

## نقد نظریه آلتون درباره انتساب حقیقی مفاهیم ذهنی و عملی به خدا از منظر مبانی ملاصدرا

مصطفی ایزدی یزدان آبادی<sup>۱</sup>

### چکیده

سخن گفتن حقیقی درباره خداوند همواره یکی از چالش برانگیزترین بحث‌ها در تاریخ الهیات و فلسفه بوده است. گروهی منکر آن بوده و گروهی نیز معتقد به امکان سخن گفتن حقیقی درباره خداوند هستند. "آلتون" مطابق با نظریه کارکردگرایی سعی می‌کند امکان اسناد حقیقی مفاهیم ذهنی و عملی به خداوند را اثبات کند. وی اسناد مفاهیم ذهنی را متوقف بر اسناد مفاهیم عملی می‌داند و در مفاهیم عملی، از امکان ساختن مفاهیم عملی قابل اسناد به خدا که از مفاهیم عملی انسانی گرفته نشده‌اند، سخن می‌گوید و بدین نحو حمل مفاهیم ذهنی و عملی را بر خداوند اثبات می‌کند. وی در این باره دچار مشکل دور می‌شود و سعی در حل آن دارد. ما بیان خواهیم کرد که ملاصدرا اولاً امکان اسناد حقیقی مفاهیم ذهنی را متوقف بر اسناد مفاهیم عملی نمی‌داند و ثانیاً با استفاده از مبانی اشتراک معنوی و تشکیک، کمالات را به صورت حقیقی به خداوند اسناد می‌دهد. همچنین به نظر می‌رسد مشکلاتی که آلتون به آنها دچار شده است، طبق مبانی ملاصدرا قابل حل می‌باشند.

**واژگان کلیدی:** محمولات ذهنی، محمولات عملی، پارادایم شخصی، کارکردگرایی، اشتراک معنوی، تشکیک.

## مقدمه

آیا می‌توانیم به صورت حقیقی درباره خدا سخن بگوییم؟ این سؤال از سؤالاتی است که همواره در الهیات مطرح بوده و جواب‌های متعددی به آن داده شده است. بعضی قائل به عدم امکان سخن گفتن حقیقی درباره خدا شده‌اند و برخی دیگر این امر را ممکن دانسته‌اند. منظور کسی که می‌گوید نمی‌توان از خدا سخن گفت، این نیست که ما نمی‌توانیم یک قضیه دارای موضوع و محمول بسازیم که موضوعش خدا باشد و محمولی به آن نسبت دهیم و ادعا کنیم که این محمول برای این موضوع صادق است؛ زیرا به راحتی می‌توان این چنین جمله‌ای را ساخت: خدا به ما دستور داده که یکدیگر را دوست بداریم.

بحث بر سر این است که آیا محمولی که به خدا نسبت داده می‌شود واقعاً در مورد خدا صادق است؟ البته محمولات سلبی نیز محل بحث نیستند و همه قبول دارند؛ مثلاً جسم نبودن و متغیر نبودن به صورت حقیقی بر خدا حمل می‌شوند. بحث بیشتر درباره محمولاتی است که درباره ذات و حقیقت درونی خدا سخن می‌گوید. محمولاتی که چیزی در مورد موضوع به ما می‌گویند را ذاتی یا درونی (intrinsic) می‌گوییم. مخالفان سخن گفتن حقیقی درباره خدا، حمل هر گونه محمول ذاتی بر وی را انکار می‌کنند و در مقابل، بعضی این نحو سخن گفتن درباره خدا را می‌پذیرند. (Alston, 1989, p.39-40)

نظرات مختلفی در تاریخ درباره امکان سخن گفتن از خدا بیان شده است که برخی عبارتند از:

۱. نظریه بی‌معنایی: این نظریه در دوره جدید توسط پوزیتیویست‌های منطقی مطرح شد. آنها قائل بودند گزاره‌های ناظر به خداوند قابل آزمون تجربی نیستند؛ لذا بی‌معنا هستند. این نظریه در نیمه دوم قرن بیستم به شدت مورد انتقاد قرار گرفت.

۲. نظریه بیان‌ناپذیری: فلوطین قائل است چون خدا ماهیتی غیر از ماهیت همه آفریده‌هایش دارد، به هیچ وجه قابل شناختن نیست. وی قائل است اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، حتی حق نداریم او را «او» بنامیم. اسناد هر مفهومی به خدا نشان نوعی ترکیب در ذات اوست. لذا سکوت بهترین کار است.

۳. الهیات سلبی: افرادی همچون «مایستر اکهارت»، «موسی بن میمون» و «قاضی سعید قمی» طرفداران این نظریه هستند. آنها قائلند توصیف سلبی از خدا توصیف صحیح است و توصیف ایجابی موجب ترکیب و تکثر ذات حق می‌شود.

۴. نظریه تمثیل: «توماس آکویناس» قائل است نه به نحو اشتراک معنوی و نه اشتراک لفظی نمی‌توان درباره خدا سخن گفت. بلکه فقط به نحو تمثیلی این امر ممکن است.

۵. نظریه کارکردگرایی: این دیدگاه به «ویلیام آلستون» اختصاص دارد. وی قائل است هرچند زبان ما برای سخن گفتن موضوعی - محمولی درباره خدا قاصر است، اما می‌توانیم مفهوم واحدی به موجودات متفاوت (همچون خدا و انسان) نسبت دهیم. شرط این انتساب، داشتن کارکرد واحد است؛ مثلاً حافظه به نحو کارکردی تعریف می‌شود؛ لذا هم به انسان و هم به رایانه قابل اطلاق است. درباره اوصاف الهی نیز به همین نحو می‌توان سخن گفت و اگر تعریف کارکردی از اوصاف ارائه دهیم قابل اطلاق به خدا نیز هستند.

۶. نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی: ملاصدرا قائل است که اوصاف الهی و انسانی در معنا اشتراک دارند. اما مشکلی که پیش روی ملاصدراست، تفاوت وجودی خالق و مخلوق است. ملاصدرا برای حل این مشکل نظریه تشکیک در وجود را مطرح می‌کند و می‌گوید صفاتی همچون علم و قدرت تشکیکی هستند و به همین دلیل، هم به خدا و هم به انسان قابل اطلاقند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۸۹؛ علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۵۴-۸۷).

ویلیام آلستون و ملاصدرا با مبانی متفاوتی که دارند، به نحوی از سخن گفتن حقیقی درباره خدا دفاع می‌کنند. در این مقاله نظریه آلستون درباره انتساب حقیقی مفاهیم ذهنی و عملی به خدا بیان خواهد شد و تلاش می‌شود طبق مبانی ملاصدرا، نظریه وی نقد شود.

درباره بحث زبان دین، کتب و مقالات زیادی در فضای علمی فلسفه غربی و اسلامی نوشته شده است. آلستون یکی از نظریه پردازان در این مبحث است که کتبی در این زمینه دارد. ملاصدرا نیز در این مبحث سخن گفته است. آقای علیزمانی در کتاب "زبان دین" این مبحث را طرح کرده‌اند و سعی کرده‌اند تمامی نظرات در این زمینه را جمع‌آوری کنند. آقای ابوالفضل ساجدی در کتاب "زبان دین و قرآن" نیز به این مسأله پرداخته‌اند. آقای قاسم پورحسن نیز در کتاب "زبان دین و باور به خدا" این مسأله را از زاویه دیگری مطرح کرده‌اند. فلسفه اسلامی با غنایی که دارد می‌تواند در این مسائل امتداد پیدا کند و قوت خود را به نظریات رقیب نشان دهد. دیدگاه‌های آلستون به‌عنوان یکی از اشخاصی که مهم‌ترین نظرات را در این زمینه دارد، مورد مناسبی است که توسط نظرات ملاصدرا به‌عنوان مطرح‌ترین فیلسوف اسلامی مورد نقد و بررسی قرار گیرد. به نظر می‌رسد برای رشد و پیشرفت فلسفه اسلامی مقایسه‌های این چینی بین نظریات، مفید و بلکه لازم باشد.

## ۲. تعریف مفاهیم ذهنی و عملی

آلستون محمولات منتسب به خدا را به دو دسته ذهنی و عملی تقسیم می‌کند:  
الف) محمولات ذهنی: محمولاتی که مربوط به امور جوانحی هستند را محمولات ذهنی می‌گویند. این محمولات مربوط به شناخت‌ها، اراده‌ها، خواسته‌ها، احساسات و بقیه حالات و افعال نفسانی هستند.

ب) محمولات عملی: این محمول‌ها به کنش آشکار عامل مربوطند. این عمل و کنش قابل فهم حسی است (Alston, 1989, p.47).

ابتدا نظر آلستون را راجع به انتساب هر کدام از محمولات به خداوند بیان کرده و سپس انتقادات را بیان خواهیم کرد.

## ۳. حمل محمولات ذهنی بر خدا

آیا می‌توان محمولات ذهنی را به صورت حقیقی به خدا نسبت داد؟ ابتدا نظریات مطرح درباره محمولات ذهنی را بیان می‌کنیم و بعد درباره انتساب این محمولات طبق هر نظریه سخن خواهیم گفت. درباره اینکه حقیقت محمولات ذهنی چیست، دو نظر وجود دارد:

۱. نظریه پارادایم شخصی (private paradigm): این نظریه قائل است یک محمول ذهنی مثل احساس افسردگی یا عشق، برای هر شخصی از طریق تجربه درونی مشخص می‌شود. به این دیدگاه نظریه پارادایم شخصی می‌گویند.

۲. نظریه ارتباط‌گرایی منطقی (logical connectioalism): این نظریه قائل است محمولات ذهنی با واژگان مربوط به مظاهر رفتاری تعریف می‌شوند.

نظریه پارادایم شخصی تا قرن ۱۹ نظریه غالب درباره حقیقت حالات ذهنی بود. مهم‌ترین دلایل قائلین به این نظریه به نظر آلستون چنین است:

۱. اگر من هیچ‌گاه احساس درونی (مثلاً افسردگی) نداشته‌ام، پس واژه مربوط به آن را درک نمی‌کنم؛ زیرا نمی‌دانم که احساس افسردگی چه حالتی است. پس هرگز نمی‌توانم معنای واژه افسردگی را بفهمم. پس هر شخص باید درون خودش افسردگی را احساس کند و حقیقت افسردگی و هر حالت ذهنی دیگر به همان درک درونی است.

۲. علم من به احساساتم کاملاً مستقل از علم من به رفتار من است. لازم نیست به آینه نگاه کنم تا ببینم چه احساسی دارم. بلکه با علم باطنی به خود، آن را تشخیص می‌دهم.

۳. تصور معقولی به نظر می‌رسد که آن نوع احساسی که به آن احساس افسردگی می‌گوییم، باید آشکار شدنش به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت از احرازش باشد (ibid, p.48).

آلستون انتقاداتی که به این دیدگاه شده است را بیان می‌کند:

۱. اگر احساس افسردگی ظهور و حقیقتی رفتاری نداشته باشد، چطور می‌توانم احساس بقیه مردم را بر طبق رفتارشان بگویم؟ من فقط بین احساس و رفتار خودم می‌توانم تطابق بیابم. اما چطور می‌توانم این را به بقیه مردم تعمیم دهم؟ پس این نظریه علم به حالات ذهنی دیگران را غیر محتمل می‌کند.

۲. اگر هر کدام از ما معنا را فقط از طریق پارادایم‌های غیر قابل اشتراک‌گذاری درک می‌کنیم، چطور می‌توانیم اثبات کنیم که همگی ما یک معنا را درک می‌کنیم؟ پس این نظریه اعتقاد به یک زبان عمومی درباره سخن از ذهن را تضعیف می‌کند.

۳. مطابق تئوری اثبات‌پذیری، معنای واژه توسط کاربرد آن به دست می‌آید. از آنجاکه می‌توانیم بگویم محمولات ذهنی توسط مشاهده رفتارشان با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند، پس رفتار باید داخل معنای واژه قرار گیرد.

آلستون قائل است با وجود این انتقادات نمی‌توان نظریه پارادایم شخصی را پذیرفت؛ لذا او به سراغ نظریه ارتباط‌گرایی منطقی می‌رود (ibid). اما خواهیم گفت که طبق مبانی ملاصدرا، هیچ‌یک از این انتقادات وارد نیست.

#### ۴. نظریه ارتباط‌گرایی منطقی

استدلالات علیه پارادایم خصوصی این ایده را حمایت کرد که حالات ذهنی را باید از ظهور رفتاری آنها شناخت. به این نوع دیدگاه‌ها «نظریه ارتباط‌گرایی منطقی» (logical connectionism) می‌گویند. آلستون دو نظریه از نظریات ارتباط‌گرایی منطقی را بررسی کرده و نظریه دوم را قبول می‌کند:

##### الف) نظریه رفتارگرایی

ساده‌ترین فرم نظریه ارتباط منطقی، ارتباط رفتاری است. این نظریه معتقد است که محمولات ذهنی مجموعه‌ای از گرایش‌های رفتاری هستند؛ یعنی گرایشی به رفتار خاص در شرایط خاص. به عنوان مثال، احساس افسردگی یعنی اگر کسی پیشنهادی به شخص (s) بدهد، او به کندی و بدون اشتیاق جواب خواهد داد. همان‌طور که مشخص است، این نظریه افسردگی را به رفتار (s) نسبت می‌دهد نه به حالت درونی او (ibid, p.49).

مشکل اساسی این نظریه، امکان احساس افسردگی شخص است که در رفتار، ممکن است خود را به گونه‌ای بانشاط نشان می‌دهد و یا برعکس. به همین دلیل نمی‌توان امور درونی (همچون افسردگی) را صرف رفتار دانست. لذا این نظریه خیلی زود مورد انتقاد قرار گرفت و حذف شد (ibid,

### ب) نظریه کارکردگرایی

بعد از رفتارگرایی، کارکردگرایی مطرح شد. طبق این نظریه، هر محمول ذهنی نقشی کارکردی دارد. یعنی در اسناد یک احساس به فاعل شناسا، یک کارکرد مشخص توسط روان فاعل شناسا اجرا می شود. به عنوان مثال، همان گونه که تله موش تعریف کارکردی دارد (یعنی در تعریف تله موش به جای بیان عناصر تشکیل دهنده آن، همچون چوب و آهن و ... کارکرد آن را بیان می کنیم و می گوئیم تله موش وسیله ای است که موش می گیرد. حال ساختار تشکیل دهنده آن هر چه می خواهد باشد.)، مفاهیم ذهنی نیز تعریف کارکردی دارند. امور ذهنی و درونی (همچون افسردگی و شادی) خروجی و کارکرد ساختمان انسان است که بر اثر ورودی و پردازش آن صورت گرفته است. این دیدگاه در تضاد با دیدگاه پارادایم شخصی است که محمولات ذهنی را نوعی حالت و فرآیند درون نگرانه همراه با احساس مشخص می دید؛ (ibid, p.50-51).

### ۵. کاربرد مفهومات ذهنی درباره خدا در پارادایم شخصی

سؤال اصلی این است که طبق هر یک از این دو دیدگاه، چطور محمولات ذهنی به موجودی غیر جسمانی (همچون خدا) منتسب می شوند؟ آیا غیر جسمانی بودن خدا مانع انتساب مفاهیم ذهنی به اوست؟

آلستون قائل است در نظر ابتدایی، دو دیدگاه نتایج مخالفی دارند. در نظریه پارادایم شخصی، محمولات ذهنی می توانند به موجود غیر جسمانی اسناد داده شوند، اما در نظریه ارتباط منطقی نه. اما در نهایت، ادعا می کند که هیچ کدام از این دو نظریه مانعی برای انتساب حقیقی محمولات ذهنی به موجود غیر مادی فراهم نمی کنند.

وی ابتدا درباره نظریه پارادایم شخصی بحث می کند. فاعل غیر جسمانی می تواند آگاهی درونی که مفهومی ذهنی است، داشته باشد؛ همچنان که ما می توانیم. پس می توان محمولات ذهنی را بر طبق دیدگاه پارادایم شخصی به خدا نسبت داد؛ اما آلستون قائل است: اگرچه این حرف درست است، اما به دو دلیل برای الهیات مهم نیست:

دلیل اول اینکه نظریه پارادایم شخصی درباره احساسات درونی، حواس و دیگر حالات ذهنی - که یک «احساس» متمایز دارند - معقول ترین نظریه است. اما درباره حالات ذهنی «بی رنگ» مثل اعتقادات تفکرات و قصدها معقولیت کمتری دارد. به همین دلیل تشکیل مفهوم «چگونه خواهد بود؟» در احساسات رنگ دار (دارای کوالیا، همچون وحشت) ممکن است. یعنی می توان پرسید وحشت چگونه حالت و احساسی است (چون دارای رنگ و احساس است، برخلاف اعتقادات و

ما در الهیات از مفاهیم ذهنی بی‌رنگ سخن می‌گوییم. خدا به‌عنوان یک موجود شخصی دارای دانش، هدف، قصد، اعتقادات و اینهاست. احساس و ادراک حسی یا اصلاً قابل اسناد به خدا نیست و یا از اهمیت ثانوی برخوردار است.

دلیل دوم اینکه اگر هم کسی از قابلیت اسناد محمولات ذهنی بر طبق پارادایم شخصی به خدا دفاع کند، به این دلیل است که تصور می‌کند بر طبق نظریه ارتباط‌گرایی منطقی، این امر ناممکن است؛ زیرا طبق ارتباط‌گرایی منطقی، محمولات ذهنی مطابق رفتار آشکار تعریف می‌شوند. اما خدا به‌عنوان موجود غیر مادی رفتار آشکاری ندارد. پس نظریه ارتباط‌گرایی منطقی درباره خدا درست نیست. در این صورت حتی اگر بتوان اثبات کرد که محمولات ذهنی طبق نظریه پارادایم شخصی قابل اسناد به خدایند، پیروزی سختی به‌دست آمده است؛ زیرا برای اثبات نظریه پارادایم شخصی پذیرفته که خدا رفتار آشکار ندارد و این یعنی خدا نمی‌تواند در جهان تأثیر بگذارد. خدای که نتواند در جهان تأثیر بگذارد، خلاف خدای مسیحی و یهودی است. خدای مسیحی - یهودی قائل به تأثیر و کنش در عالم و خلقت است. بنابراین حتی اگر بر طبق پارادایم شخصی محمولات ذهنی قابل اسناد به خدای غیر مادی‌ای که تأثیری در جهان نمی‌گذارد باشد، باز هم اثبات نمی‌کند که محمولات ذهنی قابل اسناد به خدای یهودی و مسیحی - که در جهان تأثیر می‌کنند - می‌باشد (ibid, p.52).

## ۶. کاربرد مفاهیم ذهنی درباره خدا در نظریه ارتباط‌گرایی منطقی

همان‌طور که بیان شد، آلستون قائل است نظریه پارادایم شخصی نمی‌تواند به‌درستی انتساب حقیقی محمولات ذهنی به خدا را اثبات کند. لذا به سراغ نظریه ارتباط‌گرایی منطقی می‌رود. وی می‌گوید بعضی قائلند طبق این نظریه نمی‌توان محمولات ذهنی را به خدا نسبت داد و چنین استدلال می‌کنند:

۱. طبق نظریه ارتباط‌گرایی منطقی، مفاهیم ذهنی طبق رفتار آشکار تعریف می‌شوند.

۲. رفتار آشکار نیازمند حرکات بدنی عامل است.

۳. موجود غیر جسمانی بدن ندارد و نمی‌تواند بدنش را حرکت دهد.

۴. موجود غیر جسمانی نمی‌تواند رفتار آشکار داشته باشد.

۵. مفهوم ذهنی قابل اسناد به موجود غیر مادی نیست.

آلستون این نظر را نمی‌پذیرد و قائل است پاشنه آشیل این استدلال گزاره دوم است که می‌گوید رفتار آشکار نیازمند حرکات بدنی است. این نظریه محدودیت‌هایی را روی ورودی و خروجی ذهنی می‌گذارد و قائل است ورودی و خروجی حتماً باید در ارتباط با بدن باشد.

در بخش بعدی، نقد آلستون به این مقدمه را بیان خواهیم کرد. فعلاً می‌گوییم اگر بتوان این اشکال را حل کرد، نتیجه پذیرش دیدگاه ارتباط‌گرایی منطقی این می‌شود که مفاهیم ذهنی تنها در

صورتی قابل اسناد به فاعل شناسا هستند که مفاهیم عملی قابل اسناد به او باشند؛ زیرا مفاهیم ذهنی به رفتار آشکار تعریف شدند. یعنی اگر بخواهیم مثلاً به خدا حالت ذهنی اعتقاد یا علم را نسبت دهیم باید بتوانیم رفتار آشکار را به او نسبت دهیم و اگر نتوان رفتار آشکاری به خدا نسبت داد، نمی‌توان محمولات ذهنی را نیز به صورت حقیقی بر او حمل کرد (ibid, p53-54).

## ۷. ارزیابی نظریه آلستون درباره حمل مفاهیم ذهنی بر خدا

الف) همان‌طور که مشخص است، آلستون نظریه کارکردگرایی را درباره مفاهیم ذهنی می‌پذیرد و دو نظریه دیگر (یعنی رفتارگرایی و پارادایم شخصی) را کنار می‌نهد. اگر بخواهیم یکی از این سه نظریه را به ملاصدرا نسبت دهیم، آن نظریه پارادایم شخصی است. شواهد زیادی بر این امر می‌شود پیدا کرد؛ مثلاً اینکه وی صفات خدا را به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می‌کند و قائل است صفات حقیقی (همچون علم و قدرت) عین ذات خدا و صفات اضافی (همچون رازقیت و خالقیت) خارج از ذاتند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۲۰). در این صورت نمی‌توان صفات حقیقی او (همچون علم و قدرت) را که عین ذات هستند طبق پارادایم کارکردگرایی یا رفتارگرایی تفسیر کرد؛ زیرا طبق این دو نظریه، صفات و مفاهیم ذهنی به فعل تعریف می‌شوند که طبق نظر ملاصدرا خارج از ذات است. درحالی‌که صفات حقیقی (همچون علم و قدرت) عین ذاتند.

ب) انتقادهایی که به نظریه پارادایم شخصی توسط آلستون وارد شده، قابل خدشه است. انتقاد این بود که بر طبق پارادایم شخصی، نه امکان فهم حالات ذهنی دیگران وجود دارد و نه امکان داشتن زبان عمومی مشترک بین انسان‌ها. در نقد می‌گوییم انسان‌ها معمولاً حالتی ذهنی (مثل عصبانیت) را عین رفتار نمی‌بینند. بلکه می‌گویند این رفتار نشان از عصبانیت درونی فرد مقابل دارد. یعنی می‌توان با تشبیه بقیه انسان‌ها به خود و رفتار خود آنان را نیز دارای حالت ذهنی بدانیم. هرچند ممکن است گاهی در تشخیص خطا کنیم، اما این نکته باعث نمی‌شود که عصبانیت همان حالات رفتاری باشد.

نظریه زبان عمومی نیز با اختصاصی بودن حالات ذهنی قابل جمع است؛ زیرا خود حالت ذهنی اختصاصی است. اما این حالات ذهنی تجلیات رفتاری دارند که ما می‌توانیم با دیدن تجلیات رفتاری که نشان از حالت ذهنی دارد، برای آن حالت ذهنی نیز واژه‌ای انتخاب کنیم. از ارتباط داشتن حالات ذهنی با رفتار نمی‌توان داخل بودن رفتار در معنای واژه را در نظر گرفت؛ زیرا ارتباط اعم از داخل در معنا بودن است و با لازمه معنا بودن نیز می‌سازد.

ج) نظریه رفتارگرایی به آسانی قابل نقد است. نقد معروفی به رفتارگرایی - که شبیهه لطیفه درآمده - این است که می‌گویند رفتارگرایی به رفتارگرایی دیگری رسید و از او پرسید تو که خوبی من چطورم!

لازمه رفتارگرایی این است که بقیه بهتر از خود انسان بتوانند بگویند چه حالتی در انسان وجود دارد. طبق رفتارگرایی یک بازیگر خوب با کسی که واقعاً درد می‌کشد نباید فرقی داشته باشد؛ چون هر دو رفتار یکسان دارند و این مورد انکار همه انسان‌هاست (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰). نظریه کارکردگرایی نیز دارای انتقاداتی است و به خاطر همین انتقادات بسیاری آن را کافی ندانسته‌اند (Searle, 2004, p.89-92).

د) آلتون قائل بود اگرچه نظریه پارادایم شخصی قابل دفاع است، اما در الهیات و در اسناد مفاهیم ذهنی به خدا کاربرد ندارد. وی دو دلیل برای این سخن آورده بود: دلیل اول این بود که نظریه پارادایم شخصی درباره مفاهیم ذهنی رنگ‌دار کاربرد دارد نه مفاهیم ذهنی بی‌رنگی همچون اعتقاد، و ما این مفاهیم را به خدا نسبت می‌دهیم.

اما این نقد وارد نیست؛ زیرا اولاً همه حالات ذهنی که به خدا نسبت می‌دهیم، حالات بی‌رنگ نیستند؛ مثلاً مهربانی، عشق و غضب از حالات ذهنی رنگ دارند (دارای کیفیت و کوالیا هستند). پس می‌تواند به صورت حقیقی به خدا نسبت داده شوند. ثانیاً این نظریه درباره حالات ذهنی بی‌رنگ نیز صحیح است. حالاتی همچون اعتقاد و دانش و هدف را نیز این نظریه توجیه می‌کند و می‌توان این موارد را به صورت حقیقی به خدا نسبت داد. لازمه این حرف این نیست که ما می‌خواهیم بفهمیم خدا بودن چگونه حالتی است. بلکه فقط می‌خواهیم بفهمیم که آیا می‌توان این حالات ذهنی را به صورت حقیقی به خدا نسبت داد یا نه. اسناد حقیقی محمولات به خدا به معنای رسیدن به کنه خدا نیست. طبق نظر ملاصدرا شناخت کنه خدا غیر ممکن است، ولی اسناد محمولات به صورت حقیقی به خدا ممکن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۲۰). اگر هم بتوان به خدا این موارد را به صورت حقیقی نسبت داد، باز هم نمی‌توان به کنه ذات خدا رسید. بلکه تنها همین قدر می‌فهمیم که مثلاً علم و هدف در کار خدا وجود دارد. اما حقیقت و کنه این علم و هدف چیست، هنوز مغفول ماست.

ه) دلیل دوم ایشان بر عدم کفایت پارادایم شخصی برای انتساب حقیقی محمولات ذهنی به خداوند نیز کافی نیست. ممکن است بعضی قائلین به پارادایم شخصی معتقد باشند که خدا رفتار آشکاری ندارد. اما قطعاً امثال ملاصدرا این نظر را ندارد. خدا طبق نظر وی، رفتار آشکار دارد و می‌تواند در جهان فعل خلق و رزق و ... را انجام دهد. اما در عین حال نظریه پارادایم خصوصی را نیز می‌پذیرد. دلیلش هم این است که علت پذیرش پارادایم خصوصی توسط صدرالمآلهین این نبوده که قائل بوده خدا فعل آشکار ندارد و فقط طبق نظریه ارتباط‌گرایی منطقی می‌توان برای خدا فعل آشکار پذیرفت. لذا بین فعل آشکار داشتن و نظریه پارادایم شخصی قابلیت جمع وجود دارد.

و) پس طبق مبانی ملاصدرا، نظریه پارادایم شخصی برای انتساب محمولات حقیقی به خدا کافی است و نیازی به پذیرش نظریه ارتباط‌گرایی منطقی نیست. لذا نیازی به پذیرش کارکردگرایی که نظر آلستون است نداریم. در نتیجه می‌توان بدون اینکه مفاهیم عملی را به خدا اسناد داد، مفاهیم ذهنی را بر او حمل کرد. لزومی ندارد که حتماً ابتدا مفاهیم عملی به خدا نسبت داده شوند تا بتوان مفاهیم ذهنی را به او منتسب کرد. بلکه اگر رابطه‌ای باشد، همواره برعکس است و ابتدا مفاهیم ذهنی مثل حب و اراده به فاعل نسبت داده می‌شود و بعد اعمال خارجی توسط او انجام می‌گیرد.

## ۸. حمل مفاهیم عملی بر خدا

آیا یک موجود غیر مادی ای همچون خدا می‌تواند اعمال ظاهری داشته باشد؟ آلستون می‌گوید اگر بتوان به خدا اعمال ظاهری نسبت داد، می‌توان مفاهیم عملی همچون خلق، تدبیر و دستور دادن را به نحو حقیقی بر او حمل کرد. وی مدخل بحث را بررسی این قضیه که «هر رفتار آشکاری نیازمند حرکات بدنی است» قرار می‌دهد. وی اعمال را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. عمل پایه: عمل پایه عملی است که توسط انجام اعمال دیگر صورت نمی‌گیرد. اگر بخواهم امضا کنم باید دستم را حرکت دهم. پس عمل پایه نیست. اما اگر حرکت دست به وسیله انجام چیز دیگری صورت نمی‌گیرد، پس عمل ابتدایی است. آلستون می‌گوید تمام اعمال پایه انسان متضمن حرکات اختیاری اجزاء خاص بدن (مثل دست) است.

۲. عمل غیر پایه: این عمل در مقابل عمل پایه است و عملی است که توسط انجام اعمال دیگر صورت می‌گیرد؛ مثلاً ضربه زدن به گلدان توسط عمل پایه حرکت دادن دست صورت می‌گیرد (Alston, 1989, p.55).

سؤال اصلی این بود که آیا می‌توان محمولات عملی را بر خدا حمل کرد؟ اگر بتوان عملی را به خدا نسبت داد، پس محمولات عملی را نیز می‌توان به خدا نسبت داد. اما اشکالی که وجود دارد این است که هر عمل غیر پایه توسط عملی پایه صورت می‌گیرد. حال اگر حکم ما درست باشد - که هر عمل پایه متضمن حرکت بخشی از بدن است - پس هر عمل غیر پایه، حرکت بدنی عامل را پیش فرض می‌گیرد. طبق این نظریه اگر بخواهیم به صورت حقیقی محمولی عملی را به موجودی نسبت دهیم باید آن موجود عمل پایه و غیر پایه داشته باشد و اگر موجودی بخواهد عمل پایه داشته باشد باید بدن داشته باشد. اما خدا بدن ندارد، پس عمل پایه و غیر پایه به او نسبت داده نمی‌شود. از این جهت مفاهیم عملی به معنای حقیقی به خدا نسبت داده نمی‌شوند.

گفته شد طبق نظر ارتباط‌گرایی منطقی و از نظر آلستون اگر مفاهیم عملی به خدا نسبت داده نشود، نمی‌توان مفاهیم ذهنی را نیز به او نسبت داد. در نتیجه به خدا هیچ مفهومی که نشان از اعمال عملی و ذهنی باشند را نمی‌توان نسبت داد.

آلستون در جواب می‌گوید نباید تصور شود تمام رفتارهای آشکار نیازمند حرکات بدنی است. ویژگی‌ای که در یک مصداق واژه وجود دارد نباید جزء معنای واژه اخذ شود؛ حتی اگر این مصداق تنها راهی باشد که ما با معنای واژه آشنا شده‌ایم. ما می‌توانیم انتزاعی‌تر و کلی‌تر به واژه نگاه کنیم و آن را از خصوصیات مصداق جدا کنیم؛ مثلاً هرچند مفهوم ما از واژه حیوان از طریق حیوانات خشکی به دست آمده، اما با حذف ویژگی اختصاصی قابل اسناد به ماهی نیز هست. به همین نحو نمی‌توانیم پیشاپیش تصور کنیم که مفاهیم دستور دادن یا بخشیدن که محمولاتی عملی هستند، متضمن حرکات بدنی‌اند و حتی اگر متضمن حرکات بدنی باشند می‌توان این ویژگی را از معنای محمول عملی خلع کرد. یعنی معتقد شویم که حرکت بدنی جزء معنای اصلی محمول عملی نیست. اگر می‌گوییم یک فاعل شناسا دستور داده که به همسایه‌ام عشق بورزم، آیا متعهد می‌شویم که آن فاعل شناسا بخشی از بدنش را حرکت داده است؟ آیا حرکت بدنی عامل بخشی از معنای فرمان است؟

آلستون می‌گوید واضح است که مفاهیم عملی غیر پایه به‌نحو عام متضمن هیچ نوع خاصی از حرکت بدنی نیستند. اما تفاوت‌هایی بین این مفاهیم وجود دارد؛ مثلاً مفهوم «در را با لگد باز کرد» متضمن حرکت پاست. اما دستور دادن کمی عادی‌تر است. می‌توان به‌صورت شفاهی دستور داد یا دستور را نوشت. با توجه به اینکه هیچ محدودیتی برای سیستم ارتباطات نیست، برای دستور دادن نیاز به در نظر گرفتن حرکت بدنی نداریم. اگرچه برای دستور دادن راه‌های معمولی برای تکان بدن وجود دارد، اما نباید فرض شود که این حرکت بدن جزء ذات معنای فرمان دادن است. پس حرکات بدنی جزء مفاهیم عملی نیستند. نهایت چیزی که می‌شود گفت این است که وقتی انسان می‌خواهد فرمان بدهد باید حرکات بدنی داشته باشد. اما اینکه حرکت بدنی جزئی از مفهوم باشد قبول نیست. (Ibid, p.55-56)

اما گویی این جواب مورد قبول آلستون نیست. لذا سعی می‌کند به‌نحو دیگری محمولات عملی را به‌صورت حقیقی به خدا نسبت دهد. وی قائل است جدا کردن یک مفهوم از خصوصیات مصداق در عین اینکه هنوز ذاتیات آن مفهوم باقی باشد و معنایش تغییر نکرده باشد، کار مشکلی است و نمی‌توان به‌راحتی این کار را کرد. تمیز بین هسته اصلی معنای واژه از خصوصیات مصادیقش کار ساده‌ای نیست و معلوم نیست این امر ممکن باشد. لذا سعی می‌کند خود محمولات عملی را بسازد که از مفاهیم انسانی اخذ نشده و آنها را به‌نحو حقیقی به خدا نسبت دهد.

## ۱۱. ساخت مفاهیم عملی متناسب خدا

وی می‌گوید فرض می‌گیریم که تمام مفاهیم عملی انسانی شامل حرکات بدنی می‌شوند. نتیجه‌ای که می‌شود این است که هیچ مفهوم عملی انسانی نمی‌تواند به موجود غیرمادی اسناد داده شود. اما

این نشان نمی‌دهد که هیچ مفهوم عملی قابل اسناد به خدا نیست. حداقل باید از امکان تشکیل مفاهیم عملی‌ای جست‌وجو کنیم که اولاً به‌صورت واضح و متمایز مفاهیم عملی هستند و ثانیاً مستلزم حرکات بدنی عامل نیستند.

اگر مفهومی را بیابیم که این دو ویژگی را دارد، آن‌گاه مفهومی عملی یافته‌ایم که می‌توان آن را به‌صورت حقیقی به خدا نسبت داد (Ibid, p.57).

## ۱۲. دیدگاه‌ها درباره ویژگی اصلی مفهوم عملی پایه

آلستون برای این کار از مفاهیم عملی انسانی استفاده می‌کند؛ زیرا مفاهیم کلی عملی را از اینجا می‌گیریم. همان‌طور که گفته شد، همه اعمال پایه انسانی شامل حرکت بخشی از بدن است. اما هر حرکت بدنی شامل یک عمل پایه نیست. ممکن است بازوی من بدون اراده من حرکت کند (مثل انقباضات خودکار) که در اینجا حرکت بدنی رخ داده، اما عملی پایه نبوده است؛ زیرا در اختیار فاعل نبوده که عمل او باشد. برای اینکه فاعل عمل پایه بلند کردن بازو را انجام دهد، شرایط اضافی را می‌خواهد. آلستون سؤال ضروری در مورد ساختمان اعمال پایه انسانی را مطابق با فرم کلاسیک ویتگنشتاین ارائه می‌کند: چه چیزی باقی می‌ماند اگر این حقیقت که دستم بالا می‌رود را از اینکه من دستم را بالا می‌برم کم کنم؟ اگر این سؤال جواب داده شود، ویژگی ذاتی مفهوم عملی را کشف می‌کنیم و می‌توانیم با کمک آن ویژگی، مفاهیم عملی را به خدا نسبت دهیم.

دو دیدگاه درباره تفکیک حرکت صرف از عمل اختیاری وجود دارد:

۱. دیدگاه علیت عامل: یک حرکت بدنی یک عمل است. البته اگر و تنها اگر به‌نحو خاصی پدید آمده باشد؛ نه توسط یک رویداد یا حالت، بلکه توسط خود عامل. یعنی انتساب به عامل مختار است که یک حرکت صرف را از عمل اختیاری جدا می‌کند.

۲. دیدگاه علیت و تبیین روان‌شناسانه: چیزی که یک عمل را از صرف حرکت جدا می‌کند پیش‌زمینه روان‌شناسانه حرکت است. چه چیز بازو را بلند می‌کند؟ محبوب‌ترین کاندیدها، اراده، قصد و باورهاست. چیزی که باعث می‌شود گزاره «بازوی من بالا می‌رود» به «من بازویم را بالا می‌برم» تبدیل شود این است که بازوی من بالا رفته به علت اینکه مطابق با قصد من در هنگام حرکت بوده است (Ibid, p.57-59).

اگر بخواهیم محمولاتی عملی که قابل اسناد به موجود غیرمادی نیز هستند را بسازیم، اولاً باید نشان دهیم که غیرمادی بودن مانعی برای قبول یک وضعیت علی که باعث پدید آمدن یک عمل می‌شود نیست. ثانیاً جایگزین مناسبی برای حرکت بدنی که عمل پایه بود پیدا کنیم که ابتدا به اولی می‌پردازیم.

سؤال این است که آیا دو نظریه علیت عامل و علیت روان‌شناختی، غیر مادی بودن را مانع انجام عمل می‌دانند؟

## ۱۲-۱. دو دیدگاه درباره اسناد مفاهیم عملی به خدا

الف) دیدگاه علیت عامل

در دیدگاه علیت عامل، مفهوم علیت عامل شاید مبهم باشد. اما حداقل واضح است که محدود به جواهر مادی نمی‌شود؛ زیرا این دیدگاه معتقد است که وقتی من حرکتی بدنی در یک عمل پایه را انجام می‌دهم، آن حرکت را با شروع رویدادهای مشخص دیگر پدید نمی‌آورم. بلکه مستقیماً حرکت بدنی را با استفاده از توانایی پایه‌ام برای انجام این کار پدید می‌آورم. در نتیجه این نظریه به ساختار تشکیل‌دهنده فاعل و مجرد و مادی بودن او کار ندارد. بلکه آنچه برایش مهم است انتساب عمل به فاعل است. بنابراین تفسیر علیت عامل محدود به جواهری که دارای نوع واحد از ساختار یا امکانات درونی باشد نیست.

ب) دیدگاه علیت و تبیین روان‌شناختی

در دیدگاه تبیین روان‌شناختی، مسأله کمی پیچیده‌تر است. این نظریه می‌گوید آنچه باعث تفکیک حرکت صرف از عمل اختیاری می‌شود این است که حرکت بدنی باید از قصد یا شبیه آن نتیجه شود تا با حرکت صرف تمایز داشته باشد. پس سؤال ما به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. آیا یک موجود غیر مادی می‌تواند قصد یا شبیه آن را داشته باشد؟

۲. آیا قصد می‌تواند باعث پدید آمدن چیزی که جانشین حرکت بدنی است (عمل پایه) در

موجود غیر مادی شود (Ibid, p.59-60)؟

ابتدا راجع به سؤال اول بحث می‌کنیم که آیا یک موجود غیر مادی می‌تواند قصد یا شبیه آن را داشته باشد یا نه؟ اکنون در وضعیت بغرنجی گیر کردیم؛ زیرا به همان سؤالی که در بخش مربوط به مفاهیم ذهنی بود رسیدیم. نتیجه‌ای که آنجا در دیدگاه ارتباط‌گرایی منطقی رسیدیم این بود که این مفاهیم قابل اسناد به خدایند، فقط اگر مفاهیم عملی به آنها قابل اسناد باشند. الآن نیز می‌بینیم که طبق دیدگاه تبیین روان‌شناختی، مفاهیم عملی قابل اسناد به فاعل شناسا هستند؛ تنها اگر مفاهیم ذهنی قابل اسناد به او باشند. این نوعی از دور است. اما آلستون می‌گوید این دور آیا دوری باطل است یا دوری غیر باطل؟

آلستون معتقد است که دور اینجا غیر باطل است و می‌گوید ضروری است وظیفه‌ای که باید انجام دهیم را یادآوری کنیم. اگر سعی می‌کردیم که اثبات کنیم مفاهیم ذهنی و عملی قابل اسناد به یک موجود غیر مادی اند، به یک راه غیر قابل عبور رسیده بودیم؛ زیرا از آنجا که اسناد هر نوع از

مفاهیم عملی یا ذهنی به خدا ضرورتاً وابسته به اسناد دیگری است، ما نیز نمی‌توانستیم اسناد یکی از آنها را به خدا اثبات کنیم، مگر اینکه دلیل مستقلی برای قابلیت اسناد یکی از آنها داشتیم. اما آلتون می‌گوید ما هدفی متواضعانه‌تر داریم: اینکه تشخیص دهیم غیر جسمانی بودن وجود آیا زمینه کافی برای انکار قابلیت اسناد این مفاهیم هست یا نه؟ آیا غیر جسمانی بودن قابلیت اسناد را غیر ممکن می‌کند؟ و از آن نظرگاه، دور غیر باطل است.

آلتون می‌گوید دوری که کشف کردیم دلیلی را برای انکار قابلیت اسناد هیچ‌یک از دو نوع مفهوم را فراهم نمی‌کند. مفاهیم روان‌شناسانه قابل اسناد هستند، اگر فقط مفاهیم عملی قابل اسناد باشند و برعکس. کاملاً ممکن است هر دو نوع قابل اسناد باشند. این دور مانع این امکان نیست که یک موجود غیرمادی به‌گونه‌ای باشد که اعمال و مقاصد در عملکرد او سازگار باشند. نتیجه اینکه طبق نظریه تبیین و علیت روان‌شناختی نیز غیرمادی بودن یک موجود مانع از اسناد مفاهیم عملی به او نمی‌شود؛ زیرا دور مطرح‌شده دوری غیر باطل است (Ibid, p.60).

## ۱۲-۲. نقش عمل پایه در موجود غیرمادی

حال که اثبات شد غیر مادی بودن مانع اسناد مفاهیم عملی نیست، به سراغ سؤال دوم می‌رویم و آن اینکه آیا چیزی می‌تواند نقش عمل پایه - که در انسان حرکت بدنی بود - را در موجود غیر مادی انجام دهد؟ به نظر مدخل این سؤال بها دادن به تفاوت بین مفاهیم عمومی و مفاهیم خاص اعمال پایه است. اگرچه مفاهیم خاص عمل پایه متضمن مفهوم حرکت بدنی است (همچون مفهوم «با لگد در را باز کردن»)، اما این به‌خاطر این نیست که در مفاهیم عمومی عمل پایه این امر ضروری است. مفاهیم عمومی کاملاً خنثی هستند که به چه نحوی پدید بیایند (چه توسط سازوکار بدنی و چه بدون آن). این یک حقیقت درباره وجود انسان است که فقط حرکات اجزاء خاصی از بدن تحت کنترل اختیاری بی‌واسطه اویند و هر کار دیگری بخواهد انجام دهد باید توسط حرکات بدنی آن را انجام دهد. اگر من بخواهم ارتباط برقرار کنم و یا کوزه‌ای را بشکنم باید دست یا پایم را حرکت دهم. اما این فقط به‌خاطر محدودیت‌های انسانی است. ما می‌توانیم یک عامل تصور کنیم که این کارها را با کنترل مستقیم اختیار خود انجام دهند. بعضی عامل‌ها شاید بتوانند بدون حرکت بدنی یک کوزه را بشکنند.

چیزی که این فرض‌ها پیشنهاد می‌دهد این است که مفهوماً ممکن است هر تغییری هسته عمل پایه باشد. حرکاتی از بدن عامل فقط وقتی اتفاق می‌افتد که ما محدود به بدن انسان باشیم. اینکه چه تغییری در مخزن عمل پایه یک عامل غیر مجرد وجود دارد، بستگی به طبیعت آن عامل دارد. اما نکته اصلی اینکه: از آنجاکه این تغییرات ضرورتاً محدود به حرکات بدنی عامل نیستند، بی‌بدنی یک

فاعل مانع مفهومی برای اجرای اعمال پایه توسط آن عامل نیست (Ibid, p.61).

آستون همین نظریه را درباره خدا نیز مطرح می‌کند. ممکن است کسی فکر کند که خدا مثلاً نور را ایجاد می‌کند صرفاً با اینکه به خودش بگوید نور باید به وجود بیاید. در این صورت اعمال پایه، اعمال ذهنی خواهند بود. اما بحث بالا می‌گوید مفهوماً لازم نیست مکانیزم ذهنی را پیش فرض بگیریم. می‌توانیم تصور کنیم که به وجود آمدن نور تحت کنترل اختیاری مستقیم خدا باشد.

این نظر می‌گوید هر عمل خدا می‌تواند عمل پایه باشد. اگر هر تغییری از لحاظ مفهومی می‌تواند هسته عمل پایه باشد و خدا هم قادر مطلق است، پس خدا می‌تواند کنترل اختیاری مستقیمش را در هر تغییری در جهان اعمال کند (Ibid, p.61-62).

سؤال اصلی این بود که آیا ممکن است قصدها و شبیه آن مستقیماً بدون تأثیر از بدن عامل پدید بیاید؟ به نظر آستون چیزی در فهم حاضر از روح و علیت نیست که این را غیر ممکن جلوه دهد. اگر خدا قادر مطلق است، به نظر می‌تواند ترتیبی دهد که مقاصد او مستقیماً باعث یک امری شوند و این امر منطقیاً ممکن است.

فرق مفاهیم عملی قابل اسناد به یک موجود غیر مادی، با مفاهیم عملی انسان تنها در جایگزینی بعضی حرکات بدنی عامل در مفاهیم عملی پایه است. بنابراین مانع مفهومی برای انجام اعمال آشکار در عامل غیر مادی نیست. بنابراین مانعی مفهومی برای اسناد مفاهیم ذهنی به یک موجود غیر مادی حتی بنا بر دیدگاه ارتباط‌گرایی منطقی وجود ندارد (Ibid, p.62-63).

### ۱۳. نقد نظریه آستون درباره حمل مفاهیم عملی به صورت حقیقی به خدا

۱. به نظر می‌رسد حتی در همه اعمال پایه انسانی، حرکت بدنی لازم نباشد؛ چه رسد در اعمال غیرانسانی، همچون اعمال خدا. به عنوان مثال، آیا یک مرتاض هندی که صرفاً با تمرکز ذهنی و اراده‌اش قطار را از حرکت بازمی‌دارد، حرکت بدنی انجام داده است؟ اگر انجام نداده، با فرض اینکه ایستادن قطار متناسب به مرتاض بوده، پس عمل پایه‌اش صرفاً نگه‌داشتن قطار بوده است بدون اینکه حرکت بدنی داشته باشد. جالب است که ملاصدرا نیز این نظر را قبول دارد که تمام اعمال انسانی نیازی به حرکت بدنی ندارد. وی به تبع از سخنان ابن عربی می‌گوید: «العارف یخلق بهمهته» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۷). این جمله بدان معناست که انسان عارف می‌تواند با قدرتی از جانب خدا به صرف اراده‌اش موجودی را خلق کند. پس حتی در همه اعمال آشکار انسانی نیز عمل بدنی نیاز نیست؛ چه رسد هنگام انتساب این اعمال به خدا.

۲. مهم‌ترین نظر آستون در رد این سخن که محمولات عملی همگی بر پایه حرکت بدنی

صورت می‌گیرند، پس این مفاهیم به خدا - که بدن ندارد - نسبت داده نمی‌شوند، تفکیک بین هسته معنا و ویژگی‌ای مصداق است. وی می‌گوید هر واژه دارای یک هسته معنایی و ویژگی‌هایی مصداقی است که می‌توان این دو را از هم تفکیک کرد. حرکت بدنی ویژگی مصداقی مفهوم دستور دادن است؛ نه در هسته اصلی و حاق معنای آن. لذا دستور دادن که یک مفهوم عملی است، به صورت حقیقی بر خدا نیز حمل می‌شود. اما مشکل اینجاست که آلتون (شاید به علت نداشتن مبانی کافی) این نظر را نمی‌پذیرد؛ زیرا قائل است نمی‌توان بین ویژگی مصداق و هستی اصلی معنا تفکیک قائل شد. وی تلاش می‌کند خود مفاهیم عملی جدیدی بسازد که از مفاهیم انسانی هم اخذ نشده است و در این راه تلاش زیادی می‌کند.

ملاصدرا برخلاف آلتون، تفکیک هسته اصلی معنا از ویژگی‌های مصداق را ممکن می‌داند. پذیرش این نکته از سوی ملاصدرا به دلیل وجود دو مبنا در فلسفه اوست؛ اول اشتراک معنوی مفهوم وجود و دیگر کمالاتی که بر خدا حمل می‌شوند و دوم تشکیک در وجود. با پذیرش این دو مبنا می‌توان به صورت حقیقی درباره خدا سخن گفت.

### ۱-۱۳. اثبات اشتراک معنوی وجود و سایر صفات کمالیه

صدرالمتألهین اشتراک معنوی وجود را امری قریب به اولیات می‌داند. علت اشتراک معنوی را این‌طور می‌گوید که عقل بین دو موجود مشابهت و سنخیتی می‌بیند که بین موجود و معدوم نیست. صدرالمتألهین قائل است اگر موجودات در مفهوم متشاکر نبودند بلکه متباین از هر وجه بودند، ارتباطشان مثل ارتباط وجود و عدم بود که هیچ مناسبتی باهم ندارند.

«أما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قریب من الأوليات فإن العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم فإذا لم یکن الموجودات متشاکرة فی المفهوم بل كانت متباینة من کل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم فی عدم المناسبة» (همان، ص ۳۵).

ملاصدرا می‌گوید ممکن است اشکالی مطرح شود که وقتی مفهوم وجود به همه موجودات اطلاق می‌شود از باب اشتراک لفظی باشد و هیچ ارتباطی در حقیقت بین موجودات نباشد. اما خود ملاصدرا جواب می‌دهد که اشتراک موجودات در وجود داشتن صرفاً اشتراک لفظی نیست، بلکه نوعی سنخیت و اتحاد واقعی بین آنها برقرار است؛ زیرا اگر بین گروهی از موجودات و معدومات اسم واحدی انتخاب گردد، این اسم موجب نمی‌گردد که وحدت و مناسبت حقیقی بین موجودات و معدومات پدید بیاید (همچنان که بین شیر نوشیدنی و شیر جنگل مناسبت حقیقی در معنا نیست

و صرفاً اشتراک در لفظ دارند). در حالی که بین موجودات از آن جهت که موجودند یک مسانخت و مناسبت حقیقی است و آن طرد عدم توسط همه آنهاست. لذا صرفاً اشتراک آنها در لفظ نیست، بلکه واقعیت خارجی آنها نیز در چیزی که همان طرد عدم بودن است اشتراک دارند (همان). نتیجه اینکه چون همه موجودات در امری حقیقی و خارجی - که همان طرد عدم است و نه صرفاً در لفظ - اشتراک دارند. پس وجود به نحو اشتراک معنوی بر همه آنها صدق می‌کند (همچنان که مثلاً گیاهان در امری حقیقی که همان جسم نامی بودن است اشتراک دارند. لذا لفظ گیاه بر انواع مختلف گیاهان به نحو اشتراک معنوی صدق می‌کند و نه اشتراک لفظی).

### ۱۳-۲. تشکیک در وجود

ممکن است سؤال شود که اگر اشتراک معنوی بین موجودات برقرار است، چرا اختلاف بین موجودات بسیار زیاد است؟ یکی واجب است و دیگری ممکن و یکی مادیت و دیگری مجرد. آیا این نشان از صرف اشتراک لفظی موجودات در لفظ وجود نیست؟ زیرا اگر اشتراک معنوی داشتند، همگی باید در یک رتبه می‌بودند و نه اینکه یکی مثلاً واجب‌الوجود باشد و دیگری ممکن‌الوجود. به اعتقاد صدرالمتألهین، این نکته ناشی از این است که مستشکل گمان کرده اشتراک معنوی همواره به شکل متواطی است. یعنی موجوداتی که در یک چیز مشترکند، همواره در یک رتبه قرار دارند و هیچ‌کدام نسبت به دیگری برتری و شدت ندارند. اولین بار شیخ اشراق اختلاف تشکیکی بین انوار را مطرح کرد و قائل شد مابه‌الامتیاز انوار به همان مابه‌الاشتراک آنهاست. یعنی در همان چیزی که اشتراک دارند - که همان نور است - در همان چیز هم اختلاف و امتیاز دارند؛ زیرا بهره آنها از همان نور به یک میزان نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۹).

ملاصدرا همین مطلب را درباره وجود می‌گوید. وی قائل است موجودات همگی در وجود داشتن اشتراک دارند. اما مابه‌الامتیاز آنها در چیست؟ مابه‌الامتیاز در تمام ذات نیست؛ زیرا آنها - همان‌طور که گفته شد - در طرد عدم اشتراک دارند و اگر در تمام ذات امتیاز داشتند، مقابل وجود عدم است و یکی باید مصداقی از عدم می‌بود. در حالی که هر دو وجودند و طرد عدم می‌کنند. مابه‌الامتیاز آنها به بعضی از ذات نیز نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید وجود مرکب باشد؛ یک جزء مشترک و یک جزء مختص. در حالی که طبق اصالت وجود در عالم خارج چیزی جز وجود نیست که وجود از آنها ترکیب شده باشد. پس وجود بسیط است. مابه‌الامتیاز وجودات به خارج از ذات نیز نیست؛ زیرا چیزی در عالم جز وجود نیست و خارج از ذات وجود عدم است که نمی‌تواند موجب امتیاز شود. نتیجه اینکه مابه‌الامتیاز وجودات در همان مابه‌الاشتراک آنهاست. پس اختلاف آنها تشکیکی است. لذا ملاصدرا قائل است اختلاف وجودات در تقدم و تأخر یا در غنی و فقر و یا

در کمال و نقص است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۰). شدت و ضعف موجودات باعث اختلاف آنها می‌شود.

### ۱۳-۳. نظر ملاصدرا درباره حمل حقیقی مفاهیم بر خدا

با این دو مبنا، ملاصدرا می‌گوید مفهوم وجود به صورت حقیقی و به همان معنایی که در ممکن به کار می‌رود، به واجب نیز نسبت داده می‌شود. اختلاف وجود واجب و ممکن در شدت و ضعف است و این اختلاف از مصداق می‌آید و ضرری به معنای واحد وجود نمی‌زند؛ زیرا بیان شد که اشتراک معنوی وجود با تشکیک و اختلاف مصداق قابل جمع است. علامه طباطبایی به تبع صدرالمآلهین، کلام متکلمینی چون غزالی که قائل به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکنند را نقد می‌کند و می‌گوید متکلمین دچار مغالطه خلط بین مفهوم و مصداق شده‌اند. واجب و ممکن در مصداق وجود باهم اختلاف دارند، اما در مفهوم وجود اختلافی ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۹).

ملاصدرا در کلامی متین در شرح اصول کافی می‌گوید بسیاری گمان کرده‌اند دو گزینه در اشتراک لفظی و معنوی بیشتر وجود ندارد؛ یکی اشتراک لفظی موجودات (همچون اشتراک لفظ شیر بین حیوان جنگل و مایع خوراکی) و اشتراک معنوی متواطی (مثل اینکه در حمل انسان بر مصادیقش، همه به یک میزان از انسانیت برخوردارند).

اما ملاصدرا قائل است غیر این دو قسم، قسم سومی نیز وجود دارد که حمل مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق به این نحو سوم صورت می‌گیرد. آن هم اشتراک معنوی به نحو تشکیکی است. در این قسم اگرچه معنا و مفهوم واحد است، اما صدق مفهوم بر مصادیق به یک نحو نبوده، بلکه به نحو تشکیکی است. وی مفهوم وجود و علم را از این قبیل می‌داند.

وی این بحث را ابتدا در مفهوم وجود مطرح کرد. اما می‌گوید: «فهکذا القیاس فی الاسماء المشترکه بین الحق و الخلق». بدین ترتیب وی این بحث را در تمام مفاهیم کمالی که به خدا نسبت داده می‌شود طرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۸۹).

نتیجه اینکه با توجه به دو مبنای اشتراک معنوی وجود و صفات کمالیه و تشکیک، ملاصدرا قائل است می‌توان به صورت حقیقی درباره خدا سخن گفت و مفاهیم ذهنی و عملی را به همان معنایی که به انسان نسبت داده می‌شوند به خدا نیز نسبت داد و به صورت حقیقی از وی سخن گفت. این مبانی را آلستون نداشت، لذا نتوانست مفاهیم عملی را به همان معنایی که به خلق نسبت داده می‌شوند به خدا نیز نسبت دهد.

آلستون تلاش می‌کند خود محمولات عملی بسازد که قابل انتساب حقیقی به خدا باشد. در

صورت موفقیت در این امر، محمولات ذهنی را نیز که حملشان بر خدا مترتب بر حمل محمولات عملی بر وی شده بود به صورت حقیقی به خدا نسبت داده می‌شود. اما وی به مشکل دور می‌خورد. از طرفی حمل حقیقی مفاهیم ذهنی بر خدا وابسته به حمل حقیقی مفاهیم عملی بر وی است و از طرف دیگر، مطابق با دیدگاه علیت و تبیین روان‌شناختی حمل مفاهیم عملی بر خدا مترتب بر حمل مفاهیم ذهنی است. سؤال اینجاست که آیا این دور در نظریه ملاصدرا نیز وجود دارد؟ جواب منفی است؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، نظریه ملاصدرا در ذیل پارادایم شخصی می‌گنجد. لذا حمل محمولات ذهنی بر خدا را وابسته به حمل محمولات عملی بر وی نمی‌داند تا دور پیش بیاید.

سوال دوم اینکه آیا ادعای آستون مبنی بر دور بر طبق مبانی خود او صحیح است؟ آستون دور را در دیدگاه علیت روان‌شناختی مطرح کرده بود. باید گفت مطابق با تعریف خود آستون از دیدگاه علیت روان‌شناختی، این نظریه زیرمجموعه نظریه پارادایم شخصی است که مفاهیم ذهنی (همچون اعتقاد قصد و اراده) را به عمل تعریف نمی‌کنند؛ زیرا دیدگاه علیت روان‌شناختی می‌گوید برای انسانی بودن یک عمل باید حتماً آن عمل ناشی از قصد، هدف و یا اعتقاد روانی باشد. مشخص است که این نظریه مفاهیم ذهنی همچون قصد و هدف را به رفتار تعریف نمی‌کند. بلکه تعریف روانی و درونی از آن دارد. لذا زیرمجموعه دیدگاه پارادایم شخصی است. حال که زیرمجموعه پارادایم شخصی است، پس دوری شکل نمی‌گیرد؛ زیرا یک طرف دور که وابستگی حمل مفاهیم ذهنی به حمل مفاهیم عملی بود، در دیدگاه علیت روان‌شناختی که زیرمجموعه پارادایم شخصی است وجود ندارد. پس در حقیقت دوری وجود ندارد که همچون آستون در حل آن به زحمت بیفتیم.

اما سؤال سوم این است که آستون که معتقد است دور وجود دارد، آیا تلاش وی در رفع مشکل دور موفق است؟ باید گفت خیر؛ زیرا آستون در عین پذیرش دور می‌گوید این دور مضر نیست؛ زیرا ما صرفاً می‌خواهیم عدم تنافی حمل مفاهیم ذهنی و عملی را بر موجود غیر جسمانی بپذیریم و لذا نیازی به حل دور نداریم و این دور ضرری به حمل این مفاهیم به خدا نمی‌زند. اما در جواب باید گفت: اگر دور را بپذیرد، چیزی که باعث دور شده همین فرض غیر جسمانی بودن عامل است. در نتیجه چون غیر جسمانیت ما را به لازمه‌ای باطل به نام دور کشانده، پس غیر جسمانیت عامل پذیرفتنی نیست. لذا به دلیل دور بر طبق مبانی آستون نمی‌توان مفاهیم ذهنی و عملی را به موجود غیر جسمانی حمل کرد.

### جمع‌بندی

آستون بین مفاهیم ذهنی و عملی تفکیک قائل می‌شود. وی قائل است طبق نظریه پارادایم شخصی

اسناد مفاهیم ذهنی به خدا کاربردی ندارد. لذا باید سراغ نظریه کارکردگرایی در ارتباط‌گرایی منطقی رفت. طبق نظریه کارکردگرایی مفاهیم ذهنی تنها در صورتی قابل اسناد به خدایند که مفاهیم عملی قابل اسناد به وی باشند. اما طبق مبانی ملاصدرا می‌توان نظریه پارادایم شخصی را برای اسناد مفاهیم ذهنی به خدا کافی دانست و نیازی به قبول نظریه کارکردگرایی نداریم. لذا اسناد مفاهیم ذهنی به خدا متوقف بر اسناد مفاهیم عملی نیستند.

آلستون در حمل مفاهیم عملی بر موجود غیرمادی بین مفاهیم پایه و غیر پایه فرق می‌گذارد و می‌گوید مفاهیم غیر پایه برای حمل بر یک موجود به مفاهیم پایه نیازمندند و همه مفاهیم پایه نیازمند حرکت بدنی هستند و یک مفهوم پایه را نمی‌توان از خصوصیات مصداق که حرکت بدنی داشتن است تفکیک کرد. لذا وی به سراغ ساخت مفاهیم عملی می‌رود. وی قائل است طبق هیچ‌کدام از دو دیدگاه تبیین روان‌شناختی و علیت عامل، غیر مادی بودن مانع از اسناد محمولات عملی به خدا نیست. وی می‌گوید قصد می‌تواند جایگزین حرکت بدنی در عمل پایه شود. لذا می‌توان مفاهیم عملی ساخت که حقیقتاً به خدا اسناد داده می‌شود.

ملاصدرا برخلاف آلستون قائل است که می‌توان هسته معنا را از ویژگی مصداق جدا کرد. وی قائل است تمام مفاهیم کمالی قابل اسناد حقیقی به خدا هستند. اشتراک معنوی مفاهیم دال بر کمال و تشکیک در وجود، دو مبنای اصلی صدرا هستند که به وی اجازه حمل حقیقی مفاهیم ذهنی و عملی را به خدا می‌دهند. وی قائل است بعضی الفاظ مشترک لفظی‌اند و برخی مشترک معنوی متواطی (مثل انسان) و برخی دیگر مشترک معنوی تشکیکی (همچون وجود و علم). مفاهیم مشترک بین انسان و خدا به‌نحو اشتراک معنوی تشکیکی‌اند. پس حمل حقیقیشان بر خدا مانعی ندارد.

## کتابنامه

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة* (ج ۱، ۳ و ۶). قم: مکتبه المصطفوی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. به تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۱). *مجموعه مصنفات (ج ۲)*. به تصحیح هانری کربن و ...، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. مسلین، کیت (۱۳۸۸). *درآمدی به فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

8. Alston, William p. (1989), *Divine Nature And Human Language*, New York: Cornell University press.
9. Searle, John (2004), *Mind*, New York: Oxford.

