این نیست که واقعیت‌های نهادی نیازمند زبان‌های طبیعی کامل نظیر فرانسوی، آلمانی یا

انگلیسی هستند. ادعای من مبنی بر اینکه زبان تا حدودی قوام‌بخش واقعیت‌های نهادی است، بدین معناست که واقعیت‌های نهادی ضرورتاً حاوی برخی عناصر نمادین هستند؛ به این معنا از واژه «نمادین» که واژه‌ها، نمادها یا علائم قراردادی دیگری وجود دارند که به معنای چیزی فراتر از خودشان می‌باشند یا آن را بیان می‌کنند یا بازمی‌نمایند یا بر آن دلالت می‌کنند؛ به نحوی که به طور عمومی و آشکارا قابل فهم است (سرل، ۱۹۹۵، ص ۶۰-۶۱).

در آثار سرل، دو بیان و استدلال برای تقویم نهادهای اجتماعی به زبان، قابل استنباط و استخراج است. در هر دو استدلال، روش سرل برای اثبات تقویم جامعهٔ انسانی به زبان، اثبات تقویم وجودی واقعیت‌های نهادی به زبان است (ر.ک: همان، ص ۷۸۷۶).

**استدلال اول:** به اعتقاد سرل، به‌طورکلی شرط کافی برای اینکه واقعیتی وابسته به زبان باشد، این است که اولاً بازنمودهایی نفسانی نظیر اندیشه‌ها، قوام‌بخش آن واقعیت باشند و ثانیاً بازنمودهای مزبور وابسته به زبان باشند (همان، ص ص ۶۲). به نظر سرل از این امر که واقعیت‌های نهادی تنها در صورتی وجود دارند که از سوی جامعه به رسمیت شناخته شده و مورد باور قرار گرفته باشند، این نتیجه به دست می‌آید که واقعیت‌های نهادی تنها در صورتی تحقق می‌یابند که به عنوان موجود بازنمایی شوند. این واقعیت‌ها در صورتی وجود دارند که مردم نسبت به آنها واجد انواعی از باورها و دیگر بازنمودها و حالات نفسانی باشند. پول در صورتی پول است که مردم آن را پول بدانند؛ وگرنه چیزی جز یک تکه کاغذ یا فلز نخواهد بود. اما نسبت به شرط دوم چطور؟ آیا بازنمودهایی که قوام‌بخش واقعیت‌های نهادی‌اند، وابسته به زبان‌اند و چرا؟ چرا این باور که فلان چیز پول است، در اصل وجود خود نیازمند زبان است؟ چرا برای داشتن اندیشه‌هایی که قوام‌بخش واقعیت‌های نهادی‌اند، باید واژه‌ها یا شبه‌واژه‌هایی داشته باشیم؟ به عبارت دیگر، برای اینکه جامعه چیزی را پول بداند نیاز به زبان دارد؛ چرا؟ برای اینکه بفهمیم اندیشه‌هایی که قوام‌بخش واقعیت‌های نهادی‌اند به چه دلیل وابسته به زبان‌اند، باید اشکال گوناگون وابستگی اندیشه‌ها به زبان را بشناسیم.

بنا بر نظر سرل (سرل، ۱۹۹۵، ص ۶۴)، برخی از اندیشه‌ها چنان‌اند که تصور کردن آنها بدون در اختیار داشتن نمادها، عملاً غیرممکن است؛ نظیر قضایای ریاضی. برای حیوانات بسیار دشوار و شاید غیرممکن است که حتی قضیه ساده‌ای همچون  $۶۱۹ = ۲۴۸ + ۳۷۱$  را تصور کنند؛ اما این امتناع، امتناع منطقی نیست. می‌توان تصور کرد که در آینده یا اکنون، موجوداتی وجود داشته باشند که روابط ریاضی پیچیده را بدون استفاده از نمادها تصور کنند؛ اما اینکه ما نمی‌توانیم آن اندیشه‌ها را بدون زبان داشته باشیم، به سبب ساختار وجودی ذهن ماست.

دسته دیگری از اندیشه‌ها به ضرورت منطقی مستلزم زبان‌اند؛ زیرا برای اینکه آن فکری باشند که هستند، باید در قالب نمادهای زبانی بیان شوند؛ مانند اندیشه «امروز سه‌شنبه بیست و ششم مهر است»؛ چون محتوای آن نشان‌دهنده ارتباط میان یک روز و یک سیستم زبانی خاص است که برای تشخیص روزها و ماه‌هاست. بنابراین اندیشه مزبور وابسته به زبان است؛ چون واقعیت متناظر آن، یعنی ارتباط میان آن روز و سیستم زبانی یادشده، وابسته به زبان است. اگر آن سیستم زبانی وجود نداشته باشد، ارتباط مزبور و در نتیجه واقعیت متناظر با آن اندیشه و نهایتاً خود اندیشه نیز وجود نخواهد داشت؛ گرچه روز موردنظر، قطع نظر از اینکه درباره آن چه می‌اندیشیم و چه می‌گوییم، همان روزی باقی می‌ماند که هست؛ ولی برای اینکه «سه‌شنبه»، «بیست و ششم» و «بیست و ششم مهر» باشد، باید قراردادهای زبانی ناظر به روزهای هفته، روزهای ماه و ماه‌های سال وجود داشته باشند و این روز با آن سیستم زبانی سنجیده شود.

مثال دیگر سرل مربوط به مفهوم امتیاز در بازی‌هاست. وقتی می‌گوییم «توپ را پشت دروازه حریف کاشتن، شش امتیاز دارد»، این اندیشه‌ای نیست که بتوان بدون نمادهای زبانی از آن برخوردار بود؛ زیرا امتیازات تنها در ارتباط با یک سیستم زبانی برای بازنمایاندن و محاسبه آنها می‌توانند وجود داشته باشند. ما بدون استفاده از زبان، می‌توانیم ببینیم که مرد توپ به‌دستی از خط عبور می‌کند و از این رو، بدون زبان می‌توانیم واجد یک اندیشه باشیم؛ اندیشه‌ای که آن را با عبارت «مرد از خط عبور کرد در حالی که توپ در دست داشت» نشان می‌دهیم؛ اما نمی‌توانیم ببینیم که مرد شش امتیاز کسب می‌کند. عبارت «شش امتیاز»، بر خلاف «مرد»، «خط»، «توپ» و غیره،

حاکمی از اشیایی مستقل از زبان نیست. امتیاز، مستقل از سیستمی که آن را نشان می‌دهد، وجودی ندارد و اگر این سیستم زبانی وجود نداشته باشد سخن گفتن از امتیازات بی‌معنا خواهد بود. دقیقاً به همین دلیل است که حیوانات نمی‌توانند واقعیت نهادی داشته باشند. برای مثال، سگ به خوبی و حتی شاید بهتر از ما، می‌تواند ببیند که مرد توپ به‌دستی از خط عبور کرد؛ اما نمی‌تواند ببیند که او گل زد یا شش امتیاز کسب کرد. راز مطلب چیست؟ اگر سگ را به گونه‌ای تربیت کنیم که هر وقت ببیند که مرد توپ به‌دستی از خط سفیدی عبور می‌کند، پارس نماید، آیا این دیدن گل یا امتیاز کسب شده به‌شمار می‌آید؟ مسلماً نه. سگ برای اینکه بتواند گل زده شده را ببیند، باید بتواند آنچه را به عنوان گل زدن اتفاق افتاده بیان و اظهار کند و بدون زبان نمی‌تواند این کار را انجام دهد. البته نشان دادن امتیازات، منحصر به استفاده از واژه‌ها نیست. مثلاً می‌توان آنها را با سنگ‌ریزه‌ها حساب کرد؛ اما در این صورت سنگ‌ریزه‌ها دقیقاً همانند واژه‌ها نمادهای زبانی خواهند بود؛ زیرا سه شرط لازم نمادهای زبانی را دارند: بر چیزی فراتر از خودشان دلالت می‌کنند، این کار را به وسیلهٔ قرارداد انجام می‌دهند و همگانی‌اند.

به اعتقاد سرل، آنچه دربارهٔ امتیازات گفتیم، دربارهٔ پول، مالکیت، ازدواج و دیگر پدیده‌های نهادی نیز صادق است. براین اساس در زبان‌های انسانی ما نه تنها توانایی بازنمایاندن واقعیت را داریم (هم اینکه آن چگونه است و هم اینکه می‌خواهیم آن را چگونه سازیم)، بلکه توانایی ایجاد واقعیتی جدید به واسطهٔ بازنمایاندن آن واقعیت به عنوان امر موجود را نیز داریم. ما ملک خصوصی، پول، دولت، ازدواج، و هزاران پدیده دیگر را به واسطهٔ بازنمایاندن آنها به عنوان امر موجود ایجاد می‌کنیم (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۸۶).

این بیانی است از چگونگی تقویم واقعیت‌های نهادی به زبان. بر اساس این بیان، واقعیت‌های نهادی به واسطهٔ بازنمایی آنها به عنوان امور موجود به وجود می‌آیند؛ اما بازنمایی امری زبانی است و بدون زبان نمی‌توان واقعیتی را بازنمایی کرد. بنابراین واقعیت‌های نهادی متقوم به زبان‌اند. به عبارت دیگر، ما انسان‌ها توانایی بازنمایی داریم؛ یعنی می‌توانیم اموری را که از قبل وجود دارند یا تمایل داریم که وجود داشته باشند یا قصد داریم ایجاد کنیم، از طریق زبان بیان

نماییم. مثلاً می‌توانیم بگوییم: «او رهبر ماست»؛ «او همسر من است» و «آن خانه من است»؛ اما این بازنمایی‌ها صرفاً بازنمایی نیستند، بلکه ایجاد و آفرینش واقعیت جدید نیز هستند. شما با بازنمایی واقعیت از پیش موجود، واقعیت اخبار را ایجاد می‌کنید و با بازنمایی قصد خود، واقعیتی به نام وعده را ایجاد می‌کنید. در این موارد خود بازنمایی به معنای ایجاد یک واقعیت است؛ یعنی واقعیت مزبور وابسته و متقوم به بازنمایی است. این به آن معناست که واقعیت مزبور وجودی غیر از بازنمایی‌اش ندارد. بنابراین مثلاً کسی که می‌گوید: «این کتاب را خریدم» یا زنی که می‌گوید: «شما شوهر من هستید»، گرچه ممکن است در حال اخبار از واقعیت از پیش موجود باشد، اما می‌توان این گفتارها را ایجاد واقعیت‌های جدید نیز دانست. اینها نوعی فعل گفتاری‌اند که سرل آن را «اعلان» (Declaration) می‌نامد، و اگر گوینده بتواند دیگران را وادار به پذیرش این اعلان کند، موفق به ایجاد واقعیتی نهادی خواهد شد که پیش از این اعلان وجود نداشته است.

به عبارت دیگر، قوام واقعیت‌های نهادی به کارکردهای شأن است و شأن، تنها در صورتی وجود دارد که مردم شیء را به عنوان چیزی که واجد آن شأن است بپذیرند و به رسمیت بشناسند؛ اما قوام این پذیرش به ابراز آن است؛ یعنی اگر سیستمی از بازنمایی وجود نداشته باشد، پذیرش جمعی اصلاً محقق نمی‌شود. بنابراین پذیرش جمعی و در نتیجه شأن مزبور، وجودی غیر از بازنمایی‌شان ندارند. توضیح مطلب این است که واقعیت نهادی به واسطه وضع شأن جدید ایجاد می‌شود و این شأن باید نشان داده و بازنمایی شود؛ زیرا فراتر از ویژگی‌های ظاهری و فیزیکی شیء است؛ یعنی آن شیء خودبه‌خود مثلاً پول نیست، بلکه ما آن را پول به‌شمار می‌آوریم؛ پس باید نشان دهیم که پول است. اما برای اینکه نشان دهیم پول است، باید از نمادها استفاده کنیم. بنابراین اگر پول بودن آن شیء نشان داده نشود، در واقع شأن و کارکرد همراه آن وضع نشده است و پذیرش جمعی محقق نمی‌شود. به عبارت دیگر، چون شأن جدید فقط به واسطه پذیرش جمعی وجود دارد و پذیرش جمعی هم در واقع نوعی قرارداد است، باید شیوه‌ای قراردادی برای نمایاندن آن شأن وجود داشته باشد؛ وگرنه سیستم عمل نخواهد کرد.

پس می‌توان گفت از دیدگاه سرل، فرایند تحقق واقعیت نهادی به این صورت است که ابتدا واقعیت مزبور به عنوان موجود بازنموده می‌شود؛ یعنی وجود آن اعلان می‌گردد و سپس پذیرش

جمعی به آن ضمیمه می‌شود و بدین ترتیب واقعیت نهادی جدیدی پدید می‌آید و زبان در هر دو مرحله نقش اساسی و ضروری دارد؛ هم در اعلان اولیه و هم در پذیرش جمعی. بازنمایی واقعیت به مثابه امر موجود (اعلان وجود آن) ← پذیرش جمعی ← واقعیت نهادی آنچه گفته شد از نظر سرل، ساختار زیربنایی همه نهادهای اجتماعی است. بدین سان: شکل منطقی ایجاد واقعیت نهادی، شکل منطقی اعلان و بنابراین همان شکل منطقی اظهار انشایی است. ما به واسطه بازنمایاندن یک چیز به عنوان واقعیت آن را تحقق می‌بخشیم. در مورد واقعیت نهادی، همه اینها اعلان‌های کارکرد شأن‌اند؛ زیرا آنها کارکردهای شأن را با اعلان اینکه آنها وجود دارند، ایجاد می‌کنند (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۸۸).

نتیجه اینکه همه واقعیت‌های نهادی به وسیله اعلان‌های کارکرد شأن ایجاد می‌شوند. اعلان‌های کارکرد شأن (Status Function Declarations) دسته‌ای از افعال گفتاری‌اند که در آنها یک کارکرد شأن و در نتیجه یک واقعیت نهادی را با نشان دادن اینکه وجود دارد، ایجاد می‌کنیم؛ اعم از اینکه فعل گفتاری صریح اعلان به کار برود یا نه. مثلاً گاهی ما با یک شیء به گونه‌ای رفتار می‌کنیم یا به گونه‌ای به آن اشاره می‌کنیم یا حتی به گونه‌ای به آن می‌اندیشیم که نشان‌دهنده آن است که شیء مزبور وجود دارد؛ یعنی بدون استفاده از فعل گفتاری صریح اعلان و صرفاً با رفتار خود، آن را به عنوان موجود باز می‌نمایانیم. در این موارد، خود این بازنمایی به معنای ایجاد آن شیء است؛ یعنی بازنمایاندن آن به عنوان موجود، مساوی با ایجاد آن است. سرل اینها را اعلان‌های کارکرد شأن می‌نامد.

**استدلال دوم:** سرل در این استدلال واقعیت‌های نهادی غیرزبانی را با واقعیت‌های نهادی زبانی مقایسه می‌کند. به نظر او تفاوتی عمده میان این دو نوع واقعیت وجود دارد و آن اینکه واقعیت‌های نهادی غیرزبانی در تحقق خود نیازمند بازنمایی زبانی‌اند. من در صورتی رئیس‌جمهور هستم که به این عنوان بازنمایانده شوم و این بازنمایی به طور جمعی به رسمیت شناخته شده و پذیرفته شود. اما جمله‌های زبان برای اینکه جمله زبان باشند، نیازی به بازنمایی زبانی ندارند؛ وگرنه تسلسل پیش می‌آید؛ زیرا بازنمایی مفروض خود امری زبانی است و طبق

فرض نیازمند بازنمایی دیگری خواهد بود و الی آخر (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۱۱۰).

به عقیده سرل، این تفاوت ریشه در معناشناسی زبان دارد. معنا از منظر سرل، عبارت از وضع شرایط استیفا بر علائم و نشانه‌هاست. بنابراین معنا و معناداری فقط در مورد جمله‌هایی است که دارای محتوای قضیه‌ای هستند. از این رو جمله «برف سفید است» معنادار است؛ زیرا وضع اموری از جهان را بازنمایی می‌کند. بر این اساس شما وقتی جمله «برف سفید است» را بر زبان جاری می‌کنید، در واقع گزاره‌ای اظهار کرده‌اید؛ بنابراین صرف اظهار جمله «برف سفید است» گزاره‌ای مبنی بر اینکه «برف سفید است»، محسوب می‌شود؛ « $X$ ،  $Y$  محسوب می‌شود». در اینجا عبارت «محسوب می‌شود» بیانگر هیچ عملکردی نیست؛ زیرا این واقعیت که اظهار مزبور گزاره‌ای خاص محسوب می‌شود، قوام‌بخش معنای آن اظهار است. معنای جمله به گونه‌ای است که اظهار مناسب آن به خودی خود ساختن یک گزاره محسوب می‌شود. در جملات انشایی نیز همین‌طور است. صرف اظهار جمله‌های «و عده می‌کنم که فردا برای دیدن شما بیایم»، «به خاطر تأخیری که پیش آمد پوزش می‌طلبم» یا «خواهش می‌کنم اتاق را ترک کنید»، به معنای انجام افعال گفتاری وعده، پوزش و خواهش است. تمام آنچه در این موارد نیاز است، قراردادهای زبانی و معنای حاصل از آنهاست. اگر کسی بر اساس قراردادهای یک زبان بگوید: «و عده می‌کنم که فردا برای دیدن شما بیایم»، فعل گفتاری وعده را انجام داده است؛ یعنی برای انجام فعل گفتاری وعده، دانستن زبان و قراردادهای معانی آن کافی است و به چیزی فراتر از آن نیازی نیست.

اما وقتی می‌خواهیم جمشید رئیس‌جمهور باشد یا فلان چیز ملک من باشد، به عمل خاصی نیاز داریم. برای اینکه جمشید را رئیس‌جمهور محسوب کنیم، باید کاری انجام دهیم. صرف اظهار جمله «جمشید رئیس‌جمهور است» به خودی خود رئیس کردن یا رئیس بودن جمشید نیست. این بدان دلیل است که عبارت «رئیس‌جمهور» برخلاف جمله «برف سفید است»، معنادار نیست و چیزی را بازنمایی نمی‌کند؛ بلکه خود باید بازنمایی شود. جمله، یک واقعیت نهادی زبانی است که می‌تواند وضع اموری را بازنمایی کند؛ ولی رئیس و ملک واقعیت‌های نهادی غیرزبانی‌اند و چیزی را بازنمایی نمی‌کنند، بلکه خودشان باید بازنمایی شوند تا کارکردشان عملی شود. به عبارت دیگر، باید کسی به عنوان رئیس بازنمایی شود تا رئیس شود؛ یعنی باید به



عنوان دارندهٔ این کارکرد شأن بازنمایی شود تا دارای این کارکرد شأن شود. به نظر سرل این کار در ضمن مجموعه‌ای از افعال انجام می‌شود که ما آن را فرایند انتخابات می‌نامیم. مثلاً هر کسی که اکثریت آرا را به دست آورد، رئیس‌جمهور منتخب است و پس از اینکه مراسم تحلیف را به جا آورد رئیس‌جمهور رسمی کشور محسوب خواهد شد. این همان عملکردی است که عبارت «محسوب می‌شود» در جملهٔ «جمشید رئیس‌جمهور محسوب می‌شود» حاکی از آن است. بنابراین عبارت «محسوب می‌شود» در این‌گونه موارد، برخلاف واقعیت‌های نهادی زبانی، بیانگر عملی فراتر از به کار بردن قراردادها و معانی زبانی است. ما از طریق فرایند مزبور نشان می‌دهیم که جمشید رئیس‌جمهور است و این نشان دادن، خود رئیس‌جمهور کردن او نیز هست. بنابراین با بازنمایی او به عنوان رئیس‌جمهور، او را رئیس‌جمهور کرده‌ایم.

براین اساس سرل ادعا می‌کند که کاربرد اظهارات انشایی در ایجاد واقعیت‌های نهادی زبانی با کاربرد آنها در ایجاد واقعیت‌های نهادی غیرزبانی کاملاً متفاوت است؛ زیرا صرف اظهار جمله‌های «بدین وسیله اعلان جنگ می‌شود» یا «شما مطلقه هستید» یا «جلسه به زمانی دیگر موکول می‌شود»، برای تحقق واقعیت‌های نهادی غیرزبانی جنگ، طلاق و تعویق جلسه کافی نیست. برای اعلان جنگ یا طلاق دادن یا به تعویق انداختن جلسه، علاوه بر معنای جمله و قراردادهایی که معنا را به وجود می‌آورند، قرارداد یا قاعده‌ای نیاز است با این محتوا که اظهار فلان جمله توسط شخص مناسب و در شرایط معین، اعلان جنگ یا طلاق یا به تعویق انداختن جلسه محسوب می‌شود. پس باید یک قرارداد بیرونی و غیرزبانی فراتر از قراردادهای خود زبان وجود داشته باشد (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۱۱۵-۱۰۹).

## ۲. ملاحظات

۱. بر اساس تبیین سرل از وابستگی واقعیت‌های نهادی به زبان، این واقعیت‌ها از دو جهت متقوم به زبان‌اند: یک جهت این است که واقعیت‌های مزبور از طریق فعل گفتاری اعلان، یعنی به واسطه بازنمایاندن آن واقعیت‌ها به عنوان موجود ایجاد می‌شوند، و جهت دیگر این است که واقعیت‌های نهادی وابسته به پذیرش جمعی‌اند و پذیرش جمعی متقوم به زبان است.

در توضیح بیشتر جهت دوم می‌توان گفت: پذیرش و به رسمیت شناختن جمعی دست‌کم مستلزم وجود باور مشترک در میان افراد است. برای مثال افراد در یک جامعه در صورتی می‌توانند با یکدیگر معاملات تجاری انجام دهند که نهاد پول را به رسمیت شناخته و پذیرفته باشند. به علاوه هر یک از آنان باید این باور مشترک را هم داشته باشد که دیگران آن را پذیرفته‌اند؛ اما اطلاع هر یک از افراد از وجود باور مشترک در دیگران از طریق ابراز آن باور مشترک ممکن است؛ یعنی من وقتی می‌توانم از وجود باور مشترک در شما مطلع شوم که باور مشترکی که در ذهن شماست، برای من ابراز گردد و نشان داده شود. اگر باور شما برای من بازنمایانده نشود، من نمی‌توانم از آن مطلع شوم. من باید مطلع باشم که شما هم مثل من این شیء را پول می‌دانید و به‌علاوه باید از این امر هم مطلع باشم که شما می‌دانید که من هم آن را پول می‌دانم و این امر باید در میان همه افراد نسبت به یکدیگر وجود داشته باشد. اما اطلاع هر یک از افراد از باور دیگران، فقط از طریق ابراز نمادین آن باورها امکان‌پذیر است؛ یعنی تا باور افراد دیگر از طریق علائم و نمادها به من نشان داده نشود و بازنمایی نشود، من نمی‌توانم از آن مطلع شوم و در نتیجه هیچ امر جمعی‌ای تحقق نخواهد یافت. قوام امر جمعی به باور مشترک است؛ زیرا اگر باور مشترک وجود نداشته باشد، آنچه وجود دارد، صرفاً پذیرش‌های فردی متعدد و جدا از یکدیگر خواهد بود. تفاوت پذیرش جمعی با مجموعه‌ای از پذیرش‌های فردی جداگانه در همین است که افراد در پذیرش جمعی از باورهای یکدیگر و پذیرش یکدیگر اطلاع دارند. بنابراین پذیرش جمعی، متقوم به زبان است.

این نهایت دفاعی است که بر اساس سخنان سرل می‌توان از نظریه تقوم پذیرش جمعی به زبان ارائه کرد. نتیجه این تحلیل آن است که تقوم و نیازمندی واقعیت‌های نهادی به زبان، امری ضروری و ذاتی است. خود سرل در مواضع متعددی به این امر اذعان کرده است؛ از جمله می‌نویسد: «همه نهاد‌های انسانی ذاتاً زبانی‌اند» (سرل، ۲۰۱۰b، ص ۶۳). به‌علاوه تصریح می‌کند که تقوم واقعیت‌های نهادی به زبان، مانند وابستگی اندیشه «امروز سه‌شنبه اول مهر است» به زبان است؛

ادعای من این است که این اندیشه‌ها که این یک اسکناس بیست دلاری است و این

ملک من است، به ضرورت عقلی مستلزم زبان‌اند. به نظر من چنین اندیشه‌هایی

شبهه اندیشه‌های مربوط به تاریخ امروزند؛ یعنی ذاتاً وابسته به زباناند (سرل، ۱۹۹۵، ص ۶۵-۶۶).

اما به نظر می‌رسد تقویم واقعیت‌های نهادی به زبان، امری ضروری نیست و می‌توان فرض کرد که افراد بدون ابراز باورهایشان و حتی از طریق غیرعادی مثل تلیپاتی، از باورهای یکدیگر مطلع شوند؛ یا ممکن است همهٔ آنها دچار نوعی بیماری خاص شده باشند که موجب شده است هریک از آنان گمان کند که دیگران این شیء را پول می‌دانند؛ یعنی باورهای مشترک بدون ابراز و بازنمایی و بر اثر نوعی بیماری یا القای یک عامل بیرونی و به طور غیرارادی در هریک از آنان ایجاد شده است. در این فرض، پذیرش جمعی وجود دارد، ولی ابراز و بازنمایی در کار نیست. بنابراین پذیرش جمعی و به‌طورکلی واقعیت‌های نهادی منطقی و از آن جهت که نیازمند پذیرش جمعی‌اند، متقوم به زبان نیستند و زبان را نمی‌توان به لحاظ منطقی مقوم واقعیت‌های نهادی و جزء ضروری آنها دانست؛ گرچه شاید همهٔ واقعیت‌های نهادی موجود، به وسیلهٔ زبان و بازنمایی‌های زبانی ایجاد شده باشند. از این رو به نظر می‌رسد تحلیل سرل از این حیث تحلیلی تجربی و ناظر به واقعیت‌های موجود است، نه تحلیلی منطقی و فلسفی.

البته خود سرل به این نکته توجه و آن را یادآوری کرده است. وی در پاسخ به یکی از منتقدان خود می‌نویسد:

او گمان می‌کند که من شیوهٔ قدیمی تحلیل عقلی را به کار می‌برم؛ شیوه‌ای که بر اساس آن شرایط منطقی لازم و کافی که برای همه چیز و همه جا اعمال می‌شوند، ارائه می‌گردد. به عقیدهٔ وی من مدعی «امتناع منطقی» موجوداتی هستم که بدون داشتن زبان، واقعیت نهادی داشته باشند. من چنین ادعایی ندارم. شاید نسلی از موجودات فراطبیعی یا خدایان وجود داشته باشند که با مفاهیم صرف و بدون استفاده از زبان بیندیشند و به واسطهٔ تلیپاتی ذهنی ارتباط برقرار کنند؛ من علاقه‌ای به این امکان‌ها ندارم (سرل، ۲۰۱۰a).

بنابراین به نظر می‌رسد در سخنان سرل تعارض وجود دارد؛ در برخی از آثار خود اظهار می‌دارد که زبان عنصری ضروری و ذاتی برای واقعیت‌های نهادی است و در جای دیگر صراحتاً اعلام

می‌کند که کار او تحلیل عقلی واقعیت‌های نهادی و کشف شرایطی نیست که عقلاً و منطقاً برای ایجاد و تحقق آنها لازم‌اند؛

۲. چنان‌که اشاره کردیم، زبان از دیدگاه سرل، خود یک واقعیت نهادی و بلکه بنیادی‌ترین واقعیت نهادی است؛ به گونه‌ای که همه نهاد‌های اجتماعی وابسته به آن هستند و بدون آن هیچ نهادی تحقق نخواهد یافت. با توجه به این مطلب، اشکالی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر همه واقعیت‌های نهادی وابسته به زبان‌اند و زبان نیز یک واقعیت نهادی است، پس باید زبان وابسته به زبان باشد و این چیزی جز دور باطل نیست. به عبارت دیگر، گفتیم که واقعیت‌های نهادی مستلزم زبان‌اند؛ یعنی چون در فیزیک تکه‌کاغذها چیزی نیستند که آنها را پول کنند، لذا باید علائمی نمادین وجود داشته باشند که نشان دهند آن تکه‌کاغذها پول‌اند؛ اما چگونه می‌فهمیم خود این علائم نمادین، علامت و نمادند؟ نماد بودن آنها به چیست و چگونه معلوم می‌شود؟ قطعاً در ساختار فیزیکی آنها چیزی نیست که آنها را علامت و نماد کند؛ همان‌گونه که در ساختار فیزیکی تکه‌کاغذها چیزی وجود ندارد که آنها را اسکناس هزار ریالی کند یا در ساختار فیزیکی قطعه زمین چیزی نیست که آن را ملک من گرداند. پس نماد بودن آنها را چگونه باید نشان داد؟ سرل در پاسخ به این اشکال اظهار می‌دارد که زبان نیازمند زبان نیست؛ زیرا زبان همواره زبان و پدیده‌ای خودمعرّف (self-identifying) است و برای شناسایی و تشخیص آن به علامت یا نماد دیگری نیاز نیست. پس از اینکه واژه‌ای در معنایی وضع شد و نماد آن معنا قرار گرفت، برای تشخیص نماد بودن و معنادار بودن آن به علامت خاصی نیاز نداریم؛ برخلاف یک قطعه زمین که پس از اینکه ملک کسی شد، برای تشخیص و شناسایی ملک بودن آن به علامت و نماد نیاز است؛ زیرا زمین به‌خودی‌خود بیانگر ملک بودن آن نیست. عناصر زبانی هم گرچه خودبه‌خود نماد نیستند و نماد بودن آنها وابسته به وضع و قرارداد ماست، ولی پس از نماد شدن، برای اینکه دیگران به نماد بودن آنها پی ببرند، به علامت و نماد دیگری نیاز ندارند. شاهد این مطلب آن است که کودک در هر فرهنگی که پرورش یابد، صداهایی را که از دهان خود او یا دیگران خارج می‌شوند، امری حاکی و معنادار می‌داند؛ حتی اگر معنای آنها را نداند.

به نظر می‌رسد دلیل بی‌نیازی نمادها از نماد و علامت، لزوم تسلسل است؛ اگر برای

تشخیص نماد بودن یک نماد به نماد دیگری نیاز باشد، برای تشخیص نماد بودن نماد دوم هم به علامت و نماد دیگری نیاز خواهد بود و این منجر به تسلسل محال خواهد شد. البته مقصود این نیست که نماد بودن برای زبان ذاتی است، بلکه ما هستیم که برای آنها معنا و مدلول در نظر می‌گیریم. بنابراین نماد بودن و زبان بودن برای زبان قراردادی و اعتباری است. با این حال برای تشخیص معنادار بودن و نماد بودن آن، به چیز دیگری نیاز نیست، بلکه خود زبان و کاربرد آن حاکی از نماد بودن آن است؛ یعنی همین که می‌بینیم دیگران واژه‌هایی را به کار می‌برند، به معنادار بودن آنها پی می‌بریم، حتی اگر به معنای آنها پی نبریم.

دربارهٔ پاسخ سرل، ممکن است اشکالی مطرح شود و آن اینکه خود استعمال در اینجا نقش علامت و نشانه را دارد. پرسش این بود که وقتی نماد خودبه‌خود نماد نیست، بلکه ما آن را نماد چیزی قرار می‌دهیم، دیگران چگونه می‌توانند به نماد بودن آن پی ببرند؟ اگر پاسخ این باشد که کاربرد نماد، خود دلیل بر نماد بودن آن است، این پاسخ با اشکال روبه‌روست و آن اینکه خود کاربرد نماد، نوعی نماد است؛ بنابراین برای تشخیص نماد، به نماد دیگری نیازمند شدیم که عبارت از کاربرد آن است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: درست است که کاربرد نماد، خود نوعی نماد است، اما نمادی طبیعی است نه قراردادی و اعتباری؛ یعنی ما قرارداد نکرده‌ایم که کاربرد یک نماد، علامت معنادار بودن و نماد بودن آن باشد، بلکه دلالت کاربرد بر معناداری، مثل دلالت دود بر وجود آتش است که دلالتی طبیعی است؛ یعنی هر کس با دیدن دود به وجود آتش پی می‌برد، حتی اگر زبان‌دان نباشد. همین‌طور هر کس با دیدن یا شنیدن کاربرد یک نماد (صدا یا علامتی که ما آن را نماد می‌دانیم) پی می‌برد که به کاربرندهٔ آن نماد، معنا یا مرجعی را قصد کرده است؛ حتی اگر نداند این معنا یا مرجع چیست. احتمالاً مقصود سرل از جملهٔ «زبان همواره زبان است» چنین چیزی است؛ یعنی درست است که نماد بودن بسیاری از نمادها قراردادی و جعلی است، اما نمادهایی هم وجود دارند که نماد بودن آنها وابسته به قرارداد و جعل ما نیست و به طور طبیعی نامادند. این نمادهای طبیعی در واقع منشأ و مبنای نمادهای قراردادی‌اند؛ یعنی نمادهای قراردادی، سرانجام

به نمادهای طبیعی منتهی می‌شوند و این نمادها در واقع پایه و مبنای دیگر نمادها هستند؛ زیرا در نماد بودن خود، وابسته به هیچ نماد دیگری نیستند و به عبارت دیگر ذاتاً نمادند. در اینجا «کاربرد نماد» مانند اشاره حسی عمل می‌کند. در اشاره حسی نیز دلالت، طبیعی و غیر قراردادی است. فرض کنید که دو نفر به هیچ زبانی آشنا نیستند و اصلاً واژه یا نماد مشترکی میان آن دو وجود ندارد. این دو نفر وقتی می‌خواهند برای نخستین بار با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، ناچار از اشاره حسی استفاده خواهند کرد؛ یعنی مبنای تفهیم و تفاهم میان این دو نفر اشاره حسی است؛ اما پس از مدتی که از ارتباط آنها گذشت، می‌توانند برای آن معانی که تا به حال با اشاره حسی به یکدیگر منتقل می‌کردند، علائم یا اصواتی وضع کنند و مسلماً در این وضع کردن نیز نمی‌توانند از زبان استفاده کنند؛ چون هنوز زبان مشترکی میان آن دو وجود ندارد، بلکه باز هم از اشاره حسی استفاده خواهند کرد.

ممکن است گمان شود که عناصر زبانی به‌ویژه الفاظ، چه مستعمل و چه مهمل، ذاتاً نمادند؛ یعنی هر لفظی که از دهان انسان خارج می‌شود، خودبه‌خود و ذاتاً نماد است، حتی اگر معنادار نباشد؛ زیرا الفاظ چیزی جز صدا نیستند و اصوات ذاتاً نمادند. مثلاً حتی صدایی که از برخورد دو شیء ایجاد می‌شود، یک نماد است؛ نمادی طبیعی از برخورد دو شیء مادی.

در پاسخ به این تصور می‌توان گفت: کسی که الفاظ را ذاتاً نماد می‌داند، یا آنها را نماد طبیعی قلمداد می‌کند و یا نماد قراردادی. اگر الفاظ را نماد قراردادی بداند، با فرض ذاتی بودن آنها ناسازگار است و اگر آنها را نماد طبیعی به‌شمار آورد (مثلاً نمادی از ارتعاش تارهای صوتی)، گرچه سخن صحیحی است، کامل نیست؛ زیرا الفاظ فقط نماد طبیعی نیستند، بلکه دست‌کم برخی از آنها یعنی الفاظ معنادار، نمادهای قراردادی و وضعی هم هستند؛ زیرا دلالت الفاظ بر معانی خود بدون تردید قراردادی است نه طبیعی. آری، الفاظ مهمل و بی‌معنا فقط نماد طبیعی‌اند. حتی می‌توان گفت مفهوم دلالت با مفهوم نماد تفاوت دارد؛ زیرا مفهوم دلالت درباره‌ی امور طبیعی نیز به کار می‌رود؛ ولی مفهوم نماد و علامت، تنها در جایی به کار می‌رود که معنایی وضعی و قراردادی وجود داشته باشد. بنابراین کاربرد را اصلاً نمی‌توان نماد به‌شمار آورد، بلکه صرفاً یک دال طبیعی است.

زبان و جامعه در اندیشهٔ جان سرل □ ۲۰۷

منابع .....

- خاتمی، محمود، ۱۳۷۹، *جهان در اندیشه های دیگر*، تهران، دانش و اندیشه معاصر.
- سرل، جان، ۱۳۸۱، *حیث التفاتی*، ترجمهٔ امیر دیوانی، در: *فلسفهٔ نفس*، تهران، سروش و طه.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۵، *افعال گفتاری*، ترجمهٔ محمدعلی عبداللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Searle, John R., 1995, *The Construction of Social Reality*, New York, The free Press.
- \_\_\_\_, 2005, *What is an institution?*, www. Socrates. Berkeley.edu/~jSearle/Anthropological theory FNL version. Doc.
- \_\_\_\_, 2010a, *'Language and Society: Reply to MacGinn'*, in NYRB Nov 11, 2010, www. 21 December 2010.
- \_\_\_\_, 2010b, *Making the Social World: the Structure of Human Civilization*, Oxford University Press.





المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٨، ص ٧-٢٧

## دراسة و نقد أدلة الوجود الذهني ومدى دلالتها

info@hekmateislami.com

حسن معلّمي / أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم والحكمة

الاستلام: ٢٦ محرم ١٤٣٧ القبول: ٢٨ صفر ١٤٣٨

### الملخص

ثمة مدّعيان للفلاسفة في مبحث الوجود الذهني هما: ١. نفى إضافة العلم إلى الخارج؛ ٢. المطابقة الماهوية في باب الماهيات. وأقاموا بعض الأدلة على صحة هذه المدّعات، بحيث تتمكن هذه الأدلة من إثبات المدّعى الأول، على الرغم من أنه أمرٌ بديهي لا يحتاج إلى البرهان، وذلك أنّ وجود المفاهيم الذهنية أمرٌ وجداني. والحالة هذه لا تتمكن البراهين من إثبات المدّعى الثاني إلّا عن طريق إكمال المقدمات الأخرى وإضافتها أو عن طريق إرجاع مبحث مطابقة العلم إلى باب ارتكاز النظريات على البديهيات بصفته المكان الرئيس لمبحث المطابقة. وما يمكن اتصافه بالبديهي والحق في مبحث الوجود الذهني أمران هما:

١. ثمة مفاهيم في الذهن تحكي عن الخارج؛ ٢. تنطبق هذه المفاهيم على محكيها بالذات. وفي نهاية المطاف يمكن القول أنّ الأدلة المذكورة لا تقدر على إثبات هذه المسألة وهي: هل الماهيات الخارجية تخطر نفسها بالذهن أو تخطر المفاهيم المنطبقة عليها بالذهن.

الكلمات المفتاحية: أدلة الوجود الذهني، الوجود الذهني، مطابقة الذهن والعين، عدم كون العلم إضافة.

## خضوع الوجود للحكم

nikzad37@yahoo.com

عباس نيكزاد / أستاذ مشارك في قسم المعارف الإسلامية بجامعة العلوم الطبية في بابل

الاستلام: ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣٧ القبول: ٢٩ ذى الحجة ١٤٣٧

### الملخص

كان الباحث في المقالتين السابقتين أى «عدم خضوع الوجود للحكم» (عام ١٣٨٩)، و «عقبات خضوع حقيقة الكون للحكم» (عام ١٣٩٣) بصدد إثبات عدم خضوع حقيقة الكون للحكم؛ أى من المستحيل أن يحمل عليها بعض الأحكام والأوصاف. والبراهين المذكورة في المقالة الأولى هي عبارة عن: ١. عدم كون الوصف موجوداً وعدم كونه معدوماً؛ ٢. عدم كون الوصف وجوداً أصيلاً وعدم كونه نقيضاً للوجود الأصيل؛ ٣. عدم كون الوصف حقيقة الوجود المطلق وعدم كونه مصداقاً له؛ ٤. اختلاف تعاريف الأوصاف مع تعريف الوجود المطلق. كما ذكرنا في المقالة الثانية العقبات الأربعة لعدم خضوع حقيقة الكون للحكم وهي: ١. عدم خضوع الوجود للكثرة؛ ٢. امتناع العروض على حقيقة الوجود؛ ٣. امتناع عروض «الواجب بالذات» و «الممتنع بالذات» على الوجود؛ ٤. لاحدودية حقيقة الوجود. أمّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم فيهدف إلى نقد براهين عدم خضوع الوجود للحكم، ونقد عقبات خضوعه للحكم. ويبدو أنّ روح المقالتين، والأدلة، والعقبات واحدة، وكشف المغالطات الرئيسة يمكن أن يشوّه اعتبار المقالتين. كما ترمى هذه المقالة إلى تسليط الضوء على مواطن ضعف البراهين والعقبات المذكورة في المقالتين السابقتين. الكلمات المفتاحية: الوجود، الكون المطلق، الخضوع للحكم، عدم الخضوع للحكم، واجب الوجود، النقيض.

## تشكيك الوجود وتشابهه عند ابن سينا و توما الأكويني

dr.r.akbarian@gmail.com

رضا أكبريان / أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة تربيت مدرس

apourbahrami@yahoo.com

كهرأصغر بوربهرامي / دكتوراه الفلسفة بجامعة تربيت مدرس

saeedi@modares.ac.ir

محمد سعيدي مهر / أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة تربيت مدرس

ali\_mafzali@yahoo.com

علي أفضلی / أستاذ مشارك في معهد إيران للحكمة والفلسفة

الاستلام: ١٨ ذي الحجة ١٤٣٦      القبول: ١٨ ربيع الأول ١٤٣٨

### الملخص

تهدف هذه المقالة إلى الإجابة عن هذا السؤال وهو: لماذا لا يخضع التشكيك في مفهوم الوجود للتصوير في ما بعد الطبيعة لتوما الأكويني، على الرغم من قوله في باب تشابه الوجود؟ واتباع توما الأكويني ابن سينا في كثير من المواضع إضافة إلى اتباعه لأرسطو. يرى أرسطو أن «الموجود» ليس مشتركاً معنوياً ولا مشتركاً لفظياً. وينقسم ابن سينا المشترك المعنوي إلى قسمين هما المتواطىء والمشكك، ويقول أن الاستعمال الثالث للفظ عند أرسطو يتمثل في المشترك المعنوي المشكك، ويدافع عن التشكيك في مفهوم الوجود لأنه لا يعتقد بالتوافق بين العلة والمعلول. وعلى الرغم من أن توما الأكويني لا يتفوه بكلمة عن «التشابه في الوجود»، ولكنه يطرح قسماً ثالثاً على بساط البحث إلى جانب المشترك المعنوي واللفظي يسمى اللفظ المتشابه. ولو أن التحليل اللسانية تؤكد ترادف ألفاظ التشابه في فلسفة توما الأكويني والتشكيك في مفهوم الوجود عند ابن سينا؛ ولكن التحليل ما بعد الطبيعية عن التشابه اعتماداً على التناسب التي قاموا بها الباحثون الجدد في أفكار توما الأكويني تختلف عن تشكيك مفهوم الوجود. وتحليلهم عن التشابه اعتماداً على التناسب قريبة من تشكيك مفهوم الوجود عند ابن سينا؛ ولكن لما كان الأكويني لا يعتقد بالتوافق والتجانس بين الخالق والمخلوق، فإنه لا يمكن التأكد من صحة تحليل الباحثين في أفكار الأكويني عن التشابه.

الكلمات المفتاحية: التشكيك، التشابه، توما الأكويني، ابن سينا، إسكندر الأفروديسي، فرفيوس، تشكيك الوجود، تشابه الوجود.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٨، ص ٧٥-٩٩

## دراسة الاتجاه العقلاني نحو كيفية علاقة الله سبحانه وتعالى بالعالم

fanaei@isr.ikiu.ac.ir

هادى فنائى نعمت سرا / عضو الهيئة العلمية بجامعة الإمام الخميني عليه السلام في قزوین

الاستلام: ٣٠ ربيع الأول ١٤٣٧ القبول: ٦ ذى الحجة ١٤٣٧

### الملخص

يتطرق الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى دراسة الاتجاهات العقلانية نحو علاقة الله تبارك وتعالى بالعالم. وتعتبر العلاقة الفاعلية - العلية من أكثر العلاقات المفترضة من قبل الفلاسفة شيوعاً. كما يمكن قياس الاتجاهات الأكثرية والأقلية لعلاقة الله سبحانه وتعالى بالعالم. وقد سلط الباحث في هذه المقالة أولاً الضوء على التأكيد الأكثرى على علاقة الله سبحانه وتعالى الفاعلية - العلية من خلال دراسة تحليلية في وجهات نظر العلماء العقلانيين في اليونان القديمة والعصور الوسطى، وفكرة مكننة العالم، ووجهات نظر الفلاسفة الإسلاميين؛ وفي المرحلة الثانية، قام بدراسة وقياس قدرة التفاسير المعروضة ومدى نجاحها؛ وأخيراً حصل على تحليل شامل حول العلاقة التي تحمل بعض المؤلفات كالكفاءة، وذلك من خلال التجاوز عن المنظار الانحصاري في تفسير علاقة الله بالعالم ونقده. وليست العلاقة في هذا النمط فاعلية - عليّة فحسب؛ بل تشمل على بعض العلاقات الأخرى كالعلاقة التدبيرية، والقيومية، والرازقية، والشاهدية والعلمية.

الكلمات المفتاحية: الله سبحانه وتعالى، العلاقة، الفاعلية، العلية، الحدود، البقاء.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٨، ص ١٠١-١٣٤

## الباراداييم؛ بين الأسطورة و الواقع (التحليل الدلالي، المبدأ، والتقييم)

محمد حسين زاده (يزدي) / أستاذ في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث mohammad\_h@qabas.net

الاستلام: ٢٢ رجب ١٤٣٧ القبول: ١٩ جمادى الأولى ١٤٣٨

### الملخص

هل يمكن البحث في مجال العلوم الطبيعية، أو في ساحة العلوم الإنسانية أو المسائل المعرفية دون تحقق الباراداييم والمفروضات الذهنية؟ ما هو دور الباراداييم في البحث، في مناهجه، في المعرفة، وفي الحصول على الواقع؟ هذه هي مجموعة من أكثر الأسئلة المنهجية أساسية ومن أهمها عند مواجهتنا الباراداييم، حيث ترتبط بنظرية المعرفة ارتباطاً وثيقاً. وللإجابة على هذه الأسئلة لا بد أن نسلط الضوء على ماهية الباراداييم ونكشف عن مصدره ومنشأه. وهذه المفردة التي ليست لمدة طويلة حتى استحوذت على اهتمام الباحثين في مجال فلسفة العلم وما لبث أن انتقلت إلى سائر مجالات المعرفة البشرية، هي مفردة يكتنفها غموضاً كبيراً. ومن جملة الأسئلة المطروحة حولها هو: ما هو المعنى الذي يراد منها؛ هل هي بمعنى الإطار الفكري أو الأساس أو النموذج؟ ولما كانت هذه المسألة انتقلت على نطاق واسع إلى المجالات العميقة والمؤثرة والأساسية كفلسفة الدين، والفلسفة، ونظرية المعرفة، والمنهجية، فإن البحث حولها ضرورة لا غنى عنها. ومن أهم إنجازات هذه الدراسة الكشف عن الغموض الذي كان يرافق هذه المفردة من خلال تحليل دلالي لها وتبسيط الضوء على أصلها ومصدرها بحيث يجعلنا أن نقوم بالحكم بين التفكير والبحث مع الباراداييم أو دونه.

الكلمات المفتاحية: الأساس، النموذج، الإطار الذهني، الألعاب اللغوية، الصدق، النظرية، المعرفة.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٨، ص ١٣٥-١٦٠

## علاقة القيمة المنطقية بالواقع

محمد مهدي مشكي / عضو الهيئة العلمية في قسم تربية مربى الأخلاق بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

meshki.qom@gmail.com

محمد مهدي عباسي آغوي / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة المقارنة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

mahdi.abbasi202@gmail.com

القبول: ١٨ شوال ١٤٣٧

الاستلام: ٢٩ محرم ١٤٣٧

### الملخص

لقد بدأت المناقشات حول علاقة الواقعية بالقيمة بجديّة من القرن الثامن عشر وعن طريق ديفيد هيوم، وواجهت الرؤية المتمثلة في وجود العلاقة بينهما بعض الموافقين كجورج إدوارد مور وبعض المعارضين كجون سيرل. وذكر هيوم أنه لا يمكن استنتاج أي قضية قيمية من قضية حقيقية بشكل منطقي. وترتبط هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية بمبحث مدركات العقل العملي والعقل النظري ارتباطاً وثيقاً. ويؤثر حلّها في تقييم قضايا العلوم الإنسانية أثراً كبيراً ويمهّد الأرضية لمبحث «علاقة العلم بالقيمة». ونحن في هذه المقالة نتطرّق إلى دراسة مختلف وجهات النظر حول العلاقة المنطقية بين «يجب» و «يوجد»، إضافة إلى البحث التفصيلي حول تاريخ المسألة. كما نقدّم تقريراً جديداً عن رؤية هيوم وفي الختام نسلط الضوء على رؤية آية الله مصباح المبنية على كيفية العلاقة المنطقية بين القضايا القيمية والقضايا الحقيقية من خلال استخدام الضرورة بالقياس إلى الغير، إضافة إلى توجيه بعض الانتقادات الجديدة إلى رؤية العلامة الطباطبائي.

الكلمات المفتاحية: القيمة، الواقع، القضية القيمية، القضية الواقعية، يجب، يوجد، العلاقة المنطقية.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٨، ص ١٦١-١٨٤

## دراسة حول بعض المفارقات في نقض مبدأ امتناع التناقض

مصطفى جهان فكر / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة المقارنة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث jahanfekrmostafa@yahoo.com

محمد فنائي أشكوري / أستاذ في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث fanaei.ir@gmail.com

الاستلام: ١٣ صفر ١٤٣٧ القبول: ٢٦ ذى الحجة ١٤٣٧

### الملخص

يرى الكثير من أصحاب الرأي أنّ مبدأ امتناع التناقض هو أكثر المبادئ محورية في المعرفة البشرية، بحيث يؤدي نفيه إلى تعطيل العلوم. وقد طُرحت من قديم الزمان بعض المفارقات والتناقضات الظاهرية لرفض هذا المبدأ، ومن الضروري حلّ هذه المفارقات والتناقضات للدفاع عن اعتبار المعارف البشرية ورفع الشكوك السفسطائية. ونحن في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم بذلنا قصارى جهدنا لحلّ عدة من المفارقات المهمة عن طريق تحليل حقيقة الصدق، كما كشفنا عن عدم نقض المبدأ المذكور آنفاً من خلال هذه المفارقات. وبالنسبة إلى مفارقة الكاذب فقمنا ببيان أنّها تفتقد أساساً الشروط اللازمة للاتصاف بـ «الصدق أو الكذب»، إضافة إلى اقتراح مناسب لحلّها. ومن ثمّ ألقينا الضوء على كيفية حلّ مفارقة غرايلينغ بالنظر إلى تناقض المحمولات. كما أنّ مفارقة راسيل ومفارقة كانتور تنجمان عن الخلط بين «الكلّ والكلّي» وبين «الاعتبار والحقيقة». وعليه، فلا تنقض أي من هذه المفارقات مبدأ امتناع التناقض.

الكلمات المفتاحية: الصدق، الكذب، تقابل الملكة وعدم الملكة، الخبر، المفارقة.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٨، ص ٢٠٨-١٨٥

## اللغة والمجتمع في فكر جون سيرل

abedinijd@yahoo.com / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة المقارنة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

m-mesbah@qabas.net / أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

الاستلام: ٢٨ ربيع الثاني ١٤٣٧ القبول: ١٦ جمادى الثاني ١٤٣٨

### الملخص

تحوّلت اللغة إلى أحد المواضيع المهمة والمحورية في الدراسات والأبحاث الفلسفية منذ حدوث التحوّل اللغوي في فلسفة الغرب. ومن ثمّ، فإنّ الرؤية التي تتبنى على أنّ اللغة ليست وسيلة لنقل الفكر فحسب، بل تتقوم نفس الفكر، وبعبارة أخرى تتقوم فهمنا عن الحقائق، بل أبعد من ذلك فإنّها تتقوم وجود الحقائق، أقامت مقام الرؤية التي ترى أنّ اللغة وسيلة لبيان المقصود فحسب. وقد كان المجتمع بوصفه من أهمّ المواضيع لإيجاد الارتباط بين اللغة والعالم موضع اهتمام الفلاسفة دوماً، كما اعتبر كونه متعلقاً بوجود اللغة ومتقوماً بها. ولكن الأمر الذي لم يحظ باهتمام كبير من قبل الباحثين هو عدم إجراء تحليل دقيق عن دور اللغة في تكوين المجتمع وكيفية تبني الحقائق الاجتماعية على اللغة من منظور فلسفي. ويعتبر جون سيرل الفيلسوف التحليلي المعاصر، والمتخصص في فلسفة الذهن وفلسفة اللغة أبرز فيلسوف، أو على الأقلّ من بين أبرز الفلاسفة، الذين تطرّقوا إلى مثل هذا الموضوع المهمّ. وثمة تقريران على الأقلّ حول هذا المطلب في مؤلّفات سيرل. حيث تهدف المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى دراسة وبيان هذين التقريرين.

الكلمات المفتاحية: اللغة، المجتمع، الحقيقة المؤسسية، سيرل.



### راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یکساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دوفصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۲.	دوفصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۳.	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۴.	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۵.	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۶.	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۱۰.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۱.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۲.	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۳.	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵,۰۰۰	۴۲۰,۰۰۰	
۱۵.	دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۶.	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۷.	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۸.	دوفصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه: .....

مدت اشتراک: .....

مبلغ واریزی: .....

#### فرم درخواست اشتراک

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

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

## **Language and Society in John Searle's Thought**

✉ **Javad Abedini** / PhD Student of Comparative Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute      abedinijd@yahoo.com

**Mujtaba Mesbah** / Associate Professor in Department of Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute      m-mesbah@Qabas.net

Received: 2016/02/08

Accepted: 2017/03/15

### **ABSTRACT**

Since the linguistic turn in the Western philosophy, language turned into a central subject in philosophical studies and researches. The view that considered language merely as a device for communication was replaced by a view based on which language was not only a device for transferring thoughts, but rather the founding element of thought itself, i.e. our understanding of realities, and even underlying the existence of realities. Society as one of the most important factors in the relationship between language and the world has always been discussed by philosophers, and its existence has been considered as relying upon language. What has been, however, less debated is a precise analysis of the role of language in the formation of society and how social realities are dependent upon language from a philosophical point of view. John Searle, the contemporary analytical philosopher of mind and language, is the most prominent – or at least one of the most prominent – philosophers dealing with this subject. In Searle's works, one may find at least two explanations for this issue. The main purpose of the present article is to investigate them.

**KEY WORDS:** language, society, institutional reality, Searle.

## **An Inquiry about Paradoxes Negating the Principle of Non-Contradiction**

✉ **Mustafa Jahan-Fekr** / PhD Student of Comparative Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute      jahanfekrmostafa@yahoo.com  
**Muhammad Fana'ie Eshkawari** / Professor in Department of Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute      fanaei.ir@gmail.com  
Received: 2015/11/26      Accepted: 2016/09/29

### **ABSTRACT**

The principle of non-contradiction is, according to many scholars, the most central principle in human knowledge, whose negation would lead to the closure of sciences. Since long ago, some paradoxes have been put forward in refutation of this principle. Resolving those paradoxes is necessary for defending the validity of human knowledge and removing the sophistic doubts. In the present article, we have attempted to resolve, through the analysis of the reality of truth, some important paradoxes and show that these paradoxes do not negate the abovementioned principle. Regarding the Liar Paradox, while offering a solution for it, we have argued that the paradox lacks the necessary conditions to be called “true” or “false”. We have also showed that how Grelling’s paradox is resolved by considering contradiction of predicates. The paradoxes of Russell and Counter are indeed resulted from the confusion between “universal and general” as well as “validity and truth”. Thus, none of the paradoxes negate the principle of non-contradiction.

**KEY WORDS:** truth, falsity, contrast of disposition and non-disposition, statement, paradox.

## **The Logical Relationship of Value and Fact**

✉ **Mehdi Meshgi** / Faculty Member of Teacher-Training of Ethics Imam  
Khomeini Educational and Research Institute meshki.qom@gmail.com  
**Muhammad Mehdi Abbas Aghuy** / PhD Student of Comparative Philosophy  
Imam Khomeini Educational and Research Institute mahdi.abbasi202@gmail.com  
Received: 2015/11/12 Accepted: 2016/07/24

### **ABSTRACT**

Discussion of the relationship between reality and value began in serious form by David Hume in 18<sup>th</sup> century AD. After that, the view favoring the relationship had proponents such as Jorge Edward Moore and opponents such as John Searle. Hume argued that no “value proposition” can be logically inferred from a real proposition. In Islamic philosophy, this fact became closely linked to the discussion on the perceptions of practical and theoretical intellect. Resolving this issue has a considerable effect in the evaluation of propositions in humanities, and is a prelude to the discussion of relationship between “science” and “value”. In the present article, we have presented a detailed discussion about the background of this issue and investigated various views regarding the logical relationship between “must” and “is”, and presented a new explanation of Hume’s view, while offering new reviews of Allama Tabataba’ie’s view, to arrive at Ayatollah Mesbah’s view on the mode of the logical relationship between value propositions and real propositions using the necessity to compare with others.

**KEY WORDS:** value, fact, value proposition, must, is, logical relationship.

**Paradigm; Fact or Fiction  
(Semantic Analysis, Origin and Evaluation)**

**Muhammad Hussein-Zade Yazdi** / Professor in Department of Philosophy Imam  
Khomeini Educational and Research Institute                      mohammad\_h@qabas.net  
Received: 2016/04/30    Accepted: 2016/02/17

**ABSTRACT**

In facing paradigm, some of the most basic and most important methodological questions with close relations to epistemology are the following: is research, whether in the realm of natural or human sciences, or even in epistemological issues, possible without the realization of paradigms and subjective assumptions? What role do paradigms play in research, methodology, knowledge and access to reality? To get the answer to such questions, we must first see what the paradigm is and whence does it originate. The term “paradigm” which has been recently considered in the philosophy of science and extended into other realms of human knowledge is full of ambiguity. One of those ambiguities relates to whether it is intended to mean a mental structure, a basis, or a model. Since this issue has been extensively penetrated into deep, Influential, and fundamental realms such as the philosophy of religion, philosophy, epistemology and methodology, it is inevitable to conduct researches about it. Among the most important achievements of this study is the fact that through a semantic analysis of this term and stating its origin, its ambiguity is removed and one can judge about the possibility of research with or without a paradigm.

**KEY WORDS:** foundation, model, mental framework, linguistic games, truth, theory, knowledge.

## **An Inquiry about the Rational Approach to God's Relationship with the Universe**

**Hadi Fana'ie Ne'mat Sara** / Faculty Member of Imam Khomeini International University of Qazwin  
fanaei@isr.ikiu.ac.ir

Received: 2016/01/11

Accepted: 2016/09/09


### **ABSTRACT**

The present article investigates about different rational approaches to God's relationship with the universe. The agentive-causal relationship is among the most common relations delineated by philosophers. Besides, maximal and minimal approaches to God's relationship with the universe are also assessable. In the present article, through scrutinizing some of the rationalist scholars of the ancient Greece and the Middle Ages, as well as the mechanical view of the universe and the views of Muslim philosophers, the maximal emphasis on God's agentive-causal relationship with the universe has been delineated. Then in a second step, we have assessed and investigated the capacity and success of the explanation presented; and finally, we have passed through exclusivism about God's relationship with the universe, criticizing it to achieve a comprehensive and far-reaching analysis of relationship with elements such as efficiency. In this model, the relationship is not merely agentive-causal; rather, it includes other relations such as governing, subsisting, all-sustaining, witnessing, and knowing relationships.

**KEY WORDS:** God, relationship, knower, agency, causality, generation, subsistence.

## **Gradation and Similarity of Existence for Avicenna and Thomas Aquinas**

**Reza Akbariyan** / Professor in Department of Philosophy Teacher Training University  
dr.r.akbarian@gmail.com

 **Asghar Pur-Bahrami** / PhD of Philosophy Teacher Training University  
apourbahrami@yahoo.com

**Muhammad Sa'idi Mehr** / Professor in Department of Philosophy Teacher Training University  
saeedi@modares.ac.ir

**Ali Afzali** / Associate Professor of Theology Research Institute of Iran Theosophy and Philosophy  
ali\_mafzali@yahoo.com

Received: 2015/10/03

Accepted: 2016/12/19

### **ABSTRACT**

The present article is seeking to investigate the question of why is, in Thomas Aquinas' metaphysics, gradation in the concept of existence not imaginable in spite of his belief in similarity of existence. In addition to Aristotle, Thomas has followed Avicenna in many of his positions. Aristotle regarded "being" as something other than synonym and homonym. Avicenna divided "synonym" into two groups: "univocal" and "equivocal", and considered the third usage of "term" for Aristotle to be in "equivocal synonym". Since he believes in similarity between cause and effect, he defends gradation and gradation in the concept of existence. Although Thomas does not speak of "similarity in existence", he speaks of a third type called "analogous term" along with synonym and homonym. Although linguistic analyses support the idea of synonymy of the "analogous terms" in Thomas' philosophy and "gradation" in Avicenna's, metaphysical analyses of similarity on the basis of proportion by the new scholars who study Thomas is different from gradation of the concept of existence. Their analysis of similarity on the basis of proportion is close to Avicenna's gradation of existence. However, since Thomas does not believe in similarity between the creator and the created, we may not consider this analysis of the above scholars as a proper interpretation of Thomas' view on similarity.

**KEY WORDS:** gradation, similarity, Thomas Aquinas, Avicenna, Alexander of Aphrodisias, Porphyry, gradation of existence, similarity of existence.

## Judgeability of Existence

**Abbas Nikzad** / Associate Professor in Department of Islamic Teaching University  
of Medical Sciences, Babol nikzad37@yahoo.com  
Received: 2016/03/07 Accepted: 2016/10/02

### ABSTRACT

In the two articles entitled “Non-Judgeability of Existence” (2010) and “The Obstacles to the Judgeability of the essence of Existence” (2014), the author was seeking to prove that the essence of existence is non-judgeable. In other words, it is impossible to impose prescriptions and descriptions on the truth of existence.

In the first article, the proofs are as follows: (a) neither presence nor absence of description; (b) neither the pure existence of description, nor the contradiction to it; (c) neither the absolute existence of description, nor being an instance of it; (d) the difference between the definitions of descriptions and the definition of absolute existence. Similarly, in the second article, the four obstacles have been referred to: (a) non-plurality of existence; (b) impossibility of accidents on the truth of existence; (c) impossibility of essentially obligatory accidents and essentially impossible accidents on the existence; and (d) limitlessness of truth of existence on the non-Judgeability of existence. The present article is seeking to review the proofs of non-Judgeability of existence as well as the obstacles of its Judgeability. It seems that the spirit of both articles and the related arguments as well as obstacles are the same, and that discovering the main sophistries can falsify the validity of both articles. The present article is seeking to show the weak points of the arguments and obstacles in both articles in brief.

**KEY WORDS:** existence, absolute existence, judgeability, the Necessary Being, contradictory.



## ABSTRACTS

### **A Review of the Arguments for Mental Existence and their Denotation**

**Hassan Mu'alemi** / Associate Professor in Baqer al-'Uloom University

info@hekmateislami.com

Received: 2015/11/09

Accepted: 2016/11/29

#### **ABSTRACT**

The philosophers' claims in the discussion on mental existence are as follows: (a) Negation of the superfluity of knowledge of outside world; and (b) substantial correspondence regarding the substances. They have argued that they are capable of proving the first claim, although it is axiomatic and needless of any proof; this is because the existence of mental concepts is a conscientious matter. Those arguments, however, are not able to prove the second claim, unless some other premises and introductions are added and referring the discussion on "correspondence of knowledge" to the dependence of theories on axioms, which is the proper place for discussion on correspondence. What are axiomatic and true in the discussion on mental existence are as follows:

1. There are conceptions in the mind that refer to the external world;
2. These conceptions correspond to their essential references.

Finally, the aforementioned arguments cannot prove that external substances themselves come to mind exactly or the corresponding concepts come to mind.

**KEY WORDS:** arguments for mental existence, mind-object correspondence, non relationality of knowledge.

# Table of Contents

<b>A Review of the Arguments for Mental Existence and their Denotation .....</b>	<b>7</b>
<i>Hassan Mu'alemi</i>	
<b>Judgeability of Existence.....</b>	<b>29</b>
<i>Abbas Nikzad</i>	
<b>Gradation and Similarity of Existence for Avicenna and Thomas Aquinas .....</b>	<b>47</b>
<i>Reza Akbariyan, Asghar Pur-Bahrami, Muhammad Sa'idi Mehr &amp; Ali Afzali</i>	
<b>An Inquiry about the Rational Approach to God's Relationship with the Universe.....</b>	<b>75</b>
<i>Hadi Fana'ie Ne'mat Sara</i>	
<b>Paradigm; Fact or Fiction (Semantic Analysis, Origin and Evaluation) .....</b>	<b>101</b>
<i>Muhammad Hussein-Zade Yazdi</i>	
<b>The Logical Relationship of Value and Fact.....</b>	<b>135</b>
<i>Mehdi Meshgi &amp; Muhammad Mehdi Abbas Aghuy</i>	
<b>An Inquiry about Paradoxes Negating the Principle of Non-Contradiction ...</b>	<b>161</b>
<i>Mustafa Jahan-Fekr &amp; Muhammad Fana'ie Eshkawari</i>	
<b>Language and Society in John Searle's Thought.....</b>	<b>185</b>
<i>Javad Abedini &amp; Mujtaba Mesbah</i>	
<b>Arabic Abstracts.....</b>	<b>209</b>
<b>English Abstracts .....</b>	<b>4</b>

**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.

*In the name of Allah*

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

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 14, No. 3

Spring 2017

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

**Editor in Chief:** Ali Mesbah

**Editor:** Muḥammad Fanā'i *Eshkawari*

**Deputy Editor:** Maḥmūd Fath'ali

**Coordinator:** Rūhollāh Farīsābādi

### **Editorial Board:**

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

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

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

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

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

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

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

**You may access this journal on the web at [www.isc.gov.ir](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)