

بسم الله الرحمن الرحيم

امام رضا علیه السلام:

«نظام توحیده نفی التحدید عنه لشهادة العقول أنَّ كلَّ
محدودٍ مخلوقٌ».

بنیان یکتایی خدا بر نفی محدودیت از اوست؛ زیرا که
عقل‌ها گواهی می‌دهند هر محدودی مخلوق است.
(أمالی شیخ طوسی، ص ۲۸۷)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین‌زاده

استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

حسن رضائی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

یارعلی کردفیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

سیدیدالله یزدان‌پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: علی‌علی عسگری

ویراستار: سیدمه‌دی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمد عسگری

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وب سایت: www.nasimekherad.ismc.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasemkherad@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۲. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه ۹۴ مورخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» دریافت نمود.

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد؛
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات تنها نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهد رسید؛
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل ذکر شود؛
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و در سامانه مجله به آدرس www.nasimekherad.ismc.ir بارگذاری شود.
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظم منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛
۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی ذکر می‌گردد.

۱۳. استنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه) نوشته شود؛

۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛

۱۵. عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی و انگلیسی ترجمه گردد؛

۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:

نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)،

عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی

در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).

۱۷. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین؛ چکیده؛ کلیدواژه.

۱۸. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

۷	سرمقاله..... روح الله سوری
۹	وحدت مفهومی صفات واجب الوجود نزد ابن سینا و بررسی نقد ملاصدرا بر این نظریه..... سیدحسن سعادت مصطفوی حسین عطایی
۱۹	نگرشی به حقیقت علم حصولی..... حسین کریمی
۳۹	ارزیابی نقدهای کتاب «پندار خدا» نوشته ریچارد داوکینز، بر برهان وجودی آنسلم..... رضا اسکندری
۶۳	درآمدی بر نظریه شهود عقلی استاد یزدان پناه..... حسین ایزدی
۷۷	فواید و کارکردهای علم فلسفه..... جواد حسن زاده
۹۱	شک در معرفت های بدیهی..... مهدی ذوالقدر
۱۱۳	المخلص المقالات.....

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

سرمقاله

صدرالمتالهین با پایه‌گذاری حکمت متعالیه، گونه ویژه‌ای از حکمت را بنیان نهاد که در کنار برهان‌های عقلی، از شهودهای قلبی و نقل‌های دینی نیز بهره می‌برد. به‌باور ایشان روش‌های گوناگون عقلی، نقلی و شهودی اگر درست و برابر موازین حرکت کنند به یک حقیقت می‌رسند و یکدیگر را تأیید می‌کنند. از این رو ملاصدرا در مقام گردآوری (و حتی گاه داوری) گزاره‌های فلسفی، از شهودهای عرفانی و متون (نقل‌های) دینی بهره می‌جوید. هم‌چنین در تفسیر متون دینی از اصول و قوانین فلسفی - عرفانی کمک می‌گیرد. از نگاه او تفاوت روش‌ها لزوماً به تفاوت محتوا نمی‌انجامد. در نتیجه هم متن‌های دینی و شهودهای عرفانی در فلسفه به کار می‌آیند و هم قواعد فلسفی در فهم متون دینی و شهودهای قلبی سودمندند. بنابراین تعاملی دوسویه میان عقل، نقل و شهود برقرار است که به هم‌افزایی و ژرف‌نگری بیشتر آنها می‌انجامد.

ملاصدرا خود اشاره می‌کند که برخی نوآوری‌های فلسفی‌اش را از متون دینی و شهودهای عرفانی الهام گرفته است. برای نمونه می‌توان به بحث‌هایی چون «اتحاد عاقل به معقول»، «جسمانیة الحدوث بودن نفس»، «حرکت جوهری» و... اشاره کرد. اصل این تعامل دوسویه انکارپذیر نیست و متون صدرایی شواهد فراوانی بر آن به دست می‌دهد.

صدرالمتالهین از سویی بهره‌جویی از نقل و شهود را در فلسفه بایسته می‌داند و از سویی دیگر بر عقل محوری دانش فلسفه پای می‌فشارد. این تعارض ظاهری دست‌مایه شگفتی و چاره‌جویی برخی نو‌صدرایین شده است. اگر نقل و شهود در تولید گزاره‌های فلسفی، هم‌تای (هم‌عرض) عقل باشند چگونه فلسفه، فلسفه خواهد بود؟! برای پاسخ به این

پرسش باید به رابطه طولی این روش‌ها در حکمت متعالیه توجه کرد. الگوی ویژه ملاصدرا برپایه کاربست دو روش خاص (عقل) و عام (نقل و شهود) در پژوهش‌های فلسفی سامان می‌یابد. برهان عقلی به مثابه روش خاص فلسفه، تنها راه اثبات و پذیرش گزاره‌های فلسفی است. اما روش عام می‌تواند الهام‌بخش عقل و تاییدگر او باشد. مهم‌ترین راهنمایی‌های روش عام برای روش خاص عبارتند از:

۱. ژرفابخشی به تصور مسئله.

۲. یافتن حد وسط برهان.

۳. ایده‌بخشی به عقل برای جستجوی برهان.

۴. راهنمایی سلبی عقل.

۵. تایید عقل و فزاینده‌گی یقین.^۱

صدرالمتألهین با کاربست روش عام در قالب‌های پنج‌گانه یادشده، هم به برهانی بودن فلسفه پایبند مانده و هم از راهنمایی‌های نقل و شهود بهره‌مند گشته است. این نوآوری روشی بسترساز نوآوری‌های فراوان محتوایی در حکمت صدرایی است.

روح‌الله سوری

۱. برای مطالعه بیشتر به کتاب «درآمدی بر فلسفه فلسفه اسلامی» اثر سیدیدالله یزدان‌پناه مراجعه نمایید.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

وحدت مفهومی صفات واجب الوجود

نزد ابن سینا و بررسی نقد ملاصدرا بر این نظریه

سیدحسن سعادت مصطفوی^۱

حسین عطایی^۲

چکیده

بررسی ذات و صفات واجب الوجود از اصلی ترین بحث های الهیات بالمعنی الاخص است. به ویژه در جهان اسلام به دلیل تصریحات متون دینی و فرهنگ حاکم، فلاسفه بیشترین اهتمام خود را در راستای حل مسائل این موضوع صرف کرده اند. نحوه ارتباط صفات با ذات و با یکدیگر از لحاظ مفهوم و مصداق، یکی از این مسائل است. ابن سینا به عنوان یکی از استوانه های فلسفه اسلامی در مبحث اتحاد مفهومی صفات واجب الوجود با یکدیگر نظریه ای را طرح کرده که در میان دیگر فلاسفه پذیرفته نشده است. پس از وی ملاصدرا در صدد مخدوش کردن نظریه ابن سینا برآمده است و دیگران نیز به تبعیت از وی زبان به انتقاد از ابن سینا گشوده اند. ما در این مقاله سعی در تبیین روشن نظریه ابن سینا داریم تا ملاحظه گردد که آیا انتقاد ملاصدرا بر این نظریه صحیح است یا خیر.

کلید واژگان

واجب الوجود، مفهوم، مصداق، عینیت، وحدت، وحدت مفهومی، وحدت مصداقی.

۱. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع) (Sinasadra67@gmail.com).

۲. دانش پژوه سطح ۳ فلسفه اسلامی حوزه و دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبائی (Hosata67@gmail.com).

مقدمه

الهیات بالمعنی الاخص از جمله بخش‌های فلسفه است که فلاسفه اسلامی چندان در آن درخشیدند و بر غنای کمی و کیفی آن افزودند که نه تنها اصولاً فعالیت‌های فلاسفه یونانی در این عرصه با فعالیت آنان قابل مقایسه نیست، بلکه در عصر حاضر نیز همچنان مسائل و نظریات مطرح شده از سوی آنان، مهم و تفکربرانگیز به شمار می‌آید. یکی از مهم‌ترین این موضوعات، مسئله وحدت یا عینیت صفات و ذات باری تعالی است. قرآن و حدیث تحریض و تأکید فراوانی بر وحدت و یگانگی خداوند از هر جهت دارند؛ به گونه‌ای که می‌توان توحید خدا را اصلی‌ترین بنیان اعتقادی اسلام دانست.^۱ فلاسفه اسلامی نیز متأثر از فرهنگ اسلامی، در جایگاه طرح مباحثی الهیاتی مثل اثبات ذات واجب‌الوجود، انتزاع صفات مختلف از ذاتی واحد، بساطت ذات واجب‌الوجود و... سعی فراوان داشته‌اند که شائبه هر گونه تعدد و تکثیری را از خداوند نفی کنند.

درباره نحوه ارتباط صفات و ذات خدا در میان متکلمین و فلاسفه اسلامی سه نظریه اصلی وجود دارد:

۱. زیادت صفات بر ذات که اعتقاد اشاعره است؛
 ۲. نیابت صفات از ذات که معتزله به آن گرایش پیدا کرده‌اند؛
 ۳. عینیت صفات و ذات که نظریه مختار متکلمین شیعی و فلاسفه است.^۲
- فیلسوفان مسلمان با انتقاد شدید از اشاعره و معتزله به دلیل اعتقادشان درباره چگونگی ارتباط ذات و صفات الهی، هر نظریه‌ای غیر از عینیت در این موضوع را آلوده به نوعی شرک نظری و عدم درک صحیح وحدانیت باری تعالی دانسته‌اند.^۳ فلاسفه اسلامی بر نظریه عینیت صفات واجب‌الوجود با یکدیگر و با ذات واجب‌الوجود اتفاق نظر دارند؛ اما در این میان، ابن سینا تعبیری منحصر به فرد از معنای عینیت صفات با یکدیگر ارائه کرده است که پیش و پس از وی کسی به آن قائل نگردیده، افزون بر اینکه سبب ایراد انتقاداتی بر وی شده است. ما در اینجا پس از طرح مسئله و ذکر مقدمات، نخست نظریه ابن سینا درباره وحدت مفهومی صفات با یکدیگر را بیان می‌کنیم و سپس انتقاد ملاصدرا بر این نظریه را بررسی کرده، مورد داوری قرار می‌دهیم.

۱. «قل هو الله احد»؛ «بگو خداوند یگانه است» (توحید، ۱).

۲. «ان الله لا یغفر ان یشرك به»؛ «خداوند شرک به خود را نمی‌بخشاید» (نساء، ۴۸).

۳. «کمال التوحید نفی الصفات عنه»؛ «کمال یگانگی خداوند سلب صفات از اوست» (تهجج البلاغه، خطبه اول).

۲. شهرستانی، الملل و النحل، ص ۴۹.

۳. برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۶۶.

طرح مسئله

نتیجه تفکر درباره خداوند به عنوان واجب‌الوجود، تمایز میان دو امر مجزاست: ذات واجب‌الوجود و صفات واجب‌الوجود. ذات یا ماهیت خدا که به معنای ما به الشیء شیء می‌باشد، حاصل بی‌واسطه براهین اثبات وجود خداست؛ یعنی هر یک از براهین حدوث و قدم، امکان و وجوب، صدیقین یا هر برهان دیگری در این باره این آگاهی را به ما می‌دهد که در نهایت سلسله موجودات، موجودی هست که معلول نمی‌باشد و مبدأ تمام این سلسله است. در این مرحله صرفاً به لزوم وجود خارجی چنین ذاتی اذعان می‌شود، بدون سخن گفتن درباره صفات و ویژگی‌های این موجود. پس از این مرحله و حصول اعتقاد به وجود ذات واجب‌الوجود، عقل پیش‌تر می‌رود و این ذات را به اوصافی متصف می‌کند؛ مثل اینکه واجب‌الوجود عالم است یا واجب‌الوجود خالق است یا^۱

پس مشاهده می‌شود که حداقل در حوزه معرفت‌شناختی تمایز و تغایری بین ذات و صفات خدا برقرار است. اما آیا این اختلاف در حوزه وجودشناختی نیز قابل اطلاق است؟ یعنی آیا در حاق واقع و عالم خارج نیز ذات خدا وجودی مغایر با صفاتش دارد و صفاتش وجودی مغایر با ذاتش؟ همان‌طور که ذکر شد، فلاسفه اسلامی در مقام نفی اکید این عقیده برآمده‌اند و بر نظریات مخالف مهر ابطال زده‌اند.

از سوی دیگر، ذات و صفات مانند هر امر دیگری مفهومی دارند و مصداقی. مفهوم، صورت عقلی انتزاع‌شده از حقیقت یک شیء است و مصداق، حقیقتی است که مفهوم از آن انتزاع شده است؛ چه این حقیقت وجود خارجی داشته باشد و چه نداشته باشد.^۲ طبیعتاً هنگامی که فلاسفه مسلمان از عینیت ذات و صفات واجب‌الوجود سخن می‌گفته‌اند، این ضرورت بر عهده‌شان بوده که به این تمایز توجه کنند و با عنایت به اهمیت موضوع، منظور دقیق خود را در این باره به طور واضح بیان کنند. درباره تمایز بین مفهوم و مصداق ذات واجب‌الوجود، بدیهی است که ادله اثبات واجب‌الوجود به لزوم وجود خارجی یا مصداقی ذات واجب‌الوجود منجر می‌شوند. به عبارت دیگر وقتی یک فیلسوف اسلامی می‌گوید: ذات واجب‌الوجود با صفاتش عینیت دارد، در واقع منظورش این است که مصداق خارجی ذات واجب‌الوجود با صفاتش عینیت دارد. این بخش از مسئله بسیار روشن است و ما صرفاً از باب تنبه و فراهم شدن زمینه برای مقایسه با بخش بعدی به آن اشاره کردیم. اکنون به مسئله تغایر مفهوم و مصداق در صفات می‌پردازیم. فلاسفه اسلامی صفات

۱. این امر که نحوه انتزاع این صفات از ذات چگونه است، از بحث ما خارج است (رک: ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۲۲۷).

۲. مظفر، *المنطق*، ص ۷۱.

متعددی از ذات واجب‌الوجود انتزاع کرده و با به کارگیری مقیاس‌های گوناگون مثل سلبی یا ثبوتی، حقیقی یا اضافی و در مقام ذات یا در مقام فعل، چندین دسته‌بندی از صفات خدا ارائه داده‌اند.^۱ هر یک از این صفات متعدد، از لحاظ مفهوم با دیگری متفاوت است. وقتی حکم می‌کنیم واجب‌الوجود عالم به موجودات است، یعنی از اقوال و افعالشان آگاهی دارد، و وقتی می‌گوییم واجب‌الوجود خالق موجودات است، یعنی آنها را وجود بخشیده است. بدیهی است که «علم» مفهوم و معنایی دارد و «خلق» مفهوم و معنایی دیگر، و بر همین قیاس است سایر صفات واجب‌الوجود. با توجه به این نکات، عموم فلاسفه ضمن اینکه معتقدند صفات با یکدیگر و با ذات اتحاد مصداقی دارند - یعنی همگی به یک وجود موجودند - اما معتقدند هیچ وحدت مفهومی‌ای میان صفات برقرار نیست. در نگاه اول تصدیق این امر بنا بر طبیعت معنایی الفاظ و حکم صریح عقل، بدون هیچ شک و شبهه‌ای، ضروری به نظر می‌رسد. آنچه تا اینجا بیان شد، نظریات مورد پذیرش غالب فلاسفه مسلمان است؛ اما شیخ‌الرئیس فلسفه اسلامی، ابن سینا، در این زمینه به طور کامل با دیگران هم‌رأی نیست.

استدلال ابن سینا

ابن سینا همچون سایر فیلسوفان به وحدت مصداقی صفات واجب‌الوجود با یکدیگر معتقد است؛^۲ ولی عینیت مفهومی آنها را نفی می‌کند. این امر وجه اختلاف ابن سینا و دیگر فلاسفه درباره صفات حق تعالی است. اظهار این عقیده از سوی فیلسوفی که به استفاده انحصاری از عقل، و نه شهود و مقبولات عرفی و شرعی، در روند استدلال فلسفی مشهور شده است، در ابتدای امر عجیب به نظر می‌رسد؛ لذا ضرورت توجه به دلایل ابن سینا در این باره و درک معنای حقیقی آن دو چندان می‌شود.

استدلال ابن سینا برای اثبات اتحاد مفهومی صفات خدا با یکدیگر به این صورت است که انسان گاه یک صورت ذهنی را از موجودی خارجی انتزاع می‌کند؛ مثلاً با دیدن درختی در خیابان، صورت معقول آن در ذهنش نقش می‌بندد، و زمانی بر عکس، موجودی خارجی را بر طبق صورتی ذهنی ایجاد می‌کند؛ مانند اینکه طرحی از یک ساختمان در ذهن مهندسی شکل می‌گیرد و سپس بر اساس آن طرح، ساختمانی را در خارج بنا می‌کند. در شق اخیر، تغایری مفهومی و مصداقی میان علم ما و قدرت ما در ایجاد آن شیء وجود دارد. به محض تصور ما از یک شیء، آن شیء موجود نمی‌شود؛ بلکه آن تصور باید چنان مطلوب و با

۱. برای نمونه رک: ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶، الموقوف الثانی، ص ۱۱۸.

۲. ابن سینا، *النجاة*، ص ۶۰۰.

اغراض ما هم‌جهت باشد که ابتدا در ما شوق ایجاد کند و این شوق به اراده منتهی شود و اراده اعضای بدن ما را برای ایجاد آن تصور در خارج به حرکت درآورد.

پس می‌بینیم که به دلیل نقص و ضعفی که در ذات ما وجود دارد، علم و قدرت یا اراده ما معنا و وجودی واحد ندارند. حال آیا در روند خلق موجودات به دست خدا نیز این مراحل وجود دارد؟ یعنی در خدا هم اول تصویری از موجودات نقش می‌بندد و سپس اگر این تصور مطلوبش بود، اراده به خلق شکل می‌گیرد؟ در پاسخ این پرسش باید گفت خیر. ارتباط علم و اراده در خدا شبیه ارتباط این دو در ما نیست. واجب‌الوجود چون علم‌عنایی دارد،^۱ به محض تعقل ذات خود که خیر محض است و صور معقول تمامی موجودات در آن مرتسم است، صور خارجی موجودات را نیز بر طبق همین صور معقول وجود می‌بخشد. پس در خدا علم به اشیا همان اراده به خلق آنهاست. این نحوه ارتباط میان صفات «علم» و «اراده» مخصوص واجب‌الوجود است که بر خلاف ما نه فاصله‌ای زمانی میانشان وجود دارد و نه غرضی بینشان واسطه است.

تا اینجا دانستیم که علم خدا همان اراده اوست. در ادامه صفت حیات را موشکافی می‌کنیم. در ما حیات از دو امری تشکیل می‌شود که از دو قوه مختلف ناشی می‌شوند: یکی ادراک و دیگری فعل یا توانایی به حرکت در آوردن اعضای بدن. بنابراین ما آن‌گاه صفت حیات را بر انسانی اطلاق می‌کنیم که هم توانایی دریافت مدرکات داخلی و خارجی را داشته باشد و هم توانایی حرکت دادن اعضای بدن خود برای ایجاد و تغییر در عالم خارج را. اما حیات در خدا چگونه است؟ گذشت که معلوم علم‌عنایی خدا همان سبب ایجاد و مبدأ فعل نیز هست؛ لذا هیچ دوگانگی‌ای میان ادراک و فعل خدا وجود ندارد و وقتی این دو یکی باشند، حیات نیز که از آن دو تشکیل شده است، با آنها عینیت خواهد داشت. پس مفاهیم علم، حیات و قدرت در خدا یک امر هستند.^۲ وقتی می‌گوییم خدا عالم است، متضمن این مفهوم نیز هست که هم مرید است و هم حی، یا وقتی مفهوم حیات واجب‌الوجود را تصور می‌کنیم، بالضرورة مفاهیم علم و قدرت نیز در آن مستترند.^۳

نکته اصلی و مهمی که ابن سینا در اینجا آن را خاطرنشان می‌کند این است که او خود نیز

۱. برای دیدن تعریف علم‌عنایی و تفاوتش با دیگر انواع علم ر.ک: سبزواری، منظومه و شرح منظومه، ص ۱۴۱.

۲. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۲۰.

۳. در جای دیگر نیز گفته است: «الاول لا یتکثر لاجل تكثر صفاته لان کل واحد من صفاته اذا حقق تکون الفة الاخری بالقیاس الیه، فتکون قدرته حیاته و حیاته قدرته و تکون واحدة فهو حی من حیث هو قادر وقادر من حیث هو حی و کذلک سایر صفاته» (ابن سینا، التعلیقات، ص ۵۳).

می‌پذیرد مفهوم علم به طور مطلق با مفهوم حیات به طور مطلق متفاوت است؛ علم تعریفی دارد و حیات تعریفی دیگر. اما استدلال ابن سینا درباره علم با قید ذات واجب‌الوجود و حیات با قید ذات واجب‌الوجود است. مفاهیم مطلق، وجود خارجی ندارند و موجودات خارجی، مطلق نیستند. در واقع احکام مفاهیم با قید اطلاق با احکام مفاهیم با قید موجودی خاص، متفاوت است.^۱ درک این معنا با ذکر مسئله‌ای که در علم منطق مطرح شده است، آسان‌تر می‌شود. در منطق در بخش «انواع دلالت مفهوم بر مصداق» بیان می‌شود: زمانی که محمولی را برای موضوعی اثبات، یا از آن سلب می‌کنیم، گاه مقصود از موضوع صرفاً مفهوم آن است؛ مثل اینکه بگوییم «انسان حیوان ناطق است». گاه نیز حکم ما متوجه مفهوم است؛ اما نه مفهوم صرف؛ بلکه از جهت حکایتی که از مصداق خود دارد؛ مانند اینکه بگوییم «انسان ضاحک است». در صورت دوم، بر مفهوم «عنوان» و بر مصداق «معنون» اطلاق می‌شود.^۲ به عبارت دیگر یک مفهوم زمانی ما فیه ینظر است و زمانی ما به ینظر؛ هم چون آینه که گاهی خود آینه منظور دید ماست و گاهی آینه واسطه‌ای است برای دیدن چیزی دیگر. کلام شیخ‌الرئیس در اتحاد مفهومی صفات خدا را باید در این چارچوب تحلیل کرد. هر عقل سلیمی، چه برسد به فیلسوفی چون ابن سینا، به تغایر مفهومی صفات به طور مطلق پی می‌برد؛ اما هنر تعقل در آنجا شکوفا می‌شود که بدانیم ممکن است مفاهیم متعدد از حیث حکایتشان از یک مصداق، اختلاف نداشته باشند و این امر درباره ذات واجب‌الوجود تحقق دارد و مفهوم یک صفت در خدا متضمن مفاهیم صفت‌های دیگر نیز هست. بنابراین می‌توان استدلال ابن سینا را این گونه صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: محال نیست که احکام مفاهیم به قید اطلاق با احکام مفاهیم به قید موجودی خاص از لحاظ عینیت یا کثرت متفاوت باشند؛

مقدمه دوم: لازمه وجوب وجود خدا این است که مفهوم یک صفت در بر دارنده مفاهیم دیگر صفات نیز باشد؛

نتیجه: صفات واجب‌الوجود با یکدیگر اتحاد مفهومی دارند.

شیخ‌الرئیس با طرح این نظریه معنایی دقیقی‌تر و صریح‌تر به وحدانیت واجب‌الوجود بخشید؛ معنایی که حتی اختلاف مفهومی صفات را که منبعث از ذات است نیز برنمی‌تابد.

۱. «الحیة علی الاطلاق والعلم علی الاطلاق والارادة علی الاطلاق فلیست واحدة المفهوم ... وانما کلامنا فی امره والعلم والقدرة التي یجوز ان یوصف بها واجب الوجود» (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۲۱).

۲. مظفر، المنطق، ص ۷۲.

نقد ملاصدرا بر نظریه ابن سینا

ملاصدرا که همچون دیگر فلاسفه به عینیت صفات با یکدیگر و با ذات معتقد است، این عینیت را منحصر در مصداق می‌داند و بدون نام بردن مستقیم، دیدگاه ابن سینا را در این باره رد می‌کند. در نظر ملاصدرا حکم کردن به اینکه معانی صفات باری تعالی به یک معنا برگشت می‌کنند، گمانی باطل بیش نیست. مفاهیم علم، قدرت و حیات، مترادف و هم‌معنا نیستند؛ به این دلیل که از مفهوم یکی، مفهوم دیگری برداشت نمی‌شود؛ مثلاً وقتی مفهوم علم را تصور می‌کنیم، مفهوم قدرت همراه آن نیست؛ در صورتی که اگر این طور بود، اطلاق یکی از آنها بر ذاتی، ما را از اطلاق دیگر صفات بر همان ذات بی‌نیاز می‌کرد؛ مثلاً اگر می‌گفتیم واجب‌الوجود عالم است، دیگر لازم نبود بگوییم واجب‌الوجود حی یا قادر نیز هست تا معنای مورد نظر خود را بیان کنیم. ملاصدرا اضافه می‌کند که تلقی به قبول این نظریه به نوعی الحاد و تعطیل نیز منجر می‌شود و لذا حق این است که منظور از عینیت صفات این است که صفات متکثر خدا به وجود ذات احدی‌اش موجود می‌شوند و هر صفتی مصداق علیحده‌ای ندارد؛ هر چند مفهوم هر صفت با مفهوم صفتی دیگر متفاوت است.^۱

بررسی نقد ملاصدرا

به نظر می‌رسد اشکال ملاصدرا با یادآوری نکته‌ای اساسی که شیخ به آن اشاره کرده است رفع می‌شود. ابن سینا تأکید کرده که مقصودش در بیان اتحاد مفهومی صفات، مفاهیم به طور مطلق نیستند؛ بلکه مفاهیم صفات از حیث حکایت و ارتباطشان با ذات واجب‌الوجود مد نظرند. ابن سینا هم می‌پذیرد که مفاهیم به طور مطلق، معنای یکدیگر را افاده نمی‌کنند؛ اما وقتی وجوب وجود خدا در نظر گرفته شود، با تصور مفهوم «علم»، مفاهیم «قدرت» و «حیات» نیز بلافاصله به ذهن متبادر می‌شوند. حکیم الهی با تصور مفهوم یک صفت برای واجب‌الوجود، مفاهیم دیگر صفات را نیز از همان یک صفت انتزاع می‌کند. وقتی فیلسوف می‌گوید خدا عالم است، در پس زمینه منطقی ذهن خود می‌داند که این علم، هم به معنای قدرت است و هم به معنای حیات و هم به معنای هر صفت کمالی دیگر. بنابراین با در نظر گرفتن بیان روشن ابن سینا در کتاب مبدل و معاد، انتقاد ملاصدرا بی‌وجه خواهد بود. پس از ملاصدرا پیروان مکتب وی از جمله ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی نیز نظر ابن سینا را رد کرده و اشتباه وی را ناشی از خلط مفهوم با مصداق دانسته‌اند.^۲ انتساب چنین

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ص ۱۴۵.

۲. سبزواری، منظومه و شرح منظومه، ص ۱۵۹؛ طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص ۲۸۷.

اشتباه فاحشی به منطق‌دان برجسته‌ای مثل ابن سینا دور از رأی صواب است و همان طور که گذشت، منظور ابن سینا از مفهوم، نه از حیث اطلاقی‌اش، بلکه از حیث حکایتگری‌اش از ذات باری تعالی است.

استدلالی دیگر در اثبات نظریه ابن سینا

آنچه تا اینجا درباره آن سخن به میان آمد، استدلالی بود که ابن سینا صراحتاً در این زمینه بدان اشاره کرده است. در این قسمت ما به استدلال دیگری می‌پردازیم که هر چند خود شیخ به طور مستقیم در این بحث از آن استفاده نکرده است، اما به نظر می‌توان از آن برای اثبات مدعای شیخ استفاده کرد. ابن سینا در نمط پنجم کتاب *اشارات و تنبیهات* هنگام طرح قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» می‌گوید مفهوم اینکه یک شیء علت الف باشد، با مفهوم اینکه همان شیء علت ب باشد متفاوت است.^۱ خواجه نصیر نیز در شرح این قسمت افزوده است: «تغایر دو مفهوم نشان‌دهنده تغایر حقیقت آن دو است».^۲

فرایند انتزاع مفاهیم، چه در واجب و چه در ممکن، این گونه است که مفاهیم از حیثیات واقعی برداشت می‌شوند^۳ و به این ترتیب تعداد مفاهیم انتزاع‌شده از یک شیء به تعداد حیثیاتی است که آن شیء از آن برخوردار است؛ مثلاً یک انسان از آن حیث که شاعر است، مفهوم شاعری بر او صدق می‌کند و از آن حیث که پدر است، مفهوم پدری بر وی صدق می‌کند و به هر مقدار حیثیتی که دارد، مفاهیم بر او بار می‌شوند. در قاموس عقل محال است که مفاهیم مختلف از حیثیت واحد به دست آیند. پس طبق قاعده الواحد مفهوم علیت برای یک شیء غیر از مفهوم علیت برای شیئی دیگر است و چون مفاهیم از حیثیات حقیقی منتزع می‌شوند و از آنجا که خدا به دلیل بساطتش یک حیثیت بیشتر ندارد، بنابراین تنها مفهوم علت بودن برای یک شیء بر خدا صدق می‌کند.

عموم حکما از جمله خود ملاصدرا مقدمات و نتایج قاعده الواحد را پذیرفته‌اند؛ لذا این ایراد بر وی وارد است که چرا در تحلیل نظریه ابن سینا این قاعده را مد نظر قرار نمی‌دهند. قاعده الواحد ثابت می‌کند که اگر مفاهیمی را از یک شیء انتزاع می‌کنیم، باید حقیقت خارجی آن شیء نیز حیثیات واقعی گوناگون داشته باشد و همه فلاسفه درباره واجب‌الوجود اتفاق نظر دارند که ذات خدا حیثیت بسیط واحدی دارد. اگر ما مفاهیم صفات خدا را متغایر دانستیم، در

۱. ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات* مع شرحی خواجه نصیر و قطب الدین رازی، ج ۳، ص ۱۲۲.

۲. همان.

۳. سعادت مصطفوی، *الهیات نجات*، ج ۱، ص ۳۲۹.

۱۷ وحدت مفهومی صفات واجب‌الوجود نزد ابن سینا و بررسی نقد ملاصدرا بر این نظریه

حقیقت معنایش این است که به طور غیر مستقیم قائل شده‌ایم که خداوند حیثیات متعددی دارد و ذاتش بسیط نیست؛ در حالی که هیچ فیلسوفی منکر بساطت ذات خدا نیست. اگر مفهوم علت بودن برای دو شیء موجب کثرت حیثیات ذات واجب‌الوجود می‌شود، به طریق اولی تغایر مفهومی صفاتی مثل «علم» و «قدرت» بساطت ذات را از بین می‌برد.

صورت منطقی استدلال مذکور چنین است:

مقدمه اول: ذات واجب‌الوجود بسیط محض، و دارای حیثیت واحدی است؛

مقدمه دوم: طبق قاعده الواحد مفهوم علت بودن برای یک شیء با مفهوم علت بودن برای شیئی دیگر متفاوت است؛ چرا که مفاهیم از حیثیات واقعی انتزاع می‌شوند؛ یعنی هر تغایر مفهومی معلول کثرت در ذات است؛

مقدمه سوم: پذیرش تغایر مفهومی صفات خداوند به این معناست که خدا حیثیات متعددی دارد (خلف)؛

نتیجه: پس صفات خدا تغایر مفهومی ندارند.

هر چند در این استدلال نقطه عزیمت ما قاعده الواحد است، با در نظر گرفتن اصلی کلی که از این قاعده به دست آمد، دلیلی برای اثبات مجدد مدعای خود کسب کردیم.

جمع‌بندی

ما دو استدلال برای اثبات اتحاد مفهومی صفات خدا از متن آثار ابن سینا بیان کردیم که یکی را خود شیخ به صراحت ذکر کرده بود و دیگری از کلمات شیخ قابل برداشت بود. برای قضاوت درباره این دو استدلال، نکته اساسی‌ای که حائز اهمیت است و خود ابن سینا نیز به آن اشاره کرده بود، در نظر گرفتن این موضوع است که مقصود ابن سینا از عینیت مفهومی صفات، مفهوم به طور مطلق نیست؛ بلکه منظور، مفهوم از لحاظ حکایتگری‌اش از ذات واجب‌الوجود می‌باشد. ذات واجب‌الوجود چون واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و کامل می‌باشد، با فرض یک صفت برای او دیگر صفات نیز از همان یک صفت قابل فهم است. اگر «علم» در ما مفهومی دارد و «قدرت» مفهومی دیگر، ناشی از ضعف ماست؛ و گرنه اگر ما هم موجوداتی کامل بودیم، این مفاهیم در نسبت با ما یکسان بودند. منتقدین ابن سینا از جمله ملاصدرا به این نکته توجه نکرده‌اند و همین عدم توجه زمینه‌ساز عدم درک صحیح سخن شیخ شده است. دریافت این نکته موجب تصدیق نظریه ابن سینا خواهد شد.

منابع

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع شرحی خواجه نصیر و قطب الدین رازی، تهران، دفتر نشر الكتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲. _____، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۳. _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۴. _____، النجاة، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ش.
۵. سبزواری، ملاهادی، منظومه و شرح منظومه، تهران، چاپ ناصری، ۱۲۹۸ق.
۶. سعادت مصطفوی، سیدحسن، الهیات نجات، به کوشش حسین کلباسی اشتری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۳ش.
۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تصحیح محمد فتح الله بدران، قاهره، مكتبة أنجلو المصریه.
۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۲ش.
۹. مظفر، محمدرضا، المنطق، تعلیق و تحقیق علی شیروانی، قم، دار العلم، چاپ چهارم، ۱۳۸۶ش.
۱۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، جلد ۶، ۱۹۸۱م.
۱۱. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ش.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار-تابستان ۱۳۹۹

نگرشی به حقیقت علم حصولی

حسین کریمی^۱

چکیده

آرای فلاسفه را در مسئله حقیقت علم حصولی می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: عده‌ای از حکما حقیقت علم حصولی را حضور ماهیت معلوم خارجی در اذهان می‌دانند که در نتیجه، علم حصولی مختص ماهیات می‌شود. اینان مسئله مطابقت علم با معلوم را نیز با همین نگاه حل می‌کنند. در مقابل، حکمای دیگر (قدما) علم حصولی را مثال و شبیحی از معلوم خارجی می‌دانند. مسئله «نحوه حکایت علم از معلوم» موجب پیدایش این مباحث بوده است. طبق دیدگاه اول، علم به ماهیت ذهنی می‌تواند علم به ماهیت خارجی باشد؛ ولی قول به شبیح، حکایت از محکی را ذاتی علم می‌داند و نیازی به ارتباط و نوعی اتحاد واقعی میان علم و معلوم نمی‌بیند. همین‌جا بحث ارتباط علم با عالم نیز مطرح می‌شود که درباره آن نیز دو دیدگاه اساسی وجود دارد: عده‌ای به اتحاد وجودی علم و عالم قائل‌اند و در مقابل، قدما رابطه‌ای انضمامی میان علم و عالم تصویر کرده‌اند. در این نوشتار ادله قائلان به اقوال مذکور طرح و بررسی، و در نهایت از دیدگاه قائلان به شبیح بودن علم و اتحاد علم و عالم دفاع شده است. بر اساس این دیدگاه، علم حصولی همان وجود عالم است که حاکی از معلوم می‌باشد.

کلیدواژگان

علم حصولی، حضور ماهیات، شبیح معلوم، حکایت ذاتی.

۱. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی حوزه قم، مدرس سطح عالی حوزه قم (hossainkarimi10@gmail.com).

مقدمه

مسئله علم از دیرباز برای متفکران مخصوصاً حکمای اسلامی مسئله‌ای پرچالش و مهم بوده است. حقیقت علم چیست؟ چگونه انسان به خود و ماورای خویش علم پیدا می‌کند؟ آیا رابطه‌ای حقیقی میان علم و معلوم برقرار است؟ اینها و پرسش‌هایی از این دست باعث شد بحث‌هایی پردامنه میان اندیشمندان مطرح شود و روز به روز گسترش یابد. «علم حصولی» یکی از مباحث پرکاربرد و مقدماتی در فلسفه است. نخستین شخص از حکمای اسلامی که به صراحت درباره تقسیم علم به حصولی و ضروری سخن گفت شیخ اشراق بود.^۱ البته در آثار حکمای پیش از سهروردی نیز شواهدی بر این مطلب یافت می‌شود؛ ولی هنوز نیاز به بحث مستقل از آن احساس نمی‌شد. کم کم با رشد مباحث فلسفی و عمیق‌تر شدن پرسش‌ها بحث به این تقسیم و حقیقت این دو قسم کشیده شد. بحث از حقیقت علم حصولی، نحوه کشف علم حصولی از معلوم و ارتباط علم و معلوم از مباحثی هستند که در طول زمان، اهمیت بیشتری میان حکما یافتند و دقت بیشتری در آن به خرج داده شد. نتایج و آثار بسیار مهمی برای کشف حقیقت این دو قسم و نحوه کشف آنها از معلوم در مباحث فلسفه مترتب شده است. این آثار در مباحث وجود ذهنی و علم خداوند به مخلوقات و... مشاهده می‌شود.

در باب حقیقت علم حصولی آرای فلاسفه را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد:

۱. نظر صدرالمتألهین و تابعانشان از جمله علامه طباطبائی: حقیقت علم، حضور ماهیات بآنفسها نزد عالم است؛

۲. نظر ابن سینا و استاد فیاضی: غیریت علم و ماهیت (قول به شیخ و مثال).

ناگفته نماند در یک دسته، اختلاف نظرهایی نیز میان فلاسفه نامبرده هست که به بعضی از آنها اشاره خواهد شد. البته این فلاسفه در اصل ادعا هم نظرند.

قول اول: علم همان حضور ماهیات بآنفسها نزد عالم است

صدرالمتألهین معتقد است «وجود ذهنی» حضور نفس ماهیات اشیا در ذهن است، نه شیخ و مثال آنها.^۲ حقیقت وجود ذهنی همان علم حصولی به اشیا است و این دو تنها در عالم اعتبار

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۱.

۲. أن للأشیاء - أي الماهیات - وجودا فی الخارج به یترتب علیها آثارها وأحكامها، وجودا فی الذهن لا یترتب به علیها آثارها وأحكامها. والعلم لنا بكل شیء عبارة عن حصول ماهیاتها عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية. فالعلم بكل ماهية تكون عین تلك الماهية وبكل مقولة عین تلك المقولة. فالعلم بالجواهر جوهر كما أن العلم بالأعراض أعراض (صدرالدین شیرازی، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۵۶۸).

غیر هم‌اند؛ زیرا اگر صورتی که در ذهن حاصل شده است فی‌نفسه و بدون مقایسه اعتبار شود، به آن علم حصولی اطلاق می‌شود و اگر در مقایسه با وجود خارجی اعتبار شود، به آن وجود ذهنی می‌گویند.

از نظر صدر المتألهین وجود ذهنی و علم حصولی دو حیث و دو اعتبار از یک واقعیت بسیط‌اند، به گونه‌ای که ماهیت ذهنی معلوم با همان واقعیتهای موجود است که ماهیت علم به نحو خارجی با آن موجود است. پس «ماهیت علم» به حمل شایع، تحت مقوله «کیف» مندرج است و تحت هیچ مقوله دیگری قرار نمی‌گیرد؛ ولی «صورت ذهنی» به سبب اتحاد وجودی‌اش با «علم»، مجازاً حکم علم (اندرج تحت مقوله «کیف») به آن نسبت داده می‌شود. صورت ذهنی حقیقتی است که به لحاظ مقایسه با وجود خارجی و به حمل اولی اعتبار می‌شود، از این رو تحت هیچ مقوله‌ای نیست؛ ولی به حمل اولی همان ماهیت خارجی است. نکته اساسی سخن ایشان همین جاست که در عین حفظ ماهیت وجود خارجی، نباید پنداشت که تحت مقوله‌ای که آن وجود خارجی ذیل آن است نیز قرار می‌گیرد تا اشکال تحت دو مقوله بودن پیش آید. اصلاً وجود ذهنی فقط به لحاظ مقایسه و حکایتگری اطلاق می‌شود و با این لحاظ نمی‌تواند تحت هیچ مقوله‌ای باشد و در همین لحاظ است که به حمل اولی، همان ماهیت خارجی است.^۱

برخی از پیروان صدر المتألهین نیز همچون علامه طباطبایی به این قول معتقدند. آرای علامه طباطبایی را که با نظریات صدر المتألهین نیز موافق است، در ضمن چند ادعا این گونه می‌توان ذکر کرد:

۱. حقیقت علم حصولی حضور ماهیات بآنفسهاست؛
۲. علم حصولی مختص ماهیات است؛
۳. علم حصولی و ماهیت خارجی لزوماً نوعی اتحاد واقعی دارند؛
۴. علم حصولی به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود؛
۵. علم حصولی و عالم متحدند.

۱. ادعای اول: حقیقت علم حصولی حضور ماهیات بآنفسها

صدرا چندین بار در آثار خویش بر این مطلب تأکید کرده است که «علم حصولی»

۱. إن الطباع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس أي وجود حالة أو ملكة في النفس يصير مظهرها أو مصدراً لها تحت مقولة الكيف (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۹۴).

حضور ماهیات در ذهن است. اساس معیار ایشان در تقسیم علم به حصولی و حضوری به همین مطلب برمی گردد که علم حصولی، حصول ماهیت معلوم برای عالم است؛ در مقابل علم حضوری که حضور وجود معلوم نزد عالم است.^۱

۲. ادعای دوم: اختصاص علم حصولی به ماهیات

فقط ماهیات می توانند متعلق علم حصولی واقع شوند و غیر آنها فقط با علم حضوری قابل درک اند. علامه تقسیم علم به حصولی و حضوری را به اعتبار حضور ماهیت یا وجود معلوم نزد عالم می داند. این نحو تقسیم و تعریف علم حصولی به حضور ماهیات بآنها نشان دهنده اختصاص علم حصولی به ماهیات است.

به عقیده ایشان تنها ماهیت است که نسبتش به خارج و ذهن علی السویه است و مفاهیم دیگر یا حیث خارجی دارند و یا حیث ذهنیت؛ پس نمی توانند بعینه در ذهن حاضر شوند و حاکی از خارج باشند. وجود، عین خارجیت است و امکان ندارد وارد ذهن شود. در نتیجه علم حصولی مختص ماهیات است:

لما كانت الماهیات الحقیقة التي تترتب علیها آثارها فی الخارج هی التي تحل الأذهان بدون ترتب من آثارها الخارجية فلو فرض هناك أمر حیثیة ذاته عین أنه فی الخارج ونفس ترتب الآثار كنفس الوجود العینی وصفاته ... كان ممتنع الحصول بنفسها فی الذهن وكذا لو فرض أمر حیثیة ذاته المفروضة حیثیة البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق وما یؤول إلیه امتنع حلوله الذهن.^۲

۳. ادعای سوم: علم حصولی و ماهیت خارجی لزوماً گونه ای اتحاد واقعی دارند

مراد ایشان از این اتحاد نفس الامری این است که اگر ماهیت خارجی معلوم جوهر باشد، ماهیت ذهنی آن هم جوهر است. اگر کیف یا کم باشد، ماهیت ذهنی آن هم کیف یا کم است: «مفهوم سیاهی و سفیدی را که ادراک نمودیم خود مهیت بودند؛ یعنی خود واقعیت خارج بودند هرچه هستند همانند که هستند».^۳ دلیل ایشان برای اثبات این مطلب این است که یا ماهیت ذهنی عین ماهیت خارجی است، یا چنین نیست. اگر فرض دوم را نفی کنیم، فرض اول ثابت می شود. فرض دوم نیز به دو دلیل نفی می شود:

۱. فإن حصول المعلوم للعالم - إما بماهیته أو بوجوده - والأول هو العلم الحصولی والثانی هو العلم الحضوری (طباطبایی، باریته الحکمة، ص ۱۳۹).

۲. طباطبایی، نهایة الحکمة، ص ۳۹.

۳. همو، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۸۵.

نگرشی به حقیقت علم حصولی

۱. مستلزم سفسطه است: به این بیان که اگر ماهیت ذهنی غیر از ماهیت خارجی باشد، ما هیچ گاه نمی‌توانیم به ماهیت خارجی علم پیدا کنیم؛ زیرا آنچه نزد ما حاضر است، ماهیت ذهنی است و همان است که بدون واسطه برای ما معلوم است؛ ولی ماهیت خارجی با واسطه‌ای برای ما معلوم شده است که عین آن نیست؛ پس نمی‌تواند آن را به صورت مطابق با واقع برای ما نشان دهد و واقع برای ما مجهول می‌ماند. پس باید قول به سفسطه را بپذیریم که خلاف وجدان است؛

۲. انتقال از حاکی به محکی مستلزم علم سابق به محکی است؛ در حالی که فرض این است که علم به محکی بر علم به حاکی متوقف است؛ به عبارت دیگر علم به محکی بر علم به حاکی، و علم حاکی بر علم به محکی متوقف است؛ پس دور لازم می‌آید. بنابراین فرض اول یعنی عینیت ماهیت خارجی و ذهنی ثابت می‌شود.^۱ اینجا است که این اشکال مشهور مطرح می‌شود: طبق بیان حکما علم کیف نفسانی است. پس چگونه یک چیز می‌تواند تحت دو مقوله متباین یا دو نوع از یک مقوله واقع شود؟

علامه طباطبایی با استفاده از بیان صدر المتألهین این گونه پاسخ می‌دهد که حمل محمول بر موضوع مستلزم قرار گرفتن موضوع تحت محمول نیست. این استلزام تنها در حمل شایع است، نه در حمل اولی. ماهیت ذهنی جوهر خارجی «جوهر به حمل اولی» است؛ ولی تحت مقوله جوهر نیست؛ بلکه «کیف به حمل شایع» است و تحت مقوله «کیف» قرار دارد. پس اشکال واقع شدن تحت دو مقوله متباین با این پاسخ حل می‌شود.^۲

۴. ادعای چهارم: تقسیم شدن علم حصولی به حقیقی و اعتباری

علم حصولی از یک جهت به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود.

علم حصولی حقیقی: مفهومی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و همان طور که در ذهن موجود می‌شود، در خارج نیز می‌تواند موجود شود و در این صورت دارای آثار خارجی است؛ ولی در ذهن آن آثار را ندارد. تنها ماهیت است که می‌توان این گونه باشد.

علم حصولی اعتباری: مفاهیمی هستند که حیثیت مصداقشان خارجیت (بودن یا نبودن) یا ذهنیت است؛ از این رو قسم اول به ذهن نمی‌آید و قسم دوم در خارج موجود نمی‌شود؛ زیرا مستلزم انقلاب در ذاتشان است.^۳

۱. ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات علی أنَّ فعلية الانتقال من الحاکی إلى المحکی تتوقف علی سبق علم بالمحکی والمفروض توقف العلم بالمحکی علی الحکایة (همو، نهایة الحکمة، ص ۳۵).

۲. ر.ک: همان.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۵۶.

درباره قسم اعتباری این سؤال پیش می‌آید که حصر علم حصولی در ماهیات با وجود این قسم برای علم حصولی چگونه سازگار است؟
 علامه راه حل این مسئله را در نحوه تشکیل علم حصولی اعتباری می‌داند. این علوم به واسطه ماهیات در ذهن ساخته می‌شوند؛ در نتیجه علم حصولی یا حضور ماهیت در نفس است و یا مفاهیمی که از حضور ماهیات در نفس به دست می‌آیند. طبق این توضیح، اعتباری‌ها بر دو قسم‌اند: ۱. آنهایی که مصادیقشان حیث خارجیت دارد؛ ۲. آنهایی که مصادیقشان حیث ذهنیت دارد.

نحوه پیدایش قسم اول: هنگامی که انسان ماهیتی را با علم حسی درک می‌کند و آن را در قوه خیال ذخیره می‌کند و دوباره آن را با علم حسی درک می‌کند و در قوه خیال ذخیره می‌کند، حکم می‌کند که بین آن دو این‌همانی برقرار است و بین آنها «حمل» محقق می‌شود. حکم به این‌همانی «وجود ربطی» بین طرفین دارد و حاکی از خارج است. هنگامی که نفس «حکم» را استقلالاً در نظر می‌گیرد، مفهوم «وجود» را مستقلاً درک می‌کند و بر مصادیق خارجی‌اش تطبیق می‌کند. «خارج» مصداق آن مفهوم می‌شود، ولی مانند ماهیات افرادش نمی‌شوند. سپس از همان مصادیق، صفات خاصشان مانند وجوب و وحدت و کثرت را انتزاع می‌کند. همچنین در صورت عدم تطابق ماهیت مدرک دومی با اولی، به مفهوم عدم می‌رسد.

نحوه پیدایش قسم دوم: هنگامی که انسان ماهیتی را تصور کرد، می‌تواند همان ماهیت متصور موجود در ذهنش را «مصادق» در نظر بگیرد که در این صورت، عقل خواص مناسب با آن را درک می‌کند. این خواص همان مفاهیم اعتباری‌اند که مصادیقشان حیث ذهنیت دارد و در خارج موجود نمی‌شود.

وجه اعتباری نامیدن این گونه مفاهیم طبق بیان علامه این است که خودشان ماهیت و حاکی از خارج نیستند، ولی نوعی وصف حکایت برای آنها اثبات می‌کنیم و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی به آنها می‌دهیم. طبق این بیان می‌توانیم بگوییم علم حصولی منحصر در ماهیات است و تقسیم به حقیقی و اعتباری تقسیم به فرد حقیقی و ادعایی است؛ یعنی در واقع تقسیم حقیقی نیست.^۱

۵. ادعای پنجم: اتحاد علم حصولی و عالم

علامه طباطبایی به اتحاد عاقل و معقول قائل است. ایشان علم را معلوم بالذات می‌داند و معتقد است عالم با معلوم بالذات یعنی همان علم اتحاد دارد. برهانی که علامه بر این مدعا

۱. همو، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۸۶.

نگرشی به حقیقت علم حصولی ۲۵

اقامه کرده این است که: لازمه حصول و حضور معلوم برای عالم، اتحاد عالم و معلوم است؛ زیرا معلوم حصولی یا جوهر است یا عرض: اگر جوهر باشد، چون وجودش للعالم است، پس عالم با ذاتش متحد شده است، چراکه امکان ندارد وجود شیء هم لنفسه باشد و هم لغيره، و اگر عرض باشد، عالم با موضوعش متحد شده است و عرض از مراتب وجود موضوعش است و با موضوعش اتحاد دارد. بنابراین معلوم با عالم اتحاد دارد:

لا معنى لحصول المعلوم للعالم إلّا اتحاد العالم معه سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا. فإن المعلوم الحضوري إن كان جوهرًا قائما بنفسه، كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع نفسه وإن كان أمرا وجوده لموضوعه والمفروض أن وجوده للعالم، فقد اتحد العالم مع موضوعه والعرض أيضا من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه. فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم سواء كان جوهرًا موجودا لنفسه أو أمرا موجودا لغيره ولأزم كونه موجودا للعالم اتحاد العالم معه.^۱

تا اینجا نتیجه این پنج ادعا این می شود که علم حصولی حضور ماهیات بآنفسها نزد عالم است و این حضور جدا از وجود عالم نیست.

۶. نقد و بررسی

درباره ادعای اول (علم حصولی حضور ماهیت بآنفسها نزد عالم است) دو نکته به نظر می آید:
نکته اول: ایشان از اتحاد وجودی علم و معلوم بالذات به این مطلب رسیده است که علم حصولی حضور ماهیت معلوم نزد عالم است؛ در حالی که این نتیجه گیری صحیح نیست. هرچند این دو معنا وجوداً با هم متحدند و علم جدای از حضور معلوم نیست، در واقع هر یک معنای جداگانه ای هستند و تعریف جداگانه ای دارند. «علم» صفت برای عالم است و «حضور معلوم» صفت معلوم است، نه عالم.

نکته دوم: «حضور معلوم نزد عالم» علم حضوری به معلوم ذهنی است، نه علم حصولی. علم حصولی جهت کاشفیت آن صورت و مفهوم از خارج است و این غیر از جهت حضور معلوم نزد عالم است.

درباره ادعاهای دوم، سوم و چهارم یک نکته مشترک می توان گفت: ادعاهای مزبور بر مبنای بطلان قول به شیخ استوار شده اند و علامه به همان دو دلیلی که برای ادعای لزوم اتحاد نفس الامر میان علم حصولی و معلوم خارجی مطرح کرد، قول به شیخ را باطل می داند. در

۱. همو، *بلایة الحکمة*، ص ۱۳۹.

نتیجه ایشان برای فرار از سفسطه و دور، به عینیت علم و خارج قائل شده است که این تنها در ماهیات امکان دارد. پس علم حصولی مختص به ماهیات است که بعینه در ذهن موجود می شوند و حقیقتاً اینها هستند که صفت حاکویت از خارج را دارند. پس اگر بتوان قول به شیخ را از اشکال سفسطه و دور نجات داد، تمامی این ادعاها فرومی ریزند؛ زیرا طبق قول به شیخ، عینیت از بین می رود و در نتیجه، غیر ماهیات نیز می توانند معلوم واقع شوند و اعتباری نباشند. از آنجا که بحث درباره اینکه آیا قول به شیخ به سفسطه و دور می انجامد در بررسی قول به شیخ مطرح خواهد شد، در اینجا از آن صرف نظر می کنیم.

افزون بر نکته یادشده، نکات دیگری هم در این ادعاها می توان مطرح کرد که از این قرارند:

۱. در جواب اشکال به ادعای سوم، ایشان با بیان اختلاف حمل اولی و شایع، ایراد حمل دو مقوله بر یک صورت ذهنی را حل کرده است. ولی نظر می رسد همین مطلب با اصل ادعای اول و سوم منافات دارد. ادعای اول حضور ماهیات بآنفسها در ذهن بود؛ در حالی که با این راه حل، «مفهوم ماهیات» در ذهن حاصل شده است، نه «خود ماهیات». ادعای سوم نیز نوعی اتحاد نفس الامری میان ماهیت ذهنی و خارجی را مطرح می کرد؛ در حالی که اگر گفتیم صورت ذهنی به حمل اولی ماهیت خارجی (مثلاً جوهر) است ولی ماهیت خارجی به حمل شایع تحت مقوله اش (مثلاً جوهر) قرار دارد، سخنی برخلاف ادعایمان گفته ایم. در واقع می توان گفت با این سخن از اصل مدعا دست برداشته شده و قول به شیخ با این سخن تعارضی ندارد. این راه حل در واقع پذیرش اشکال و عقب نشینی از ادعای حضور ماهیات بانفسها در ذهن است.^۱

۲. در توضیح ادعای چهارم گفتیم تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری تقسیم به فرد حقیقی و ادعایی است؛ زیرا طبق تصریحات فراوان علامه، تنها ماهیت ذهنی است که می تواند ذاتاً حاکی باشد و مفاهیم دیگر بسته به اعتبار ما حاکی می شوند. پس با ادعای قبلشان منافاتی ندارد. علامه در تبیین چگونگی پیدایش مفاهیم اعتباری بیانی داشت که به تفصیل توضیح داده شد. ایشان مفاهیم اعتباری را به دو قسم حیث خارجی و ذهنیت تقسیم کرده است. این تقسیم بر دو پایه مبتنی است: ۱. حقیقت علم، حضور ماهیات بآنفسها نزد عالم است که در ادعای اول ذکر و توضیح داده شد؛ ۲. ماهیت واقعی اند؛ ولی علامه طباطبایی در بحث اصالت وجود معتقد شد که ماهیت اعتباری است؛ یعنی واقعیت خارجی ندارد و در نتیجه نسبت دادن آثار به ماهیت خارجی مجاز نیست و آثار تنها برای وجود است. با انکار این دو مبنا این تقسیم فرومی ریزد.^۲

۱. فیاضی، ۱۳۸۶، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، معارف عقلی، شماره ۶، ص ۱۱.

۲. طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۴، ص ۱۰۰۰.

نگرشی به حقیقت علم حصولی

۳. اگر «مفهوم» حیث ذهنیت دارد، چرا نمی‌تواند حاکی باشد؟ این گونه مفاهیم از خارج حکایت نمی‌کنند تا عینیت ذهن و خارج در آنها لازم باشد؛ بلکه مصادیقشان هم در ذهن است و از مصادیق ذهنی خودشان حکایت می‌کنند. در واقع مانعی که علامه برای حکایت ذاتی قسم دارای حیث خارجی مطرح کرد، اینجا وجود ندارد و مانع دیگری هم برای حکایت کردن مفهوم از مصداق اقامه نکرده‌اند. پس علامه طبق ادله خود باید حکایت ذاتی را برای این گونه مفاهیم قبول می‌کرد.

۴. مواردی که حیثیت مفاهیم خارجیت است، قطعاً بعینه به ذهن نمی‌آیند و این سخن صحیحی است؛ ولی اینکه ملاک تحقق علم و حکایت مفهوم از خارج حصول بعینه آن در ذهن باشد، محل بحث است. از آنجا که علامه به این ملاک قائل است، نمی‌تواند مفهومی بیابد که ذاتاً از این گونه افراد حاکی باشد؛ ولی اگر این ملاک را قبول نکردیم، دیگر این مسئله نمی‌تواند مانع باشد. این مسئله همان قول به شبح است که به آن اشاره کردیم و در محل خود از آن بحث خواهیم کرد. اما به نظر می‌آید این توضیح برای نحوه پیدایش این قبیل مفاهیم، حتی با وجود چشم‌پوشی از مطلب قبلی، باز کافی نیست. ایشان مفهوم وجود را از حکم به این‌همانی استخراج می‌کند؛ در حالی که:

اولاً قبل از حکم به این‌همانی، تصور وجود لازم است؛

ثانیاً اگر وجود با علم حضوری قابل درک شد، پس می‌توان از آن مفهوم‌گیری کرد و علم حصولی از آن به دست آورد. پس راه مفهوم‌گیری وجود در استخراج از حکم منحصر نیست؛ ادعای پنجم، یعنی مسئله اتحاد عاقل و معقول، بحث مفصلی می‌طلبد؛ ولی اجمالاً دلیل علامه برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، للعالم بودن وجود علم است. اتحاد عاقل و معقول از نظر علامه به این معناست که جوهر دارای مراتبی است که عرض نام دارد و عرض، وجودی خارج از جوهر ندارد؛ یعنی مرتبه‌ای از وجود جوهر است و به این معنا عاقل با معقول خویش متحد است. روشن است که این مدعا بر این مسئله فلسفی متوقف است که عرض از مراتب وجود جوهر است و باید استدلال آن را بررسی کرد. بر اساس استدلال علامه، اقتضای لغیره بودن عرض این است که از مراتب وجود جوهر باشد. بیان ملازمه در توضیح استاد فیاضی از این مدعا روشن است:

قوله قدس سره: «أن وجود الأعراض من شئون وجود الجواهر» وذلك لأن وجودها يرفع عن الجوهر نقصاً وعدمًا، مقارنا له. ورفع النقص عن شئٍ إكمال له. فالوجود لغیره کمال لذلك الغیر، والشئ لا یكون کمالاً لشيء إلّا إذا زاد فی وجود ذلك الشئ ودخل فی حدّ وجوده، فالعلم إنّما یكون کمالاً للإنسان إذا کان بالعلم يتسع

وجود الإنسان وأما لو كان وجود الإنسان بعد حصول العلم هو نفس وجوده قبل العلم، لم يختلف عما كان عليه في ذاته، بل إنما جاوره وجود آخر هو العلم، لم يكن الإستكمال في شيء، وكان نفس الإنسان في حالة الجهل ونفسه بعد صيرورته علامة في أنواع العلوم في درجة واحدة. ولا يخفى عليك: أن المشائين وإن كانوا يعتقدون بكون وجود العرض والصور الجسمانية وجوداً في نفسه لغيره، إلّا أنّهم لم ينتبهوا لما يستلزمه كون وجودهما لغيره، من كون العرض من شؤون الجوهر واتحاد المادة بالصورة. فهو من مبدعات الحكمة المتعالية.^۱

بر اساس این بیان، از مراتب غیر بودن مقتضای لغيره بودن است و چنین سخنی درباره «صورت» که نسبت به «ماده» وجود لغيره دارد، صادق نیست و به همین دلیل استدلال مزبور پذیرفتنی نیست:

أما كون الأعراض من شؤون الجواهر ومراتب وجودها فهو أمر لا يمكن إثباته بنفس ما مرّ من البيان، وإلا لدلّ على كون الصور المنطبعة أيضاً من مراتب وجود المواد وشؤونها مع أنه فاسد جداً.^۲

در اینجا تنها دلیلی را که علامه طباطبائی بر دیدگاه اتحاد عاقل و معقول ایراد کرده است، مطرح و بررسی کردیم. ولی این دیدگاه ادله دیگری نیز دارد که از سوی دیگر فلاسفه طرح و بحث شده و به اثبات رسیده است.

با توجه به مطالب یادشده روشن شد که این نوع بیان برای حل مسئله علم حصولی مخصوصاً حل مشکل مطابقت ذهن و عین کافی، بلکه صحیح نیست. به همین دلیل عده‌ای طریق دیگری را نیز مطرح کرده و تفسیر دیگری از وجود ذهنی ارائه داده‌اند. این طریق همان تطابق عوالم وجود با یکدیگر است.

۷. تطابق عوالم

این دیدگاه بر مبانی و اصول خاصی مبتنی است که نقشی اساسی در این نظریه دارند؛ از جمله صرافت و بساطت وجود و ارتباط علت و معلول. طبیعی است که بررسی این نظریه همراه با مبانی‌اش، بحث مستقل و مفصلی می‌طلبد. اما به جهتی که در مسئله محل بحث ما در این نوشتار مرتبط است، لازم است بررسی مختصری از آن صورت گیرد. صدرالمتهلین بر آن است که عوالم وجودی، متعدد، و در عین حال با یکدیگر متحد و

۱. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲. مصباح یزدی، تعالیه علی نهاییه الحکمة، ص ۶۴.

مطابق‌اند. عالم عالی از عالم دانی کامل‌تر است و آن را در بر می‌گیرد. هرآنچه عالم دانی دارد، عالم عالی دارد و بیش از آن را دارد:

والعوالم متحاذاة متطابقة. فالأدنی مثال وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنی وهكذا إلى الأعلى، فالأعلى حتى ينتهي إلى حقيقة الحقائق وسرّ الأسرار ونور الأنوار ووجود الوجودات.^۱

إعلم أنّ العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كل ما يعرض في أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس وأدناها البدن.^{۲ و ۳}

هرگاه انسان به وجود عالی عالم شود، به وجود دانی هم آگاه شده است؛ زیرا عالی، دانی را در بر دارد. کسی که عالی را می‌بیند، دانی را نیز می‌بیند. پس، از این طریق می‌توان مشکل مطابقت ذهن و عین را حل کرد؛ زیرا وجود ذهنی همان دیدن موجودات عالی است که از موجودات دانی حاکی‌اند.

۷-۱. تقریر استاد عبودیت از نظریه تطابق عوالم

در سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کامل‌تری بر مرتبه ناقص‌تر منطبق است و نحوه وجود کامل‌تر، انطباقش بر وجود ناقص‌تر ایجاب می‌کند. این انطباق و این‌همانی عینی، در ذهن به صورت وحدت و این‌همانی ماهوی مراتب مذکور منعکس می‌شود؛ به این صورت که هر مرتبه کامل‌تر، هم وجود خارجی برتر ماهیات مراتب ناقص‌تر است و هم در مقایسه با وجود خارجی خاص محقق یا متصور این ماهیات، وجود ذهنی آنهاست. پس اینکه ماهیتی واحد هم بر واقعیت *k* قابل حمل است و هم بر واقعیت *b* اما به این صورت که *k* وجود ذهنی آن و *b* وجود عینی آن است، از آن روست که واقعیت *k* از واقعیت *b* که منشأ آثار ماهیت مذکور است، کامل‌تر است و در سلسله تشکیکی وجود، مرتبه‌ای فوق مرتبه *b* دارد؛ به طوری که به موجب وحدت تشکیکی مراتب وجود می‌توان گفت واقعیت *k* همان واقعیت *b* است، اما به نحو کامل‌تر؛ یعنی بر آن منطبق است. ... انطباق به معنای وحدت

۱. صدرالدین شیرازی، سه رساله فلسفی، ص ۲۸۲.

۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۴، ص ۱۵۷.

۳. همچنین در عبارتی دیگر می‌نویسد: «لکل حقيقة من الحقائق صورة فی عالم العقل مسماة عند الإشرافین وحکماء الفرس بـ «رب النوع»؛ وصورة فی عالم المثال المطلق؛ وصورة فی عالم الحس من المادیات. ولها أيضا إسم إلهی فی عالم الإله عند العرفاء؛ فإنّ عالم الربوبیة عظیم جدا عند هؤلاء القوم، یوجد فیہ جمیع ما فی العوالم التفصیلیة علی نعت الوحدة والوجوب الذاتی» (صدرالدین شیرازی، حکمة الإشراف، تعلیقه صدرالمتألهین، ج ۴، ص ۳۱۶).

ماهوی ذهن و عین ایجاب می‌کند که علم حصولی را به حصول ماهیت معلوم در ذهن تعریف کنیم. اما آیا انطباق به معنای وحدت تشکیکی عین وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن نیز همین تعریف را ایجاب می‌کند؟ در آثار صدرالمألهین توضیحی در این باره وجود ندارد؛ ولی می‌توان برداشت کرد که پاسخ او به این سؤال منفی است. همان طور که او در گام نهایی تحلیل یادشده این‌همانی وجود عینی را جانشین این‌همانی ماهوی کرد، در اینجا نیز باید تعریفی مبتنی بر این‌همانی وجودی را جایگزین تعریف فوق کند که بر این‌همانی ماهوی مبتنی است. به نظر می‌رسد که این‌همانی وجود عینی ایجاب می‌کند که علم حصولی را به وجود برتر ماهیت معلوم یا دقیق‌تر بگوییم به نحوه چنین وجودی تعریف کنیم. این تعریف اولاً گویای این است که علم حصولی، مانند هر نوع علم دیگری، وجودی مجرد یا نحوه چنین وجودی است؛ ثانیاً دلالت دارد بر مغایرت آن با معلوم و انطباقش بر آن که از اختصاصات علم حصولی است؛ ... در عین حال تعریفی است به حسب این‌همانی عینی وجودی که مقتضای اصالت وجود و تشکیک در وجود است، نه به حسب این‌همانی ماهوی که با اصالت ماهیت سازگار است.^۱

۷-۲. بررسی و نقد نظریه تطابق عوالم

از دیدگاه استاد فیاضی این نظریه صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً بر فرض که بپذیریم وجود ذهنی علت وجود مادی است، دلیلی بر این نداریم که علت باید واجد همه کمالات معلول به نحو اعلا و اشرف باشد؛ بلکه آنچه دلیل و برهان مقتضی است، قوی‌تر بودن علت از معلول است. وجود معلول نیازمند علت است؛ از این رو محال است علت، واجد چنین وجودی باشد. کمالات بر دو قسم‌اند: کمالات مطلق وجود بما هو وجود و کمالات موجود خاص. آنچه از برهان استفاده می‌شود این است که علت باید واجد کمالات قسم اول (کمالات مطلق وجود) باشد، نه کمالات قسم دوم؛ از این رو علت واجد کمالات مخصوص معلول نیست؛

ثانیاً بر فرض بپذیریم که برخی از موجودات ذهنی، وجود مثالی، عقلی یا الهی شیء است، اما درباره برخی دیگر از موجودات ذهنی که امور تخیلی و وهمی و قضایای کاذب هستند و نمی‌توانند وجود مادی داشته باشند، چگونه می‌توان پذیرفت وجود ذهنی، علت وجود مادی باشد؟ روشن است که این صور اگرچه دارای وجود ذهنی اند، وجود مادی ندارند تا بتوان گفت وجود ذهنی آنها علت وجود مادی شان است.

۱. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۵۷.

نگرشی به حقیقت علم حصولی ﴿۳۱﴾

ثالثاً اینکه علت واجد کمالات معلول باشد، به علت فاعلی اختصاص دارد، نه هر نوع علتی. هیچ استدلالی جز قاعده الواحد بر این مطلب که وجود عقلی و وجود مثالی، علت فاعلی وجود مادی است، وجود ندارد و این قاعده نیز در محل خود ابطال شده است. آنچه از براهین به دست می‌آید این است که علت فاعلی همه موجودات، از جمله وجود مادی، خداوند است و دیگر موجودات تنها علت‌های اعدادی برای ایجاد موجودات دیگرند؛

رابعاً اینکه علت واجد کمالات معلول باشد، چیزی جز تماثل وجود ذهنی با وجود مادی را نمی‌تواند اثبات کند؛ زیرا هر کدام از آن دو ماهیت با وجود خاص خودش موجود است. علم به یک مثل به معنای علم به مثل دیگر نیست. پس علم به وجود ذهنی مستلزم علم به وجود مادی نخواهد بود؛

خامساً نتیجه ادعای مذکور این است که وجود ذهنی همه آثار خارجی و مادی را داراست؛ در حالی که این مطلب صحیح نیست؛ چراکه اگر وجودی به لحاظ مقایسه دارای آثار و لوازم باشد، وجود ذهنی نیست.^۱

شایان ذکر است که بسیاری از این مطالب در بحث تطابق عوالم بر مبانی‌ای مانند علیت استوار است که در جای مناسب خود باید بحث شوند. از میان اشکالات مذکور، اشکال اول و سوم بر مبانی خاص استاد فیاضی در بحث علیت مبتنی است؛ ولی دیگر اشکالات به همین بحث مربوط‌اند و نظریه تطابق عوالم را به چالش می‌کشند.

قول دوم: قول به شبح

بر اساس این دیدگاه هنگامی که صورتی از اشیا در ذهن حاصل می‌شود، علم حصولی به امر خارجی محقق می‌گردد. این صورت ذهنی از مقوله کیف نفسانی است. پس آنچه در ذهن محقق است، صورت و مثال شیء خارجی، یعنی ماهیت خارجی است؛ نه خود آن. اصلاً ماهیت خارجی به ذهن نمی‌آید؛ بلکه صورت و شبح آن در ذهن موجود می‌شود:

ماهیه محفوظه سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجي ...
إنما تحصل في العقول البشرية معانی ماهیاتها لا ذواتها ... إن هذه المعقولات سنن
من أمرها بعد، أن ما كان من الصور الطبيعية والتعليمات فليس يجوز أن يقوم مفارقة
بذاته، بل يجب أن يكون في عقل أو نفس. وما كان من أشياء مفارقة، فنفس وجود
تلك المفارقات مباینه لنا، ليس هو علمنا لها، بل يجب أن نتأثر عنها فيكون ما يتأثر
عنها هو علمنا بها، وكذلك إن كانت صوراً مفارقة وتعليمات مفارقة فإنما يكون

۱. نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی، ج ۲، صص ۸۶-۸۹.

علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولا تكون أنفسها توجد لنا منتقلة إلينا، فقد بينا بطلان هذا في مواضع. بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية لها لا محالة وهي علمنا. وذلك يكون إما أن يحصل لنا في أبداننا أو في نفوسنا. وقد بينا استحالة حصول ذلك في أبداننا، فيبقى أنها تحصل في نفوسنا. ولأنها آثار في النفس، لا ذوات تلك الأشياء، ولا أمثال لتلك الأشياء قائمة لا في مواد بدنية أو نفسانية، فيكون ما لا موضوع له يتكرر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه، فهي أعراض في النفس.^۱

قدما مخصوصاً ابن سینا به این نظریه معتقد بوده‌اند. نکته دیگری که در نظریه ابن سینا مطرح است، این است که سخنی در کلامش نیست که بیانگر تخصیص علم حصولی به ماهیات باشد. البته در آن زمان تفکیک مفاهیم ماهوی از غیر ماهوی شفاف نبوده و درباره آن بحث نکرده‌اند؛ ولی به هر حال ادعای قول به شیخ کلیت دارد و تمام مفاهیم را شامل می‌شود.

۱. لزوم اتحاد واقعی میان حاکی و محکی در دیدگاه ابن سینا

اشکالی که ابن سینا در شفا به قول به شیخ مطرح کرده و به آن پاسخ داده است، بر جمع شدن جوهریت و عرضیت صورت ذهنی و مطابقت صورت ذهنی با واقع تمرکز دارد و ایشان این مسئله را با توجه به تعریف جوهر حل کرده است. در تعریف جوهر آمده است: «ماهیه إذا وجدت فی الخارج، وجدت لا فی موضوع». قید «إذا وجدت فی الخارج» کافی است تا بگوئیم صورت ذهنی، هم جوهر است و هم عرض است: عرض است، چون «فی الموضوع» است و جوهر است، زیرا در خارج «لا فی موضوع» است و همان طور که ابن سینا تصریح کرده است، اشکال ندارد جوهر در ذهن از اعراض باشد. گویا در ذهن ایشان همین مطلب بوده است که برای حکایت کردن صورت ذهنی از خارج باید نوعی اتحاد و مطابقت واقعی بین حاکی ذهنی و محکی خارجی وجود داشته باشد. البته ابن سینا به این مسئله تصریح نکرده، ولی گویا همین در ذهنش مرتکز بوده است؛ وگرنه طرح این اشکال و پاسخ دادن به آن اصلاً وجهی ندارد. می‌توانست در جواب بگوید صورت ذهنی از جوهر خارجی اصلاً جوهر نیست و لازم هم نیست جوهر باشد؛ در حالی که ابن سینا اینگونه سخن نگفته است، بلکه در جمع جوهریت و عرضیت کوشیده است:

لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا تكون في موضوع البته وماهيته

۱. ابن سینا، الهیات شفا، صص ۱۴۰-۱۴۳.



محفوظه سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجی. فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي أن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع. وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر، أي ليس حد الجوهر أنه في العقل لا في موضوع، بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع.^۱

به اعتقاد صدر المتألهين اولاريال اين جواب في نفسه صحيح نیست؛^۲ ثانياً با قطع نظر از عدم صحت پاسخ و حل اشکال در جمع میان جوهر و عرض، اشکال دیگری بروز می‌کند (چنان‌که فلاسفه بعد از ابن سینا توضیح داده‌اند) که مشکل اجتماع جوهر و کیف (دو مقوله متباین) است. به عقیده صدر المتألهين باید از قول به شبیح دست برداشت و با نظریه او اشکال دوم را حل کرد. اینجاست که اتحاد ماهوی میان ماهیت ذهنی و خارجی پررنگ‌تر می‌شود و صدر المتألهين با تأکید بر این اتحاد به پاسخ این اشکال می‌پردازد و می‌توان گفت چند پاسخ برای این اشکال مطرح می‌کند که بررسی آنها مجال گسترده‌تری می‌خواهد و در این مقاله نمی‌گنجد.

۲. اشکالات علامه طباطبایی بر قول به شبیح

قول به شبیح مستلزم مغایرت میان حاکی ذهنی و محکی خارجی و به عبارت دیگر مستلزم نبود اتحاد میان این دو است؛ چرا که میان این دو نه اتحاد وجودی برقرار است، نه اتحاد ماهوی؛ بنابراین با دو اشکال رو به روست: الف) مستلزم سفسطه است و سفسطه خلاف وجدان است؛

۱. همان.

۲. ما المراد من هذا الكلام، فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والإشترک، لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصاً جسمانياً متخصصاً بوضع وإشارة ... وإن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرًا كذلك، فهي عندهم من مقولة الكيف، فلو وجدت في الخارج لكانت أيضاً كيفية نفسانية لا جوهرًا ولا كمًا ولا كيفًا آخر، ولو كان المراد منه أن هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضاً مستحيلًا أنها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرًا أو كذاً أو كذا، فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية (صدرالدين شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، ص ۳۰۶).

ب) مستلزم دور است؛ زیرا انتقال از حاکی به محکی مستلزم علم سابق به محکی است؛ پس علم به محکی متوقف بر علم به حاکی، و علم به حاکی متوقف بر علم به محکی است.^۱ پاسخ این دو اشکال را در تبیین دیدگاه استاد فیاضی مطرح می‌کنیم.

۳. دیدگاه استاد فیاضی

استاد فیاضی همانند ابن سینا به مغایرت ماهوی میان حاکی ذهنی و محکی خارجی قائل است و علم حصولی را حضورت ماهیات بانفسها نمی‌داند. ایشان علم حصولی را مختص ماهیات نمی‌داند. فلاسفه‌ای مانند صدرالمتهلین چون علم حصولی را به حضور نفس حقیقت شیء در ذهن تعریف کردند و این تعریف تنها درباره ماهیات صادق است، معتقدند وجود ذهنی مختص ماهیات است (توضیح این مطلب گذشت)؛ اما به نظر استاد فیاضی حیثیت حکایت در هر مفهومی جریان دارد. اساساً حیثیت مفهومیت همان حیثیت حکایت کردن و نشان دادن است و از این رو هر مفهومی، اعم از ماهوی و غیر ماهوی، از محکی خود حکایت می‌کند و محکی آن نیز بر دو قسم است: محکی واقعی و محکی ذهنی. از این نظر هیچ تفاوتی میان مفاهیم مختلف نیست. مفهوم وجود و عدم نیز در حال حکایت از محکی خود هستند. پس تعریف علم حصولی به علم به ماهیت اشیا صحیح نیست.^۲

۴. تفاوت‌های دیدگاه استاد فیاضی و ابن سینا

الف) استاد فیاضی علم حصولی و وجود ذهنی را غیر از هم می‌داند؛ در حالی که ابن سینا و پیروانش، بلکه عموم فلاسفه میان این دو تفکیک قائل نشده و صورت حاصل در ذهن از ماهیات را هم علم حصولی و هم وجود ذهنی می‌دانند و در نهایت صدرالمتهلین که به این مسئله بیشتر توجه داشته، آن دو را دو معنای متحد در یک وجود در نظر گرفته است. از دیدگاه استاد فیاضی علم حصولی و وجود ذهنی دو معنای غیر هم‌اند. توضیح مطلب اینکه، ایشان معتقد است علم حصولی همان مفهوم است و به نحو بالذات و بالفعل از معنا و محکی خود حکایت می‌کند. محکی مفاهیم بر دو قسم است: محکی واقعی و محکی ذهنی. وجود ذهنی در واقع همان محکی ذهنی مفاهیم است. علم حصولی از سنخ حاکی، و وجود ذهنی از سنخ محکی است؛

ب) استاد فیاضی بر خلاف ابن سینا هیچ لزومی برای اتحادی میان حاکی ذهنی و محکی

۱. طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ص ۳۵.

۲. نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی، ج ۲، ص ۶۶.

نگرشی به حقیقت علم حصولی ۳۵

خارجی نمی‌بیند. چنان که بیان شد، ابن سینا با این ارتکاز که باید اتحادی میان حاکی و محکی خارجی وجود داشته باشد، به اشکال اجتماع جوهر و عرض پاسخ داد؛ ولی استاد فیاضی در جواب این اشکال، به راحتی می‌گوید که ماهیت ذهنی جوهر نیست و تحت مقوله خارجی قرار نمی‌گیرد. بر اساس قول به شیخ اصلاً هیچ گونه اتحاد واقعی میان حاکی و محکی نمی‌توان در نظر داشت؛ زیرا اتحاد ماهوی کاملاً نفی می‌شود و با رد نظریه تطابق عوالم، اتحاد وجودی نیز منتفی است؛

ج) استاد فیاضی بر خلاف ابن سینا به اتحاد عاقل و معقول قائل است. طبق این دیدگاه، نفس انسانی حالتی پیدا می‌کند که خودش کاشف و حاکی از خارج می‌شود و عقل با قدرت تحلیل خود دو معنای عالم و علم را از یک وجود (نفس) انتزاع می‌کند؛ و گرنه هر دو به یک وجود موجودند. صدرالمتألهین نیز به این دیدگاه قائل است و دلایلی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده که به نظر می‌رسد یکی از دلایل او می‌تواند این دیدگاه را اثبات کند.

۵. دلیل بر اتحاد عاقل و معقول

صدرالمتألهین دلایل مختلفی برای این مسئله ذکر کرده، ولی دلیل مورد نظر ما در اینجا از این قرار است:

انسان ابتدا به چیزهایی عالم نیست و سپس عالم می‌شود. وقتی انسان عالم می‌شود، چه تغییری در او پدید می‌آید؟ صدرالمتألهین به بیان ابن سینا، یعنی ترکیب انضمامی میان عاقل و معقول قانع نمی‌شود. در واقع او نمی‌تواند بپذیرد ذاتی که با معقول متحد نمی‌شود، عاقل است.^۱ پس به دنبال رابطه‌ای محکم‌تر میان عاقل و معقول می‌گردد؛ البته نه از نوع اتحاد جوهر و عرض که علامه طباطبایی مدعی بودند؛ بلکه رابطه‌ای عمیق‌تر از آن؛ یعنی وحدت و عینیت نفس با علم:

كما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور وليس لحق الصور بها
لحوق موجود بموجود ... بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة
الكمال فكذلك حاك النفس في صيورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة وليس
لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كلحوق موجود
مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض لمعروض جوهرى مستغنى

۱. فليت شعري كيف يدرك ذات غارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات الغارية الجاهلة العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية (صدرالدين شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۳، ص ۳۱۷).

القوام فی وجوده عن ذلك العرض إذ ليس الحاصل فی تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى فی التحصيل والتكمیل له من الصور الطبيعية فی تحصيل المادة وتنويعها.^۱

۶. جواب اشکالات علامه طباطبائی بر قول به شیخ

با توجه تبیینی که از قول به شیخ از دیدگاه استاد فیاضی مطرح کردیم، می‌توان از اشکال سفسطه و دور این گونه پاسخ داد که آنچه موجب شده اشکال سفسطه و دور به ذهن خطور کند، عنوان تطابق است؛ چراکه در تطابق باید دو چیز وجود داشته باشد که با هم مطابقت دارند. در علم حصولی نیز همین مسئله در ذهن علامه بوده و چون نتوانسته‌اند این تطابق را در صورتی که علم حصولی غیر از معلوم خارجی باشد حل کنند، به اشکال سفسطه و دور رسیدند. اما با توجه به اینکه علم حصولی و مفهوم ذاتاً از محکی خود حکایت می‌کنند و به عبارت دیگر ذاتشان همان حکایت از محکی است، دیگر مجالی برای لزوم مطابقت و اشکال سفسطه و دور باقی نمی‌ماند. سفسطه و دور از اینجا به ذهن می‌آید که به ذاتی بودن حکایت برای علم توجه نشده است. آن‌گاه که حکایت ذاتی شد، دیگر عالم وقتی آن را می‌بیند، محکی را می‌بیند. نمی‌تواند آن را ببیند و محکی‌اش را نبیند؛ چون ذات آن نشان دادن محکی است. حتی در مورد کسی که تخیل می‌کند آب دیده است، مفهوم آب از محکی خود حکایت می‌کند؛ از این رو وقتی به سراب می‌رسد، اذعان می‌کند او تصور می‌کرده در این مکان واقعاً آب وجود دارد و به همین دلیل به طلب آن رفته است.

نتیجه

علم حصولی حکایتی است که وجود عالم از معلوم دارد؛ در مقابل علم حضوری که علم بدون حکایت است. عناوین مفهوم و صورت ذهنی و ... تنها در صورتی قابل قبول‌اند که بگوییم وجوداً با نفس انسانی متحدند و با قدرت تحلیل عقل از نفس فهمیده می‌شوند. این مطلب با ادله اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌شود.

علم حصولی با معلوم خود اتحاد وجودی و ماهوی ندارد؛ بلکه همان وجود عالم است که حاکی از معلوم شده است و حکایت برایش ذاتی است. پس در باب حقیقت وجود ذهنی، قول حق همان قول به شیخ است و قول به اتحاد ماهوی دارای اشکالات عدیده‌ای است که به آنها اشاره شد. بنابراین علم حصولی مختص به ماهیات نیست و غیر ماهیات مانند وجود، عدم و ... را نیز شامل می‌شود.

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۳، صص ۳۱۹-۳۲۱.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الهیات شفا**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. سهروردی، یحیی بن حبش، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۴. _____، **شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۵. _____، **سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبة المسائل)**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.
۶. _____، **حکمة الإشراق (تعلیقه صدرالمآلهین)**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، **بداية الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، بی تا.
۸. _____، **نهاية الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، چاپ دوازدهم، بی تا.
۹. _____، **اصول فلسفه رئالیسم**، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
۱۰. _____، **نهاية الحکمة**، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم، ۱۳۹۳.
۱۲. فیاضی، غلامرضا، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، **معارف عقلی**، شماره ۶، ۱۳۸۶.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، **تعلیقه علی نهاية الحکمة**، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۱۴. نبویان، سید محمدمهدی، **جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی**، قم، انتشارات حکمت اسلامی، مرکز چاپ و نشر اسراء، ۱۳۹۶.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

ارزیابی نقدهای کتاب «پندار خدا» نوشته ریچارد داوکینز، بر برهان وجودی آنسلم

رضا اسکندری^۱

چکیده

الحاد طبیعی بر دو مسئله «مفهوم خدا» و «حوزه تبیینی علم و دین» بنا شده است. مفهوم خداوند در لسان الحاد جدید با مفهوم مطرح شده در ادیان ابراهیمی بالاخص اسلام متفاوت است. همچنین علم و دین دو حوزه متفاوت اند و از حیث تبیینی، تفاوت ماهوی دارند. از گذشته شیوه های گوناگونی برای اثبات وجود واجب به کار گرفته می شده که یکی از آنها ابتنا بر نفس «مفهوم وجود» است؛ یعنی تبیین فلسفی وجود خدا به نحو «پیشینی». ریچارد داوکینز معتقد است که «برهان وجودی» چیزی نیست جز بازی با کلمات و کانت این برهان را رد کرده است. البته تقریری جدید نیز دکارت ارائه داد که داوکینز کاملاً به آن تقریر بی اعتنا بوده است. این نوشتار درصدد است عبارت داوکینز در کتاب *پندار خدا* را توضیح داده و نقد کند تا نشان دهد نقدی که داوکینز به برهان هستی شناختی آنسلم وارد می سازد، به هیچ وجه صادق نبوده و نوعی تلقی نازل از این برهان به شمار می آید.

کلیدواژگان

ریچارد داوکینز، کتاب *پندار خدا*، برهان وجودی، آنسلم، دکارت، کانت.

۱. دانش پژوه سطح ۳ فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (jamevela110@gmail.com).

مقدمه

یکی از مباحث چالش برانگیز و مهمی که در حوزه فکر بشری از دیرباز ذهن آدمی را به خود مشغول کرده، بحث وجود یا عدم وجود خداست. برخی از اندیشمندان وجود ذات لایتناهی را بدیهی دانسته و کوشیده‌اند تحصيل آن را از طریق انتباه بر مفهوم همین موجود بدیهی اثبات کنند. البته اندیشمندانی هم در مغرب زمین بوده‌اند که با اندیشه‌های مغرضانه و الحادی خود در صدد نفی وجود ذات باری تعالی برآمده‌اند. دکتر ریچارد داوکینز یکی از افراد مشهوری است که با نگارش کتاب *پندار خدا* در صدد برآمد براهین اثبات واجب و به طور کلی دین را نقد کند؛ از این رو با ادله‌ای ناصواب و در عین حال عامیانه، عدم وجود باری تعالی را نتیجه گرفت.

معرفی مولف و کتاب پندار خدا

کیلتنون ریچارد داوکینز^۱ متولد ۱۹۴۱م در انگلیس، استاد فلسفه زیست‌شناسی دانشگاه آکسفورد و عضو آکادمی پادشاهی علوم و ادبیات بریتانیاست و سابقاً نیز مدرس فهم عمومی علم در دانشگاه آکسفورد بوده است. وی یکی از چهره‌های معروف الحاد^۲ در عصر حاضر است که با نگارش کتاب‌ها و مقالات فراوان و متنوع و نیز با ارائه نقدها و اشکالات متعددی بر دیدگاه خداواری^۳، کوشیده است دیدگاه خداواری را در حد فرضیه تنزل دهد و سپس آن را غیر عقلانی و مضحک معرفی کند.

کتاب *توهم خدا*^۴ از پرفروش‌ترین کتاب‌های غیر داستانی بوده است. این اثر از سویی علاقه‌مندان زیادی را به خود جلب کرده و از سوی دیگر، چندین کتاب علیه آن نوشته شده است. داوکینز در مقدمه کتابش با تصریح به اهمیت این کتاب می‌گوید: «اگر این کتاب آن طور که می‌خواهم کارساز باشد، خوانندگان مؤمن که کتاب را می‌خوانند وقتی آن را زمین می‌گذارند، بی‌خدا خواهند بود»^۵.

او در کتاب‌های سابقش که به موضوع فرگشت^۶ پرداخته بود، به نحو کاملی علیه خلقت‌گرایی^۷ تاخته و آن را نظریه‌ای کودکانه و فاقد وجاهت علمی معرفی کرده است؛ به

1. Clinton Richard Dawkins.
2. Atheist.
3. Theism.
4. The God Delusion.

۵. داوکینز، *پندار خدا*، ترجمه افروزام، ص ۹.

۶. فرگشت در علم زیست‌شناسی به معنای دگرگونی در یک یا چند ویژگی قابل مشاهده یا فنوتیپی جانداران و وراثت است که طی زمان در جمعیت‌های موجودات زنده رخ می‌دهد.

7. Creationism.

خصوص کتاب *ساعت ساز نابینا* که در سال ۱۹۸۶م منتشر شد و موضوع اصلی اش این بود که فرگشت قادر است توهم طراحی در طبیعت را توضیح دهد. جالب تر اینکه وی طراحی هوشمندانه را توهم می داند و تمام اندیشه هایش را بر این تفکر مبتنی کرده است؛ به ویژه در کتب پیشینش. اما بعدها در کتاب *پندار خدا* به گفته خود به برهان هایی که له و علیه وجود خدا مطرح شده اند، کمی دقیق تر پرداخته است.

منشأ الحاد طبیعی^۱

پیش از آنکه به نقد خود کتاب بپردازیم، لازم است منشأ الحاد را در مبانی داوکینز بررسی کنیم. می توان گفت که مشکل عمده اکثر ملحدین از جمله ریچارد داوکینز به دو اشکال اساسی برمی گردد که در این بخش آن دو اشکال را از لسان یکی از بزرگ ترین دانشمندان خدا باور غربی به نام «جان لنکس» مطرح می کنیم و به توضیح و بررسی آن می پردازیم. پرفسور «جان لنکس» از جدی ترین منتقدان دکتر ریچارد داوکینز، منشأ الحاد را در دو چیز می داند:^۲

۱. تعبیر از مفهوم خدا به عنوان «خدای رخنه ها»

تعبیر مزبور به این معناست که «خدا» اساساً مفهومی ايجادی است که انسان آن را جعل کرده است. جهل و نیاز انسان موجب ساخت مفهومی خیالی به نام «خدا» شده و آن نیاز هم چیزی جز فقدان تئوری در حوزه افعال طبیعی عالم نیست. برای وضوح بیشتر مطلب، عبارتی از کتاب طرح بزرگ، نوشته هاوکینگ می آوریم که در آن به استدلال اصلی اشاره شده است. وی صراحتاً بیان می کنند: «چون قانون جاذبه وجود دارد، جهان می تواند خود را از هیچ بیافریند و چنین می کند؛ از این رو نیازی به خدا نیست».^۳ این کلیدی ترین عبارت استیفن هاوکینگ در نفی خداست که بسیار هم مشهور است.

اگر بخواهیم ریشه اصلی الحاد مدرن را پی بگیریم، اولین مبنایی که ریشه همه نگرش های الحادی را در بر می گیرد، همین تئوری «خدای رخنه ها» یا «God of the gaps» است. بیانها از تئوری خدای رخنه ها متفاوت است. برخی از آن، به خدای ساعت ساز لاهوتی تعبیر

۱. منظور از الحاد طبیعی تلاش برای اثبات این مطلب است که خدا وجود ندارد یا اینکه باور به وجود خدا دست کم غیر قابل استدلال یا نامعقول است. رک: پلاتینجا، فلسفه دین، ص ۳۵.

2. "Da li je nsuka sahranila boga?" Predavanje – John Lennox ETF Beograd 31 10: 2013.

ترجمه زهیر باقری نوع پرست.

3. Hawking, Stephen Bantam, *The Grand Design*, September 7, 2010, Bantam Book.

کرده‌اند^۱ که خدایی دئیسمی^۲ از آن متولد می‌شود. با این توضیح که خدا به مثابه ساعت‌سازی ظاهر شده و جهان را خلق کرده است و دیگر هیچ مداخله‌ای در روند و بقای آن ندارد؛ بلکه صرفاً گاهی در روند طبیعی عالم دست می‌برد و آن را تغییر می‌دهد. این همان خدایی است که در دستگاه نیوتونی معنا و مفهوم پیدا می‌کند^۳ و نخستین بار هنری درومند آن را مطرح کرد. ولی خدایی که اینجا از آن با عنوان رخنه‌پوش یاد می‌شود، غیر از خدای ساعت‌سازی است که نیوتون مطرح کرد. می‌توان گفت خدای رخنه‌پوش نیوتون خدایی مداخله‌گر است که واقعاً در خارج وجود دارد و این عالم را خلق کرده است. اما خدای هاو کینگ فرسنگ‌ها با این خدا فاصله دارد. این خدا تنها مفهومی است ساخته ذهن بشر؛ بدین بیان که هرگاه ما نتوانیم علل حوادث طبیعی را توضیح دهیم و چگونگی تکنیک این عالم را بیان کنیم، مفهوم خدا پاسخی است برای پر کردن این رخنه علمی.^۴ بنابراین هر قدر که علم پیشرفت کند، به همان میزان خدا پا را عقب می‌گذارد و پسرفت می‌کند. پس علم به جدال خدا آمده و در نهایت پیروز میدان است و دیگر جایی برای مفهوم خدا باقی نمی‌گذارد. در همین راستا ریچارد داوکینز در سال ۱۹۸۶م در کتاب *ساعت‌ساز نابینا* می‌نویسد:

پیش از کشف تکامل توسط علم، یک خدانا‌باور بر پایه نظریات هیوم می‌توانست بگوید: من برای اشکال پیچیده بیولوژیک توضیحی ندارم. تنها می‌توانم بگویم که خدا توضیح خوبی در این باره نیست. بهتر است که صبر کنیم و چشم امید داشته باشیم تا شخصی با نظری بهتر از راه برسد. بدون شک این دیدگاه، گرچه از نظر منطقی درست بنظر می‌رسید، ولی توان متقاعد ساختن افراد را به طور کامل نداشت. کاملاً واضح است که ایشان مفهوم خدا را در فقدان دلیل علمی دیده و معیار نیازمندی به خدا را فقط توضیح رخنه‌های علمی می‌دانند. پس اولین ابهام در خود مفهوم خداوند است و باید مشخص شود که آیا تعبیر خدای رخنه‌پوش برای خداوند متعال صواب است یا نه.

نقد

به نظر می‌رسد مشکل در وهله اول علمی نیست؛ بدین بیان که: اولاً رخنه‌پوشی خدا فرضیه است و هر فرضیه علمی دو مرحله را طی می‌کند تا اعتبارش تأیید شود: نخست به عنوان فرضیه مطرح می‌شود و سپس با آزمایش اعتبارسنجی می‌گردد.

۱. عبودیت، «بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی»، معرفت فلسفی، شماره ۱۴، ص ۳.

2. Deism.

۳. باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، صص ۵۱-۵۲.

4. Alan Richardson, *A new dictionary of Christian theology*, pag242.

هر فرضیه علمی تا به مرحله آزمایش نرسد، در حد گمانه‌زنی بوده و صحت و سقم آن معلوم نیست و هیچ اعتبار علمی ندارد. در مرحله آزمایش، دانشمند تجربی علاوه بر آزمایش، «پیش‌بینی‌کنندگی» فرضیه را نیز بررسی می‌کند تا ببیند آیا این فرضیه در موارد جدید نیز تحقق می‌یابد و بر آنها نیز قابل تطبیق است یا خیر؟ اگر فرضیه مفروض بتواند خود را تعمیم دهد و مراحل دیگر پیش رو را پیش‌بینی کند، می‌توان گفت آن فرضیه از آزمایش پیروز بیرون آمده و به نظریه علمی تبدیل می‌شود. آنچه علوم تجربی را از فلسفه جدا می‌کند روش تحقیق و اعتبارسنجی آنهاست. فیلسوف با برهان و استدلال صحیح، اعتبار فرضیه خود را می‌سنجد؛ ولی دانشمند تجربی، با آزمایش و مشاهده^۱ حال ثقل مطلب در این نکته است که قائلان به این نظریه، علاوه بر اینکه با هیچ استدلال و استنتاج عقلی آن را اثبات نکرده‌اند، با هیچ آزمایش علمی هم آن را در حد نظریه علمی ارتقا نداده‌اند. پس فرضیه مذکور صرفاً در مرحله فرضیه باقی مانده است. البته این فرضیه در واقع، فرضیه‌ای فلسفی است و جز با فلسفیدن نمی‌توان آن را اثبات یا ابطال کرد؛ چراکه در فلسفه علم مفروض غنه است که برای اثبات مدعا باید دلیلی هم‌سنخ آن ارائه داد. بنابراین نمی‌توان گزاره‌های فلسفی را با تجربه و آزمایش نفی یا اثبات کرد؛ زیرا سنخ گزاره‌های فلسفی، هستی‌شناسانه و کلی است و از این رو با حواس پنج‌گانه قابل ادراک نیست تا چه رسد به اینکه بخواهیم آنها را تجربه و آزمایش کنیم؛ ثانیاً افزون بر اینکه هیچ استدلال عقلی بر این فرضیه اقامه نشده، استدلال‌های عقلی ناقض این فرضیه‌اند؛ زیرا فرضیه مزبور بیان می‌دارد: «قوانین، فاعل عالم و حوادث آن‌اند؛ لذا وقتی ما علت را می‌دانیم، می‌توانیم ذهن عالم را بخوانیم و دیگر نیازی به خداوند نداریم». حال دو سؤال اساسی را باید پاسخ گفت:

الف) آیا اساساً قوانین، وجهی جز کاشفیت از حقائق دارند؟ به عبارت دیگر آیا قوانین سازنده‌اند یا کاشف‌اند؟ قوانین هیچ‌گاه نمی‌توانند فاعل باشند. قوانین حرکت هیچ‌گاه موجب نشده چیزی در تاریخ حرکت کند. قوانین حرکت، حرکت را توصیف می‌کنند. مثلاً علت حرکت گوی‌های روی میز بلیارد، قوانین حرکت نیوتن نیست. علت حرکت کردن آنها این است که شخصی در حال ضربه زدن به آنهاست. قوانین نیوتن این حرکت را صرفاً توصیف می‌کند. هاوکینگ فکر می‌کند قانون جاذبه علت است و خلق می‌کند؛ در حالی که این چنین نیست و قوانین فقط حالت توصیفی دارند و صرفاً علت و منشأ پدیده‌ای را بیان می‌کنند.

ب) اگر قوانین فاعل هستند، فاعل قوانین کیست؟ اگر گفته شود که خود قوانین فاعل

۱. عبودیت، «بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی»، معرفت فلسفی، شماره ۱۴، ص. ۸.

خودشان هستند، تناقض خواهد بود. بنابراین در نهایت باید به موجودی برسیم که سازنده قوانین است؛ چون در غیر این صورت باید دیگر هیچ قانونی نمی داشتیم. اما اگر گفته شود قوانین واجب الوجودند، اولاً عدم وجود واجب الوجود مفروض این فرضیه است؛ ثانیاً قوانین نمی توانند واجب الوجود باشند؛ زیرا جز گزاره های حمله، مطابقی در نفس الامر ندارند و گزاره با ترکیبش چگونه می تواند واجب باشد؟!

پس مشکل اینجاست که خداناباوران مفهوم خدا را به «خدای رخنه پوش» تفسیر می کنند و این موجب بروز تعارض بین علم و دین شده است. به گفته آنها چون علم ادله مشخصی برای حوادث ارائه می دهد، دیگر نیازی به طرح مفهومی برای پر کردن خلأ علمی نیست. واضح است که در اینجا نزاع مفهومی در گرفته است؛ زیرا خدایی که پرفسور ریچارد داوکینز سعی در بی اعتبار کردن وجود آن دارد، مفهومی است متباین با مفهوم خدای موجود مفروض. پس ادله مذکور به خدای مشخص ادیان هیچ ربطی ندارد.

۲. ماهیت تبیین (آیا «خداوند» و «علم» گونه ای واحد از تبیین اند؟)

ریچارد داوکینز بر این باور است مفهوم خدا هیچ تفاوتی با تبیین علمی ندارد. بنابراین باید علم را به خداوند ترجیح داد؛ زیرا علم روش تبیینی ساده و واضحی است. توضیح اینکه مفهوم «خدا» تبیینی است برای دلیل ایجاد عالم. به عبارت دیگر طرح مفهوم خدا برای انسان صرفاً به منظور دستیابی به پاسخی واضح و روشن برای این پرسش مهم است: «عالم چرا و چگونه به وجود آمد؟ در حالی که تبیین علمی از نوع ساینس^۱ واضح تر و روشن تر از تبیین الهیاتی است. پس در تراحم بین این دو، تبیین علمی به دلیل وضوح و اتقان بیشتر و همچنین سنخیت بین دلیل و مدعا، مقدم است. پس اگر بخواهیم علم گرایی را در حوزه «تبیین» توضیح دهیم، بدین معناست که ماهیت تبیین را جز با ابزار علمی نمی توان اعتبارسنجی کرد. افراد می توانند با ابزار غیر علمی به تبیین عالم بپردازند؛ ولی در این صورت صرفاً تبیینی غلط و موهوم ارائه داده اند.

نقد

اولاً ماهیت این دو تبیین با هم متفاوت است. تلقی داوکینز از تبیین الهیاتی برای نحوه ایجاد عالم صحیح نبوده و صرفاً ادعایی است که از ذهن او نشئت گرفته و متألهان هرگز چنین ادعایی نداشته اند؛

ثانیاً این ادعا که خداوند جهان را آفریده است، هیچ تعارضی با علم ندارد؛ همان طور که

1. Science.

اگر بگوییم «هنری فورد» ماشین فورد و موتور ماشین را آفرید، با قوانین موتور درون‌سوز در تعارض نیست. «اگر به شما بگوییم از بین هنری فورد و قوانین موتور درون‌سوز یکی را باید انتخاب کنید، می‌گویید: شوخی نکن. هر دو را انتخاب می‌کنم».^۱ حوزه تبیینی علم و دین را باید از همانندنگاری جدا کنیم؛ یعنی علم حوزه تبیینی خاص خود را دارد و دین هم حوزه تبیینی خاص خود را، و هیچ تداخلی بین این دو نیست. داوکینز حوزه تبیینی علم و دین را یکی می‌داند؛ یعنی بر این عقیده است که کارکرد دین محصور در این است که خلأهای علمی را پر کند و تبیینی علمی از جهان ارائه دهد. پس هیچ تفاوتی بین دو تبیین علمی و دینی نیست و اگر امر دایر باشد بین این دو تبیین، تبیین علمی مقدم است و تبیین دینی هیچ‌گاه پذیرفته نمی‌شود. در حالی که دین برخلاف علم، پدیده‌ای وابسته به زمان و مکان نیست. دین مبین قوانین تکامل اجتماعی است؛ همان‌طور که علم، قوانین تغییرات طبیعی را کشف می‌کند. دین، قوانین تکامل اجتماعی را که تکاملی اکتسابی است، از راه وحی بیان می‌کند. دین، ایدئولوژی‌ای است که به سرشت روحانی انسان متکی است. کار دین، آگاه کردن انسان به این سرشت، پرورش این جنبه وجود او و ایجاد تعادل بین دو جنبه وجودی انسان است.^۲

پس حقیقت دین، بیان خواست‌های فطری بشر است و راهنمای او به راه راست.^۳ دین مقتضای فطرت و ندای طبیعت روحانی بشر است.^۴ این دین، دین خاتم است و به زمان یا منطقه معینی اختصاص ندارد؛ بلکه همه مناطق و زمان‌ها را در بر می‌گیرد.^۵ داوکینز در کتابش فصلی مستقل در رد براهین اثبات خدا می‌گشاید که قسمتی از آن را به بررسی و نقد براهین وجودی از جمله «برهان وجودی»^۶ آنسلم اختصاص داده که در ادامه به نقد این بخش از کتاب داوکینز می‌پردازیم.

شایان ذکر است که تمام نقدهای داوکینز ناظر به کلام مسیحیت است و هیچ نقدی بر براهین فلاسفه اسلامی ندارد. او تمام همّت خود را به کار بسته تا براهین پنج‌گانه توماس آکوئیناس را رد کند و به باد سخره بگیرد.

۱. مصاحبه جان لینوکس که در سایت Physorg.com منتشر شد.

۲. مطهری، تکامل اجتماعی/اسلام، صص ۳۳-۳۴؛ به نقل از: خسروپناه، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، ص ۱۵.

۳. مطهری، ختم نبوت، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۱۶.

۵. خسروپناه، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، ص ۱۶.

۶. وجودی نامیدن این برهان ناظر به برخورداری آن از خصلت برهان صدیقین نیست؛ بلکه تحت تأثیر تقسیم سه‌گانه کانت از براهین اثبات واجب است. ر.ک: پارسائیا، مبانی و تطورات برهان صدیقین، ص ۱۱۰.

پیش از آغاز نقد، پیشینه برهان وجودی آنسلم به اختصار بیان می‌کنیم و سپس به نقد عبارات داوگینز می‌پردازیم.

پیشینه برهان وجودی

دانشمندان غربی براهین اثبات خدا را معمولاً در سه دسته جای می‌دهند:

برهان‌های وجودی؛^۱

برهان‌های جهان‌شناختی؛^۲

برهان‌های غایت‌شناختی.^۳

این دسته‌بندی از آن رو شکل گرفته که هر نوع استدلال را در دو دسته اصلی می‌توان قرار داد: پیشینی و پسینی.

استدلال پیشینی (قبل از تجربه) استدلالی است که فاقد مقدمه تجربی است و تنها با توسل به خود مقدمات به کار گرفته شده در آن می‌توان به نتیجه دست یافت. برای مثال در قضیه $2+2=4$ می‌توان بدون هیچ نوع مقدمه تجربی نتیجه را به دست آورد. استدلال پسینی (پس از تجربه) درست در نقطه مقابل استدلال پیشینی قرار دارد. ماهیت این نوع استدلال‌ها به گونه‌ای است که بدون مقدمه تجربی و خارج از خود مقدمات نمی‌توان نتیجه را به دست آورد؛ یعنی برای اثبات نتیجه ناگزیر از یک مقدمه تجربی هستیم. بدین ترتیب براهین اثبات وجود واجب متعال به لحاظ منطقی یا به تجربه خارجی نیاز ندارند، یا نیاز به تجربه خارجی نیاز دارند. بر اساس تلقی متفکران غربی، برهان وجودی آنسلم از نوع براهین پیشینی است؛ چراکه تنها در صدد است که با تحلیل مفهوم خدا و بدون مدد گرفتن از تجربه بیرونی، خدا را اثبات کند. برهان وجودی یا به تعبیر دقیق‌تر برهان وجودشناختی^۴ در مغرب زمین قدمتی دیرینه دارد و رد پای آن تا قرن یازدهم میلادی قابل پی‌گیری است. در این عصر برای نخستین بار آنسلم^۵ (۱۱۰۹-۱۱۹۳م)، اسقف اعظم کنتربری و از اولیای مسیحیان کاتولیک، این استدلال را ارائه و تقریر کرد. مشرب فلسفی او به آگوستین نزدیک، و افلاطونی است. او به قرائت ویژه‌ای از ایمان‌گروی اعتقاد دارد. از منظر وی ابتدا باید به حقایق دینی ایمان آورد

۱. هستی‌شناختی = ontological argument.

۲. کیهان‌شناختی = Cosmological argument.

۳. غایی - هدف‌شناختی.

4. Ontological Argument.

5. Anselm.

و سپس از طریق تعقل به فهم آنها نائل شد. تمام تلاش وی متوجه عقلانی کردن ایمان مسیحی بود و او را مبتکر برهان وجودی می‌شناسند.^۱

بر اساس گواهی اتین ژیلسون، این برهان را از زمان کانت «وجودی» یا «وجودشناختی» نامیده‌اند؛^۲ از این رو پیش‌تر به این نام شناخته نمی‌شد.

تقریر برهان وجودی آنسلم

برهان آنسلم به زبانی ساده چنین تقریر می‌شود:

۱. خدا بزرگ‌ترین موجود قابل تصور است (به بیان آنسلم، خدا چیزی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست)؛
 ۲. حتی کسی که منکر خداست می‌تواند بفهمد که خدا بزرگ‌ترین چیز قابل تصور است؛
 ۳. [بر اساس آنچه در مزامیر ۱۴ و ۵۳ آمده است] منکر خدا می‌گوید: «در واقع خدایی وجود ندارد»؛
 ۴. با توجه به مقدمه (۲) و (۳) منکر خدا معتقد است که خدا، یعنی بزرگ‌ترین چیز، فقط در ذهن ما وجود دارد و نه در واقعیت خارجی؛
 ۵. وجود داشتن هم در ذهن و هم در خارج، بزرگ‌تر است از وجود داشتن فقط در ذهن؛
 ۶. با توجه به مقدمه (۵) بزرگ‌ترین موجود قابل تصور، اگر حقیقتاً بزرگ‌ترین باشد، باید هم در ذهن و هم در خارج وجود داشته باشد؛
- نتیجه: بنا بر مقدمه (۱) و (۶)، خدا هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد.^۳

توضیح

۱. برهان آنسلم با استفاده از بیان فوق در قالب قیاس خُلف است؛ یعنی در آن از ورای مطلوب و با ابطال نقیض مطلوب به نتیجه دست می‌یازد.^۴ تعریفی که آنسلم از خداوند بیان می‌کند، موجودی است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد؛ سپس حد وسط را تغییر داده و در تعریفی دیگر، استدلال را روی مفهوم کمال برده و خدا را موجودی تعریف کرده که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست و با توجه به اینکه مراد از بزرگی خداوند برتری در کمال

۱. پلاتینجا، آلون، فلسفه دین، ص ۲۴۱.

۲. همان، به نقل از: ژیلسون، روح فلسفه در قرون وسطا، ترجمه ع. داوودی، ص ۸۴.

۳. «برهان صدقین»، فصلنامه تخصصی فلسفه و الهیات نقد و نظر، شماره ۵۴.

۴. پارسائیا، مبانی و تطورات برهان صدیقین، ص ۱۱۳. همچنین ر.ک: جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۹۹.

است، تعریف اول به دوم قابل ارجاع است.^۱ آنسلم در *پروسلوگیون*^۲ و برخی دیگر از آثارش، به صراحت توضیح می‌دهد که مرادش از واژه «بزرگ بودن» در اینجا بزرگی از نظر ابعاد مادی نیست؛ بلکه بهتر بودن و باارزش‌تر بودن، و به تعبیر دیگر کامل‌تر بودن یا برتر و والاتر بودن نسبت به دیگر موجودات است؛ از این رو گاهی از تعبیر «*Melius*» (بهتر) به جای «*Maius*» (بزرگ‌تر) استفاده می‌کند. بر این اساس معلوم می‌شود که مراد آنسلم از عظمت مطلق، همان کمال مطلق است و بنابراین مراد از ذاتی که «بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد»،^۳ ذاتی است که «کامل‌تر و والاتر از او قابل تصور نیست».^۴ صورت قیاس این است که اگر خداوند موجود نباشد، اموری که در خارج موجودند به دلیل تحقق خارجیشان کامل‌تر خواهند بود؛ یعنی لازمه اخذ مفهوم «کامل‌ترین» در تعریف خدا این است که خداوند خارجاً موجود باشد و اگر موجود نباشد، دیگر کامل‌ترین موجود نخواهد بود. پس اگر خداوند به معنای کامل‌ترین موجود باشد و در خارج هم موجود نباشد، لازم می‌آید که هم کامل‌ترین موجود باشد و هم کامل‌ترین موجود نباشد و این تناقض است. از ابطال موجود نبودن خداوند، به دلیل استحاله ارتفاع نقیضین، نقیض آن، یعنی موجود بودن خداوند نتیجه گرفته می‌شود. دلیل ملازمه موجود نبودن و کامل‌ترین نبودن این است که «معدوم بودن» از نقایص به شمار می‌آید؛ زیرا «نداشتن» یعنی کمبود، و کمبود و فقدان امر کمالی یعنی نقص، و موجوداتی که وجود دارند، از اموری که وجود ندارند کامل‌ترند. بر همین قیاس، خداوند نیز اگر معدوم باشد، اولاً اموری که وجود دارند از او کامل‌تر خواهند بود؛ ثانیاً دیگر کامل من جمیع الجهات که مفروض ما بود نیز نخواهد بود؛ در نتیجه او کامل‌ترین امری که تصویر می‌شود، نیست.^۵

۲. ممکن است بر این بیان از برهان چنین اشکال شود که نمی‌توان از فضای ذهن به خارج منتقل شد و از مفهوم کامل‌ترین که در ظرف ذهن محقق است، تحقق حقیقت خارجی

۱. جواد آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۰۱.

۲. «*Proslogion*» یکی از تألیفات مهم آنسلم است و اصل کتاب به زبان لاتین نوشته شده. این واژه به معنای «خطابه» یا «گفت‌وگو با غیر» (*Address-Discourse*) است که از لحن و محتوای کتاب که خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد، مشخص می‌شود که مراد آنسلم، گفت‌وگو با پروردگار است؛ هرچند عده‌ای آن را خطاب به مؤمنان تفسیر کرده‌اند (ر.ک: افضلی، برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، ص ۶۸).

۳. افضلی، برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، ص ۷۳.

۴. از آنجا که برخی از منتقدان برهان آنسلم مقصود او را از واژه‌های «بهتر» و «خیر» نه به معنای «هستی‌شناسانه» و «مابعدالطبیعی» آن، بلکه به معنای اخلاقی و ارزشی و حتی ماهوی آن گرفته‌اند، لازم بود این تنبیه داده شود.

۵. پل ادواردز، براهین اثبات وجود خدا، در فلسفه غرب، صص ۳۷-۳۸.

را نتیجه گرفت. در پاسخ می‌گوییم که تمثیل ذهنی از خارج اخذ شده و منشأ انتزاعش خارج است و اگر حقیقت عینی نباشد، صورت ذهنی هم نخواهد بود. پس حال که صورت ذهنی هست، معلوم می‌شود که محکی و مطابق خارجی آن نیز هست. به بیان دیگر اگر نمی‌توان، از ذهن به خارج پل زد، پس چگونه صرفاً بر اساس تحلیل ذهنی «ممتنعات» درباره بود و نبود آنها حکم می‌کنیم؟ بنابراین از تمثیل چنین صورتی (برترین موجود که کامل‌تر از اول قابل تصور نیست) در ذهن، معلوم می‌شود که حقیقتاً چنین موجودی که کامل‌تر و بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، وجود عینی دارد.^۱

تقریر ریچارد داوکینز از برهان وجودی

وی در اولین سطور کتابش برهان آنسلم را معرفی می‌کند و می‌گوید:

معروف‌ترین برهان پیشینی، یعنی برهان‌هایی که تنها بر استدلال نظری محض تکیه دارند، برهان هستی‌شناختی است که آنسلم مطرح کرد؛ سپس روایت‌های متعدد آن توسط فیلسوفان تکرار شده است. یک جنبه غریب برهان آنسلم این است که مخاطب روایت اصلی برهان اصلاً بشر نیست؛ بلکه خود خداست. آنسلم این برهان را به صورت دعا مطرح کرد. آنسلم گفت که می‌توان موجودی را تصور کرد که هیچ چیز بزرگ‌تر از آن متصور نباشد. حتی یک بی‌خدا هم می‌تواند چنین موجود متعالی را تصور کند؛ گرچه وجود آن را در دنیای واقعی منکر می‌شود. اما برهان چنین ادامه می‌یابد که موجودی که در جهان واقعی نباشد، مسلماً فاقد کمال است؛ بنابراین با تناقض روبه‌رو می‌شویم و سُّک سُّک، خدا وجود دارد.^۲

نقد

اینجا داوکینز کاملاً نشان می‌دهد که به هیچ عنوان فیلسوف نیست و هیچ اطلاعی از سیر براهین وجودی ندارد. وی می‌گوید: «یک جنبه غریب برهان آنسلم این است که مخاطب، خود خداست»؛ در حالی که این جنبه به هیچ وجه در فضای فلسفی غریب نیست و چنان‌که در پیشینه برهان ذکر شد، از دیرباز ذکر براهین وجودی رایج بوده است؛ چراکه فیلسوف می‌داند برای استدلال بر وجود خدا می‌توان از دو شیوه بهره جست: یکی شیوه تحلیلی^۳ و دیگری استفاده از غیر مقدمات خودی برای دستیابی به نتیجه.^۴ ولی داوکینز برهان را به

۱. جواد آملی، تبیین براهین اثبات وجود خدا، صص ۵۱-۵۲.

۲. داوکینز، پندار خدا، ترجمه افرزام، صص ۶۶-۶۷.

۳. «a priori» یا «استدلال درون مقدمه‌ای» نحوه‌ای از استدلال است که به انضمام مقدماتی خارج از مقدمات مفروض در برهان نیازمند نیست و صرفاً با تحلیل یا تصور خود مقدمات، نتیجه تصدیق می‌شود.

4. A posteriori.

براهین تجربی و پسینی منحصر کرده و تعریفی که از برهان ارائه داده، پوزیتیویستی است؛ از این رو این نوع استدلال را مفهومی تازه و غریب می‌نامد. اشکال اساسی این دیدگاه که برهان را منحصر در تجربه می‌داند، این است که به تناقض منجر می‌شود؛ زیرا «برهان» قیاسی مرکب از یقینات است؛ یعنی مقدماتش قضایایی جازم و مطابق واقع و ثابت است. از این رو در منطق نیز بحث شده است که جزئی نمی‌تواند یقینی باشد. در منطق آمده است: «لیس علی الفاسدات برهان»؛ یعنی امور جزئی، متغیر و حادث‌اند، مسبوق به عدم‌اند و باز روزی معدوم خواهند شد؛ از این رو برهان در آنها راه ندارد؛ زیرا برهان، قیاسی است که هم مقدماتش و هم نتیجه‌اش یقینی باشد و یقین به معنای اعتقاد مضاعف است؛ یعنی چیزی هست و عدمش امکان ندارد؛ افزون بر اینکه این یقین جازم باید ثابت نیز باشد. به عبارتی در امور برهانی نمی‌توان هم به وجه سلبی‌اش اعتقاد داشت و هم به وجه ثبوتی‌اش. چنین یقینی نمی‌تواند بر امور متغیر عارض شود؛ زیرا هرچند اکنون یقین داریم که هست، یقین نداریم که امکان ندارد غیر این باشد؛ چراکه هر لحظه در حال تغییر و تبدل است. بنابراین موضوع فلسفه «موجود مطلق» است و حتی از واجب‌الوجود هم که بحث می‌کند، به مفهوم کلی آن می‌پردازد. گاه می‌شود چیزی حتی یک مصداق خارجی هم نداشته باشد، ولی بحث همواره کلی است.^۲ پس آنچه داوکنز بیان می‌کند، مفهومی خودشکن است؛ چراکه با امور محسوس نمی‌توان برای اثبات وجود خداوند برهان آورد. مقدمات برهان باید یقینی باشد و مقدمات یقینی هم نمی‌تواند بر امور جزئی و محسوس متکی باشد. پس صدر و ذیل گزاره «برهان مبتنی بر محسوسات» تناقض دارد.

داوکنز پس از ذکر مختصری از پیشینه برهان در صدد تقریر آن برآمده و تقریری ساده و غلط از آن ارائه داده و سپس به نقد آن پرداخته است. البته صرفاً به ذکر نقد کانت اکتفا کرده و جالب‌تر اینکه حتی نقد کانت را هم درست بیان نکرده و آنچه به عنوان نقد کانت ذکر می‌کند، به نقد کانت بر این برهان ربطی ندارد و در ادامه خواهید دید که چگونه مغالطه پهلوان‌پنبه را به کار گرفته است. او برهان آنسلم را این گونه تقریر می‌کند:

بگذارید این برهان بچه‌گانه را به زبان مناسبش ترجمه کنیم که همان میدان بازی کودکان باشد:

- باهات شرط می‌بندم که می‌توانم ثابت کنم خدا وجود دارد.

- شرط می‌بندم که نمی‌توانی.

۱. بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، ص ۲۳۲.

۲. طباطبائی، نه‌ایة الحکمه، ج ۱، ص ۱۹.

- باشه، پس عالی عالی عالی‌ترین چیز ممکن را تصور کن.
 - خب، که چی؟!
 - حالا این عالی عالی عالی‌ترین چیز راستکی است؟ وجود دارد؟
 - نه، فقط توی فکر من است.
 - اما اگر واقعی بود که عالی‌تر بود؛ چون چیز عالی راستکی بهتر از خیال مسخره توی فکر توست. پس من برایت ثابت کردم که خدا وجود دارد. هاجستن و واجستن، همه بی‌خداها احمق هستن.^۱
 من در این گفت‌وگوی کودکانه واژه «احمق» را عمداً به کار بردم. خود آنسلم در آیه اول مزبوذ ۱۴ را نقل می‌کند: «احمق در دل می‌گوید خدایی نیست» و گستاخانه بی‌خدایان فرضی‌اش را احمق خطاب می‌کند.
 سپس می‌گوید: «پرسش واقعی این است که آیا چیزی هست که بتوانیم به آن بیندیشیم و به صرف اندیشیدن، بر ما معلوم شود که آن چیز در جهان خارج وجود دارد؟»

نقد

با توجه به تقریر ما از برهان، تقریباً مشخص شد که تقریر داوکینز چقدر ناصواب و به دور از واقع است. او حتی امانت علمی را هم رعایت نکرده است؛ نه در ذکر تقریر برهان و نه در طرح اشکال کانت.

اشکال اول

داوکینز مفهوم خدا را به زمین بازی تشبیه می‌کند و می‌گوید که به صرف اندیشیدن بر ما معلوم نمی‌شود که در جهان خارج چیزی هست. این همان انتقاد «گونیلو» است که بدون ذکر نام صاحبش، آن را نقل کرده است. گونیلو نخستین کسی است که چنین اشکالی را مطرح کرد و در واقع، این اشکال، برجسته‌ترین و معروف‌ترین ایراد بر برهان وجودی آنسلم به شمار می‌رود. گونیلو در اشکال خود «جزیره کامل» را مثال می‌زند و معتقد است که اگر جزیره‌ای را تصور کنیم که در نوع خود کامل‌ترین باشد و کامل‌تر از آن را نتوان تصور کرد، بر اساس برهان آنسلم لازم است این جزیره در جایی از جهان وجود داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد، در این صورت، «کامل‌ترین جزیره»، «کامل‌ترین» نخواهد بود و این تناقض است. بنابراین در واقع گونیلو نوعی برهان وجودی برای اثبات «کامل‌ترین جزیره» و نقد برهان وجودی آنسلم اقامه کرده است و تصریح می‌کند: «... و از آنجا که وجود داشتن در

۱. داوکینز، پندار خدا، ترجمه افرازام، ص ۶۷.

ذهن و خارج بالاتر از وجود داشتن در ذهن به تنهایی است، پس این جزیره باید [در خارج هم] وجود داشته باشد.^۱

با اینکه عده‌ای، تعریض‌های گونیلو را قاطع و دقیق تلقی کرده‌اند، حقیقت مطلب این است که اشکال مذکور سست است و در عدم فهم کامل تقریر آنسلم از برهان خویش ریشه دارد؛ از این رو در همان زمان، آنسلم و سپس فیلسوفان بعد از او پاسخ‌های قاطعی به این اشکال دادند که از این قرارند:

پاسخ اول: عبارت «کامل‌ترین» در مثال‌های گونیلو، مفهومی دوپهلوی و مشترک است که بدون قرینه به کار برده شده است؛ زیرا از دو حالت خارج نیست: نخست اینکه مراد از واژه «کامل‌ترین» حیث نسبی آن باشد؛ بدین معنا که کامل‌ترین «نسبی» مقصود است؛ یعنی فردی در مقایسه با دیگر هم‌نوعان خود کامل‌تر است و این کمال، در قیاس بالغیر معنا می‌یابد. حالت دوم اینکه حیث «اطلاقی» آن مراد است؛ یعنی کامل‌ترین «مطلق» بدون در نظر گرفتن هر نوع دیگری. اگر مراد، کامل‌ترین «نسبی» باشد، به این معنا که این فرد کامل، کامل‌ترین فرد موجود در نوع خود باشد به نحوی که کامل‌تر از آن در نوع خود وجود ندارد (مانند انسانی که زیباترین، عادل‌ترین، خوش‌خلق‌ترین و... است)، در این صورت لازمه چنین کمالی وجود داشتن در خارج نیست و نمی‌توان برهان آنسلم را بر این وجه از بیان تطبیق کرد؛ زیرا برهان آنسلم فقط در ذاتی صادق است که کامل مطلق است و بزرگ‌تر و کامل‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. آلوین پلاتینگا در مقام پاسخ به اشکال گونیلون می‌گوید:

آنچه مورد بحث است، موجودی نیست که در واقع از هر موجود دیگری کامل‌تر است؛ بلکه موجودی است که کامل‌تر از آن نمی‌تواند تصور شود؛ موجودی که ممکن نیست کامل‌تر از آن موجود شود. به نظر می‌رسد که گونیلو این مطلب را نادیده می‌انگارد. بنابراین برهان معروف جزیره گمشده او دقیقاً نظیر برهان آنسلم نیست. نتیجه برهان گونیلو تنها این خواهد بود که جزیره‌ای وجود دارد که هیچ جزیره دیگری بزرگ‌تر از آن نیست که اگر اساساً جزایری وجود داشته باشند، نتیجه‌ای کاملاً بی‌ضرر خواهد بود.^۲

پاسخ دوم: جزیره یا هر مخلوق دیگری هر قدر هم که کامل باشد، باز هم ممکن‌الوجود است و مفهوم «کامل‌ترین» به هیچ وجه موجب وجوب وجودش نمی‌شود. همچنین ممکن‌الوجود از آن جهت که ممکن‌الوجود است، با حدود و نقایص بسیاری (مانند حدوث

۱. افضل، برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی؛ به نقل از: پروسلوگیون، از طرف / حمق، بند ۶.

۲. پلاتینگا، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، ص ۱۵۷.

ذاتی، ترکیب، امکان معدوم بودن یا معدوم شدن و...) همراه است و در نتیجه اگر واژه «کامل‌ترین مطلق» بر آن حمل شود و عبارتی نظیر «کامل‌ترین جزیره» به کار برده شود، تناقض خواهد بود؛ چرا که این حمل به معنای «ناقص کامل» است. به عبارت دیگر از آنجا که ممکن‌الوجود نقیصه‌های بسیاری دارد، محال است که «کامل‌ترین» باشد و هر کمالی که در آن وجود دارد یا در آن قابل تصور است، باز هم می‌تواند بالاتر از آن وجود داشته باشد. اساساً بالاترین مصداق کمال «وجوب وجود» است و چیزی که واجب‌الوجود نباشد، خدا نیست؛ بلکه مخلوقی همانند دیگر ممکنات است. بنابراین اموری مانند «کامل‌ترین جزیره» به معنای «واجب‌الوجود ممکن‌الوجود» هستند که تناقضی آشکار است.^۱ از این رو آنسلم برهان خود را نه فقط درباره بزرگ‌ترین جزیره و مانند آن، بلکه حتی درباره «بزرگ‌ترین ذات موجود» هم تعمیم‌پذیر نمی‌داند؛ زیرا عدم چنین ذاتی قابل تصور است.^۲

اشکال دوم

داوکینز به آنسلم اعتراض می‌کند که چرا بی‌خدایان را که منکر وجود خداوند «احمق» خطاب کرده است؟^۳ او نه دلیل آنسلم را می‌آورد و نه سخنان آنسلم را کامل نقل می‌کند. حداقل حقی که باید به مخاطب داد این است که اصل کلام کسی را که در مقام نقد او هستیم، کامل و بدون تغییر در کلام وی ذکر کنیم تا مخاطب بتواند بین دو قول داوری کند و صواب را از ناصواب تشخیص دهد. خود آنسلم دلیل احمق خواندن منکر خدا را این می‌داند که او از یک سو خدا را بزرگ‌ترین چیز قابل تصور می‌داند و از سوی دیگر فقط به وجود ذهنی آن باور دارد و منکر وجود خارجی خداست؛ در حالی که با صرف تصور بزرگ‌ترین و کامل‌ترین وجود، بی‌درنگ باید وجود خارجی آن را نیز تصدیق کند؛ زیرا بزرگ‌ترین و کامل‌ترین بودن، با ذهنی بودن در تناقض است؛ چراکه آنچه در خارج وجود ندارد، دیگر کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود نخواهد بود. بنابراین منکر خدا یا مفهوم خدا را درک نکرده و یا اینکه متوجه سخنش نیست و از این رو در تناقض افتاده است. متناقض سخن گفتن نیز از خصایص کندذهن‌ها و احمق‌ها و کسانی است که متوجه سخن خود نیستند.^۴ به عبارت دیگر یکی از اشکالات ماده‌گرایان به آنسلم این است که ما هیچ تصویری از خدا، یعنی ذات عظیم و کامل مطلق و نامتناهی یا واجب‌الوجود نداریم؛ پس اینجا آنسلم به ما که تصویری از

۱. دکارت مضمون همین پاسخ را در نقد اشکال گونیلو آورده است (ر.ک: دکارت، *اعتراض‌ها و پاسخ‌ها*، ص ۱۳۹).

۲. پروسلوگیون، *دفاعیه آنسلم*، فصل ۳؛ به نقل از: افضل، *برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*، ص ۹۵.

۳. داوکینز، *پندار خدا*، ترجمه افرزام، ص ۶۷.

۴. فصلنامه تخصصی فلسفه و الهیات، *نقد و نظر*، سال چهارم، شماره اول، بهار ۱۳۸۸، ص ۵.

خدا نداریم یا دست کم به عدم خدا قائلیم، توهین کرده است؛ چنان‌که داوکیدز نیز به این مطلب تصریح کرد. اما احمق خواندن آنسلم بدان روست که این افراد دقیقاً خصیصه احمق‌ها را در پیش گرفته‌اند؛ زیرا:

اولاً اگر «ذاتی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد» قابل تصور نباشد، پس عدم آن هم قابل تصور نیست؛ پس چطور شما ادعا می‌کنید عدم خدا را می‌توان تصور کرد؟! ثانیاً حتی اگر خود «بزرگ‌ترین ذات» هم قابل تصور نباشد، عبارت «ذات غیر قابل تصور»، خودش قابل تصور است؛ زیرا کسی که چنین ادعایی دارد، معنای گفته خود و در نتیجه، معنای عبارت مزبور را می‌فهمد؛ یعنی فهم و تصویری از آن دارد؛

ثالثاً منکران وجود خدا چگونه بدون تصور معنای خدا آن را انکار کرده‌اند؟ آیا همان معنایی که ما از خدا داریم (کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود) را رد کرده‌اند یا معنایی غیر از آن را؟ اگر معنای دیگری را رد کرده‌اند، اساساً خدایی را که ما از آن سخن می‌گوییم، رد نکرده‌اند؛ بلکه خدای ساخته ذهن خود را منکرند؛ اما اگر همان معنایی را که ما برای خدا ذکر می‌کنیم رد کرده‌اند، پس معنای کامل‌ترین موجود را هم تصور کرده‌اند. حال که معنای کامل‌ترین موجود را پذیرفته و تصور کرده‌اند، چگونه کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود بودن آن را تصور کرده‌اند، در حالی که آن را صرفاً امر ذهنی می‌دانند؟ این تناقض است و چنین تناقض آشکاری جز از احمق‌ها صادر نمی‌شود.

در ادامه و قبل از اینکه اشکال ایمانوئل کانت را بیان کنیم، یکی دیگر از چالشی‌ترین و معروف‌ترین تقاریر از برهان آنسلم را می‌آوریم که متعلق به دکارت است؛ زیرا بیشترین ثقل انتقاد کانت روی همین تقریر است.

تقریر دکارت از برهان وجودی

دکارت معروف‌ترین و چالشی‌ترین تقریر «برهان وجودی» را عرضه کرده است.^۱ وی ابتدا این برهان را به اجمال و در حد چند سطر در کتاب *گفتار در روش آورده و سپس آن را در کتاب تأملات در فلسفه اولی* به طور کامل‌تر تبیین کرده است. همچنین وی در دو اصل از کتاب *اصول فلسفه* نیز آن را مطرح کرده است. با توجه به نقدهایی که به آنسلم شد، دکارت تقریر یگری از بهان وجودی ارائه کرد تا بتواند آن اشکالات را مرتفع سازد. وی تصریح کرد

۱. اینکه دکارت از برهان آنسلم مطلع بوده است یا نه محل اختلاف است؛ اما لایب نیتس صراحتاً اعلام می‌دارد که دکارت، برهان خود را از آنسلم اقتباس کرده است (ر.ک: افضلی، *برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*، ص ۱۵۵).

که باید برهانی بدیهی بیابیم که هر کس را به این اعتقاد وادارد که خدا وجود دارد.^۱ خلاصه تقریر دکارت چنین است:^۲

۱. «وجود» یک کمال است؛

۲. موجودی که معدوم است و هستی ندارد، کامل نیست؛

۳. خدا بر حسب تعریف، ذاتی (ذاتاً) کامل است؛

نتیجه: پس خدا وجود دارد.

توضیح: بدیهی است که با قبول همه مقدمات یادشده، ناگزیر باید صحت نتیجه مذکور را هم تصدیق کنیم. از این رو هر یک از منتقدان برهان وجودی دکارت کوشیده‌اند با ردّ برخی از این مقدمات، نتیجه را نامعتبر سازند. این نوع از برهان، اقتضای نظام فلسفی و روش شک فرضی و دستوری دکارت است. از نظر دکارت، امکان دارد که ما در تمام محسوسات و معقولات فریب بخوریم و نتوانیم به وجود چیزی یقین داشته باشیم؛ از این رو شک دستوری (شک فرضی) دکارت ایجاب می‌کند که ابتدا در وجود هر چیزی، حتی وجود خود شک کنیم؛ اما چون شک در هر چیز یا فریب خوردن مستلزم این است که شک‌کننده‌ای وجود داشته باشد، نتیجه می‌گیریم که دست کم خودمان وجود داریم. اما دکارت پس از اثبات وجود خود، نمی‌تواند بلافاصله به اثبات وجود جهان مادی بپردازد؛ زیرا ما از جهان مادی، چیزی جز انواع تصورات در اختیار نداریم و چون احتمال دارد که این تصورات، مابازاء یا منشأ مادی خارجی نداشته باشند بلکه تنها معلول نفس خود من باشند، پس راهی جز این نیست که ابتدا وجود خدا به عنوان ذات کامل مطلق که از هرگونه شرارت و فریبکاری منزّه است، ثابت شود تا تضمینی باشد برای اینکه ما در اعتقاد به جهان مادی، فریب نمی‌خوریم و تصورات مزبور مابازای خارجی دارند. بدین ترتیب روش معرفت‌شناختی دکارت ایجاب می‌کند که وی نتواند مانند فیلسوفان دیگر، وجود خدا را از راه وجود معلول‌های خارجی و ویژگی‌های آنها اثبات کند؛ بلکه ناگزیر است از طریق همان سرمایه‌های اندک معرفتی خود، یعنی وجود خودش و به ویژه افکار و تصوراتی که در ذهن دارد، به اقامه برهان بپردازد. لذا می‌کوشد تا از طریق انواع مفاهیم و تصوراتی که در ذهن خود دارد، وجود خدا را اثبات کند. اما در می‌یابد که تنها بر پایه مفهوم خدا به عنوان ذات کامل مطلق قادر است بر وجود او استدلال کند.^۳

۱. افضل، برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، ص ۱۵۸؛ به نقل از: کاتینگم (Cottingham) و همکاران، مجموعه آثار سه جلدی، ص ۲۹.

۲. پلاتینجا، آلوین، فلسفه دین، ص ۲۵۰.

۳. افضل، برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، ص ۱۶۰.

بیان مقدمه اول

دکارت خدا را جوهری تعریف می‌کند که جامع همه کمالات به گونه نامتناهی است و هیچ نقصی و محدودیتی در ذات او راه ندارد.^۱ سپس خودش اشکالی را طرح می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد که ماحصل اشکال این است: ممکن است تصور شود که معرفت من به ذات باری یقینی نیست؛ زیرا وجود او، به سان دیگر موجودات، از ماهیت او قابل انفکاک است؛ بنابراین می‌توان تصور کرد که او صرفاً در ذهن من موجود است؛ اما وجود خارجی ندارد. بدین سان وجود خارجی او از تصور مفهوم او قابل انفکاک است. دکارت به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد:

همان گونه که مفهوم کوه از مفهوم دره و مطلق دامنه کوه یا مفهوم مثلث از مفهوم سه زاویه قابل انفکاک نیست و مثلث چهار زاویه‌ای یا کوه بدون دره و دامنه معقول نیست، تصور ذات کامل مطلق از وجود، قابل انفکاک نیست. تصور ذات کاملی که فاقد وجود باشد همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم.^۲

حال برمی‌گردیم به کلام داوکینز. او بعد از نقل قولی از راسل و دیگر دانشمندان می‌گوید: «قوی‌ترین ردکنندگان برهان هستی‌شناختی را معمولاً دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) و ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) می‌شمارند. کانت پته آنسلم را این طور روی آب ریخت که گفت این فرض که «وجود» دارای «کمال» بیش از عدم وجود است، بی‌پایه است».^۳

کانت برهان را به زعم خودش رد کرده است. اما آیا اشکال کانت وارد است؟ در ادامه اشکال کانت را تقریر، و سپس آن را نقد می‌کنیم.

نقد کانت بر برهان وجودی آنسلم

امانوئل کانت مدعی رد قاطعانه برهانی است که آنسلم و دکارت مطرح کرده‌اند. وی این انتقادات را به طور کامل در کتاب *نقد عقل محض*^۴ آورده است. او دو نقد عمده بر این استدلال مطرح کرده که خلاصه آنها چنین است:

الف) «وجود» اگر هم به مثابه وصف برای ماهیت خدا باشد، باز هم موجب موجودیت آن در خارج نیست؛

ب) «وجود» اساساً وصف نیست تا بر ماهیت خدا حمل شود.

۱. دکارت، *تأملات*، ص ۶۳.

۲. به نقل از: پلاتینجا، آلون، *فلسفه دین*، ص ۲۵۰.

۳. داوکینز، *بنادر خدا*، ترجمه افرزام، ص ۶۹.

۴. کانت، *نقد عقل محض*، صص ۵۰۰-۵۰۷.

توضیح

در واقع نقد کانت متشکل از دو نقد است. وی در نقد نخست خود این دیدگاه دکارت و آنسلم را که «وجود، بخشی از معنای خداست» می‌پذیرد؛ به تعبیر دیگر می‌پذیرد که گزاره «خدا بالضروره موجود است» بر حسب تعریف، صادق است یا به عبارت دیگر، هیئت این قضیه را می‌پذیرد، اما معتقد است از این امر که این گزاره بر حسب تعریف صادق است، نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا در واقع موجود است. از نظر کانت، می‌توانیم گزاره‌ای را تحلیلی و بر حسب تعریف صادق بدانیم، با این حال وجود موضوع آن را در خارج نپذیریم. توضیح آنکه دیوید هیوم و کانت بر این باورند که قضیه تنها زمانی بالضروره صادق است که از سلب محمول آن، اجتماع نقیضین لازم بیاید؛ مثلاً گزاره «مجرد، غیر متأهل است» بالضروره صادق است؛ یعنی حمل محمول بر موضوع ضروری است؛ زیرا اولاً محمول برگرفته از ذات موضوع است؛ ثانیاً اگر محمول را از موضوع سلب کنیم و معتقد شویم که «مجرد متأهل است»، گرفتار تناقض گویی شده‌ایم.

اما به پندار این دو لزوماً این گونه نیست که اگر محمول قضیه‌ای «وجود داشتن» بود، بالضروره وجود داشته باشد؛ چراکه همواره می‌توان وجود آن را نفی کرد، بدون اینکه به تناقض بینجامد. بنابراین اگر هم موضوع و هم محمول گزاره «مجرد غیر متأهل است» انکار شود، تناقضی پدید نخواهد آمد؛ چون دیگر موضوع و محمولی نیست که سلب محمول از آن موجب تناقض شود. به تعبیر خود کانت، اگر خود مثلث را اثبات کنیم و در عین حال سه زاویه داشتن آن را انکار کنیم، تناقض پیش می‌آید؛ ولی اگر مثلث را به همراه سه زاویه داشتن آن انکار کنیم، تناقضی پیش نخواهد آمد؛ چراکه در اینجا وجود مثلث نیز نفی و انکار می‌شود و با این نفی در واقع وجود شیء همراه با همه محمول‌هایش نفی شده است و دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که تناقضی پیش آید.^۱

نقد

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ چون تصور شده که در مفهوم خداوند «وجود» به

۱. سخن خود کانت چنین است: «اگر من در یک داوری این‌همان، محمول را رفع کنم و موضوع را نگه دارم، تناقضی پدید خواهد آمد؛ از این رو می‌گویم محمول ضرورتاً به موضوع تعلق دارد؛ ولی اگر موضوع را با محمول یکجا از میان بردارم، دیگر هیچ گونه تناقضی ایجاد نخواهد شد؛ زیرا دیگر چیزی بر جای نیست که تناقض گفته آید. اگر مثلی را وضع کنیم، ولی در عین حال سه زاویه آن را و ازین، این تناقض است؛ ولی اگر مثلث را همراه با سه زاویه آن یکجا منکر شویم، این دیگر به هیچ روی تناقض نیست. درست همین امر درباره یک مفهوم، یک هستومند مطلقاً ضروری که مفهوم مورد نظر آنسلم است نیز صدق می‌کند» (ر.ک: جواد آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۰۸؛ به نقل از: کانت، سنجش خرد ناب، ص ۶۵۹، با کمی تصرف).

عنوان ذات مفهوم، که در اینجا موضوع است، اخذ نشده، در حالی که این چنین نیست؛ بلکه خداوند همان ذات واجب‌الوجود است؛ یعنی وجودی که سلب وجود از آن، چیزی جز خُلف و تناقض نیست؛ مانند اینکه بگویی «انسان حیوان ناطق نیست». امکان ندارد انسان از آن جهت که انسان است، ناطق نباشد؛ چون نطق از ذاتیات انسان است و سلب آن امکان ندارد. گزاره «خدا وجود دارد» نیز همین گونه است؛ زیرا معنای خدا واجب‌الوجود بودن است و از آنجا که خدا واجب‌الوجود است، نمی‌توان عدم آن را تصور کرد؛ چون تناقض پیش می‌آید. به نظر می‌رسد خطای هیوم و کانت در این است که یا مفهوم واجب‌الوجود را به نحو کامل فهم نکرده‌اند یا اینکه ذات واجب را با ممکنات و دارندگان ماهیت قیاس کرده‌اند.

کانت گزاره «خدا وجود دارد» را با گزاره «مثلث سه زاویه دارد» مقایسه کرده و گفته است: چنان‌که اگر وجود خود موضوع (در اینجا مثلث) را انکار کنیم می‌توانیم محمول آن را نیز انکار کنیم (چون دیگر مثلثی در کار نیست که لازمه نفی زوایای ثلاثه از آن تناقض باشد)، همچنین در گزاره «خدا وجود دارد» نیز می‌توانیم محمول (وجود دارد) را از موضوع (خدا) سلب کنیم و تناقضی هم پیش نیاید؛ چون ما فعلاً اصل وجود موضوع (خدا) را نپذیرفته‌ایم، با اینکه بالضروره بودن آن را قبول کرده‌ایم. و حال آنکه در پاسخ به کانت باید گفت اصلاً امکان ندارد که شما وجود خدا را نپذیرفته باشید. چنانکه در سطور بالا عرض کردیم که وجود ذات واجب‌الوجود است. چ به عبارت دیگر کانت اینجا کاملاً به تناقض‌گویی افتاده است؛ زیرا در جایی بالضروره بودن وجود خدا را می‌پذیرد و در جایی دیگر می‌گوید که چون وجود موضوع را نفی می‌کنیم، با نفی محمولش هیچ تناقضی پدید نمی‌آید. در حالی که با پذیرفتن اصل بالضروره بودن وجود واجب، دیگر جایی برای انکار وجود آن باقی نمی‌ماند تا نوبت به سلب محمول آن برسد؛ چراکه سلب محمول مساوی است با تناقض. به عبارت فنی‌تر:

۱. مشروط کردن حقیقت قضیه به افاده معنای جدید برای شنونده محل تردید، بل منع است؛ زیرا قضیه به دو قسم ذهنیه و لفظیه تقسیم می‌شود و قسم اول قضیه‌ای است که تنها در ذهن گوینده نقش بسته و به مخاطب القا نشده تا درباره افزودن معنای جدیدی در آن بحث شود. از اینجا روشن می‌شود که قوام قضیه به افاده معنای جدید نیست؛^۱
۲. در قضایایی که وجود و دیگر صفات به خداوند نسبت داده می‌شود، در اصطلاح منطق و فلسفه اسلامی، محمولات آنها نه از سنخ اعراض ذاتی، بلکه ذات و عین موضوع است.^۲

۱. خداشناسی؛ به نقل از: مصطفی ملکیان، جزوه مسایل جدید کلام، اثبات خدا.

۲. همان؛ به نقل از: صدرالدین شیرازی، سفر، ج ۱، ص ۹۳.

از مطالب پیشین روشن می‌شود گزاره «خدا موجود است»، از نوع گزاره‌های تحلیلی کانت است که محمول آن از تجزیه و تحلیل مفهوم موضوع استخراج و استنتاج می‌شود و در صدد اثبات وجود الهی است که وجه آن در نکته بعدی می‌آید.

حاصل آنکه براهین اثبات خدا و نیز فلاسفه در مقام اثبات وجود خداوند، «محمول بالضمیمه» نیستند تا اشکال کانت مطرح شود؛ بلکه آنها در صدد اثبات وجود خدا به عنوان عین موضوع هستند که در ردیف قضایای هلیه بسیطه منطقی قرار می‌گیرد و از این حیث «وجود» محمول واقعی در گزاره‌های ازلی است.

با وجود تحلیلی بودن گزاره «خدا موجود است»، می‌توان برای آن معنای جدیدی تصور کرد و آن افاده تأکید وجود برای ذات الهی برای معتقد به خدا و افاده اخبار از وجود الهی برای غیر معتقد اعم از جاهل، شک و منکر است؛ به این صورت که این امکان برای غیر معتقد به خداوند وجود دارد که با تحلیل و درنگ در ذات الهی به وجود آن پی ببرد و آن را مساوق وجود انگارد.^۱ به بیان دیگر:

«نقد [کانت] ناتمام است؛ زیرا «مثلث» ماهیتی است که در ظرف وجود و ذات، ذاتیات و لوازم ذات به ضرورت بر آن حمل می‌شوند و سلب این گونه از محمولات در ظرف تحقق و وجود موضوع تناقض‌آمیز است و چون وجود موضوع، یعنی تحقق مثلث انکار شود، از نفی و سلب محمول نیز محذوری لازم نمی‌آید؛ بلکه محمول در این فرض ناگزیر مسلوب است و چنین قضیه سلبی، سالبه به انتفای موضوع است. اما امر متصور است که وجود و تحقق، جزء یا عین مفهوم آن است، برخلاف مثلث و دیگر مفاهیم ماهوی، معنایی است که چون ذاتی آن بر آن حمل شود، انکار وجود و تحقق موضوع آن تناقض‌آمیز است؛ به همین دلیل، راهی برای تشکیل قضیه سالبه به انتفای موضوع نیز برای آن باقی نمی‌ماند.

وجود و واقعیت، تنها در صورتی - بدون آنکه تناقضی لازم آید - از موضوع قضیه مزبور سلب می‌شود که بین مفهوم وجود و واقعیت به حمل اولی با مصداق وجود و واقعیت به حمل شایع فرق گذاشته شود و تا زمانی که این فرق گذاشته نشده باشد، استدلال آنسلم به قوت خود باقی است».^۲

جواب استاد جوادی آملی کاملاً مصطلح و دقیق است؛ چون ایشان اشکال را با تعابیر منطقی و فلسفی رفع می‌کنند: اگر حمل وجود بر موضوع خود (خدا) از نوع حمل اولی در منطقی تصدیقات باشد، دیگر هیچ حالتی برای نفی محمول از آن باقی نمی‌ماند؛ چون سلب

۱. هر سه قسمت از کتاب خدا/شناسی، دفتر اول، ص ۲۵۰ نقل شده است.

۲. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، صص ۲۸-۲۹.

شیء از خودش لازم می‌آید و این تناقض است. همچنین لازم است که در اینجا بین حمل اولی در منطق تصدیقات و حمل اولی در منطق تصورات فرق گذاشته شود؛ زیرا ممکن است کسی این فرق را نادیده بگیرد و در نتیجه به مغالطه اشتراک لفظی بیفتد. از این رو در توضیح عبارت ایشان قید «منطق تصدیقات» را متذکر شدیم.

نتیجه

طبق آنچه گذشت، مشخص شد که تقریر پرفسور ریچارد داوکینز از برهان وجودی آنسلم نادرست است و نقدی هم که به این برهان وارد کرده، به تبع تقریرش ناصواب می‌باشد. سپس نقدی را به کانت منتسب کرد که بعد از طرح آن مشخص شد آن نقد نیز کارگر نیفتاده است.

منابع

۱. افضل‌ی، علی، **برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی**، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۲. باربور، ایان، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۳. بهمنیار بن مرزبان، **التحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۴. پارسانیا، حمید، **برهان صدیقین؛ مبانی و تطورات**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۵. پل ادواردز، **براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب** (برگرفته از دایرةالمعارف فلسفی پل ادواردز)، ترجمه علی‌رضا مجالی‌نسب و محمد محمدرضایی، قم، مرکز تحقیقات و مطالعات اسلامی، ۱۳۷۱.
۶. پلاتینجا، آلین، **فلسفه دین خدا، اختیار و شر**، ترجمه و توضیح محمد سعیدی‌مهر، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
۷. جعفری، محمدتقی، **مجموعه آثار** (بررسی افکار هیوم و راسل)، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۲.
۸. جوادی آملی، عبدالله، **تبیین براهین اثبات خدا**، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم، فروردین ۱۳۸۶.
۹. جوادی آملی، عبدالله، **رحیق مختوم** (شرح حکمت متعالیه)، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم، زمستان ۱۳۸۹.
۱۰. حسین‌زاده، محمد، **فلسفه دین**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین، **رویکرد استاد مطهری به علم و دین**، قم، نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۱۲. خندان، علی‌اصغر، **مغالطات**، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
۱۳. داوکیتر، ریچارد، **پندار خدا**، ترجمه افرزام، نسخه اینترنتی.
۱۴. دکارت، رنه، **اعتراض‌ها و پاسخ‌ها**، ترجمه و توضیح: علی افضل‌ی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۱۵. سبجانی، جعفر، **شناخت در فلسفه اسلامی**، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق، ۱۳۸۲.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، **نهایة الحکمه**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ نهم، پاییز ۱۳۹۸.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول، «بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی»، **معرفت فلسفی**، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۵.
۱۸. فصلنامه تخصصی فلسفه و الهیات، **نقد و نظر**، سال چهاردهم، بهار ۱۳۸۸.

۱۹. قدردان قراملکی، محمدحسین، **خداشناسی**، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۲۰. کانت، ایمانوئل، **نقد عقل محض**، ترجمه بهروز نظری، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۴.
۲۱. مطهری، مرتضی، **ختم نبوت**، قم، انتشارات صدرا، چاپ بیست و هشتم، ۱۳۹۵.
۲۲. نصر، سیدحسین، **دین و نظم طبیعت**، ترجمه ان‌شالله رحمتی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
23. Hawking, Stephen, **The Grand Design**, United States, Bantam Books, 2010.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

درآمدی بر نظریه شهود عقلی استاد یزدان پناه

حسین ایزدی^۱

چکیده

مسئله «ادراک» از مباحث اساسی و دامنه‌دار در فلسفه اسلامی است. «شهود عقلی» چیزی جز برخورد عقلی و مواجهه مستقیم فلسفی با اشیای خارجی و واقعیت بیرونی نیست. در دل دریافت‌های جزئی که در پی مواجهه مستقیم عقلی به دست می‌آید، نفس با فرایندی خاص، کلیات آنها را فراهم می‌سازد و در فلسفه و زبان فلسفی عمدتاً با بیان کلی سخن می‌گوید. با تقریری که از شهود عقلی از منظر استاد یزدان پناه بیان می‌شود، اشکالات نظریه ادراک علامه طباطبایی برطرف شده، کارکردهایی نیز در بحث طرح آغاز فلسفه و معقولات ثانی فلسفی بر آن مترتب می‌شود.

کلیدواژگان

ادراک، انواع ادراک، شهود، شهود عقلی، شهود حسی، شیخ اشراق، صدرالمألهین.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (karbala313.i@gmail.com).

مقدمه

بحث از «ادراک» در فلسفه اسلامی بحثی اساسی و دامنه‌دار است. سخن از حقیقت و ماهیت ادراک، انواع ادراک، توصیف و تحلیل چگونگی و فرایند ادراک، بخشی از این بحث‌ها به شمار می‌آید. یکی از چالش برانگیزترین مباحث مربوط به ادراکات، تئوری‌های تحلیل فرایند ادراک است. بوعلی و صدرالمتهلین نظریات ویژه‌ای در این باره ابراز کرده‌اند. علامه طباطبایی نیز در *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* بر اساس نظریه صدرای مشی می‌کند. استاد یزدان‌پناه با استفاده از «شهود عقلی» به تبیین تازه‌ای از نحوه ادراک می‌پردازد. البته آثار «شهود عقلی» در بحث «ادراک» منحصر نیست؛ ولی در این زمینه خودنمایی و بروز بیشتری دارد.

مقاله پیش رو از همین منظر به معرفی ابعادی از نظریه شهود عقلی استاد یزدان‌پناه پرداخته است. سخنان ایشان در این باب به صورت پراکنده و ذیل مباحث گوناگون مطرح شده است که این مقاله به آن سامانی منطقی داده است. بی‌تردید تبیین دقیق، همه‌جانبه و کامل این بحث مجالی دیگر می‌طلبد.

اقسام ادراک

بیشتر فلاسفه به چهار گونه ادراک قائل‌اند: حسی، خیالی، وهمی و عقلی. البته ملاصدار در باب ادراک وهمی خدشه‌ای دارد که بیان خواهد شد.

۱. ادراک حسی

ادراک انسان از اشیای مادی در همان هنگامی که در حوزه حواس او واقع‌اند، ادراک حسی است. در این هنگام، صورت موجود در ماده، همراه با عوارض آن، همه با هم یکجا درک می‌شوند؛ اعم از عوارضی که بی‌واسطه حس می‌شوند (مانند رنگ، بو، طعم، صدا و گرمی) و عوارضی که به توسط عوارض نامبرده و همراه با آنها حس می‌شوند (مانند شکل، اندازه، تعداد، موقعیت وضعی و مکانی و زمانی).^۱

صورت و ماهیت انسان که در خارج موجود شده و همراه ماده و عوارض خاص خود تشخیص یافته است، هنگام تصور، این صورت از ماده خود انتزاع می‌شود، ولی با لواحق ماده

۱. إن الحاس فی قوّه أن یصیر مثل المحسوس بالفعل إذا کان الإحساس هو قبول صورة الشیء مجردة عن مادته فی تصور بها الحاس. فالمبصر هو مثل المبصر بالقوه وكذلك الملموس والمطعم وغير ذلك (ابن سینا، *الشفاء الطبیعیات* (کتاب النفس)، ج ۲، ص ۵۳).

در قوه‌ای از قوای مدرکه نفس نقش می‌بندد. این ادراک، به شرط اینکه ارتباط بین قوه مدرکه و آن صورت برقرار باشد، ادراک حسی است.

بنابراین در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: حضور ماده، اکتشاف عوارض و جزئی بودن مدرک. روشن‌ترین مصداق آن نیز مدرکات حس بینایی است: هرگاه چشم خود را باز کنیم، صورتی از بیرون در چشم و قوه بینایی نقش می‌بندد و ادراک می‌شود. آنچه مدرک بینایی است، اولاً همراه عوارض است، ثانیاً جزئی است و ثالثاً تا زمانی که ارتباط بین چشم و بیرون برقرار است، بینایی وجود دارد و به محض اینکه این ارتباط به عللی قطع شود، ادراک بینایی از بین می‌رود.

۲. ادراک خیالی

پس از اینکه ادراک حسی تحقق یافت و ماهیت جوهری با نازل‌ترین مرتبه تجرید به نحو جزئی حسی نزد نفس وجود یافت، مجدداً همین ماهیت با مرتبه بالاتری از تجرید پیش نفس موجود می‌شود؛ مرتبه‌ای از تجرید که به موجب آن حضور ماهیت نزد نفس مشروط به حضور شیء مادی در حوزه حواس نیست؛ بلکه حتی با قطع ارتباط با ماده نیز ماهیت در جای خود محفوظ است. این گونه حضور یافتن را نزد نفس «ادراک خیالی»، و ماهیتی را که این گونه تجرید یافته است «صورت خیالی» می‌نامند. پس ادراک خیالی ماهیت بر ادراک حسی آن مترتب است و در حال غیبت صورت مادی نیز محقق است.

همان‌طور که گفتیم، صورت خیالی فقط از این جهت با صورت حسی تفاوت دارد که وجودش نزد نفس به حضور صورت مادی شیء مشروط نیست؛ اما از سایر جهات مشابه صورت حسی است.^۱

۳. ادراک وهمی

مقصود از ادراک وهمی، ادراک اوصافی غیر محسوس در اشیای مادی محسوس است؛ مانند درک دوستی یا دشمنی دیگران با خود یا دیگری؛ همچنین درک خیر و شر و امثال آنها. این گونه اوصاف را «معانی» می‌نامند. پس مراد از «معانی» اوصاف و عوارضی است که گرچه ذاتاً مادی و محسوس نیستند، در امور محسوس و مادی یافت می‌شوند. وقتی گوسفند با دیدن گرگ دشمنی آن را با خودش درک می‌کند، ادراکی وهمی پدید آمده است. چون مدرک وهمی از معانی است نه از امور مادی، وجود آن نزد نفس نه مشروط است

۱. ابن سینا، الشفاء الطبیعیات (کتاب النفس)، ج ۲، ص ۵۱.

به حضور ماده در حوزه حواس و نه با درک عوارض مادی همراه است؛ اما در عین حال جزئی است؛ چون بر همه معانی هم نوع قابل انطباق نیست. نتیجه اینکه مدرک وهمی با اینکه جزئی است، از مدرک حسی و خیالی تجرید یافته تر است.^۱

۴. ادراک عقلی

در ادراک عقلی، مدرک بالذات یا صورت عقلی همان ماهیت صرف است. حال این ماهیت یا اساساً ماهیت مجرد است، یا ماهیت جوهری مادی یا ماهیت عرضی است که قبلاً به صورت جزئی حسی و خیالی درک شده است. ادراک عقلی بالاترین مرتبه تجرد را در میان مدرکات انسان داراست؛ زیرا حضور آن در نفس نه مشروط است به حضور ماده در حوزه حواس، نه همراه است با درک اموری مغایر آن و نه جزئی است؛ بلکه ادراک هر شیئی است که ماهیت مذکور را داراست. به تعبیر ساده تر، صورت و ماهیت عقلی بر هر موجودی که آن ماهیت را دارد قابل انطباق است؛ یعنی کلی است. ابن سینا در این باره می گوید:

أما العقل وهو القوة التي تكون الصورة المثبة فيها إمّا صور مجردات ليست بمادّية أصلاً ... أو صور موجودات مادّية ولكن مبرأة من علائق المادّة من كلّ وجه، فبيّن أنّها تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مجرداً عن المادّة من كلّ وجه.... مثل الإنسان الذي يقال على كثيرين ... وتفرضه عن كلّ كمّ وكيف وأين ووضع مادی.^۲

حاصل اینکه نظریه مزبور که دیدگاه ابن سیناست، دو مؤلفه مهم دارد:

الف) انسان دارای چهار نحو ادراک حصولی است: حسی، خیالی، وهمی و عقلی؛
ب) حصول هر نوع ادراکی در نتیجه درجه ای تجرید از ماده و لواحق آن است. هرچه میزان تجرید بیشتر باشد، نوعی برتری از ادراک حاصل می شود؛ به طوری که ماهیت واحدی با درجه ای از تجرید به صورت حسی، با درجه بیشتری از تجرید به صورت خیالی، و با تجرید کامل به صورت عقلی درک می شود.^۳

این بیان بر اساس نظریات بوعلی است و ملاصدرا در هر دو نتیجه با او مخالفت کرده؛ یعنی نه تقسیم بندی چهارگانه ادراک را پذیرفته است (او «ادراک وهمی» را قبول ندارد) و نه نظریه تقشیر را.

۱. همان، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۳.

۳. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۶۴.

تئوری‌های تحلیل فرایند ادراک

۱. نظریه ملاصدرا در تحلیل فرایند ادراک

هنگامی که اشیا را با حواس خود درک می‌کنیم، چگونه آنها را می‌یابیم؟ به نظر ملاصدرا وقتی مثلاً شیء سفیدرنگی در برابر چشم ما قرار می‌گیرد و به چشم و سپس مغز منتقل و در نهایت به ادراک منتهی می‌شود، همه این مراحل اعداد است برای اینکه بتوانیم سفیدی را در عالم مثال ببینیم؛ زیرا هرچه در این عالم هست، صورت و حقیقتش در عالم مثال وجود دارد. سر این مطلب آن است که ارتباط ما با خارج، ارتباط اعدادی است؛ یعنی حواس شخص مدرک، او را آماده می‌کند تا ادراک در عالم مثال برایش حاصل شود.^۱ علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

للفس فی بادئ أمرها علم حضوری بنفسها، تنال به نفس وجودها الخارجی و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوری صورة ذهنية كما تأخذ سائر الصور الذهنية من معلومات حضورية ثم تحس بالصفات والأعراض القائمة بالنفس وتشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوع لها وقيام النفس بذاتها من غير حاجة إلى شيء تقوم به، ثم تجد صفات عرضية تهجم عليها وتطرؤها من خارج فتتفعل عنها، وهي ترى أنها أمثال الأعراض المعلولة للنفس بها، وحكم الأمثال واحد فتحكم بأن لها موضوعاً هي قائمة به، كما أن النفس موضوعة لصفاتها العرضية فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر.^۲

۲. شیخ اشراق و تحلیل فرایند ادراک از راه «شهود عقلی»

در مقابل، نظر شیخ اشراق این است که وقتی سفیدی ادراک می‌شود، ادراک شهودی حسی تحقق می‌یابد. در واقع ارتباط با شیء سفید، ارتباطی شهودی، و متعلق علم، همین شیء سفید است. وقتی چشم، سفیدی را می‌بیند، در واقع نفس در مرتبه چشم حاضر است و در همین جا که چشم می‌بیند، نفس هم می‌بیند. همچنین وقتی شیئی را لمس می‌کنیم، نفس در سر انگشتان حاضر است و شیء را لمس می‌کند و متعلق علم نفس همان جاست. گویا نفس کاملاً توجهش را به سر انگشتان آورده و گونه‌ای اشراق دارد. وقتی ما حلوا می‌خوریم، چشیدن واقعی تحقق می‌یابد؛ نه اینکه فهمی از چشیدن حلوا رخ داده باشد. پس هرچه از راه حس به دست می‌آید، شهودی است و ما با سراسر وجودمان آن را حس می‌کنیم. این امر به

۱. یزدان پناه، حکمت اشراق، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲. طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ج ۲، ص ۱۶۷.

خاصیت تجردی نفس بازمی‌گردد که خود را با بدن به خارج کشانده و با خارج ارتباط حضوری برقرار کرده است.^۱

توصیف و تبیین نظریه «شهود عقلی»

«شهود عقلی» چیزی جز برخورد عقلی و مواجهه مستقیم فلسفی با اشیای خارجی و واقعیات بیرونی نیست. نفس، در دل دریافت‌های جزئی که در پس مواجهه مستقیم عقلی به دست می‌آید، با فرایندی خاص، کلیات اشیای عینی را فراهم می‌سازد و در فلسفه و زبان فلسفی عمدتاً با بیان کلی سخن می‌گوید؛ اما فلسفه به مفاهیم کلی منحصر نیست و در جزئیات نیز جریان دارد. ... از این منظر، همه مسائل فلسفی با نگاه شهودی همراه خواهد بود. البته شهود عقلی، نه شهود حسی یا شهود قلبی که عارف به کار می‌بندد.^۲ در ادامه ابتدا انواع اطلاعات «شهود» را تبیین می‌کنیم و سپس به اثبات نظریه «شهود عقلی» و مبانی آن می‌پردازیم.

انواع شهود

الف) شهود حسی: گاهی شهود به تجربه حسی اطلاق می‌شود و این یعنی تجربه حسی ما به نحو شهودی است؛ از این رو رابطه ما با خارج، حضوری و شهودی است، نه حصولی. شیخ اشراق در بین فیلسوفان مسلمان نخستین کسی است که به این مطلب اذعان، و بر آن تأکید کرده است؛^۳

ب) شهود به معنای علم حضوری: گاهی شهود به معنای علم حضوری است؛ مانند علم انسان به درد و گرسنگی‌اش یا علم انسان به خودش و مانند اینها؛

ج) شهود عقلی: شهود در اطلاق سوم به معنای شهود عقلی است که عقل در این مرتبه به نحو حضوری مفاهیم و حقایق را می‌یابد و دیگر به استدلال نیاز نمی‌بیند. البته سهروردی این قسم از شهود را در آثارش معرفی نکرده؛ بلکه این نوع شهود با مبانی‌اش ناسازگار است؛^۴

د) شهود قلبی: شهود در اطلاق چهارم به معنای شهود قلبی است؛ یعنی عارف از عالم ماده فراتر می‌رود و حقایق را با چشم قلب می‌بیند؛^۵

۱. یزدان‌پناه، حکمت اشراق، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲. همان، ص ۶۷.

۳. همان، ص ۴۵.

۴. همان، ۵۶.

۵. همان، ص ۶۹.

هـ) **شهود روحی**: شهود در اطلاق پنجم به معنای شهود روحی است که حالتی اندماجی دارد و در عرفان، آن را در مرتبه شهود قلبی و برتر از آن قرار می‌دهند.^۱

اثبات نظریه

استاد یزدان پناه برای تبیین و تحلیل «شهود عقلی» دو مرحله را طی می‌کند: **تبیین و تثبیت شهود حسی**: ایشان در این مرحله با نشان دادن تفاوت‌های نظریه صدرای و نظریه سهروردی در تحلیل فرایند ادراک حسی نتیجه می‌گیرد که بنا بر نظر اشراقی، ادراک حسی، ادراکی شهودی است؛

تبیین و تثبیت شهود عقلی: در مرحله دوم نیز با تثبیت شهود حسی به بررسی ادراکاتی می‌پردازد که در موطن شهود حسی رخ می‌دهد ولی دقت فلسفی نشان می‌دهد این ادراکات کار حس نبوده است؛ سپس چگونگی آن ادراکات با «شهود عقلی» تبیین و تشریح می‌شود و در نهایت این نوع شهود، تثبیت می‌گردد.

گام اول: تثبیت شهود حسی

نخستین گام در مسیر توضیح و تحلیل شهود عقلی، تبیین و تثبیت شهود حسی است؛ از این رو نخست باید ببینیم اشیای مادی و محسوس پیرامون خود را چگونه درک می‌کنیم؟ صدرالمتهلین معتقد است ادراک حسی به نحو انشای صور در صقع نفس تحقق می‌یابد؛ یعنی تمام آنچه در برخورد مستقیم با عالم خارج روی می‌دهد، مثلاً ابصاری که انجام می‌شود یا لمسی که صورت می‌گیرد و تمام فعل و انفعالاتی که در سلسله اعصاب و دیگر عوامل مادی جریان می‌یابد، همه و همه جنبه اعدادی دارد و نفس را مهیا می‌کند تا صورتی مثالی همچون صورت شیء خارجی انشا و ایجاد کند و در این مرحله است که ادراک صورت می‌گیرد؛ زیرا در مراحل اعدادی، ادراکی رخ نمی‌دهد؛ چه اینکه اساساً اعداد، غیر از ادراک و فهم است؛ از این رو در نظریه صدرای دو نوع معلوم سر بر می‌آورد؛ زیرا در هر ادراک حسی، آنچه حقیقتاً متعلق علم و ادراک قرار می‌گیرد و «معلوم بالذات» خوانده می‌شود، همان صورت انشایی در صقع نفس است و آنچه به واسطه صورت انشایی و به نحو مجازی ادراک می‌شود و به اصطلاح «معلوم بالعرض» نام دارد، شیء خارجی محاذی با قوه حاسه است. بنابراین صدرالمتهلین در نظریه رسمی خود، ادراک‌های حسی را به نحو شهودی و حضوری نمی‌پذیرد؛ هر چند این نظریه با برخی مباحثی که ایشان ارائه می‌دهد، همچون مسائل نفس و جز آن، همخوانی ندارد.

۱. همان.

از نظر شیخ اشراق، ادراک اشیای محسوس به صورت مستقیم و به نحو شهودی انجام می‌شود؛ یعنی هنگامی که انسان از طریق یکی از حواس ظاهری با عالم خارج مرتبط می‌شود، ادراک شیء محسوس به نحو شهودی و حضوری در همان موطن حس روی می‌دهد؛ به دیگر سخن، نفس شیء خارجی معلوم بالذات نفس است.^۱

استاد یزدان‌پناه از بین نظریات ملاصدرا، محقق سبزواری، علامه طباطبایی و شیخ اشراق، نظر اخیر را برمی‌گزیند و چنین می‌گوید:

به گمان ما دیدگاه مقبول در باب ادراک حسی، نظر سهروردی است. در واقع نفس به دلیل حضوری که در حواس پنج‌گانه و اعضای آنها دارد و مرتبه حس عین حس است، ارتباطی مستقیم و بالمباشرة با محسوسات می‌یابد و در همان موطن، فهم و ادراک شیء محسوس صورت می‌گیرد. این مبنا نه تنها با دریافت‌های وجدانی ما هماهنگ است، بلکه تحلیل روان‌کاوانه فلسفی ما نیز مؤید آن است.^۲

گام دوم: اثبات «شهود عقلی» از راه بررسی مصادیق

در پی تثبیت شهود حسی، باید گفت «شهود عقلی» ارائه ادراکاتی است که در همان موطن شهود حسی روی می‌دهد، ولی دقت و تأمل فلسفی و روان‌کاوانه به ما اطمینان و یقین می‌دهد که آن ادراکات به واسطه حس یا احساس صورت نگرفته است. توضیح اینکه وقتی کتابی را می‌بینیم، در همان موطن، وحدت و یگانگی آن را در می‌یابیم؛ در حالی که «وحدت» و «کثرت» از جمله معقولات ثانی فلسفی‌اند که ادراک آنها فراتر از شأن قوه حاسه است.

هنگامی که سفیدی را روی کاغذ می‌بینیم ولی در جای دیگر این سفیدی را نمی‌یابیم، در مورد نخست می‌گوییم: «هست» و در مورد دوم می‌گوییم: «نیست». این هستی و نیستی را قطعاً در همان موطن حس و در همان جایگاه شیء خارجی می‌یابیم؛ ولی نمی‌توانیم آن را کار حس بدانیم. این نحوه از دریافت «وجود» به فهم فلسفی اختصاص ندارد. کشاورز هم که در زمین خود بذر پاشیده و مرتب آن را آبیاری کرده، منتظر برآمدن و شکوفا شدن بذرهاست. بر این اساس هنگامی که به علتی بذرها سر بر نمی‌آورد، نیستی گندم‌ها را احساس می‌کند و اگر شکوفا می‌شد، هستی آنها را ادراک می‌کرد. این سنخ ادراک‌ها که از شئون حسی برترند و با این حال در همان موطن روی می‌دهند، چگونه و با چه نیرویی درک می‌شوند؟ قوه‌ای که شأنیت آن، ادراک این سنخ مفاهیم است و حتی در مرحله حواس ما و حتی سرانگشتان ما نیز حاضر است و از این رو مفاهیم یادشده را در همان موطن خارج

۱. همان، صص ۵۶-۵۷.

۲. همان، ص ۵۸.

ادراک می‌کند، همان است که ما آن را عقل و قوه عاقله می‌نامیم؛ یعنی در دل همان شهود حسی که ما را به فهم محسوسات گوناگون می‌رساند، پرتو عقل حاضر است و حقایق مسانخ خود را دریافت می‌کند که ما از این فهم مستقیم و بالمباشره به شهود عقلی تعبیر می‌کنیم. به بیان دیگر، قوای برتر همچون عاقله، به برکت نفس و حضورش در همه قوا، در قوه حاسه حضور دارند و در نفس شهود حسی از سوی قوه حاسه، به کار خود می‌پردازند؛ از این روست که گفته‌اند: حس انسان، حس عقلانی است؛ به خلاف حیوان که وهمانی است.^۱

مبانی انسان‌شناسی «شهود عقلی»

«شهود عقلی» بر مبنایی انسان‌شناختی مبتنی است. بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» نفس حتی در مرحله حواس و سرانگشتان ما نیز حاضر است. از این رو هنگامی که با خارج از خود مرتبط می‌شویم و شیء خارجی را حس می‌کنیم، نفس در آن قوه حاسه حاضر می‌شود و خودش بالمباشره شیء را حس می‌کند.

«النفس فی وحدتها کل القوی» یعنی نفس با حفظ هویت وحدانی خود در همه قوا تجلی می‌کند و خود را در همه جا سریان می‌دهد و در هر قوه‌ای عین آن قوه است؛ به دیگر سخن، نفس حقیقت واحدی است که شئون گوناگون می‌یابد، به گونه‌ای که در موطنی از جهت عقلانی جلوه می‌کند، در موطنی دیگر از جهت خیالی و در موطن ثالث از جهت حسی تجلی می‌یابد. از این تحلیل بر می‌آید که نفس با تمام هویت و همه ویژگی‌هایش در همه مواطن و شئونش جلوه می‌کند؛ یعنی آن‌گاه که نفس را در شأن حسی آن می‌یابیم، چنین نیست که جنبه عقلانی خود را در مرتبه‌ای برتر جا گذاشته و در حالی که از هویت عقلانی‌اش خالی است، در قوای حسی حضور یافته باشد؛ بلکه نفس، حقیقتی واحد و بسیط است و هر آنچه ما به عنوان مراتب عقلی و خیالی و حسی نفس می‌شناسیم، بدون آنکه افزایشی بر متن نفس باشند، شئون و جلوه‌های آن هستند. بنابراین آن‌گاه که نفس در شأن حسی‌اش حضور می‌یابد و جلوه می‌کند، جنبه عقلانی و دیگر جنبه‌های نفس نیز همراه اوست و نفس با همه هویت خود در بعد حسی حاضر شده است.^۲

این دیدگاه (شهود عقلی) بر اساس نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» و اینکه «بدن شأنی از شئون نفس است» - چنان‌که صدرالمتهلین بدان پرداخته - به روشنی تبیین می‌پذیرد؛ زیرا بر مبنای این دو اصل، نفس در همه مراتب خود حاضر، بلکه عین آنهاست؛ از همین رو،

۱. همان، صص ۵۸-۵۹.

۲. همان، ص ۶۶.

حقیقت نفس حتی در مرحله چشم و دیگر اعضای حس کننده نیز حضور دارد و عین آنهاست. بنابراین باید گفت خود نفس به صورت حضوری و مستقیم با اشیای خارجی و محسوس ارتباط دارد و آنها را ادراک می کند.^۱

آثار و نتایج نظریه «شهود عقلی»

«شهود عقلی» در فلسفه کاربردهای فراوانی دارد که بررسی همه آنها می تواند به یک پایان نامه تبدیل شود. در ادامه تنها به برخی از کارکردهای این نظریه در فلسفه اشاره می کنیم.

نقدی بر نظریه علامه طباطبایی در باب فرایند ادراک

علامه طباطبایی درباره چگونگی پدید آمدن مفهوم «وجود» در انسان، روشی ذهنی را طی می کند. ایشان معتقد است انسان از راه قضایا و «وجود رابطی» موجود در آنها با روندی تدریجی به مفهوم «وجود» دست می یابد؛ زیرا وقتی مثلاً می گوئیم «جسم سفید است»، پس از حذف تدریجی طرفین قضیه، نگاه مستقل و اسمی به رابط، یعنی «است» میسر می شود و پس از آن به مفهوم «هست» می رسیم و وجود را در می یابیم؛ سپس این مفهوم (هست) را به موجودات گوناگون نسبت می دهیم و مثلاً می گوئیم: «آب هست»، «خاک وجود دارد» و «هوا موجود است». ^۲ لب گفتار مزبور این است که مفهوم «وجود» صرفاً محصولی ذهنی است. افزون بر این علامه در تعلیقه/اسفار مفهوم وجود و مفاهیم هم سنخ آن را صراحتاً ساخته و پرداخته ذهن می داند.^۳

به نظر می رسد تحلیل علامه از چگونگی دریافت مفهوم وجود و مفاهیم مسانخ آن از نظر کیفیت انتساب این مفاهیم به موجودات خارجی جای تأمل داشته باشد؛ به دیگر سخن، اگر این مفاهیم از خارج انتزاع نشده باشند، نفس چگونه و با چه مصححی آنها را بر موجودات خارجی حمل می کند؟ از کجا و به چه ملاکی می گوئیم «آب هست» و «خاک وجود دارد»؟ این اصل معرفت شناختی نزد فیلسوفان مسلمان اسلامی مسلّم است که نفس در برابر خارج، حیثیت انفعالی دارد. البته فیلسوفان اسلامی حیث فعالیت ذهن را نیز می پذیرند؛ ولی بر این باورند که ذهن از آن حیث که فعال است، چیزی بر یافته های خارجی خود نمی افزاید؛

۱. همان، ص ۵۷.

۲. طباطبایی، نهایه الحکمة، ج ۲، ص ۱۸۸.

۳. ... فهذان المفهومان أعنى مفهومی الوجود والعدم وجميع ما يلحق بهما من العناوين المجعولة الذهنیه غیر منتزعه من خارج محقق، بل الذهن تختلقها بنحو من الفرض والتقدير ... (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، صص ۳۴۶-۳۴۵، تعلیقه علامه).



بلکه آنچه را از خارج و با جهت انفعالی می‌پذیرد، تجزیه و تحلیل و ترکیب می‌کند. از این رو، شأن ذهن من مدرک، این نیست که بگوید چیزی هست یا نیست، یکی است یا متعدد است؛ بلکه واقعیت خارجی است که می‌گوید من هستم یا نیستم، واحد یا متکثر؛ یعنی نفس پس از آنکه وجود حقیقتی را در خارج می‌یابد، به هستی آن حکم می‌کند.

بنابراین از آنجا که نفس با هویت عقلانی‌اش در همه مراتب خود از جمله مرتبه حسی حاضر است، در دل همان شهود حسی و بالمباشرة حقایق خارجی، به وجود، وحدت، فعلیت، علیت و تشخیص آنها نیز پی می‌برد. اساساً هر کس شهود حسی را بپذیرد، ناگزیر از پذیرش مرتبه‌ای رقیق‌تر و در عین حال عمیق‌تر از ادراک در همان موطن شهود حسی است که شهود عقلی نامیده می‌شود.^۱

کاربرد «شهود عقلی» در آغاز فلسفه

نخستین و شاید مهم‌ترین کاربرد جدی شهود در فلسفه این است که طبیعتاً نقطه آغازین فلسفه است؛ زیرا فیلسوفان برای توضیح موضوع دانش فلسفه به طور طبیعی دست به دامن شهود شده‌اند؛ به همین دلیل باید گفت فلسفه جز با شهود نمی‌تواند آغاز شود. در تبیین موضوع فلسفه، افزون بر مبدأ تصوری، مبدأ تصدیقی نیز مورد نیاز است؛ یعنی افزون بر اینکه باید مفهوم این موضوع روشن باشد، تحقق خارجی آن نیز باید اثبات شود. بنابراین در پی معرفی «وجود» به عنوان موضوع فلسفه، و رای تبیین مفهومی آن که مبدأ تصوری به شمار می‌آید، تحقق خارجی و واقعیت عینی آن نیز که مبدأ تصدیقی فلسفه محسوب می‌شود، باید اثبات گردد.

بسیاری از فیلسوفان مسلمان با طرح این مطلب که مفهوم «وجود» بدیهی‌ترین بدیهیات است، خود را از اثبات خارجی آن بی‌نیاز می‌دانند و معتقدند اساساً واقعیت داشتن و موجود بودن، در نفس مفهوم «وجود» نهفته است و به اثبات نیاز ندارد. در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان معتقدند اگرچه «وجود» به لحاظ مفهومی و از نظر حمل اولی بر وجود داشتن و تحقق یافتن دلالت دارد، نمی‌تواند واقعیت خارجی موضوع فلسفه را به لحاظ مصداقی و از نظر حمل شایع اثبات کند؛ به دیگر سخن از طریق مفهوم ذهنی نمی‌توان واقعیتی را در خارج از ذهن اثبات کرد. این اندیشمندان پس از نفی طریق پیشین برای تبیین مبدأ تصدیقی دانش فلسفه، به راه شهودی متوسل شده‌اند. یکی از این فیلسوفان علامه طباطبایی است که در آغاز کتاب *نهایة الحکمة* در تثبیت واقعیت خارجی، از قیاس و استدلال

۱. یزدان پناه، حکمت / اشراق، ج ۱، صص ۵۹-۶۱.

بهره نمی‌گیرد، بلکه علی‌رغم ادعای رسمی در همان مقدمه کتاب که فلسفه علمی برهانی است و فقط در آن برهان و استدلال کارایی دارد، عملاً و به‌روشنی از طریق رهیافت‌های شهودی و دریافت‌های وجدانی، اصل واقعیت را اثبات می‌کند که با آن سفسطه، نفی، و فلسفه آغاز می‌شود. ایشان پس از آنکه موارد متعددی از شهودات حسی انسان را در تمایل یا تنفر از اشیاء برمی‌شمرد، در مقام نتیجه‌گیری و اثبات اصل واقعیت می‌نویسد:

و جميع هذه الأمور... ليست بسدى لما أنّها موجودة جداً وثابتة واقعاً، فلا يقصد شيء شيئاً إلّا لأنّه عين خارجيّة وموجود واقعيّ أو منتهٍ إليه ليس وهماً سرايباً. فلا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجوداً ولا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً.^۱

کاربرد «شهود عقلی» در معقولات ثانی

معقولات ثانی از مهم‌ترین مباحث فلسفه، و شاید بتوان گفت اساس کار فیلسوفان است؛ زیرا معیار و معنای فلسفی بحث کردن، بحث از معقول ثانی است. توضیح اینکه چون موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است و بر اساس نظریه سستی در هر دانشی از عوارض ذاتی موضوع آن دانش بحث می‌شود، طبعاً در دانش فلسفه نیز درباره عوارض ذاتی «موجود بما هو موجود» سخن گفته می‌شود. روشن است که بحث از عوارض، بحث از اموری است که همگی از سنخ معقولات ثانی‌اند؛ مانند علیت، امکان، وجوب، ماهیت، کثرت و وحدت. بنابراین در فلسفه از مفاهیم مربوط به معقولات اولی بحث نمی‌کنند و باید دانست معقولات ثانی را از راه شهود عقلی درمی‌یابیم.

جمع‌بندی

«شهود عقلی» در فلسفه و حتی عرفان نظری کاربردهایی گسترده و اثرگذار دارد. کاربرد این نظریه در فلسفه و ذیل مبحث تحلیل فرایند ادراک تبیین شد و گفته شد چگونه نقدهایی که از حیث معرفت‌شناختی بر نظریه علامه طباطبایی وارد است، به این نظریه راه ندارد. «شهود عقلی» با تبیینی که گذشت از نوآوری‌های استاد یزدان‌پناه به شمار می‌آید که پرداختن به همه ابعاد آن مجالی وسیع و تحقیقی جامع می‌طلبد.

۱. طباطبایی، نه‌ایه الحکمة، ص ۴.

منابع

۱. ابن سینا، الشفاء الطبيعيات (كتاب النفس)، بی جا، بی نا، ۱۴۰۳ق.
۲. طباطبائی، سید محمدحسین، تعلیقه اسفار، بی جا، بی نا، ۱۴۲۰ق.
۳. —، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق عباسعلی الزارعی السبزواری. قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۴. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۶. یزدان پناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۹ش.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

فواید و کارکردهای علم فلسفه

جواد حسن‌زاده^۱

چکیده

علم فلسفه، فواید و کارکردهای بسیاری دارد که در این مقاله از جهات مختلفی به این فواید و کارکردها پرداخته شده است. در ابتدای مقاله فوایدی مانند «کل‌نگری»، «ژرف‌نگری» و... بیان شده است که طبیعتاً فواید استفاده از عقل نیز می‌باشد. در اواسط مقاله کارکردهای مهمی مانند «معرفت و شناخت خداوند متعال»، «معرفت به حقایق و واقعیت‌های موجودات عالم هستی»، «پی بردن به نیازمندی موجودات و بی‌نیازی خالق آنها و تواضع در برابر عظمت کبریایی خداوند متعال»، «به دست آوردن جهان‌بینی صحیح»، «تحلیل و بررسی و اثبات یا نقض پیش‌فرض‌های سایر دانش‌ها» و... آورده شده و در انتهای مقاله نیز فایده بسیار بااهمیت «فهم بیشتر و بهتر آیات و روایات» ذکر شده است. این مقاله در مجموع ما را با بیست فایده و کارکرد علم فلسفه آشنا می‌کند.

کلیدواژگان

کارکرد، علم فلسفه، موجودات حقیقی و اعتباری، معرفت، جهان‌بینی، ایدئولوژی، آیات و روایات.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (mashhadjawad61@gmail.com).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های دانش‌پژوهانی که به سراغ فراگیری علمی می‌روند، فایده‌های آن علم است. فایده برخی علوم، مانند «فقه»، بسیار زود به ذهن می‌رسد؛ اما فواید و کارکردهای «فلسفه»، که از علوم مبنایی و زیرساختی است، اندکی غرابت دارد و درک آن نیازمند تأمل و تعمق بیشتری است. از این رو در این مقاله به کارکردها و فواید علم فلسفه پرداخته و سخن را از بیان فواید و کارکردهای کلی آغاز کرده‌ایم. برخی از این فواید کلی، فواید استفاده از عقل نیز به شمار می‌آیند.

فواید و کارکردهای علم فلسفه

برخی از مهم‌ترین فواید و کارکردهای علم فلسفه از این قرارند:

۱. برطرف کردن نیاز حقیقت جویی

هر چند این احساس نیاز در همه افراد به طور متفاوت بیدار و فعال است، اما این گونه نیست که در فردی خفته و بی‌اثر باشد. این هدف، هدف قریب و بی‌واسطه هر علمی است.^۱

۲. کل نگری

موضوع علم فلسفه (وجود بما هو وجود) عام و فراگیر است؛ اما علوم دیگر این گونه نیستند. برای نمونه، موضوع علم فیزیک فقط ماده از حیث ظاهری آن است. از این رو فلسفه تصویری از کل عالم هستی به دست می‌دهد، نه فقط جزئی از این عالم. البته عقل سلیم، بدون اینکه علم فلسفه را بیاموزد، چنین تصویری را تا حدی که لازم است به دست می‌آورد؛ ولی تصویری که بعد از آموختن علم فلسفه از کل عالم هستی حاصل می‌شود، به مراتب کامل‌تر و دقیق‌تر است.^۲

۳. ژرف نگری

علم فلسفه به ریشه سایر دانش‌ها می‌پردازد و پیش‌فرض‌های فلسفی علوم دیگر را تحلیل و اثبات و نقض و ابرام می‌کند و به توضیح آنها نیز می‌پردازد. فلسفه، همان ریشه‌هایی را بررسی می‌کند که سایر دانش‌ها بر آن تکیه می‌کنند و با اتکا به آنها به بررسی پدیده‌ها و ریشه‌یابی اشیا می‌پردازند.

۱. مردانی نوکنده، فلسفه برای جوانان، صص ۴۸-۴۷.

۲. عبودیت، درآمدی بر فلسفه اسلامی، صص ۵۸-۵۷.

این ژرف‌نگری فلسفه به مباحث مربوط به پیش فرض‌های سایر علوم منحصر نیست؛ بلکه مباحث فلسفی به طور کلی ماهیتی عمیق دارند و ذاتاً ژرف‌اند. در یک جامعه حتماً باید افراد فرهیخته و باصلاحیتی فلسفه بیاموزند و در این علم صاحب نظر شوند؛ زیرا جامعه‌ای که به کلی فاقد این گونه ژرف‌اندیشی‌ها باشد، دچار سقوط فرهنگی خواهد شد و سقوط فرهنگی موجب اخلال در زندگی اجتماعی انسان‌هاست.^۱

۴. آگاهی به کل جهان

«آگاهی به کل جهان» یکی از کمالات بزرگ انسانی است و تمام آگاهی‌های دیگر در صورتی ارزشمندند که با آگاهی به کل جهان در ارتباط باشند. این هماهنگی در کسب آگاهی‌ها موجب پیدایش حرکتی هماهنگ از سوی فرد و جامعه در رفتار خودشان می‌شود.^۲

۵. ارائه ملاک‌های یقینی برای تمیز بین موجود و غیر موجود، و بین موجودات حقیقی و اعتباری همان طور که در هستی جهان و واقعیت‌های موجود در آن شک می‌کنیم، برای ما پیش آمده که یک حکم را برای شیئی ثابت دانسته‌ایم؛ اما مدتی بعد به خطای خود پی برده‌ایم. یک روز هیئت بطلمیوسی بر جهان حکومت می‌کرد؛ اما امروز هیئت کپرنیکی حاکم است. این گونه تحولات، اختلافات و خطاها در آرای فلسفی هم وجود دارد و همه می‌دانیم که از میان نظریات متضاد یا متناقض، به طور حتم فقط یکی صحیح است (این حکم صریح و قطعی عقل است) و سایر نظریات به قطع خطایند.

کدام علم است که معیار تشخیص موجود و غیر موجود، موجودات حقیقی و موجودات اعتباری را به ما بدهد؟

علم فلسفه (فلسفه اولی) چنین کارکردی دارد. این علم با روش برهانی‌اش (که یقین‌آور است) ویژگی‌های موجودیت و وجود داشتن را کشف می‌کند و با در دست داشتن این ویژگی‌ها اشیای موجود ذهنی، اعتباری (پنداری) و معدوم را تمیز می‌دهد.^۳ علامه طباطبائی می‌گوید:

انا ... لانتاب ایضاً فی انا ربما نخطئ، فنحسب ما لیس بموجود موجوداً، او بالعکس؛ کما ان الانسان الاولی کان یثبث اشیاء ویری آراء ننکرها نحن الیوم ونری ما ینقضها، وأحد النظرین خطأ لا محاله؛ وهنک اغلاط نبتلی بها کل یوم، فنثبت الوجود لما لیس

۱. همان، صص ۵۸-۵۹.

۲. مردانی نوکنده، فلسفه برای جوانان، ص ۴۶.

۳. همان، صص ۴۶-۴۷؛ عبودیت، درآمدی بر فلسفه اسلامی، ص ۵۴ (با عنوان «رفع جهل مرکب»).

بوجود، و تنفییه عما هو موجود حقاً، ثم ینکشف لنا انا اخطأنا فی ما قضینا به. فمست الحاجة الى البحث عن الاشياء الموجودة، وتمييزها بخواص الموجودية المحصلة مما ليس بموجود، بحثاً نافياً للشك، منتجاً لليقين.^۱

۶. رسیدن به انسانیت

فلسفه یک علم است. کسی که می‌خواهد علمی را فرا بگیرد، معنایش این است که می‌خواهد بداند. اگر بخواهیم بدانیم، باید بیندیشیم و اگر بخواهیم بیندیشیم، باید از «عقل» استفاده کنیم. ما با استفاده از نیروی درک‌کننده‌ای به نام «عقل» از حیوانات دیگر جدا می‌شویم.^۲

۷. معرفت و شناخت خداوند متعال^۳

علامه طباطبائی می‌گوید: «و غایت: ... معرفة العلل العالیة للوجود، وبالاخص العلة الاولى التي اليها تنتهي سلسلة الموجودات، واسماء الحسنی، وصفاته العلیا، وهو الله عز اسمه».^۴
حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز می‌گوید: «فلسفه، وسیله و نردبانی است که انسان را به معرفت الهی و خدا می‌رساند».^۵

۸. معرفت به حقایق و واقعیت‌های موجودات عالم هستی

ملاصدرا در مقدمهٔ مسلک اول اسفار می‌گوید: «اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها لا اخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الانسانی».^۶ و ادامه می‌دهد: «وهذا الفن هو المطلوب لسيد الرسل المسؤل ﷺ حيث قال: رب أرنا الاشياء كما هي».^۷

علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* می‌فرماید: «فان هذا النوع من البحث هو الذي يهديننا الى نفس الاشياء الواقعية بما هي الواقعية».^۸ ایشان در *بدایة الحکمه* نیز آورده است: «و غایتها معرفة الموجودات على وجه کلی».^۹

۱. طباطبائی، *نهایة الحکمه*، ج ۱، صص ۱۶-۱۷.

۲. مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، صص ۱۳۴-۱۳۵.

۳. امینیان، *مبانی فلسفه اسلامی*، ص ۹.

۴. طباطبائی، *بدایة الحکمه*، ص ۱۳.

۵. بخشی از بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با گروهی از فضلاء حوزهٔ علمیه قم، ۲۹ دی ۱۳۸۹.

۶. صدرالمتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴۷.

۷. همان، ص ۴۸.

۸. طباطبائی، *نهایة الحکمه*، ج ۱، ص ۱۸.

۹. همو، *بدایة الحکمه*، ص ۱۱.



حضرت آیت الله خامنه‌ای نیز می‌فرماید: «فلسفه برای ... پیدا کردن یک معرفت درست از عالم وجود است».^۱

۹. فراهم شدن زمینه تکامل و تعالی انسان

علم فلسفه، زمینه را برای کسب انواع فضائل عقلی و روحی و کمالات بی‌پایان معنوی و الهی فراهم می‌کند.^۲

صدرالمتألهین علم فلسفه را استكمال نفس می‌داند: «اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية».^۳
مقام معظم رهبری نیز معتقد است: «فلسفه برای نزدیک شدن به خداست».^۴

۱۰. کمک بسیار مؤثر در طرد وسوسه‌های شیطانی و رد مکتب‌های مادی و الحادی

این علم به ما در برابر انحرافات فکری و عقیدتی و لغزش‌ها مصونیت می‌دهد و به ما کمک می‌کند تا بتوانیم از بینش‌ها و گرایش‌های صحیح دفاع کنیم و بر عقاید و افکار اشتباه و باطل هجوم ببریم. این یک نقش دفاعی و تهاجمی بی‌نظیر برای علم فلسفه است.^۵

۱۱. پی بردن به نیازمندی موجودات و بی‌نیازی خالق آنها و تواضع در برابر عظمت کبریایی خداوند متعال^۶

با فراگیری فلسفه اسلامی، مخصوصاً حکمت متعالیه صدرالمتألهین و دقت در مباحثی مانند «تشکیک وجود»، «وجود فی غیره»، «وجود رابط» و برخی مباحث دیگر حکمت متعالیه، انسان با نگاه هستی‌شناسانه به فقر وجودی موجودات در برابر خداوند متعال پی می‌برد و به لحاظ اخلاقی در مواجهه با این حقیقت، در برابر عظمت والا و کبریایی وجود حق تعالی سر تعظیم فرو می‌آورد.

شایان ذکر است که فراگیری علم «عرفان نظری» و مطالعه و تحقیق در آن، فقر و نیاز «مظاهر وجود» به «وجود حقیقی» را برای انسان روشن‌تر می‌کند.

۱. بخشی از بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم، ۲۹ دی ۱۳۸۹.

۲. مردانی نوکنده، فلسفه برای جوانان، ص ۴۹.

۳. صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۷.

۴. بخشی از بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم، ۲۹ دی ۱۳۸۹.

۵. مردانی نوکنده، فلسفه برای جوانان، ص ۴۹.

۶. امینیان، مبانی فلسفه اسلامی، ص ۹.

۱۲. خیر کثیر نصیب انسان‌ها شدن

«وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»؛^۱ «کسی که حکمت به او داده شود، همانا خیر کثیر به او داده شده است». علامه طباطبایی در المیزان، ذیل این آیه می‌گوید:

کلمه «ایتناء» که مصدر «یؤتی» است، به معنای عطا کردن است، و کلمه «حکمت» به کسره حاء بر وزن «فعللة» است که وزنی است مخصوص افاده نوع؛ یعنی بر نوع معنایی دلالت می‌کند که در این قالب ریخته شده است؛ پس حکمت به معنای نوعی احکام و اتقان یا نوعی امر محکم و متقن است؛ آن‌چنان که هیچ‌رخنه یا سستی در آن نباشد. این کلمه بیشتر در معلومات عقلی و حق و صادق استعمال می‌شود. ... پس «حکمت» مجموعه قضایای حقی است که مطابق با واقع باشند؛ یعنی به نحوی بر مسائل مورد نیاز برای سعادت بشر مشتمل باشند؛ مثلاً از قبیل معارف حقه الهیه درباره مبدء و معاد باشد، یا اگر مشتمل بر معارفی از حقایق عالم طبیعی است، معارفی باشد که باز با سعادت انسان سروکار دارد؛ مانند حقایق فطری که اساس تشریعات دینی را تشکیل می‌دهد.

علامه در ادامه می‌گوید:

نکته دیگر اینکه فرمود: «حکمت خیر کثیر است» با اینکه جا داشت به دلیل شأن والا و نفیس بودن «حکمت»، به طور مطلق می‌فرمود: «حکمت خیر است»، و این بدان روست که بفهماند خیر بودن حکمت نیز منوط به عنایت خدا و توفیق اوست و مسئله سعادت منوط به عاقبت و خاتمه امر است. در مثل فارسی هم می‌گویند: «شاهنامه آخرش خوش است»؛ چون ممکن است خدا حکمت را به کسی بدهد، ولی در آخر کار، منحرف شود و عاقبتش شر گردد.^۲

۱۳. نجات انسان از فرو رفتن در حس‌گرایی طبیعی

«حس‌گرایی طبیعی» چیست؟ در پاسخ باید گفت عقل در رویدادهای ساده و روزمره زندگی ما نقش و سهم قابل توجهی ندارد و رویدادها و اتفاقات روزمره کاملاً حسی است؛ مثل «انگشت‌ن روی میز است». چنین مواردی، رویدادهای ساده حسی‌اند و عقل، دخالت چندانی در نتیجه‌گیری ما ندارد؛ بلکه من با حس خود فهمیدم که «انگشت‌ن روی میز است»؛ همان‌طور که با حس خود فهمیدم «با خودکار می‌توانم بنویسیم»، «بچه متعلق به پدر و مادرش است»، «این کتاب نویسنده‌ای داشته» و... پس عقل در نتیجه‌گیری‌های روزمره ما چندان دخالتی ندارد.

۱. بقره، ۲۶۹.

۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه)، ذیل آیه ۲۶۹ سوره بقره، صص ۶۰۶-۶۰۷.



علم فلسفه ما را آگاه می‌کند و به ما می‌آموزد که اگر همان نتیجه‌ای را که به‌ظاهر از «حس» گرفته‌ایم تحلیل کنیم، متوجه می‌شویم که این نتیجه‌گیری‌ها فقط برگرفته از حس نبوده؛ بلکه ما به وسیله بسیاری از گزاره‌های فلسفی مخفی در «ذهن» مان به این نتیجه‌ها رسیده‌ایم و نقش عقل در نتیجه‌گیری‌های هر روزه زندگی مان بسیار بیش از آن چیزی است که به‌ظاهر و در نگاه اول می‌بینیم. همه مردم به اقتضای زندگی طبیعی خود دچار این حس‌گرایی طبیعی هستند.

علم فلسفه با آگاهی‌دادنش (آگاهی‌دادن به بیشتر بودن نقش عقل از نقش حس در زندگی) ما را از این حس‌گرایی طبیعی می‌رهاند.^۱

۱۴. گزاره‌ها و نتیجه‌های فلسفی، پایه ضروری و اجتناب‌ناپذیر زندگی

از منزل یکی از دوستانمان برگشته‌ایم. یادمان می‌آید انگشترمان را روی میز او جا گذاشته‌ایم. به او تلفن می‌کنیم؛ خصوصیات انگشتر را به او می‌گوییم و سراغ انگشترمان را از او می‌گیریم. او پس از جست‌وجو به ما می‌گوید: «روی میز انگشتری نیست؛ ولی زیر میز انگشتری هست که همان انگشتر شماست».

با دقت کردن در سخن دوستانمان متوجه می‌شویم اگر قرار باشد گفته‌ایم «معنادار» باشد، باید چند مفهوم عقلی و غیرحسی را مفروض بگیریم که عبارت‌اند از: وجود (هستی)، نیست، چیز (شیء) ذات یا جوهر (جسم میز یا انگشتر)، مکان و زمان، و اگر قرار باشد گفته‌ایم «صادق» باشد، باید این چند گزاره فلسفی را بپذیریم و صادق بدانیم:

(الف) «هر چیزی که در هر مکانی دیده شود، در آنجا هست». بدون قبول این گزاره نمی‌توان پذیرفت که زیر میز، انگشتری هست؛

(ب) «چیز قابل رؤیتی که در مکانی دیده نشود، در آنجا نیست». بدون قبول این گزاره نمی‌توان پذیرفت که روی میز، انگشتری نیست؛

(ج) «در واری این ظواهر قابل مشاهده مانند رنگ، شکل و اندازه، جوهر یا ذاتی (جسمی) مانند میز یا انگشتر وجود دارد». اگر این گزاره را نپذیریم، دیگر سخن از میز و انگشتر، بیجاست؛

(د) «وضعیت مکانی شیء، امری عَرَضی است و تغییر آن باعث تبدیل شدن شیء به شیء دیگری نمی‌شود». اگر این گزاره را نپذیریم، نمی‌توانیم مطمئن باشیم که انگشتر زیر میز، همان انگشتری است که قبلاً روی میز بوده؛

۱. عبودیت، درآمدی بر فلسفه اسلامی، صص ۵۶-۵۷.

ه) «وضعیت زمانی شیء، امری عرضی است و تغییر آن باعث تبدیل شدن شیء به شیء دیگری نمی‌شود». با قبول نکردن این گزاره نمی‌توان مطمئن بود که انگشتر فعلی، همان انگشتر قبلی است؛

و) «جمع و رفع دو نقیض محال است»؛ یعنی «ضرورتاً ممکن نیست یک گزاره، هم صادق باشد و هم کاذب، یا نه صادق باشد و نه کاذب». اگر این گزاره را نپذیریم، می‌توانیم بگوییم گفته‌ی دوستان هم صادق است و هم کاذب، یا بگوییم نه صادق است و نه کاذب؛
 ز) «هر جسمی مکانی دارد و مکان، یک امر خیالی و موهوم نیست». هر چند قبول این گزاره در صدق گفته‌ی دوستان دخیل نیست، اما بدون شک، جست‌وجوی انگشتر در اینجا و آنجا به اعتقاد به وجود «مکان» وابسته است.

اگر در امور روزمره خود دقت کنیم، می‌بینیم که از گزاره‌های فلسفی بسیار دیگری مانند ضرورت علی و معلولی، سنخیت علی و معلولی، قانون معیت علی و معلولی، امتناع دور، امتناع تسلسل، امتناع تضاد و... بهره می‌گیریم؛ اما آشکارا به آنها توجه نداریم. پس ما چه خواهیم و چه نخواهیم، گزاره‌های فلسفی در صحبت‌ها، نتیجه‌گیری‌ها و تفکرات ما وجود دارند.^۱

۱۵. تحلیل و بررسی و اثبات و نقض پیش‌فرض‌های سایر دانش‌ها

همه دانش‌ها دارای پیش‌فرض‌های فلسفی عام یا خاصی‌اند که با وجود آنها تحقیق در آن دانش‌ها ممکن و معنادار می‌شود. اصول و پیش‌فرض‌هایی مانند امتناع تناقض، امکان شناخت، علیت، ضرورت علی و معلولی، سنخیت علت و معلول، معیت علت و معلول، امتناع دور، امتناع تسلسل، امتناع تضاد، وجود یا عدم طبایع، وجود یا عدم حرکت طبیعی، وجود یا عدم زمان مطلق و مکان مطلق، وجود یا عدم «کل» به عنوان شیء مستقل از اجزاء، جبر و اختیار، وجود یا عدم کمیت در خارج، وجود یا عدم روح و ماورای طبیعت و بسیاری دیگر از قوانین و گزاره‌ها و نتایج فلسفی از جمله این پیش‌فرض‌ها هستند که بخشی از آنها در فلسفه اولی، بخشی در فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه علوم تجربی و علوم اجتماعی و... و بخشی نیز در هر دو بررسی می‌شوند.

به همین دلیل، علم فلسفه نقطه اتکای سایر دانش‌هاست. اگر تأثیر این دانش‌ها را در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها مورد توجه قرار دهیم، می‌بینیم در یک جامعه باید افرادی فرهیخته و باصلاحیت، علم فلسفه را بیاموزند؛ وگرنه در زندگی اجتماعی اخلال به وجود می‌آید.^۲

۱. همان، صص ۵۴-۵۶.

۲. همان، صص ۵۹-۶۰.

۱۶. اثبات مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی نظام‌ها و جنبش‌ها

همان‌گونه که هر دانشی بر پیش‌فرض‌های فلسفی (درست یا نادرست) استوار است و به عبارتی همان‌گونه که هر دانشی بر فلسفه‌ای استوار است، هر نظام انسانی و هر جنبش اجتماعی نیز بر فلسفه‌ای استوار است؛ مثلاً جنبش‌های مارکسیسم، فاشیسم و نازیسم بر فلسفه‌های مارکسیسم، فاشیسم و نازیسم استوارند. همچنین جنبش‌های کوچکی مانند هپی‌ها و رپ‌ها و نظام‌های انسانی مانند نظام اخلاقی، سیاسی، حقوقی، اقتصادی، آموزشی و پرورشی و... همه و همه از فلسفه‌ای تأثیر پذیرفته‌اند و بسیاری از مبانی و پیش‌فرض‌های آنها ماهیتی فلسفی دارد و اثبات یا رد آنها به عهده علم فلسفه است.

گاهی یک نظام اجتماعی با فلسفه خود در یک جامعه، مقبولیت پیدا می‌کند و نظام اجتماعی دیگری با فلسفه خاص خود از سوی جامعه طرد می‌شود. در این جاست که می‌توان نقش پنهانی فلسفه را در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها دید و حس کرد. از آنجا که فقدان یک فلسفه درست باعث اختلال در زندگی فردی و اجتماعی، یا نابودی آنها می‌شود (همان‌طور که نازیسم و فاشیسم و مارکسیسم با فلسفه‌های نادرست خود خسارت‌های فردی و اجتماعی جبران‌ناپذیری به جامعه بشری یا بخشی از آن وارد آوردند) لازم است افرادی (به نسبت) فرهیخته و باصلاحیت، فلسفه بیاموزند و افکار فلسفی خود را نشر دهند تا دیگران هم تحت تأثیر آنان قرار گیرند و به افکار آنها معتقد شوند و در نتیجه، زندگی فردی و اجتماعی‌شان دچار اختلال نشود.^۱

۱۷. کلیت و قطعیت بخشیدن به قوانین علمی

شهید مطهری^۲ می‌گوید: «جميع قوانین کلی علمی، قانونی بودن و قطعی بودنشان متوقف بر یک سلسله اصول کلی است که فقط فلسفه می‌تواند عهده‌دار صحت آن اصول باشد». ایشان همچنین در جایی دیگر می‌گوید:

انسان پس از مشاهده و انجام آزمایش در چند مورد، نتیجه آزمایش خود را تعمیم می‌دهد. این تعمیم، معلول قبلی چند اصل است که یکی از آنها عبارت است از اصل «تشابه طبیعت»؛ یعنی اینکه طبیعت در شرایط کاملاً مساوی در همه جا و همه وقت جریان واحدی دارد و اصل تشابه طبیعت، چیزی جز اصل سنخیت علت و معلول نیست. پس همیشه صحت قانون کلی تجربی موقوف به قبول قبلی اصل سنخیت علت و معلول است.^۲

۱. همان، صص ۶۰-۶۱.

۲. ر.ک: ربانی گلپایگانی، *ایضاح الحکمه*، ج ۱، صص ۳۶-۳۷.

۱۸. به دست آوردن یک جهان بینی صحیح

عارفانی هستند که کامیابی‌ها و نعمت‌های دنیوی به هیچ وجه آنها را شاد نمی‌کند و ناکامی‌ها و مصیبت‌ها نیز به هیچ وجه آنان را غمگین نمی‌گرداند. در مقابل، افرادی هستند که مصیبت‌های کوچک نیز آنها را از پای در می‌آورد. فرق این دو گروه ناشی از چیست؟ اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم فرق این دو گروه از نوع نگرش آنها به هستی، خودشان، آینده، خوشبختی (سعادت) و بدبختی (شقاوت)، دنیا و خوشی‌ها و لذت‌ها، و سختی‌ها و رنج‌های آن و خلاصه از «جهان‌بینی» آنها نشئت گرفته است. جهان‌بینی یعنی «نگرش فرد به جهان و موقعیت انسان در آن».

مسائل اساسی جهان‌بینی، سه مسئله است:

الف) توحید

آیا جهان به خداوند (موجودی غیر مادی) نیازمند است؟
آیا وجود چند خدا مورد نیاز است یا اصلاً چنین چیزی محال است و یک خدا نیاز همه موجودات ممکن را برآورده می‌کند؟

ب) معاد

آیا حیات انسان به همین زندگی دنیوی محدود است یا پس از مرگ نیز حیات دیگری دارد؟ اگر چنین است، آن زندگی پس از مرگ نیز محدود است یا جاودانی است؟ در هر صورت رابطه آن با زندگی دنیایی چیست؟

ج) نبوت

مطمئن‌ترین راه برای شناختن برنامه صحیح زندگی فردی و اجتماعی چیست؟ آیا غیر از راه‌های متعارف در دسترس عموم مردم که در عمل نتایج متناقضی به بار می‌آورد، راه دیگری نیز وجود دارد که درستی‌اش ضمانت‌شده باشد؟

اگر جواب سؤالات مربوط به معاد مثبت باشد و انسان پس از مرگ زندگی‌ای جاودانه داشته باشد و لازم باشد که مقدمات سعادت آن زندگی را در همین دنیا با تلاش اختیاری خود فراهم بیاورد، اهمیت مسئله نبوت بیشتر آشکار می‌شود؛ زیرا در صورتی که انسان پس از مرگ زندگی‌ای جاودانه داشته باشد، احساس نیاز به وسیله‌ای مطمئن برای شناخت رابطه این دو زندگی و برنامه‌ای دقیق که توانایی تضمین سعادت ابدی را داشته باشد، بیشتر آشکار می‌شوند؛ چون هر اندازه که حیات ابدی پس از مرگ ارزشمند است، شناختن «راه» سعادت در آن نیز اهمیت بیشتری می‌یابد.



با دقت در این مسائل می‌بینیم که همه آنها فلسفی‌اند و اگر گزاره‌ها و نتیجه‌های فلسفی را قبول نکنیم، نمی‌توانیم زندگی کنیم. وقتی مسائل مطرح در جهان‌بینی، فلسفی‌اند و فلسفه به این مسئله‌ها پاسخ می‌دهد و یک جهان‌بینی صحیح به ما ارائه می‌کند، پس باید افرادی در جامعه باشند که فلسفه را بیاموزند و یک جهان‌بینی صحیح را به خودشان و تک تک افراد جامعه منتقل کنند.

این ویژگی علم فلسفه (ارائه یک جهان‌بینی صحیح) آموختن فلسفه را برای چهار گروه ضروری می‌کند:

گروه نخست: کسانی که در صحت جهان‌بینی خود دچار شک شده‌اند و با استدلال‌های ساده قانع نمی‌شوند؛ زیرا افرادی نقاد و خرده‌گیرند؛

گروه دوم: کسانی که جهان‌بینی درستی (جهان‌بینی توحیدی) دارند، اما در معرض شک و تردید هستند. بیشتر دانش‌آموختگان جزء این گروه‌اند؛

گروه سوم: فرهیختگانی که قدرت درک عمیق معرفت الهی را دارند. اگر اینها به تبیین دقیق و عمیق جهان‌بینی الهی بپردازند (فقط تبیین، نه دفاع)، عموم مردم نیز به صورت غیر مستقیم، درک صحیح و عمیق‌تری از معارف الهی پیدا می‌کنند؛

گروه چهارم: فرهیختگانی که می‌خواهند از معارف الهی دفاع صحیح عقلانی بکنند. این گروه می‌توانند با آموختن فلسفه دو کار اساسی در مقابل مخالفان معارف الهی انجام دهند: نخست اینکه ضعف استدلال‌های مخالفان را آشکار کنند و ناسازگاری و تناقض درونی آنها را برملا سازند؛ دیگر اینکه با اقامه برهان‌ها و دلایل دقیق و عمیق فلسفی نشان دهند که قوت استدلال‌های فلسفی ناظر به معارف الهی نه تنها از قوت استدلال‌های مخالفان کمتر نیست، بلکه بیشتر نیز هست؛ تا اگر مردم قانع نشدند، از فاصله گرفتن و وحشت ذهنی آنها از معارف الهی کم شود یا به کلی این وحشت برطرف گردد.^۱

۱۹. یافتن ایدئولوژی صحیح

اگر انسانی یک جهان‌بینی صحیح داشته باشد و پایه‌های جهان‌بینی‌اش استوار و محکم باشد، می‌تواند یک ایدئولوژی مطلوب، کارساز و راهگشایی داشته باشد. تا «هست»‌ها را شناسیم، نمی‌توانیم «باید»‌ها را بشناسیم.^۲

۱. عبودیت، درآمدی بر فلسفه اسلامی، صص ۶۴-۶۱.

۲. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۳۴.

۲۰. فهم بیشتر و بهتر آیات و روایات

به گفته استاد فیاضی: «فراگیری فلسفه مقدمه‌ای برای فهم قرآن و روایات است».^۱ ائمه علیهم‌السلام بعضی از معارف را به بعضی افراد نمی‌آموختند؛ چون این افراد آن معارف را نمی‌فهمیدند. فلسفه به ما کمک می‌کند تا آن معارف عمیق و دقیق و متعالی را هر چه بیشتر و بهتر بفهمیم.^۲

جمع‌بندی

در این مقاله فواید و کارکردهای بیست‌گانه علم فلسفه بیان شد. سعی نگارنده بر این بود تا فایده‌ها و کارکردهای عینی و ملموس را ذکر و تبیین کند و این ذکر و تبیین از جهات مختلف باشد. قطعاً علم فلسفه فواید، ثمرات و کارکردهای بیشتری دارد که نیازمند تفکر، یافتن، بررسی و تحلیل بیشتر است. امید است دانشوران و دانش‌پژوهان به این مهم، بیشتر و بهتر پردازند.

۱. بیان استاد فیاضی در مراسم آغاز سال تحصیلی مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی قم، سال ۱۳۹۱.

۲. مظفری، بنیان مرصوص، فصل ششم، گفتار سوم، ص ۳۱۲.

منابع

۱. امینیان، محمد علی (مختار)، مبانی فلسفه اسلامی، انتشارات صحیفه خرد، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۲. ربانی گلپایگانی، علی، ایضاح الحکمة، قم، انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۳. صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، انتشارات طلیعه نور، چاپ سوم، ۱۴۳۰ ق.
۴. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
۵. —، بدایة الحکمة، قم، انتشارات دار الفکر، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
۶. —، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات دفتر جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
۷. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
۸. مردانی نوکنده، محمدحسین، فلسفه برای جوانان، قم، انتشارات عصر رسانه، ۱۳۸۱.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هفتم، ۱۳۸۶.
۱۰. مظفری، حسین، بنیان مرصوص، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

شک در معرفت های بدیهی

مهدی ذوالقدر^۱

چکیده

آیا تردید در بدیهیات با بداهت آنها تنافی دارد؟ آیا ممکن است بدیهی ترین امور نیز مورد تردید واقع شوند و این با بداهت آنها تنافی نداشته باشد؟ آنچه موجب تفاوت میان گزاره های بدیهی و نظری است، نیاز و عدم نیاز به تعریف و استدلال است. سرّ بازگشت معرفت های نظری به معرفت های بدیهی را نیز در این ویژگی مهم باید جست وجو کرد. اما تعمیم ناخودآگاه این بی نیازی به بی نیازی در سایر امور، موجب بروز مشکلاتی در معرفت به گزاره های بدیهی شده است. به همین دلیل ضروری است از میان کلمات اندیشمندان، مباحثی درباره این ویژگی و تمایز آن با ویژگی های دیگر این نوع از علوم داشته باشیم. با این بررسی آشکار می شود که تصدیق بی واسطه گزاره های بدیهی بر خلاف تصور اولیه - که آسان به نظر می آید - دارای شرایطی است که توجه نکردن به آنها موجب اشتباه در تشخیص و تصدیق بدیهیات می شود. در این مقاله پس از بررسی تعریف و بیان ویژگی های گزاره های بدیهی، به شرایط و امور مورد نیاز بدیهیات اشاره شده است.

کلیدواژگان

شک، بدیهی، التفات، توجه، فاعل شناسا، شرایط بداهت.

۱. دانش پژوه سطح ۳ فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (mhasani1414@yahoo.ir).

مقدمه

علم حصولی در یک نگاه به نظری و بدیهی تقسیم می‌شود. بدیهی علمی است که برای حصولش نیاز به فکر و نظر نیست؛ ولی نظری نیاز به فکر و کسب دارد. برای دستیابی به جایگاه نظریات باید ابتدا با جایگاه بدیهیات آشنا شد؛ چرا که این بدیهیات‌اند که ما را به نظریات می‌رسانند و به منزله زیرساخت علوم بشری‌اند. هر اندازه که طالب علم با بدیهیات بیشتر آشنا شود، این دستیابی بهتر و سریع‌تر صورت می‌گیرد و هر میزان بدیهیات، آن‌گونه که باید، مورد نظر قرار نگیرد، یا علمی حاصل نمی‌شود و یا علمی همراه با خلط و مغلطه بسیار حاصل می‌شود. لذا می‌توان گفت اتقان نظام معرفتی بشر به اتقان زیرساخت‌های آن، یعنی بدیهیات، منوط است.

با تحقیق در پیشینه این موضوع روشن می‌شود یکی از موضوعاتی که کمتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است، بررسی و تحلیل «شک و تردید در بدیهیات» است. اگر بدیهی، بدیهی است، چرا مورد اختلاف واقع می‌شود؟ آیا بدیهیات از حیث بدهت، اقسام و مراتب دارند؟ آیا گزاره‌های بدیهی که از کسب و نظر بی‌نیازند، نیازمند امور دیگری هستند؟ امور مورد نیاز بدیهی کدام‌اند؟ منشأ این امور چیست؟

از همین رو ما در این نوشته به تبیین ارتباط شک با بدیهیات می‌پردازیم و موضوع خود را با سه سؤال اصلی مطرح می‌کنیم:

۱. آیا در گزاره‌های بدیهی شک راه دارد یا اینکه شک در هر گزاره‌ای مساوی با غیر بدیهی بودن آن است؟

۲. بر فرض رهیافت شک در بدیهیات، منشأ آن چیست؟ و در طرف مقابل برای اینکه یک گزاره بدیهی، بدون واسطه به تصدیق مخاطب درآید به چه مقدمات و شرایطی نیاز دارد؟

۳. این مقدمات و شرایط به گزاره بدیهی باز می‌گردد یا به فاعل شناسا؟
ما با پاسخ به این سؤالات و ارائه مباحثی از اندیشمندان فلسفه و منطق و معرفت‌شناسی، تحلیلی از این موضوع خواهیم داشت. البته قبل از آن باید منظور خود را از «شک» و «مفهوم بدیهی» روشن کنیم.

مراد از شک و تردید

شک حالت نفسانی فاعل شناساست که با نوعی اضطراب در فهم و شناخت واقعیت همراه است. وقتی ما واقعیتی از وقایع را مورد مطالعه قرار می‌دهیم و نمی‌توانیم درباره آن به نتیجه قطعی برسیم و در زمینه آن به سردرگمی و تردید دچار می‌شویم، در اینجا است که به شک افتاده‌ایم.

اصولاً تأمل درباره مسئله و قضیه‌ای ممکن است ما را به این نتایج رهنمون کند: «وهم»، «شک»، «ظن و گمان»، و «یقین».^۱

در سه حالت نخست، شخص نمی‌تواند مفاد گزاره را تصدیق کند و با نوعی سردرگمی و تردید همراه است؛ مگر آنکه با تعریف و استدلال بتواند به جزم برسد، سپس آن را بپذیرد، و چون موضوع ما بررسی شک و تردید در بدیهیات است و بدیهیات در نقطه مقابل نظریات قرار دارند، می‌توان گفت اینجا مراد از شک، معنایی است که در نهاد آن عدم تصدیق به مفاد گزاره بدیهی نهفته باشد؛ یعنی شک به معنای اعم؛ نه شک به معنای تساوی احتمال طرفین؛ چون در هر سه حالت مزبور (وهم، شک و ظن)، شخص برای تصدیق مفاد گزاره، نیازمند تعریف و استدلال است و به نحوی گزاره بدیهی برای او در جایگاه گزاره‌ای نظری قرار گرفته است.

پس آنچه محل بحث می‌باشد، شک به معنای اعم است؛ زیرا موضوع ما، بررسی دلایل و چرایی تردید میان دو طرف قضیه است و اینکه آیا این گونه حالات در برابر بدیهیات ممکن است یا نه؟ و دلایل آن چیست؟

مراد از مفهوم بدیهی

برای دستیابی به پاسخ سؤالات خود ابتدا باید ببینیم مراد از بدیهی در اصطلاح منطقیون چیست. در میان کلمات دانشمندان این اصطلاح در دو معنا به کار گرفته شده است:

۱. بدیهی به معنای علمی است که حصول آن بر کسب و نظر، یعنی فکر و اندیشه، توقف ندارد؛ چنان‌که خواجه نصیر به آن چنین اشاره کرده است:

معانی متصور در عقول و اذهان، یا بنفس خود بین و مستغنی از اکتساب بود یا نبود، و قسم اول یا معقول محض بود، مانند وجود و وجوب و امکان و امتناع، یا محسوس بود به حواس ظاهر، مانند حرارت و برودت و سواد و بیاض و نور و ظلمت، یا مدرک به حواس باطن و وجدان نفس، مانند شادی و غم و خوف و شبع و جوع و آنچه بین نبود. اگر مرکب و معلول بود و مقومات و عللش بین بود، آن را به حدود اکتساب توان کرد.^۲

۲. گاه نیز بدیهی به معنای اولی است که صرف تصور طرفین آن برای جزم به صدقش کافی است. قطب‌الدین رازی می‌گوید:

۱. مظفر، المنطق، ج ۱، ص ۱۸.

۲. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۴۱۲. همچنین بوعلی در النجاة، ص ۱۱۲، مظفر در المنطق، ص ۲۱، علامه حلی در جوهر التصدید، ص ۱۹۲، و فارابی در کتاب البرهان المنطقیات، ص ۲۶۹، بدیهی را به همین معنا آورده‌اند.

البديهي كالضرويّ مقول بالاشتراك على معنيين احدهما ما يكفي تصوّر طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما و هي معنى الأولى و ثانيهما ما لا يتوقّف حصوله على نظر و كسب.^۱

با بررسی تعاریف اهل منطق از علم بدیهی، مشاهده می‌شود که اکثر آنان این کلمه را به معنای اول گرفته‌اند که اعم از معنای دوم است و اولیات را نیز شامل می‌شود. اما صرف نظر از تعاریف مطرح‌شده دربارهٔ بدیهی، آنچه با موضوع این مقاله تناسب دارد، همان معنای اول است؛ چرا که موضوع بررسی ما از بدیهی در این مقاله، چرایی و چگونگی ورود شک و تردید در بدیهیات است. به همین دلیل آنچه مهم است، بین و روشن بودن معنا و حکم بدیهی است که ذاتاً نیازی به وضوح مفهومی (در تصورات) یا وضوح صدقی (در تصدیقات) ندارد تا دست نیاز به سوی فکر (تعریف یا استدلال) دراز کند و در پناه ترتیب معلومات تصویری یا تصدیقی، به این وضوح نائل آید؛ خواه صرف تصور طرفین در آن کافی باشد، خواه نباشد. لذا ما رشته کلام را در این معنا از بدیهی پی می‌گیریم.

اقسام بدیهیات

تقسیم اول

بعد از روشن شدن معنای بدیهی، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا بدیهی - بعد از قبول عدم نیازش به تعریف^۲ و استدلال - امکان اندیشه‌پذیری دارد؟ به عبارتی دیگر ما گزاره‌های نظری را با بدیهیات روشن و تبیین می‌کنیم؛ ولی آیا خود بدیهیات را نیز می‌توان به نحوی با تعریف یا استدلال روشن‌تر کرد؟ یا آنچه را خود مایه تبیین گزاره‌های دیگر است، نمی‌شود به خود یا غیر خود که در وضوح ضعیف‌تر است تبیین کرد؟ در پاسخ این پرسش باید گفت همهٔ بدیهیات در یک سطح از بداهت نیستند؛ بلکه اقسامی دارند:

الف) بدیهیات ممتنع التعریف: بدیهیاتی که نظری بودن آنها بالذات ممکن نیست؛ مانند مفهوم «علم» در تصورات،^۳ و قضیه «اجتماع نقیضین محال است» در تصدیقات؛^۴

۱. قطب الدین رازی، شرح المطالع، ۱۶۴

۲. آنچه اینجا از تعریف در مورد بدیهیات گفته می‌شود، تعریف حقیقی است، نه لفظی و تنبیهی؛ زیرا امکان تعریف لفظی و تنبیهی در مورد همهٔ بدیهیات، بدیهی است.

۳. ممکن نیست مفهوم «علم» نظری باشد؛ زیرا اگر نظری باشد، باید به چیزی که معلوم است، معلوم گردد و این، متفرع بر آن است که قبلاً با مفهوم علم آشنایی داشته باشیم.

۴. زیرا اگر این قضیه نظری باشد، به هیچ نحو، جز با اتکای به خودش، معلوم نمی‌شود.

ب) بدیهیات ممکن التعریف: بدیهیاتی که نظری بودنشان بالذات ممکن است؛ زیرا می‌توان برای آنها تعریف یا استدلال آورد؛ به‌ویژه با پذیرش نسبی بودن بدیهیات؛ چون ممکن است پاره‌ای از تصورات یا تصدیقات برای برخی بدیهی، و برای بعضی دیگر نظری باشد که البته این امر فقط در مورد این قسم مطرح است، نه قسم اول.

تقسیم دوم

بدیهیات را از حیثی دیگر نیز به مطلق و نسبی تقسیم کرده‌اند.

الف) بدیهیات مطلق: بدیهیاتی هستند که برای همه بدیهی‌اند؛

ب) بدیهیات نسبی: بدیهیاتی هستند که برای بعضی بدیهی‌اند و برای بعضی بدیهی نیستند.

نسبی بودن را از جهات مختلف می‌توان تصویر کرد. مثل:

۱. بدیهی و نظری بودن نسبت به افراد مختلف؛

۲. بدیهی و نظری بودن نسبت به اطوار و نشئات وجود؛

۳. بدیهی و نظری بودن برای یک فرد نسبت به اوقات و حالات مختلف وی.

در مورد بدیهیات می‌توان هر سه صورت از نسبت را پذیرفت و این با بدهات خود گزاره بدیهی منافاتی ندارد؛ زیرا این ویژگی در حقیقت به نفس فاعل شناسا برمی‌گردد، نه گزاره بدیهی، تا نتیجه آن سخن نسبی‌باوران (Relativists) شود که می‌گویند همه چیز نسبی است.

صاحب کتاب المنطق صورت اول را چنین بیان می‌کند:

إن قضية واحدة قد تكون بدیهية عند شخص، نظرية عند شخص آخر وليس ذلك إلا الأول عنده من قوة الحدس ما يستغنى به عن النظر والكسب، أي ما يستغنى به عن الحركتين الاوليين، دون الشخص الثاني، فانه يحتاج الى هذه الحركات الثلاث لتحصيل المعلوم بعد معرفة نوع المشكل.^۱

در واقع مرحوم مظفر در این عبارت با مطرح کردن نقش قوه حدس در رسیدن به معلوم، در صدد بیان چگونگی این نسبت است و آن را چنین تبیین می‌کند که هر کس این قوه را دارد، در مواجهه با این قضایا بدون دو حرکت اول (حرکت از مجهول به معلوم و از معلوم در معلوم)، مستقیماً از مجهول به معلوم می‌رسد؛ همان‌گونه که یک گزاره بدیهی مورد تصدیق واقع می‌شود. ولی کسانی که این قوه را ندارند، در مواجهه با چنین قضایایی به این حرکات نیاز دارند؛ همان‌گونه که یک گزاره نظری نیازمند فکر است.

صدرالمتألهین نیز در عبارتی به هر سه صورت از این نسبت چنین اشاره کرده است: «ان

۱. مظفر، المنطق، ج ۱، ص ۲۵.

البداهة والكسب يختلف باختلاف النشئات والأطوار كما يختلف باختلاف الأشخاص والاقوات فتأمل فيه.^۱ وی در این عبارت، بدیهی و نظری را از جهات مختلف، نسبی دانسته است: یکی به لحاظ اطوار و نشئات وجود و دیگر به لحاظ اشخاص و اوقات؛ یعنی ممکن است چیزی برای موجودی در مرتبه وجودی نازل، نظری باشد و همان چیز برای موجودی در مرتبه عالی، بدیهی باشد؛ همان‌طور که ممکن است چیزی برای اشخاص مختلف، یا برای یک شخص در اوقات و احوال مختلف، متفاوت باشد.

با این توضیحات می‌توان فرایند فکر، یعنی تعریف و استدلال را فقط در قسم دوم از بدیهیات (بدیهیات نسبی) به کار برد، نه قسم اول (بدیهیات مطلق).

امکان تردید در گزاره‌های بدیهی^۲

با روشن شدن معنای شک، و بدیهی و اقسام آن و اینکه ملاک تقسیم به بدیهی و نظری فقط داشتن و نداشتن واسطه‌ای برای تصدیق است، نه چیز دیگر، شکی باقی نمی‌ماند که یک گزاره بدیهی برای آنکه به تصدیق (بی فکر و نظر) فاعل شناسا درآید، به امور دیگری هم نیازمند است و این بی‌نیازی از فکر و نظر، با نیازمندی به امور دیگر، قابل جمع است و خللی در بدهات بدیهی ایجاد نمی‌کند. به همین دلیل بسیار دیده می‌شود که بدیهی‌ترین گزاره‌ها نیز مورد تردید واقع شده‌اند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که گرچه بدیهیات از فکر و نظر بی‌نیازند، اما به امور دیگر نیاز دارند و شک در واقع از جانب آن امور در بدیهیات راه می‌یابد. حکیم سبزواری در شرح منظومه آورده است: «والضوری ما لا یحتاج الی فکر ونظر، وإن إحتاج الی منبه أو إحساس أو تجربة أو غیرها».^۳

میر سید شریف جرجانی بدیهی را چنین تعریف کرده است: «البدیهی هو الذی لا یتوقف حصوله علی نظر وکسب سواء إحتاج الی شیء آخر من حدس أو تجربة أو غیر ذلک ...».^۴

قبل از بیان تفصیلی مطالب ابتدا باید به این نکته اشاره کنیم که گرچه این امور در کلام اندیشمندان بیشتر در مورد گزاره‌های بدیهی بیان شده است، برای گزاره‌های نظری نیز به نحوی مطرح است؛ یعنی گزاره‌های نظری هم برای آنکه مورد تصدیق فاعل شناسا قرار بگیرند، از این امور بی‌نیاز نیستند و دلیل آن هم این است که تفاوت این دو نوع گزاره، فقط

۱. ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، ص ۵۱.

۲. پاسخ سؤال اول.

۳. سبزواری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴. جرجانی، التعرّیفات، ص ۱۹.

در نیاز و عدم نیاز آنها به فکر و نظر است، و در سایر امور - مثل آنچه به فاعل شناسا برمی‌گردد - مشترک‌اند. اما ممکن است سؤال شود که پس چرا اندیشمندان این امور را فقط در مورد گزاره‌های بدیهی طرح کرده‌اند؟ پاسخ این است که علت برجستگی مقدمات مذکور در بدیهیات، ممکن است این موارد باشد:

۱. عمده این امور - چنان‌که خواهد آمد - مستقیم یا غیر مستقیم به التفات و توجه فاعل شناسا برمی‌گردند؛ التفات و توجهی که در گزاره‌های نظری بالتبع فراهم می‌آیند؛ زیرا مشکل اساسی در گزاره‌های نظری پیرامون فکر و نظر است و بیشتر تلاش فاعل شناسا برای یافتن مقدمات و حد وسط صرف می‌شود و در حین این جست‌وجو، التفات و سایر امور مورد نیاز، خود به خود و بالتبع حاصل می‌شوند؛ چراکه شخص باید فکر کند تا از مجهول به معلوم برسد. ولی در بدیهیات، به دلیل بی‌نیازی آنها از کسب و فکر، نوعی غفلت بر شخص عارض می‌شود؛

۲. حتی می‌توان گفت این امور در نظریات نیز مغفول واقع می‌شوند؛ ولی به دلیل آنکه بیشتر توجه فاعل شناسا به یافتن حد وسط و واسطه تصدیق جلب شده است، از عدم لحاظ این شرایط، غافل می‌شود. برخلاف نادیده انگاشتن این امور در بدیهیات که به راحتی قابل ادراک، و محسوس است و بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ زیرا واسطه‌ای در کار نیست و توجه شخص کمتر مشغول است؛

۳. بعضی از این عوامل مخصوص بدیهیات است یا لاقبل در امور بدیهی بیشتر رواج دارد؛ مثل شدت وضوح و استمرار که موجب مغفول واقع شدن آنها می‌شود؛^۱

۴. انکار بدیهیات مستبعد است و موجب تعجب همگان می‌شود. برای رفع این استبعاد و تعجب، این نکات مطرح می‌شود تا از ارزش بدیهیات چیزی کاسته نشود و دانسته شود که گرچه گزاره‌های بدیهی روشن هستند و نیاز به تفکر ندارند، چنان هم نیست که همه افراد با هر شرایطی که دارند و به هر نحوی که خواستند بتوانند آنها را درک و تصدیق کنند؛ بلکه برای بدیهی‌ترین امور هم تا فاعل شناسا این شرایط را فراهم نکند، از رسیدن به آنها عاجز است.

مقدمات بداهت بدیهی^۲

به نظر می‌رسد بداهت گزاره‌های بدیهی یک شرط بیشتر نداشته باشد و آن توجه نفس است و مابقی در واقع، مقدمه توجه و التفات نفس‌اند؛ چرا که نفس به دلیل ویژگی‌هایی که دارد،

۱. که با عنوان «ساختار دستگاه ادراکی» خواهد آمد.

۲. پاسخ سؤال دوم. می‌توان عنوان آن را چنین هم گذاشت: «شرایط فاعل شناسا در تصدیق بی فکر و نظر یک گزاره بدیهی».

نمی‌تواند مثل مجردات تامه، به راحتی به هر چه می‌خواهد و در هر شرایطی که هست، توجه کند؛ بلکه برای این کار باید شرایطی فراهم شود که بخشی از آنها (مثل سلامت قوای ادراکی) برای توجه به همه بدیهیات لازم است و بخشی از آنها (مثل عملیات غیر عقلی) برای توجه به بعضی از بدیهیات، و هر کدام به نحوی برای توجه نفس نقش ایفا می‌کند؛ بعضی در جهت زمینه‌سازی و بعضی در جهت رفع مانع.

۱. التفات و توجه

اکثر فلاسفه مسلمان التفات و توجه را شرط بدهی دانسته‌اند و هنگام بحث از آن، موضوع «توجه» را نیز به نحو اجمال طرح کرده، یا عدم توجه را موجب خلط بین امور و مغالطه دانسته‌اند؛^۱ اما سخنی بیشتر در این باره بیان نکرده‌اند.

یکی از مباحثی که در علم روان‌شناسی نیز به آن پرداخته شده است، موضوع «توجه» است. روان‌شناسان معتقدند همه حواس آدمی هم‌زمان در حال دریافت انبوهی از اطلاعات حسّی است که در صورت توجه به آنها، این اطلاعات به علم آگاهانه تبدیل می‌شوند؛ ولی ما نمی‌توانیم همه آنها را بازشناسی کنیم. برای نمونه الان که سرگرم مطالعه هستیم، اگر چند لحظه دست از خواندن برداریم، چشم خود را ببندیم و به محرک‌های گوناگونی که به ما می‌رسد دقت کنیم (مثلاً به تنگی کفش، صدای کولر و بوهایی که به مشام می‌رسند)، در خواهیم یافت که تا چند لحظه پیش، از این محرک‌ها آگاه نبودیم.

نفس ما به دلیل ضعف وجودی که دارد، نمی‌تواند همه محرک‌های حسّی درونی و بیرونی را به صورت هم‌زمان بازشناسی کند. به همین دلیل معمولاً با توجه به برخی از این محرک‌ها از سایر آنها غافل می‌شود. اینجا ممکن است دو سؤال مطرح شود:

۱. نفس وقتی از چیزی غافل است، چگونه می‌تواند به آن توجه کند؟ اگر نفس هیچ توجهی به آن ندارد، در این صورت باید گفت به طور کلی به آن جاهل است، و توجه به امری که مجهول است بی‌معناست و اگر نفس به آن توجه دارد، نفی شعور از آن غلط است و از سوی دیگر توجه دوباره نیز تحصیل حاصل خواهد بود؛

۲. در میان انبوه محرک‌های حسّی، منشأ تقدیم نفس یکی را بر دیگری، چیست؟ به

۱. مظفر آن‌گاه که علل ترویج مغالطه را در کتاب المنطق خود بیان می‌کند ضعف تمییز و انتباه را که محل بحث ماست، یکی از آنها شمرده است؛ یعنی وقتی شخص هشیار نباشد و به عبارتی التفات نداشته باشد، ممکن است مغالطه‌ای برایش صورت بگیرد. ایشان چنین می‌گوید: «ولا تروج [المغالطة] على العقول فيشبهة عليها الحال، لولا قلة التمييز وضعف الانتباه، فيخلط الذهن بين المتشابهين ويجعل الحكم الخاص باحدهما للآخر من غير ان يشعر بذلك» (مظفر، المنطق، ج ۳، ص ۴۷۲).

عبارتی دیگر چه عاملی از جانب نفس موجب توجه به یک محرک از میان چندین محرک حسّی می‌شود؟

درباره پاسخ سؤال اول باید گفت از آنجا که طبق بیان ملاصدرا ادراک چیزی جز توجه نیست و می‌تواند تشکیکی باشد،^۱ توجه نیز امری تشکیکی است. در حقیقت نفس نسبت به صورت ادراکی‌ای که نزدش پدید آمده است، غفلت مطلق، و در نتیجه جهل مطلق ندارد؛ بلکه به دلیل اشتغال به امور گوناگون، میزان توجه و ادراک آن ضعیف است و با فعلی که انجام می‌دهد،^۲ بر میزان توجه خود می‌افزاید؛ یعنی شدت علمش به آن صورت بیشتر می‌شود و این فعل با نوعی کم کردن توجه به امور دیگر و تمرکز آن بر معلوم خاص همراه است.

در پاسخ به سؤال دوم نیز می‌توان گفت از آنجا که ترجیح بلامرجح محال است، عوامل مختلف روانی و نفسانی می‌تواند عامل تقدیم یکی از محرک‌های حسّی بر بقیه باشد؛ مثل علاقه، عادت، مجاورت، سهولت و سایر اموری که می‌تواند منشأ تقدیم توجه باشد. در واقع این فقط ذهن فاعل شناسا نیست که با امور مواجه می‌شود؛ بلکه ذهن به همراه تمامی شئون نفس با گزاره‌های بدیهی و غیره مواجه می‌شوند. به عبارتی دیگر توجه، ماحصل و عصاره وجودی شخص است که به میدان آمده، درصدد طلب برمی‌آید. لذا عوامل مختلفی ممکن است در این میان مؤثر باشد که ما به اهم آنها اشاره می‌کنیم.

حال که نقش «توجه» را در فرایند ادراک دانستیم، می‌گوییم که عواملی در کاهش و عواملی در افزایش توجه انسان نقش دارند. بعضی امور، زمینه‌ساز توجه فاعل شناسا هستند و بعضی مانع آن. چون موضوع بحث ما شک در بدیهیات است، علی‌القاعده ما باید اموری را که مانع توجه‌اند، بررسی کنیم. در ادامه مواردی را از میان کلمات اندیشمندان به عنوان نمونه مطرح می‌کنیم.

۱-۱. اشتغالات بدنی

گفتیم که در نفوس ضعیف، اشتغال و توجه به امری موجب غفلت از سایر امور می‌شود. یکی از اموری که توجه زیادی صرف آن می‌شود، اشتغالات بدنی است. پس می‌توان گفت یکی از اموری که مانع توجه نفس به بدیهیات می‌شود، کثرت اشتغال به بدن و سایر امور مادی است. شخصی که اهتمام او چنین اموری است، به طور طبیعی از توجه به امور بدیهی

۱. ان صورة ما قد تحصل فی آلة ادراکیة والنفس لاتشعر بها کما اذا استغرقت فی فکر او فی غضب او شهوة او فیما تؤدیه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الی تلك الصورة، فالادراک لیس الا التفات النفس (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶۲).

۲. مثل چرخاندن سر، گوش تیز کردن، بستن چشم (برای شنیدن صدای ضعیف) و مانند آن.

عاجز می‌شود. جناب بوعلی گفته است: «الآن إذا كنت في البدن - وفي شواغله و علاقته - ولم تشق إلى كمالك المناسب - أو لم تتألم بحصول ضده - فاعلم أن ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه». آن‌گاه خواجه در شرح این عبارت می‌گوید: «اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات».^۱ همین نکته را شیخ اشراق نیز با بیان خود چنین ابراز داشته است:

الانوار الاسفهدية مادامت معها علاقة الصيفية والشواغل البرزخية الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا تتألم بعاهاتها،^۲ كشدید السكر اذا وصل اليه مشتهاه او ارهقه عاهة، وهو متخبط في سكره، غير مدرك لما اصابه. ومن لم يلتذ باشراق القواهر النورية وانكر اللذة الحقة، فهو كالعين اذا انكر لذة الوقاع.^۳

اینجا باید متذکر شد که کلام این دو فیلسوف بزرگ در این عبارات، ادبیات «لذت و الم» است و برای ادراک لذت و الم به التفات خاصی نیاز است، غیر از آن التفاتی که محل بحث ماست؛ زیرا التفات محل بحث ما، در مورد امور حصولی است و التفات در بحث لذت و الم از قبیل علوم حضوری است؛ اما در صورت اثبات این سخن در مورد علم حضوری - که حضور عین شیء نزد فاعل شناساست - می‌توان این سخن را به طریق اولی در مورد علم حصولی و اقسام آن - که حضور صورت شیء نزد عالم است - نیز مطرح کرد. گرچه در مورد بعضی از علوم حضوری گفته شده است با ریاضت‌های نفسانی و به تعبیر فلسفی بر اثر کامل شدن نفس انسان حاصل می‌شود^۴ و ناظر به علم حضور فطری نیست، ولی مناط بحث ما - که عدم توانایی توجه نفس به دو امر مقابل است - در اینجا نیز وجود دارد؛ یعنی توجه بیش از حد به امور مادی، مانع التفات به امور بدیهی است.

ممکن است در اینجا این سؤال مطرح شود که میان اشتغال به مادیات و پیدایش شک در امور بدیهی چه ارتباطی وجود دارد؟

برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به نکته‌ای اشاره کنیم و آن اینکه بدیهیات از یک لحاظ دو قسم‌اند:

الف) بدیهیاتی که اشتغال به بدن و ماده، مانع التفات به آنها نیست؛ مثل صور و معانی متعلق به ماده؛

۱. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۵۰.

۲. آفت‌ها و سختی‌ها (منتهی الارب)

۳. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲۵.

۴. سربخشی، چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری، ص ۲۰۱.



ب) بدیهیاتی که اشتغال به بدن و ماده، مانع التفات به آنهاست؛ مثل بدیهیاتی از سنخ معانی مجرده.

اشتغال به مادیات برای قسم دوم، مانع توجه و التفات است؛ به این نحو که اشتغال به مادیات موجب تکثر توجه و التفات در انسان می‌شود و از طرفی نفس انسانی به دلیل ضعف وجودی که از ابتدا داشته است، نمی‌تواند هم‌زمان به چند امر مختلف توجه کند و معمولاً با توجه به یک امر، از امور دیگر باز می‌ماند و هرگاه این توجه شدت یابد، غفلت از امور دیگر نیز بیشتر می‌شود؛ خصوصاً که آن امور در مقابل یکدیگر باشند. یکی از اموری که در مقابل مادیات قرار دارد، معقولات است. با غفلت از امور معقول و مجرد، نفس از تصدیق آنها عاجز می‌شود؛ حتی در گزاره‌های بدیهی آنها. لذا عدم رهزنی و هم برای امکان توجه انسان لازم است.^۱

تجمع خاطر در نقطه مقابل کثرت‌زدگی حاصل از اشتغالات فراوان مادی قرار دارد و با آن قابل جمع نیست. البته گفتنی است که اشتغالات بدنی در مورد نفوس قوی این آثار را ندارد؛ چرا که این نفوس به دلیل قوت وجودی که دارند، با اشتغال به یک شیء از سایر اشیا غافل نمی‌شوند. شیخ‌الرئیس در ابن باره می‌گوید: «إِنَّه کَلِمَا کَانَ النَّفْسُ أَقْوَى قُوَّةِ کَانَ انْفِعَالَهَا عَنِ الْمَجَازِبَاتِ أَقْلَ وَ کَانَ ضَبْطُهَا لِلْجَانِبِينَ أَشَدَّ وَ کَلِمَا کَانَ بِالْعَكْسِ کَانَ ذَلْکَ بِالْعَكْسِ».^۲ استاد حسن‌زاده ذیل این عبارت بوعلی گفته است: «در این مقام، نفس مظهر یا مَنْ لَا یَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ می‌شود».^۳

۲-۱. فقدان آمادگی علمی

بعد از آنکه گفتیم بعضی از بدیهیات ممکن است برای عده‌ای بدیهی و برای عده‌ای نظری باشند، می‌گوییم یکی از عوامل تعیین‌کننده در این مسئله، آمادگی علمی و ذهنی اشخاص است. عده‌ای بعد از مدتی ممارست و تمرین، بدون فکر و نظر، متوجه صدق قضیه‌ای می‌شوند و آن را تصدیق می‌کنند (مثل مسائل ریاضیات) و بعضی به دلیل عدم ورزیدگی ذهنی از تصدیق امور بدیهی عاجزند. بنابراین داشتن و نداشتن آمادگی علمی، نقش بسزایی در تصدیق گزاره‌ها نزد فاعل شناسا دارد. به عنوان مثال در جریان بطلان سحر جادوگران فرعون به دست حضرت موسی (ع)، اتفاقی که قرآن بعد از آن نقل می‌کند، این است که جادوگران به سجده افتادند. شاهد

۱. حسن‌زاده آملی، صد و ده اشاره، ص ۱۲۹.

۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۰۶.

۳. حسن‌زاده آملی، دروس شرح اشارات و تنبيهات، ص ۱۲۸.

بحث همین است که قرآن سخنی از سجده غیر جادوگران به میان نیاورده است؛ یعنی فقط جادوگران بودند که متوجه و ملتفت حقیقت شدند. در واقع می‌توان گفت آنچه موجب به سجده افتادن جادوگران شد، این نکته بود که جادوگران در زمینه سحر تخصص داشتند و همین آمادگی علمی آنان موجب شد تشخیص بدهند که تبدیل شدن عصا به اژدها کاری از جنس بشر نبود و حضرت موسی علیه السلام بر حق است.

۱-۳. تمایلات قلبی

یکی از اموری که مانع توجه و التفات شخص به حقیقت و واقعیت می‌شود، حالات و تمایلات قلبی اوست. بی‌شک این حالات و تمایلات قلبی روی دستگاه ادراکی بشر تأثیرگذار است؛ به نحوی که اگر شخص از کسی یا چیزی خوشش بیاد یا بالعکس از کسی یا چیزی بدش بیاد، در نحوه مواجهه او و تصدیق و تکذیب و یا تردید او مؤثر است. از این رو بسیار پیش می‌آید که شخص به دلیل همین علاقه‌ای که به یک فرد یا جناح دارد، نمی‌تواند نواقص و معایب آن را ببیند؛ گرچه روشن و آشکار باشند. یا بالعکس به دلیل بغض و نفرتی که از یک فرد یا جناح دارد، نمی‌تواند خوبی‌های آن را ببیند؛ گرچه روشن و آشکار باشند. در این موارد شخص به صورت خواسته یا ناخواسته متوجه نیست و چون متوجه نیست، نمی‌تواند گزاره بدیهی را تصدیق کند و بپذیرد، و چون چنین حالتی در او وجود دارد، حتی محکم‌ترین استدلال‌ها و براهین هم برای او اقناع‌کننده نیست؛ چنان‌که در روایت نبوی وارد شده است: «حَبِکَ لِلشَّیْءِ یَعْمَى وَ یَصْمُ».^۱ همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «من عشق شیئا أَعشى بصره و أَمْرَضَ قلبه».^۲

استاد مطهری در کلامی می‌نویسد:

از برای عشق، معایبی نیز هست. از جمله معایب آن، این است که عاشق در اثر استغراق در حسن معشوق از عیب او غفلت می‌کند که این اثر با آنچه گفته می‌شود که اثر عشق حساسیت هوش و ادراک است، منافات ندارد. حساسیت هوش از این نظر است که انسان را از کودکی خارج کرده و قوه را به فعلیت می‌رساند، و اما اثر سوء عشق این نیست که آدمی را کودن می‌کند؛ بلکه آدمی را غافل می‌کند. مسئله کودنی غیر از مسئله غفلت است. بسیاری از اوقات اشخاص کم‌هوش در اثر حفظ تعادل احساسات، کمتر در غفلت می‌باشند. عشق، فهم را تیزتر می‌کند؛ اما توجه را یک جهت و متوحد می‌سازد و لهذا گفته شده است که

۱. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰.

۲. نهج البلاغه، ص ۱۶۰.



خاصیت عشق، توحید است و در اثر همین توحید و تمرکز است که عیب پیدا می‌شود و از توجه به امور دیگر می‌کاهد. بالاتر از آن، نه تنها عشق، عیب را می‌پوشاند، بلکه عیب را حسن جلوه می‌دهد.^۱

۲. تصور صحیح

فهم هر حقیقتی - چه به صورت قضیه و چه به صورت تصور - مرهون لحاظ صحیح اطراف آن و خود آن است. اگر این لحاظ به صورت غلط یا ناقص صورت بگیرد، شخص از رسیدن به مطلوب خود باز می‌ماند و چه بسا خود متوجه اشتباهش نباشد و این عدم نیل به حقیقت را از امور دیگر ببیند. در ادامه به دو نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم.

۲-۱. موضوع و محمول (معنا)

گاهی شخص به موضوع و محمول التفات دارد، ولی به دلیل آنکه آنها را از ابتدا به صورت صحیحی تصور و لحاظ نکرده است، نمی‌تواند مفاد قضیه را به راحتی بپذیرد و تصدیق کند؛ لذا آن را بدیهی و غیر قابل قبول می‌پندارد یا دنبال دلیل می‌گردد. در حقیقت شخص در این مواقع در چیزی تردید دارد که واقعاً باطل و مردود است و از این رو در تعریف اولیات که گونه‌ای از بدیهیات است، گفته‌اند: «وهی قضایا یصدق بها العقل لذاتها بأن یكون تصور الطرفين مع توجه النفس الى النسبة بينهما كافیا فی الحكم والجزم بصدق القضية».^۲ بنابراین «تصور الطرفين» باید به صورت صحیح صورت بگیرد تا نفس به صدق آن قضیه حکم کند. از باب مثال، ممکن است شخصی گزاره بدیهی «الكل اعظم من الجزء» را بشنود و آن را تصدیق نکند؛ به دلیل آنکه با خود فکر می‌کند که این گزاره، با مثال آفتابه نقض می‌شود؛ چون لوله آفتابه که جزئی از آن است، ممکن است بزرگ‌تر از خود آفتابه باشد. در اینجا باید شخص را ملتفت کرد که جزء، هر اندازه امتداد داشته باشد، باز از کل کوچک‌تر است. بنابراین تصور غلط موضوع و محمول موجب پدید آمدن شبهه، و شبهه مانع پذیرش گزاره صادق می‌شود. استاد مطهری در بیانی می‌گوید:

در بعضی مسائل اشکال عمده در طرح صحیح خود مسئله است که مسئله از اول صحیح طرح شود و اغلب مسئله به صورت صحیحی طرح نمی‌شود؛ یعنی یک آدم مفکر از اول مسئله را به یک شکل ناصحیحی طرح می‌کند، بعد هم بیست سال رویش کار می‌کند و به نتیجه‌ای نمی‌رسد؛ چون از اول صحیح طرح نکرده است.

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۲۶۴.

۲. مظفر، المنطق، ج ۳، ص ۳۱۵.

می‌گویند مسائل فلسفی یک تفاوتی که با سایر مسائل دارد، همین است که باید خوب تصور شود. انسان اگر بتواند مسئله را خوب طرح کند، پیدا کردن راه حل برایش آسان است. لغزشگاه مسئله همین جاست که اکثر اشتباهات، ایرادها، اشکال‌ها، شک‌ها، شبهه‌های افراد از تصور ناصحیح مسئله است. وقتی که وارد بحثشان می‌شوید، می‌بینید یک چیزی را پیش خودشان فرض و تصور کرده‌اند و اسم خدا را روی آن گذاشته‌اند، بعد هم شک‌ها، شبهه‌ها و ایرادها را روی همان مفروض خودشان بنا کرده‌اند.^۱

۲-۲. ساختار دستگاه ادراکی

گاه برای شناخت یک حقیقت باید از قضیه و مفاد آن به امور دیگری نیز توجه داشت. این امور اگرچه مستقیماً در فهم حقیقت تأثیر نگذارند، به صورت غیر مستقیم در فرایند ادراک انسان دخیل‌اند. یکی از این امور، توجه به ساختار دستگاه ادراکی بشر است؛ چرا که نفس به هر چه شناخت پیدا می‌کند، به واسطه همین قوای ادراکی است. ساختار دستگاه ادراکی و نحوه فعالیت آن در تصدیق و تردید و تکذیب‌ها نقش فراوانی دارد. در بسیاری مواقع، ما به دلیل نشناختن این دستگاه، از رسیدن به حقیقت باز می‌مانیم و منکر آن می‌شویم یا لاقلاً آن را در حاله‌ای از ابهام نگاه می‌داریم؛ در حالی که اگر می‌دانستیم با چه سلاحی به میدان کشف حقیقت آمده‌ایم، بسیاری از معماها برای ما حل می‌شد و حقیقت به ما رخ می‌نمایاند. ما در ادامه خواهیم گفت که چگونه برای رسیدن به مطلوب - علاوه بر لحاظ همه شرایط و معادلات - شناخت این دستگاه نیز ضرورت دارد؛ به‌ویژه شناخت آن از حیث گستره توانایی و قدرت کشف حقیقت.

خداوند متعال دستگاه ادراکی انسان را طوری بنا نهاده است که نمی‌تواند به همه چیز توجه کند؛ یعنی اموری برای انسان جلب توجه می‌کنند که حالت تحریک‌کنندگی داشته باشند و اموری که برای انسان جالب توجه نباشند، مورد غفلت او واقع می‌شوند و این مسئله به قدری میان اندیشمندان شایع بوده است که قاعده‌ای به این نام وضع کرده‌اند: «تعرف الاشياء باضدادها». البته مقصود از «شناختن» در اینجا تعریف اصطلاحی منطقی نیست؛ زیرا در منطق ثابت است که نمی‌شود اشیا را از طریق ضد و نقطه مقابلشان تعریف کرد؛ همان‌طور که مقصود از «ضد» در اینجا منحصر به ضد اصطلاحی نیست که در فلسفه با «نقیض» فرق دارد. مقصود از ضد در اینجا مطلق نقطه مقابل است، و منظور از شناخت، مطلق پی

۱. مطهری، توحید، ص ۱۵. بعضی چنین تعبیر کرده‌اند: «خوب سؤال کردن، نیمی از درک حقیقت است» (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۶۴).

بردن است. اگر چه در این جمله کلمه حصری از قبیل «الّا» و «انّما» به کار نرفته، اما مقصود، نوعی حصر است. در واقع این قاعده در صدد بیان ویژگی دستگاه ادراک انسان است. استاد مطهری در کتاب بیست گفتار خود چنین گفته است:

اگر چیزی نقطه مقابل نداشته باشد، بشر قادر نیست به وجود او پی برد؛ هر چند آن چیز مخفی و پنهان نباشد و در کمال ظهور باشد. در حقیقت، مقصود بیان یک نوع ضعف و نقصان در دستگاه فهم و ادراک بشری است که به طوری ساخته شده که تنها در صورتی قادر است اشیا را درک کند که نقطه مقابل هم داشته باشند. مثل نور و ظلمت، سردی و گرمی؛ بر خلاف صدای یکنواخت، بوی مستمر. غرض بیان این جهت است که ساختمان عادی و طبیعی انسان طوری است که اشیا را از راه مقایسه با هم و مقایسه با نقطه مقابلشان می‌شناسد و اگر نقطه مقابل نداشته باشند، نمی‌تواند آنها را بشناسد؛ ولو در کمال ظهور بوده باشند. ذات حق چون هیچ وقت پنهان نیست، از نظرها پنهان است. اگر گاهی پنهان بود و گاهی آشکار، از نظرها پنهان نبود. چون غروب و افول و زوال و تغییر و حرکت ندارد، مورد غفلت بشر است.^۱

جناب بوعلی در نمط هشتم *الاشارات و التنبيهات* آن‌گاه که در مورد التذاذ کمالات سخن می‌گوید، ین الاشکال را مطرح می‌کند که اگر کمالات برای انسان لذیذ است، پس چرا کمالی مثل سلامتی برای انسان لذیذ نیست؟ آن‌گاه ایشان خود، جواب می‌دهد که سلامتی کمال هست، ولی ایراد در اشعار آن توسط شخص است؛ نه آنکه سلامتی لذت نداشته باشد. سپس دلیل عدم اشعار را استمرار و استقرار می‌شمارد؛ استمرار و استقراری که حالت اولیه دستگاه ادراکی بشر این است که از آن غافل می‌شود؛ مگر آنکه مورد تنبّه واقع شود یا آن را از دست بدهد که در این صورت التفات و تصدیق به آن حاصل می‌شود.^۲

همچنین ایشان در بیان برهان هوای طلق در کتاب *الشفاء* به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند و آن اینکه برهان هوای طلق - که در صدد اثبات وجود نفس - به راحتی قابل فهم نیست؛ چون این برهان می‌خواهد بینونت بین افراد و بدنشان را ثابت کند؛ بدنی که به دلیل عدم تجربه جدایی از آن برای ما، حکم خودمان را یافته است و این در واقع همان نقصان دستگاه ادراک بشری را گوشزد می‌کند که بیانش کردیم.

امور مستمر دو نوع‌اند:

الف) اموری که دارای ضد و نقطه مقابل هستند؛

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۲۲.

۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۳۴۱.

ب) اموری که نه تنها نقطه مقابل ندارند، بلکه محال است که نقطه مقابل داشته باشند. در مورد نوع اول باید گفت مادامی که نقطه مقابل برای شخص حاصل نشده است، امر مورد نظر غالباً مورد غفلت واقع می‌شود و خود این عدم توجه به آن، موجب نظری شدن آن برای شخص شناسا می‌شود؛ ولی آن‌گاه که نقطه مقابل برایش حاصل شد، شخص ملتفت و متوجه می‌شود و به مفاد قضیه اذعان می‌کند؛ مثل مواردی که از کلام شیخ‌الرئیس عرضه داشتیم. البته در این موارد ممکن است شخص به مفاد گزاره، علم بسیط داشته باشد، ولی به این علمش توجه نداشته باشد و محل کلام ما همین علم به علم است که در امور مستمر به تدریج کم‌رنگ می‌شود و مورد غفلت قرار می‌گیرد.

اما در مورد نوع دوم کار سخت‌تر است و ادراک آن مشکل‌تر؛ چون اصلاً نقطه مقابلی ندارد؛ مثل وجود واجب‌الوجود. ملاحضاتی سبزواری این مطلب را چنین بیان می‌کند:

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره^۱

یعنی اختفا و پنهان بودن حق تعالی به دلیل همیشه آشکار بودن اوست و چون دستگاه ادراکی بشر از درک آسان چنین اموری عاجز است، متوجه وجود او نمی‌شود و در آن شک می‌کند و گاه منکر آن می‌شود. به همین دلیل کسی که این ویژگی قوای ادراکی انسان را لحاظ نکند، در چنین مواردی دچار مشکل می‌شود. بوعلی در این باره می‌گوید: «إن تصور العقل یختلف بحسب وجود الأشياء، فالأشیاء القویة جدا قد یقصر العقل عن إدراكها لغلبتها، والأشیاء الضعیفة الوجود جدا کالحركة والزمان والهیولی فقد یصعب تصورها، لأنها ضعیفة الوجود»^۲.

۳. تطبیق

گاه مفهوم روشن است و نیازی به تعریف و استدلال ندارد؛ با این حال شخص نمی‌تواند آن را بفهمد و تصدیق کند و دلیل آن نیز به ابهام در تطبیق برمی‌گردد؛ چه تطبیق لفظی و چه تطبیق مصداقی. در ادامه، هر کدام را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۳-۱. تطبیق معنا بر لفظ

تردید در بعضی از بدیهیات گاه به ابهام معنای لفظ برمی‌گردد؛ چراکه لفظ و کلمه، پل رسیدن به معناست و اگر لفظ برای شخص مبهم باشد، فاعل شناسا از رسیدن به معنا باز می‌ماند؛ اگرچه معنا نزد او مبهم نباشد. چه بسا گزاره‌ای بدیهی برای فاعل شناسا واضح و

۱. سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۳۵.

۲. ابن سینا، الشفاء، ج ۲ (النفس)، ص ۲۱۱.



روشن بوده، ولی انکار او برخاسته از ابهام در لفظی است که طرف مقابل برای افاده مقصود خود به کار گرفته است. پس در این موارد طرف مقابل حقیقتاً انکاری ندارد؛ بلکه انکار ظاهری یا عدم اعتراف او ناشی از عدم فهم مراد از لفظ است و فقط نیازمند تعریف لفظی است. فارابی می‌گوید: «فان كثيرا تحصل یقینیة فی ذهن الانسان، غیر انه لا یدری ان المعبر عنه بهذا اللفظ هو ذلک المعنی الذی تیقن به، حتی اذا صور عنده معنی اللفظ وفهمه وعلم ان هذا هو ذلک بعینه، اعترف به».^۱

همچنین بوعلی در *شفاه* وقتی به تعلیم و تعلم تنبیهی می‌رسد، چنین مثال می‌زند: «کمن یخاطب بالأوائل فلا یفطن لها لنقص فی العبارة أو فی ذهنه فیحتال فی تقریرها له».^۲

عبداللین ایجی نیز با بیانی دیگر می‌نویسد: «ان تعریفه [الوجود] لیس لافادة تصوره حتی ینافی کونه بدیهیاً، بل تعریفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بین سائر المتصورات».^۳

ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که تنبیهی که در مورد اول ذکر شد با تعریفی که اینجا مطرح است، چه فرقی می‌کند؟ در پاسخ باید گفت «تنبیه» در واقع توجه دادن به مفهومی است که در ذهن مخاطب حاصل شده است؛ ولی «تعریف» ایجاد مفهومی جدید در ذهن اوست. تنبیه معمولاً برای شخص غافل و ذهن قاصر به کار گرفته می‌شود؛ ولی تعریف امر بدیهی در واقع تعریفی لفظی است که مقصود از آن، التفات به صورت حاصل در ذهن است، نه تحصیل صورت جدید.^۴

۲-۳. تطبیق معنا و لفظ بر مصداق

این مورد را با مثال ابن سینا در *الاشارات* و *التنبیهات* توضیح می‌دهیم که ناظر به تجربیات است. کسی که با تجربه کشف کرده است که مغناطیس، آهن را به خود جذب می‌کند، به این قانون تجربی علم دارد؛ یعنی علم به علم دارد؛ ولی ممکن است به مغناطیس خاص که آهن را جذب می‌کند توجه نداشته باشد که این مصداقی از مغناطیس است و لذا شگفت‌زده می‌ماند که چرا آن شیء، آهن را به خود جذب می‌کند. در اینجا او را تنبیه می‌دهند که این همان مغناطیس است که آهن را به خود جذب می‌کند و شخص با این تنبیه، از حیرت بیرون می‌آید و تعجب از او زدوده می‌شود و آگاه می‌گردد. پس گاه ممکن است که شخصی هم لفظ را بداند و هم معنا را، ولی مصداق را نشناسد. پس عدم فهم و تصدیق شخص با بداهت بدیهی منافاتی ندارد.

۱. فارابی، *المنطقیات*، کتاب البرهان خمسة فصول، ج ۱، ص ۳۳۹.

۲. ابن سینا، *الشفاه (المنطق)*، ص ۵۷.

۳. ایجی، *المواقف فی علم الکلام* ج ۲، ص ۱۰۶.

۴. عارفی، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، ص ۱۲۰.

۴. سلامت ذهن و نداشتن شبهه

بدیهی است که شبهات مراتب دارند و همه آنها در یک اندازه نیستند؛ گاهی در حد شک و عدم اذعان‌اند و گاهی به حد اعتقاد به خلاف گزاره بدیهی می‌رسند. در اینجا ما فقط صورت شک را بررسی می‌کنیم. یکی از عواملی که موجب عدم اذعان به مفاد گزاره‌های بدیهی است، داشتن شک قبلی و گرفتن موضع منفی در برابر آن است. شک قبلی و موضع منفی بر اثر نداشتن ذهن سالم یا داشتن مانعی فکری به وجود می‌آید و دلیل آن نیز به این برمی‌گردد که ذهن انسان بر اثر مواجهه با آرای مختلف به نحوی منفعل می‌شود و از آنها رنگ می‌پذیرد. آرا و عقاید سالم، ذهن را آماده پذیرش مسائل عمیق می‌کنند و نظریات باطل و شبهات، ذهن را از درک ساده‌ترین امور هم باز می‌دارند. مظفر درباره اثر شبهه بر ذهن انسان می‌گوید: «والشبهة أن يألف الذهن دليلاً فاسداً يناقض بدیهة من البديهيات ويغفل عما فيه من المغالطة، فيشك بتلك البديهية أو يعتقد بعدمها وهذا يحدث كثيراً في العلوم الفلسفية والجدليات»^۱.

ابن سینا نیز برهان هوای طلق را که یک برهان تنبیهی است، فقط برای کسانی برهان قاطع دانسته است که بتوانند خودآگاهی انسان را در همه احوال درک کنند و بپذیرند کسی که از همه بدن و اعضای بدن و محیط مادی غافل است، از خودش غافل نیست. اما کسی که می‌پندارد انسان غافل از بدن و اعضا، مانند جمادات است و هیچ گونه خودآگاهی ندارد و خودآگاهی او بر فعالیت قوای ادراکی یا ملازم با آن متوقف است^۲، این برهان برای او فایده‌ای ندارد؛ چون نمی‌تواند مقدمه یادشده را تصدیق کند. چنین کسانی باید به براهین دیگر که از طریق افعال حیاتی، نفس را اثبات می‌کنند، رجوع کنند. اما کسانی که می‌توانند مقدمه یادشده را بپذیرند، این برهان برای آنان کافی است.^۳

۵. سلامت حواس و قوای ادراکی

این شرط مخصوص بدیهیاتی است که برای ادراکشان باید از حواس استفاده کرد. لذا شخص نابینا یا کم‌بینا از درک بدیهیات بصری محروم است و نمی‌تواند ملتفت چنین گزاره‌هایی شود و آنها را تصدیق کند؛ همچنین کسانی که در سایر حواس خلل دارند. بوعلی در این عبارت شفاً بعضی از موارد مذکور در این مقاله را با هم آورده است:

۱. مظفر، المنطق، ج ۱، ص ۲۲.

۲. یعنی ذهن او به نحوی دچار شبهه شده است.

۳. ابن سینا، المباحثات، ص ۵۸-۵۹؛ همو، الشفاء (النفس)، ص ۱۳.

ربما قصر المتعلم عن تصور الاوليات في العقل اولية ... وذلك اما لنقص في فطرته
اصلي او حادث، مرضي او سني او لتشوش من فطرته بآراء مقبولة او مشهورة يلزم
بها رد الاولى لثلا ينتج نقيضها، وربما كان اللفظ غير مفهوم فيحتاج ان يبذل او يكون
المعنى غامضا لا يفهم، فاذا فهم اذعن له ...^۱

۶. عملیات غیر عقلی

تصدیق بسیاری از بدیهیات منوط به عملیات و افعال بدنی است؛ یعنی فاعل شناسا برای
آنکه متوجه و ملتفت این گزاره‌ها شود، باید خود را در معرض آنها قرار دهد. کسی که خود
را در مواجهه با مؤلفه‌های محرک قرار ندهد، هیچ گاه نمی‌تواند مفاد آنها را، حتی اگر بدیهی
باشند، تصدیق کند؛ همانند کسی که در ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام شک دارد، زیرا به متون روایی
و حدیثی عامه و خاصه مراجعه نکرده است. اما اگر به آنها مراجعه کند، بدون فکر یا
استدلال، آن را تصدیق خواهد کرد. علامه مظفر در کتاب *المنطق* می‌گوید:

لكثير من البديهيات، كالاستماع الى كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب في
المواترات، وكالتجربة في التجريبات، وكسعي الانسان لمشاهدة بلاد. فاذا احتاج
الانسان للعلم بشيء الى تجربة طويلة، مثلاً، وعناء عملي، فلا يجعله ذلك علماً نظرياً
مادام لا يحتاج الى الفكر والعملية العقلية.^۲

بازگشت مقدمات به فاعل شناسا^۳

همان‌طور که گذشت، تقریباً تمامی این مقدمات به فاعل شناسا و نحوه مواجهه او با
گزاره‌های بدیهی برمی‌گردد. از این رو بداهت گزاره‌های بدیهی مشروط به این نیست که
همه اذهان بشری آنها را تصدیق کنند. بنابراین می‌توان گفت شأن بدیهیات بالاتر از آن است
که بتوان چنین شک‌ها و تردیدهایی را به آنها نسبت داد؛ بلکه این فاعل‌های شناسا هستند که
به خللی از انواع اشکالات مزبور دچار می‌شوند و نمی‌توانند بدیهی را بی فکر و نظر، تصدیق
کنند و باید خود را برای درک این مسائل مهیا و قابل کنند.

شیخ‌الرئیس در بیانی آورده است که برای درک مجردات نباید عملی صورت گیرد، مگر
از جانب عاقل؛ یعنی مجردات برای درک شدن به چیزی نیاز ندارند:

قوله وأما ما هو في ذاته برى عن الشوائب المادية واللاواق الغريبة - التي لا تلزم

۱. همو، *الشفاء (المنطق)*، البرهان، ص ۱۱۱.

۲. مظفر، *المنطق*، ج ۱، ص ۲۳.

۳. پاسخ سؤال سوم.

ماهیه عن ماهیه - فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله.
و خواجه در شرح آن می گوید: «بل العاقله تحتاج إلى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقله له»^۱.

گرچه عبارت بوعلی درباره مجردات، و طبق مبنای خود او در موضوع فرایند ادراک است، ولی با مثالی که خواجه می زند، می توان فهمید که این کلام در مورد علم حصولی و بدیهیات نیز مطرح است.

جمع بندی

کلمات اندیشمندان و فلاسفه درباره معرفت های بدیهی، مشیر به وجود شرایط و مقدماتی برای تصدیق این نوع از علوم است. در این مقاله، مواردی از این امور را آورده و از میان آنها به اهمیت و نقش اساسی التفات اشاره کردیم و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که برای تصدیق بی واسطه گزاره های بدیهی، فاعل شناسا باید زمینه ها و مقدمات آن را فراهم کند. غفلت از این امور و نادیده انگاشتن آنها موجب خلط گزاره های بدیهی و نظری می شود و چه بسا شک و عدم تصدیق بسیاری از این گزاره ها، نه به دلیل بدیهی نبودن آنها، بلکه به دلیل عدم رعایت این شرایط و مقدمات لازم باشد.
در نهایت لازم است این نکته اساسی بررسی شود که با توجه به نقش کلیدی التفات و توجه فاعل شناسا، آیا می توان اثبات کرد که همه مقدمات مذکور به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به التفات و توجه فاعل شناسا برمی گردد؟ به عبارتی دیگر آیا می توان تمام این شرایط را مقدمه التفات فاعل شناسا دانست؟

۱. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۷.



منابع

* نهج البلاغه، قم، دار الهجرة.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (المنطق)، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. _____، الشفاء (النفس)، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق
۳. _____، المباحثات، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۴. _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۵. ایچی، میرسید شریف، المواقف فی علم الکلام، قم، انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.
۶. جرجانی، میرسید شریف، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق
۷. حسن زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات، قم، کتاب سرای اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۸. _____، صد و ده اشاره، قم، قلم، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۹. سبزواری، هادی، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۰. سربخشی، محمد، چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، چاپ دوم، ۱۳۹۵.
۱۱. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۲. صدوق، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
۱۴. عارفی، عباس، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، جوهر النضید، همراه رساله التصور و التصدیق، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
۱۶. فارابی، المنطقیات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۱۷. قطب الدین رازی، محمد، شرح المطالع فی المنطق، قم، انتشارات کتبی نجفی
۱۸. مطهری، مرتضی، توحید، تهران، صدرا، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۵.
۱۹. _____، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران، صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵.
۲۰. _____، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵.
۲۱. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۲۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

❖ سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

۲۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

۲۴. —، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.

نظرية الوحدة المفهومية لصفات واجب الوجود عند ابن سينا ودراسة نقد ملا صدرا لهذه النظرية

السيد حسن سعادت مصطفوي^١

حسين عطايي^٢

الملخص:

تعد دراسة الذات والصفات لواجب الوجود من أكثر بحوث الإلهيات أصالة بالمعني الأخص. وصرف الفلاسفة خاصة في العالم الإسلامي معظم اهتمامهم لحلّ مسائل هذا الموضوع و ذلك بسبب تصريحات النصوص الدينية والثقافة السائدة فيه. وتعتبر كيفية ارتباط الصفات بالذات وبعضها البعض الآخر من الناحية المفهومية والمصادقية من إحدى هذه المسائل. طرح ابن سينا باعتباره من أركان الفلسفة الإسلامية نظرية في مبحث الاتحاد المفهومي لصفات واجب الوجود بعضها البعض الآخر حيث لم تلق النظرية القبول بين سائر الفلاسفة. وسعى الملا صدرا بعد ابن سينا إلى الطعن في نظريته وتشويهها، وسار الآخرون في نهج الملا صدرا وأطلقوا اللسان بنقده. ونسعى في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى بيان نظرية ابن سينا بشكل واضح حتى يتبين مدى صحّة أو عدم صحّة انتقادات الملا صدرا لنظرية ابن سينا.

الكلمات الدالة: العلم الإلهي، شيخ الإشراق، الصور المرتسمة، العلم الحضورى.

١. أستاذ مشارك فى قسم الفلسفة والكلام بجامعة الإمام الصادق (Sinasadra67@gmail.com).

٢. متخرج من مستوى الماجستير فى فرع فلسفة الغرب بجامعة العلامة الطباطبائي. (Hosata67@gmail.com).

نظرة إلى حقيقة العلم الحسولي

حسين كريمي^١

الملخص:

يمكن تقسيم آراء الفلاسفة في مسألة حقيقة العلم الحسولي إلى قسمين: يرى بعض الحكماء أنّ حقيقة العلم الحسولي هي حضور الماهية المعلومة الخارجية في الأذهان وبالنتيجة يجعل العلم الحسولي يختص بالماهية، وهم يحلّون مسألة مطابقة العلم بالمعلوم من خلال هذه الرؤية. وفي المقابل هناك بعض الحكماء (القدامى) يرون العلم الحسولي مثلاً أو خيلاً من المعلوم الخارجي. وأدّت مسألة "كيفية حكاية العلم عن المعلوم" إلى ظهور هذه المباحث. ووفقاً للرؤية الأولى، فإنّ العلم بالماهية الذهنية يمكن أن يكون العلم بالماهية الخارجية؛ ولكن القول بالشبح يعتبر الحكاية عن المحكي ذاتية للعلم، حيث لا يرى حاجةً بالارتباط ونوع من الإتحاد الحقيقي بين العلم والمعلوم. وهنا يطرح البحث عن ارتباط العلم بالعالم حيث توجد رؤيتين أساسيتين حوله: يعتقد البعض بالإتحاد الوجودي بين العلم والعالم وفي المقابل رسم الحكماء القدامى علاقة إنضمامية بين العلم والعالم. سعى الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى طرح ودراسة أدلة القائلين بالأقوال المذكورة آنفاً وفي النهاية قام الباحث بالدفاع عن نظرة القائلين بكون العلم شبحاً والإتحاد بين العلم والعالم. ووفقاً لهذه الرؤية، فإنّ العلم الحسولي هو نفس وجود العالم الذي يحكي عن المعلوم.

الكلمات الدالة: العلم الحسولي، حضور الماهيات، شبح المعلوم، الحكاية الذاتية.

١. طالب في مستوى الرابع للحوزة العلمية بقم في فرع الفلسفة الإسلامية. مدرس المستويات العليا في حوزة قم.
(hossainkarimi10@gmail.com)

تقييم انتقادات كتاب "وهم الإله" لريتشارد دوكينز الموجهة إلى برهان أنسلم الوجودي
رضا اسكندري^١

الملخص:

ينبغي الإلحاد الطبيعي على مسألتين هما "مفهوم الإله" و "المجال التبييني للعلم والدين".
ويختلف "مفهوم الإله" في لغة الإلحاد الجديد مع المفهوم المطروح في الأديان الإبراهيمية خاصة
الإسلام. كما أن العلم والدين هما مجالان مختلفان وهناك اختلاف ماهوي بينهما من الناحية
التبينية. كان يُستخدم منذ الزمن القديم مختلف الطرق لإثبات وجود الواجب، حيث يعتبر الابتداء
على نفس "مفهوم الوجود" واحداً منها، أي التبيين الفلسفي لوجود الله سبحانه بالنحو "المسبق".
يرى ريتشارد دوكينز أن "البرهان الوجودي" ليس إلا التلاعب بالكلمات ورفض كانت هذا
البرهان. ويجدر الإشارة إلى أن ديكارت قدّم تقريراً جديداً حيث لم يعتن به دوكينز تماماً. يسعى
الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى بيان عبارات دوكينز في كتاب "وهم الإله"
نقدها لكي يتبين أن النقد الذي يوجه دوكينز إلى برهان أنسلم الوجودي لم يكن صحيحاً على
الإطلاق ويعتبر تصوراً نازلاً من هذا البرهان.

الكلمات الدالة: ريتشارد دوكينز، كتاب وهم الإله، البرهان الوجودي، أنسلم، ديكارت، كانط.

١. طالب في المستوى الثالث للفلسفة الإسلامية للحوزة العلمية بقم. (jamevela110@gmail.com)

مدخل إلى نظرية الشهود العقلي للإستاذ يزدان بناه

حسين إيزدي^١

الملخص:

تعتبر مسألة "الإدراك" من المباحث الأساسية و الشاملة في الفلسفة الإسلامية. وليس الشهود العقلي إلا المواجهة العقلية والفلسفية المباشرة مع الأشياء الخارجية والواقعية الخارجية. وضمن التلقيات الجزئية التي تحصل بعد المواجهة المباشرة العقلية، توفر النفس كلياتها من خلال عملية خاصة وتتكلّم في الفلسفة واللغة الفلسفية ببيان شامل وعام. وسوف تحلّ مشاكل نظرية الإدراك للعلامة الطباطبائي من خلال التقرير الذي يتمّ بيانه عن الشهود العقلي من منظار الأستاذ يزدان بناه، كما يترتب عليه بعض المهام والوظائف في مبحث طرح بداية الفلسفة والمعقولات الثانية الفلسفية.

الكلمات الدالة: الإدراك، أنواع الإدراك، الشهود، الشهود العقلي، الشهود الحسي، شيخ الإشراق، صدر المتألهين.

١. متخرج من المستوى الثالث في فرع الفلسفة الإسلامية للحوزة العلمية بقم. (karbala313.i@gmail.com)



فوائد علم الفلسفة ووظائفه

جواد حسن زادة^١

الملخص:

إنَّ علم الفلسفة له فوائد ووظائفه الكثيرة، حيث تطرّق الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى هذه الفوائد والوظائف من الأبعاد المختلفة. وذكر في مستهل المقالة بعضاً منها كـ "النظرة الشمولية" و "وسعة أفق التفكير" وما شابه ذلك الذي يعد من الطبيعي أيضاً من فوائد استخدام العقل. وجاء في أواسط المقالة بوظائف مهمّة كـ "معرفة الله سبحانه" و "المعرفة بحقائق كائنات عالم الكون" و "التعرّف على حاجة الموجودات وغنى خالقهم والاستكانة أمام عظمة الله سبحانه وتعالى" و "الحصول على رؤية كونية صحيحة" و "تحليل ودراسة افتراضات سائر العلوم وإثبات أو رفضها"، كما قام الباحث في نهاية المقالة بذكر فائدة أكثر أهمية وهي "فهم الآيات والروايات بشكل أكثر وأفضل". ويجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه المقالة تعرّفنا بشكل عام بعشرين فائدة ووظيفة لعلم الفلسفة.

الكلمات الدالّة: الوظيفة، علم الفلسفة، الكائنات الحقيقية والاعتبارية، المعرفة، الرؤية الكونية، أيديولوجيا، الآيات والروايات.

١. متخرج من المستوى الثالث في فرع الفلسفة الإسلامية للحوزة العلمية بقم. (mashhadjawad61@gmail.com)

الشك في المعارف البديهية

مهدي ذوالقدر^١

الملخص:

هل يتنافى الشك في البديهيات مع بدايتها؟ هل يمكن أن تُشكَّ في أكثر الأمور بديهية بحيث لا يتنافى مع بدايتها؟ وما يوجب الاختلاف بين القضايا البديهية والنظرية هو الحاجة أو عدم الحاجة إلى التعريف والاستدلال. ويكمن سرُّ العودة من المعارف النظرية إلى المعارف البديهية في هذه الميزة المهمة. ولكن التعميم اللاواعي لهذا الغنى إلى الغنى في سائر الأمور أدى إلى بروز بعض المشاكل في المعرفة بالقضايا البديهية. ولذلك، من الضروري أن نتطرق إلى مباحث عن هذه الميزة واختلافها مع سائر ميزات هذا النوع من العلوم. ومن خلال هذه الدراسة يتبين أن التصديق المباشر للقضايا البديهية وخلافاً للتصور الشائع - حيث يبدو سهلاً - له شروطه الخاصة حيث يؤدي عدم الاهتمام بها إلى الخطأ في تشخيص وتصديق البديهيات. ويشير الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى شروط البديهيات ومتطلباتها وذلك بعد دراسة تعريف القضايا البديهية وبيان ميزاتها.

الكلمات الدالة: الشك، البديهي، الالتفات، الاهتمام، الموضوع المعرفي، شروط البداهة.

١. طالب من المستوى الثالث في فرع الفلسفة الإسلامية للحوزة العلمية بقم. (mhasani1414@yahoo.ir)



Doubt in Axiomatic Knowledge

Mahdi Dhul-Qadr¹

ABSTRACT

Is doubt in axioms inconsistent with their being axiomatic? Is it possible to cast doubt on the most axiomatic realities while this not being inconsistent with their being axiomatic? What makes a difference between axiomatic and theoretical propositions is their being in need or being needless of definition and reasoning. This is the key point in the return of the theoretical knowledge to axiomatic knowledge. However, extending this needlessness to needlessness in other affairs has led to emergence of difficulties in knowing axiomatic propositions as well. So, it is necessary to discuss some points, posed among scholars, about this feature and its distinction from other features of this type of science. Through this investigation, it is clarified that the immediate affirmation of axiomatic propositions, contrary to the initial assumption –which seems easy – has some conditions that causes mistakes in identifying and affirming axioms if ignored. In this article, after investigating the definition and stating the features of axiomatic propositions, we have mentioned the conditions and affairs needed by the axioms.

KEY WORDS

doubt, axiom, attention, paying heed, subject, conditions of being axiomatic

1. Student in Level Three of Seminary School. (mhasani1414.@yahoo.ir)



Benefits and Functions of the Philosophy

Jawad Hassan-zada¹

ABSTRACT

The science of philosophy has many benefits and functions which will be dealt with in the present article from various viewpoints. In the starting section of the article, some benefits such as holism, perceptiveness, etc. have been mentioned, which are naturally the benefits of reason as well. In the middle point of the article, we have mentioned some important functions such as “knowing the Exalted God”, “knowing the realities and truths of the beings in the universe”, “finding out the needs of the beings and the needlessness of their creator and humbleness before the Exalted God’s grandeur”, “obtaining the right worldview”, “analysis, investigation and proving or rejecting the presupposition of other sciences” etc. In the end of the article, we have mentioned the very important benefit of “more and better comprehension of the Quranic verses and traditions”. Altogether, this article familiarizes us with twenty benefits and functions of the philosophy.

KEY WORDS

function, philosophy, true and arbitrary beings, knowledge, worldview, ideology, verses and traditions

1. Graduate from Level Three of Specialized Center for Teaching Islamic Philosophy.
(mashhadjawad61@gmail.com)



An Introduction to the Theory of Rational Intuition of Master Yazdan-Panah

Hussein Yazdi¹

ABSTRACT

‘Perception’ is among the basic and broad discussions in Islamic philosophy. The “rational intuition” is nothing except a rational and direct philosophical confrontation with the external things and realities. Inside the minute perceptions acquired after the direct rational confrontation, the soul prepares their generalities through a certain process; and in philosophy and the language of philosophy, it mainly speaks with general statements. With an explanation of the rational intuition stated in master Yazdan-Panah’s view, the drawbacks of Allama Tabatabaie’s theory of perception have been resolved, and it will have some functions in the discussion on initiation of philosophy and the philosophical secondary intelligibles as well.

KEY WORDS

perception, types of perception, intuition, rational intuition, sensory intuition, Sheikh of Illumination, Mulla Sadra

1. Student of Level Three in Islamic Philosophy; Specialized Center of Philosophy, Qom Seminary. (karbala313.i@gmail.com)



An Evaluation of the Reviews in Richard Dawkins' "*The God Delusion*" on Anselm's Ontological Argument

Reza Iskandari¹

ABSTRACT

The natural atheism is based on two items: "the concept of God" and "the explanatory realm of science and religion". The concept of God in new atheism is different from that in Abrahamic religions, especially Islam. Besides, the science and religion are two different spheres and are, as far as explanation is concerned, essentially different. Since past, various methods have been used to prove the existence of the Necessary Being, one of which is founded on the very "concept of existence" itself; that is, the philosophical explanation of God's existence a priori. Richard Dawkins maintains that the "ontological argument" is nothing except a word game, and Kant has rejected that argument. Descartes, however, presented a new exposition which was totally ignored by Dawkins. This article seeks to explain and review Dawkins' statement in *The God Delusion* to show that Dawkins' critique of Anselm's ontological argument is by no means right and is a cheap reading of that argument.

KEY WORDS

Richard Dawkins, *the God Delusion*, ontological argument, Anselm, Descartes, Kant

1. Student in Level Three of the Specialized Center for Islamic Philosophy. (jamevela110@gmail.com)



A Look on the Truth of Acquired Knowledge

Hussein Karimi¹

ABSTRACT

The Philosophers' opinions on the truth of the acquired knowledge can be divided into two types: some regard it to be the presence of the quiddity of 'external known' in the minds; and consequently, the acquired knowledge is reserved for the quiddities. This group has resolved the issue of correspondence of the knowledge with the known using this view. In contrast, other (earlier) philosophers consider the acquired knowledge as the instance and ghost of the external known. The issue of the 'mode of the knowledge suggesting the known' has produced these discussions. According to the former view, knowledge of the mental quiddity can be knowledge of the external quiddity; but the view related to the ghost considers suggestion of the suggested as an essential element of knowledge, and regards no need for a relationship and some sort of unity between the knowledge and the known. Here, the discussion of the relationship between the knowledge and the knower is posed, about which there are two basic views: some believe in the existential unity between the knower and the knowledge; and in contrast, the earlier philosophers have depicted a concrete relationship between the knower and the knowledge. In this article, the arguments presented by the adherents of the aforementioned views have been investigated; and finally the views of those who believe that the knowledge is a ghost and that there is a unity between the knowledge and the knower have been defended. According to that view, the acquired knowledge is the very existence of the knower, which is suggestive of the known.

KEY WORDS

acquired knowledge, presence of quiddities, the ghost of the known, essential suggestion

1. Student in Level Four of Islamic Philosophy in Qom Seminary; Educator in High Level of Qom Seminary. (hossainkarimi10@gmail.com)



The Conceptual Unity of the Attributes of the Necessary Being in Avicenna's View and Investigating Mulla Sadra's Critique on This Theory

Sayyid Hassan Sa'adat Mustafawi¹

Hussein Ata'ie²

ABSTRACT

Investigating the essence and the attributes of the Necessary Being is among the main discussions of the 'metaphysics in its particular sense'. Especially, in the Islamic world, due to the explicit statements in the religious texts as well as the dominant culture, the philosophers made the greatest effort to resolve the issues pertaining to this topic. The mode of relationship of the attributes with the essence and with one another is, as far as the concept and the instance are concerned, one of those issues. Avicenna, as one of the pillars of the Islamic philosophy, has put forward a theory on the discussion of the conceptual unity of the attributes of the Necessary Being with one another, which has not been accepted by other philosophers. After him, Mulla Sadra has attempted to deface Avicenna's theory, and others, following him, have criticized Avicenna. In this article, we have tried to delineate Avicenna's theory so that it is clarified whether Mulla Sadra's critique on this theory is right or not.

KEY WORDS

the Necessary Being, concept, instance, objectivity, unity, conceptual unity, unity of instance

1. Associate Professor in Department of Islamic Philosophy and Theology; Imam Sadeq University. (Sinasadra67@gmail.com)

2. Student in Specialized Center of Islamic Philosophy and Graduate Student in MA of Western Philosophy; Allama Tabataba'i University. (Hosata67@gmail.com)

Table of Contents

Leading Article	7
The Conceptual Unity of the Attributes of the Necessary Being in Avicenna's View and Investigating Mulla Sadra's Critique on This Theory	9
Sayyid Hassan Sa'adat Mustafawi Hussein Ata'ie	
A Look on the Truth of Acquired Knowledge.....	19
Hussein Karimi	
An Evaluation of the Reviews in Richard Dawkins' "<i>The God Delusion</i>" on Anselm's Ontological Argument	39
Reza Iskandari	
An Introduction to the Theory of Rational Intuition of Master Yazdan-Panah	63
Hussein Izadi	
Benefits and Functions of the Philosophy	77
Jawad Hassan-zada	
Doubt in Axiomatic Knowledge.....	91
Mahdi Dhul-Qadr	



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 6, Issue 1, successive No. 10, spring - summer 2020

Authors

Reza Ishaq-nia

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Assistant Professor in Research Institute of
Iranian Wisdom and Philosophy

Ahmad Heydar-pur

Assistant Professor in Imam Khomeini
Education and Research Institute

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in
Kharazmi University

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Associate Professor in Baqer al-Uloom
University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor in Imam Khomeini
Education and Research Institute

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Concessionary: Specialized Educational Center
of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Rouhollah Souri

Executive Manager: Ali AliAsgari

Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi

Cover Design and Typography: Muhammad
Asgari

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3
(Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School
(Specialized Educational Center of Islamic
Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

m.t.falsafeh@gmail.com

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Iran Journal Databank (Magiran)

(www.magiran.com)

The *Comprehensive Portal* of Human Sciences

(www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)

(www.noormags.ir)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according to the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.