

## قواعد فلسفی و برهان تمانع در المیزان

محمد رضا نقیه<sup>۱</sup>، آزاده ابراهیمی فخاری<sup>۲</sup>

### چکیده

فلسفه به عنوان علمی که از مطلق وجود بحث می‌کند، از جمله علمی است که همواره مورد حمله مخالفان یا تأیید موافقان بوده است. عده‌ای قواعد عقلی اثبات‌شده در این علم را فاقد حجیت و در تفسیر متون دینی بدون کاربرد می‌پندارند و در مقابل، عده‌ای آن را در عمق بخشیدن به فهم ما از آیات و روایات دخیل می‌دانند. علامه طباطبایی با نگارش تفسیر المیزان کاربرد فلسفه را در عمق بخشیدن به فهم ما از آیات قرآن مجید روشن ساخت. یکی از مهم‌ترین کاربردهای این قواعد، در آیاتی مشخص می‌شود که به اثبات توحید با استفاده از براهین مختلف می‌پردازد و برهان تمانع، از جمله براهینی است که هم در آیات قرآن و هم در فلسفه مطرح شده است. این برهان با تکیه بر عدم فساد عالم، وجود آله‌های مختلف را نفی می‌کند. در این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی برآنیم که با بررسی این قواعد در محدوده آیات مربوط به توحید و یگانگی خداوند، به کاربرد فلسفه و قواعد آن در آیات مربوط به برهان تمانع از دیدگاه المیزان بپردازیم. علامه در تفسیر آیات مربوط از چهار قاعده فلسفی استفاده کرده است: ۱. منحصر در فرد بودن نوع مجردات؛ ۲. استحاله تخلف معلول از علت تامه؛ ۳. وحدت عددی نبودن وحدانیت در واجب الوجود؛ ۴. لزوم سنخیت بین علت و معلول.

واژگان کلیدی: فلسفه، تفسیر، توحید، برهان تمانع، تفسیر المیزان، قواعد فلسفی.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی اصفهان

naghieh\_110@yahoo.com  
msarjooghian@gmail.com

۲. طلبه سطح چهار تفسیر تطبیقی



## مقدمه

خداوند در قرآن کریم برای اثبات توحید از براهین مختلفی استفاده کرده است. از جمله براهینی که در اثبات وحدت ربوبیت واجب تعالی در قرآن بیان شده، براهنی است که با استدلال به عدم فساد عالم، وحدت مدبر را اثبات می‌کند. این نحو استدلال با الهام از آیات شریفه قرآن در فلسفه نیز وارد شده و تقریرهای گوناگونی یافته است.

در واقع تفسیری که علامه طباطبایی از این آیات شریفه ارائه می‌دهد، به‌تمامی در فلسفه اسلامی مورد پژوهش قرار گرفته و خود ایشان نیز به‌عنوان یک فیلسوف در مرحله دوازدهم از نه‌ایة الحکمه بدان پرداخته است. بنابراین، می‌توان گفت آنچه در این قسمت از کلام وحی نازل شده است، به‌عنوان یک قاعده در فلسفه در آمده<sup>۱</sup> و قسمتی از فلسفه را به خود اختصاص داده است تا با بررسی آن در بین قواعد عقلی، تبیین دقیقی از این نحو استدلال بر یگانگی خدا ارائه شود.

تا کنون کسی به بررسی کاربرد این قواعد در تفسیر المیزان پرداخته است؛ فقط به‌طور کلی مقالاتی در زمینه روش عقلی علامه در المیزان نگاشته شده است، ولی ما در این نوشتار به‌طور خاص به بررسی و تبیین نقش قواعد فلسفی در بیان این آیات شریفه پرداخته‌ایم.

دقت در این‌گونه آیات شریفه و تفسیر آنها، به‌ویژه در تفاسیری مانند تفسیر المیزان که به‌خامه مفسری به رشته تحریر در آمده که در فلسفه نیز ید طولایی دارد، می‌تواند کاربرد فلسفه را در علم تفسیر برای محققان آشکار سازد.

---

۱. قواعد در هر علمی، قضایای کلی هستند که هم می‌توانند از اقسام مبادی علم به‌شمار و هم می‌توانند در ردیف «مسائل» قرار گیرند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲).

## برهان تمانع در تفسیر المیزان

مشهورترین آیات مربوط به برهان تمانع، آیه شریفه سوره مبارکه انبیاء است.

(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (انبیاء، ۲۱)

اگر در آسمان و زمین خدایانی جز خدای یکتا بود، تباہ می‌شدند؛ پروردگار عرش از آنچه وصف می‌کند، منزہ است.

علامه ابتدا به توضیح این مطلب می‌پردازد که همه بت پرستان و مشرکان به وحدت واجب‌الوجود اعتقاد داشتند و آنچه مورد اختلاف است، وحدت رب است؛ بدین نحو که مشرکان به تعدد ارباب اعتقاد داشتند و برای هرکدام از اجزای عالم، ربی جداگانه تصور می‌کردند و به نماد از آن بتی می‌ساختند و معتقد بودند این ارباب راهی برای تقرب به واجب‌الوجود هستند. پس در واقع در وحدانیت واجب‌الوجود به‌عنوان تنها خالق موجودات اختلافی نیست.

علامه سپس با تفسیر آیه، وارد استدلال می‌شود و به تقریر برهان می‌پردازد: اگر برای عالم آله‌های متعدد لحاظ شود، این خدایان باید با یکدیگر اختلاف ذاتی داشته باشند؛ چراکه اگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی نباشد، در حقیقت دو خدا وجود ندارد و فرض دوگانگی موجود مجرد، تنها با اختلاف در ذات قابل تصور است. اگر این تباین ذاتی وجود داشته باشد، تباین و اختلاف در تدبیر هم پدید می‌آید و این اختلاف در تدبیر، در عالم فساد و تباہی پدید می‌آورد. بنابراین، وقتی ما شاهد نظامی هماهنگ در عالم هستیم که همه منسجم و با هدف واحد در مسیر واحد گام می‌نهند و یکدیگر را در رسیدن به سرمنزل مقصود یاری می‌کنند، باید به وجود مدبری واحد اذعان کنیم و به وحدت ربوبی ملتزم شویم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۶).

این بحث را علامه طباطبایی در کتاب نهاییه الحکمه خود با عنوان «فی توحید الواجب لذاته فی ربوبیته وانه لا رب سواه» مطرح فرموده و در حقیقت بیان ایشان در آن کتاب، مکمل مطلبی است که در المیزان نگاشته است.

طبق آنچه علامه در این قسمت بیان می‌فرماید، باید گفت کثرت اله جز به این وسیله که تمایزی بین آنها وجود داشته باشد، محقق نمی‌شود؛ چراکه اگر این تمایز نباشد، کثرتی نیست و وحدت حکم فرما خواهد بود. اما از آنجاکه این دو ذات مجرد هستند و تمایز

مجردات تنها در فرد است، باید این مغایرت و دوگانگی ذاتی باشد. اصل سنخیت بین علت و معلول سبب می‌شود همان تفاوتی که در علت‌ها وجود دارد، در فعل آنها نیز وجود داشته باشد. بنابراین، افعال عالم نیز با هم تزامم و بیگانگی پیدا می‌کنند و در نتیجه، در عالم فساد برپا می‌شود. ما در نظام عالم فساد و تباهی نمی‌بینیم و هر چه هست، انسجام و هماهنگی همه موجودات عالم از زمین و آسمان و کوه و دشت و دریا و ... است. این هماهنگی و یگانگی در فعل، ما را به یگانگی فاعل رهنمون می‌سازد (همو، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۳۲).

### قواعد مستفاد در تفسیر آیات مربوط به برهان تمانع

در این قسمت به بیان قواعدی می‌پردازیم که علامه طباطبایی در تفسیر آیات، از آنها بهره جسته و این مسئله به غنای تفسیر ایشان و ارائه تبیین بهتری از مراد پروردگار انجامیده است.

#### منحصر در فرد بودن نوع مجردات (نوع مجردات منحصر در فرد است)

خداوند به‌عنوان موجودی مجرد، بیش از یک فرد ندارد. این مطلبی است که علامه در توضیح برهان تمانع مستفاد از این آیه شریفه بدان تمسک کرده است. ایشان می‌فرماید: «فرض دوگانگی موجود مجرد، تنها با اختلاف در ذات قابل تصور است». هر موجودی که مجرد از ماده است - هم از جهت ذات و هم از جهت فعل - به‌هیچ‌وجه قابل تکثر و تعددپذیر نیست.

موجودات دو گونه‌اند: مجرد از ماده یا مادی. انواع مادی، از جهت ذات یا از جهت فعل به ماده تعلق دارند. از جهت ذات مانند اجسامی مثل سنگ، چوب و ... و از جهت فعل مانند انسان که از نظر ذاتش که همان نفس ناطقه است، مجرد از ماده است و از جهت انجام افعال، متعلق به ماده می‌باشد. چنین انواع مادی می‌توانند متکثر باشند و دارای افراد متعددی گردند.

نوع مجرد از ماده مانند مجردات تام، یعنی انواع عقول، چنین امکانی ندارند که افراد متکثر و متعدد داشته باشند؛ زیرا وقتی قرار است تکثر صورت گیرد، این تعدد، یا داخل (ذات) در ماهیت است و یا خارج (عرض) از ماهیت. اگر داخل ماهیت باشد، یا تمام ذات ماهیت است یا جزء ذات ماهیت، و اگر خارج از ماهیت باشد، یعنی از عوارض است؛ حال یا عرض لازم ماهیت و یا عرض مفارق ماهیت.

از بین چهار حالت فوق، سه حالت اول (آنکه تمام ذات ماهیت باشد، آنکه جزء ذات ماهیت باشد و آنکه عرض لازم ماهیت باشد) محال و ممتنع است؛ چراکه اگر تعدد و کثرت، تمام ذات ماهیت یا جزء ذات ماهیت و یا حتی عرض لازم و جدانشدنی ماهیت باشد، هرگز از ذات ماهیت جدانشدنی نیست و همواره قرین آن خواهد بود.<sup>۱</sup>

بنابراین، اگر قرار باشد هر فردی از آن ماهیت محقق شود، کثرت جزء ذات آن خواهد بود و از آنجاکه کثرت از تعدد واحد پدیدار می‌گردد و واحد در این فرض باید کثیر باشد، هرگز هیچ واحدی در عالم خارج به وجود نخواهد آمد که این مسئله محال است؛ چراکه ما وجود مجرداتی از قبیل عقول را طبق فلسفه اسلامی و متون دینی خود قطعی می‌دانیم.<sup>۲</sup>

اما حالت چهارم که تعدد و کثرت، عرض مفارق ماهیت باشد، صحیح و قابل قبول است و این عوارض مفارق، جز صفاتی پراکنده که واحد را به اقسام گوناگون تقسیم می‌کنند، چیز دیگری نیستند. از این صفات پراکنده به «عوارض مشخصه» نیز تعبیر می‌شود. کثرت می‌تواند از این‌گونه عوارض باشد؛ چراکه تکثر افراد در هر نوعی از انواع، همیشه از طریق عوارض غریبه حاصل می‌شود؛ به نحوی که اگر آنها - همچون کیف و کم و اضافه و ... - را از افراد منفک کنیم، جز یک حقیقت که همان ماهیت موجود است، باقی نخواهد ماند.

از طرفی، پذیرفتن این صفات مختلف، در خارج جز از طریق وجود ماده امکان‌پذیر نیست؛ چراکه باید قوه و استعداد پذیرفتن آن صفت در نوع وجود داشته باشد تا به آن ویژگی متصف گردد و این استعداد و قوه، ماده‌ای می‌طلبد که حامل آن باشد.

۱. «الذاتی لا یختلف ولا یتخلف» این از خواص ذاتی است که از دو خاصیت دیگر آن ناشی می‌شود؛ یعنی از دو

خاصیت بی‌نیازی از سبب، یعنی معلل نبودن آن و همچنین از خاصیت بین‌الثبوت بودن آن؛ زیرا هنگامی که یک امر ذاتی در عالم ذهن بین الثبوت و در خارج بی‌نیاز از سبب و غیر معلل باشد، خاصیت سوم را نیز که عبارت است تخلف‌ناپذیری و غیر قابل تغییر بودن، دارا خواهد بود (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۲).

۲. «ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَا، فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَارًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ مِنْهُمْ سُجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ، وَ رُكُوعٌ لَا يَنْتَضِبُونَ، وَ صَافُونَ لَا يَتَرَأَّلُونَ، وَ مُسَجِّحُونَ لَا يَسَامُونَ، لَا يَغْشَاهُمْ نَوْمُ الْعُيُونِ، وَ لَا سَهُوُ الْعُقُولِ، وَ لَا فِتْرَةُ الْأَبْدَانِ، وَ لَا عَقْلَةُ النَّسِيَانِ. وَ مِنْهُمْ أَمْنَاءٌ عَلَى وَحْيِهِ، وَ أَلْسِنَةٌ إِلَى رُسُلِهِ، وَ مُحْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْهُمْ الْحَفِظَةُ لِعِبَادِهِ، وَ السَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَانِهِ. وَ مِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ، وَ الْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ، وَ الْخَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَرْكَانُهُمْ، وَ الْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ، نَاكِسَةٌ دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ، مُتَلَفَعُونَ تَحْتَهُ بِأَجْنِحَتِهِمْ، مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ» (نهج البلاغه، خطبه اول).

بنابراین، تنها افراد مادی می‌توانند از طریق پذیرفتن صفات گوناگون، دارای افراد متکثر گردند؛ یعنی ماده، متکثر و تعددآور است و آنچه ماده ندارد، تکثر ندارد؛ اما مجردات از ماده، نوعشان در یک فرد منحصر است، نه بیشتر و به هیچ عنوان نمی‌توانند کثیر و دارای چند فرد باشند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۷۶).

پس خداوند به‌عنوان یک موجود مجرد بیش از یک فرد ندارد و این مطلبی است که علامه در توضیح برهان تمناع مستفاد از این آیه شریفه بدان تمسک فرموده است و می‌نویسد: اگر برای عالم آلهه متعدد لحاظ شود، این خدایان باید با یکدیگر اختلاف ذاتی داشته باشند؛ چراکه اگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی نباشد، در حقیقت دو خدا وجود ندارد و فرض دوئیت موجود مجرد، تنها با اختلاف در ذات قابل تصور است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۶).

بدین صورت، علامه با توجه به این قاعده فلسفی، وجود خدای دیگر را مستلزم تباین ذاتی دو خدا دانسته است؛ لذا این امر را سبب تباهی و فساد در عالم به شمار می‌آورد و در نتیجه، عدم فساد در دنیا و چه بسا نظم و هماهنگی بی‌بدیل آن را، نشان وحدت حقه واجب‌الوجود و رب این عالم با تمام گستردگی و تنوعی که در آن است، می‌داند. این مطلب مسلم است که اگر مدبر واحد نباشد، تدابیر اتخاذشده نیز واحد نخواهد بود و اختلاف تدبیر در عالم پدید می‌آید.

### استحاله تخلف معلول از علت تامه<sup>۱</sup>

این قاعده زیربنای بسیاری از مسائل فلسفی است و بلکه همه آنها را تشکیل می‌دهد. از این رو، حتی خدشه وارد شدن به قانون علیت، مختل شدن زندگی انسان را در پی دارد؛ چراکه امید رسیدن به ثمره کار است که بشر را به تلاش وامی‌دارد و عدم اعتقاد جازم به این قاعده، جریان زندگی عادی و معمولی آدمی را متوقف می‌سازد.

هرگاه وجود معلول هنگام وجود علت تامه‌اش واجب نباشد، طبعاً باید گفت عدم وجود آن جایز خواهد بود. اکنون اگر فرض کنیم معلول با وجود علت تامه‌اش معدوم

۱. هرچه شیء در وجود بدان محتاج بود، آن را علت خوانند و علت تام عبارت است از جمیع امور که شیء در وجود بدان محتاج بود و لا شک به وجود او واجب بود؛ و علت ناقص عبارت است از بعضی از آنچه شیء در وجود بدان محتاج بود» (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۹).

باشد، یعنی باید بپذیریم علت معلول که همان عدم علت است، موجود است؛ والا معلول بدون علت معدوم شده است، که چنین چیزی، یعنی به وجود آمدن سببی بدون مسبب، محال است. بنابراین، علت وجود و علت عدم هر دو با هم موجود و محقق خواهند بود که این همان مسئله اجتماع نقیضین است که در منطق و فلسفه مطرح و محال دانسته شده است. اما اگر علت عدم آن وجود نداشته باشد و درعین حال معلول معدوم باشد نیز، عدم معلول بدون علت و دلیل تحقق خواهد داشت که این قسم هم بنا بر قانون علت و معلول محال است.

استدلال دیگر اینکه، لازمه متوقف بودن وجود معلول بر وجود علت آن است که اجتماع وجود معلول با عدم وجود علت، ممتنع و محال باشد. به تعبیر دیگر، هرگاه عدم علت، علت موجهه عدم معلول باشد و این معلول که خود همان عدم معلول است، بر علت موجهه خویش که همان عدم علت است، متوقف باشد، لازمه اش این است که با نبودن علت، تحقق معلول ممتنع گردد و با این بیان، در واقع باید گفت وجود معلول با وجود علت، واجب است و این همان مدعای ماست.

اکنون اگر کسی بگوید ما پذیرفتیم که وقتی معلول محقق است، باید علت تامه باشد که باعث تحقق آن شده است، یعنی نمی تواند معلول بدون علت وجود یابد؛ اما چه لزومی دارد که بپذیریم همان زمان که علت تامه محقق می شود، معلول هم موجود می گردد و این ایجاد به زمان دیگری حتی بعد از معدوم شدن علت منهی نمی شود؟ در پاسخ می گوئیم عدم، در میان وجود علت تامه و معلول آن به هیچ نحو راه نمی یابد؛ چون رابطه میان علت و معلول، رابطه ای تنگاتنگ است که وجود معلول را یک وجود وابسته و بلکه به اعتقاد ملاصدرا، عین ربط به علت می گرداند. توقف وجود معلول بر علت، بر اساس یک رابطه وجودی عینی و واقعی است که وجود معلول به سبب چنین رابطه ای، وجود رابط خواهد بود که بر وجود مستقل علت تامه استوار است. بنابراین، فرض وجود معلول و عدم وجود علت آن، در هر زمانی که فرض شود - چه بعد از تحقق علت و چه بعد از فنای علت - بدین معنا خواهد بود که وجود رابط موجود باشد و وجود مستقلی، که رابط بر آن قائم است، نباشد، که چنین امری ممکن نیست.

همچنین درباره این مسئله، فرض وجود علت در یک ظرف زمانی بدون وجود معلول در همان زمان، بدین معناست که وجود مستقل و مقومی بالفعل موجود باشد، اما رابطی



بر آن قائم نباشد که این نیز بالبداهه ملغی خواهد بود؛ چراکه خلاف فرض ما مبنی بر نام‌گذاری آن وجود به وجود مستقل است و در این صورت، دیگر چنین عنوانی بر آن ذات صدق نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۳).

در ادامه علامه به بیان شبهه‌ای در زمینه برهان تمناع می‌پردازد و در رد این شبهه به قاعده پیش‌گفته تمسک می‌جوید.

**شبهه:** شما در این برهان، هماهنگی و عدم فساد در عالم را به‌عنوان یک فرض پذیرفته‌اید و برهان را بر آن اقامه می‌کنید؛ درحالی‌که ما در نظام عالم می‌بینیم بسیاری از علت‌ها با علل دیگر تراحم دارند یا اینکه برخی از اسباب یکدیگر را از بین می‌برند و با هم به مقابله می‌پردازند؛ مانند نواقصی که در خلقت انسان‌ها پدید می‌آید و مانع به وجود آمدن نوزادی سالم می‌گردد یا زلزله و سیل که مانع پیشرفت آدمی می‌شود. مگر شما به چه چیز فساد می‌گویید؟

**پاسخ:** تراحم علت‌ها به دو صورت است: یکی اینکه، دو علت که تحت تدبیر دو مدبر باشند، با یکدیگر تراحم پیدا کنند. دیگر اینکه، دو علت که تحت تدبیر مدبر واحد هستند، با یکدیگر تراحم و تفاسد پیدا کنند یا اثر یکدیگر را محدود سازند.

تراحم عللی که در نظام عالم دیده می‌شود، از نوع دوم است؛ یعنی هر دو علتی که با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند، تحت مدیریتِ علت واحدی هستند و به همین دلیل، با همه اختلافی که در میان آنها به نظر می‌رسد، تمناع و تراحمشان با یکدیگر طوری نیست که یکدیگر را باطل کنند و از اثر و فعالیت ساقط سازند. از این‌رو، با وجود تراحم میانشان، بعضی از قوانین عمومی و کلی حاکم بر نظام عالم را نمی‌شکنند و در نتیجه، با وجود اجتماع شرایط و ارتفاع موانع، از قاعده کلی خود تخلف نمی‌کنند، بلکه این دو سبب که با هم مختلف و متنازع‌اند، در تنازع و اختلاف، حال دو کفه ترازو را پیدا خواهند کرد که هر کدام بالا رود، دیگری پایین می‌آید و هر دو در پی تحصیل غرض صاحب خویش‌اند. اما اگر تمناع بین دو علت که تحت تدبیر دو مدبر باشند رخ دهد، با تراحم خود قوانین عمومی و کلی حاکم بر نظام عالم را می‌شکنند و با وجود اجتماع شرایط و ارتفاع موانع، نمی‌گذارند علت‌ها اثر خود را بر جا بگذارند. در این شرایط است که تخلف معلول از علت، امری عادی می‌شود، بلکه در چنین فرضی، دیگر نظامی عام و عالمی نمی‌ماند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۷).

همین‌طور که در کلام ایشان آمده، در این قسمت علامه از این قاعده فلسفی یاد کرده است که اگر اشکال را بپذیریم و این به‌ظاهر تفاسد در عالم، ناشی از وجود چند مدبر برای هستی بود، لازم می‌آید یک قاعده متقن فلسفی، یعنی قاعده استحاله تخلف معلول از علت تامه نقض شود.

بنابراین، آنچه علامه طباطبایی را به دادن پاسخی متقن بر این‌گونه شبهه‌کنندگان توانا می‌سازد، تسلط ایشان بر این‌گونه براهین فلسفی است؛ زیرا علامه با تبحری فیلسوفانه به این‌گونه قواعد عقلی مسلح است و هرچند اثبات بیشتر این قواعد یا حتی اشاره صریح به بعضی از آنها در تفسیر لازم نمی‌نماید، نظر آشنایان با این قواعد را به خود جلب کرده، سبب شکل‌گیری دقیق مفاهیم این آیات شریف در ذهن مخاطبان می‌گردد.

### وحدت عددی نبودن وحدانیت در واجب‌الوجود

از دیگر قواعد فلسفی که علامه در تفسیر این آیه شریفه از آن استفاده کرده، قاعده عدم وجود وحدت عددی در واجب تعالی است. در تقریر این قاعده لازم است به بیان انواع واحد پردازیم.

**واحد عددی:** واحد عددی، همان واحد شخصی است. این همان معنایی است که در ذهن ما از وحدت، وجود دارد، یکی در برابر دو تا و بیشتر؛ یعنی وحدتی که قابل تکرار است. لازمه این وحدت، محدودیت و تحت سیطره بودن است. برای مثال، اگر یک لیتر مایع را به چند لیوان تقسیم کنیم، هرکدام از آنها یکی هستند و آنچه سبب شد آن وحدت به کثرت تبدیل شود، محدودیت است.

**واحد نوعی:** این همان مماثلت است که در نوع یکسان هستند. مثلاً اسب یک واحد نوعی است یا انواع دیگر حیوانات وقتی فرد خاصی از آنها مدنظر نیست.

**واحد جنسی:** واحدی که در جنس مشترک هستند؛ مانند حیوان که برای تمام موجوداتی که در جنس حیوانیت یکی هستند، به کار می‌رود (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۰۹۱).

از آنجاکه در ذات حق تعالی هیچ‌گونه محدودیتی راه ندارد، اطلاق واحد به معنای واحد عددی برای ذات مقدسش صحیح نیست. قرآن کریم نیز در این آیه شریفه و در جای جای آموزه‌های والای خود، وحدت عددی را از پروردگار نفی می‌کند؛ زیرا چنان‌که گفتیم، لازمه وحدت عددی، محدودیت و تحت سیطره قرار گرفتن است و واحدی که

وحدتش عددی است، جز به این وسیله که به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر محدود شود، و جز به این طریق که محاط ما واقع شود، تشخیص داده نمی‌شود.

غایت کمال وحدت عددی آن است که ظلّ ذات وحدت وجوبی باشد. عقل را به ادراک کنه وحدت حقّه وجوبی راهی نیست؛ چه وحدت حقّه، عین مرتبه ذات حقّ قیوم واجب بالذات است که عالم انوار، ظلّ نور ذات اوست - جلت عظمته - همچنان که حسن بصری از ادراک جرم جوهر شمس قاصر و کوتاه‌دست و بی‌سرمایه است، قوت عقلی از ادراک کنه ذات حق نورالانوار، عاجز الذات و اکمه النظر و بی‌بهره است (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۴۶).

علامه ذیل تفسیر این آیه شریفه، از قاعده فوق بهره می‌جوید و می‌فرماید:

از آنجا که ذات حق تعالی مطلق است، دارا بودن هر حد و نهایی برای ذات او محال است. در واقع هر جزئی که برای او فرض شود، (چون ذات، هیچ‌گونه «حد» ندارد) عین ذات بوده، و عین هر جزء مفروض دیگر اوست و بدین صورت، معنای جزئیت و کلیت و مغایرت از بین خواهد رفت؛ و اگر هر مصداق دیگری از سنخ وجود او و برای ذات نامحدودش، به‌عنوان دومی فرض کنیم، از آنجا که ذاتش محدود نیست، دومی مفروض، بعینه همان اولی خواهد بود؛ و هر اسم و صفتی برای وی فرض شود، باید عین ذات حق تعالی باشد، و گرنه غیرذات خواهد بود و باید برای ذات ثابت باشد؛ چرا که فرض مغایرت آن صفت با ذات، و مغایرت ذات با وی، مستلزم محدودیت ذات است و هرگونه محدودیتی در ذات محال است.

از طرف دیگر، هرگونه تغییری در ذات مقدّسش فرض شود، که به‌واسطه آن، ذات خداوند با دو معنای متغایر لحاظ شود - چون مغایرت مستلزم جدایی و جدایی مستلزم محدود شدن می‌باشد - محال خواهد بود. بنابراین، باید گفت که ذات حق تعالی وحدتی در ذات دارد که هیچ‌گونه کثرتی را نمی‌توان در آن فرض کرد، و این وحدت عین ذات اوست؛ پس این وحدت مغایر با وحدت عددی است که اگر یک واحد دیگر از همان حقیقت فرض شود، غیر از اولی است و مجموعاً دو تای عددی به وجود می‌آید؛ چرا که لازمه وحدت عددی واحد، محدودیت آن است و وحدت حق - چنان که گفته شد - عین عدم محدودیت بوده، با وجود چنین وحدتی، هر شیء غیر از ذات و ثانی برای او فرض شود، به عین اولی برگشته، معنای غیریت و ثانویت را از دست می‌دهد. پس، وحدت ذات حق عین ذات است؛ به طوری که فرض کثرت در ذات وی، مساوی با عدم فرض ذات است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴).

احادیثی نیز وجود دارند که بر وحدت غیر عددی خداوند دلالت دارند؛ از جمله: صدوق 1 با سند متصل از شریح بن هانی نقل می‌کند که در روز جنگ جمل، یک عرب بیابان‌نشین در برابر امیرمؤمنان 7 ایستاد و گفت: آیا می‌گویی: خداوند یکی است؟

در این حال، مردم به او اعتراض کردند و گفتند: ای مرد! مگر نمی‌بینی امیرمؤمنان پریشان‌خاطر است؟

آنگاه امیرمؤمنان 7 فرمود: او را رها کنید؛ آنچه این عرب صحرائشین از ما می‌خواهد، همان است که ما از این مردم می‌خواهیم و آنگاه فرمود: ای مرد عرب! وحدت خداوند بر چهار قسم است که دو قسم آن در حق خداوند - عزوجل - روا نیست و دو قسمش رواست. اما آن دو که برای او روا نیست، [یکی] آن است که کسی بگوید: او یکی است و مرادش وحدت عددی باشد. چنین چیزی صحیح نیست؛ زیرا آنچه دوم ندارد، در باب اعداد داخل نمی‌شود. مگر نمی‌بینی اگر کسی بگوید: او سومین از سه موجود است، کافر شده است؛ و [دیگر] آنکه کسی بگوید: او یکی از مردم است و مقصودش یک نوع از جنس باشد. این نیز جائز نیست؛ زیرا تشبیه است و پروردگار ما برتر و بزرگ‌تر از آن است که شبیه کسی باشد. اما آن دو وجهی که در حق او ثابت می‌باشد، [یکی] آن است که کسی بگوید: او یکی است و در میان موجودات هیچ مانندی ندارد: [این سخن حق است و] پروردگار ما این چنین است؛ و [دیگر] آنکه بگوید: او - عزوجل - یگانه است؛ بدین معنا که نه در وجود و نه در عقل و نه در وهم، تقسیم‌شدنی نیست؛ [این سخن نیز حق است و] پروردگار ما - عزوجل - این چنین است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲).

### لزوم سنخیت میان علت و معلول

قاعده دیگری که از سوی علامه در تفسیر آیات مربوط به برهان تمناع استفاده شده است، قاعده لزوم سنخیت میان علت و معلول است.

این قاعده از قواعد خدشه‌ناپذیر است؛ همان‌طور که اصل قاعده علیت و معلولیت در موجودات عالم انکارناشدنی و از امور مسلم است؛ زیرا معلول پرتوی از علت خود و شأنی از شئون آن است و به قول فلاسفه، معلول ظل علت است و ظل با ذی‌الظل باید تناسب و سنخیت داشته باشد (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۹۰۱).

معلول ناچار باید همیشه با علت خود سنخیت و نوعی مناسبت داشته باشد تا معلول

آن علت به شمار آید. از طرف دیگر، علت باید نوعی ویژگی داشته باشد که به دلیل آن، معلول از او صادر گردد و او در واقع از این حیث منشأ صدور معلول خویش است و به آن معلول وجود و هستی را افاضه کند. اگر چنین جهت مشترکی میان علت و معلول نباشد، لازمه‌اش آن است که هر چیزی در عالم، منشأ صدور هر چیزی بتواند قرار گیرد و این تخلف از قانون سبب و مسبب یا علت و معلول است که وجود آن در جهان کاملاً هویدا و انکارناشدنی است.

گر دایره کوزه ز گوهر سازند از کوزه همان برون تراود که در اوست  
بین هر علت و معلول خاص، یک نحو مناسبت ذاتیه موجود است که همین مناسبت، سبب ظهور و تجلی علت به صورت معلول و یا به لسان اهل برهان به مناسبت همین مناسبت ذاتیه، معلول خاص از علت خاص صادر می‌شود و علت خاص در معلول مخصوص و مشخص اثر می‌گذارد و اگر این مناسبت و سنخیت نباشد، لازم می‌آید که هر چیزی بتواند علت هر چیزی باشد نه اینکه از علت مشخص معلول مشخص پدید آید (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۶).

قاعده سنخیت میان علت و معلول، یکی از قواعد فلسفی پایه است که بسیاری از مسائل دیگر، از جمله قاعده الواحد بر آن مبتنی است. علامه در تفسیر آیه ۹۱ سوره مؤمنون که تقریری از برهان تمناع است، از قاعده فلسفی پیش‌گفته بهره برده است.

(مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ) (مؤمنون (۲۳)، ۹۱)

خدا هرگز فرزندی برای خود انتخاب نکرده و معبود دیگری با او نیست که اگر چنین می‌شد، هریک از خدایان مخلوقات خود را تدبیر و اداره می‌کردند و بعضی بر بعضی دیگر برتری می‌جستند (و جهان هستی به تباهی کشیده می‌شد)؛ منزّه است خدا از آنچه آنان توصیف می‌کنند).

علامه در تفسیر این آیه کریمه، به لزوم تباین ذاتی میان دو خدای مفروض می‌پردازد و سپس معنای حقیقی ربوبیت را چنین بیان می‌دارد که ربوبیت یک خدا در هر قسمتی از عالم، بدین معناست که آن رب در تدبیر ناحیه‌ای که به او واگذار شده، مستقل است و به هیچ‌کس، حتی به آن‌که این تدبیر را به او واگذار کرده، نیاز ندارد و بنابراین، باید این

قسمت از عالم مستقل اداره شود و هیچ‌گونه وابستگی به قسمت‌های دیگر نداشته باشد. در ادامه، ایشان تباین ذاتی خدایان مفروض را مستلزم تباین ذاتی مخلوقات آنها برمی‌شمرد و می‌فرماید در این صورت آثار آنها کاملاً متباین خواهد بود. بنابراین، نباید رابطه اتحاد و اتصال میان نظام‌های جاری در عالم وجود داشته باشد و مثلاً تدبیر امور حیوانات نباید به هیچ نحو به تدبیر امور گیاهان نیازمند باشد یا تدبیر امور انسان‌ها باید مستقل و بدون هیچ ارتباطی به نظام و نحوه اداره امور حیوانات باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶۲).

تباین بین معلول‌ها در صورت تباین ذاتی بین علت‌های آنها، در صورتی لازم است که ما لزوم سنخیت میان علت و معلول را بپذیریم و در حقیقت استدلال علامه در این قاعده مهم وزیربنایی فلسفه ریشه دارد. بنابراین، علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه که با برهان تمانع بر وحدانیت و یگانگی خداوند به استدلال می‌پردازد، از این قاعده مهم فلسفی بهره‌جسته است و بدین وسیله، تفسیر جامع‌تری از آیات شریفه ارائه می‌دهد.

### نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در تبیین برهان تمانع که در قرآن کریم از آن سخن به میان آمده، در تفسیر گران‌سنگ المیزان از چهار قاعده فلسفی به صورت مستقیم یا تلویحی بهره‌جسته است که با توجه به تبعی که ضمن این نوشتار در کتب فلسفی انجام شد، هرکدام از آنها بخشی از مباحث فلسفی را به خود اختصاص داده‌اند. این خود نشان‌دهنده کارایی چنین قواعد عقلی که در فلسفه مورد بحث و بررسی قرار گرفته، در تبیین و تفسیر دقیق‌تر آیات شریفه قرآن کریم است. مشخص است که آشنایی و تسلط بر این قواعد، می‌تواند ما را به مفهومی دقیق‌تر از آیات و همچنین به‌تبع آن، فهم عمیق‌تری از کلام علامه رهنمون گردد. مسلماً این نتیجه نشان‌دهنده اهمیت و کاربرد فلسفه و قواعد فلسفی آن در تفسیر قرآن کریم است.

گفتنی است این مقاله، تنها قواعد فلسفی را شامل می‌شود که در این بخش از تفسیر المیزان به کار گرفته شده است؛ لیکن اگر بخواهیم همه مواردی را بیان کنیم که به نحوی به این دانش مربوط است و علامه را در ارائه همچون المیزان - که بعد از گذشت سال‌ها هنوز در بین تفاسیر درخشش ویژه‌ای دارد - یاری کرده است، به‌یقین موارد بسیاری را دربرخواهد گرفت.

نکته قابل ذکر دیگر اینکه، این مقاله نخستین گام در شناخت قواعد عقلی مستفاد در میزان است، ولی ان شاء الله محققان و پژوهشگران را در آینده بر آن می‌دارد که با استفاده از آنچه گفتیم، به بررسی دقیق‌تر مسئله بپردازند و این طریق را با عناوینی چون «روش‌شناسی علامه در تفسیر فلسفی آیات کریمه» یا «سبک و شیوه ارائه تفسیر عقلی در میزان» ادامه دهند.

این بررسی می‌تواند راهکاری باشد برای مفسران معاصر که به این‌گونه قواعد عقلی مسلح گردند تا با بهره‌برداری صحیح از آنها، بتوانند با الهام از این مفسر بزرگ در امر مهم تفسیر قرآن کریم موفق گردند.

## منابع

- \* قرآن کریم.
- \* نهج البلاغه. ترجمه علی دشتی
۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز نشر.
  ۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (ج ۱). چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
  ۳. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۶۲). الخصال (ج ۱). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
  ۴. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی (ج ۳). چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
  ۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷). شیعه. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
  ۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۴-۱۵). چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
  ۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰). نهاية الحکمة (ج ۲). چاپ پنجم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
  ۸. عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصنفات (ج ۱). مقدمه، تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده. چاپ دوم. تهران: میراث مکتوب.
  ۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۰). جذوات و موافقت. تهران: میراث مکتوب.



## سنجش «برهان صدیقین» علامه طباطبایی

### در آینه نقد و پاسخ

سیدحجت طباطبایی<sup>۱</sup>

#### چکیده

سیر تکاملی براهین اثبات واجب تعالی در فلسفه اسلامی، با برهان صدیقین به اوج خود رسیده است. در مواجهه‌ای فلسفی با مفهوم واجب تعالی، بیش از هر چیز به مبنایی هستی‌شناسانه نیاز است که حق تعالی را از همان آغاز بحث و به‌طور مستقیم بنیاد و اصل «وجود» لحاظ کند. در فلسفه اسلامی، برهان علامه طباطبایی به این معنا دست یافته است. او مستقیماً از «واقعیت» آغاز می‌کند و به وجوب آن می‌رسد؛ اما ابداع وی که او را از دیگر فیلسوفان صدرایی در اینجا متمایز می‌کند، آن است که وجود را به‌گونه‌ای مطرح می‌سازد که به مسئله‌ای صرفاً متافیزیکی تبدیل نشود و مشروط به اثبات اصالت وجود و وحدت وجود نباشد. آغاز کار علامه، گزاره «واقعیت هست» است که نقطه آغازین اندیشیدن شمرده می‌شود. این گزاره مرز میان سفسطه و فلسفه است. او با آوردن واژه «واقعیت»، سخن را به مرحله‌ای آغازین، یعنی پیش‌تر از نزاع مشهور میان اصالت وجود و ماهیت می‌کشاند؛ چراکه این واقعیت، واقعیتی پیشافیزیکی است که در برخی زبان‌ها از آن به «فراگیرنده» تعبیر کرده‌اند و هر اندیشه‌ای ناگزیر از پذیرش آن است و شرط رئالیست بودن فیلسوف و پیش‌شرط هر گفت‌وگویی است. در نتیجه، اصل واقعیت (واجب بالذات) با نفس هستی و واقعیت معادل گرفته می‌شود. بداهت و اولی بودن مقدمات برهان و نیز نزدیک‌تر بودن تقریر علامه به ملاک صدیقین به‌عنوان اولین مسئله فلسفی، منشأ پاسخ‌گویی به برخی از نقدهای حاضر در این نوشتار شده است.

**واژگان کلیدی:** برهان صدیقین، محمدحسین طباطبایی، ضرورت ازلی، اصل واقعیت، عدم‌ناپذیری.



## مقدمه

با اینکه معیار در برهان صدیقین واحد است، به دلیل مبانی مختلف و نیز برداشت‌های متفاوتی که از برخی مفاهیم به‌کاررفته در آن می‌شود، و نیز به دلیل تفکیک یا عدم تفکیک درست نگاه هستی‌شناسانه از معرفت‌شناسانه و غیر آن، شاهد نقدها و پاسخ‌هایی در این مسئله هستیم، که برهان علامه نیز از این قاعده مستثنی نیست. حکیمان اسلامی همچون ابن‌سینا، صدرالمتألهین و علامه طباطبایی با اعتقاد به امکان بررسی منطقی و نظری این مسئله، برهان صدیقین را ارائه کرده و به تشریح آن پرداخته‌اند.

برخی فیلسوفان، برهان صدیقین را در قالب شکل اول قیاس که بدیهی‌الانتاج است، تقریر نمودند؛ به این تقریر که واقعیت - و در برخی «حقیقت وجود» - ذاتاً قبول عدم نمی‌کند و هرچه ذاتاً قبول عدم نکند، واجب‌الوجود است؛ پس واقعیت (حقیقت وجود) واجب‌الوجود است. بعضی از تقریرهای برهان صدیقین، مطابق برخی بندهای دعاهای معصومان : دانسته شده است؛ همانند دعای عرفه سیدالشهداء که فرمود:

کیف یستدل علیک بما هو فی وجود مفتقر الیک؟ أیکون لغيرک من الظهور، ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاح الی دلیل یدله علیک؟ و متی بعدت حتی تکون الآثار هی التي توصل الیک؟ .... و انت الذي تعزفت الی فی کل شیء فرأیتک ظاهراً فی کل شیء و انت الظاهر لکل شیء.

روشن است که ذوات‌الاسباب نمی‌توانند حد وسط در معرفت اسبابشان قرار گیرند، بلکه برعکس، شناسایی و معرفت ضروری به آنها از طریق علل و اسبابشان است و الزاماً علت‌العلل و مسبب‌الاسباب خود، سبب شناسایی هر معلول و نیز برهانی بر آن است؛ چنان‌که در دعای جوشن کبیر، حق تعالی برهان مطلق خوانده شده است (عالمی، ۱۳۸۰، ص ۳۹-۶۰).

در این مقاله، ابتدا به تقریر خاص علامه اشاره می‌کنیم و در ادامه، به برخی از نقدها و پاسخ‌های مطرح‌شده درباره آن می‌پردازیم.

## ابداع و تقریر خاص علامه طباطبایی از «برهان صدیقین»

### ۱. تقریر علامه در حاشیه بر الحکمة المتعالیة

علامه «حقیقت عینی» را همان «واقعی» می‌داند که به واسطه آن سفسطه دفع می‌شود. نیز از طرفی مدعی است هر صاحب شعوری مضطر و ناچار به اثبات این واقعیت است. این واقعیت، قبولِ بطلان و عدم را لذاتها نمی‌کند؛ [یعنی دارای وجوب ذاتی و ضرورت ازلی است (اردستانی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۶)]. حتی فرض بطلان و رفع این واقعیت، مستلزم ثبوت و اثبات آن است. بنابراین، اگر باطل بودن هر واقعی را در وقتی یا به‌طور مطلق فرض کنیم، پس در این هنگام هر واقعی باطل خواهد بود واقعاً [نه صورتاً (همانجا)]; یعنی واقعی ثابت است.

همچنین سفسطی، اگر اشیا را موهمه می‌بیند یا در واقعیت آنها شک می‌کند، پس اشیا واقعاً موهوم هستند و واقعیت هم واقعاً مشکوک است؛ یعنی این امر (واقعیت مشکوک یا اشیای موهوم) از حیث اینکه مرفوع یا محل شک است، ثابت می‌باشد [یعنی واقعیت از حیثی که رفع‌شده، ثابت است (همانجا)] و چون اصل واقعیت لذاتها قبول عدم و بطلان نمی‌کند، پس او واجب بالذات است. نتیجه آنکه، اینجا واقعی هست که واجب بالذات است و اشیا در واقعیت‌دار شدن‌شان محتاج آن واقعیت واجب‌اند. بنابراین، اصل وجود واجب بالذات، نزد آدمی ضروری است و براهین اثبات‌گر آن، در واقع تنبیهاتی بیش نیستند. علامه می‌نویسد:

و هذه هي الواقعية التي ندفع بها «السفسطة» و نجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها - و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها - فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا (أي الواقعية ثابتة) و كذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة) و إذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات

۱. «الوجود من حيث هو وجود، ليس بقابل للعدم لذاته (لأن الواجب هو الذي يجب له الوجود لذاته و يمتنع عليه العدم لذاته. و الوجود كذلك، فيكون واجب الوجود لذاته و لا يكون قابلاً للعدم لذاته)، و كل ما ليس بقابل

فهناك واقعية واجبة بالذات و الأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان و البراهين المثبتة له تشبهات بالحقيقة (صدرالدين شيرازي، بی تا، ج ۶، ص ۱۵، تعلیقه علامه).

## ۲. تقریر علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم

علامه، تقریر خود را بر پایه «واقعیت» بنا گذاشته و از طریق تحلیل در نفی ناپذیری آن، موجود مطلق را اثبات کرده است. او در یکی از سه عبارت خود بر این برهان نگاشته است:

واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی شود، و چون جهان گذاران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست؛ بلکه با آن واقعیت، واقعیت دارد و بی آن، از هستی بهره ای نداشته و منفی است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۳).<sup>۲</sup>

للعدم لذاته فهو واجب الوجود لذاته (بحکم التعریف)، فیجب أن یکون الوجود واجباً لذاته، و ممتنع العدم لذاته، و هذا هو المطلوب» (ر.ک: آملی، ۲۰۰۷م، ص ۵۷۱-۵۷۳).  
 ۱. «علی أن القرآن الشریف یعدُّ أصل وجوده تبارک و تعالی بديهياً لا یتوقف فی التصدیق العقلي به و إنما یعنی عنایتہ بآیات الصفات کالوحدۃ و الفاطریة و العلم و القدرة و غیر ذلك...» (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳ و ۳۹۵).  
 ۲. تبیین های متعدد این برهان در دیگر آثار علامه:

(۱) شیعه در اسلام: علامه، در اینجا «واقعیت» را مطابق وجود خدا می خواند که قابل انکار و زوال نیست و درک از او را اولین قدم شعور انسانی برمی شمارد؛ چراکه انسان همه واقعیت های دیگر را زوال پذیر می یابد؛ زیرا واقعیت آنها از خود آنها نیست. از این رو، باید ایجادکننده آنها واقعیتی باشد که وجودش از آن خودش و ضروری او باشد: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِی اللّٰهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ)؛ آیا می شود در خدا شک کرد؛ خدایی که آسمان ها و زمین را به وجود آورده است؟» (ابراهیم (۱۴)، ۱۰). از این رو می گوید:

درک و شعور انسان که با پیدایش او توأم است، در نخستین گامی که برمی دارد، هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می سازد؛ زیرا به رغم آنان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می کنند و جهان هستی را خیال و پندار می نامند، ما می دانیم یک فرد انسان، خود و جهان را می یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست، و هیچ گونه تردید بر نمی دارد و تغییر نمی پذیرد. این واقعیت و هستی که انسان در برابر سופسطی و شکاک اثبات می کند، ثابت است و

هرگز بطلان نمی‌پذیرد. پس جهان هستی واقعیت ثابتی دربردارد، ولی هریک از این پدیده‌های واقعیت‌دار که در جهان می‌بینیم، دیر یا زود واقعیت را از دست می‌دهد و نابود می‌شود و از اینجا روشن می‌شود که جهان مشهود و اجزای آن، خودشان عین واقعیت - که بطلان‌پذیر نیست - نیستند، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده، با آن واقعیت، واقعیت‌دار و دارای هستی می‌گردند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۰۲).

(۲) مجموعه رسائل: او در این تقریر افزون بر بیان ابداع خود برای تبیین برهان، به تقریری که در کتاب نهایی الحکمة آمده است نیز اشاره می‌نماید و در ادامه با توجه به عدم حیثیت تعلیلیه و تقییدیه در واجب تعالی، وجوب بالذات لذاته را برای او اثبات می‌کند و از این رو می‌گوید:

ما هیچ‌گاه تردید نداریم در اینکه اشیا و موجودات در بیرون از ظرف ادراکات و اذهان ما دارای واقعیت می‌باشند، و این اصلی است بین که مورد پذیرش همه اذهان است و مرز جدایی بین ما و سوفسطایی می‌باشد و در این فصل ما از آن به «مطلق واقعیت» تعبیر می‌کنیم که همواره ثابت است و تغییر و تحول به هیچ وجهی در آن راه ندارد (همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۵).

علامه در تبیین آن بیان می‌کند که در اصل مذکور (اذعان به واقعیت هستی و مطلق واقعیت) که فطری و مغروس در تمام اذهان بشری است، همه واقعیت‌ها به هر تقدیر و فرض و هر شکل و سیمایی داخل می‌باشند و بالملازمه، طرد بطلان و عروض عدم بر آن ممتنع است؛ زیرا ظرف مفروض برای طاری شدن بطلان بر آن، یا شرط عروض عدم یا هر فرض و تقدیری از فروض و تقادیر، در نطاق مطلق واقعیت، داخل بوده‌اند و در این صورت، احتمال عروض بطلان بر مطلق واقعیت، در ظرف و تقدیر مفروض، ملازم با تجویز بطلان مطلق واقعیت بالفعل است و نتیجه آن لحوق به سوفسطایی است؛ حال آنکه مطلق واقعیت، یک اصل متعارف و روشن و غیرقابل انکار و تردید است. بنابراین، مطلق واقعیت بالضروره موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت به نحو ضرورت و وجوب بالذات و بدون حیثیت تقییدیه است؛ یعنی این اتصاف هیچ‌گونه واسطه در عروضی ندارد و سلب وصف مذکور از آن ممتنع است؛ نهایتاً چنانچه در اتصافش به وجوب وجود که بدون حیثیت تقییدیه است، از حیثیت تعلیلیه نیز مبراً باشد، یعنی همان‌طور که وجودش بالذات است، لذاته هم بوده و معلول علتی نباشد، مطلوب ثابت است و اگر محتاج به علت است، بدون تردید به واجب تعالی منتهی می‌گردد؛ زیرا چنان‌که در محل خود روشن شده است، معلول یا معالیل مترتبه، عین ربط و تعلق به علت بوده و فرض استقلال در وجود و انفصال از قیوم واجبی، فرض انقلاب ممکن بالذات به واجب بالذات است که ضروری‌البطلان است. علی‌هذا، در صورت معلول بودن واقعیت مفروض، بالملازمه وجود قیوم مطلق و واجب تعالی ثابت است (همان، ج ۱، ص ۵۸ و ۱۹).

(۳) رسائل توحیدی (ر.ک: همو، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

(۴) تفسیر المیزان: علامه ذیل آیه (أ و لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید) (فصلت (۴۱)، ۵۳) مشهود بودن واجب را برای همه چیز به دلیل احتیاج و وابستگی وجودی آنها به او، مقتضای برهان صدیقین می‌داند و می‌نویسد:

قرآن کریم در اینجا برای شناخت ذات حق، با استفهام انکاری توجه مخاطب را جلب

## نقدی بر «صدیقین» بودن برهان علامه و پاسخ آن

### نقد: نفی واقع لازم اعم برای وجود واجبی و امکانی است

ناقد قایل است که امتناع سوفسطائیت و نفی واقع (نفس الامریت) با وجود خصوص موجود واجبی ملازمه ندارد، بلکه با وجود موجود امکانی نیز جمع می‌شود و اثبات وجود موجود امکانی برای نفی آن کافی است. پس آن لازم اعم است برای هر یک از وجود واجبی و وجود امکانی. اگرچه آن مقداری که اثبات می‌شود، ملازمه بین امتناع سوفسطائیت و اثبات واقعیت و وجود موجودی اعم از واجب و ممکن است، نه خصوص وجود واجبی؛ اما به حسب وقوع، لازم وجود امکانی است. پس این تقریر برای برهان صدیقین که متصدی اثبات واجب تعالی به وسیله غیرفعال (خلق) اوست، مقبول نیست (شمس، ۱۳۷۹، ص ۳۰۲).

### پاسخ: عدم امکان انکار سوفسطی از واقعیت، واقعیت نفی‌ناپذیر است

در بیان علامه، طرد عدم «اصل واقعیت» از هر جهت و قید و حیثیتی مورد توجه است، اما در موجود امکانی این طرد عدم با حیثت تقییدی صورت می‌پذیرد. در نتیجه، اثبات موجود امکانی تنها به اندازه رد سوفسطائیت بر واقعیتی مقید است که با اصل واقعیت، واقعیت‌دار شده است. علامه می‌نویسد: «هي [الواقعية] لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها». آن چیزی که ذاتاً عدم و نفی را نپذیرفته، واقعیتی است که در هر جهان ممکن موجود است و چنین موجودی واجب‌الوجود بالذات است، اما ممکنات از جهت امکان‌شان قابل

کرده و فرموده: «آیا برای روشن شدن حق، کافی نیست که پروردگار تو مشهود به هر چیز است؟». آری، کافی است؛ برای اینکه هیچ موجودی نیست مگر اینکه از جمیع جهاتش محتاج به خدا و وابسته به اوست، و او قائم به آن است. کأنه قرآن قبل از آن و در ابتدا فرموده: به‌زودی آیات خود را به ایشان می‌نمایم تا بر ایشان روشن گردد که قرآن حق است و در نتیجه از این راه، بر ایشان محقق شود که پروردگار تو یکی است و شریک ندارد. آن‌گاه فرمود: نه، این راه، راه دوری است. در این میان، راه نزدیک‌تری هست و آن این است که بگوییم «آیا برای ایشان کافی نیست که پروردگار تو معلوم برای هر چیز است؟» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۶۹۴).

این ترتیب آیات و نوع استفهام آن، بیانگر مفاد برهان صدیقین و معلوم بودن او نزد مخاطبان است و به همین دلیل، علامه این نوع برهان را تنبیه تلقی می‌کند.

نفی‌اند. این برهان در نفی سفسطه بر حکم ضروری عقل استوار است؛ زیرا «سفسطه» به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست، اما طبیعت «واقعیت» که ضروری‌الوجود است، غیر از طبیعت ممکن‌الوجود است؛ زیرا نفی موجود امکانی، به‌خودی‌خود مستلزم هیچ سفسطه و تناقضی نیست؛ پس نافی سفسطه واجب‌الوجود بالذات است.<sup>۱</sup>

## نقدی بر مراد علامه از «واقعیت» و پاسخ آن

### نقد ۱: خلط میان واقعیت اعم و اخص

تقریر اول: علامه گفته است: «اصل واقعیت قابل زوال و عدم نیست؛ زیرا از فرض نیستی و عدم آن، تحقق آن لازم می‌آید. اگر فرض کنید هیچ واقعیتی وجود ندارد، معنایش آن است که به‌واقع هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ بنابراین، اصل واقعیت محفوظ و ثابت است. چیزی که زوالش ذاتاً مستحیل است، ثبوت و تحققش ذاتاً واجب خواهد بود.»

ناقد ادعا می‌کند که در استدلال علامه، بین واقعیت اعم و اخص خلط شده است. توضیح اینکه، اثبات واقع نفس‌الامری ملازم با واقعیت عینی نیست. سفسطی منکر واقعیت، واقعیت عینی را منکر می‌شود، نه واقع نفس‌الامری را که واقع عدم را هم دربرمی‌گیرد.<sup>۲</sup> به همین دلیل، سفسطی که می‌گوید واقع عینی و خارجی واقعاً معدوم

۱. نقد دیگر: ر.ک: فقیه ایمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷.

پاسخ دیگر: علامه نگاشته است:

واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرطی، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی، لا واقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت‌دار و بی آن بی‌بهره از هستی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳).

این بیان معرفت‌غیریت واقعیت مطلق از واقعیت‌های مقید است. با اینکه در اینجا مصداق اصل واقعیت، واقعیت مطلق است، به این معنا نیست که تمام واقعیت‌ها، همان واقعیت مطلق است. بلکه اجزای جهان به دلیل نفی‌پذیری، واقعیت خود را از آن واقعیت مطلق دارند و ذکر آنها، توجه به امری بدیهی و عدم‌ناپذیر است که تعهد برهان است. پس ذکر زوال‌پذیری جهان و اجزای آن، بیانگر عامل تغایر و معلولیت است، نه اماره آن (اکبریان و ربیعی هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۸۶).

۲. علامه اگرچه نفس‌الامر و واقع را-چه در قضایای ثبوتیه و چه در سلبیه- مساوی با مطلق ثبوت می‌داند (اعم از ثبوت حقیقی و اعتباری)، پس قید «واقعاً» را مساوی با وجود تلقی می‌کند، اما با این حال واقع نفس‌الامری با وجود و ثبوت مساوی نیست، بلکه اعم از ثبوت و عدم است (ابراهیمی‌راد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).



است؛ یعنی همه جا عدم و نیستی است و هیچ چیزی موجود نیست. پس این عبارت علامه که «اگر کسی نفی واقعیت کند، با نفی آن، اثبات واقعیت کرده است» صحیح نیست؛ زیرا واقع، اعم از وجود و عدم است.<sup>۱</sup> واقع امور وجودی، وجود و واقع امور عدمی، عدم است (فقیه ایمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸).

**تقریر دوم:** «سلب واقعیت مطلقاً امکان ندارد» صحیح است؛ زیرا فرض انتفای مطلق واقعیت بر تناقض اشتمال دارد؛ چون انتفای واقعیت هم، فرد بالذات واقعیت است، اما واقعیت ملحوظ در قضیه فوق، اعم از وجود و عدم است. از این رو، مراد از ضرورت منطقی مطلق واقعیت، ضرورت واقعیت به معنای اعم از انتفاء و ثبوت است؛ چون عدم هم یک واقعیت است (به عنوان نقیض واقعیت وجود)؛ یعنی عدم منطقاً در حیزی از وجود تقرر می یابد که اگر نبود، وجود در آن حیز تحقق می داشت. پس هریک از دو نقیض که فرض شوند، واقعیت ضروری، در حیز اعم خود باقی است و از این ضرورت داشتن، تحقق سنخ وجودی که نقیض عدم است، لازم نمی آید؛ چون وجود اخص از مطلق واقعیت است و از ضرورت اعم، ضرورت اخص استنتاج نمی شود. پس برهان از طریق واقعیت، به دلیل اعمیت آن از وجود و عدم تمام نیست و اگر تمام بود، واجب از طریق ضرورت منطقی محض اثبات می شد (جندقی، ۱۳۸۳، ص ۵۴).<sup>۲</sup>

۱. پاسخ: نفی طبیعت کلی، به نفی همه افراد اوست. پس، با نفی واقعیت، تحقق هیچ واقعیتی قابل پذیرش نیست؛ زیرا نقیض سالبه کلیه، موجه جزئیه است. بنابراین، با سلب کلی واقعیت، اگر واقعیتی حتی واقعیت عدمی، تحقق یابد، اجتماع نقیضین لازم می آید. در نتیجه، عدم واقعیت مستلزم تناقض است و چون ارتفاع نقیضین نیز محال است، پس از این دو نقیض باید یکی تحقق داشته باشد و چون عدم واقعیت تناقض را دربردارد، پس خود واقعیت تحقق دارد. این تحقق و عدم ناپذیری واقعیت بالذات است، نه با استناد به غیر؛ وگرنه تناقض سابق الذکر لازم می آید (عشاقی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳).

۲. **تقریر سوم:** این نقد از طریق شناخت شناسانه به انضمام جنبه علم النفسی معرفت درباره برهان علامه بیان شده است. اگر این برهان بیانگر رابطه بین «موجود درآک» و اذعان به «واقعیت» باشد، بیان ذات واقع و نفس الامر به خودی خود نیست. پس صغرای برهان علامه این خواهد بود که ما وقتی در مقابل «واقع» قرار گرفتیم، آن را اذعان می کنیم و عقلاً به نفس الامریت آن اعتراف داریم. از سوی دیگر، «واقع» اعم از «وجود و عدم» است. پس اگر «موجود» در برابر ادراک قرار گیرد، اذعان به تحقق این «وجود» واقعاً حاصل می گردد. این «واقعاً» عبارت است از تصدیق شناخت ما به اینکه وجود واقعی است و به عنوان «وجود» و به عنوان «نقیض عدم» وجود دارد؛ چنان که اگر «عدم» در مقابل ادراک قرار گیرد، باز اذعان به «واقعیت عدم» حاصل می شود. واقعیت هر چیزی به حسب خودش است. لذا واقعیت بطلان همان بطلان و واقعیت عدم همان تقرر عدم است؛

## پاسخ ۱: عدم انکار واقعیت خارجی بر اساس صدق و کذب قضایا

گاهی به خود «واقعیت» توجه می‌کنیم و می‌گوییم «واقعیت موجود است یا واقعیت عدم‌ناپذیر است».<sup>۱</sup> گاهی به مضمون قضیه توجه می‌کنیم که یکی از سه پیش‌فرض آن این است که «قضیه صادق آن است که مطابق با واقع (نفس الامر) باشد».<sup>۲</sup> حال اگر قضیه

چنان‌که واقعیت وجود، تقرّر وجود است. پس واقعیت ملحوظ در این برهان، اعم از وجود و عدم می‌باشد. از این رو، ضرورت مطلق واقعیت در اینجا به معنای اعم از انتفاء و ثبوت می‌باشد؛ چون همان‌گونه که وجود، یک واقعیت است، عدم نیز یک واقعیت است و این برهان بیش از این را اثبات نمی‌کند. پس تصدیق به واقعیت عبارت است از: رابطه «شناخت» با «واقعیت‌های وجودی و عدمی» (یعنی امر اعم) که کشف از حکم این واقعیت «فی نفسه» می‌باشد. بنابراین، «واقعیت» مورد بحث به نحو اعم از هستی و نیستی صورت دارد، نه به نحو اخص که مدعای مقرر این برهان بود (جندقی، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

**تقریر چهارم:** علامه فرمود: «فرض بطلان واقعیت، مستلزم ثبوت آن است». حال سؤال می‌شود: رفع واقعیت، مستلزم اثبات چه واقعیتی است؟ ناقد نگاشته است:

آیا نفی واقعیت (نفس الامر)، اعم از واجب و غیر آن، مستلزم ثبوت وجود واجبی و غیر واجبی است که مدعا ثابت شود و یا نفی آن (اعتقاد جزمی و احتمال مساوی یا راجح) مستلزم ثبوت اعتقاد یا احتمال به عدم واقعیت نفس الامری است؟

وی می‌نگارد:

آنچه برای انسان ممکن است، نفی به‌حسب اعتقاد و احتمال است، نه نفی تکوینی و نفس‌الامری هر واقعیت؛ چون اگر اعتقاد یا احتمال به عدم واقعیت نباشد، در این صورت نفی واقعیت به‌حسب اعتقاد یا احتمال نشده است. پس نفی واقعیت به‌حسب اعتقاد و احتمال که در نفس الامر کیف نفسانی است (و وجودش ضرورت مادام‌الذات هم ندارد) مستلزم ثبوت اعتقاد یا احتمال به عدم واقعیت ذهنی خواهد شد، نه مستلزم ثبوت نفس‌الامری؛ چه رسد به ثبوت واقعیتی که ضرورت ذاتی ازلی دارد (شمس، ۱۳۷۹، ص ۳۰۱).

۱. توضیح: اگر در زمان خاص یا مطلقاً، عدم بر هستی حاکم شود، محکی آن واقعی است. «هر واقعیتی باطل

است» واقعی است (نه خیال و پندار). پس اگر فهمی خیال نبود، واقعیت ثابت می‌شود؛ زیرا واقعیت ظرف محکی آن است (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۱۵). پس، پیش‌فرض (بدیهی) انکار واقعی شیء، واقعیت انکارناپذیر است و شیء منکر در ظرف واقعیت جایگاه ندارد. پس، اصل واقعیت انکار نشده است. لذا قول سوفسطی مستلزم پذیرش واقعیت است؛ زیرا اگر سوفسطی هم می‌گوید هر چیزی موهوم یا مشکوک است، پس از نظر او هم اشیاء واقعاً (نه خیالی) موهوم یا مشکوک هستند، پس منکر واقعیت نشده، بلکه با توهم و تردیدش واقعیت را پذیرفته (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۰).

۲. ظرف وجود قضیه (ایجابی حملی)، ذهن و بیرون از آن واقعیتی است که ظرف محکی قضیه است تا قضیه منطبق بر آن صادق باشد؛ گرچه واقعیت بیرون از ذهن ما مرتبه دیگری از ذهن ما باشد؛ مانند صدق «الانسان کلی». مفاد حملیه ایجابی، اتحاد موضوع و محمول در ظرف محکی است.

سالبه باشد، مفادش این است که عنوان موضوع و محمول اتحاد ندارند. پس چگونه می‌توان مفهوم سلب را که حیثیت آن نیستی است، بر خارج منطبق دانست؟ عقل در این حال سلب محمول را از موضوع نیز امری در مقابل بود آن محمول برای موضوع اعتبار می‌کند. حال در ظرف اعتبار، عدم محمول چیزی است که در مقابل وجود آن رخ می‌نماید و این قضیه معدوله منطبق بر خارج، اعتباری است. بنابراین، نفس الامر در پرتو نفس الامر وجودی توسعه می‌یابد و قضایای سالبه را نیز دربرمی‌گیرد. پس اگر کسی اصل وجود را منکر باشد یا در آن تردید کند، در این صورت، او به گزاره‌هایی صادق باور دارد. حال او اصل واقعیت را به‌عنوان محکی قضایای صادق منکر نشده است، بلکه منکر چیزی شده که با انکار آن وجودش اثبات می‌شود. پس بر اساس صدق و کذب قضایا نمی‌توان اصل واقعیت خارجی را انکار کرد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۴).

نتیجه آنکه، اگر هم عدم، نفس‌الامریتی دارد، به تبع امر وجودی است (اعتباری که در متن خارج ریشه دارد). از این رو، سخن در واقعیت داشتن عدم مضاف است، نه عدم مطلق که اساساً به درک نمی‌آید. پس نیافتن در قضایای سلبی، نیافتن عدم مضاف است، نه عدم مطلق. بنابراین، باز واقعیت در اینجا امر وجودی خواهد بود، نه اعم از آن تا اشکال ناقد وارد باشد. به عبارت دیگر، واقعیت داشتن عدم در عرض واقعیت داشتن وجود نیست، بلکه ذیل و به تبع آن است و به همین دلیل، نفس‌الامریت اولاً و بالذات از آن وجود است و در بقیه به تبع اوست. پس مراد از واقعیت در اینجا، واقعیت اعم نیست تا نشود اخص را با آن ثابت کرد، بلکه واقعیتهای است که واقعیت داشتن نفس‌الامر نیز به واقعیت داشتن اوست که جز بر وجود واجب، بر چیز دیگری انطباق ندارد.

### پاسخ ۲: نفی واقعیت، پذیرش واقعیت در ظرف نفی واقعیت است

نکته بحث در توجه به مفاد عبارت «واقعاً نیست» است؛ بدین معنا که شیء منفی در جهان واقع وجود ندارد. از باب مثال گفته می‌شود «شریک‌الباری نیست» یا «نوه من اکنون موجود نیست»؛ بدین معنا که جهان واقعی وجود دارد که در آن واقعیاتی هست، ولی شریک باری و نوه من (اکنون) در آن نیست. اما اگر آنچه نفی می‌شود، خود جهان واقع باشد و این نفی هم برحسب فرض واقعی باشد، یعنی می‌پذیریم که «جهان واقعی هست که در آن هیچ چیز نیست»، این دقیقاً پذیرش واقعیت در ظرف نفی واقعیت است. بنابراین، اگر نفی واقعی متوجه خود واقعیت شود، نه واقعیت خاصی، پیشاپیش مستلزم

پذیرش خود واقعیت است. از این رو، انکار اصل واقعیت، واقعی نیست. علامه در نهایتاً الحکمة می‌گوید انکار واقعیت ممکن نیست و اگر مکابری از سر غرض‌ورزی حق را منکر شود یا در آن شک روا دارد، انکار و شک او لفظی است. بنابراین، قید «واقعاً» عبارت است از واقعیت یا واقعیت‌ها (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰).

اساساً علامه مدعن (مدرک) را در این برهان لحاظ ننموده تا بدین وسیله موطن مخبر در آن دیده شود، بلکه وی مخاطب را با خود واقعیت مواجه می‌سازد. از این رو، موطن صدق صغرای برهان (نفی واقعیت یا صدق سفسطه)، همان ظرفی است که خبر ناظر به آن است، نه مخبر (موجود درآک). به سخن دیگر، موطن صدق سفسطه، جایگاه مخبر نیست تا صدق آن به واقعیت مخبر ارجاع یابد، بلکه وعای صدق همانی است که خبر بدان ناظر است. مخبر در همان وعای خبر (واقع) به نفی واقعیت می‌پردازد. پس نفی واقعی فلسفه، واقعیتی است که خبر از آن حکایت می‌کند؛ نه واقعیت اعم تا بر آن اشکال شود. از این رو، واقعیت در وعای نفی مخبر ظاهر می‌شود و بنابراین، انکار واقعیت در هیچ فرضی وجود ندارد (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

## نقد ۲: تصورات و تصدیقات ذهن ما فقط بدیهی است

هر عاقلی فی‌الجمله به وجود، فکر و تصورات خود و واقعیت آنها اعتراف دارد، ولی قبول آنها با اثبات واجب ملازمه و ارتباط ندارد. آنچه از وجودمان می‌پذیریم، وجودی مشوب و امکانی است که ماهیات از آنها انتزاع می‌شود. پس واقعیت مورد اذعان و بدون تردید ممکن است، نه واجب، و اگر منظور از واقعیت مورد اذعان، وجودی است که واجب نام داشته، آن‌گاه استدلال مصادره به مطلوب است (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰).<sup>۱</sup>

## پاسخ: مراد از واقعیت، اصل هستی است، نه تعینی خاص

مراد از «اصل واقعیت»، نه وجود امکانی است و نه واجب‌الوجود، بلکه صرف وجودی است که در هیچ حالی زوال‌پذیر و عدم‌بردار نیست. پس حتی با زوال و نبود ما و ذهن و

۱. علامه توجه دارد که منکر «واقعیت» در خارج می‌خواهد نشان دهد ادعایش واقعیت دارد. پس تلاش می‌کند چیزی را اثبات کند که درصدد نفی آن است. پس، طرفین دعوا می‌دانند مفهوم «واقعیت» در عالم خارج مصداق دارد؛ اختلاف آن است که: آیا این مصداق، مطابق ادعای کدام‌یک از آنهاست؟ پس تقریر این خواهد بود: «واقعیتی را در نظر می‌گیریم که شخص آن را واقعاً تصدیق یا آن را واقعاً انکار می‌کند، پس در هر صورت واقعیتی هست» (عبدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲).

افکار ما، اصل واقعیت از بین نمی‌رود. بنابراین، حتی اگر فرض کنید هیچ واقعیتی وجود ندارد، باز همین حکم شما واقعیتی دارد. پس مراد از واقعیت، حقیقت هستی است که با فرض نقیض هم ثابت است و با او ممکنات زوال‌پذیر با صرف‌نظر از تعینی خاص واقعیت‌دار می‌شوند؛ مثل ذهن و فکر ما (همان، ص ۲۲۱).

### نقد ۱: برهان مثبت ضرورت به شرط محمول است، نه ضرورت ازلی

صدرالمتألهین برهان صدیقین را از قول خفری (محققی از فارس) این‌گونه می‌نگارد:

برای مجموع موجودات از حیث موجود بودن، مبدأ بالذاتی نیست و به همین دلیل وجود واجب‌الوجود ثابت می‌گردد. به عبارت دیگر، مجموع موجودات از حیث آنکه موجود است، ممتنع است که لاشیء محض گردد، ولی مجموع ممکنات ممتنع نیست که لاشیء محض گردند؛ پس وجود واجب بالذات ثابت می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۶).

او در چهارمین نقد خود بر تقریر او می‌گوید:

موجود بما هو موجود محال است که معدوم محض گردد؛ زیرا در آن ضرورت بشرط محمول است؛ به‌خلاف موجود بما هو ممکن (هنگام عدم تقيیدش به وجود)؛ زیرا به‌حسب ذاتش صحیح است که معدوم محض گردد و از آن لازم نمی‌آید برای موجود فردی باشد که او ممکن نباشد (همان، ج ۶، ص ۳۷).

از آنجاکه علامه طباطبائی برهان خفری را تأیید می‌کند و با آنچه خود در این باب در تعلیقه بر اسفار آورده است، یکی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۱۰)، این اشکال بر ایشان نیز وارد است.

### پاسخ: موجودی که ذاتش عین وجود است، ضرورت ازلی دارد

علامه در تصدیق آن می‌گوید موجودی که ذاتش عین وجود باشد، همان حقیقت وجود است و ضرورتش ضرورت ازلی است. از این‌رو، وی تصدیق به موجودیت «وجود» را اولی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۵). علامه در پاسخ به نقد صدرالمتألهین می‌گوید ضرورت به شرط محمول در جایی فرض دارد که ثبوت وجود برای موجود زاید بر ذات موجود باشد، اما درحقیقت وجود او صرف وجود و محض هستی است که ضرورتش ذاتی و ازلی می‌باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۵۹). او در تعلیقه خود بر اسفار می‌نویسد:

... فلا یرد علیه ما آورده - ر.ه - فأخذ الموجود - من حیث هو موجود واجب -  
 انما یرجع الی الضرورة بشرط المحمول اذا كان وجوده زائداً علی ذاته. و اما الموجود  
 الذي ذاته عين الوجود و هو حقيقة الوجود فضرورته اذلية لا بشرط المحمول  
 (صدرالدين شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۳۷).

## نقد ۲: عدم انتاج ضرورت شیء از ضرورت جمله در برهان

تقریر ناقد از برهان علامه: (۱) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد. (۲) دست کم یک واجب الوجود  
 وجود دارد. (۳) واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد (مترادف ۲). در ادامه اشکالی را بر  
 آن مطرح می کند و می نگارد:

استنتاج (۳) از گزاره (۱) معتبر نیست. گزاره (۱) اصطلاحاً دارای «ضرورت جمله» و  
 گزاره (۳) «ضرورت شیء» را بیان می کند و نمی توان ضرورت شیء را از ضرورت  
 جمله استنتاج کرد (گرچه عکس آن امکان پذیر است).<sup>۱</sup>

## پاسخ: فرض بطلان واقعیت، اثبات نفی ناپذیری واقعیت است

علامه ظاهراً از ضرورت قضیه ۱، ضرورت شیء را در قضیه ۳ استنتاج نکرده است؛ زیرا

۱. توضیح: اگر واژه «ضرورتاً» پیش از سور بیاید، ضرورت جمله، وگرنه ضرورت شیء خواهد بود. در نظر  
 ناقد، ضرورت جمله و ضرورت شیء ناظر به واقعیت است (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۲۹).  
 نقد دیگر: فرض وجود یک موجود در هر جهان ممکن، مثبت ضروری بودن آن نیست. اگر به ازای هر  
 جهان ممکن تنها یک موجود باشد، و موجود جهان اول با موجود جهان دوم و ... متفاوت باشد، نفی  
 سفسطه شده، اما ضرورت آن ثابت نمی شود. موجود ضروری زمانی ثابت می شود که در هر جهان ممکن،  
 موجودی حضور یابد که در جهان دیگر حضور دارد. از نظر ناقد، علامه و برخی دیگر به خلأ میان  
 ضرورت جمله و ضرورت شیء توجه نداشته اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۸). وی در حل آن، نظریه  
 وحدت شخصی وجود را مطرح می کند. او می گوید مطابق این نظریه، واقعیت های عالم، ظهور و تجلی  
 حقیقت واحدی هستند. پس وجود واقعیت یگانه در همه جهان های ممکن اثبات می شود. از طرفی با این  
 نظریه، واجب الوجود به قول مطلق اثبات می شود، نه واجب الوجود بالذات (ر.ک: مروارید، ۱۳۸۶، ص ۱۴).  
 پاسخ: اگر در هر جهان ممکن باید واقعیتی باشد و این واقعیت امکانی باشد، در کنارش می توان جهانی را تصور  
 کرد که در آن واقعیت امکانی، معدوم باشد و در چنین جهانی علامه الزام می کند که واقعیتی هست که حتماً  
 واجب الوجود است؛ زیرا فرض شد جهان ممکن را که از هستی های امکانی خالی است و اگر چنین جهانی  
 مشتمل بر واجب الوجود باشد، در هر جهان فرضی دیگر هم واجب الوجود هست. این برهان بر حکم ضروری  
 عقل استوار است؛ یعنی سفسطه را نمی پذیرد که نفی آن اثبات واقعیت ضروری الوجود است. از طرفی طبیعت،  
 این واقعیت امکانی نیست؛ زیرا نفی موجود امکانی به خودی خود هیچ تناقض و سفسطه ای به بار نمی آورد. علامه  
 از ابتدا ضرورت ناظر به عین را اثبات می کند بدون خللی در آن (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۸).

ضرورتی که قید قضیه است، به معنای بدهت قضیه است، نه ضرورت در مقابل امتناع و امکان وجود. استدلال علامه حاوی انتاج ضرورت ازلی از «اصل واقعیت و زوال ناپذیری آن و اصل امتناع تناقض» است و هدف او که فرمود «فرض بطلان و نبود واقعیت، مستلزم تحقق آن است»، اثبات «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» نیست، بلکه اثبات اصل زوال ناپذیری واقعیت است تا در نهایت ضرورت ازلی واقعیت را استنتاج کند (نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۷). پس بطلان واقعیت مثبت «نفی ناپذیری واقعیت» است، نه «وجود واقعیتی ضرورتاً». شاهد آن، رد شکاکیت کلی و این بیان علامه است: هرگاه اصل واقعیت ذاتاً زوال و نیستی نپذیرد، پس واجب بالذات است.

### نقد ۳: برهان مثبت ضرورت ذاتی است، نه ضرورت ازلی

در صورتی واجب الوجود با این برهان اثبات می شود که ضرورت ازلی «واقعیت» اثبات شود؛ در حالی که این برهان ضرورت ذاتی واقعیت را اثبات می کند. واجب الوجود بالذات، وجودی است که وجود برای او ضرورت ازلی داشته باشد؛ وگرنه هر ممکنی که موجود است، تا وقتی موجود است، ضرورت ذاتی دارد (حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹). به بیان دیگر، آنجا که اصل واقعیت زاییده علم حضوری (ما به خودمان) است، حاصل آن واقعیت به نحو مطلق نیست تا ضرورتش ازلی باشد، بلکه مطلق واقعیتی است که وجودی را در خود می یابیم. این واقعیت ما گرچه ضروری است، اما نه به ضرورت ازلی. از راه علم حصولی به اصل واقعیت نیز همین اشکال با وضوح بیشتر صادق است (حاجیان، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰).

### پاسخ: واجب الوجود غیر محدودالذات ضرورت ازلی دارد

واجب الوجود بالذات، ذات غنی قائم به خود است که معلول هیچ علتی نیست، پس سابقه و لاحق عدم ندارد و نیستی به هیچ وجه بر او راهی ندارد. هستی محض و محض هستی است و به قول میرداماد «کلُّ الوجود» و «کُلُّه الوجود» است (ر.ک؛ علامه، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۷). همچنین واجب غیر محدودالذات و وجودش در حد ذاتش واجب است؛ به این معنا که «موجودیت» با قطع نظر از هر اعتبار و هر جهت و حیثیتی از ذات مقدسش انتزاع می شود. پس ضرورت چنین وجودی، ضرورت ازلیه است؛ زیرا ضرورت ازلیه آن است که ذات موضوع با قطع نظر از همه اعتبارات و حیثیات، مصداق حکم شود و ذات واجب تعالی چنین است. اگر واقعیت ضرورت ازلیه نداشته باشد؛ یعنی در شرایطی از شرایط یا در یک فرض خاص زایل شده باشد که از دو حال خارج نیست؛ یا زایل بودن آن

واقعیت ندارد و به مجاز گفته می‌شود واقعیت زایل شده که در این حال واقعیت محفوظ است یا آنکه زوال آن واقعیت دارد (واقعاً زایل شده) که در این حال نیز ثبوت اصل واقعیت مورد اذعان خواهد بود؛ زیرا زوال آن به‌عنوان امری واقعی از حضور واقعیت حکایت می‌کند (اکبریان و ربیعی هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۸۵). پس مصداق اصل واقعیت که واقعیت مطلق است، مشروط به هیچ قیدی نیست و عین واقعیت است و دیگر واقعیت‌های زوال‌پذیر به او متکی هستند. علامه نگاشته است:

و اذا كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان فهي واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات و الاشياء التي لها واقعية مفتقرة اليها في واقعيتها ، قائمة بها (صدرالدین شیرازی، ج ۶، بی تا، ص ۱۴، تعلیقه علامه).<sup>۱</sup>

### نقد بر اثبات «واقعیت» در صورت «شک» در آن و پاسخ آن

#### نقد ۱: با شک به وجود واقعیت، اثبات واقعیت مشکل است

اگر کسی به یقین مدعی شود «واقعیتی در خارج نیست»، برهان تمام است؛ زیرا همه توانش را به کار بسته تا چیزی را اثبات کند که در صدد نفی آن بوده است. اما اگر فرض شود که او درباره بود یا نبود وجود واقعیتی در عالم خارج شک دارد، آیا باز او در صدد اثبات واقعیت داشتن مدعای خود بر آمده است؟ طرح دوران بین نفی و اثبات - که اگر او واقعیتی را در نظر گیرد، یا آن را واقعاً تصدیق و یا واقعاً انکار می‌کند؛ پس در هر حال واقعاً واقعیتی هست - نیز در پاسخ به این اشکال مخدوش است. بنابراین، اگر واقعیتی باشد که شخص، نه آن را واقعاً تصدیق و نه انکار کند، بلکه به آن شک داشته باشد، پس به طور حتم در صدد اثبات مدعایش نیست که قصد نفی آن را داشته، تا در هر صورت واقعیتی ثابت شود (عبدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴).<sup>۲</sup>

۱. پاسخ دیگر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۴۰.

پاسخ دیگر: اگر واقعیت ضرورت ذاتیه داشته باشد، زوالش در ظرف خاص جایز است. پس با فرض زوال ذات می‌توان به زوال واقعیت نیز حکم کرد. ظرفی که زوال واقعیت در آن جایز باشد و بتوان از آن خبر داد، خبر از آن یا کاذب است یا صادق. اگر کاذب باشد، صدق واقعیت در آن لازم می‌آید و اگر صادق باشد، چون فرض این است که واقعیت از آن واقعاً زایل شده، پس زوال واقعیت در آن فرض یا ظرف به‌عنوان امری واقعی خبر داده می‌شود و واقعی بودن زوال، همچنان از دوام واقعیت حکایت می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

۲. نقد و پاسخ دیگر، ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۵.



### پاسخ: شک ما واقعیتی از واقعیت‌هاست

اگر شک ما واقعاً در اصل واقعیت‌دار بودن واقعیت باشد، می‌توان گفت در واقعیت اشیا واقعاً شک داریم که واقعاً درست است؛ یعنی واقعیت دارد. پس در صورتی شک ما واقعی نیست که در اصل واقعیت داشتن واقعیت شک نداشته باشیم، ولی فرض این است که ما در واقعیت داشتن اشیا واقعاً شک داریم. پس شک ما از واقعیت‌هاست؛ زیرا از پیش پذیرفته‌ایم که واقعیت، انکارناپذیر و شک‌ناپذیر است. بنابراین، می‌توان واقعیت داشتن یا عدم آن را در اموری با اصل واقعیت سنجید. پس اصل واقعیت با تشکیک در واقعیت همه اشیا اثبات می‌شود (سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۱).<sup>۱</sup>

### نقد ۲: فرض شک، به عدم انتاج نقیضش است

اگر با فرض نفی چیزی یا تردید در آن و یا انکارش اثبات همان چیز لازم آید، نمی‌توان چیزی را انکار کرد یا در آن تردید نمود و یا آن را باطل دانست؛ زیرا حقیقت انکار و تردید و فرض عدم، زمانی حاصل است که نقیضشان را نتیجه ندهند؛ درغیراین صورت این امور دیگر فرض عدم و تردید و انکار نیستند (همان، ص ۶۲).

### پاسخ: فرض شک فراگیر، مستلزم مقابله است

انکار، تردید و فرض عدم در «موقعیت محدود» واقعاً انکار، تردید و فرض عدم است و نتیجه آن، اثبات مقابل و نقیض آنها نخواهد بود. اما اگر انکار، تردید و فرض عدم «فراگیر» شود، مستلزم مقابل خودش است. به سخن دیگر، اگر باور کنم بیرون از من واقعیتی هست؛ چه یک واقعیت و چه واقعیت‌های بسیار، در این فرض می‌توانم واقعیت «الف» را منکر شوم یا در آن تردید نمایم و یا عدم وجود آن را فرض کنم. دراین حال، گرچه شاید انکار، تردید یا فرض عدم من نامعقول باشد، از اینها اثبات «الف» به دست نمی‌آید. اما اگر واقعاً در همه چیز فرض عدم، تردید یا انکار کنم؛ چون این امور فراگیر است و هریک از آنها را هم دربرمی‌گیرد، پس خودشکن است. بنابراین، از اثبات خودشان، نفی آنها لازم می‌آید. علامه در نه‌ایة الحکمة بیان می‌کند که انکار واقعیت ممکن نیست و اگر کسی از سر غرض ورزی حق را منکر شود یا در آن شک روا دارد، به‌گونه‌ای که انکار یا تردیدش واقعی باشد، پس اصل واقعیت را منکر نشده یا در آن تردید نکرده

۱. پاسخی دیگر، عبدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴.

است؛ زیرا اصل واقعیت را پذیرفته و در پرتو آن از انکار و تردید چیزی دم می‌زند؛ و گرنه انکار و تردید او واقعی نخواهد بود. بنابراین، وقتی چیزی واقعی است که اصل واقعیت پذیرفته شده باشد (همان، ص ۶۳).<sup>۱</sup>

### نقدی بر اثبات «لذاته بودن واقعیت» در تقریر و پاسخ آن

#### نقد: عدم اثبات لذاته بودن آنچه واقعیت مطلق فرض شده

گرچه بپذیریم واقعیت عین ذات حقیقت هستی (واقعیت مطلق) و بذاته است، مثبت لذاته بودن و علت نداشتن او نمی‌شود. پس گرچه وجود بدون هیچ قید و شرطی بر او صدق می‌کند، قائم به نفس بودن (لذاته بودن) از آن فهمیده نمی‌شود، بلکه به بیانی دیگر نیاز دارد؛ چنان‌که حکیم سبزواری افزون بر اثبات بذاته بودن، لذاته بودن را نیز که در مقام مفهوم برای واجب‌الوجود لازم دانسته، در تقریر خود به اثبات رسانیده است (فقیه ایمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۶).

#### پاسخ ۱: واقعیت بطلان‌ناپذیر، ضرورت بذاته و لذاته دارد

علامه با لحاظ رابطه ضرورت میان موضوع و محمول، وجود ضرورت را در برهان خود تشریح می‌کند. او گفته است که هر چیز متصور می‌گردد به‌عنوان موضوع، نسبت به «موجودی» که محمول واقع می‌شود در نظر گرفته شود، یا این محمول برایش ضروری

۱. نقد دیگر: مراد علامه آن است که سوفیست هنگام شک در وجود واقعیت، واقعیتی را لزوماً می‌پذیرد که همان شک اوست که استدلال علیه شکاکیت کلی است. آیا از این استدلال می‌توان برای اثبات گزاره «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» بهره برد؟ پاسخ منفی است. اثبات وجود واقعیت را باید در همه جهان‌های ممکن نشان داد؛ درحالی‌که سوفیست ملزم به بود واقعیت در جهان بالفعل است. مثلاً کسی که در اصل واقعیت در یک میلیون سال پیش شک دارد، باید وجود واقعیت بالفعل را بپذیرد، نه واقعیت در یک میلیون سال پیش را؛ زیرا شک او واقعی است، پس واقعیتی در جهان بالفعل هست. حال اگر به‌جای تکیه بر واقعیت داشتن شک، بر صدق گزاره «هیچ واقعیتی وجود ندارد» در یک میلیون سال پیش با وجود واقعیتی در جهان فرضی W تکیه کنیم، وجود واقعیتی در W اثبات نمی‌شود (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۱۷).

پاسخ: به همان دلیل که انکار در واقعیت مستلزم وجود آن است، شک در واقعیت نیز این‌گونه است. برهان، ناظر به مشکوک است، نه به فعل شکی که شک‌کننده ابراز داشته. اگر کسی در اصل واقعیت یک میلیون سال قبل شک کند، در اینجا مشکوک اصل واقعیت یک میلیون سال قبل است، پس صحیح نیست بگوییم «واقعاً اصل واقعیت یک میلیون سال قبل مشکوک است» و چون مشکوک بودن وجود واقعیت در یک میلیون سال قبل واقعی است، پس در آن زمان وجود واقعیت مشکوک نیست؛ و گرنه واقعیت در همان ظرف مشکوک معلوم است (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱).

است یا برای او ضرورت عدم دارد و یا هیچ‌یک از آن دو برای او ضروری نیست. اولی واجب‌الوجود، دومی ممتنع‌الوجود و قسم سوم ممکن‌الوجود به امکان خاص است. ایشان می‌نگارد:

چنانچه موضوع مفروض موصوف به موجودیت (به نحو وجوب) شود، واسطه در عروض نداشته، یعنی به وصف موجودیت حقیقت خود متصف باشد (بدون ضم هیچ قیدی به آن) می‌گوییم موضوع کذایی بدون حیثیت تقییدیه و بالذات متصف به موجودیت است. همچنین موضوع مفروض علاوه بر آنکه حیثیت تقییدیه را ندارد (در مقام اتصاف به وجوب و وصف موجودیت) حیثیت تعلیلیه هم ندارد؛ یعنی موجودیت آن لذاته و بدون علت و واسطه در ثبوت می‌باشد<sup>۱</sup> (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۹).

واقعیت هستی از اصول بیّنه و انکارناپذیر است و هیچ‌گونه بطلانی در هیچ فرضی در آن راه ندارد و هر چیزی در پرتو آن واقعیت‌دار می‌شود. بنابراین، متعلق اصیل و نخستین اذعان و تصدیق به ضروری یادشده، واقعیت بطلان‌ناپذیر و بخشاینده هر واقعیت محدود است و در نتیجه وجوب وجود دارد. پس واقعیت بطلان‌ناپذیر دارای ضرورت و وجوب بذاته و وجوب لذاته است، اما وجودات محدود فقط وجوب بالذات را حائزند و آیه کریمه (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) بیان همین مطلب است (همانجا).

#### پاسخ ۲: «حق» بودن بذاته خدا، مثبت ضرورت بنفسه اوست

علامه در تفسیر آیه ۳۰ سوره لقمان (بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) بیانی را در ثبوت ضرورت واجب با دقت در واژه «حق» ارائه می‌دهد. او «حق» را به معنای ثابت (متحقق) می‌داند که مقابل آن نیستی (غیرثابت) است و از طرفی، آیه را مشتمل بر ادات حصر برمی‌شمارد. بنابراین، مراد از آیه این است که ثبوت حقیقی که با هیچ بطلانی آمیخته نیست، تنها برای واجب تعالی است و در نتیجه، وجود او مطلق است. پس وجودش ضروری و عدم‌ناپذیر است و چنین وجودی، وجود لذاته خواهد بود. او می‌نگارد:

جمله (بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) به خاطر وجود ضمیر فصل و به خاطر معرفه آمدن خبر (الحق)، انحصار در آن مراد است (انحصار مبتدا در خبر). پس جمله (بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ)

۱. اگر «واجب‌الوجود بالذات» و «واجب‌الوجود للذات» با هم ذکر شوند، از قید اولی نفی تقیید و از دومی نفی تعلیل اراده می‌شود و اگر یکی ذکر شود، هر دو از آن فهمیده می‌شود؛ مثل مسکین و فقیر «إذا اجتماعا افترقا و إذا افترقا اجتماعا» (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۶).

ثبوت را منحصر در خدا کرده و می‌فرماید: تنها خداست آن ثابتی که با بطلان آمیخته نیست؛ یعنی ثابت از جمیع جهات. پس وجودش مطلق است؛ یعنی مقید به هیچ قید و مشروط به هیچ شرطی نیست. از این رو، وجود او ضروری و عدمش محال است؛ به خلاف ممکن‌الوجودها که وجودشان تقدیری است. وقتی حقیقت هر چیز عبارت از ثبوت آن است، پس خدای تعالی که ثبوتش ضروری است، به ذات خود حق است، ولی غیر او به وسیله او حق می‌شود (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۵۳).

### نقدی بر نظر علامه در «تنبیهی» بودن برهان و پاسخ آن

#### نقد ۱: وجود مقدماتی (گرچه بدیهی) نشانه نیاز برهان به تصدیقات است

علامه قایل است که براهین اثبات واجب، صرفاً تنبیهاتی بر امری بدیهی هستند و گزاره «واجب بالذات موجود است» امری ضروری و بدیهی است. او نگاشته است:

و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان، و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۱۵، تعلیقه علامه).

اما قضیه ضروری و بدیهی چه قضیه‌ای است؟ او قضیه را به ضروری و نظری تقسیم می‌کند و می‌نویسد:

القضية اما ان لا يحتاج في حصول التصديق اليقيني بها الى تصديق آخر أو يحتاج و يسمى الاول ضرورياً و بدیهياً و الثاني نظرياً (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۷)

اما برخی برای تصدیق به «واجب بالذات موجود است» تصدیقات دیگری را برای تمام بودن برهان لازم می‌دانند. پس قضیه فوق، بدیهی نیست و برهان تنبیهی نخواهد بود (عبدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸).

#### پاسخ: وحدت مقام اثبات و مقام ثبوت در اینجا

علامه در تبیین این قسمت از کلام علی ۷ که فرمود: «و وجوده اثباته» می‌گوید برهان منطقی بر اثبات واجب، به دلیل بی‌نیازی او از اثبات صحیح نیست؛ چراکه واجب، مطلق و بی‌پایان است و در نتیجه، مرزی ندارد و به ذهن نمی‌آید. پس او وجودی خارجی است که مقام اثبات و ثبوتش یکی است و وجداناً بر همه مکشوف است. علامه می‌نویسد:

او وجود ذهنی ندارد، بلکه آنچه هست، وجود خارجی است که مقام اثبات و ثبوتش یکی است (پس این گونه نیست که در ذهن یکی معلوم و در ذهن یکی مجهول باشد؛

زیرا به ذهن نمی آید). این وجود خارجی است که یا باید مجهول و یا معلوم باشد و چون او از هیچ موجودی غایب نیست، پس مجهول بودنش معقول نیست و با علم وجدانی بر همگان مکشوف است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۲۰).

او کلامی را از رسول اکرم ﷺ شاهد آورده که فرمود: «حاضر غیر محدود و غایب غیر مفقود». وی عدم اقامه برهان بر اثبات وجود حق و نیز بحث از صفات را در قرآن، نشان دهنده همین مطلب می داند.<sup>۱</sup>

## نقد ۲: مردد بودن بداهت مقدمه اول برهان

ناقد با قبول اجمالی کلام علامه که می گوید: «ما می یابیم هر صاحب شعوری از اثبات اصل واقعیت ناگزیر است» می پرسد: مراد از آن واقعیت چیست؛ آیا مطلق واقعیت است یا واقعیت خاص؟ سپس می نگارد:

برای هر ذی شعور متوجه به خویشتن مسلم آن است که به علم حضوری اعتقاد به واقعیت هایی نظیر وجود و ادراک و سایر صفات درونی خود دارد که بعضی ضرورت وجود مادام الذات دارند؛ مثل اصل وجود صاحب شعور و بعضی این ضرورت را هم ندارند؛ مثل صفات صاحب شعور، پس هیچ کدام ضرورت ذاتی ازلی ندارند. حال چگونه واقعیت خاصی (وجود نفس الامری که دارای ضرورت ذاتی و ازلی است) ثبوتش برای انسان ضروری و بدیهی است؟ (شمس، ۱۳۷۹، ص ۳۰۱).

## پاسخ ۱: نفی سفسطه امر بدیهی عقل است

مقدمات برهان علامه از اولیات است؛ زیرا صغری که ثبوت واقعیت است، تصدیق به ثبوت

۱. پاسخ دیگر، ر. ک: جندقی، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ زاهد، ۱۳۸۳، ص ۲۸.

نقد دیگر: مطلق واقعیت بدیهی است، نه واقعیت مطلق که غیر از مدعای استدلال است. واقعیت در استدلال به معنای نفس الامر است، نه حقیقت هستی، و این معنا عام است و علاوه بر نفی وجود در خارج، با فرض تناقض هم سازگار است (حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲).

پاسخ: عنوان مطلق وجود غیر از وجود مطلق است. اولی به معنای وجود شیء (چه وجود محدود، چه غیر آن) و دومی وجود خاص است که هیچ قیدی ندارد. این برهان که از مطلق وجود و با پذیرش مصادقش که می تواند موجودی محدود یا نامحدود باشد، به موجودی نامحدود می رسد، مصادره به مطلوب نیست؛ گرچه با برهان مشخص شود که مطلق وجود، همین وجود مطلق است. مهم در برهان تعدد عنوان است؛ گرچه مصادیق یکی باشند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، ص ۲۷۲).

پاسخ دیگر، ر. ک: حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲.

موضوع فلسفه است که طبیعت «عقلِ ضروری»، حاکم بر آن و رهاننده از سفسطه است.<sup>۱</sup> ممکن است ادعا شود دلیل نفی سفسطه بر این مبتنی است که ما و حالات نفسانی و امور محسوس وجود دارند؛ بنابراین، هیچی و پوچی حاکم نیست. پاسخ آن است که استدلال به حسب ظاهر نیستی را نفی می‌کند، ولی امکان سفسطه و پوچی واقعی را نفی نمی‌کند. نفی سفسطه ضرورت ازلی دارد؛ یعنی در هیچ فرض و ظرفی نمی‌توان گفت هیچی و پوچی (سفسطه) حاکم است. پس در ظرف نبود ما و حالات نفسانی ما باز هم سفسطه و هیچی و پوچی حاکم نیست. اگر اصل هستی (موضوع مقدمه اول) تنها به دلیل وجود ما و حالات نفسانی ما و وجود محسوسات قابل قبول باشد، با نبود این امور قطعاً هیچی و پوچی حاکم خواهد شد و سفسطه برقرار خواهد بود؛ درحالی که طبیعت عقل ضروری نافی سفسطه است. پس معتقدیم نفی سفسطه در هر جهان ممکن ضروری است، نه خصوص جهان بالفعل که ما و احوالات نفسانی و محسوسات در آن موجودند. علامه مدعی است نفی سفسطه، امر بدیهی عقل است و برهان تنبیهی وی، درمان ذهن کسی است که احتمال سفسطه را معقول می‌داند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷).

## پاسخ ۲: «واقعیت، واقعیت دارد»؛ یعنی عدم ناپذیری ذاتی واقعیت

تقریر علامه چنین است: (۱) واقعیت ذاتاً نیستی نمی‌پذیرد (بدیهی). (۲) هر چیزی که ذاتاً نیستی نپذیرد، واجب‌الوجود بالذات است (بدیهی). (۳) پس واقعیت واجب‌الوجود بالذات است. بداهت کبری واضح است؛ زیرا واجب‌الوجود بالذات چیزی است که ذاتاً نیستی را نمی‌پذیرد. صغری هم بدیهی است؛ گرچه علامه آن را تبیین نموده است. مقدمه اول از قضیه «واقعیت واقعیت (نفی سفسطه) دارد» یا «واقعیت (وجود) موجود است» سرچشمه گرفته است؛ از این رو، علامه در قسمتی از برهان<sup>۲</sup> خود بر بداهت این مقدمه می‌گوید: «واقعیت به دلیل اینکه واقعیت است، نافی سفسطه است و هر صاحب شعوری از پذیرش آن ناچار

۱. تصدیق به «وجود» بدیهی اولی است. وجود، واقعیت و موجودیت دارد؛ پس وجود و واقعیت، غیر واقعیت نیست و عدم را نمی‌پذیرد. علامه می‌گوید از اینجا معلوم می‌شود اصل وجود واجب‌الوجود بالذات نزد انسان ضروری و برهان بر آن تنبیهی است (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۵۹).

۲. برهان دوم علامه: ر.ک: صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۱۴. پیش فرض «واقعی بودن انکار هر چیزی» آن است که واقعیت ظرف حقایق است و منکر در آن جایگاهی ندارد. پس، اصل واقعیت (به عنوان ظرف حقایق و واقعیات) انکارپذیر نیست (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۰).

است» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۱۴، تعلیقه علامه). علامه از قضیه بدیهی منشأ، عدم‌ناپذیری ذاتی واقعیت را نتیجه می‌گیرد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۵۹).<sup>۱</sup>

## نقدی بر عدم نیاز برهان، بر پیش‌فرض یا مقدمات فلسفی و پاسخ آن

### نقد ۱: ابتدای برهان بر نظریه صدق و نفس الامر

برخی معتقدند این تقریر به نظریه در باب صدق وابسته است؛ زیرا نخست باید بپذیریم صدق به معنای مطابقت است (نه نظریه‌ای بدیل) و دوم اینکه، باید دید این برهان با کدام یک از نظریه‌های مطابقت سازگاری دارد. محل اشکال ناقدان، صدق قضایای سالبه، به‌ویژه قضیه هلیه بسیطه است (مثل «سیمرغ واقعاً وجود ندارد») که در تصدیق به مطابقت یا عدم آن با واقعیت، به بررسی نظریه‌های مطابقت نیاز داریم. درست است که صدق قضیه به معنای مطابقت است، نه نظریه‌های بدیل دیگر، زیرا نظریه مطابقت در مواردی ارتکازی و معقول می‌نماید، اما در گزاره سلبی یا مواردی که در موضوع یا محمول آنها مفهوم «عدم» به کار رفته است، مسئله به این روشنی نیست (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۷؛ ر.ک: نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲). تقریر علامه نیز از این بررسی مستثنی نیست. ناقد می‌گوید در دو دیدگاه مطرح در باب مطابقت با نفس الامر،<sup>۲</sup> تقریر علامه طبق یکی تمام و طبق دیگری ناتمام است (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۳).

۱. پاسخ دیگر: «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» اساس بدیهیات اولیه است. در این اصل نیز بداهت و ضرورت حق مفروض گرفته شده است؛ زیرا هنگامی که گفته می‌شود «ارتفاع النقیضین او اجتماعهما محال»، جهت قضیه (ضروراً - واقعاً) در آن منظوری است که اگر انکار شود، رابطه‌ای میان موضوع و محمول باقی نمی‌ماند. لذا حتی برای انکار حق باید اصل واقعیت را پذیرفت. پس اگر گفته شود «الحق باطل حقاً و واقعاً» خود، فرع بر پذیرش واقعیت است. پس اصل واقعیت ابده البدیهیات حتی برای سوفسطی است. بنابراین، بداهت و ضرورت حق (حقیقت هستی) سنگ‌بنای بدیهیات عقلی است (فیاض‌بخش، ۱۳۸۵، ص ۲۸؛ پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

۲. ناقد می‌گوید: نظریه «مطابقت» دو دیدگاه دارد: (۱) در «دیدگاه استقلالی» نفس الامر، عالمی متمایز از عالم وجود (خارجی و ذهنی) است، بلکه نوعی ثبوت دارد؛ به طوری که در آن واقع گسترده‌تر از وجود است. (۲) در «دیدگاه تبعی» ساکنان عالم، نفس الامر تبعی دارند که به تبع وجود خارجی متقرر هستند. در این نظریه، عالم نفس الامر به عالم وجود ارجاع داده شده است. وی ادعا کرده علامه دیدگاه دوم را پذیرفته است؛ زیرا به ازای هر گزاره نفس‌الامری؛ مثل «عدم علت، علت عدم معلول است»، گزاره صادقی مانند «وجود علت، علت وجود معلول است»، هست که با عالم وجود مطابقت دارد و مطابق گزاره اول به تبع مطابق دومی موجود است (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۹).

### پاسخ: برهان، مبتنی بر طبیعت عقل ضروری و اولی است

برهان بر اولیات و طبیعت عقل نظری تکیه دارد؛ پس نمی‌توان گفت این برهان بر اساس نظریه استقلال نفی الامر ناتمام است، بلکه باید گفت این نظریه، چون ناسازگار (اگر ناسازگار باشد) با یک برهان معتبر مبتنی بر عقل ضروری است، مردود بوده و نظریه تبعی نیز به دلیل نامناسب بودن تبیین آن در هلیه بسیطه سالبه (اگر نامناسب باشد) مردود یا ناکارآمد است. استدلال کارآمد و ناکارآمد به این است که منطقاً نشان داده شود ماده یا صورت آن خلل دارد، اما با وجود اولیات در یک استدلال، دیگر نتیجه آن یقینی است. این برهان در نفی سفسطه آن است که در جهان (مفروض) «واقعیت» ضروری‌الوجود است و اگر در جهان مفروض واقعیت منحصر در وجودات ممکن باشد، در این جهان «واقعیت» ضروری‌الوجود نخواهد بود؛ زیرا می‌تواند هیچ‌یک از این ممکن‌ها نباشد؛ چراکه ممکن است این جهان ممکن در جایی که هست نباشد، ولی برهان می‌گوید در این فرض باز واقعیت ضروری‌الوجود است. بنابراین، واقعیت ضروری‌الوجود، غیر از هریک از وجودهای امکانی است. پس وجود قضایای بدیهی در تقریر به معنای عدم ابتنای برهان بر چیزی است (همان، ص ۲۶۴).<sup>۱</sup>

### نقد ۲: نیاز برهان علامه به قاعده استلزام

در این نقد قاعده‌ای از کلام علامه استخراج شده با این بیان: «اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیء واجب‌الوجود بالذات است». از نظر ناقد این تقریر در اثبات واجب با نظریه وحدت وجود تمام است، بلکه باید قاعده استلزام نیز به آن ضمیمه شود؛ زیرا با استفاده از وحدت وجود تنها یک واجب‌الوجود (مطلق) اثبات می‌شود، نه واجب‌الوجود

۱. آیا این برهان اولین مسئله فلسفی است؟ پاسخ: اولین مسئله فلسفی بودن، بدین معناست که مقدمات آن تنها از بدیهیات اولیه تشکیل شده است و از طریق اولیات به‌طور مستقیم اثبات می‌شود. برهان عقلی محض به این معناست که صدق آن وابسته به حکم عقل است؛ یعنی نفی آن مستلزم تناقض است. بنابراین، در مدعایی ایجابی سلب آن مستلزم تناقض و در مدعایی سلبی ایجاب آن مستلزم تناقض است. این تقریر مشتمل بر دو مقدمه بدیهی و اولی است. بنابراین، نتیجه مبتنی بر هیچ نظریه‌ای استنتاج می‌شود. کبری بدیهی است؛ زیرا چیزی که ذاتاً نیستی را نپذیرد، واجب‌الوجود است. صغرای استدلال نیز بدیهی اولی است؛ زیرا تصور صحیح موضوع و محمول صدق آن را در پی دارد؛ با این بیان که آنچه واقعیت‌دار است، محال است واقعیت‌دار نباشد و مقابلش (نیستی) را هرگز نمی‌پذیرد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴). پاسخ دیگر: ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۴؛ بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۶.



بالذات. توضیح اینکه، برهان علامه تنها واقعیتی را اثبات می‌کند که ضرورت ذاتی دارد؛ درحالی‌که مدعا اثبات واقعیتی با ضرورت ازلی است. پس چنین واقعیتی را که ضروری‌الوجود باشد، باید با قاعده استلزام اثبات کرد (نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴).

### پاسخ: اشتباه در طرد قضیه بدیهی و اخذ به امر دیگر به عنوان قاعده استلزام

واقعیت مثبت در برهان ضرورت ازلی دارد؛ زیرا با نفی واقعیت، واقعیتی اثبات می‌شود که از دو حال خارج نیست: یا آن واقعیت واجب‌الوجود است یا ممکن. لذا می‌توان جهان ممکن دیگری تصور کرد که هیچ ممکنی در آن وجود نداشته باشد و درعین حال که از ممکن خالی است، از وجود واقعیت خالی نباشد. پس واقعیت ضروری‌الوجود بی هیچ قید و شرطی اثبات می‌شود. از این رو، علامه فرموده است: «و اذ كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات»؛ یعنی هر چیزی که ذاتاً قبول نیستی نکند، واجب‌الوجود بالذات است (کبرای قیاس). این قضیه، بدیهی اولی است؛ یعنی هر چیزی که نفی آن بالذات مستلزم وجودش باشد، واجب‌الوجود بالذات است، اما ناقد چیز دیگری را قاعده استلزام می‌داند. این قاعده در تقریر علامه با هیچ موجودی نقض نمی‌شود؛ زیرا موجود عقلاً، یا واجب بالذات است و نفی آن مستلزم ثبوتش است یا ممکن بالذات است که نفی آن بالذات مستلزم وجود آن نیست (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰).<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی در تقریر خود از برهان صدیقین، مستقیماً از «واقعیت» آغاز می‌کند و به وجوب آن می‌رسد، اما ابداع وی این است که وجود را به گونه‌ای مطرح می‌سازد که به مسئله‌ای صرفاً متافیزیکی تبدیل نشود و مشروط به اثبات اصالت وجود و وحدت وجود نباشد. علامه گزاره «واقعیت هست» را که نقطه شروع اندیشیدن و مرز میان سفسطه و فلسفه است، آغاز کار خویش قرار می‌دهد. در مقابل الهیات تبیینی، پایه این بیان الهیاتی است که بیشتر بر توصیف مواجهه وجودی انسان با خدا تأکید می‌کند؛ بدین نحو که

۱. پاسخ: مثال ناقد مناقشه دارد. برهان ناقد در اینکه «از انکار وجودی به اثبات آن می‌رسیم» در صورت استدلال ریشه دارد (در قیاس استثنایی)، ولی برهان علامه در ماده استدلال ریشه دارد با این قالب قیاسی: «اگر واقعیتی نباشد، واقعاً وجود ندارد. هرگاه واقعیت واقعاً موجود نباشد، واقعیتی وجود دارد. پس اگر واقعیتی واقعاً وجود نداشته باشد، واقعیتی وجود دارد» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹).

واقعیت وجود را از پیش و به گونه‌ای مستقیم می‌پذیرد و در عوض کار خود را بر تصحیح نگرش آدمی به وجود و توصیف مواجهه آدمی با آن قرار می‌دهد؛ به این بیان که ما در مواجهه با جهان، با واقعیت‌هایی سروکار داریم که همه آنها در واقعیتی پیش‌داده ریشه دارند که این «واقعیت» بنیاد هستی همه آنهاست؛ اما هیچ‌یک از آنها هم نیست، بلکه نوری است که اشیا در پرتو آن خود را می‌نمایانند. واقعیت بنیادینی که در اینجا مورد نظر است، قلمرویی فراسوی دوگانگی سوژه (مفاهیم) و ابژه (اشیا) است که در برخی فلسفه‌های غربی به «فراگیرنده» شهرت دارد. این واقعیت زوال‌پذیر نیست و ذاتاً از قبول بطلان امتناع دارد. بنابراین، ما در اصل واقعیت، یک واجب بالذات داریم که به نحو ضرورت ازلی دارای واقعیت است. آن‌گاه که به سراغ هریک از موجودات می‌رویم، می‌بینیم سابقه زوال یا لاحق زوال دارند؛ از این رو، هیچ‌یک از اینها واجب بالذات (واقعیت مطلق) نیستند، بلکه به آن واقعیت مطلق (واجب ازلی) تکیه می‌کنند. بدین ترتیب، اثبات آن به هیچ مبدأ تصدیقی (از مسائل فلسفی) نیاز ندارد و در نتیجه، اولین مسئله فلسفه است. در این برهان لازم نیست ما از قبل نظریه مطابقت و نظریه نفس‌الامر و ... را به عنوان مبنای این برهان بپذیریم، بلکه بر اساس این برهان می‌توان برخی از نظریات را در باب نفس‌الامر نیز نقادی کرد. توجه به این نکته لازم است که برهان علامه ناظر به واقع است؛ یعنی انکار واقع یا شک در آن، مساوی است با اینکه شیء مورد انکار و مشکوک، واقعاً مورد انکار و مشکوک باشد. بنابراین، برهان واقعاً ناظر به این نیست که قضیه‌ای که بیان می‌شود، صادق است تا لزوماً واقعی بوده و در نتیجه منطبق با آن باشد؛ هرچند از صدق قضیه نیز می‌توان صدق واقع را نتیجه گرفت. با اینکه صدرالمتألهین برهان خویش را از «وجود» آغاز می‌کند و علامه از «واقعیت»، فرق اساسی آنها در تقریر حد وسط برایشان است. در تقریر ملاصدرا «صرافت وجود» و در برهان علامه «عدم‌ناپذیری وجود» حد وسط قرار گرفته‌اند. علامه می‌گوید انسان موجود (مثلاً) ماهیتی است که به لباس وجود مخلع است؛ پس انسان، ممکن است موجود یا معدوم باشد و به اصطلاح علامه، چنین موجودی (امکانی) که واقعیت از او نیست، با اصل واقعیت، واقعیت‌دار و از حالت عدمی خارج می‌شود. موجود امکانی با چنین خصوصیتی در لسان صدرالمتألهین و بر اساس مبنای او، ممکن به امکان فقری است. حال اگر از معنا و ماهیت انسان رفع ید نماییم و آن معنا و واقعیت وجود را بدون هیچ نسبتی در نظر

آوریم، دیگر محال است عدم بر آن وجود طاری گردد؛ زیرا عدم، نقیض وجود است و محال است چیزی به نقیض خود متصف شود؛ و گرنه اجتماع نقیضین لازم می‌شود. پس چون وجود ممتنع‌العدم است، قدیم و واجب است و بنابراین، حقیقت وجود قدیم و واجب است و این همان فهم معنای «یا من هدانی الیه و دلّنی حقیقة الوجود علیه» و «یا من دلّ علی ذاته بذاته» و «دلیله آیاتهُ و وجودهُ اثباتهُ» است. در پایان می‌توان گفت برهان صدیقین به تقریر علامه، با نظر به اصل واقعیت و نه مفهوم آن به اثبات ذات واجب نمی‌پردازد، بلکه به آگاهی و علم انسان به او تنبه می‌دهد و غفلت انسان را از این علم می‌زداید.

منابع

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه

۱. آملی، سیدحیدر (۲۰۰۷م). جامع الاسرار و منبع الانوار. بیروت: دارالمحججه البيضاء.
۲. ابراهیمی‌راد، محمد (۱۳۸۹). «نقد و بررسی تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین». اندیشه نوین دینی، شماره ۲۰، ص ۱۰۷-۱۲۰.
۳. اردستانی، محمد علی (۱۳۸۸). ابداعات فلسفی علامه طباطبایی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۴. اکبریان، رضا؛ ربیعی هاشمی، زهرا سادات (۱۳۹۰). «نظر علامه طباطبایی در باب تمایز وجود و ماهیت و نقش آن در تقریر برهان صدیقین». آئینه معرفت، شماره ۲۸، ص ۷۳-۹۲.
۵. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). برهان صدیقین (مبانی و تطورات). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. جندقی، بهروز (۱۳۸۳). «تقریرات گوناگون از دیدگاه فلسفه مشاء، اشراق، عرفا و حکمت متعالیه (به ضمیمه تقریرات نوین فلاسفه معاصر)». مجله معرفت، شماره ۷۶، ص ۴۳-۵۶.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تبیین براهین اثبات خدا. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۳). تنظیم عباس رحیمیان. چاپ سوم. قم: اسراء.
۹. \_\_\_\_\_ (بی تا). رحيق مختوم (ج ۱). تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۱۰. حاجیان، مهدی (۱۳۸۵). «نقد تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین». قبسات، شماره ۴۱، ص ۲۲۳-۲۳۶.
۱۱. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۰). فلسفه دین. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۲. زاهد، علی آخوند (۱۳۸۳). «نگاهی پدیدارشناسانه به تقریر خاص علامه طباطبایی از برهان صدیقین». مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال ۱، شماره ۱، ص ۹-۲۳.
۱۳. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۷). «تقریری بدیع از برهان صدیقین علامه طباطبایی»، معارف عقلی، شماره ۱۰، ص ۵۷-۷۰.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبائی». نقد و نظر، شماره ۴۷-۴۸، ص ۲۷۲-۲۵۴.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). نقد برهان ناپذیری وجود خدا. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۶. شمس، سیدحسین (۱۳۷۹). توحید ناب. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۷. عالمی، روح‌الله (۱۳۸۰). «بحثی در برهان صدیقین»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۵۸ و ۱۵۹، ص ۳۹-۶۰.
۱۸. عبدی، حسن (۱۳۸۸). «بررسی تقریر علامه طباطبائی از برهان صدیقین». آیین حکمت، سال ۱، شماره ۱، ص ۱۵۳-۱۷۶.
۱۹. عشاقی، حسین (۱۳۸۷). «برهان‌های صدیقین: تقریرها، اشکال‌ها و پاسخ‌ها». معارف عقلی، شماره ۱۰، ص ۲۳-۵۶.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). برهان صدیقین (دویست و شانزده برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند). قم: مؤلف.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (بی‌تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). رسائل توحیدی. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. ترجمه و تحقیق علی شیروانی. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ الف). مجموعه رسائل (ج ۱). به کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ ترجمه محمد محمدی گیلانی. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ الف). شیعه در اسلام. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ب). نهایت فلسفه. مترجم مهدی تدین. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). نهاية الحكمة. تصحيح وتعليقه غلامرضا  
 فياضى. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). تفسير الميزان (ج ۱۶-۱۷). مترجم سيد  
 محمد موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر  
 انتشارات اسلامي.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائي. تحقيق  
 صباح الربيعي. قم: مكتبة فذك لإحياء التراث.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۱). چاپ دوم.  
 بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
۳۱. فقيه ایمانی، فاطمه (۱۳۹۰). «ابهاماتی در تقرير محمد حسين طباطبائي از برهان  
 صديقين»، پژوهشهای فلسفی - کلامی، سال ۱۲، شماره ۴ (پیاپی ۴۸)، ص ۱۴۷-۱۶۲.
۳۲. فياض بخش، نفیسه (۱۳۸۵). برهان صديقين. تهران: احیاء کتاب.
۳۳. مروارید، محمود (۱۳۸۶). «تأملی در برهان صديقين علامه طباطبائي»، نقد و نظر،  
 شماره ۴۵-۴۶، ص ۲-۲۴.
۳۴. نبوی، سعیده سادات (۱۳۸۹). برهان صديقين در تفکر اسلامي. قم: پژوهشگاه علوم و  
 فرهنگ اسلامي.

## پرسش‌های پژوهشی در منطق کلاسیک و ضرورت بازنگری آنها در علوم انسانی

احمدحسین شریفی<sup>۱</sup>

### چکیده

پرسش‌های پژوهشی یا «مطالب»، نقشی کلیدی در راهبری تحقیقات علمی دارند و از این رو، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده‌اند. نوشتار حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که: آیا پرسش‌های پژوهشی در منطق کلاسیک، پاسخ‌گوی نیازهای پژوهشی در علوم انسانی هستند؟ نویسنده ابتدا با استفاده از روش توصیفی، به توصیف پرسش‌های پژوهشی و تبیین جایگاه آنها در منطق کلاسیک پرداخته است و در ادامه، دیدگاه پیشینیان را با روش تحلیلی و انتقادی نقد کرده است. او سپس با توجه به کارکردهای مورد انتظار از علوم انسانی، مدلی جدید از پرسش‌های پژوهشی ارائه داده است. شش دستاورد علمی پژوهش حاضر به ترتیب عبارت‌اند از: (الف) در بخش توصیفی: نشان دادن (۱) اختلاف منطق‌دانان سنتی در نوع پرسش‌های اصلی و فرعی و (۲) در تعداد پرسش‌های پژوهشی و (۳) در مرجع پرسش‌های فرعی و (۴) عدم اختلاف مشرب‌های مختلف فلسفی در نوع نگاه به پرسش‌های پژوهشی؛ (ب) در بخش انتقادی: (۵) اثبات ناکارآمدی نگاه سنتی در حوزه علوم انسانی، و (ج) در بخش تحلیلی: (۶) ارائه مدلی جدید برای پرسش‌های پژوهشی و ترتیب آنها.

**واژگان کلیدی:** پرسش‌های پژوهشی، منطق کلاسیک، پرسش‌های اصلی، پرسش‌های فرعی، علوم انسانی، کارکردهای علوم انسانی.

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱

sharifi1738@yahoo.com





## مقدمه

پرسش‌های علمی نقشی بی‌بدیل در تولید دانش دارند. انتظار پیدایش نظریه یا اندیشه‌ای، بدون داشتن پرسشی مشخص، انتظاری غیرواقع‌بینانه است. به تعبیر پیامبر اکرم 9، سؤال، کلید گنج علم است: «الْعِلْمُ خَزَائِنٌ وَمَفَاتِيحُهُ السُّؤَالُ». (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱) افزون بر این، تنها راه نجات از نادانی و رهایی از جهل، سؤال است. به گفته امام صادق 7: «فَإِنَّ دَوَاءَ الْعِيِّ السُّؤَالُ؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰) به درستی که درمان جهل و نادانی، پرسش است.»

علم و اندیشه محصول و مولود ازدواج مبارک میان پرسش و پاسخ است. به همین دلیل است که پیامبر اکرم 9 در سخنی حکیمانه، پرسش خوب را نیمی از دانش معرفی می‌فرماید: «حُسْنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ». (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۲) البته سؤال نیز همواره محصول علم بوده، از علم برمی‌خیزد. به تعبیر مولوی: «هم سؤال از علم خیزد هم جواب/همچنان‌که خار و گل از خاک و آب». (مولوی، ۱۳۷۳، دفتر چهارم، ص ۶۰۶)

شاید بتوان گفت هر کس که در جست‌وجوی یافتن چیزی است، در حقیقت در جست‌وجوی پاسخ به سؤال و خواسته‌ای است. این یک حقیقت روان‌شناختی است. همه حرکات علمی و عملی آدمیان در پاسخ به نیاز، نداشته، مطلوب یا خواسته‌ای است. کاری که در حرکت علمی صورت می‌گیرد این است که این سؤالات و مطلوبات و نیازها، به صورت مدوّن و منظم درمی‌آیند و براین‌اساس حرکت علمی، حرکتی آگاهانه در جست‌وجوی پرسش‌هایی آگاهانه است.

به همین دلیل، دغدغه در خصوص پرسش‌های علمی، از دیرباز مورد توجه منطقدانان و فیلسوفان بوده و هنوز نیز هست. از زمان ارسطو در یونان باستان تا زمان حاضر، بسیاری از فیلسوفان و علم‌شناسان در اندیشه‌شناسایی سؤالات علمی و

دسته‌بندی آنها و بالتبع، کشف روش‌های پاسخ‌گویی بدانها بوده‌اند. مقاله حاضر می‌کوشد همراه با ارائه گزارشی کوتاه از فعالیت‌های فیلسوفان و منطق‌دانان کلاسیک درباره انواع پرسش‌های پژوهشی، ملاحظات خود را نیز درباره آنها و ضرورت بازنگری و بازسازی آنها را در حوزه علوم انسانی معاصر بیان کند و در نهایت در تلاش است طرحی جدید از پرسش‌های پژوهشی ناظر به علوم انسانی ارائه دهد.

### دیدگاه منطق کلاسیک درباره پرسش‌های پژوهشی

روش‌شناسان و علم‌شناسان، از گذشته‌های دور در حصری عقلی، نادانسته‌های بشر را در نگاهی کلان به دو نوع تقسیم می‌کردند: «نادانسته‌های تصویری» و «نادانسته‌های تصدیقی»<sup>۱</sup> و براین اساس، مجموع پرسش‌های پژوهشی را نیز در دو دسته کلی جای می‌دادند: پرسش‌های تصویری و پرسش‌های تصدیقی. پرسش‌های تصویری، یعنی پرسش‌هایی که درباره ابهام‌ها و مجهولات تصویری و مفهومی مطرح می‌شوند و پرسش‌های تصدیقی، آن دسته از پرسش‌های ناظر به ابهام‌ها و مجهولات تصدیقی‌اند. بر اساس تقسیم‌بندی‌های منطق کلاسیک، مجهولات تصویری همگی ناظر به مقام تعریف، و مجهولات تصدیقی نیز تماماً ناظر به مقام استدلال و حجت هستند. به همین دلیل، کتاب‌های منطق را نیز به دو بخش اصلی «منطق تعریف» و «منطق حجت» تقسیم می‌کردند.

### انواع پرسش‌های پژوهشی در منطق کلاسیک

منطق‌دانان از پرسش‌های پژوهشی با عنوان «مطالب» یاد می‌کنند.<sup>۲</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۸-۷۱) منظور از «مطالب»، خواسته‌های علمی است که در قالب پرسش‌هایی برای

۱. شاید نخستین کسی که با صراحت علوم حصولی و به تبع آن، مجهولات حصولی را به دو دسته تصویری و

تصدیقی تقسیم کرد، ابونصر فارابی (م ۳۳۹ق) بوده است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۲۶ و ۳۲۹).

۲. درباره جایگاه این بحث در کتاب‌های منطقی وحدت رویه‌ای وجود ندارد. ابن‌سینا در بخش منطق شفاء، این

بحث را در فصل پنجم از کتاب برهان قرار داده است، ولی در الاشارات والتنبيهات آن را به‌عنوان فصل

آخر بحث برهان قرار داده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۳). بهمنیار در کتاب التحصیل این بحث را در

ابتدای بحث برهان ذکر می‌کند (بهمنیاربن‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵-۱۹۷). حاج ملاهادی سبزواری در کتاب

منظومه و به تبع او مرحوم مظفر این بحث را در ابتدای بحث از تعریف ذکر کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹،

ج ۱، ص ۱۹۰-۲۰۳؛ مظفر، ۱۴۰۸ق، ص ۹۳-۹۵).

معرفت به امور مجهول طرح می‌شوند. به‌طور کلی، ادات و الفاظی که از نگاه منطق‌دانان کلاسیک بیانگر پرسش‌های پژوهشی‌اند، عبارت‌اند از: پرسش از چیستی (ما هو)، هستی (هل هو)، چرایی (لم هو)، کدامی (ای هو)، مقدار (کم هو)، چگونگی (کیف هو)، کجایی (این هو)، چه زمانی (متی هو) و چه کسی (من هو)، که در مجموع نه سؤال می‌شوند. البته با احتساب اینکه چهار سؤال نخست هرکدام به دو سؤال فرعی دیگر تقسیم می‌شوند،<sup>۱</sup> در مجموع پرسش‌های پژوهشی در منطق کلاسیک، در سیزده پرسش قابل تحلیل هستند. در ادامه، توضیحی بسیار مختصر دربارهٔ این سیزده پرسش ارائه می‌کنیم:

۱. «مای شارحه»، پرسش از تعریف واژه یا اصطلاح موردنظر است که در پاسخ آن، معنای لغوی و اصطلاحی واژه یا مفهوم موردنظر ذکر می‌شود.
۲. «مای حقیقه»، سؤال از حقیقت و ذات یک چیز است که در پاسخ آن، دنبال فهم جنس و فصل آن هستیم.
۳. «هل بسیطه»، سؤال از اصل وجود و هستی یک چیز است. این نوع سؤال منطقاً باید پیش از سؤال از مای حقیقه مطرح و پاسخ داده شود.
۴. «هل مرکبه»، سؤال از چگونگی وجود یک چیز و ویژگی‌ها و صفات وجودی آن است.
۵. «ای ذاتی یا جوهری»، سؤال از اصل ذات یا جنس و فصل پدیده موردنظر است.
۶. «ای عرضی»، سؤال از عوارض ذاتی پدیده موردنظر است.
۷. «لم ثبوتی»، سؤال از واقع و نفس‌الامر موضوع مورد سؤال است؛ یعنی چرایی وجود یک چیز در واقع و نفس‌الامر مورد سؤال واقع می‌شود.
۸. «لم اثباتی»، پرسش از علت اعتقاد یا باور به یک چیز است.
۹. «مطلب این»، سؤال از مکان شیء یا پدیده موردنظر است؛ البته طرح این سؤال به مسائل مکان‌مند اختصاص دارد.
۱۰. «مطلب متی»، سؤال از زمان شیء یا پدیده موردنظر است؛ طرح این سؤال نیز به مسائل زمان‌مند اختصاص دارد.

۱. سؤال از «ما هو» به دو شاخه «مای شارحه» و «مای حقیقه»، سؤال از «هل هو» به دو شاخه «هل بسیطه» و «هل مرکبه»، سؤال از «لم هو» به دو سؤال «لم ثبوتی» و «لم اثباتی» و سؤال از «ای هو» به دو سؤال «ای جوهری» و «ای عرضی» تقسیم می‌شود.

۱۱. «مطلب کیف»، سؤال از حالات محسوس یا استعدادها یا صفات و ملکات درونی شیء مورد نظر است.

۱۲. «مطلب کم»، سؤال از مقدار و اندازه مسئله مورد تحقیق است. این سؤال نیز به مسائل کمی اختصاص دارد؛ یعنی مسائلی که دارای مقدار و اندازه‌اند.

۱۳. «مطلب من»، سؤال از تشخیصات و عوارض جزئی شیء مورد نظر است.

درعین حال، منطق دانان به این حقیقت واقف بودند که همه این پرسش‌های پژوهشی از نظر اهمیت در یک سطح نیستند؛ برخی از آنها پرسش‌هایی اصلی و کلیدی‌اند و برخی دیگر پرسش‌هایی حاشیه‌ای و جانبی. به همین دلیل، در منطق کلاسیک مجموعه سؤالات را به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم می‌کردند.<sup>۱</sup> در این میان، همه فیلسوفان اتفاق نظر دارند که سؤال از «من»، «متی»، «این» و «کم» سؤالاتی فرعی‌اند؛ یعنی همگی قابل بازگشت به سؤالات اصلی، به‌ویژه سؤال از «مای حقیقیه» یا «هل مرکبه»<sup>۲</sup> اند و تقریباً همه آنها در اینکه سؤال از «هل هو»، اعم از هل بسیطه و مرکبه، سؤالی اصلی است، اتفاق نظر دارند. اما درباره بقیه آنها اختلافاتی جدی وجود دارد؛ البته به جز این حزم اندلسی، هیچ‌کس سؤال از «کیف هو» را سؤالی اصلی به شمار نیاورده است (ابن حزم، ۱۹۸۰م، ص ۳۲۰-۳۲۳). در ادامه دیدگاه‌ها درباره تعداد و انواع سؤالات اصلی را به اختصار بیان می‌کنیم.

### تعداد پرسش‌های اصلی

گفتیم که درباره تعداد پرسش‌های پژوهشی اصلی در میان منطق دانان مسلمان اختلاف

- درباره معیار اصلی و فرعی بودن سؤالات تحلیل‌های فراوانی ذکر کرده‌اند (برای آشنایی با برخی از آنها ر.ک: علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ مطهری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۶۱-۶۲). درعین حال، به نظر می‌رسد می‌توان پرسش‌های اصلی را پرسش‌هایی دانست که هرکدام از آنها، مؤلفه‌ای از مؤلفه‌های اصلی یک شاخه علمی را مورد سؤال و مطالبه قرار می‌دهند. از این رو، با توجه به کارکردها و مؤلفه‌های علوم انسانی، یعنی مسائلی همچون تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی، ارزش‌یابی و کنترل، می‌توان گفت پرسش‌های اصلی عبارت‌اند از پرسش‌هایی که در پی پاسخ به این مؤلفه‌ها هستند.
- در این زمینه اختلافاتی میان منطق دانان وجود دارد؛ برخی همه سؤالات فرعی را قابل بازگشت به سؤال از مای حقیقیه می‌دانند و برخی دیگر همه آنها را به سؤال از هل مرکبه ارجاع می‌دهند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۸؛ مظفر، ۱۴۰۸ق، ص ۹۶). دسته سومی این هر دو را مرجع و بازگشت‌گاه سؤالات فرعی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱۳؛ ۱۳۶۱، ص ۳۵۱-۳۵۲؛ علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸؛ زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۵۸؛ شهابی، ۱۳۶۱، ص ۸۸-۸۹). درعین حال، برخی دیگر، آنها را به سؤال از «ای» ارجاع می‌دهند.

وجود دارد. در این باره از یک پرسش تا پنج پرسش ذکر کرده‌اند. ابوالبرکات بغدادی (م ۵۴۷ق) تنها کسی است که همه مطالب و سؤالات علمی را به یک پرسش، یعنی پرسش از «آیایی» یا «هستی» تقلیل داده است (ابن ملکا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۱۱). ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶ق) در کتاب‌های مختلف، دیدگاه‌های متفاوتی درباره تعداد پرسش‌های علمی بیان کرده است.<sup>۱</sup> برای مثال، در جایی از برهان شفا می‌گوید می‌توان همه پرسش‌ها و خواسته‌های علمی را به دو پرسش چیستی و هستی ارجاع داد و حتی پرسش از چرایی نیز به نحوی قابل ارجاع به پرسش از چیستی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۳). بهمنیار (م ۴۵۸ق) شاگرد برجسته ابن سینا نیز تعداد پرسش‌های اصلی را در دو سؤال «چیستی» و «هستی» خلاصه می‌کرد (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵-۱۹۶). برخی دیگر از منطق‌دانان مسلمان، همچون خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق) نیز معتقدند پرسش‌های اصلی همین دو پرسش‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۳؛ ۱۳۶۱، ص ۳۵۴). بر این اساس، پرسش از چیستی، همه پرسش‌های ناظر به مجهولات تصویری را در برمی‌گیرد و پرسش از هستی نیز همه پرسش‌های ناظر به مجهولات تصدیقی را شامل می‌شود. ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق) نیز در لمعات المشرقیه، همین دیدگاه را در پیش می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۴-۳۵). مدرس زنوزی (م ۱۲۷۵ق) نیز تعداد پرسش‌های اصلی را دو سؤال چیستی و هستی می‌داند؛ تنها تفاوت ایشان با فیلسوفان پیشین این است که تقریباً برخلاف همه آنان معتقد است سؤال از چرایی، که البته آن را سؤالی فرعی می‌داند، نه اصلی، نه از مطالب تصدیقی، که از مطالب تصویری است. بنابراین، سؤال از چرایی در واقع به سؤال از چیستی بازمی‌گردد (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۵۶-۵۸).

عده‌ای دیگر از منطق‌دانان مسلمان، پرسش‌های اصلی را سه پرسش می‌دانند: سؤال از چیستی، هستی و چرایی، که سؤال اول ناظر به مجهولات تصویری است و سؤال دوم و سوم ناظر به مجهولات تصدیقی نظر دارد. ابن سینا در جایی از منطق شفا، بدون آنکه اصراری بر حصر داشته باشد، سؤالات اصلی را همین سه سؤال می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق،

۱. البته ابن سینا در هیچ‌یک از کتاب‌های خود، اصراری بر حصر سؤالات علمی در تعداد مشخصی ندارد. به همین دلیل در یک‌جا آنها را دو سؤال می‌داند و در جایی سه سؤال و در جایی چهار سؤال و حتی در منطق شفا تصریح می‌کند که اگر کسی دوست دارد مطالب اصلی را افزایش دهد، فی‌نفسه مشکلی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۸).

ص ۲۶۱). علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) نیز از این دیدگاه دفاع می‌کند (علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۴) و ملاهادی سبزواری (م ۱۲۸۸ق) در ابیاتی مشهور می‌گوید: «اسّ المطالب ثلاثة علم / مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۶). علامه طباطبایی (م ۱۳۶۰ش) نیز مطالب اصلی را همین سه مطلب می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۴۴-۴۵).

عده‌ای دیگر از منطق‌دانان، تعداد پرسش‌های اصلی را چهار پرسش می‌دانند. نخستین بار ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ق.م) در مقاله دوم از کتاب برهان، تحت عنوان «انواع المطالب» پرسش‌های علمی را به چهار دسته تقسیم کرد: پرسش از هستی بسیط (هل هو؟)، چیستی (ما هو؟)، هستی مرکب (هل هذا موجود لهذا؟) و چرایی (لِمَ هذا لهذا؟). او دو پرسش نخست را ناظر به مجهولات تصویری و دو پرسش آخر را ناظر به مجهولات تصدیقی می‌دانست (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۴۲۷-۴۳۴). کندی (م ۲۵۰ق) از نخستین فیلسوفان اسلامی نیز معتقد بود پرسش‌های علمی چهارتا هستند: پرسش از هستی، چیستی، کدामी (ای) و چرایی (کندی، بی تا، ص ۳۰-۳۱). ابن‌سینا نیز در دانشنامه علائی می‌گوید مطالب علمی چهارتا هستند: سؤال از چیستی (مطلب ما)، سؤال از هستی (مطلب هل)، سؤال از کدामी (مطلب ای) و سؤال از چرایی (مطلب لم) (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴-۱۵۶). ابن‌حزم اندلسی (م ۴۵۶ق) نیز سؤالات اصلی را به ترتیب چهار سؤال زیر می‌داند: سؤال از «هل هو»، «ما هو»، «کیف هو» و «لم هو» (ابن‌حزم، ۱۹۸۰م، ص ۳۲۰-۳۲۳). غزالی (م ۵۰۵ق) نیز پرسش‌های اصلی را چهار پرسش زیر می‌داند: پرسش از هل، ما، لم و ای، و بقیه پرسش‌های فرعی را داخل در مطلب هل مرکبه می‌داند (غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۱۳۴-۱۳۵). عمرین سهلان ساوی (م ۵۴۰ق) (ابن‌سهلان ساوی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱-۳۹۲)، شیخ اشراق (م ۵۸۷ق) (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۵-۴۶) و شارحان او، یعنی شمس‌الدین شهرزوری (م قرن هفتم قمری) (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱-۱۳۳) و قطب‌الدین شیرازی (م ۷۱۵ق) (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲) و میرداماد (م ۱۰۴۱ق) (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۱۶-۲۱۷) نیز دقیقاً همین نظر را دارند.

در این میان، تنها مرحوم محمدرضا مظفر (۱۳۲۲-۱۳۸۳ق) از منطق‌دانان معاصر، برخلاف همه منطق‌دانان پیشین، پرسش‌های اصلی، اعم از پرسش‌های ناظر به مجهولات تصویری و پرسش‌های مربوط به مجهولات تصدیقی را پنج پرسش می‌داند: (مظفر،

۱۴۰۸ق، ص ۹۳-۹۵) مای شارحه، مای حقیقه، هلیه بسیطه، هلیه مرکبه و پرسش از چرایی، اعم از ثبوتی و اثباتی.

### ترتیب منطقی پرسش‌های پژوهشی

بر اساس نظر اکثر منطق‌دانان کلاسیک (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۸-۷۱، ۲۶۲-۲۶۳؛ ۱۳۸۳، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ بهمنیاربن‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶-۱۹۷) که البته مقتضای منطق تحقیق نیز چنین است، ترتیب پرسش‌های پژوهشی به این شکل است که بعد از شنیدن یک لفظ، ابتدا از مای شارحه یا شرح الاسم سؤال می‌شود. در مرحله بعد و پس از مشخص شدن معنای لفظ، نوبت سؤال از هل بسیطه، یعنی سؤال از اصل وجود آن است و در مرتبه سوم، سؤال از مای حقیقه است. توضیح آنکه، منظور از مای شارحه، یعنی سؤال از چیستی یک شیء، پیش از آگاهی از هستی یا نیستی آن. برای مثال، وقتی در مطالعات اجتماعی می‌پرسیم: «طبقه» چیست؟ از مای شرح‌اللفظی سؤال کرده‌ایم؛ یعنی می‌خواهیم منظور از این کلمه را بدانیم. ارزش این سؤال، صرفاً ارزشی لغوی و شرح‌اللفظی است؛ اما در صورت فهم معنای لغوی آن و پذیرش واقعیت آن، وقتی می‌پرسیم: «طبقه چیست؟»، از چیستی حقیقی آن سؤال کرده‌ایم؛ یعنی سؤال از مای حقیقه است. در اینجا فرض این است که معنای لفظی و لغوی کلمه را می‌دانیم و اصل واقعیت آن را قبول داریم، اما حقیقت آن برای ما مجهول است.

بنابراین، تا اینجا سه نوع پرسش مطرح شده است: نخست، پرسش از معنای تصویری یک چیز، دوم، پرسش از اصل هستی آن و سوم، پرسش از چیستی حقیقی آن. در مرحله چهارم، نوبت به پرسش از «هلیت مرکبه» می‌رسد. در اینجا نیز هرچند پرسش از هستی و آیایی است، عمق آن با پرسش دوم بسیار متفاوت است. در پرسش دوم صرفاً می‌خواهیم بدانیم آیا این چیزی که «طبقه» گفته می‌شود، وجود دارد یا نه؛ اما در اینجا، یعنی در مرحله چهارم پرسش از این است که: طبقه چگونه چیزی است و تفاوت آن با «صنف» و «گروه» و «قشر» چیست؟ آیا وجودی اعتباری و قراردادی دارد یا وجودی واقعی و نفس‌الامری؟ ویژگی‌ها و مؤلفه‌های شکل‌گیری آن کدام‌اند؟ و ... این نوع پرسش‌ها هرچند پرسش از هستی‌اند؛ اما نه از اصل هستی، که از چگونگی هستی می‌پرسند و در واقع، پرسش از کمیت و کیفیت و اضافه و مانند آن، و سؤال از حقیقت و حالات پدیده موردنظر است، نه اصل هستی آن.

در مرحله پنجم، پرسش از چرایی است؛ اما خود این مرحله نیز دو لایه دارد: گاهی سؤال از چرایی و علت بیرونی و نفس‌الامری است؛ اعم از علت فاعلی و علت غایی. به این مرحله، پرسش از «لمّ ثبوتی» گفته می‌شود و گاهی نیز پرسش از چرایی و علت درونی و ذهنی است؛ یعنی پرسش از علت اعتقاد و باور به یک چیز است. به این مرحله پرسش از «لمّ اثباتی» گفته می‌شود. البته میرداماد معتقد است سؤال از چرایی اثباتی بر سؤال از چرایی ثبوتی مقدم است (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۱۷).

### ملاحظات درباره دیدگاه پیشینیان

با توجه به تاریخ و فضای فکری و علمی طرح پرسش‌های پژوهشی از سوی منطقدانان از یک طرف و با توجه به حقیقت علوم انسانی و انتظاراتی که از آنها می‌رود از طرف دیگر، ملاحظات انتقادی خود را درباره دیدگاه پیشینیان درباره پرسش‌های اصلی پژوهشی بیان می‌کنم.

### علم‌شناسی و پرسش‌های پژوهشی

تلقی ما از علم و انتظارات و توقعات ما از دانش از یک طرف و زاویه دید ما به پرسش‌های علمی از طرف دیگر، می‌تواند نقشی مؤثر در فهم پرسش‌های علمی و طبقه‌بندی آنها داشته باشد. توضیح آنکه، گاهی توقع ما از دانش، شناخت هستی (فلسفه) و کشف و فهم واقع است؛ یعنی گمان می‌کنیم همه علوم صرفاً باید دنبال «کشف» واقع و نفس‌الامر باشند و اساساً هویت علم را به «واقع‌یابی»، آن هم واقعیت‌های مربوط به گذشته و حال می‌دانیم که در این صورت، پرسش‌های پژوهشی ما نیز همگی ناظر به فهم و کشف واقع‌اند؛ اما گاهی نگاه ما به علم و توقع ما از دانش، نه صرفاً کشف واقع، بلکه تفسیر واقعیت‌ها، تغییر و کنترل آنها و احیاناً ساختن آنها هم هست. طبیعتاً با چنین توقعی، دایره پرسش‌های علمی و دغدغه‌های پژوهشی ما نیز متفاوت‌تر و گسترده‌تر خواهد شد و در نتیجه، روش‌شناسی و منطق ما نیز نه تنها روش‌شناسی و منطق فهم و کشف، بلکه منطق و روش‌شناسی جعل و تغییر و ارزش‌گذاری و شکل‌دهی به وضعیت مطلوب نیز خواهد بود.

شاید به همین دلیل بود که نحله‌های مختلف فلسفی (اعم از مشائی، اشراقی و صدرایی)، منطقی و کلامی (اعم از شیعی و اشعری) در نوع مواجهه با پرسش‌های پژوهشی تفاوت آشکاری نداشتند و به تعبیر دیگر، نوع نگاه آنان به مسائل و مطالب



علمی، از این نظر تقریباً یکسان بود. شاید به این دلیل بود که آنان علم را متکفل کشف و فهم واقع می‌دانستند؛ آن هم عمدتاً واقعیت‌های ناظر به گذشته یا حال.

### نگاه کاربردی به جای نگاه فرادانشی

گذشتگان بیشتر با نگاه فلسفی محض، یعنی با نگاه کلان و فرادانشی به دسته‌بندی و طبقه‌بندی پرسش‌های پژوهشی و استخراج روش‌شناسی پاسخ به آنها و شرایط و اصول حاکم بر روش‌شناسی پاسخ به آنها می‌پرداختند؛ اما اگر نگاه ما به پرسش‌های پژوهشی، نگاهی کاربردی و عملیاتی باشد، در آن صورت تغییراتی در تعداد و ترتیب پرسش‌های پژوهشی صورت خواهد گرفت.

توضیح آنکه در نگاه نخست، دنبال طرح پرسش‌هایی هستیم که همه مراتب هستی، اعم از خدا و خلق، ملک و ملکوت، مادی و مجرد، انسان و طبیعت، روح و جسم و به‌طور کلی، همه عوالم و موجودات را دربرگیرند؛ اما در نگاه دوم، پرسش‌هایی را طرح خواهیم کرد که بتوانند قافله دانش بشری را پیش ببرند و درهای جدیدی از دانش و معرفت را در حوزه‌ای خاص بر روی ما بگشایند و گرهی از گره‌های علمی و عملی ما را بازکنند.

### نگاه ابزاری به جای استقلالی

گاهی نگاه ما به پرسش‌های پژوهشی، نگاهی استقلالی است و برای پرسش‌ها اصالت قائلیم و خود آنها را به صورت مستقل در نظر می‌گیریم؛ یعنی صرف‌نظر از رسالتی که پرسش برعهده دارد و جایگاهی که در تولید علم ایفا می‌کند، به آنها نگاه می‌کنیم؛ اما گاهی نگاهی ابزاری و آلی به پرسش داریم و آن را مقدمه‌ای برای نظریه‌پردازی و ابزاری برای راهبری قافله علم و دانش می‌دانیم. محصول نگاه نخست، طرح دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه و فروکاهشی در پرسش‌های پژوهشی است؛ بدین صورت که می‌کوشند همه سؤالات را در یک، دو یا سه سؤال خلاصه کنند و مدعی‌اند برای مثال، با پاسخ به سؤال از هستی، می‌توان همه مجهولات بشر را پاسخ داد! یا در کنار آن، سؤال از چیستی را نیز می‌افزایند؛ اما در نگاه دوم، پرسش را ابزاری در خدمت تولید علم می‌دانند و روشن است که تحلیل و تجزیه خواسته‌ها و طبقه‌بندی آنها و ایجاد تمایز در آنها و فهم دقیق مطالبات، شرط اساسی تولید و پیشرفت است. به همین دلیل، در این تلقی تلاش می‌شود پرسش‌های پژوهشی بسیار تدقیق و همه جوانب ابهام، روشن شود.

## نگاه فلسفی به جای ماهوی

نگاه فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان به پدیده‌های عالم، به تبع نگاه ارسطو، نگاه جوهری و عرضی بوده، به همین دلیل، بسیاری از مجهولات آنان و به تبع آن، پرسش‌های آنان نیز پرسش‌های جوهری و عرضی است و دنبال کشف جنس و فصل و اعراض ذاتی و مفارق پدیده‌ها هستند. سؤالات آنان نیز عموماً ناظر به همین حوزه‌هاست. به اعتقاد نگارنده، این نوع نگاه نمی‌تواند درباره پدیده‌های انسانی و مقوله‌های اجتماعی که عموماً از سنخ حقایق فلسفی‌اند، کارگشا باشد. درباره مفاهیم و گزاره‌های فلسفی به سهولت نمی‌توان از جنس و فصل و حد تام و حد ناقص و رسم تام و مانند آن سخن به میان آورد. هرچند با توجیهاتی می‌توان چنین منطقی را در حوزه مسائل و مفاهیم فلسفی به کار گرفت، باید دانست خواسته و مطلوب ما در حوزه مسائل فلسفی و علوم انسانی، اساساً متفاوت است. به جای جست‌وجو از جنس و فصل پدیده‌ها، بیشتر به دنبال تبیین و تفسیر آنها و به دنبال ارزش‌یابی و پیش‌بینی وضعیت آنها و به دنبال تغییر و کنترل آنها هستیم.

## اثرپذیری از تلقی توصیفی از حکمت

افزون بر این، این نوع تحلیل از پرسش‌های علمی، معلول نوع نگاه منطق‌دانان سنتی به فلسفه منطقی بود. آنان غالباً منطق را به عنوان مقدمه‌ای برای فلسفه (به معنای عام) می‌خواستند و فلسفه نیز دنبال فهم احکام و تصدیقات ناظر به واقع بود. فلسفه قدیم، اعم از حکمت نظری یا حکمت عملی، هرگز دنبال تفسیر، معناکاوی یا پیش‌بینی نبود؛ هیچ فیلسوفی به دنبال کنترل هستی و جهت‌دهی به آن و نیز ایجاد تغییر در جریان عالم ماده و تصرف در مدیریت جهان نبود. به همین دلیل، چنین سؤالاتی نیز برای آنها مطرح نمی‌شد و به تبع آن، به دنبال کشف یا تبیین منطق و روش پاسخ به آنها نیز نبودند.

البته می‌توان توجیهی برای این حصر بیان کرد؛ بدین صورت که بگوییم گاهی ما درباره یک مفهوم، چه معنای لغوی و چه اصطلاحی آن، آگاهی لازم را نداریم و به همین دلیل با طرح سؤال می‌خواهیم تصویر و تصویری روشن از چیستی آن به دست آوریم. گاهی نیز جهل ما ناظر به نسبت‌ها، چرایی‌ها و علل یا دلایل یک حکم است؛ یعنی درباره مفاهیم ابهامی نداریم؛ ولی درباره ارتباط دو مفهوم با یکدیگر یا حکم یک مسئله یا در خصوص هستی یک پدیده یا چرایی آن، یا راجع به معنا و تفسیر آن، یا درباره چگونگی وضعیت

آینده آن و یا در خصوص چگونگی ایجاد تغییر و تحول در آن، آگاهی لازم را نداریم و این دسته از نادانسته‌ها را نادانسته‌های تصدیقی می‌نامیم. اما سخن در این است که: چنین دسته‌بندی و حصری در حوزه مسائل و پرسش‌های پژوهشی چه فایده‌ای دارد؟

### طرحی نو برای پرسش‌های پژوهشی در قلمرو علوم انسانی

در ادامه، با توجه به کارکردهای علوم انسانی و مؤلفه‌های اصلی آن، طرحی کاربردی و ناظر به واقع را برای پرسش‌های اصلی پژوهشی در علوم انسانی ارائه می‌دهم.

### وابستگی تعداد پرسش‌های اصلی به کارکردهای علوم انسانی

تعداد و ترتیب پرسش‌های اصلی در علوم انسانی، به تلقی ما از کارکردهای اصلی علوم انسانی وابسته است. اگر کارکرد اصلی علوم انسانی را «تبیین» دانستیم، یک پرسش اصلی خواهیم داشت و آن هم سؤال از «علت» است؛ اگر کارکرد اصلی علوم انسانی را «تفسیر» دانستیم، باز هم یک سؤال اصلی خواهیم داشت و آن سؤال از «معنا» است؛ اگر کارکرد اصلی علوم انسانی را «توصیف» دانستیم، همه سؤالات قابل تحلیل و تقلیل به سؤال از «مای حقیقیه» هستند؛ اما اگر نه تنها این سه مسئله، بلکه مسائلی چون تعریف، پیش‌بینی، ارزش‌یابی و کنترل را نیز از کارکردهای اصلی علوم انسانی دانستیم، در آن صورت، تعداد سؤالات اصلی ما، بسیار بیشتر خواهد بود و دست‌کم به هفت سؤال خواهد رسید. بر این اساس، معتقدیم پرسش‌هایی که در منطق کلاسیک به عنوان پرسش‌های اصلی یا فرعی پژوهشی ذکر شده‌اند، نمی‌توانند همه ابعاد علوم انسانی و کارکردهای آنها را پوشش دهند. ما سؤالات مهم و اصلی دیگری نیز داریم که در آن چارچوب نمی‌گنجند؛ سؤالاتی از قبیل سؤال از وضعیت آینده یک پدیده یا کنش انسانی، سؤال از چه باید کرد و پرسش‌های ناظر به چگونگی کنترل، اصلاح یا تغییر آن. به همین دلیل و با توجه به نقش راهبری پرسش‌های پژوهشی در ایجاد تحول و پیشرفت علم، معتقدیم باید سؤالات پژوهشی را مورد بازنگری قرار داد.

توضیح آنکه، چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، کارکردها و مؤلفه‌های اصلی علوم انسانی عبارت‌اند از تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی، ارزش‌یابی و کنترل. (برای توضیح بیشتر، ر.ک: شریفی، ۱۳۹۵، ص ۴۲-۴۹) بنابراین، پرسش‌های اصلی در علوم انسانی، دست‌کم هفت پرسش است و هر پرسش، به یکی از کارکردها و اهداف کلان علوم انسانی نظر دارد. تعریف، برای پاسخ به پرسش از چیستی است؛ توصیف، ناظر به پرسش

از چگونگی است؛ تبیین، برای حل پرسش از چرایی به معنای علت‌کاوی است؛ تفسیر در پاسخ به سؤال از چرایی به معنای دلیل‌کاوی و معنایابی مطرح می‌شود؛ اما پیش‌بینی، کنترل و ارزش‌یابی نیز به‌عنوان سه مطالبه مهم دیگری که از علوم انسانی داریم، به ترتیب ناظر به سؤال از «وضعیت آینده»، سؤال از «ارزشمندی» و سؤال از «چه باید کرد» هستند.

### نادرستی تحویل‌گرایی در پرسش‌های اصلی

ممکن است کسانی با زحمت تلاش کنند این سؤالات را نیز به گونه‌ای به همان سؤال از چیستی یا چگونگی و یا چرایی تحویل برند. برای مثال، ممکن است گفته شود پیش‌بینی، در حقیقت توصیف وضعیت آینده یک چیز است. بنابراین، سؤال از وضعیت آینده، در حقیقت زیرمجموعه سؤال از چگونگی قرار می‌گیرد. صرف‌نظر از مسامحه‌ای که در این تحویل‌گری وجود دارد، لازمه آن این است که اساساً پیش‌بینی را در عرض توصیف مطرح نکنیم و آن را به‌عنوان گم‌شده‌ای که در علوم انسانی باید در جست‌وجوی آن باشیم، نپنداریم و افزون بر آن، باید دانست پرسش‌های اصلی، در حقیقت جهت‌گیری حرکت علمی را مشخص می‌کنند، به همین دلیل، با تقلیل چنین پرسش‌هایی به پرسش از چیستی یا چگونگی، که مسیر خاصی را پیش روی محقق قرار می‌دهند، در حقیقت از انتظارات واقعی خود از علوم انسانی بازمی‌مانیم یا غافل می‌شویم.

### پرسش‌های اصلی در علوم انسانی

با توجه به توضیحاتی که تا اینجا بیان کردیم، می‌توان گفت پرسش‌های اصلی پژوهشی در علوم انسانی عبارت‌اند از:

۱. پرسش از چیستی (ناظر به مقام تعریف)؛
۲. پرسش از چگونگی (ناظر به مقام توصیف)؛
۳. پرسش از چرایی (ناظر به مقام تبیین)؛
۴. پرسش از معنایابی (ناظر به مقام تفسیر)؛
۵. پرسش از وضعیت آینده (ناظر به مقام پیش‌بینی)؛
۶. پرسش از ارزشمندی و خوبی یا بدی (ناظر به مقام ارزش‌یابی)؛
۷. پرسش از چگونگی جهت‌دهی و کنترل (ناظر به مقام کنترل).

برای مثال، در تحلیل کنشی مثل «وسواس» در مطالعات روان‌شناختی، این هفت پرسش قابل طرح‌اند. در پرسش از چیستی وسواس، به دنبال فهم مؤلفه‌های مفهومی

وسواس و تفاوت‌های مفهوم‌شناختی آن با مفاهیمی همچون احتیاط، دقت و حساسیت هستیم. در پرسش از چگونگی آن، به دنبال توصیف مصداق یا مصادیق عینی و بیرونی وسواس و ارائه معیار یا شاخص‌هایی برای تشخیص مصادیق آن هستیم. در پرسش از چرایی وسواس، دنبال فهم و کشف علل این پدیده‌ایم؛ یعنی می‌خواهیم بدانیم چه علل و عواملی موجب شکل‌گیری چنین رفتاری شده‌اند. در پرسش از معنایی، به دنبال این هستیم که با راهیابی به درون شخص وسواسی و با روش تفهیمی، دلایل، انگیزه‌ها، مقاصد و پیام‌هایی را که شخص مبتلا به این کنش دارد، به دست آوریم. در پرسش از وضعیت آینده این کنش، می‌خواهیم بدانیم اگر وضع به همین صورت ادامه یابد، در آینده‌ای مشخص، مثل چند ماه یا چند سال بعد، این کنش چه وضعیتی خواهد داشت و چه پیامدهایی در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی کنش‌گر مربوط و اطرافیان او پدید خواهد آورد. در پرسش از خوبی یا بدی این کنش، می‌خواهیم بدانیم آیا چنین کنشی، رفتاری بهنجار است یا نابهنجار، چه میزان از آن مطلوب و مقبول است و چه میزان از آن نامطلوب و نامقبول. سرانجام در پرسش از چگونگی جهت‌دهی و کنترل می‌خواهیم راه‌های تضعیف یا از میان برداشتن این رفتار را - البته در صورت نابهنجار دانستن آن - ارائه دهیم.

پنج نوع پرسش نخست، همگی پرسش‌های توصیفی و ناظر به بُعد توصیفی علوم انسانی‌اند؛ اما پرسش‌های ششم و هفتم، پرسش‌هایی توصیه‌ای هستند؛ یعنی ناظر به بُعد تجویزی و هنجاری علوم انسانی شمرده می‌شوند. (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۳-۲۱۶) هرچند برخی می‌پندارند پرسش‌های توصیه‌ای خارج از رسالت علوم انسانی‌اند، به اعتقاد من، هدف اصلی از علوم انسانی، یافتن پاسخ چنین پرسش‌هایی است. اساساً تلاش برای توصیف و تبیین و تفسیر و پیش‌بینی، زمانی معنادار و معقول است که به کار ارزش‌یابی و کنترل بیانند؛ والا بود و نبود آنها یکسان است.

### نتیجه‌گیری

یک. با نگاهی به کارکردهای هفت‌گانه علوم انسانی، دانسته می‌شود که علوم انسانی در پی پاسخ به هفت سؤال اصلی درباره کنش‌های انسانی است. به تعبیر دیگر، پرسش تحقیق در علوم انسانی، هفت پرسش اصلی است که هرکدام از آنها را باید با روش خاصی پاسخ گفت. روش تحقیق یعنی شیوه پاسخ‌گویی به سؤال تحقیق. به همین دلیل،

هماهنگی میان روش تحقیق و پرسش تحقیق، اصلی معقول و حتمی است. دو. با توجه به تفاوت و تمایز هریک از پرسش‌های مطرح‌شده، طبیعتاً روش پاسخ به هرکدام از آنها نیز متفاوت است و اصول ویژه خود را می‌طلبد.

سه. پژوهش‌های علوم انسانی، اهداف متنوعی را دنبال می‌کنند. گاه فقط در جست‌وجوی توصیف یک پدیده یا کنش هستند؛ گاهی صرفاً دنبال تبیین یک پدیده‌اند؛ زمانی هدف اصلی آنها، صرفاً پیش‌بینی وضعیت آینده یک پدیده است؛ و گاه دنبال ارزش‌گذاری آن هستند.

چهار. نباید انتظار داشت که هر نوع تحقیقی در هر موضوعی از موضوعات علوم انسانی، الزاماً باید این هفت پرسش را طرح کند و درصدد پاسخ آنها برآید؛ زیرا چه‌بسا هدف تحقیق ما در موضوع یا مسئله‌ای خاص، صرفاً در همان مرحله توصیف باقی بماند و بیش از آن را نخواهیم دنبال کنیم. البته هر توصیفی زمانی معقولیت دارد که درصدد گره‌گشایی از مشکلی باشد؛ والا صرف توصیف به‌تنهایی، فایده چندانی در پی ندارد.

## منابع

۱. ابن حزم، علی بن احمد (۱۹۸۰م). رسائل. تحقیق احسان عباسی. بیروت: المؤسسة العربية.
۲. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). البصائر النصيرية في علم المنطق. تحقیق حسن مراغی. تهران: شمس تبریزی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). منطق دانشنامه علائی. تصحیح محمد معین، سید محمد مشکوة. چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغه.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق) (ج ۱). تحقیق سعید زاید و دیگران. قم: آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. ابن ملکا، هبة الله علی (۱۳۷۳). المعبر في الحكمة (ج ۱). چاپ دوم. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۸. ارسطو (۱۹۸۰م). منطق. تحقیق عبدالرحمان بدوی. بیروت: دار القلم.
۹. بهمنیارین مرزبان (۱۳۷۵). التخصیص. تصحیح مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. حلوانی، حسین بن محمد (۱۴۰۸ق). نزهة الناظر و تنبيه الخاطر. قم: مدرسه الإمام المهدي.
۱۱. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۸۱). انوار جلیه. تصحیح جلال الدین آشتیانی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۹). شرح المنظومه (ج ۱). تحقیق حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۵). روش شناسی علوم انسانی اسلامی. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). مبانی علوم انسانی اسلامی. چاپ دوم. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا.

۱۶. شهابی، محمود (۱۳۶۱). رهبر خرد (قسمت منطقیات). چاپ ششم. تهران: خیام.
۱۷. شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تصحیح حسین ضیائی تربیتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۲). اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقية. تصحیح مشکاةالدینی. تهران: آگاه.
۱۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). رسائل سبعة (رسالة البرهان). قم: حکمت.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. تصحیح محسن بیدارفر. چاپ پنجم. قم: بیدار.
۲۱. غزالی، محمدبن محمد (۱۹۹۴م). محک النظر. تحقیق رفیق العجم. بیروت: دار الفکر.
۲۲. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقیات (ج ۱). تحقیق محمدتقی دانش پزوه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. قطب الدین شیرازی، مسعودبن عمر (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. تصحیح عبدالله نورانی، مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۴. کندی، یعقوب بن اسحاق (بی تا). رسائل الفلسفیه. تصحیح محمد ابوریده. چاپ دوم. قاهره: دارالفکر العربی.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱). چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). کلیات علوم اسلامی (منطق)، در: مجموعه آثار (ج ۵). تهران: صدرا.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). شرح مبسوط منظومه، در: مجموعه آثار (ج ۱۰). تهران: صدرا.
۲۸. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۸ق). المنطق. قم: فیروزآبادی.
۲۹. مولوی، جلال الدین محمدبن محمد (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۳۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ علوی، سیداحمد (۱۳۷۶). تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق. تصحیح علی اوجبی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۱). قم: نشر البلاغه.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). أساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.



## توجیه اخلاق بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

تقی محدر<sup>۱</sup>

### چکیده

طبق تعریف سنتی، معرفت به «باور صادق موجه تعریف» شده است. به‌رغم نقدهای وارد بر این تعریف، توافق نسبی درباره آن وجود دارد. توجیه که یکی از ارکان این تعریف است، گاهی به‌معنای توجیه کل اخلاق به‌عنوان یک کل است و گاهی به‌معنای معیار صدق و اثبات گزاره‌های اخلاقی است. در این مقاله، معنای دوم توجیه مراد است و می‌کوشیم معیار توجیه گزاره‌های اخلاقی را بر اساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تبیین کنیم. بر اساس دیدگاه نگارنده، تنها مکاتب اخلاقی واقع‌گرا قادر به موجه‌سازی گزاره‌های اخلاقی هستند. علامه طباطبایی هرچند گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌داند، درعین حال تأکید می‌کند که این اعتبار و قرارداد بر حقیقتی استوار است و آثار واقعی دارد، و همچنین تصریح می‌کند که برخی از اعتبارات، ثابت و نامتغیرند. بنابراین، دیدگاه ایشان در اخلاق، واقع‌گراست و به همین دلیل، گزاره‌های اخلاقی بر اساس نظریه اعتباریات علامه توجیه‌پذیر هستند.

**واژگان کلیدی:** توجیه، معرفت اخلاقی، محمدحسین طباطبایی، ادراکات اعتباری.



## مقدمه

فلسفه اخلاق شامل طیف وسیعی از مباحث مربوط به اخلاق هنجاری و فرااخلاق است. یکی از اساسی‌ترین مباحث و پرسش‌های فرااخلاق، معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی است. در این حوزه مباحث گوناگونی مطرح می‌شود که یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین آنها، تعیین معیار موجه‌سازی گزاره‌های اخلاقی است. اهمیت این بحث به اندازه‌ای زیاد است که کمتر کتاب یا مقاله‌ای درباره معرفت اخلاقی یافت می‌شود که به این مسئله به‌عنوان مسئله‌ای کلیدی توجه نکرده باشد. این بحث در صدد این است که به این پرسش اساسی پاسخ دهد که: گزاره‌های اخلاقی را چگونه می‌توان توجیه معرفتی کرد؟ ما در این نوشتار برآنیم که موجه‌سازی گزاره‌های اخلاقی را بر اساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تبیین کنیم. متأسفانه برخی با یافتن برخی شباهت‌های ظاهری میان این نظریه و نظریات نسبی‌گرایانه، این نظریه را ملازم با نسبییت و ناتوان از توجیه گزاره‌های اخلاقی می‌دانند. هرچند در توضیح موجه‌سازی نظریه علامه طباطبایی کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی نوشته شده، به نظر می‌رسد در تفاسیری که تاکنون از توجیه اخلاق از دیدگاه علامه طباطبایی ارائه گردیده، توجه کافی به نظریه ادراکات اعتباری نشده است و به همین دلیل این‌گونه تفاسیر خالی از اشکال یا ابهام نیستند. سؤال اصلی در این تحقیق بدین قرار است: آیا با اعتباری دانستن مفاهیم اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی قابل توجیه هستند یا خیر؟ ما در این مقاله بدون توجه به درستی یا نادرستی نظریه ادراکات اعتباری یا وجوه ضعف و قوت آن، می‌خواهیم بدانیم مطابق این نظریه در چه صورت احکام اخلاقی موجه‌اند.

## معرفت و توجیه گزاره‌های اخلاقی

مسئله معرفت و چیستی آن، همواره از دغدغه‌های بشر بوده است. بر اساس تعریف سنتی از معرفت که سابقه آن حتی به فیلسوفان یونان باستان، از جمله به افلاطون و سقراط نیز نسبت داده شده است، معرفت به «باور صادق موجه» تعریف شده است. در این تعریف سه رکن و پایه برای معرفت بیان گردیده که بدون تحقق همه یا یکی از آنها معرفت تحقق نمی‌یابد. طبق این تعریف برای اینکه به گزاره‌ای مانند «p» معرفت داشته باشیم، باید سه شرط زیر همگی با هم تحقق داشته باشند.

«p» باید صادق باشد. بنابراین، اگر این گزاره کاذب باشد، نمی‌توان نام معرفت بر آن نهاد. این شرط، «شرط عینی» معرفت نامیده می‌شود؛ چراکه طبق این شرط، نسبت میان گزاره و واقع لحاظ می‌شود. براین اساس، معرفت داشتن با عقیده داشتن، رأی یا نظریه‌ای داشتن، امیدوار بودن و دیگر احوال نفسانی تفاوت دارد؛ زیرا عقیده، نظر، امیدواری و غیره، برخلاف معرفت، اموری صرفاً درونی هستند و به تطابق یا عدم تطابق آنها با واقع کاری ندارند و به عبارتی ناظر به صدق و کذب نیستند. اما وقتی می‌گوییم به گزاره «زمین کروی است» معرفت داریم، مستلزم آن است که این گزاره صادق نیز باشد.

شرط دوم معرفت که آن را «شرط ذهنی» معرفت می‌نامند، آن است که شخص باید به گزاره «p» باور و اعتقاد داشته باشد. بنابراین، ما درباره قضیه‌ای که صادق، ولی بی‌ارتباط با ماست و بدان باور و اعتقاد نداریم، نمی‌توانیم ادعای معرفت کنیم.

شرط سوم معرفت آن است که «p» باید موجه و مدلل باشد؛ یعنی شخص مدعی معرفت برای این باور خود دلیل کافی داشته باشد. بنابراین، اگر درباره گزاره‌ای صرفاً حدس بزنیم، گرچه حدس ما صائب هم باشد، نمی‌توان درباره آن واژه «معرفت» را به کار برد. بنابراین، صرف داشتن باور صادق برای معرفت کافی نیست (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۵۱-۵۳). آرمسترانگ معتقد است باوری که از روی حدس یا استدلال غلط به دست آید، حتی اگر درست و مطابق با واقع باشد، باز هم معرفت نیست؛ چون فاقد توجیه کافی است (Armstrong, 2006, p.60).

این تعریف به‌رغم آنکه از طرف گتیه مورد نقد قرار گرفته، توافق نسبی درباره آن وجود دارد. بر اساس این تعریف، یکی از ارکان سه‌گانه معرفت، عنصر توجیه است؛ اما اینکه حقیقت خود توجیه چیست، محل بحث و مناقشه میان فیلسوفان است. به تعبیر

آلستون: «این نظر که معرفت عبارت است از باور صادق موجّه، در این قرن شاخص شده و توجیه باور، توجه چشم‌گیری را به خود جلب کرده است؛ ولی اغلب به هیچ‌وجه به‌طور دقیق روشن نیست مقصود یک معرفت‌شناس از واژه «موجّه» چیست و این اصطلاح دقیقاً برای بیان چه مفهومی به‌کار می‌رود» (Alston, 1989, p.81).

هرچند ابهام‌هایی در تعریف توجیه وجود دارد، مقصود فیلسوفان از توجیه این است که شخص مدعی معرفت، باید وجه و دلیلی برای معرفت یا باور خود ارائه کند. آنچه برای معرفت‌شناس مهم است، کفایت ادله‌ای است که شخص بر ادعای خود ارائه می‌کند. به عقیده لورنس بن‌جور، برای تبدیل باور یک شخص به معرفت، لازم است - هرچند کافی نیست - که آن باور موجّه یا معتبر، مبنای معقولی داشته باشد و فرد برای پذیرش آن دلیل کافی داشته باشد. همچنین آن دلیل توجیه‌گر باید از نوع مناسبی باشد (Bonjour, 1998, p.1). ویتگنشتاین در این باره می‌گوید: کسی می‌تواند بگوید «من می‌دانم» که بتواند دلیل محکم بر آن ارائه دهد. «من می‌دانم» به امکان ارائه دلیل مرتبط است. اینکه کسی چیزی را می‌داند، با این فرض سازگار است که بتواند متقاعد کند (Wittgenstein, 1969, p.32).

توجیه در فلسفه اخلاق در معانی متعددی به کار می‌رود که در اینجا لازم است ضمن ذکر معانی مختلف آن، مقصود خویش را از توجیه در این مقاله بیان کنیم. گاهی توجیه به معنای توجیه اخلاق به‌عنوان یک کل است؛ یعنی فیلسوف اخلاق باید به این پرسش اساسی پاسخ دهد که: چرا ما باید اخلاقی باشیم و ملاحظات اخلاقی را بر ملاحظات دیگر ترجیح دهیم؟ معنای دیگر توجیه، توجیه در اخلاق است. توجیه در این معنا، پرسش از روش اثبات درستی ادعاهای اخلاقی، نظیر خوبی و بدی کارهاست. درحقیقت بحث توجیه معرفتی گزاره‌های اخلاقی، بحث در مقام اثبات احکام اخلاقی است و فیلسوف اخلاق پس از شناخت معنا و ماهیت صدق، حقیقت و خطا، به دنبال معیار و ملاکی است تا بتواند به وسیله آن، حقیقت را از خطا و صدق را از کذب تمییز دهد (Scanlon, 1998, p. 514-516). در بحث از معیار ثبوتی صدق گزاره‌های اخلاقی، سخن بر سر آن است که افعال با چه ملاک و معیاری به خوبی یا بدی متصف می‌شوند. علت پدید آمدن مکاتب مختلف اخلاقی، تعیین معیارهای ثبوتی مختلف برای صدق گزاره‌های اخلاق است؛ اما در مقابل، در مقام اثبات گزاره‌های اخلاقی، بحث بر سر آن است که: با قطع نظر از ملاک ثبوتی، معیار اثبات گزاره‌های اخلاقی چیست و با چه ملاکی می‌توان

صدق گزاره‌های اخلاقی را تشخیص داد؟ به عبارت دیگر، راه کشف احکام و گزاره‌های اخلاقی صادق چیست؟ با توجه به تفکیک معنای ثبوتی و اثباتی صدق گزاره‌های اخلاق، توجیه اخلاقی در مقاله حاضر، همان بحث در مقام اثبات گزاره‌های اخلاقی است. به‌طور کلی نظریات در باب موجه‌سازی را می‌توان ذیل دو دسته نظریه‌های درون‌گرا<sup>۱</sup> و برون‌گرا<sup>۲</sup> تقسیم نمود.

## درون‌گرایی و برون‌گرایی

برخی معرفت‌شناسان معتقدند برای توجیه گزاره‌ها، هیچ نیازی به شرایط و عوامل بیرونی نیست. از دیدگاه ایشان، از راه تأمل شخص در باورها و حالات خود می‌توان دریافت که آن باور موجه است یا خیر. بنابراین، تمام عوامل و شرایط را برای توجیه گزاره‌ها می‌توان در حالات درونی انسان جست‌وجو کرد و به همین دلیل این دسته از معرفت‌شناسان را «درون‌گرا» می‌نامند (Foley, 1998, p. 160). به‌لحاظ تاریخی دو رویکرد عمده درون‌گرا در توجیه معرفتی وجود دارد: مبنایگرایی و انسجام‌گرایی.

۱. **مبنایگرایی:** در این رویکرد که مهم‌ترین و پرسابقه‌ترین نظریه در باب توجیه است، اعتقاد بر این است که توجیه، ساختاری رده‌بندی‌شده دارد؛ بدین بیان که برخی از گزاره‌ها فی‌نفسه موجه‌اند و در اصطلاح گزاره‌های پایه یا باورهای مبنایی نامیده می‌شوند؛ اما دسته دیگر که اکثریت باورها را تشکیل می‌دهند، باورهایی هستند که اعتبار معرفتی خود را از باورهای پایه کسب می‌کنند؛ زیرا گزاره‌های غیرپایه از طریق استدلال به گزاره‌های پایه ارجاع داده می‌شوند و در نتیجه توجیه می‌گردند (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶).

۲. **انسجام‌گرایی:** با ردّ ابتدای گزاره‌های اخلاقی بر باورهای پایه، معتقدند تنها چیزی که می‌تواند باوری را موجه سازد، مجموعه باورهای دیگر است. از دیدگاه ایشان، یک باور هنگامی موجه است که با مجموعه باورها هماهنگ و سازگار باشد (همان، ص ۲۶۹).

اما از دید معرفت‌شناسان برون‌گرا، توجیه گزاره‌ها بر عواملی مبتنی است که بیرون از ادراک ما قرار دارند. بنابراین، گزاره‌ها را با تکیه بر صرف حالات درونی نمی‌توان توجیه کرد. از میان نظریات برون‌گرا، وثاقت‌گروی<sup>۳</sup> به‌عنوان اثرگذارترین و مهم‌ترین نظریه برون‌گرا به شمار می‌آید (Foley, 1998, p. 161).

1. internalism  
2. externalism  
3. reliabilism

**وثاقت‌گروی:** از دیدگاه ایشان، باوری صادق است که بر اساس روندی معتبر و فرایندی موثق تحقق یافته باشد. آرمسترانگ ارتباط باور را با صدق به ارتباط دماسنج با دما تشبیه می‌کند و معتقد است همان‌گونه که دماسنج به‌طور موثق و قابل اعتمادی دما را نشان می‌دهد، باور نیز صدق را نشان می‌دهد. وثاقت‌گرایان ادراک حسی، حافظه، درون‌گروی، استقراء و قیاس را روندی معتبر می‌دانند (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۳۱۵).

### نظریات توجیه در فلسفه اخلاق

گفتیم که برای توجیه‌پذیر بودن یک باور، فیلسوف اخلاق باید معیارها، قواعد و اصول اخلاقی مناسب را در اتخاذ یک باور اخلاقی مراعات کند. هر فیلسوف اخلاقی ممکن است با توجه به گرایش اخلاقی خود، توجیه خاصی برای تبیین گزاره‌های اخلاقی ارائه دهد؛ اما نکته مهم این است که این معیارها و قواعد، به چه دلیل می‌توانند دلیل خوبی یا بدی یک فعل اخلاقی قرار گیرند. به همین دلیل، مقصود ما از توجیه اخلاقی، توجیه ابزاری<sup>۱</sup> نیست و ما به دنبال توجیه معرفتی و قرینه‌ای هستیم تا از طریق آن اطمینان حاصل کنیم باورهای اخلاقی ما دارای ادله و قراین کافی و منطقی هستند تا در نهایت ما را به معیارهای صدق و مطابقت با واقع برسانند. به همین دلیل، باید مشخص شود مفاهیم اخلاقی از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند یا صرفاً حاکی از احساسات درونی گوینده‌اند (شریفی، ۱۳۸۱، ص ۱۶).

براین اساس، هرچند بر اساس نظریه اعتباریات مرحوم علامه، مفاهیم اخلاقی مابازای حقیقی و عینی ندارند، منشأ انتزاع خارجی و واقعی دارند و از این طریق می‌توان معیاری معقول برای موجه‌سازی گزاره‌های اخلاقی ارائه داد که بر اساس آن، درستی یا نادرستی باورهای اخلاقی به چیزی کاملاً مستقل از خود باورها، یعنی به واقعیت خارجی متکی است. به همین دلیل نظریه علامه، نظریه‌ای مبنی‌گرا در باب توجیه احکام اخلاقی به شمار می‌آید.

### ناموجه بودن مکاتب غیرواقع‌گرا

واقع‌گرایی در اخلاق به این معناست که گزاره‌های اخلاقی با صرف‌نظر از دستور، توصیه،

۱. توجیه ابزاری (Instrumental justification) در مقابل توجیه قرینه‌ای (Epistimical justification) قرار دارد. توجیه قرینه‌ای از ادله و شواهد کافی در تأیید محتوای باور برخوردار است؛ اعم از اینکه آن باور برای شخص مزیت و منافی داشته باشد یا نه؛ درحالی‌که در توجیه ابزاری، شخص به‌رغم فقدان هرگونه دلیل معرفت‌شناختی کافی برای تأیید امری، به دلیل منافع و مزایای آن به آن باور پیدا می‌کند.

احساس، سلیقه، توافق و قرارداد از واقعیت عینی سخن می‌گویند؛ اما در مقابل، غیرواقع‌گرایان معتقدند گزاره‌های اخلاقی با صرف‌نظر از دستور، توصیه، احساس، سلیقه، توافق و قرارداد هیچ واقعیت عینی ندارند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۳۲). حال سؤال این است که: آیا اساساً مکاتب غیرواقع‌گرا قادر به توجیه گزاره‌های اخلاقی هستند یا خیر؟ به نظر می‌رسد غیرواقع‌گرایان به دلیل انکار ارتباط میان بایدهای اخلاقی و هست‌ها، قادر به توجیه گزاره‌های اخلاقی نخواهند بود؛ زیرا غیرواقع‌گرایان اعتبار همه احکام اخلاقی را وابسته به دستور، احساس و قرارداد می‌دانند و آنها را بر این اساس توجیه می‌کنند. پس باید ایشان خود آن دستور، احساس و قرارداد را معتبر بدانند؛ یعنی باید یکی از جمله‌های زیر را بپذیرند:

- همه باید از دستورهای خداوند پیروی کنند.
  - هر فرد باید از دستورات عمل‌های اخلاقی مورد قبول خود پیروی کند.
  - هرکس باید مطابق احساس‌های اخلاقی خود عمل کند.
  - افراد هر جامعه باید مطابق قراردادهای اخلاقی جامعه خود عمل کنند.
- هریک از این جملات، مشتمل بر یک «باید اخلاقی» هستند که خود این باید، ناظر به یک «باید اصلی» است. سؤال این است که: این «باید اصلی اخلاقی» به چه دلیل معتبر است؟ برای موجه بودن «باید اصلی» سه فرض قابل تصور است:

(۱) نیاز به توجیه ندارد.

(۲) با خودش توجیه و اثبات می‌گردد.

(۳) جمله دیگری آن را توجیه می‌کند.

فرض اول باطل است؛ زیرا مطابق نظر غیرواقع‌گرایان، هیچ باید اخلاقی، مستقل از دستور، احساس یا قرارداد وجود ندارد. فرض دوم باطل است؛ به دلیل آنکه استناد به خود باید اصلی برای توجیه آن، مستلزم دور است. فرض سوم هم باطل است؛ زیرا آن گزاره‌ای که باید اصلی را توجیه می‌کند، یا باید اصلی تری است یا از نوع هست‌هاست، اما بنا بر فرض، باید اصلی تری وجود ندارد و از طرف دیگر، مطابق نظر غیرواقع‌گرایان، استنتاج باید از هست هم منطقیاً ممکن نیست. در نتیجه، در همه مکاتب غیرواقع‌گرا، همه بایدهای اخلاقی به وسیله باید اصلی توجیه می‌شوند؛ اما از آنجاکه خود باید اصلی توجیهی ندارد، پس هیچ‌کدام از بایدهای اخلاقی طبق غیرواقع‌گرایی توجیه ندارند. بنابراین، دیدگاه‌های



غیرواقع‌گرا قادر به توجیه گزاره‌های اخلاقی نخواهند بود (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵-۱۲۶).

### تعریف ادراکات اعتباری

از دیدگاه علامه طباطبائی، سازوکار عمل انسان در زندگی خود بر اساس اعتبار است. از دیدگاه ایشان، زندگی اجتماعی بدون اعتباریات ناممکن است و حتی هر فرد انسانی در ابتدایی‌ترین خواسته‌های خود، خواسته یا ناخواسته به عمل اعتبارسازی دست می‌زند. انسان برای دستیابی به کمال خود، به اعتباریات به‌عنوان یک واسطه نیاز دارد. بنابراین، از دیدگاه ایشان، اعتباریات، لازمه هر فعل ارادی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۵۳). اما اصطلاح «اعتبار» از دیدگاه علامه، معنایی خاص دارد که عدم درک درست آن، اشتباهاتی را در پی خواهد داشت. از این‌رو، برای جلوگیری از هرگونه مغالطه، لازم است با اشاره به برخی از معانی رایج آن، مراد ایشان را از این اصطلاح مشخص کنیم.

### معقول ثانی

مفهوم «اعتباری» طبق این اصطلاح در برابر مفهوم «حقیقی» قرار دارد. مفاهیم حقیقی، مفاهیمی هستند که گاه دارای مصداق خارجی‌اند و در نتیجه آثار خارجی نیز دارند و گاهی در ذهن موجودند و آثار خارجی بر آنها بار نمی‌شود؛ مانند مفهوم انسان. مفهوم حقیقی که به آن «معقول اول» نیز می‌گویند، همان ماهیت است؛ یعنی آنچه در پاسخ سؤال از چیستی شیء بر آن حمل می‌شود. مفهوم اعتباری در برابر مفهوم حقیقی قرار دارد. این مفاهیم این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیایند و هم در خارج موجود شوند. درباره این مفاهیم میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق می‌یابد، وحدت و عینیت برقرار نیست و به همین دلیل است که آنها را علم اعتباری نامیده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۹۶-۲۹۸).

### غیراصیل

در بحث اصالت وجود یا ماهیت، اصطلاح «اعتباری» در برابر «اصیل» به کار می‌رود. طبق این معنا، چیزی که تحقق و منشأ آثار بودنش بالعرض باشد، اعتباری است؛ در مقابل، اصیل یعنی چیزی که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات باشد.

### عرض

طبق این اصطلاح، چیزی که وجود منحاز و مستقل از غیر خود ندارد، «اعتباری» و چیزی

که وجود منحاز و مستقل دارد، «حقیقی» است. بنا بر این اصطلاح، اضافه که موجود به وجود موضوع خود است، امری اعتباری است؛ برخلاف جوهر که موجود فی نفسه لِنفسه دارد (همان، ص ۲۵۸).

### تحقق مفهوم در ظرف عمل

منظور از «تحقق مفاهیم در ظرف عمل» آن است که انسان چیزی را که در خارج، مصداق حقیقی مفهومی نیست، با هدف مترتب کردن آثاری، در ذهن خود، مصداق آن مفهوم قرار دهد. به عبارت دیگر، مقصود این است که معنایی را به غیر مصداق خود نسبت دهیم و چیزی را چیز دیگر ببینیم. مرحوم علامه این عمل ذهنی و فکری را «اعتبار» نامیده است. ایشان می‌فرماید:

این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تجدید کرد و گفت: عمل نام‌برده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگر بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (همو، بی تا، ج ۲، ص ۹۶).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

«هو اعطاء حدّ الشيء او حکمه لشيء آخر بتصرف الوهم و فعله» (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

بنابراین، مقصود علامه از اعتباری سه اصطلاح اول نیست؛ بلکه مقصود ایشان همین اصطلاح اخیر است؛ یعنی منظور از اعتباری «معنای تصویری یا تصدیقی است که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارد و مفهومی است که از مفاهیم نفس‌الامری استعاره شده و برای انواع اعمال به کار می‌رود» (همو، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۵۹). از دیدگاه ایشان، وهم و خیال بعضی از چیزها را در حدود چیزهای دیگر در نظر می‌گیرد؛ یعنی ما یک امر حقیقی داریم و یک اثر حقیقی و اعتبار بین این دو قرار دارد. برای مثال، کاغذ در عالم خارج وجود دارد؛ اما پول امری اعتباری است که برای انسان آثار حقیقی دارد.

### انواع ادراکات اعتباری

علامه طباطبایی تقسیمات متعددی برای ادراکات اعتباری بیان می‌کند. ایشان در یک تقسیم، اعتباریات را دو قسم می‌داند:

### اعتباریات بالمعنی الاعم

این دسته از اعتباریات در مقابل ماهیت هستند و ویژگی شان این است که تابع احساسات یا مولود آنها نیستند، بلکه کاملاً مستقل از احساسات بوده، در نتیجه ادراکاتی ثابت و تغییرناپذیرند.

شهید مطهری درباره این دسته از اعتباریات می فرماید که این اعتباریات، اعتباریات فلسفی و انتزاعی هستند و نباید آنها را با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که صرفاً قراردادی اند، اشتباه کرد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۹۲-۲۹۵).

### اعتباریات بالمعنی الاخص (اعتباریات عملی)

از دیدگاه ایشان، این دسته از اعتباریات، لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده‌ای به شمار می آیند. این ادراکات، تابع و طفیلی احساساتند و به همین دلیل متناسب با قوای فعاله انسانی هستند؛ در نتیجه، ثبات و تغییر آنها نیز تابع ثبات و تغییر احساسات درونی است.

احساسات درونی نیز دو گونه اند. برخی از احساسات درونی همچون اراده، کراهت مطلق و مطلق حب و بغض لازمه نوعیت نوع انسان هستند و به همین دلیل احساسات عمومی به شمار می آیند؛ اما دسته دیگر، احساسات خصوصی اند که تغییر و تبدیل پذیرند. براین اساس، اعتباریات بالمعنی الاخص یا ادراکات اعتباری عملی نیز به دو دسته تقسیم می شوند:

#### الف) ادراکات اعتباری ثابت و عمومی

مرحوم علامه اعتباراتی مثل وجوب، خوب و بد، انتخاب اخف و اسهل، متابعت از علم، اصل استخدام و... را از قبیل ادراکات ثابت و عمومی می داند که تحت هیچ شرایطی تغییر نمی کنند.

#### ب) ادراکات اعتباری خصوصی یا متغیر

ایشان زشتی و زیبایی های خصوصی یا اشکال متفاوت زندگی را از قبیل ادراکات خصوصی می داند. این دسته از اعتبارات ثابت نیستند و ممکن است تغییر کنند؛ بنابراین، انسان می تواند شکل خاصی از زندگی اجتماعی را که زمانی خوب و نیک می دانست، زمان دیگر بد بداند و طرد کند (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۳).

مرحوم علامه دسته بندی دیگری برای اعتباریات ذکر می کند که طبق این دسته بندی، اعتباریات دو دسته اند:

۱. **اعتباریات پیش از اجتماع:** این دسته از اعتباریات، محدود و مقید به زندگی اجتماعی خاصی نیستند و بدون فرض اجتماع و زندگی اجتماعی نیز وجود دارند؛ مثل اصل استخدام، اصل اعتبار اجتماع، انتخاب اخف و اسهل و ... .

۲. **اعتباریات پس از اجتماع:** این دسته از اعتباریات را بدون فرض و اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی نمی‌توان اعتبار کرد. ایشان اعتباراتی مثل ملکیت، کلام و سخن، ریاست، زوجیت و ... را از این قبیل اعتبارات می‌داند (همان، ج ۲، ص ۱۰۵).

اما با توجه به سخنان مرحوم علامه و مثال‌هایی که می‌زند، به نظر می‌رسد اعتباریات پیش از اجتماع، همان اعتبارات عمومی و ثابت هستند و اعتباریات پس از اجتماع، همان اعتباریات خصوصی متغیّرند.

### ضابطه اعتباری بودن

از دیدگاه مرحوم علامه، انسان موجودی مختار است و کارهایش را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد. به دلیل مختار بودن انسان، ارتباط او با فعلش امکانی است. با توجه به اینکه نسبت امکان به تحقق و عدم تحقق فعل مساوی است، اگر این امکان بخواهد تحقق یابد، باید به ضرورت تبدیل شود. از این رو، انسان برای تحقق افعالش بین خود و صورت علمی احساس فعلش، «بایدی» را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است. علامه در این باره می‌فرماید:

ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق به قوای فعاله گردد و نسبت «باید» را در وی بتوان فرض کرد. پس اگر بگوییم: «سیب میوه درختی است»، فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم: «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود (همان، ج ۲، ص ۱۰۲).

مثال خود علامه این است که وقتی انسان گرسنه است، به یاد سیری می‌افتد و با تصور سیری، نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری اعتبار می‌نماید و به همین دلیل، سیری وصف ضرورت به خود می‌گیرد و در جایی که عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» را بین خود و فعل اعتبار می‌کند.

از دیدگاه ایشان، انسان حتی در مواردی که افعال زشت انجام می‌دهد، وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند و آن افعال را با اعتقاد به وجوب انجام می‌دهد. دلیل ایشان بر این مدعا آن است که وقتی از مردمی که افعال ناشایست انجام می‌دهند، علت کارشان را

می‌پرسیم، در جواب می‌گویند چاره‌ای نداریم یا فلان محذور را داریم. این پوزش آنان دلیل بر این است که فعل با اعتقاد به وجوب انجام گرفته، اما این وجوب و ضرورت، مقید به عدم تحقق عذر بود (همان، ج ۲، ص ۱۰۶).

بنابراین، ایشان ضرورت و وجوب را اولین و عمومی‌ترین اعتباری می‌داند که بشر به آن توجه کرده است. وجوب، نخستین اعتباری است که در تمام اعتبارات، از جمله اعتبارات اخلاقی نقش دارد. علامه در این باره می‌فرماید:

نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دایمی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد به وجوب صادر می‌شود (همانجا).

### کیفیت پیدایش علم اعتباری

از آنجاکه انسان موجودی علمی و فعال است و در موجود علمی، اراده از علم پیروی می‌کند، انسان برای انجام فعالیت، نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، علوم و ادراکات اعتباری است که ویژگی انگیزش در آنها وجود دارد. ادراکات حقیقی و واقعی دارای ویژگی انگیزش نیستند و تنها از واقع گزارش می‌دهند. علوم و ادراکات اعتباری در اثر احساسات درونی انسان که «مولد یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش است» پدید می‌آیند. انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراکات، اقدام به فعالیت می‌کند تا به نیازهای وجودی خود پاسخ دهد (همان، ج ۲، ص ۹۶).

به‌طور کلی از دیدگاه ایشان، انسان، نیاز و حاجت خود را به‌واسطه ادراکات اعتباری تأمین می‌کند و خود را به نوعی از نقص به کمال می‌رساند. ایشان در این زمینه می‌فرماید: «کلام ما در اعتباریات، مختص به آنهایی است که وسط در نقص و کمال انسان قرار می‌گیرند، نه در کل مفاهیم اعتباری» (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

### ویژگی‌های ادراکات اخلاقی

#### الف) قضیه به‌منزله ظرف تحقق ادراکات اعتباری

اعتباریات در واقع و نفس‌الامر مطابق و مصداقی ندارند و تنها در ظرف ذهن و توهم

مطابق دارند؛ زیرا وقتی می‌گوییم «زید شیر است» ما نه در مفهوم شیر تصرف کرده‌ایم و نه در مفهوم زید؛ بلکه صرفاً در مصداق بودن زید برای شیر تصرف کرده‌ایم و این‌گونه تصرف، تنها در ذهن و به وسیله قضا یا ممکن است.

### ب) عدم وجود رابطه تولیدی میان ادراکات اعتباری و حقیقی

مرحوم علامه منکر هرگونه رابطه تولیدی میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی است. ایشان در این باره می‌فرماید:

این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطقی، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود (همو، بی تا، ج ۲، ص ۹۶).

مقصود مرحوم علامه این است که چون احساسات انسانی در معرض تغییر و تحول قرار دارند و از این رو، ممکن است در زمانی انسانی را شیر و در زمان دیگر موش تصور کنیم، اعتباریات دایرمدار اغراض احساسی اعتبارکننده‌اند، نه تابع واقعیت. بر این اساس، از آنجاکه اعتباریات همواره در معرض تغییر و تحول هستند، از مفاد یک قضیه اعتباری نمی‌توان یک قضیه واقعی را استنتاج کرد و همچنین از مفاد قضایای حقیقی نمی‌توان قضایای اعتباری را نتیجه گرفت. به تعبیر خود علامه، با تصدیقات برهانی نمی‌توان یک تصدیق شعری را به اثبات رساند.

استدلال شهید مطهری بر عدم امکان این رابطه تولیدی آن است که علت ارتباط مفاهیم حقیقی با یکدیگر این است که زمینه فعالیت ذهنی در آنها به دلیل وجود حد وسط فراهم است و ذهن می‌تواند با تشکیل قیاسات منطقی، نتایج دلخواه را بگیرد؛ ولی از آنجاکه در اعتباریات، روابط موضوعات و محمولات، فرضی و اعتباری است، هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد و به همین دلیل، زمینه تکاپو و جنبش عقلانی در خصوص اعتباریات فراهم نیست. به عبارت دیگر، نه می‌توان آنها را در براهین فلسفی و علمی به کار برد و نه می‌توان آنها را از براهین علمی و فلسفی به دست آورد (همان، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۹).

البته نفی ارتباط تولیدی میان ادراکات حقیقی و اعتباری، به معنای این نیست که میان

این دو دسته از ادراکات هیچ‌گونه ارتباطی وجود ندارد؛ زیرا نفی رابطه تولیدی به دلیل آن است که ادراکات اعتباری در احساسات و علایق آدمی ریشه دارند؛ اما از سوی دیگر، ادراکات حقیقی در ایجاد، تقویت، تضعیف و سرکوب علایق نقش دارند. بنابراین، مقصود علامه، تنها نفی استنتاج منطقی و مستقیم «باید» از «هست» و استنتاج «هست» از «باید» است.

### ج) نسبی بودن ادراکات اعتباری

ادراکات حقیقی به دلیل آنکه تابع نیازهای طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی او نیستند، با تغییر نیازهای طبیعی و شرایط محیطی تغییر نمی‌کنند؛ اما از آنجاکه احساسات درونی تعیین‌کننده قلمرو اعتبارات شمرده می‌شوند، با تغییر احساسات درونی، اعتبارات ناشی از آنها هم تغییر می‌کنند. بنابراین، ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی که مطلق، دائمی و ضروری هستند، نسبی، موقت و غیرضروری‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۳۷۲).

البته هنگامی که از مفهوم نسبیت در اخلاق استفاده می‌کنیم، باید توجه داشته باشیم که این مفهوم عمدتاً در دو معنای متفاوت به کار می‌رود و خلط بین این دو مفهوم می‌تواند منشأ اشتباهاتی شود. به همین دلیل، تمایز میان این دو معنا ضروری به نظر می‌رسد.

**معنای اول:** طبق این معنا، منظور از نسبیت این است که هیچ حکم اخلاقی، کلی و مطلق نیست. در این معنا احکام و اصول اخلاقی وابسته به سلايق اشخاص یا شرایط محیطی یا تاریخی شمرده می‌شوند. مثلاً به نظر برخی نسبی‌گرایان اخلاقی، حکم اخلاقی «حجاب برای زنان خوب است» تنها برای جامعه یا دوره تاریخی خاصی اعتبار دارد و نمی‌توان این حکم را به همه جوامع یا به همه دوره‌های تاریخی سرایت داد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

**معنای دوم:** طبق این معنا، مقصود از نسبیت، همان اصطلاحی است که فلاسفه در مقابل مفهوم نفسی به کار می‌برند. بر اساس این معنا، به مفهومی نسبی می‌گوییم که از شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شود، بلکه برای انتزاع آن به امر دیگری نیازمندیم. به بیان روشن‌تر، هنگامی که می‌گوییم «مفاهیم اخلاقی نسبی هستند» به این معناست که مفهوم خوب و باید از ذات شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شوند، بلکه انتزاع آنها بر در نظر گرفتن امر دیگری نیز متوقف است. مثلاً ادعا می‌شود که افعال اخلاقی برای رسیدن به

اهدافی خوب هستند و به همین دلیل نسبی‌اند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۷۲۰).  
به یقین مقصود علامه از نسبیّت - با توجه به دلایلی که خواهد آمد - معنای اول  
نسبیّت نیست، بلکه منظور ایشان معنای دوم است و بدیهی است که این معنا از نسبیّت،  
با واقع‌گرایی و توجیه گزاره‌های اخلاقی منافاتی ندارد.

### اقسام اعتبار و انشا

از آنجا که علامه طباطبایی قضایای اخلاقی را اعتباری می‌داند، لازم است توضیحی درباره  
اقسام اعتبار و انشا به دست دهیم.

#### الف) اعتبار و انشای محض

اعتباری که معتبر آن را بدون هیچ ملاک و معیاری جعل کند؛ مثل جایی که اعتبارات به  
سلیقه و پسند افراد جعل شده باشند.

#### ب) انشا و اعتبار مبتنی بر واقع

اعتباری که معتبر بر اساس اهداف و اغراض خاص و برای رسیدن به مصالح واقعی  
حکمی را جعل کرده باشد (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳-۲۷۶).

مقصود علامه معنای دوم اعتبار است. ایشان معتقد است خوب و بد از اموری  
اعتباری هستند، ولی در عین حال تصریح می‌کند که اعتباریات در واقع و تکوین ریشه  
دارند و به همین دلیل، برای سیر شدن، اعتبار خوردن می‌شود، نه دویدن.

#### چگونگی پیدایش مفهوم خوب و بد

ایشان خوب و بد را همانند وجوب از اعتبارات عمومی می‌داند که در انجام هر فعلی -  
چه فردی و چه اجتماعی - لازم است. ایشان در تفسیر المیزان ریشه تکوینی حسن و قبح  
را چنین بیان می‌کند:

به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح ابتدا از طریق مشاهده جمال و زیبایی در آفرینش  
و خلقت هم‌نوعان خود، که همان اعتدال و تناسب در اندام آنهاست، برای او حاصل  
شده است. همچنین تناسب و اعتدال موجود در سایر پدیده‌های هستی، که محسوس و  
مشاهد وی قرار گرفته‌اند، موجب پیدایش معنای حسن در ذهن او گردیده است. معلوم  
است که ماهیت این معنای حسن، چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع و قوای  
احساسی و ادراکی نسبت به اعتدال و تناسب مزبور در انسان و پدیده‌های دیگر نیست.



پس وقتی می‌گوییم فلان انسان زیبا یا این منظره طبیعت یا تابلو نقاشی، زیباست، منظور این است که با طبع و قوای احساسی و ادراکی انسان، ملایمت و سازگاری دارد و در نتیجه، معنای قبح که مقابل حسن است، عدم ملایمت آن موجود و صورت آن، با طبع و قوای ادراکی انسان می‌باشد. سپس این معنا را گسترش داده و در افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی نیز به کار برده است و با مقایسه آنها با اغراض اجتماعی، که عبارت از سعادت‌مندی بشر از زندگی یا بهره‌مندی و تمتع از حیات می‌باشد، آن افعال و عناوین را به حسن و قبح متصف نموده است. بنابراین عدالت، نیکی به افراد، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظایر آنها را شایسته و حسن، و ظلم و عدوان و نظایر آن را ناپسند و قبیح دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۹-۱۱).

### تحلیل مفهوم خوب و بد

تتبع در آثار علامه بیانگر آن است که ایشان حسن و قبح اخلاقی را بر اساس حسن و قبح غیراخلاقی اعتبار کرده است.

۱. در حسن و قبح غیراخلاقی و حسی، خوبی و حسن آن است که چیزی با قوه فعاله، ملایمت و موافقت داشته باشد و بدی و قبح آن است که چیزی با قوه فعاله، ملایمت و موافقت نداشته باشد، به عبارت دیگر، حسن و قبح یعنی ملایمت و منافرت با طبع فاعل (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵). روشن است که این معنا از حسن و قبح، امری نسبی و متغیر است. خود ایشان به صراحت می‌گوید:

تردیدی نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست می‌داریم و حوادث دیگر را دشمن می‌داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن می‌داریم. بسیاری از مزه‌ها و بوی‌ها را از راه ادراک حسی، نه از راه خیال، خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار را بد می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل، نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف ما می‌باشد؛ الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت می‌برد و جانورانی هستند که از دور به بوی مردار می‌آیند و یا از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند (همو، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۷).

شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود و کمال و سعادت شیء که جمیعاً با سعادت فرد ملایمت دارند و «قبیح و بدی» عبارت است از: عدم موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود و کمال و سعادت شیء که جمیعاً با سعادت فرد منافرت دارند. این همان حسن و قبیح اخلاقی است که برحسب موارد از حیث نسبت و عدم نسبت متفاوت است. از این رو، حسن و قبیح برخی از افعال دایمی، ثابت و نامتغیر است؛ درحالی که حسن و قبیح برخی دیگر از افعال به حسب احوال و ازمنه و مجتمعات متفاوت است. مثلاً «عدل» همیشه خوب و حسن و «ظلم» همیشه بد و قبیح است و این دو تحت هیچ شرایطی تغییر نمی کنند، اما خنده و شوخی که در مجالست با دوستان و مجالس شادی، کاری حسن و پسندیده است، در مجالس با بزرگان و مجالس سوگواری، کار قبیح و بدی شمرده می شود. نیز زنا و شرب خمر که نزد غربیان کاری پسندیده و حسن است، نزد مسلمانان، کار قبیح و بدی به شمار می آید (همو، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۰-۱۳، ج ۱، ص ۳۶۸ و ۳۸۰).

### نظریه فطرت

یکی دیگر از مقدمات لازم برای تبیین توجیه اخلاق از دیدگاه علامه طباطبایی، توجه به نظریه فطرت است. براین اساس، انسان‌ها نوعیتی واحد، سرشتی یکسان و در نتیجه، نیازهای همگون و کمالات نوعی یکسانی دارند. به همین دلیل است که می توان اعتبارات عمومی را در میان همه انسان‌ها، ثابت و یکسان دانست؛ زیرا از یک سو اعتبارات عمومی را لازمه نوعیت نوع و از سوی دیگر، فطرت را امری مشترک در میان تمام انسان‌ها دانستیم. نوع انسانی، نوع واحد و تغییرناپذیری است و همین سرشت واحد و نوعیت یکسان است که ریشه و اساس حقیقی احکام اخلاقی شمرده می شود؛ فطرتی که همه بشر بر آن خلق شده اند؛ فطرتی که تبدیل پذیر نیست (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹). انسان‌ها در سرشت خود و آنچه کمال نفسشان است، متشابه آفریده شده اند و همین تشابه سبب می شود امیال و دوست داشتنی‌ها یکسان شوند. به بیان دیگر، به رغم تفاوت‌هایی که میان انسان‌ها وجود دارد، انسان‌ها در کمال نوعی خود با یکدیگر یکسان‌اند و در نتیجه، امیال یکسان و احکام عملی یکسان خواهند داشت. این امر بدان دلیل است که آن جنبه کمال صعودی و کمال معنوی همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار گرفته است و قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان، کلی و دایمی می شود (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۷۴۰).

## واقع‌گرا بودن دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی

بر اساس نظریه اعتباریات، باید‌ها و نباید‌های اخلاقی، همه ضرورت‌های ادعایی و مجازی و اعتباری هستند و این اعتبار نیز برای رفع نیازهای ثابت و متغیر بشر انجام می‌شود و از آنجاکه باید و نباید‌های اخلاقی ضرورت‌هایی ادعایی، اعتباری و مجازی هستند، صدق و کذب در آنها معنا ندارد و در نتیجه، برهان و استدلال نیز در آنها راه ندارد و قابل استنتاج منطقی از حقایق نیستند. با توجه به این تبیین، به نظر می‌رسد بر اساس این نظریه، اخلاق امری نسبی و توجیه‌ناشدنی است و اساساً هیچ‌گونه ارتباطی میان باید و نباید‌های اخلاقی و واقعیات عینی وجود ندارد. اما در پاسخ باید گفت این تصویری خام و ابتدایی است؛ زیرا در کلمات مرحوم علامه، قراین، شواهد و تصریحاتی وجود دارد که غرض ایشان، نفی هرگونه ارتباط نبوده و تنها یک نوع ارتباط خاصی را که لازمه قبول نظریه اعتباریات است، نفی کرده است و این بدین معنا نیست که ایشان وجود هر نوع رابطه‌ای را انکار کنند، به گونه‌ای که به هیچ ارتباطی میان حقایق و اخلاق قایل نباشند. به عبارت دیگر، دلیل آنکه علامه اعتباریات را برهانی نمی‌داند، عدم ابتنا بر واقع نیست، بلکه دلیل آن، نیازمندی افزودن اعتبار پس از ابتنا بر واقع است که برهان نمی‌تواند این افزوده را تأمین کند. گرچه اصل این سخن قابل مناقشه است، به‌هرحال ربطی به واقع‌گرا بودن دیدگاه علامه ندارد.

از دیدگاه علامه طباطبائی، مفاد باید و نباید، ضرورت‌های ادعایی است؛ یعنی انسان برای رسیدن به اهداف و نتایج مطلوب، میان خود و افعالش، ضرورت و باید جعل می‌کند تا به انجام کار ترغیب و تحریک شود. با توجه به اینکه فاعل برای رسیدن به غایت، ضرورت را بین خود و فعل جعل می‌کند و این کار مجازی و اعتباری را به دلیل رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه انجام می‌دهد، پس این اعتبار بر اساس ارتباط حقیقی و واقعی بین فعل و نتیجه است. در مثال خود ایشان هم، غذا خوردن علت سیر شدن است و بین غذا خوردن و سیری ارتباط حقیقی وجود دارد. براین اساس، جعل‌ها و اعتبارها دارای ملاک هستند و ملاک این جعل، رسیدن به غایات مطلوب است. ایشان در این باره می‌فرماید:

انسان دارای یک نظام طبیعی است که حقیقت او به وسیله همین نظام حفظ می‌شود و این نظام به وسیله معانی و همیه و امور اعتباری محافظت می‌شود. بنابراین، اگرچه انسان

برحسب ظاهر با نظام اعتباری زندگی می‌کند، ولی برحسب واقع با نظام طبیعی زندگی می‌کند. همه معارف و احکام دین به وسیله اعتبارات بیان شده‌اند، لکن یک حقایق دیگری وجود دارد که این اعتبارات مبتنی بر آن حقایق می‌باشند و از آنجاکه این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، امور حقیقی و عینی می‌باشند؛ پس رابطه بین این امور اعتباریه مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی و عینی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۶-۷).

توضیح آنکه، ایشان در بحث مربوط به مفاد بایدها و نبایدها، فرمود انسان بین غذا خوردن و سیر شدن، رابطه‌ای واقعی می‌یابد؛ یعنی می‌داند غذا خوردن موجب سیر شدن است و این رابطه‌ای واقعی است، نه قراردادی. نیز از آن طرف، رابطه خود و فعل غذا خوردن را به دلیل اینکه فاعل مختار است، رابطه امکانی می‌یابد؛ یعنی درمی‌یابد که انجام این فعل برای او ضرورت ندارد و او مجبور به فعل نیست، بلکه می‌تواند انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد. از این رو، برای اینکه حتماً به سیری دست یابد، رابطه بین خود و فعل را که رابطه امکانی است، به‌طور اعتباری و مجازی، رابطه جویی و ضروری می‌سازد و این کار یک قرارداد و اعتبار است.

اما روشن است که این جعل و اعتبار، بی‌ملاک نیست و مبنا و اساس دارد؛ یعنی درست است که این یک جعل و اعتبار است، ولی جعلی بر اساس رابطه‌ای واقعی و حقیقی است. از این رو، برای سیر شدن نمی‌توان جعل «باید» درباره دیدن داشت، بلکه برای سیر شدن، جعل «باید» درباره غذا خوردن منطقی است. پس بایدها و نبایدها انشای محض نیستند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت‌ها نداشته باشند؛ بلکه انشاهای مبتنی بر واقع‌اند و به‌لحاظ همان واقعیت‌ها قابل تحقیق و بررسی هستند.

ایشان هرچند این احکام را تابع احساسات درونی و به‌تبع آنها قابل تغییر و زوال می‌داند، درعین حال معتقد است این اعتبار بر حقیقتی استوار است و آثار واقعی دارد (همو، بی‌تا، ص ۹۵) و همچنین تصریح دارد که این احساسات، مولود یک سلسله احتیاجات وجودی است (همان، ص ۹۶) و از طرف دیگر معتقد است برخی از این اعتبارات عمومی، به دلیل آنکه لازمه نوعیت انسان هستند، ثابت و نامتغییرند (همان، ص ۱۰۳).

با دقت در کلمات علامه، روشن می‌شود منظور ایشان از نسبی بودن احکام این است که با صرف نظر از خواسته‌ها، نیازها و کمال موجودی خاص، حقیقتی به نام «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» وجود ندارد و بنابراین، این نسبییت همان نسبییت اخلاقی نیست

که تعریف آن پیش‌تر گذشت. از این‌رو، این نوع نسبت منافاتی با واقع‌گرایی ندارد؛ زیرا از دیدگاه ایشان، احکام اخلاقی بر واقعیاتی مبتنی‌اند که مستقل از سلیقه و احساس و قرارداد هستند. بر این اساس، ایشان تنها آن دسته از احکام متغیری را می‌پذیرد که تابع تفاوت و تغییر شرایط واقعی باشند، ولی آن دسته از احکامی که تابع تغییر سلیقه‌ها و قراردادهای صرف و بی‌ارتباط با سعادت و کمال حقیقی انسان باشند، از دیدگاه ایشان پذیرفتنی نیستند. از این‌رو، علامه در پاسخ شبهه‌ای که می‌گوید: تکلیف، امری اعتباری است و امر اعتباری چه سودی برای انسان دارد؟ می‌فرماید:

فایده تکلیف این است که واسطه بین مکلفین و کمالات نفسانی آنها می‌شود و روح فاقد کمال را به مرتبه کمال انسانی می‌رساند و باعث رشد و تکامل تدریجی انسان می‌گردد و این پروسه، یک سیر لازم و غیرقابل‌تغییری است؛ زیرا انسان در عالم ماده قرار دارد و محکوم قوانین حرکت و سیلان است؛ یعنی اگرچه نفس انسان مجرد است، ولی به لحاظ اینکه مجرد ناقص است و با واسطه قرار دادن بدن به کمال می‌رسد، همین تکالیف و بایدها و نبایدها، نحوه رسیدن به کمال و شیوه پیمودن این سیر را بیان می‌کند. پس در واقع، این بایدها و نبایدها برای یکسری واقعیات و حقایق جعل شده‌اند (همو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۹-۵۰).

پس طبق نظریه اعتباریات، بایدها و نبایدها انشای محض نیستند، بلکه انشای مبتنی بر واقعیت‌اند و به لحاظ همان واقعیات، هم توجیه می‌شوند و هم اینکه قابل تحقیق و بررسی هستند و از این طریق حتی می‌شود بر آنها برهان هم اقامه کرد.

### نتیجه‌گیری

مرحوم علامه معنای باید و نباید را، وجوب و لزوم دانسته، معتقد است این وجوب حقیقتاً میان قوه فعاله و اثر آن برقرار است. از نگاه ایشان، از آنجاکه رابطه میان انسان و افعال ارادی‌اش امکانی است، انسان، وجوب و لزوم واقعی میان قوه فعاله و اثرش را میان خود و صورت علمی آن اثر مطلوب، قرارداد و اعتبار می‌کند تا برای دستیابی به نتیجه خاص انگیزه پیدا کرده، اراده خودش را تعیین بخشد. از آنجاکه ایشان همه احکام اخلاقی را به همین صورت اعتباری می‌داند، این احکام را تابع احساسات درونی و به تبع آن، قابل تغییر و زوال دانست و نسبی و برهان‌ناپذیر برشمرد. این عبارات علامه موهم آن است که ایشان به نسبت اخلاقی قایل است و در نتیجه، دیدگاه ایشان غیر واقع‌گراست؛ اما چنان‌که

در خلال بحث‌ها گذشت، هرچند ایشان به یک معنا مفاهیم اخلاقی را نسبی می‌دانند، نباید پنداشت این نوع از نسبیّت به معنای عدم ثبات در گزاره‌های اخلاقی است؛ زیرا از دیدگاه ایشان، مقصد عالی و هدف نهایی از اعتبارات اخلاقی، دستیابی به کمالات وجودی انسان و تحصیل سعادت است و تمامی ادراکات اعتباری اخلاقی در جهت دستیابی به کمال قرار دارند. نتیجه آنکه، آنچه انسان را به وضع این اعتبارات مضطر کرده، همان مصالحی است که چشم‌پوشی از آن برایش ممکن نبوده است. از سوی دیگر، ایشان ادراکات اعتباری را به اعتبارات خصوصی و اعتبارات عمومی تقسیم کرد و فرمود اعتبارات عمومی، اعتباراتی ثابت و تغییرناپذیرند. علت ثبات در این گونه اعتبارات آن بود که این گونه اعتبارات، لازمه نوعیت نوع‌اند و درحقیقت، تأمین‌کننده مصالحی هستند که نیاز انسان به آن مصالح همیشگی است. به همین دلیل، هرچند علامه طباطبایی خوبی عدل و زشتی ظلم را امری اعتباری می‌داند، بر این باور است که هیچ اجتماعی از این اعتبار خالی نیست.

همچنین ایشان تأکید داشت که سرشت و فطرت انسان که حقیقت نوعی اوست، امری ثابت به شمار می‌رود. بدیهی است با فرض ثبات، نوع احکامی که لازمه نوعیت نوع هستند، در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود. به عبارت دیگر، هرچند احکام و اصول اخلاقی برای دستیابی به کمال و هدف اعتبار می‌شوند و از این نظر به معنای دومی که گذشت، نسبی هستند، از آنجاکه این اعتبارات لازمه نوع مشترک انسانی‌اند، ثابت، مطلق و عمومی‌اند. به عبارت دیگر، از آنجاکه کمال نوعی انسان که کمال مشترک و عمومی انسان‌هاست، مبدأ اعتبار مفاهیم اخلاقی قرار گرفته است، امکان تغییر در این گونه اعتبارات وجود ندارد.

نکته پایانی اینکه، ایشان تأکید کرد که این اعتبارات و قراردادها بر حقیقتی استوارند و آثار واقعی دارند و همچنین تصریح نمود که این احساسات مولود یک سلسله احتیاجات وجودی هستند و حتی بیان کرد که برای نشان دادن اینکه این اعتبارات بر مبنای کدام نیازهای واقعی اعتبار می‌شوند، می‌توان برهان اقامه نمود. بنابراین، با دقت در کلمات علامه، روشن می‌شود مقصود ایشان از نسبیّت، نسبیّت اخلاقی نیست، بلکه منظور آن است که با صرف نظر از خواسته‌ها، نیازها و کمال وجودی خاص، حقیقتی به نام «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» وجود ندارد. براین اساس، انتظار تغییر در اصول اخلاقی بنا بر

نظریه ادراکات اعتباری، ناشی از تصویری نادرست و ناقص از نظریه ادراکات اعتباری است. اصول اخلاقی، در واقع بیان‌کننده الزامات و ارزش‌هایی است که کمال نوعی انسان وابسته به آن است. از این رو، دیدگاه علامه، جزء دیدگاه‌های واقع‌گراست و نظریه‌ای مبنای در باب توجیه احکام اخلاقی است.

منابع

۱. پویمن، لوئیس پی (۱۳۸۷). معرفت‌شناسی مقدمه‌ای بر نظریه شناخت. ترجمه رضا محمدزاده. تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۲. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). تفرج صنع. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۴. شریفی، احمد حسین (۱۳۸۱). نقد و بررسی دیدگاه‌های معاصر در باب توجیه گزاره‌های اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵ و ۵). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه محمد باقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). ولایت‌نامه. ترجمه همایون همتی. تهران: امیرکبیر.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). رسائل سبعة. قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه محمدحسین طباطبایی.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲ الف). نهاية الحکمة. قم: جماعة المدرسين بقم المشرفة، مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). رسالة الولاية. تهران: قسم دراسات الاسلاميه.
۱۱. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲). مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم: صدرا.
۱۲. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
۱۳. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی. قم: نشر معارف.
۱۴. لاریجانی، صادق (۱۳۸۴). «استدلال در اعتباریات». پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۴، ص ۳۰-۴.



۱۵. محدر، تقی (۱۳۹۴). «بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی با واقع‌گرایی اخلاقی». معرفت، شماره ۲۱۰، ص ۴۷-۶۰.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۶). چاپ ششم. تهران: صدرا.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳). مجموعه آثار (ج ۱۳). تهران: صدرا.
۱۸. معلمی، حسن (۱۳۸۰). مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۱۹. مصباح، مجتبی (۱۳۸۷). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
20. Alston, William (1989). *Epistemic Justification*. New York: Cornell University Press.
21. Armmstrong, Walter (2006). *"Moral skepticism"*. London: Oxford university.
22. Bonjour, Laurence (1998). *Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Foley, Richard (1998). "justification" In: *Routledge encyclopedia of philosophy* (V.5). ed. Edward Craig. London: Routledge.
24. Scanlon, T. M. (1998). *"moral justification"*, In: *Routledge encyclopedia of philosophy* (V.6). ed. Edward Craig. London: Routledge.
25. Wittgenstehn, L. (1969). *"Basil Blackwell"*. On certainty Oxford.



## سازگاری نظریه کینونت عقلی نفس از منظر ملاصدرا با آیات و روایات

معصومه اسماعیلی<sup>۱</sup>

### چکیده

در میان فلاسفه، گاه نظریه حدوث نفس مبنا قرار گرفته و گاه از قدم نفس دفاع شده است. در این میان، ملاصدرا به کینونت عقلی نفس در مرحله پیش از تعلق به بدن معتقد است که این مرحله به مرتبه علم خداوند بازمی‌گردد. این نظریه مساوی با اعتقاد به قدم نفس افلاطونی نیست. البته با بررسی دیدگاه ملاصدرا در قوس نزول می‌توان به جایگاه مثالی نفس دست یافت که می‌تواند توجیه‌کننده آیات و روایات ناظر بر تقدم نفس بر بدن باشد. قرآن کریم در برخی آیات بر وجود قبلی نفس اشاره کرده و فلاسفه مسلمان ناچارند برای سازگاری نظریه خویش در خصوص جایگاه وجودی نفس با آیات قرآن راهی بیابند. به نظر می‌رسد ملاصدرا این راه را یافته و از آن دفاع کرده است. او برای نفس پیش از تعلق به بدن، جایگاهی عقلی و مثالی قایل است. در این میان، آیات و روایات دال بر میثاق الهی، خزاین الهی و نیز آیاتی که بر هبوط دلالت دارند، می‌توانند بر کینونت عقلی یا مثالی نفس حمل شوند؛ چراکه هبوط، بر کینونتی در مقامی بالا دلالت داشته که نفس از آن منزل تنزل یافته است. ملاصدرا تمام روایات دال بر وجود نفس را پیش از بدن با همین نظریه تبیین می‌کند.

**واژگان کلیدی:** کینونت عقلی، میثاق، خزاین الهی، نفس، ملاصدرا.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه شیعه‌شناسی دانشکده الهیات و معارف اسلامی بنت‌الهدی  
masomehesmaeli@yahoo.com



## بیان مسئله

ملاصدرا، نه نظریه حدوث نفس را اختیار می‌کند و نه نظریه قدم را می‌پذیرد؛ بلکه با ایده قدم عقلی و مثالی نفس میان حدوث و قدم راهی میانه می‌یابد که البته کار حکیمان، بررسی نظریات رقیب و ایراد ایده‌ای است که با مبانی دینی نیز سازگار باشد. مسئله مقاله این است که: نفس در مرتبه پیشاحدوئی چه جایگاهی دارد؟ همچنین بررسی اجمالی نظریات حدوث و قدم نفس به‌عنوان نظریات رقیب و مشاهده پاسخ ملاصدرا به این نظریات می‌تواند شالوده ایده او را استحکام بخشد. سؤال اصلی این است که: با توجه به آیات و روایات مربوط به تقدم نفس بر بدن، نظریه ملاصدرا چیست و چقدر با دلیل‌های نقلی سازگار است؟

## جایگاه پیشاحدوئی نفس از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا به دنبال راهی میانه در میان نظریات قدم و حدوث می‌گردد و این راه را نیز می‌یابد. او معتقد است نفوس موطن گوناگونی دارند که برخی پیش از تعلق به بدن و برخی پس از تعلق به آن است. نفوس در مرتبه پیشاحدوئی در عالم عقل حضور و کینونتی بما هو عقل دارند<sup>۱</sup> (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۵). وجود نفوس در مراتب بالا به‌عنوان عقول و قبل از ابدان بوده و بعد از این مرحله تنزل کرده و به‌عنوان سرپرست بدن موجود شده‌اند. دلیل این مطلب آن است که هر مرتبه برتر، موجب

---

۱. «كما حققناه و وجهناه من أن للنفوس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية و كما أن للأشياء الخارجية الجزئية ثبوتاً في القضاء السابق الإلهي - و هي هناك مصنونة عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعة في الكون و الفساد و المحو».

پیدایش مرتبه فروتر است و از این رو، مرتبه بالا برای مرتبه فروتر مبدأ است. بنابراین، مبادی نفوس که همان عقول و حقیقت نفوس اند و نفوس، رقیقه آنها هستند، قبل از بدن موجودند و این مرحله در علم تفصیلی خداوند موجود است. بر این اساس، نفوس کامل سه نحو وجود دارند: نحوه‌ای همراه با طبیعت، نحوه‌ای قبل از طبیعت و نحوه‌ای بعد از طبیعت که مرتبه ارتقای نفس در قوس صعود است تا آنجا که به عقل برسد (همان، ج ۸، ص ۳۳۱)<sup>۱</sup>. ملاصدرا معتقد است انسان فارغ از تنگنای تناسخ و لزوم اعتقاد به قدم نفس، کینونتی قبل از بدن دارد و این اعتقاد از ضروریات مکتب امامیه است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

او دیدگاه خویش را بر نظریه حرکت اشتدادی در جواهر مادی استوار ساخته، معتقد است اعتقاد به کینونت عقلی، بر مبنای اعتقاد به حرکت اشتدادی در جواهر مادی و ثبوت قوی‌تر و ضعیف‌تر در جواهر است. بر این اساس، نفس از جایگاه عقلی فرود می‌آید و در منزل زمینی قرار می‌گیرد و در حرکت استکمالی خویش، در نهایت به ابتدای خویش بازمی‌گردد. در توضیح این نظر باید گفت نفس در هر درجه وجودی، وجودی خاص با احکام و آثاری ویژه خود دارد. در مرحله نخست و پیش از تعلق به بدن، در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات، واجد یک وجود جمعی عقلانی است و هنگام مهیا شدن استعداد بدن، به صورت جزئی به آن تعلق می‌گیرد. از این رو، در مرتبه پیش‌طبیعتی، کینونت عقلی داشته، در مرتبه طبیعت، کینونت نفسی دارد که با نحوه وجود عقلی متفاوت است. وجود نفس در مرتبه پیش‌طبیعتی، وجودی جمعی و اجمالی نزد علتش، یعنی عقل است؛ چراکه کامل بودن علت، همراه بودن معلول را با خود لازم دارد، اما وجود نفوس در این عالم به نحو کثرت و استقلال است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۱). ملاصدرا خود در این باره می‌نویسد:

راسخان در علم که بین برهان و کشف و وجدان جمع کرده‌اند، معتقدند نفس دارای شعون و ادوار فراوان است و در عین بساطتش دوره‌های وجودی متعددی دارد که بعضی قبل از طبیعت و بعضی با طبیعت و بعضی بعد از طبیعت‌اند و معتقدند نفوس

۱. «لها کینونته أخرى لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة».

انسانی پیش از بدن‌ها به حسب کمال علتشان موجود بوده‌اند و سبب کامل، همراه بودن سبب را با آن لازم دارد. پس نفس با سبب خود موجود است<sup>۱</sup> (همان، ج ۸، ص ۳۴۶).

بنابراین، وجود نفوس در مقام عقلی همراه با تعینات جزئی نیست؛ چراکه این موضوع محالات زیادی پدید می‌آورد؛ بلکه نفس به معنای عقل و با وجود جمعی در آن نشئه حضور دارد. ملاصدرا تمام روایات و دلایل نقلی مبنی بر حضور نفوس در جایگاه پیشاحدوثی و روایاتی چون «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» و «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» را با نظریه کینونت عقلی به تأویل می‌برد<sup>۲</sup> (همان، ج ۸، ص ۳۳۲). صدرالمتألهین هبوط نفس انسانی را از عالم قدس به عالم جسمانی نیز به همین معنا تأویل می‌کند و می‌فرماید:

و بدان که حکایت هبوط نفس آدمی از عالم قدس و جایگاه مقدس پدری او به این عالم طبیعی جسمانی که مانند مهد است برای او و جایگاه نفس حیوانی که به منزله مادر است برای او ... اشاره است به تقدم وجود نفس در معادن ذاتش؛ یعنی همان عقول مفارقة که خزاین علم خداوند هستند و کیفیت این تقدم در وجود عبارت از این است که نفوس، کینونتی عقلی و تجردی دارند؛ همان‌گونه که (در این عالم) کینونتی تعلقی دارند<sup>۳</sup> (همان، ج ۸، ص ۳۵۵).

همچنین بر اساس دیدگاه ملاصدرا، کینونت نفوس در سرای طبیعت، با کینونت در سرای عقل متفاوت است؛ چراکه کینونت عقلی، کینونتی شفاف، پاکیزه، بسیط و

۱. «و أما الراسخون في العلم - الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم إن للنفس شئونا و أطوارا كثيرة و لها مع بساطتها أکوان وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة و رأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها کامل از اینروت تام الإفادة و ما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه».

۲. «و لعله النفوس البشرية بحسب هذه التعینات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أن لها کینونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية».

۳. «و اعلم أن حکایة هبوط النفس الآدمية من عالم القدس جایگاه أبیها المقدس إلى هذا العالم جایگاه الطبيعة الجسمانية التي كالمهد و جایگاه النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء و مرموزات الأنبياء».

غیرممنوع از کمالات عقلی نوعی است؛ اگرچه درعین حال کثیری از خیرات برای او باقی می‌ماند که جز با هبوط به ابدان و استفاده از آلات در زمان‌های مختلف برای او حاصل نمی‌شود و تصرف نفس در ابدان جزئی بعد از کینونت او در مقام جمعی، موجب ضایع شدن او نیست<sup>۱</sup> (همان، ج ۸، ص ۳۵۳).

### رابطه نفوس جزئی با جایگاه عقلی

شاید این سؤال به ذهن برسد که: رابطه نفوس جزئی با جایگاه عقلی چیست؟ در پاسخ باید گفت نسبت نفوس جزئی حادث شده با مقام کینونت عقلی، نسبت این‌همانی به نحو حمل حقیقه و رقیقه است؛ چراکه مقام نفس در جایگاه عقلی، مقام حقیقه است که رقایق و نفوس جزئی را به نحو جمعی در خود دارد. همچنین صدرالمتألهین هبوط نفس انسانی را از عالم قدس به عالم جسمانی به همین معنا تأویل می‌کند. ملاصدرا عالم قدس را جایگاه پدری برای نفوس می‌داند و جایگاه طبیعی جسمانی نیز از نظر ایشان به مهد انسان تشبیه شده و جایگاه نفس حیوانی به منزله مادر اوست و هبوط نفس را به صدور نفس از مجرای اصلی و از نزد پدر مقدسش می‌داند (همان، ج ۸، ص ۳۵۵).

پدر به معنای مبدأ فاعلی است که در روایات از آن به نور یاد شده است؛ مثلاً «مؤمن ابوه النور و امه الرحمه» که نفس به دلیل علاقه به بدن، از پدر نورانی خویش جدا می‌شود و این علاقه برای استکمال است. ملاصدرا حکایت چنین هبوطی را از عالم پدری، به تقدم وجود نفس در معدن ذاتش یا عالم عقول مفارقه مربوط می‌داند که آن عالم خزانه علم الهی است. کیفیت این حضور بدین صورت است که نفوس، کینونتی عقلی و کینونتی تعلقی دارند؛ همان‌گونه که همه اشیا، وجودی در عالم قضای الهی و وجودی در جایگاه کون و فساد دارند.<sup>۲</sup> البته الفاظی چون هبوط و و تنزل از کینونت عقلی، به معنای تجافی و ورود

۱. «قد ذکرنا فی تعالینا علی حکمة الاشراف جواباً عن هذه الحجة أن للنفوس کینونة فی عالم العقل و کینونة فی عالم الطبیعه و الحس و کینونتها هناک تخالف کینونتها هاهنا و هی و ان کانت هناک صافیة، نقیه، غیر محتجبه و لا ممنوعة عن کمالها العقلی النوعی ولكن قد بقی لها کثیر من الخیرات التي لا یمكن تحویلها الا بالهبوط الی الابدان و الآلات بحسب الازمنة و الاوقات و فنون الاستعدادات، فتصرفها فی الابدان الجزئیة بعد کینونتها فی المقامات الکلیة لا یقع ضائعاً كما زعمه بل لحکمة جلیلة لا یعلمها الا الله و الراسخون فی العلم».

۲. «اعلم أن حکایة هبوط النفس الادیمة من عالم القدس جایگاه أیبها المقدس إلی هذا العالم جایگاه الطبیعة



عینی آن به مقام و عالمی پایین تر نیست؛ بلکه به این معناست که وجود عقلی نفس و حقیقت آن در عوالم قبل از ماده، در جای خود و در مرتبه علتش محفوظ است؛ ولی رقیقه آن، یعنی وجود تعلقی او، نحوه وجود دیگری است که در عالم ماده به حدوث بدن حادث می شود و سیر استکمالی خود را می پیماید. این نکته به منزله اعتقاد به وجود نفس قبل از بدن، اما بما أنه عقل است (همان، ج ۸، ص ۳۳۳).

توجه به این نکته لازم است که وجود نفوس در قوس صعود با تعینات جزئی همراه است؛ اما در قوس نزول و قبل از تنزل در این عالم با تعینات همراه نیست و از این رو، منظور از کینونت عقلی نیز وجود جزئی نفوس در قوس نزول نیست. از نظر ملاصدرا وجود عقلی که قبل از ابدان وجود دارد، به تعینات نفوس متعین می شود؛ اما این تعیین از باب تقسیم ماهوی و تجزیه مقداری نیست، بلکه از باب تنزل یک حقیقت واحد به رقایق متکثره است؛ چراکه در تقسیم و تجزیه، دیگر مقسم و کل باقی نمانده و تنها اجزا باقی اند؛ لیکن در تعیین یادشده، آن موجود کلی که حقیقت واحد است، باقی می ماند؛ اما بسیاری از مردم به دلیل انس با تقسیم و تجزیه مقداری، از تنزل حقیقت و پیدایش رقایق متکثره غافل اند. (همان، ج ۸، ص ۳۴۷)

براین اساس، نفس در یک مرتبه در مقام علم خدا موجود است که وجود عقلی اوست؛ بدین معنا که وجود از بالاترین نقطه آغاز شده است. از این رو، تحقق نفس در ضمن حرکت جوهری و تجرد آن در ضمن وجودی سیال با وجود قبلی نفس سازگار است. نفس در عالم ملکوت با وجودی عقلانی و بسیط تحقق دارد و از نظر جناب صدرا، وجود ملکوتی و طبیعی نفس یکسان نیست و نشان دهنده دو گونه کینونت است. در عالم عقل دارای هر کمالی بوده و در عالم طبیعت به تدریج کمال می یابد. روایات مبنی بر حضور ارواح قبل از عالم اجسام نیز به همین معناست (همان، ج ۸، ص ۳۳۸). از این رو، نباید به این اشکال معتقد شد که اگر نفس قبل از بدن وجود داشته باشد، باید هم همراه

الجسمانية التي كالمهد و جایگاه النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها ... إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله و كيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه و وجهناه من أن للنفس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية و كما أن للأشياء الخارجية الجزئية ثبوتها في القضاء السابق الإلهي - و هي هناك مصنونة عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعة في الكون و الفساد و المحو».

با ماده و هم جدا از ماده باشد؛ چراکه این اشکال در خصوص موجودی پیش می‌آید که دارای یک نحوه وجود باشد، اما نفس دارای درجه‌های وجودی است. او قبل از تعلق به بدن، دارای نحوه‌ای وجود و در حین تعلق و بعد از تعلق دارای نحوه‌ای دیگر است.

نکته قابل توجه این است که نفس به جهت حیث فاعلی تنزل می‌یابد، نه به جهت حیث قابلی؛ چراکه علت او، یعنی عقل به‌عنوان علت نفس، دو جهت دارد: از یک جهت واجب بالغیر است که جهت کمال اوست و از جهت دیگر، ماهیتی ممکن و دارای جهت نقص است. موجود به جهت کمالش ناظر به مافوق و از جهت نقص ناظر به مادون است. بر این اساس عقل از جهت نقص و امکانش مصدر نفس می‌شود و نفس را تنزل می‌دهد تا کمالات خویش را کسب کند و به عالم عقل بازگردد. جریان هبوط حضرت آدم نیز تمثیلی از هبوط نفس است؛ چراکه در عالم مجرد تکلیف وجود ندارد تا نافرمانی اتفاق افتد<sup>۱</sup> (همان، ج ۸، ص ۳۵۳).

در خصوص کینونت عقلی نفس نمی‌توان ایراد گرفت که: اگر نفس به شکل مجرد پیش از بدن موجود باشد، ذاتاً جوهری کامل است و به ابزار و قوا نیاز ندارد؛ از این رو، چه نیاز که این جوهر کامل به بدن تعلق یافته، با ابزار مادی کار کند؟ (همان، ج ۸، ص ۳۳۱)؛ چراکه در پاسخ می‌توان گفت ارواح می‌توانند قبل از ابدان موجود باشند و هنگام مهیا شدن بدن به آنها پیوندند و استعدادهاى ذاتی خود را بالفعل نمایند تا در جایگاه دنیا به فعلیاتی جدید دست یابند؛ چراکه فعلیتهای ایشان در سرای پیشاحدوئی، مناسب با همان مرتبه بوده است و تنزل نفوس و تعلق به بدن، موجب تحصیل کمالات جدید خواهد گشت؛ زیرا جایگاه عقلی، جایگاه حرکت اشتدادی نیست و بسیاری از حالات و خیراتی که در ظرف زمان با تعلق به بدن در اختیار ایشان قرار می‌گیرد، در آن جایگاه امکان حصول ندارد؛ مانند عملی کردن میثاق الهی و حضور در امتحانات و ابتلائات الهی، شهادت و بسیاری از خیراتی که رسیدن به آنها بدون هبوط به عالم دنیا امکان‌پذیر نبوده است که ملاصدرا خود بسیاری از آنها را در اسفار و به نقل از حکمای گذشته بیان می‌کند (همان، ج ۸، ص ۳۶۰).

۱. «في عالم القدس لا يتصور سnoch خطيئة أو اقراراف معصية و لا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات - بل عنوان بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها».

## تفاوت کینونت عقلی و مقام فوق عقلی

کینونت عقلی، مقام نفس قبل از تعلق به بدن است که نفوس در مرتبه علت خود به نحو وجود جمعی - و نه متکثر و استقلالی - حضور دارند و بعد به نحو متکثر و جزئی هبوط می‌یابند و پس از تعلق به بدن، استکمال یافته، مراتب طبیعی، مثالی، عقلی و فوق عقلی را می‌پیمایند و هر نفس جزئی به مقام عقلی و فوق عقلی نایل می‌شود و در آن مقام با مراتب مادون خویش به نحو وجود واحد ذو مراتب اتحاد داشته، وحدتی جمعی نسبت به مراتب مادون خویش دارد؛ نه اینکه یک وجود جمعی حاوی تمام نفوس جزئی باشد، بلکه تنها وجود جمعی مراتب خویش خواهد بود. مقام عقلی نفس دقیقاً با مقام عقلی او در نشئه پیش از طبیعت متحد نیست؛ چراکه هر نفس جزئی پس از استکمال به مرتبه عقل فعال و مافوق آن می‌رسد و عقل خواهد شد؛ ازاین‌رو، به تعداد نفوس جزئی استکمال یافته، عقل وجود دارد.

## کینونت مثالی نفس از منظر ملاصدرا

ملاصدرا تقدم ارواح را بر ابدان در عالم عقل به نحو کثرت نمی‌پذیرد؛ چراکه عالم عقول ظرف کثرت افرادی نیست. ملاک کثرت، عروض عوارض مفارقه است که در مجردات نیست؛ چون عروض اعراض مفارق، به استعداد و ماده حامل استعداد نیازمند است و در مجردات، ماده جایگاهی ندارد. اما مسئله اینجاست که آنچه در روایات آمده، بر نوعی تکثر دلالت دارد و این مسئله با اعتقاد به کینونت عقلی به خوبی قابل پاسخ‌گویی خواهد بود. البته با توجه به اعتقاد ملاصدرا مبنی بر وجود عالم مثال، می‌توان به نوعی کثرت در نفوس را با توجه به هبوط نفس از جایگاه عقلی به عالم مثال قایل شد؛ چراکه لازمه قول به تشکیک در وجود، قول به تعدد و تکثر مراتب هستی و اعتقاد به وجود عالم مثال به عنوان عالم متوسط میان عقل و ماده است<sup>۱</sup> (همان، ج ۱، ص ۳۰۲). ازاین‌رو، ترتیب جهان بر اساس نظر ملاصدرا در چهار مرتبه قابل تفصیل است: الوهیت، عقول، نفوس و

۱. «فإذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان... وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول لكونها صوراً جسمانية لا عقلية- فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء، الأقدمون - كأفلاطون وسقراط و فيثاغورس و أنباذلس وغيرهم من المتألهين و جميع السالك من الأمم المختلفة».

طبیعت، و در نهایت ایشان معتقد است بعد از مرتبه الوهیت، بنا به تشکیک در وجود، عالم ممکنات به سه مرتبه کلی عقل، مثال و حس تقسیم می‌شود (همان، ج ۱، ص ۵۶۲). نکته قابل توجه اینکه، ملاصدرا پس از آنکه وجود نفوس جزئی را قبل از ابدان نفی می‌کند و دلایل فراوانی در اثبات آن می‌آورد، در جلد نهم اسفار بر اساس آنچه در شریعت حقه آمده است، وجود نفوس جزئی را قبل از خلقت ابدان می‌پذیرد و روایات وارد شده از ائمه را نیز دال بر همین مطلب می‌داند:

انسان دارای اکوانی سابق بر حدوث شخصی مادی است و از این‌روست که افلاطون الهی برای نفوس کینونتی عقلی قبل از حدوث بدن قابل شد و در شریعت حقه برای افراد بشر کینونتی تشخیصی و متمایز سابق بر وجود طبیعی ثبت شده است؛ همان‌طور که خداوند متعال فرموده است: (و إذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم... ) و از ائمه معصومین : چنین اخباری آمده است. ... پس این روایات دلالت دارد بر اینکه برای انسان اکوانی قبل از این جایگاه، وجود داشته است (همان، ج ۹، ص ۱۹۵).

نیز در جایی دیگر از همان کتاب می‌فرماید:

نفس قبل از اینکه نفس ناطقه باشد، انحاء دیگری از کینونت داشته است ... و آنچه قبل از این نشئه بوده، بعضی مثالی، بعضی عقلی و بعضی در عالم قضای الهی است<sup>۱</sup> (همان، ج ۹، ص ۲۳۲).

براین اساس، می‌توان طبق نظریه ملاصدرا در قوس نزول، تكثر در وجود نفوس را قبل از تعلق به بدن که مورد تأکید بسیاری از آیات و روایات است، با کینونت مثالی توجیه کرد؛ چراکه این جایگاه نفی کثرت نکرده، با نفوس جزئی مطابقت دارد.

### بررسی نظریات رقیب از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا به جایگاه عقلی برای نفس معتقد است و نظریه قدم نفس افلاطونی را به قدم عقلی نفس توجیه می‌کند و در توجیه آیات و روایات متواتر عالم ذر نیز همین توجیه را می‌آورد. ایشان معتقد است افلاطون و ارسطو در مغز اندیشه خویش با یکدیگر تعارض ندارند و می‌توان به نحوی میان این دو اندیشه هماهنگی پدید آورد<sup>۲</sup> (همان، ج ۸، ص ۳۳۳). از نظر

۱. «و أما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية و بعضها عقلية و بعضها قضائية إلهية».

۲. «و نحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما».

ملاصدرا منظور افلاطون از قدم نفس، لزوماً وجود نفس با تعیینات جزئیه در جایگاه عقلی نیست؛ چراکه این اعتقاد مستلزم محالات و تعطیل قوای نفس است. از آن رو که نفس غیر از صورت متعلق به بدن نیست که دارای قوا و قدرت‌های ادراکی نباتی و حیوانی است، پس نمی‌تواند بدون بدن در جایگاهی بما هو نفس حضور داشته باشد، بلکه منظور افلاطون، کینونتی دیگر است؛ بدین معنا که مبادی وجود نفس، یعنی صور مفارق عقلی در علم الهی موجود است که به بیان افلاطون همان مثل الهیه است<sup>۱</sup> (همان، ج ۸، ص ۳۳۲). بدین ترتیب، منظور افلاطون از قدم نفس نیز همان قدم عقلی است که ملاصدرا بدان قایل است. ملاصدرا پیش از این، نتیجه‌گیری از استدلال‌های افلاطونی‌ها را بر قدم به چالش می‌کشد و پس از آن نظریه خویش را نتیجه می‌گیرد. افلاطونی‌ها برای اثبات مدعای خویش سه‌گونه استدلال آورده‌اند:

۱. هر حادثی دارای ماده است تا استعداد او را یدک کشد و موجب هست شدن او گردد. از این رو، اگر نفوس حادث باشند، باید مادی نیز باشند. تالی باطل است؛ پس مقدم نیز محکوم به بطلان است (همان، ج ۸، ص ۳۳۳). ملاصدرا به این دلیل بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء پاسخ می‌دهد؛ به این معنا که نفس مع ماده حادث است، نه فی المادة (همان، ج ۸، ص ۳۳۴).

۲. اگر نفوس حادث باشند، حدوث ایشان به حدوث ابدان است؛ ولی ابدان گذشته نامتناهی‌اند، پس نفوسی نیز که بازاء ایشان موجود است، قطعاً نامتناهی‌اند؛ اما همه نفوس بعد از مفارقت از ابدان باقی‌اند، پس نفوسی که در این زمان وجود دارند، نامتناهی‌اند؛ اما وجود یک‌جا و بالفعل نفوس نامتناهی محال است؛ چراکه زیادی و کاهش می‌پذیرد و هرچه زیاده و نقصان پذیرد، متناهی است. پس حال که ثابت شد نفوسی که اکنون بالفعل وجود دارند، متناهی‌اند، حدوث ابدان نمی‌تواند عامل حدوث نفوس باشد. پس حدوث نفس از ناحیه عللش بر حدوث بدن و استعداد مادی متوقف نخواهد بود و براین اساس، نفوس قدیم‌اند (همان، ج ۸، ص ۳۳۳).

ملاصدرا این دلیل را نیز نمی‌پذیرد و معتقد است نفوس مفارقه اگرچه نامتناهی‌اند،

۱. «بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتتها أفلاطون».

ترتیب طبیعی و وضعی ندارند؛ اما برهان دال بر استحاله تناهی در اعداد در جایی جاری است که نفوس مترتب و مجتمع هستند. از این رو، این برهان در اینجا حرفی برای گفتن ندارد (همان، ج ۸، ص ۳۳۴).

۳. اگر نفوس حادث باشند، بر اساس قاعده «کل کائن فاسد و کل ما هو ابدی فهو ازلی» دائمی نیستند؛ اما نفوس ابدی هستند، پس حادث نیستند (همان، ج ۸، ص ۳۳۳). ملاصدرا پاسخ می‌دهد نفس از جهت ذات، مجرد بوده، کائن و فاسدشدنی نیست (همان، ج ۸، ص ۳۳۴). ایشان چنین استدلال می‌کند که نفس محل علوم است و علم تقسیم‌پذیر نیست و از این رو، محل آن نیز غیر منقسم است. بر این اساس، نفس بساطت ذات دارد و چیزی که بسیط باشد، فناپذیر نخواهد بود.

در خصوص نظریه ارسطویی‌ها در باب اثبات حدوث نفس نیز ملاصدرا معتقد است این اشکالات از عدم شناخت وجود نفس سرچشمه می‌گیرد. ملاصدرا توجه به جایگاه نفس را مسئله‌ای جدی و سخت می‌داند که ریشه آن در نامعلوم بودن مقام نفس است؛ چراکه نفس در یک موضع آرام نمی‌گیرد تا تصویر او به نحو تام به دست آید، بلکه هر لحظه در مقامی و در حال عبور است (همان، ج ۸، ص ۳۴۳). کسی که نفس را بدین گونه سیال بداند، او را شناخته است و می‌تواند به اشکالات ارسطویی‌ها در اعتقاد به حدوث نفس پاسخ دهد (همان، ج ۸، ص ۳۴۴)؛ اشکالاتی از این قبیل که:

۱. بساطت نفس، حدوث نفس را نفی می‌کند.

۲. اعتقاد به حقیقت عقلی برای نفس، با اعتقاد به تعلق او به بدن متناقض است.

۳. بساطت و مجرد نفس از ماده، تکرر عددی او را نفی می‌کند.

تمام این اشکالات از نظر ملاصدرا در اثر عدم شناخت حقیقت سیال نفس به وجود می‌آید؛ چراکه نفس از ابتدای حدوث و تعلق، تا مراتب مجرد، در اطوار حسی، خیالی و عقلی متطور است، اما با وجود تطور در مراتب گوناگون، وجودی واحد تحت ماهیت نوعیه انسان دارد (همانجا).

ملاصدرا در تبیین کینونت عقلی نفس و توجیه قول افلاطونی‌ها و ارسطویی‌ها معتقد است مباحثی میان نظر افلاطونی و ارسطویی در حدوث نفس نیست؛ چراکه قول ارسطویی‌ها مبنی بر حدوث نفس مجرداً و تعلق آن به بدن، نافی کینونت عقلی نفس نیست؛ والا مسلم است که یک شیء نمی‌تواند از همان جهت که حادث است، قدیم

باشد؛ چراکه این اعتقاد مستلزم اجتماع نقیضین است؛ بدین معنا که شیء، هم مسبوق به عدم باشد و هم نباشد که این محال است، اما می‌توان از دو جنبه به نفس نگریست: یک بار از جنبه ذات و بار دیگر از جنبه تعلق به بدن. از حیث ذات دارای نشئات پیش و پس از تعلق به بدن است و از حیث تعلق، حادث به شمار می‌آید. جناب صدرا معتقد است بر اساس قاعده عدم تخلف معلول از علت تامه، نفس قبل از بدن به حیث ذات موجود است؛ اما از حیث تعلق به بدن، مستلزم حدوث شرایط و استعداد خاص است (همان، ج ۸، ص ۳۴۷).

### دیدگاه برخی حکمای معاصر در ارزیابی کینونت عقلی

#### دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی احادیثی نقل و به این نکته اشاره می‌کند که وجود قبلی نفوس که در روایات عالم ذر مورد تأکید است، مربوط به عالم علم خداوندی نیست، بلکه مربوط به عالمی قبل از عالم طبیعت و بعد از علم خداست؛ چراکه خداوند در آیه ذر به صراحت بیان می‌کند که بازگرفتن، از پشت همه فرزندان آدم است، نه فقط خود آدم. همچنین در آن جایگاه، مشاهده و رؤیت اتفاق افتاده و در روایات، از اقرار، انکار و نوعی خوبی و بدی بحث شده است؛ در حالی که در عالم علم خداوندی و نیز در عالم عقل، شر و بدی وجود ندارد. بنابراین، این جایگاه پس از عالم علم خداوندی و پس از عالم عقل است و چون پیش از این ثابت شد که جایگاه یادشده قبل از عالم طبیعت است، مشخص می‌شود آن جایگاه، همان عالم مثال است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸).

#### دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح معتقد است اینکه نفس در قدم رتبی خود قبل از تعلق به بدن در عالم عقول، با یک وجود بسیط و حدانی در عقل مفارق (عقل فعال) موجود است، آنگونه که شیء در علت فاعلی خود وجود دارد همچنین معتقد است بر اساس تشکیک وجود، عالم عقول پیش از عالم طبیعت و در مرتبه مافوق و علت فاعلی آن است؛ حتی ممکن است در کنار عقول طولی، بتوان به عقول عرضی و مثل افلاطونی قایل شد؛ به این نحو که هر یک از انواع طبیعی، رب‌النوعی داشته که واجد کمالات آن نوع است. اما این مطلب ربط چندانی به مسئله حدوث و قدم ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۳۳)؛ چراکه:

▪ این مطلب به نفوس اختصاص ندارد، بلکه در هر معلولی برای علت وجودی خود جاری است؛ چنان که کمالات اجسام و مادیات و موجودات نباتی و حیوانی نیز در مراتب عالی وجود به نحو کامل موجود است، اما نمی‌توان با این واقعیت به قدم اجسام معتقد شد.

▪ نزاع اصلی در بحث حدوث و قدم این نیست و در این حد را معتقدان به حدوث نیز منکر نیستند.

▪ وجود نفس در علت مفارق، واقعاً وجود نفس بما هی نفس و وجود معلولی او نیست؛ البته شاید مسئله اتحاد نفس با علت خود با مباحث عرفانی وحدت وجودی قابل تحلیل باشد، اما فارغ از دیدگاه‌های عرفانی و فلسفی، معلول هرچند با علت تامه خود عین‌الربط باشد، باز وجودی مغایر با آن دارد و اگر نداشت، اصلاً اتحاد بی‌معنا بود، اما این تمایز در بحث جایگاه عقل به کار نمی‌آید (همان، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۴). منظور علامه مصباح این است که وجود نفس در علت مفارق، وجود معلولی نفس نیست؛ درحالی که آنچه از دلیل‌های نقلی به دست رسیده، وجود نفس بما هی نفس است که با علت خود تمایز دارد.

▪ وجود مجردات، یک وجود شخصی است و مشاهده آنها با علم حضوری است، نه علم حصولی به نحو مفهومی کلی که بر افراد تطبیق دارد. همچنین تحقق کمالات افراد یک نوع در یک عقل مجرد، مستلزم کلی بودن آن و انطباق بر افراد نیست؛ چراکه در این صورت، واجب‌الوجود نیز به لحاظ اشتمال بر کمالات تام موجودات به نحو بساطت، باید امر کلی بوده، بر مخلوقات خود قابل انطباق باشد (همانجا).

بنابراین، از نظر علامه مصباح آنچه ملاصدرا در بحث کینونت عقلی اثبات می‌کند، نفس بما هی نفس نیست؛ درحالی که نزاع بر سر تحقق وجود معلولی نفس قبل از تعلق به بدن است؛ چنان که علامه طباطبایی به صراحت راه حل این ماجرا را اعتقاد به وجود مثالی می‌داند. البته در تحلیل این اشکالات باید گفت بر اساس آنچه از مباحث ملاصدرا گفته شد، ایشان افزون بر جایگاه عقلی، به جایگاه مثالی نیز قایل است و می‌توان وجود نفوس جزئی را با جایگاه مثالی حل و فصل کرد؛ اگرچه ایشان خود با کینونت عقلی به استقبال این مسئله رفته است.



## سازگاری دیدگاه ملاصدرا با آیات و روایات

گفتیم که جناب ملاصدرا وجود نفس را در جایگاه پیشاحدوئی پذیرفته و دلیل‌های نقلی مربوط به این حوزه را به جایگاه عقلی نفس تأویل می‌کند؛ اما باید دید آیا دلیل‌های نقلی نیز بر جایگاه عقلی تکیه دارند یا بر وجود خاص، شخصی و جزئی نفس پیش از بدن تأکید می‌کنند. پاسخ به این سؤال برای دریافت میزان سازگاری نظریه ملاصدرا با آیات و روایات بسیار مهم است؛ چراکه اگر دلیل‌های نقلی بر وجود جزئی و شخصی نفوس پیش از بدن ناظر باشند، نظریه ملاصدرا به چالش کشیده می‌شود و در صورتی که بر حضور آنها در جایگاه عقلی تکیه کنند، سازگاری نظریه با آیات و روایت آشکار می‌گردد. با توجه به این مطلب ابتدا باید گفت درباره تقدم نفس بر بدن، روایات بسیاری وجود دارد و جناب صدرا نیز این کثرت را پذیرفته است و گفتیم که آیات را به کینونت عقلی نفس تأویل کرده است<sup>۱</sup> (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۳۹).

### دلالت آیه میثاق

از جمله آیات مورد استناد، آیه میثاق است که تفاسیر متعددی برای آن بیان کرده‌اند و این مضمون در روایات مختلف مورد تأکید و تبیین قرار گرفته است:

(و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (اعراف (۷)، ۱۷۲).

ظهور آیه مربوط به این دنیاست، اما روشن است که همه انسان‌ها در این دنیا حتی با بی‌میلی به خدا ایمان نمی‌آورند؛ پس مربوط به جایی است که همه به خدا ایمان آورده‌اند و بیان برخی روایات نیز دقیقاً همین نکته را تأیید می‌کند.

نخستین نظر در خصوص جایگاه میثاق، عالم ذر است. بر اساس این نظریه، ارواح انسان‌ها پیش از تعلق به ابدان، به ذرات ریزی تعلق گرفتند و زنده و آگاه شدند، سپس خداوند بر ربوبیت خویش از آنان پیمان گرفت. این نظریه مورد نقدهایی قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

نظریه دوم، تمثیل است؛ یعنی گویا خداوند از ذریه آدم اقرار گرفته، نه اینکه در واقع

۱. «للفنفس الآدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و الروایات في هذا الباب من طريق أصحابنا لا تحصى كثرة حتى أن كينونة الأرواح قبل الأجساد كأنها كانت من ضروريات مذهب الإمامية رضوان الله عليهم».

چنین داستانی در کار باشد. زمخشری در کشف چنین اعتقادی دارد (زمخشری، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲). بیضاوی آیه را چنین تفسیر کرده که خداوند زمینه‌های هدایت به توحید و دلایل ربوبی را چنان فراهم کرده است که گویی از مردم در این باره اقرار گرفته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۳). برخی دیگر مانند سید قطب نیز این گونه تعبیرها را حاکی از انتقال نسل به نسل زمینه‌های خداشناسی از طریق عوامل ژنتیک دانسته‌اند (قطب، ۱۳۹۷ق، ج ۳، ص ۶۷۰). بر اساس این عقیده، در آن مرحله اصلاً نطقی وجود نداشته است؛ بلکه این گونه موارد جنبه تمثیلی دارد یا حاکی از نطق انسان به زبان ملکوتی است؛ زبانی که همه اشیا به واسطه آن به تسبیح حق مشغول‌اند. از این منظر آیه اساساً بر وجود نفس در جایگاه عقلی یا به شکل جزئی دلالت ندارد.

نظر سوم این است که آیه در صدد بیان واقع بوده و تمثیلی در کار نیست؛ بدین معنا که خداوند با زبان عقل و وحی و با بیان انبیا از انسان میثاق گرفته و جایگاه وحی و رسالت، همان جایگاه میثاق است و در قیامت نیز بر اساس حجت عقل و نقل از انسان‌ها سؤال می‌شود.

نظر چهارم به علامه طباطبایی اختصاص دارد. ایشان با تفاوت قایل شدن میان عالم ملک و ملکوت، مقصود آیه را جنبه ملکوتی انسان‌ها می‌دانند. از این رو جایگاه میثاق، ملکوت انسان‌هاست که قبل از جایگاه ظاهری محسوس عالم است و جایگاه ملکوت رتبتاً بر جایگاه ملک مقدم است، اما این تقدم، تقدم زمانی نیست؛ چراکه در آن جایگاه، زمان بی‌معناست. جایگاه ملکوت، مقام قضای الهی و وجه ثابت موجودات است و عالم ملک عالم قدر و وجه تغییرپذیر انسان‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۹). البته ایشان همه دلیل‌های نقلی را با این تحلیل بیان نمی‌کند، بلکه در تبیین برخی دلیل‌های نقلی، به‌ویژه آیه مربوط به عالم ذر، آن را به جایگاه مثالی باز می‌گرداند (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸).

آیت‌الله جوادی پس از نقد تمام دیدگاه‌ها، به این نتیجه نهایی می‌رسد که حمل اخذ میثاق بر تمثیل، وجهی ممکن است و اگر حمل بر تمثیل نشد، می‌تواند بر جایگاه عقل و وحی که مقدم بر تکلیف است، حمل شود؛ بدین معنا که رسالت وحی و برهان عقلی به‌عنوان حجج بیرونی و درونی، زمینه را تثبیت می‌کنند و پس از آن تکلیف می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

براین اساس، وحدت رویه یا اجماع در تفسیر این آیات نیست؛ حتی نقل‌گرایان نیز همگی به حضور نفوس جزئی قبل از ابدان فتوا نداده‌اند، بلکه تنها آرایسی از جنس رأی علامه به وجود جمعی اشاره دارد که با نظریه ملاحظه‌ها سازگار است.

### دیگر شواهد قرآنی بر کینونت قبلی نفس

حتی می‌توان در آیات قرآن شواهدی از قول افلاطونی قدم نفس یافت؛ چراکه بیان برخی آیات به کینونت قبلی نفس اشاره دارد. مثلاً آیه (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ) (تین ۹۵، ۵ و ۴) یا آیاتی که بر هبوط حضرت آدم از بهشت اشاره دارند: (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (بقره ۲، ۳۸) یا (قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ) (بقره ۲، ۳۶) و آیاتی که بر هبوط دلالت دارند، می‌توانند بر کینونت عقلی و مثالی نفوس حمل شوند؛ چراکه هبوط بر کینونتی در مقامی بالا دلالت داشته که نفس از آن منزل تنزل یافته است. همچنین آیاتی که بر سجده ملائکه بر انسان دلالت دارند نیز از سوی برخی، بر تقدم وجود نفس بر بدن حمل شده‌اند؛ مانند آیه (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ) (اعراف ۷، ۱۱).

ابن حزم اندلسی در کتاب الفصل سجده ملائک را بر آدم، دال بر حضور نفس قبل از بدن دانسته است، اما دیدگاه او مورد خدشه است؛ چراکه مخاطب در جمله «خلقناکم» آدم است، نه همه انسان‌ها (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۷۶)؛ به دلیل فراز بعدی آن، که می‌فرماید: (ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا). اما اینکه ضمیر در «خلقناکم» ضمیر جمع است، از نظر علامه طباطبایی به این دلیل است که سجده بر آدم، در حقیقت سجده بر همه انسان‌هاست. پس هرچند آدم به‌عنوان «قبله فرشتگان» تعیین گردید، او در این باره نماینده انسانیت بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۰). براین اساس، وفاقی وجود ندارد که این آیه بر سبق وجود نفس بر بدن به نحو جزئی دلالت داشته باشد؛ مضاف بر اینکه در چنین استدلالی به آیه، خدشه نیز وجود دارد.

### دلالت آموزه خزاین الهی

شاید بتوان مسئله حضور نفس را قبل از بدن، به آموزه خزاین الهی در آیات مرتبط ساخت؛ چنان‌که در مصحف مبارک چنین آمده است:

(وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ) (حجر ۱۵، ۲۱)

هیچ چیزی نیست مگر اینکه خزاین آن دست ماست و ما مگر به اندازه معین، آن را نازل نمی‌کنیم.

بر اساس این آیه، هر موجودی قبل از شهود و در مرحله قدر در خزاین الهی موجود بوده است و خزاین پس از تقدیر خداوند نزول یافته و تعیین پیدا کرده است؛ غیر از مواردی که استثنا شده‌اند. باید توجه داشت که موضوع حکم در آیه، واژه «شیء» است که از عمومی‌ترین الفاظ بوده، چیزی از دایره آن بیرون نیست. در بیان آیه، خلقت با قدر همراه شده است و قدر و خلق یک شیء، قابل تفکیک از یکدیگر نیست و این معنا از عبارت «جز به قدر معلوم نازل نمی‌کنیم» درک می‌شود. از این رو، خلق و ظهور هر چیز، توأم با اندازه‌ای است که برای آن تقدیر شده است. خزاین الهی، وجودی ثابت و لایتغیر داشته، در طول این عالم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱). بنابراین، خزاین الهی همان عالم عقل بوده، نظریه ملاصدرا با این مضمون سازگار است؛ همچنان‌که ایشان با توجه به آیه (لله خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ) جواهر عقلیه را خزاین علم خداوند می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۷۵).

#### دلالت روایات بر کینونت قبلی

علامه مجلسی در بحارالانوار، نوزده حدیث با عنوان «فی خلق الارواح قبل الاجساد» آورده و روایات دیگری هم زیر عنوان «باب بدء خلق النبی» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۱۷۴) ذکر کرده است. در کتب اهل سنت، به‌ویژه منابع تفسیر روایی مانند تفسیر طبری و تفسیر درالمنثور سیوطی نیز شماری از احادیث مربوط ذکر شده است.

یکی از روایات سؤال‌برانگیز در این خصوص، روایت «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام» است. از نظر امام خمینی، این روایت بر جمع استغراقی دلالت نداشته، جمع مجموعی را نشان می‌دهد. از این رو، نمی‌توان ظاهر روایت را اخذ کرد؛ چون جسد یک فرد با دیگری می‌تواند پنج هزار سال فاصله داشته باشد. بدین ترتیب، باید لفظ «عام» را زمان و سال الهی بدانیم، نه مادی؛ به‌ویژه اینکه اگر نفس مجرد باشد، مجرد امری فرازمانی است و از این رو، به‌یقین بحث از سال و زمان در خصوص آن معنای دیگری دارد. همچنین از نظر امام خمینی سند و حجیت ظهور روایات دال بر حدوث اجسام پیش از ابدان قابل مناقشه است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۸۹-۹۰، ۱۲۹ و ۱۳۰) و البته روایتی از حضرت رسول ﷺ نیز بر همین مضمون دلالت دارد: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین».

امام خمینی معتقد است نبوت مطرح در این روایت، مربوط به نبوتی نیست که بعد از چهل سالگی به ایشان رسید؛ زیرا منظور از نبوت یادشده در روایت، مرتبه وجود نوری پیامبر به عنوان واسطه فیض نوری است (همانجا).

یکی از روایات مهم در این زمینه «الارواح جنود مجنده» است. مدرس زنوزی مفهوم احادیث «الارواح جنود مجنده» را همان چیزی می‌داند که از حدیث «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة» آمده است؛ وی می‌نویسد:

ارواح لشکریانی مجتمع‌اند؛ آنهایی که همدیگر را می‌شناسند، مناسبت با هم دارند و آنهایی که یکدیگر را نمی‌شناسند، اختلاف با یکدیگر دارند (زنوزی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۹).

در حدیث امام باقر ۷ به جای «الارواح» واژه «القلوب» آورده شده است: «لما احتضر امیرالمؤمنین ۷ جمع بنیه فإوصاهم ثم یا بنی ان القلوب جنود مجنده فتلاحظ بالموده و تتناجی بها و کذلک هی فی البغض...» (همان، ج ۶۱، ص ۱۴۹).

بر اساس این تفاسیر می‌توان گفت این روایات بر وجود سنخیت میان دل‌های آدمیان حمل می‌شود.

برخی فرازاها و مضامین زیارت جامعه کبیره نیز بر کینونت قبلی نفس و هبوط ارواح مقدس ائمه : دلالت دارد. بر اساس آموزه‌های زیارت جامعه کبیره، نفوس کامل در مرتبه‌ای قبل از این دنیا حضور داشته‌اند و خداوند متعال برای هدایت بندگان، آنان را در این سرای خاکی منزل داده است:

اشهد ان ارواحکم و نورکم و طینتکم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض خلقکم الله انوارا فجعلکم بعرضه محدقین حتی من علینا بکم فجعلکم فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمہ (قمی، ۱۳۸۴، زیارت جامعه کبیره).

ملاصدرا معتقد است مراد از روح در ادله نقلی فوق، لزوماً نفس نیست و اصلاً مقام روح و نفس با یکدیگر متفاوت است. هر انسان نفسی دارد که حادث به حدوث بدن است؛ اما روح انسانی از عالم امر بوده، سَری از اسرار خداست که تنها برای انبیا و کملین از عرفاست. نفس مدبر بدن، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست و این نفس شامل همه افراد بشر است؛ اما نفس بعد از طی مراتب به مقام قلب و بعداً به مقام روح استکمال می‌یابد. پس معنای این روایات، خلق ارواح کملین قبل از اجساد بوده، قول نبوی مبنی بر اینکه «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» کاشف از مقام عنایت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰).

در تحلیل نهایی باید گفت اگرچه روایات دال بر وجود نفس قبل از بدن، به نقل از برخی روات در حد متواترند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۱، ص ۱۴۱)<sup>۱</sup> در تواتر لفظی یا معنوی این روایات سؤالاتی وجود دارد؛ زیرا روایاتی که به خلقت ارواح پیش از ابدان تصریح کرده‌اند، انگشت‌شمارند و در خصوص تواتر معنوی نیز باید تفسیر و مضمون مشترکی وجود داشته باشد که این‌گونه نیست. شیخ مفید روایات مربوط به خلق ارواح را پیش از اجساد، اخبار آحاد خوانده و معتقد است بر فرض قبول این روایات، مقصود از خلق ارواح، تقدیر و اندازه‌گیری آنها در علم خداوند است. ابتدا ارواح در علم حق مقدر گردیده و سپس خداوند اجساد را آفریده و برای آنها روحی ابداع کرده است؛ والا محالات بسیاری لازم می‌آید؛ مثلاً اینکه ارواح پیش از تحقق ابزار که بدن متعلق گردند، وجود داشته باشند. افزون بر این، در صورت وجود روح پیش از بدن، می‌بایست ما از احوال گذشته خود در مرحله پیش از خلقت جسمانی تا حدی آگاه می‌بودیم (مفید، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۵۴). اگرچه در همین زمینه علامه مجلسی معتقد است هیچ دلیلی محال بودن قیام نفس را به جسم مثالی پیش از تعلق به بدن عنصری ثابت نمی‌کند و آگاهی از گذشته نیز ضرورت ندارد؛ چراکه امکان دارد انسان به واسطه وجود مانعی، از قبیل دگرگونی انسان در حالات مختلف یا نبودن قوای بدنی و یا مصلحتی که در خود نسیان جزئیات مرحله یادشده وجود داشته است، آن گذشته را به فراموشی سپرده باشد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۱، ص ۱۴۵). از این رو، در مجموع می‌توان گفت عالمان دینی در وجود جزئی نفس هم‌داستان نیستند و آنها که به این امر باور دارند، دلیلی عقلی ارائه نمی‌کنند و پاسخی برای محالات ارائه نمی‌فرمایند. به همین دلیل، تهافتی با دیدگاه ملاصدرا به چشم نمی‌آید؛ به‌ویژه اینکه وجود جزئی نفوس را قبل از تعلق به بدن، می‌توان با جایگاه مثالی توجیه کرد که با نظام صدرایی نیز متناسب است.

همچنین به عقیده مرحوم سبزواری در حاشیه ایشان، با این‌گونه روایات نمی‌توان تقدم زمانی ارواح را بر ابدان نتیجه گرفت؛ چون زمان مربوط به عالم طبیعت است و عالم برتر،

۱. «اعلم ان ما تقدم من الاخبار المعتمره في هذا الباب و ما اسلفنا في ابواب بدء خلق الرسول و الائمه و هي قریبه من التواتر دلت علی تقدم خلق الارواح علی اجساد و ما ذکر و من الادله علی حدوث الارواح عند خلق الابدان مدخوله لایمکن رد تلك الروایات لاجلها».

نه در زمان است و نه در عرض این عالم؛ بلکه محیط به این عالم است و در سلسله طولیه آن قرار دارد. از این رو، رابطه زمانی به معنای رایج آن میان خلق روح با آفرینش جسم معقول نخواهد بود و مقصود از دوهزار سالی که به عنوان فاصله میان آفرینش روح و جسم است، سنه ربوبی و سنه الوهی است و به یقین یوم در قرآن کریم نیز، همیشه به معنای ۲۴ ساعت به کار نرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۱).

براین اساس، نفس هنگام ورود به مرتبه مجرد، امری بسیط می‌شود و در رتبه‌ای فرازمان می‌ایستد. در این هنگام شعاع وجود او تمام از پیش تا پس، از حضور و انحلال جسم را پوشش می‌دهد و محیط بر آن می‌گردد. نفس در این نگاه، فوق بدن ایستاده و امری فرازمان است؛ از این رو می‌توان به او صفت «تقدم» نیز داد.

### نتیجه‌گیری

از تمام مطالب این نتیجه به دست می‌آید که نفس، حقیقتی سیال و استکمالی دارد. وجود سیال نفس از مرتبه پیشاحدوئی آغاز می‌شود و کینونتی عقلی و مثالی دارد. او در این جایگاه در علم خدا به وجود عقلی موجود بوده و بعداً به صورت رقایق متکثره تنزل می‌یابد. این وجود از مرتبه عقلی آغاز می‌شود و در قوس نزول تا مرتبه مثال و بعد از آن طبیعت هبوط می‌کند. در مرتبه عقلی، از او میثاقی اخذ می‌شود و ربوبیت خداوند را می‌پذیرد. همچنین بر اساس آموزه خزاین الهی، او در این مرتبه در علم خدا موجود است. بعد از آن هبوط می‌کند و به عالم مثال و طبیعت گام می‌نهد؛ اما با توجه به اینکه جایگاهی بلندمرتبه و عقلی دارد، در قوس صعود، استکمال یافته، دوباره به مرتبه عقلی با وجود شخصی بارمی‌یابد. آیات و روایات متعددی بر وجود نفس قبل از تعلق به بدن دلالت دارد و جناب صدرا آیات و روایات تقدم نفس بر بدن را به واسطه کینونت عقلی نفوس تفسیر می‌کند و جایگاه میثاق الهی را جایگاه عقلی می‌داند.

همچنین این نتیجه حاصل است که در خصوص وجود زمانی نفس در تمام نشئات نمی‌توان سخن گفت؛ چراکه نفس تنها هنگام تعلق به بدن، موجودی زمانی است؛ اما در مرتبه پیش از طبیعت و با وجود عقلی، زمانی نبوده، موجودی فراتر از زمان است و از این رو، قبلیت و بعدیت برای او معنا ندارد. پس نمی‌توان در خصوص نحوه وجود قبلی او سخن گفت، بلکه این نحوه وجود عقلی زمانی نیست.

## منابع

### قرآن

۱. ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۱۶ق). الفصل في الملل والاهواء والنحل (ج ۵). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). انوارالتنزیل و اسرارالتأویل (ج ۳). بیروت: داراجیل.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). فطرت در قرآن. چاپ دوم، قم: اسراء.
۴. خمینی، روح الله (۱۳۸۱). تقریرات درس اسفار. سید عبدالغنی اردبیلی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱.
۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۰). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل في وجوه التأویل. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۱). انوارجلیه. تهران: امیرکبیر.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). العرشیه. تهران: مولی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق). رساله عرشیه. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۸-۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). رسائل توحیدی. ترجمه و تحقیق علی شیروانی؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۸). چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. قمی، عباس (۱۳۸۴). مفاتیح الجنان. چاپ ششم. قم: تابان.



۱۵. قطب، سید (۱۳۹۷ق). فی ضلال القرآن (ج ۵). بیروت: دارالشروق.
۱۶. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق). بحار الانوار (ج ۱۶ و ۶۱). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). شرح جلد هشتم اسفار (ج ۲). تحقیق محمد سعیدی مهر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۸. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲). مسائل سرویه (ضمن مجموعه مصنفات شیخ مفید) (ج ۷). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.



## راهنمای اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی

سرور گرامی؛

در صورت تمایل، برای اشتراک، اصل یا تصویر فیش بانکی را همراه با برگ اشتراک به نشانی یا صندوق پستی مندرج در صفحه نخست فصلنامه ارسال نمایید.

بهای اشتراک: سالانه (۴ شماره) با احتساب بخشی از هزینه پست: ۲۶۰/۰۰۰ ریال  
شماره حساب: ۰۱۰۹۴۸۵۴۱۲۰۰۲، بانک ملی ایران به نام انتشارات حکمت اسلامی  
یادآوری:

۱. لطفاً هرگونه تغییر نشانی را اعلام فرمایید.

۲. در صورت افزایش بهای فصلنامه، بهای اشتراک افزوده خواهد شد.

### برگ اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی

نام و نام خانوادگی: ..... نام مشترک حقوقی: .....

میزان تحصیلات: ..... متقاضی شماره‌های: ..... تعداد هر شماره: .....

شماره فیش بانکی: ..... به مبلغ: ..... ریال

نشانی: .....

کد پستی: ..... تلفن ثابت: ..... تلفن همراه: .....

تاریخ و امضاء



# خلاصة المقالات

## القراءة التاريخية للتراث الإسلامي في آراء محمد عابد الجابري ومحمد أركون: تحليل و نقد

حامد علي أكبر زادة<sup>١</sup>، حسن معلمي<sup>٢</sup>

### خلاصة:

تعدّ المقاربة التاريخية للتراث الإسلامي والفكر الديني من بين المقاربات المعاصرة التي حظيت في العقود الأخيرة باهتمام بعض المفكرين والتيارات الفكرية في العالم الإسلامي. وفي هذا الخضمّ، نجد تيار الاعتزال الجديد - ممثلاً بشكل خاصّ بكُل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون - قد سعى بشكل جادّ لاستخدام هذه المقاربة من أجل نقد التراث الفكري الإسلامي، حيث هدفاً من خلال ذلك إلى تقديم قراءة جديدة للإسلام والفكر الإسلامي؛ وهي قراءة تعتبر العديد من التعاليم الفقهية والاعتقادية الإسلامية خاضعة للتاريخ، ومختصة بعصر النزول. لقد سعت هذه المقاربة إلى مواجهة فكرة شمول التعاليم الإسلامية لجميع الأزمنة والأمكنة؛ لأنها تعتقد أنّ هذه الفكرة ستستتبع في الأخير ظهور تفسيرات إيديولوجية للإسلام، والتي تُعتبر العامل الأساس لتخلف المسلمين. لقد عمد كل من المفكرين في رؤيتهما التاريخية إلى تجاوز المذهب التاريخي الكلاسيكي، وحاولا الاستفادة من المقاربات التاريخية المعاصرة (أو ما يُسمّى بالتاريخية الجديدة)، ولا سيّما من منهج مدرسة "أنال" في فرنسا. ولا يخفى أنّ كلا من الجابري وأركون قد تأثرا في هذه المقاربة التاريخية بمفكري ما بعد الحداثة الغربيين، لا سيّما الفرنسيين منهم، فعلا على التأسيس لنموذجهم الفكري داخل الفضاء الفكري الإسلامي؛ هذا، مع أنّ البعض يعتقد بوجود فوارق أساسية بين الفضاءين الفكريين الإسلامي والغربي، بحيث لا يُمكننا تقديم نسخة واحدة لهما معاً. وتتناول هذه المقالة بالنقد والتحليل كيفية استخدام الجابري وأركون للمقاربة التاريخية في الفكر الإسلامي، لتعقد بعد ذلك مقارنة بينهما وبين التيارات المعارضة لهذه المقاربة؛ حتّى يتسنى للقارئ أن يحكم بنفسه، بغضّ النظر عن النتائج التي توصلت إليها هذه المقالة.

الكلمات الأساسية: التاريخانية، التراث الإسلامي، العقل العربي، العقل الإسلامي، الجابري، أركون.

١. باحث في معهد العلوم الإنسانية والدراسات الاجتماعية التابع لمركز الجهاد الجامعي

hamed.akbarzadeh@yahoo.com

h.moallemi@hekmateislami.com

٢. استاذ مشارك و عضو الهيئة العلمية بجامعة باقر العلوم 7

## صانع الساعات الأعمى لداوكنز من منظور الفلسفة الإسلامية

السيد فخرالدين الطباطبائي<sup>١</sup>

### خلاصة:

رغم مرور ما يناهز ١٥٠ سنة على نشر كتاب أصل الأنواع، لازالت «نظرية التطور» محطاً للبحث بين المفكرين في مجال العلم والدين. وتتألف هذه النظرية من عدة أركان، حيث أدى الفهم الخاطي لهذه الأركان في العديد من الحالات إلى جدالات عقيمة؛ هذا، ومن جملة تلك الأركان، هناك: «الانتقاء الطبيعي». ويُعدّ ريتشارد داوكنز من علماء الأحياء الذين أنكروا وجود الله تعالى اعتماداً على نظرية الانتقاء الطبيعي، حيث أطلق على هذا الركن اسم «صانع الساعات الأعمى»، وألف كتابه المشهور تحت نفس هذا العنوان. هذا، وينبغي أن نعلم بأن الاعتراف بصانع الساعات الأعمى لا يتعارض أبداً مع الإيمان بالله تعالى؛ إذ إن الكثير من الفلاسفة المسلمين يعتقدون أيضاً بدوره في عالم الطبيعة، لكنهم في الوقت ذاته لا يرون وجود أيّ تعارض بين هذه الرؤية وبين إيمانهم بالله تعالى. ومن ناحية أخرى، فإنّ صانع الساعات الأعمى الذي كان يعتقد به الفلاسفة المسلمون يتمثل - بدلاً عن الانتقاء الطبيعي - في الصور الفلسفية أو الفواعل الطبيعية التي تُساهم - في طول فاعلية الله تعالى - في تحوّل الكائنات الحية الطبيعية وتكاملها.

الكلمات الأساسية: نظرية التطور، تشارلز داروين، ريتشارد داوكنز، الانتقاء الطبيعي، صانع الساعات الأعمى، الصورة الفلسفية، العلة الغائية، الغاية، الإلحاد.

## الاتصال بين الحكمة والشريعة: دراسة مقارنة بين آراء الفارابي وابن رشد بخصوص العلاقة بين الفلسفة والدين

جهانكير مسعودي<sup>١</sup>، جواد شمسي<sup>٢</sup>

### خلاصة:

يرجع التساؤل عن العلاقة بين الفلسفة والدين في جذوره إلى أقدم المراحل التاريخية للفكر الإنساني، حيث واجه الفلاسفة المسلمون بدورهم هذا التساؤل؛ شأنهم في ذلك شأن نظرائهم من الفلاسفة. ويسعى البحث التالي إلى استعراض آراء الفيلسوفين المسلمين البارزين: الفارابي وابن رشد، ومقارنتها، وتقييمها. وأما الدافع من عقد المقارنة بين هذين العُلمين، فهو اتّصاف آرائهما بالأصالة والإبداع، علاوةً على تواجد كلّ واحد منهما في مرحلة تاريخية حسّاسة: حين تأسيس الفلسفة، وعند إحياء جسدها القويّ لكن المنهك في الوقت ذاته. لقد اعتقد المفكران معًا بوجود توافق بين الفلسفة والدين؛ لأنّهما يحكيان عن حقيقة واحدة، لكن مع فارق أنّ ابن رشد تحدّث بكلّ صراحة عن وجود اختلاف ظاهري بينهما، مستعينًا بعلم التأويل لرفعه، بينما الذي يبدو من آراء الفارابي أنّ مسألة الاختلاف لا تُطرح عنده من الأصل؛ إذ لا وجود لأيّ وجه اشتراك بين المخاطبين بالفلسفة والدين، حتّى يُفسح المجال لظهور الاختلاف بينهما. لقد سعت هذه المقالة إلى إحصاء أبرز الآراء التي طرحها الفيلسوفان في هذا المجال، وتصنيفها، ثم عقد مقارنة بينها، وذلك اعتمادًا على المؤلفات الأصليّة والمهمّة التي تركها كلّ واحد منهما.

الكلمات الأساسية: الفارابي، ابن رشد، الدين، الفلسفة، التأويل.

ga.masoudi@yahoo.com

shamsi.javadi@yahoo.com

١. أستاذ مشارك و عضو الهيئة العلميّة بجامعة فردوسي بمشهد

٢. ماجستير فلسفة بجامعة فردوسي بمشهد

## القواعد الفلسفية وبرهان التمانع في تفسير الميزان

محمد رضا نقيه<sup>١</sup>، آزادة إبراهيمي فخاري<sup>٢</sup>

### خلاصة:

الفلسفة علم يبحث عن مطلق الوجود، وهو من العلوم التي واجهت على الدوام هجمات من المعارضين، أو حازت على تأييد من الموافقين؛ إذ يرى البعض أنّ القواعد العقلية المثبتة في هذا العلم تفتقر إلى الحجية، ولا تضطلع بأيّ دور في تفسير النصوص الدينية، بينما يعتقد آخرون في المقابل أنّ لها دخالة في تعميق فهمنا للآيات والروايات. وقد أفاضت العلامة الطباطبائي اللثام عن دور الفلسفة في إضفاء العمق على فهمنا لآيات القرآن المجيد من خلال تأليفه لتفسير الميزان. وتتجلى أحد أبرز استخدامات القواعد الفلسفية في الآيات التي سعت إلى إثبات التوحيد اعتماداً على براهين متعدّدة. ويُعدّ برهان التمانع من البراهين المطروحة في كلّ من الآيات القرآنية والفلسفة، حيث يعتمد هذا البرهان إلى نفي وجود الآلهة المتعدّدة بالاستناد إلى عدم فساد العالم. وسنسعى في هذه المقالة - من خلال دراسة تلك القواعد في مجال الآيات المرتبطة بالتوحيد ووحدة الباري تعالى - إلى إبراز كيفية توظيف الميزان للفلسفة وقواعدها في الآيات المرتبطة ببرهان التمانع. لقد استفاد العلامة في تفسيره للآيات الآتفة الذكر من أربع قواعد فلسفية: ١. انحصار نوع المجردات في فرد واحد؛ ٢. استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة؛ ٣. عدم وحدانية واجب الوجود بالوحدة العددية؛ ٤. لزوم السنجية بين العلة والمعلول.

الكلمات الأساسية: الفلسفة، التفسير، التوحيد، برهان التمانع، تفسير الميزان، القواعد الفلسفية.

١. استاذ مساعد و عضو الهيئة العلمية بجامعة إصفهان للعلوم الطبية، قسم الدراسات الإسلامية

naghieh\_110@yahoo.com

msarjooghian@gmail.com

٢. طالب باحث في مرحلة السطح الرابع بالحوزة العلمية- فرع التفسير المقارنة



## «برهان الصديقيين» للعلامة الطباطبائي في مرآة النقد والرد

السيد حجة الطباطبائي<sup>1</sup>

### خلاصة:

لقد بلغ المسار التكاملي لبراهين إثبات الواجب تعالى في الفلسفة الإسلامية ذروته من خلال برهان الصديقيين. فعند تناولنا لمفهوم الواجب تعالى فلسفياً، نكون بأمس الحاجة إلى مبنى أنطولوجي نلاحظ من خلاله الحق تعالى كأصل للوجود منذ بداية البحث وبشكل مباشر. هذا، وقد تمكّن برهان العلامة الطباطبائي من تحقيق هذا الهدف، حيث نجده ينطلق مباشرة من «الواقعية»، ليصل بعد ذلك إلى وجوبها. لكن، يبقى أن الإبداع الذي ميّز العلامة هنا عن بقية الفلاسفة الصدراتيين يتمثل في تناوله للوجود بنحو لا يتحوّل معه البحث إلى بحث ميتافيزيقي محض، ولا يكون مشروطاً بإثبات أصالة الوجود ووحده. فالعلامة بدأ كلامه بقضية: «هناك واقعية»، والتي تُعدّ كنقطة لبداية التفكير، وتُمثّل حدّاً فاصلاً بين السفسطة والفلسفة؛ فنجده يستفيد من مصطلح «الواقعية»، لينقل البحث إلى مرحلة البداية؛ أي إلى ما قبل النزاع المشهور بين أصالة الوجود وأصالة الماهية؛ إذ إنّ هذه الواقعية عبارة عن حقيقة واقعة قبل الميتافيزيقا توصف في بعض اللغات أنّها «شاملة»، وتكون كلّ فكرة مجبورة على الاعتراف بها، ويتوقّف عليها اتّصاف الفيلسوف بالواقعية، وتُعدّ شرطاً مسبقاً في أيّ حوار ونقاش. وبذلك، فإنّ أصل الواقعية (الواجبة بالذات) تُجعل هنا معادلةً للوجود بعينه. ويتكئ الردّ على بعض الإشكالات الواردة في هذه المقالة على بدهة مقدمات البرهان وأوليئها، وكذلك على قُرب تقرير العلامة من ملاك الصديقيين بصفته أول مسألة فلسفية.

الكلمات الأساسية: برهان الصديقيين، محمدحسين الطباطبائي، الضرورة الأزلية، أصل الواقعية،

عدم القابلية للعدم.

kheradmand9219@gmail.com

١. طالب في مرحلة السطح الرابع بالحوزة العلمية بقم

## الأسئلة البحثية في المنطق الكلاسيكي وضرورة إعادة صياغتها في العلوم الإنسانية

أحمد حسين شريفي<sup>١</sup>

### خلاصة:

تضطلع الأسئلة البحثية (أو المطالب) بدور مهم في توجيه الأبحاث العلمية؛ ولهذا، فقد حظيت باهتمام العلماء منذ سالف الأيام. وتسعى هذه المقالة إلى الإجابة عن التساؤل التالي: هل تُلبّي الأسئلة البحثية في المنطق الكلاسيكي الحاجات البحثية في العلوم الإنسانية؟ تعرّض المؤلف بدايةً إلى تعريف الأسئلة البحثية، وبيان منزلتها في المنطق الكلاسيكي، معتمداً في ذلك على المنهج الوصفي، ليلجأ بعد ذلك إلى نقد آراء المتقدمين في هذا الخصوص، بالالتكاء على المنهجين التحليلي والنقدي، ثم يُقدّم في الأخير نموذجاً جديداً من الأسئلة البحثية، وذلك بالنظر إلى الوظائف المتوقعة من العلوم الإنسانية. هذا، وقد توصلت هذه الدراسة إلى ستّ نتائج علمية بالنحو الآتي: (أ) من الناحية الوصفية: ١- إبراز اختلاف المنطقيين الكلاسيكيين بشأن طبيعة الأسئلة الرئيسية والفرعية، و٢- بخصوص عدد الأسئلة البحثية، و٣- بشأن مرجع الأسئلة الفرعية، و٤- عدم اختلاف الاتجاهات الفلسفية المتعددة في طبيعة الرؤية إلى الأسئلة البحثية؛ (ب) من الناحية النقدية: ٥- إثبات قصور الرؤية الكلاسيكية في مجال العلوم الإنسانية؛ (ج) من الناحية التحليلية: (٦) عرض نموذج جديد للأسئلة البحثية وترتيبها.

الكلمات الأساسية: الأسئلة البحثية، المنطق الكلاسيكي، الأسئلة الرئيسية، الأسئلة الفرعية، العلوم الإنسانية، وظائف العلوم الإنسانية.

١. أستاذ مشارك وعضو الهيئة العلمية بقسم الفلسفة في مؤسسة السيد الخميني (ره) للتعليم والأبحاث  
sharifi1738@yahoo.com

## التبرير الأخلاقي من منظور نظرية الاعتبارات للعلامة الطباطبائي

تقي محدر<sup>١</sup>

### خلاصة

بحسب التعريف الكلاسيكي، فإنّ المعرفة عبارة عن «اعتقاد صادق مبرّر». ورغم وجود بعض الانتقادات على هذا التعريف، إلا أنّ هناك توافق نسبي بينهم حوله. ويُفسّر التبرير - الذي يُعدّ أحد أركان هذا التعريف - أحياناً بمعنى تبرير مجموع الأخلاق بما هي مجموع، وأحياناً أخرى بمعنى معيار صدق القضايا الأخلاقية وإثباتها؛ والمراد من التبرير في هذه المقالة هو المعنى الثاني، حيث سنسعى في هذا المقام إلى بيان ملاك التبرير الأخلاقي اعتماداً على نظرية الاعتبارات للعلامة الطباطبائي. ويرى المؤلّف أنّ المدارس الأخلاقية الواقعية هي الوحيدة القادرة على تبرير القضايا الأخلاقية. فمع أنّ العلامة الطباطبائي يعتقد باعتبارية القضايا الأخلاقية، إلا أنّه يُؤكّد في الوقت ذاته على أنّ هذا الاعتبار والتعاقد متكئ على الحقيقة، وذو آثار واقعية، ويُصرّح بأنّ بعض الاعتبارات ثابتة ولا تخضع للتغيير؛ وعليه، فإنّ رؤيته للأخلاق واقعية؛ وبالتالي، تكون القضايا الأخلاقية وفقاً لنظريته في الاعتبارات قابلة للتبرير.

الكلمات الأساسية: التبرير، المعرفة الأخلاقية، محمّد حسين الطباطبائي، الإدراكات الاعتبارية.

١. طالب بمرحلة الدكتوراة بقسم فلسفة الأخلاق في مؤسسة السيّد الخميني (ره) للتعليم والأبحاث

tmohader@gmail.com

## انسجام نظرية الكينونة العقلية للنفس مع الآيات والروايات: مقارنة صدرايية

معصومة إسماعيلي<sup>١</sup>

### خلاصة

تبني جمع من الفلاسفة نظرية حدوث النفس، بينما دافع بعضهم الآخر عن قدمها؛ وفي هذا الخضم، اعتقد الملائ صدرا بالكينونة العقلية للنفس في المرحلة السابقة لتعلقها بالبدن، حيث ترجع هذه المرحلة إلى مرتبة العلم الإلهي. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النظرية لا تتطابق مع الاعتقاد الأفلاطوني بقدم النفس، لكن، بوسعنا من خلال دراسة نظرية الملائ صدرا تصوير مرتبة مثالية للنفس تمكننا من تفسير الآيات والروايات الحاكية عن تقدم النفس على البدن. هذا، ويُشير القرآن الكريم في بعض آياته إلى الوجود السابق للنفس، مما اضطرَّ الفلاسفة المسلمين إلى البحث عن حلٍّ للتوفيق بين رأيهم بخصوص المرتبة الوجودية للنفس وبين الآيات القرآنية. ويبدو أن الملائ صدرا تمكن من العثور على هذا الحل ودافع عنه، حيث اعتقد بامتلاك النفس قبل تعلقها بالبدن مرتبة عقلية ومثالية. هذا، وبوسعنا حمل الآيات والروايات التي تتحدث عن الميثاق الإلهي والخزائن الإلهية، وكذلك الآيات الحاكية عن الهبوط على الكينونة العقلية أو المثالية للنفس؛ إذ إنَّ الهبوط يدلُّ على الكينونة في مقام عالٍ تنزلت منه النفس. لقد عمل الملائ صدرا على تفسير جميع الروايات الدالة على وجود النفس قبل البدن اعتماداً على هذه النظرية.

الكلمات الأساسية: الكينونة العقلية، الميثاق، الخزائن الإلهية، النفس، الملائ صدرا.

١. أستاذة مساعدة وعضو الهيئة العلمية بكلية بنت الهدى للإلهيات والمعارف الإسلامية، قسم الدراسات الشيعية  
masomehesmaeli@yahoo.com



## Mulla Sadra on compatibility of theory of intellectual being of soul with Islamic texts

Mu'asuma Ismaeli<sup>1</sup>

### Abstract

While some philosophers advocated the theory of soul created in time others however defended the theory of eternal soul. Mulla Sadra believes that soul enjoys an intellectual existence before joining a body. This stage belongs to divine knowledge. This theory is not the same as the Platonic theory of eternal soul. While assessing Mulla Sadra's theory we come to know that in the arc of descent soul experiences a symbolic existence (wujud mithali) that explains the religious texts supporting the priority of soul to body. The Holy Quran somewhere mentions that soul existed prior to body. Philosophers have tried their best to reconcile their theory of the existence of soul with Quranic verses. It seems that Mulla Sadra has been able to do so. According to him before joining a body soul has an intellectual or symbolic existence. The Quranic verses and traditions that are related to divine covenant, divine treasures or descent may be taken to mean the intellectual or symbolic existence of soul. This is because descent (for instance) indicates that soul, before joining a body was enjoying a higher level of existence (compared to its physical existence). Relying on this theory Mulla Sadra explains traditions that tell us that soul existed before it belonged to a body.

*Keywords:* intellectual being, convenient, divine treasures, soul, Mulla Sadra

---

1. Assistant professor and faculty member of Theology and Islamic Studies College of Bent al-Huda (University), Departement of Shiatology.

masomehesmaeli@yahoo.com

## Moral justification on the basis of Allama Tabatabaei's theory of considered

Taqi Muhaddir<sup>1</sup>

### Abstract

Based on a classic definition, knowledge is "true justified belief". Though this definition is faced with many criticisms, there is a relative consensus about it. Being one of constituents of this definition, justification [when used in a moral context] means the justification of ethics. It is however sometimes used in the sense of criterion of truth for moral statements. This article uses 'justification' in its later sense, trying to explain the truth of moral statements on the basis of Allama Tabatabaei's theory of considered concepts. According to the author, only the realist moral schools of thought are capable of justifying moral statements. Albeit Allama deals with moral statements as considerations, he believes that these considerations (contracts) are based on realities having real consequences. He likewise says that some of the considerations are stable not undergoing any change. Thus he is a moral realist and that is why based on his theory of considerations moral statements are justifiable.

*Keywords:* justification, moral knowledge, Muhammad Hussein Tabatabaei, considered perceptions

---

1. PhD student of moral philosophy of Imam Khomeini Education and Research Institute.  
tmohader@gmail.com

## Research questions in classic logic and the need to review them in humanities

Ahmad Husain Sharifi<sup>1</sup>

### Abstract

Research questions [known as matalib in Arabic classic logic] play a key role in guiding scientific researches and that is why scholars since long have paid attention to them. The present article aims to find out whether research questions in classic logic can address the research needs of humanities [today]. Using a descriptive methodology, the author describes research questions and their place in classic logic. He criticizes his predecessors' opinions in this regard using an analytic methodology. Given the functions expected from humanities, he presents a new version of research questions. The six achievements of this study are as under: a) traditional logicians differ on 1) the kind of primary and secondary research questions 2) the number of research questions 3) the source of secondary questions 4) varied philosophical approaches are unanimous on how they look at research questions. B) It also shows that the traditional outlook is inefficient in humanities and thus it presents a new version of research questions and their order.

*Keywords:* research questions, classic logic, primary questions, secondary questions, humanities, functions of humanities.

---

1. Associate professor and faculty member of Imam Khomeini Education and Research Institute, Department of Philosophy.

sharifi1738@yahoo.com.

## An assessment of Allama Tabatabaei's 'argument of truthful ones'

Sayyid Hujjat Tabatabaei<sup>1</sup>

### Abstract

The arguments for the existence of God reach their climax in Islamic philosophy with the argument of the truthful ones. While dealing philosophically with the concept of 'necessary', we need more than anything else some ontological grounds that regard God from the very beginning as the principle of existence. In Islamic philosophy, Allama Tabatabaei's argument has attained this goal. He starts his discussion with reality and ends up in proving its necessity. His innovative point that distinguishes him from other Sadrian philosophers is that he does not deal with 'existence' as a merely metaphysical issue presupposing the priority of existence and the unity of existence. He commences his theory with the fact that 'reality exists', a thing which is the starting point of thinking, making a distinction between philosophy and sophistry. By focusing on reality, he directs attentions to an initial discussion that precedes the famous controversy between the primacy of existence and essence. This is because this reality is a pre-physical one termed in some languages as 'universal'. Every kind of thought inevitably accepts it. It is the prerequisite for being a realist and a pre-condition for entering into a meaningful debate. As a result, the very reality (necessary by itself) is equated with the very existence. The fact that Allama's premises for his argument are self-evident and the fact that his version of the argument of truthful ones is closer to the criterion of truthful ones pave the ground for answering some of the critiques posed in this paper.

*Keywords:* arguments of truthful ones, Muhammad Hussein Tabatabaei, primordial necessary, the very reality, immortality.

---

1. Student of fourth level of Qom Seminary.

kheradmand9219@gmail.com.





## Philosophical rules and the argument of Tamanu' in al-Mizan

Muhammad Reza Naqiyya<sup>1</sup>, Azade Ibrahim Fakhkhari<sup>2</sup>

### Abstract

As a science that studies being in its entirety philosophy has always been rejected by some and advocated yet by others. Some believe that the rules proved in this science are of no authority having thus no application in interpretation of religious texts. On the contrary, others hold that they deepen our understanding of religious texts. By writing his al-Mizan (a mutt volume commentary on the Holy Quran), Allama proved that philosophy can be instrumental in deepening our understating of the Holy Quran. One such important instance is the application of these rules to proving the unity of God. Being available in religion and philosophy, the argument of Tamanu'a relying on the fact that the universe is not corrupt, negate the existence of many gods. Using an analytico-descriptive methodology, the author tries to show how philosophical rules are instrumental in understanding the verses that are related to the argument of Tamanu'a. While interpreting such verses, Allama makes use of four philosophical rules: 1. An immaterial kind has only one instance 2. An effect cannot be separated from its perfect cause. 3. The unity of God is not numerical 4. The necessity of similarity between a cause and its effect.

*Keywords:* philosophy, interpretation, monotheism, the argument of Tamanu'a, Al-Mizan Interpretation, philosophical rules

- 
1. Assistant professor and faculty member of Isfahan University of Medical Science, Departement of Islamic Teachings. [naghieh\\_110@yahoo.com](mailto:naghieh_110@yahoo.com)
  2. Student of fourth level of Comparative Interpretation of Seminary. [msarjooghian@gmail.com](mailto:msarjooghian@gmail.com)

## Connectivity between reason and revelation: A comparative study of Farabi and Averroes's words on relation between reason and revelation

Jahangir Mas'udi<sup>1</sup>, Jawad Shamsi<sup>2</sup>

### Abstract

The question of the relation between reason and revelation existed in the most ancient periods of history of human thought. Like others, Muslim philosophers were also preoccupied with such a question. The present article studies Farabi and Averroes's opinions (about this issue) and compares them with each other. The comparison shows that they, having their own original ideas, were present at two critical moments; when Islamic philosophy was on the rise and when Islamic philosophy was revived (after it was attacked by al-Ghazzali). Both philosophers agree that reason and revelation are in harmony with each other, for they speak of the same reality with this minor difference that Averroes admits the apparent difference between them and attempts to resolve it through the science of interpretation whereas according to Farabi there is no difference at all between the two for the audience of philosophy is quite different from that of religion. Referring to the works of these two philosophers, this paper studies their most important ideas and compares them with each other.

*Keywords:* Farabi, Averroes, religion, philosophy, interpretation.

---

1. Associate professor and faculty member of Mashhad Ferdowsi University.

ga.masoudi@yahoo.com

2. MA of Philosophy of Mashhad Ferdowsi University.

shamsi.javad@yahoo.com



## Dawkins's blind watchmaker from perspective of Islamic philosophy

Sayyid Fakhr al-Din Tabatabaei<sup>1</sup>

### Abstract

Although some one hundred fifty years have passed since *On the Origin of Species* was published, the theory of evolution is still a matter of interest to the scholars of religion and science. This theory consists of various components the misunderstanding of which has given rise in most cases to futile disputes. One such component is 'natural selection'. Relying on 'natural selection', Richard Dawkins, a biologist tries to refute the existence of God. He calls this component 'a blind watchmaker' which is also the title of one of his books. This has however to be understood that the acceptance of a blind watchmaker is not in contradiction with the existence of God. This is because like Dawkins many Muslim philosophers believe in the existence of a blind watchmaker in nature holding that this is not something running counter to the existence of God. Unlike natural selection, Muslim philosophers' blind watchmaker is the philosophical forms and natural agents which work in a linear way with divine agency paving the ground for the evolution of natural organs.

*Keywords:* theory of evolution, Charles Darwin, Richard Dawkins, natural selection, blind watchmaker, philosophical form, ultimate cause, ultimacy, atheism.

---

1. PhD of Philosophy of Religion of Imam Khomeini Education and Research Institute.  
sft313@gmail.com

# **A Review of the historicistic approach towards Islamic tradition in the words of Muhammad Abid al-Jabiri and Muhammad Arkoun**

Hamed Aliakbarzadeh<sup>1</sup>, Hassan Mu'allimi<sup>2</sup>

## **Abstract**

Historicist approach towards Islamic tradition is a fresh approach in the Islamic world that has been focused on in recent centuries by some thinkers and intellectual trends. Among others, the Neo-Mu'atazilites especially Muhammad Abid al-Jabiri and Muhammad Arkoun have strongly stuck to this approach applying it to assessing Islamic heritage. Using this approach, they aim at presenting a new version of Islam, a version that considers many of the juristic and ideological issues of Islam as historical issues confined thus to the time of revelation. They do not accept that Islamic doctrines are universal including all times and places. This is because they believe that the belief in the universality of Islamic teachings leads eventually to an ideological understanding of Islam which is in turn deemed as the main factor behind the decline of Muslims. Putting aside the classic approach, they followed neo-historicism supported among others by Annal school in France. It has to be however admitted that both Jabiri and Arkoun were under the influence of Western post-modern thinkers, especially French philosophers. They have tried to apply their theory in a literal way to Islamic intellectual climate. This is while some believe that Islamic and Western epistemic domains are fundamentally different from each other. Thus one cannot subscribe the same prescription for both. This article studies how Jabiri and Arkoun apply neo-historicism to Islamic thoughts. It also compares it with its rivals so as to help readers reach a conclusion by themselves.

*Keywords:* historicism, Islamic tradition, Arab reason, Islamic reason, Muhammad Adid al-Jabiri, Muhammad Arkoun.

---

1. A scholar of Academy of Humanities and Social Sciences of Jihad Daneshgahi.

hamed.akbarzadeh@yahoo.com

2. Associate professor and faculty member of Baqir al-Ulum University.

h.moallemi@hekmateislami.com

## **Table of Content**

A Review of the historicistic approach towards Islamic tradition in the words of Muhammad Abid al-Jabiri and Muhammad Arkoun /Hamed Aliakbarzadeh, Hassan Mu'allimi .....	<b>218</b>
Dawkins's blind watchmaker from perspective of Islamic philosophy / Sayyid Fakhr al-Din Tabatabaei .....	<b>217</b>
Connectivity between reason and revelation: A comparative study of Farabi and Averroes's words on relation between reason and revelation / Jahangir Mas'udi, Jawad Shamsi .....	<b>216</b>
Philosophical rules and the argument of Tamanu' in al-Mizan / Muhammad Reza Naqiyya, Azade Ibrahimi Fakhkhari.....	<b>215</b>
An assessment of Allama Tabatabaei's 'argument of truthful ones' / Sayyid Hujjat Tabatabaei .....	<b>214</b>
Research questions in classic logic and the need to review them in humanities / Ahmad Husain Sharifi .....	<b>213</b>
Moral justification on the basis of Allama Tabatabaei's theory of considered / Taqi Muhaddir.....	<b>212</b>
Mulla Sadra on compatibility of theory of intellectual being of soul with Islamic texts / Mu'asuma Ismaeli .....	<b>211</b>

**In The Name of Allah**  
A Scientific – Research Quarterly  
Journal  
**Hikmat-e-Islami 14**

Vol. 4, No. 3, Autumn 2017

ISSN: 2423-5105



**Proprietor:**

The High Association of Islamic  
Philosophy

**Manager:**

Ayatollah Ghulam Reza Fayyazi

**Editor in Chief:**

Dr. Ali Abbasi

**Editorial- Board Director:**

Dr. Muhammad Rezapour

**Executive Manager:**

Muhammad Bagher Khorasani

**Executive affairs:**

Seyed Reza Shahcheraghi

**Technical Supervisor:**

Morteza Muhammadi Ostani

**Editor:**

Mahmoud Soori

**English Translator:**

Dr. Seyed Abdulaouf Afzali

**Arabic Translator:**

Nophel Ben Zakaria

**Typesetting:**

Hassan Mohseni

**Executive Contributor in this  
issue:**

Abass Parimi

**Print:**

Zolal-e-Kowsar Printing and  
Publishing Center

**Editorial Board (Sort by name):**

**Masud Azarbaejani** (Associate Professor)

**Ezz- o-din Rezanejad** (Associate Professor)

**Hassan Ramezani** (Assistant Professor)

**Ali Shirvani** (Associate Professor)

**Muhammad Fanaei Eshkevari** (Professor)

**Mojtaba Mesbah** (Associate Professor)

**Hassan Moallemi** (Associate Professor)

According to certificate number 12474 issued on  
01/24/2016 by the Council of Authorizity and Scholarly  
Ranks of Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas),  
Quarterly Journal of Hikmat-e-Islami has a Scientific -  
Research degree.

**Indexed in:**

ISC, Magiran , Noormags

**Address:** No. 5, First Side Street of the left, Alley 10, 19<sup>th</sup> of  
Dey Street, Qom

**Po Box:** 3718-4454

**Tel:** +9825-37757610-(125)

**Fax:** +9825-37721004

**SMS:** 500019900091393

**E-mail:** fhi@hekmateislami.com

**Web Site:** www.fhi.hekmateislami.com

**Price:** 60000 Rials