



## ۲۹ حکمت اسلامی

سال ششم - بهمن و اسفند ۱۳۹۲

**□ زیر نظر:**

محمد باقر خراسانی  
(امیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی)

**□ امور اجرایی:**

سید سعید شاه چراغی

**□ لیتوگرافی و چاپ:**

مرکز چاپ و نشر اسراء

**□ طراح و صفحه‌آرا:**

واحد خدمات پژوهشی مجمع عالی  
حکمت اسلامی (حسن محسنی)

**□ تلفن:**

۰۲۵-۳۷۷۵۷۶۱۰

**□ نامبر:**

۰۲۵-۳۷۷۲۱۰۰۴

**□ صندوق پستی:**

۴۴۰۶-۳۷۱۸۵

**□ پیام کوتاه:**

۳۰۰۰۹۹۰۰۹۱۳۸۴

[www.hekmateIslami.com](http://www.hekmateIslami.com)  
[Info@hekmateIslami.com](mailto:Info@hekmateIslami.com)

ناظرات علمی: حجج اسلام و المسلمین  
اقایان رضانژاد عباسی و معلمی

**□ آدرس:**

قم / خ ۱۹ دی (باجک) / کوچه ۱۱۰ /  
فرعی اول سمت چپ / پلاک ۵

۲ .....	سخن خست
۶ .....	کارش نشست علمی «برهان وجودی در اندیشه اسلامی»
۲۶ .....	خبر علمی فرهنگی مجمع عالی
۳۱ .....	کارش احوالی جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی
<b>ویژه نامه حکیم طهران (۶)</b>	
۶۶ .....	کارش تفصیلی پیش نشست «دیگرهای حکیم طهران در مباحث حل»
۶۷ .....	حل و قوانین آن
۷۲ .....	حل الشیء علی فسید در «رساله جلیل» و در فلسفه غرب
۷۸ .....	میرگرد علمی
۸۸ .....	کارش تفصیلی پیش نشست «ابات معاد جسمانی»
۸۹ .....	کارشی از روذنو بر نامه‌های چهارمین پیش نشست
۹۱ .....	معد جسمانی از دیگرهای حکیم زنوزی و تقداو بر ملاصدرا
۹۵ .....	معد جسمانی در منظومه جود منسطار در دیگرهای آقاعدی مدرس
۹۹ .....	پرسش و پاسخ‌های مون معاد جسمانی
۱۰۲ .....	معرفی حکمای حوزه فلسفی هران (۷)؛ حکیم میرزا هاشم اشکوری گلاني

# سخنرانی

محمد باقر خراسانی  
مدیر اجرایی

- قرآن کریم با موضوعاتی چون:
- بررسی جریان‌های انحرافی در موضوع مهدویت در عصر حاضر؛
  - تحلیل و بررسی عرفان‌های کاذب؛
  - میزگرد علمی: سبک زندگی اسلامی براساس آموزه‌های نبوی؛
  - تبیین دیدگاه حضرت آیت الله جوادی آملی در باب تحول علوم انسانی و وجه تمایز آن با سایر دیدگاهها؛
  - بررسی دیدگاه‌های مختلف در باب تحول علوم انسانی؛
  - ضرورت تحول علوم انسانی؛
  - قرآن و نجوم.
۳. برگزاری ۴ پیش‌نشست همایش ملی حکیم طهران از سوی مراکز علمی همکار و با همکاری مجمع عالی با موضوعات:
- پیش درآمد همایش ملی حکیم طهران (از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی)؛
  - بررسی حوزه حکمی طهران (از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)؛
  - دیدگاه‌های حکیم طهران در مباحث حمل (از سوی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))؛
  - اثبات معاد جسمانی (از سوی پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (ره))؛
- (ب) جلسات علمی
- گروه‌های هشت‌گانه علمی مجمع عالی در سال ۱۳۹۲ با

حمد و سپاس بی‌کران بر خداوند منان که توفيقی عطا فرمود تا بتوانیم سالی را که پشت سرگذاشت‌ایم، که در مواردی (حدائق) متفاوت‌تر از قبل باشیم.  
سال ۱۳۹۲ را به لطف خداوند متعال و عنایات اهل بیت عصمت و طهارت علیه السلام و به ویژه توجهات خاصه حضرت مهدی ع در حالی پشت سر گذاشتیم که مجمع عالی حکمت اسلامی علاوه بر استمرار برنامه‌های قبل، رامانداری و فعال‌سازی برنامه‌های جدیدی را انجام داد که هر کدام در صورت برنامه‌ریزی و اجراء مناسب، منشأ تحول در عرصه علم و تبیین تمدن عظیم اسلامی خواهد شد. ان شاء الله فرصت معتبر شمرده، گزارش اجمالی از اهم فعالیت‌های مجمع عالی حکمت اسلامی در سال ۹۲ تقدیم می‌گردد. لازم به ذکر است آنچه صورت گرفته لطف خدا بوده است و بس، و اخلاق و پشتکار دست اندکاران نیز در نتیجه همین لطف و عنایت خداوندی صورت گرفته است.

## الف) نشست‌های علمی

۱. برگزاری ۴ نشست علمی با حضور کارشناسان مختلف و اساتید معزز در موضوعات:
  - ضرورت علی و اراده آزاد با رویکرد فلسفی (کرسی نظریه‌پردازی)؛
  - کثرت از منظر عرفان اسلامی؛ پندرار یا واقعیت؛
  - طرفیت‌شناسی علم اصول فقهه برای تولید علوم انسانی؛
  - برهان وجودی در اندیشه اسلامی؛
۲. برگزاری ۷ نشست علمی در بیست و یکمین نمایشگاه

اینکه نشریات و مقالات جدید نیز تهیه گردید.

#### ◀ (ه) واحد رسانه

واحد رسانه علاوه بر سه هزار ساعت تصویربرداری و صدابرداری، اقدام به تدوین و تولید بیش از ۱۸۰۰ ساعت محصول صوتی و تصویری نمود که در بانک محصولات مجمع عالی جهت استفاده علاقمندان قرار گرفت.

لازم به ذکر است در حال حاضر ... عنوان محصول صوتی و ... عنوان محصول تصویری در اختیار علاقمندان به حکمت اسلامی از سوی واحد رسانه عرضه گردیده است.

#### ◀ (و) مشاوره علمی

واحد مشاوره علمی در سه بخش مشاوره حضوری، تلفنی و اینترنتی به ارائه خدمات مشاوره علمی به مراجعان محترم داشته است که به لطف خداوند متعال با راهنمایی مشاوره اینترنت، امکان بهره‌مندی به دانش پژوهان و محققان سراسر کشور را فراهم آورده است.

#### ◀ (ز) اطلاع‌رسانی و تبلیغات

در بخش اطلاع‌رسانی و تبلیغات علاوه بر فعال و بهروز نمودن پایگاه اطلاع‌رسانی مجمع عالی حکمت اسلامی با آدرس [www.hekmateislami.com](http://www.hekmateislami.com) که جدیدترین اخبار و برنامه‌های مجمع عالی و خلاصه مباحث جلسات گروه‌های علمی را درج نموده، ۵ شماره خبرنامه علمی حکمت اسلامی منتشر گردید که به ویژه در چند شماره اخیر با انتشار خلاصه مباحث گروه‌های علمی در اطلاع‌رسانی برنامه‌ها و همچنین بهره‌گیری دوستداران حکمت اسلامی از مباحث علمی نقش

برگزاری ۱۲۱ جلسه (به شرح ذیل)، در فضایی عالمانه و دوستانه به نقد و بررسی دیدگاهها و نظرات مختلف پرداختند که در مجموع ۸۹ موضوع مورد بحث قرار گرفت:

- کلام (۱۸ جلسه);
- فلسفه (۱۶ جلسه);
- عرفان (۱۶ جلسه);
- فلسفه علوم انسانی (۱۶ جلسه);
- معرفت‌شناسی (۱۴ جلسه);
- فلسفه دین (۱۴ جلسه);
- فلسفه اخلاق (۱۴ جلسه);
- فلسفه سیاسی (۱۳ جلسه).

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی نیز با برگزاری ۲۳ جلسه، برنامه‌ریزی مناسبی جهت برنامه‌ها و فعالیت‌های مجمع طراحی نمود و شورای معاونان نیز با ۱۸ جلسه فعالیت‌های تخصصی خود را پی گرفتند.

#### ◀ (ج) آموزش

در بعد آموزش، در آموزش کوتاه مدت ۸ موضوع ارائه گردید و در آموزش بلند مدت ۳۷ موضوع به علاقمندان ارائه گردید.

#### ◀ (د) تجهیز کتابخانه تخصصی

در راستای تجهیز کتابخانه تخصصی علوم عقلی وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی به منابع و متون جدید، در سال ۹۲، قریب ۷۰۰ عنوان منابع جدید خریداری و پس از فهرست‌نویسی در اختیار مراجعان محترم قرار گرفت. ضمن

برنامه‌های همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت مقام علمی مرحوم آقا علی مدرس زنوزی(حکیم مؤسس) از اردیبهشت ۱۳۹۲ با دیدارهایی که با ناظران معظم: حضرات آیات عظام جوادی آملی، سبحانی و مصباح یزدی «دامت بر کاتهم» صورت گرفت، آغاز شد که اقدامات خوبی بحمدللہ تاکنون بدین شرح صورت گرفته:

- راهاندازی دبیرخانه

- راهاندازی سایت اطلاع‌رسانی همایش با آدرس [www.hakim-tehran.com](http://hakim-tehran.com)

- تشکیل کمیته علمی و تعیین برنامه‌های علمی

- تشکیل کمیته احیاء و نشر آثار جهت سیاستگذاری بخش احیاء و تصحیح آثار

- تشکیل کمیته اجرایی

- مشخص نمودن مراکز همکار (علمی، فرهنگی و اجرایی)

- برگزاری جلسات مشترک با مراکز همکار

- تعیین محورهای فراخوان مقالات

- ارسال محورهای فراخوان مقالات به مراکز علمی، استادی و محققان سراسر کشور

- اطلاع‌رسانی رسانه‌ای نسبت به فراخوان مقالات

- برگزاری پیش‌نشستهای همایش (مرتبط با موضوعات فراخوان) که ۴ پیش‌نشست تا پایان اسفند ۹۲ برگزار شده است

- انتشار ویژه نامه‌های همایش در خبرنامه حکمت اسلامی(۴ شماره).

- برنامه‌ریزی جهت برگزاری هرچه باشکوه‌تر برنامه‌های مقدماتی همایش که ان شاء الله در سال ۹۳ بخش اعظمی از این برنامه‌ها اجرا خواهد شد.

### ◀ (ک) امور بین‌الملل

در راستای تحقق منویات مقام معظم رهبری در

خوبی ایفا نموده است.

اطلاع‌رسانی برنامه‌ها از طریق پیامک، دعوت از استادی و مسئولان محترم جهت بازدید از مجمع و آشنایی با برنامه‌ها و بهره‌گیری از نقطه نظرات، ارتباط با رسانه‌های مختلف (دیداری، شنیداری، مجازی و مکتوب) و... بخشی از فعالیت‌ها در عرصه اطلاع‌رسانی و تبلیغات می‌باشد.

### ◀ (ح) شرکت در نمایشگاه

مجمع عالی حکمت اسلامی در بیست‌ویکمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم که تیر و مرداد ۹۲ در مصلی بزرگ امام خمینی تهران برگزار شد، در دو بخش حوزوی و دانش‌های قرآن‌بنیان، با برپایی غرفه و ارائه محصولات صوتی، تصویری، مکتوب، نشریه، ارائه خدمات مشاوره علمی، برگزاری نشستهای علمی حضور یافت که بحمدللہ در بخش دانش‌های قرآن‌بنیان موفق شد عنوان مؤسسه قابل تقدیر برگزاری نشستهای علمی را کسب کند.

همچنین برای اولین بار کارگاه آموزش فلسفه اسلامی برای کودکان در چند جلسه در نمایشگاه برگزار شد که مورد توجه خانواده‌های محترم قرار گرفت.

### ◀ (ط) انتشارات

انتشارات حکمت اسلامی وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی از زمستان ۱۳۹۲ فعالیت جدی خود را آغاز کرد که با تدوین و تصویب آیین نامه‌های مختلف، مقدمات چاپ چند عنوان کتاب فراهم شد که بحمدللہ کتاب‌های «امامت در پرتو عقل و وحی؛ مجموعه درس‌گفتارهای حضرت حجت‌الاسلام والملمین استاد علی ربانی گلپایگانی» و «بررسی حدیث معرفت امام از منظر فرقین؛ نوشته حجت‌الاسلام والملمین عبدالمجید زهادت» در اسفند ۱۳۹۲ به زیور چاپ آراسته شد، و کتاب‌های دیگری نیز آماده چاپ شده است.

کتاب‌های منتشره از سوی انتشارات حکمت اسلامی با اولویت احیاء تراث و نشر آثار اعتقادی که با رویکرد عقلانی در تقویت مبانی دینی نقش مؤثری داشته‌اند، می‌باشد. کتب منتشره از ابتدا جهت استفاده بهتر، نمایه‌سازی شده است.

### ◀ (ی) همایش ملی حکیم طهران

دیدار با هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۱/۱۱/۲۳) مبنی بر گفتمان‌سازی فلسفه اسلامی، امور بین‌الملل برنامه‌ریزی خود را جهت فعالیت مستمر و گستردۀ آغاز کرد که تاکنون سیاستگذاری مناسبی صورت گرفته است.

- همکاری با بنیاد علمی فرهنگی علامه شهید مطهری در آماده‌سازی همایش بررسی اندیشه‌های فلسفی شهید مطهری
- برگزاری دوره‌های علم دینی در دانشگاه باقرالعلوم (ویژه استادی و دانشجویان سراسر کشور) دانشگاه امام صادق و دانشگاه رشت
- برگزاری اولین جلسه همندیشی فعالان عرصه آموزش فلسفه برای کودکان (برای اولین بار در کشور)

#### ► (س) سایر موارد

- انجام پژوهش‌های تحقیقاتی
- راهنمایی و بروز رسانی بانک‌های اطلاعاتی (پایان‌نامه‌ها علوم عقلی مراکز فلسفی و مراکز علوم عقلی)
- اخذ مجوز فصلنامه تخصصی حکمت اسلامی
- پیگیری بحث شعب
- فعالیت و پیاده سازی متون (متون آموزشی، گروه‌ها و نشست‌های علمی)
- ۹...

#### ● سخن نخست

گرچه فقط ذکر رئوس فعالیتها به نوشتار بیشتری نیاز دارد، اما به همین مقدار بسنده می‌شود. امیدواریم آنچه که انجام گرفت مرضی رضای خداوند قرار گیرد و عنایت بیشتری در استمرا فعالیتها نصیبمان گردد. در پایان ضمن تشكر و سپاس از همه دست اندکاران اعم از هیئت مدیره محترم، معاونان ارجمند، مدیران و اعضای معزز گروههای علمی و عوامل اجرایی سخت کوش، از استادی، فضلاء و علاقه‌مندان به حکمت اسلامی استدعا می‌نماییم که ما را با ارائه نقطه نظرات، راهنمایی‌ها، انتقادات سازنده و پیشنهادات ارزنده، در برنامه‌ریزی مناسب، متناسب با نیازهای علمی، فکری، فرهنگی و اعتقادی جامعه همراهی نمایند. ان شاء الله لا

#### ► (ل) گردهمایی اعضاء و استادی علوم عقلی

در سال ۱۳۹۲ دو گردهمایی اعضاء و یک گردهمایی استادی علوم عقلی برگزار شد که در گردهمایی استادی علوم عقلی علاوه بر تبیین برنامه‌ها و فعالیتها، از مقام علمی حکیم متأله حضرت آیت الله حاج سید حسن سعادت مصطفوی اجلال به عمل آمد. همچنین در گردهمایی اعضاء، پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره برگزار و هیئت مدیره جدید از دی ماه ۱۳۹۲ فعالیت خود را آغاز کرد.

#### ► (م) ارتباط مستمر با استادی و مراکز فلسفی

در سال ۱۳۹۲ با استادی و مراکز فلسفی متعددی مرتبط شدیم که به ویژه در مشهد مقدس جلسات مختلف و علمی با مراکز فلسفی و استادی بزرگوار فلسفه برگزار شد که بحمد الله نتایج مثبت آن بزودی مشخص خواهد شد.

#### ► (ن) همکاری‌های علمی

در بخش همکاری‌های علمی در عرصه آموزشی و پژوهشی نیز در سال ۹۲ اقدامات خاصی صورت گرفت که می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- همکاری با پژوهشکده علوم‌شناختی در برگزاری دوره دکتری فلسفه ذهن
- همکاری با پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در برگزاری دوره دکتری حکمت متعالیه
- همکاری با کمیسیون حقوق بشر اسلامی در برگزاری اولین دوره آموزشی آشنایی با مبانی نظری حقوق بشر اسلامی



گزارش تفصیلی نشست علمی

# برهان وجودی در اندیشه اسلامی

نشست علمی «برهان وجودی در اندیشه اسلامی» پنجشنبه ۲۱ آذر ۹۲

در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید.

در این نشست علمی استاد محترم آیت الله فیاضی، حجت الاسلام

والمسلمین دکتر شیرازی و دکتر افضلی مباحث خود را پیرامون

برهان وجودی مطرح نمودند. دیگری علمی این نشست را حجت الاسلام

والمسلمین دکتر جعفری بر عهده داشتند.

آنچه در پی خواهد آمد گزارش تفصیلی این نشست علمی است.

## تبيين مسئله



دکتر جعفری:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.  
بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و صلى الله  
على سيدنا محمد و آله الطاهرين. و على أهل بيته الطيبين  
الطاهرين المعصومين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين من  
الآن إلى قيام يوم الدين.

عرض سلام و ادب دارم خدمت همه عزیزان و خواهران  
و برادران گرامی که در این نشست علمی حضور پیدا  
کردند و عرض تسلیت و تعزیت دارم نسبت به ایام  
محرم و صفر، خدا ان شاء الله همه ما را جزء ارادتمدان،  
محبین و شیعیان واقعی اهل بیت عصمت و طهارت قرار  
دهد. مجتمع عالی حکمت براساس اهدافی که دارد و در  
راستای تبیین، تعمیق و تحکیم مباحث عقلی، نشستها  
و همایش‌های متعددی را برگزار کرده است. امروز هم  
شاهد برگزاری یکی دیگر از نشست‌های مربوط به علوم  
عقلی هستیم که گروه فلسفه دین مجتمع عالی حکمت  
با عنوان «برهان وجودی در اندیشه اسلامی» برگزار  
می‌کند.

برهان وجودی، یکی از مباحث بین رشته‌ای است که  
مشترک بین فلسفه، کلام و فلسفه دین است. با توجه  
به اهمیت بحث وجود خدا و براهین مختلفی که برای  
اثبات وجود خدا آورده شده و برهان وجودی هم یکی  
از این براهین تلقی می‌شود، این بحث، بسیار پراهمیت  
است و با توجه به اختلافات و چالش‌هایی که در مورد این  
برهان خاص، وجود دارد نیاز به بحث و بررسی جدی تر  
و عمیق‌تری هست.

برهان وجودی، بر اساس همه تقاریر و احیاناً خوانش‌هایی  
که از این برهان وجود دارد، یک نقطهٔ تقل و مؤلفه اصلی  
دارد که آیا می‌توان صرفاً از تعریف مفهوم خدا به وجود  
عینی خدا در عالم خارج پل زد؟ آیا مفهوم خدا، عینیت  
او و وجود خارجی او را اثبات می‌کند یا نه؟ گویا اولین  
جرقه این بحث در غرب است و خاستگاه و زادگاه اولیه  
و اصلی آن در قرن یازدهم و توسط تقریر اسلام  
کنون اشکالات و چالش‌های زیادی درباره تقریر اسلام  
شده است و نیز، تقریرهای جدید و احیاناً متفاوتی از آن،  
از طرف اندیشمندان غربی و اندیشمندان اسلامی ارائه  
شده است که ان شاء الله در این جلسه به بررسی این  
تقریرها خواهیم پرداخت.

در این نشست، ما در خدمت اساتید معزز و معظم بزرگوار؛

حضرت آیت الله جناب استاد آقای فیاضی، جناب مستطاب آقای دکتر افضلی  
و حضرت حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر شیروانی هستیم که سعی  
می‌کنیم با توجه به ابعاد مختلف این بحث، از هر کدام از این سوران معظم و  
اساتید گرامی مان در یکی از بخش‌های مختلف این بحث استفاده کنیم. گرچه  
در بخشی از مباحث هم به نحوی به چالش‌ها و برخی از ملاحظات در مورد  
این بحث هم اشاره خواهد شد. در بخش اول، در خدمت دکتر افضلی هستیم  
که با توجه به اینکه زادگاه و پایگاه برهان وجودی و به نحوی خاستگاه  
اولیه‌اش در غرب بوده، از ایشان خواهش می‌کنیم که به تقاریر و پیشینه این  
بحث در فضای غربی اشاره ای داشته باشند. که با توجه به آن پیشینه بتوانیم  
وارد فضای اسلامی هم بشویم.



## پیشنه و تقاریر «برهان وجودی» در غرب

**دکتر افضلی:** بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين. و صلى الله على محمد  
و آل الله الطاهرين. رب اشرح لي صدري و يسرلى امرى و احلل عقدة من لسانى  
يفقهوا قولى و ادخلنى مدخل صدق و اخرجنى مخرج صدق و اجعل لي من  
لدنك سلطاناً نصيراً.

خدمت همه خواهران و برادران و اساتید ارجمند عرض سلام دارم و از مجمع  
عالی حکمت اسلامی تشکر می‌کنم که این توفیق را به بنده دادند که چند  
دقیقه‌ای در خدمت عزیزان باشیم.

همانطور که اشاره فرمودند خاستگاه اصلی برهان وجودی و به تعبیر آنها  
ONTOLOGICAL ARGUMENT در مغرب زمین است و همانطور که  
 Shawad نشان می‌دهد آنسالم در قرن یازدهم این برهان را برای اولین بار  
 مطرح کرده است. آنسالم کتابی به نام پرسولوگیون دارد که در فصل دو و

عدم او را نمی‌توان تصور کرد یعنی عدمش محال است. یا به عبارت دیگر، خدا را به وجود وجود تعریف کرد. به همین دلیل برخی گفتند که این‌ها دو تقریر با دو برهان مختلف هستند و درباره اینکه آیا هر دو برهان معتبر یا هر دو برهان بی‌اعتیار هستند یا یکی معتبر و یکی بی‌اعتیار است در غرب بسیار بحث و گفتگو شده است.

در همان زمان آنسلم به این برهان اشکال‌های متفاوتی شد به خصوص توسط یکی از معاصریش به نام گونیلو که اشکالاتی مطرح کرد که متأسفانه فرصتی برای طرح این اشکالات نیست. ابتدا تقریرهای برهان وجودی را عرض می‌کنم و اگر فرصتی باقی بود به بعضی از اشکالات هم اشاره می‌کنم. بعد از گونیلو، توماس یکی از مهمترین معتقدان این برهان است.

بعد از آنسلم تقریباً برهان وجودی مسکوت گذاشته شد تا زمان دکارت که بازسازی و اجیا شد. در اینکه دکارت وقتی برهان وجودی را مطرح می‌کرد آیا از برهان آنسلم مطلع بود یا نبود از نظر تاریخی محل گفتگو است. کتاب اصلی دکارت کتاب تأملاتش است که کتاب کوچکی است. وی برهان وجودی را در تأمل پنجم از کتاب تأملات می‌آورد و محور برهانش را بر کمال قرار می‌دهد یعنی خدا را به کامل‌ترین ذات تعریف می‌کند. شبیه تعریف آنسلم که به بزرگترین ذات تعریف می‌کرد. اما نحوه استدلالش با استدلال آنسلم فرق می‌کند اگر بخواهیم شکل منطقی به برهان دکارت بدھیم این می‌شود که خدا بنا به تعریف، جامع جمیع کمالات است، تعریف خدا این است که خداوند همه کمالات را دارد و مقدمه دومش این است که وجود هم کمال است؛ پس خدایی که همه کمالات را دارد وجود هم دارد؛ پس خدا وجود دارد. این در واقع مثل این است که بگویید خدا همه کمالات را دارد، علم کمال است، پس خدا علم دارد، قدرت کمال است پس خدا قدرت دارد، دکارت حرفش این است که وجود هم در مقابل عدم کمال است، پس اگر خدا همه کمالات را دارد وجود هم کمال است پس خدا وجود دارد.

بعد از دکارت یکی از مهم‌ترین ابرادهایی که بر تقریرش گرفته شد به همین مقدمه دوم است - اینکه وجود کمال است -، که مهم‌ترین اشکال که کانت خیلی بر آن تکیه می‌کند این است که وجود کمال نیست و اصلاً وجود صفت نیست. وجود ظرف تحقق شئ و صفات شئ است و خود وجود، صفت شئ نیست. البته در همان زمان دکارت که تأملاتش را برای عده‌زیادی از متفکران زمان خودش فرستاد برخی از فیلسوفان و متكلمان، به

سه آن، تقریر برهان وجودی خودش را مطرح می‌کند و دو بیان مختلف از آن عرضه می‌کند که بسیار در مغرب زمین به ویژه در دنیای معاصر ما مورد بحث و گفتگوی مفسران و شارحان او و برهان وجودی قرار گرفته که آیا این دو فصل دو برهان مختلف را بیان می‌کنند و یا یک برهان با دو تقریر مختلف است؟ این تفکیک از آن جهت جائز اهمیت است که برخی معتقدند که برهان فصل دوم معتبر نیست، اما برهان فصل سوم معتبر است و بین این دو فصل تفکیکی قائل شده‌اند که آن تفکیک را عرض می‌کنم.

همینطور که اشاره فرمودند همه تقریرهای برهان وجودی در مغرب زمین در این ویژگی کلی و تعریف کلی مشترک هستند و آن این است که وجود خدا را فقط با تعریف لفظی خداوند اثبات کنیم که خیلی عجیب است که ما بدون استناد به هرگونه واقعیت خارجی و فقط بر اساس تعریف لفظی بگوییم که این تعریف منطقاً دال بر وجود خارجی است. مثل اینکه شما بر اساس تعریف مثلث با یک حرکت و سیر منطقی نتیجه می‌گیرید که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. برهان وجودی هم مدعی است که صرف تعریف خدا ما را به این نتیجه می‌رساند که این تعریف، مصدق خارجی و مابایزه خارجی دارد. تقریرهای برهان وجودی نسبت به اینکه چه تعریفی از خدا ارائه بدھید و بر کدام یک از ویژگی‌های الهی تکیه کنید، متفاوت می‌شود. در تقریر آنسلم در فصل دوم پروسولوگیون این تعریف از خدا ذکر شده است که خدا ذاتی است که نمی‌توان بزرگتر از آن را تصور کرد، که طبیعتاً منظورش از بزرگتر بودن همان کاملتر بودن است. لذا آنسلم در تعریف خودش حد وسط برهان را بزرگترین قرار می‌دهد؛ یعنی عظمت ذات الهی یا کمال ذات الهی. خلاصه استدلالش این است: اگر این بزرگترین ذات، مصدق خارجی نداشته باشد و فقط در ذهن موجود باشد می‌توان همین ذات را با قید وجود خارجی هم تصور کرد و آن وقت چیزی که هم در خارج و هم در ذهن وجود دارد بزرگتر است از چیزی که فقط در ذهن وجود دارد. در حالی که تعریف ما از خداوند این بود که بزرگتر از او وجود نداشته باشد. بنابراین اگر خدا وجود نداشته باشد بزرگتر از او هم وجود دارد و این خلاف فرض و تعریف ما است.

این عبارت که «بزرگتر از او وجود دارد» دو تفسیر دارد. یکی اینکه، هر چیز خارجی حتی این صندلی با یک پشه، از هر تصور ذهنی؛ حتی تصور خدا بزرگتر است پس اگر خدا وجود نداشته باشد لازمه‌اش این است که هر چیزی که در خارج وجود دارد از این تصور ذهنی خدا بزرگتر باشد و این خلف است؛ چون فرض بر این بود که این بزرگترین ذات است. صندلی خارجی از این بزرگتر می‌شود و این تناقض است. تفسیر دیگر اینکه اگر خدا وجود نداشته باشد می‌توانیم او را با قید وجود تصویر کنیم که در نتیجه، این تصور از تصور خدای بی قید وجود بزرگتر است در حالی که همان خدای بی قید وجود ذهنی قرار بود بزرگترین باشد؛ در حالی که بزرگترین نیست. در واقع، اهتمام برهان وجودی این است که نشان بدھد که اگر خدا وجود نداشته باشد ما به تناقض در تعریف خدا می‌رسیم؛ یعنی خلفی لازم می‌آید و آن تعریف نقض می‌شود. آنسلم، محور در این تقریر را، بزرگترین یا عظیم‌ترین یا کامل‌ترین بودن قرار می‌دهد؛ اما در تقریر فصل سوم، محور برهان را بر وجود وجود قرار می‌دهد به این معنا که تعریفش را از خدا عوض کرد و گفت که خدا ذاتی است که

منتهی تناقض مضر و پنهان، لازم نیست همه تناقض‌ها مثل دایره مربع آشکار باشد.

گاهی مفاهیمی تناقض آمیز هستند؛ اما تناقضشان آشکار نیست؛ اگر قرار باشد مفهوم خدا از همان اول ممتنع باشد دیگر نویت به بقیه برهان نمی‌رسد و هر صفتی را درباره این مفهوم ممتنع بگویید هیچ اعتبار معرفتی ندارد؛ مثل اینکه اگر برای دایره مربع هزار ویزگی هم بشمارید هیچ ارزش و اعتباری ندارد؛ چون دایره مربع محال است. پس اول باید ثابت کنیم که مفهوم خدا، مفهومی ممکن است و ممتنع نیست که بعد بتوانیم برهان اقامه کنیم. لایب نیتس مثال‌هایی می‌گوید که مفاهیمی هستند که ظاهرشان تناقض آمیز نیستند؛ اما در باطنشان تناقض هست؛ مثل مفهوم بزرگترین عدد، که ظاهرا مشکلی ندارد؛ اما ما می‌دانیم که مفهوم بزرگترین عدد، تناقض آمیز است؛ چون عدد بما هو عدد، هرگز نمی‌تواند بزرگترین باشد چون هر عددی را که بزرگ تصور کنید، اگر یکی به آن بیفزایی بزرگتر می‌شود. بنابراین، نمی‌توانیم بزرگترین عدد داشته باشیم. یا مثلاً مفهوم سریعترین حرکت و سرعت است که باز همین اشکال است. لذا می‌گوید که طرفداران برهان وجودی باید اول امکان خداوند را به امکان عام اثبات کنند و اگر این را ثابت کردند دیگر برهان وجودی مشکلی ندارد.

لایب نیتس در این بحث دو نکته دیگر هم مطرح می‌کند. یکی اینکه در ظاهر مفهوم واجب الوجود یا کامل‌ترین ذات هیچ تناقضی ندارد. اگر کسی مدعی است که این مفهوم تناقض آمیز است بر عهده او است که ثابت کند. ما هیچ تناقضی در این مفهوم نمی‌بینیم. پس اگر کسی معتقد است که این مفهوم ممتنع بالذات است باید ثابت کند و تا وقتی که کسی این را ثابت نکرده برهان وجودی به اعتبار خودش باقی است. چون اصل بر این نیست که همه مفاهیم، ممتنع هستند مگر خلافش ثابت شود؛ بلکه اصل بر این است که مفاهیم ممکن هستند مگر خلافش ثابت شود.

کار دیگری که لایب نیتس انجام می‌دهد این است که می‌گوید که کار نداریم به اینکه کسی ثابت کند این مفهوم تناقض دارد یا ثابت نکند من خودم ثابت می‌کنم که

**دکتر جعفری:**  
تقریر برهان  
وجودی مرحوم  
کمپانی، به زعم  
بسیاری از بزرگان،  
تقریر کاملی  
هست و اشکالات  
و چالش‌هایی که  
متوجه تقریر آنسالم  
و سایر براهین  
وجودی است، به  
این برهان وارد  
نیست.

اما این نکته مهمی است که ابتدا باید در برهان وجودی، امکان این مفهوم ثابت شود. بعد از لایب نیتس نیز درباره این برهان، بحث و

این تأملات اعتراض کردند و دکارت در کتابی با نام اعترافات و پاسخ‌ها به این اشکالات پاسخ داد.

بخشی از این اعترافات مربوط به برهان وجودی است و از جمله یکی از مهمترین منتقدانش گاسندي است که بسیاری از اشکالاتی که کانت مطرح می‌کند و به نام او معروف شده است را گاسندي قبل از او و برخی دیگر مطرح کرده است. از جمله همین اشکال کانت به دکارت که وجود کمال نیست؛ علم، کمال شیء است؛ قدرت، کمال شیء است، اینها کمال هستند یا صفت شیء هستند؛ اما وجود، صفت نیست. دکارت به اینها در همان کتاب اعترافات و پاسخ‌ها، مفصل پاسخ می‌دهد که آن کتاب را من به فارسی ترجمه کردم و اگر کسی با آن اشکالات و پاسخ‌های دکارت می‌خواهد آشنا شود باید به آن کتاب مراجعه کند.

این تقریر معروف دکارت از برهان وجودی است؛ اما از بعضی آثار دیگرش؛ از جمله اصول فلسفه، کتاب اعترافات و نیز از اشاراتی در کتاب تأملات، تقریر دیگری هم به دست می‌آید که دیگر این تقریر تقریباً مغفول واقع شده و دکارت در آن تقریر، محور برهان را به جای کمال، وجود وجود قرار می‌دهد. یعنی اینگونه استدلال می‌کند که خدا بر اساس تعریف، واجب الوجود است؛ یعنی وجود برایش ضروری است پس اگر خدا وجود نداشته باشد معلوم می‌شود که وجود برایش ضروری نیست بنابراین خدا باید بالضرورة وجود داشته باشد. اما معمولاً در کتاب‌ها این تقریر دکارت ذکر نمی‌شود.

بعد از دکارت، مهمترین کسی که برهان وجودی را به نحوی بازسازی می‌کند و تقریری از آن ارائه می‌دهد یا تقریرهای قبلی را کامل می‌کند لایب نیتس است البته اسپینوزا هم هست اسپینوزا هم در کتاب اخلاقش در قالب چند قضیه، برهان وجودی را با محوریت وجود وجود، مطرح می‌کند. دیگر به تقریر اسپینوزا نمی‌پردازم. نکته مهمی که در تقریر لایب نیتس وجود دارد این است که وی معتقد است که برهان وجودی، برهان معتبری است؛ اما کمبودی دارد که اگر رفع نشود نمی‌توان برهان وجودی را اقامه کرد و آن کمبود این است که در تقریر دکارت یا دیگران مسلم گرفته شده است که مفهوم خدا مفهومی ممتنع نیست و ممکن به امکان عام است؛ یعنی خدا ذاتی است که تحقیق محل این نیست. لایب نیتس می‌گوید تا شما ثابت نکرده‌اید که مفهوم خدا ممتنع نیست نمی‌توانید این برهان را مطرح کنید. مستشکلی ممکن است بگویید که مفهومی به نام ذات کامل و یا واجب الوجود متضمن و حاوی تناقض است؛

پس یا خدا هست و تا ابد هست که مطلوب ثابت است یا خدا نیست و تا ابد نیست که چیزی که نیست و تا ابد نیست ممتنع الوجود است نه واجب الوجود و این با تعریف خدا منافات دارد.

اما دو نکته اضافی در تقریر ملکم هست که دو جمله عرض کنم. یکی این که همان طور که لا یب نیتیس گفت اول باید امکان خدا ثابت شود ملکم هم می‌گوید که اول باید امکان خدا ثابت شود و معتقد است که مفهوم خدا هیچ مشکلی ندارد و ممکن به امکان عام است و نکته دیگر هم که بر اساس فلسفه‌های جدید مطرح می‌کند این است که ممکن است بعضی‌ها بگویند اصلاً مفهوم خدا بی معنا است؛ نظری که بسیاری از فیلسوفان تحلیلی و فیلسوفان معاصر دارند و معتقدند که اصلاً مفهوم واجب الوجود، بی معنا است. اگر این‌طور باشد ادامه برهان وجودی ممکن نیست. در نتیجه ملکم می‌گوید که اگر این دو نظریه نقد نشود نمی‌توان برهان وجودی را اقامه کرد. البته وی عقیده دارد که مفهوم واجب الوجود نه بی معنا است نه تناقض آمیز است، بنابراین برهان وجودی معتبر است.



### خلاصه مباحث

**دکتر جعفری:** خلاصه مطالب آقای دکتر افضلی این است که در خود کلمات آنسالم، دو تقریر برای برهان وجودی مطرح شده است. در یک تقریر، حد وسط برهان عظمت مطلق است. در تقریر دومی که کمتر به آن توجه شده است وحجب وجود خدّ، وسط برهان قرار می‌گیرد. در ادامه، تقریر دکارت ذکر شد که ایشان هم، دو تقریر

گفتگوهای فراوانی شد تا اینکه کانت مهمترین و جدی‌ترین اشکالات را بر برهان وجودی مطرح کرد. یکی از مهمترین اشکالاتش هم این است که وجود، صفت و کمال نیست و اشکال دیگری این بود که از تعریف یک چیز، وجود آن نتیجه نمی‌شود؛ زیرا قضایای وجودی، قضایای تأثیفی هستند و قضایای تحلیلی نیستند؛ یعنی در تعریف هیچ چیزی وجود گنجانده نشده، اصلًا معنی ندارد که چیزی را به موجود بودن تعریف کنیم، موجود بودن باید در فرآیند دیگری ثابت شود. باید بررسی کنیم که آیا در عالم خارج چیزی هست یا نیست؛ اما معنی ندارد که در مقام تعریف، چیزی را به موجود بودن تعریف کنید و این مصادره است. از اشکالات کانت این است که برهان وجودی، مصادره به مطلوب است؛ یعنی این برهان ابتدا پنهانی وجود را در تعریف خدا می‌گنجاند و سپس همین وجود را از دل این تعریف بیرون می‌کشد و در واقع با نوعی تردستی و شعبدی خواهد نشان دهد که وجود خدا ثابت شد. به اعتقاد من هیچ کدام از اشکالات کانت به برهان وجودی وارد نیست چه آنجایی که می‌گوید وجود کمال نیست چه همین اشکال و اشکال‌های دیگر، این را به طور مفصل در نوشته‌های خودم توضیح دادم. آخرین نکته در اینجا این است که بعد از دکارت، تقریر ابتکاری از برهان وجودی نیست و فقط در همین زمان معاصر ما، تقریر جدیدی از فیلسوف آمریکایی به نام نورمن ملکم (۱۹۹۰) هست که این تقریر مورد توجه واقع می‌شود و مانند تقریر دکارت، بحث و گفتگوی فراوانی درباره آن می‌شود. ملکم، مقاله‌ای در بررسی برهان آنسالم دارد که در آن می‌گوید: تقریر آنسالم در فصل دوم کتابش که مبتنی بر تعریف خدا به عنوان بزرگترین ذات، غلط است و می‌گوید اشکال کانت وارد است؛ وجود، صفت یا کمال نیست؛ بنابراین آن تقریر را کنار می‌گذارد. اما می‌گوید که تقریر فصل سوم کتاب پروسولوگیون بی‌اشکال است و این تقریر را بازسازی می‌کند.

این تقریر ملکم کاملاً مطابق با تقریر مرحوم حکیم غروی اصفهانی است و من خیلی افسوس می‌خورم، و متأسفانه مثل اکثر موارد که ما این همه گنجینه‌های خودمان را از همان راه ابتدا به دنیا معرفی آنها کوتاهی می‌کنیم و اگر همین تقریر مرحوم کمپانی را از همان ابتدا به دنیا معرفی می‌کردیم الان این تقریر در دنیا به نام مرحوم حکیم اصفهانی معروف می‌شد؛ اما الان همه دنیا این را تقریر ابتکاری ملکم محسوب می‌دانند و روی آن مانور می‌دهند. ملکم محور برهان خود را به جای کمال، وجود و وجود قرار می‌دهد و خلاصه تقریر او این است که از دو حال خارج نیست؛ خدا یا واجب الوجود، یا وجود دارد یا وجود ندارد. اگر وجود داشته باشد که مطلوب ثابت است. اگر وجود نداشته باشد، از دو حال خارج نیست؛ یا موجود شدنش بعداً ممکن است یا ممکن نیست. یعنی اگر خدا وجود نداشته باشد یا فردا ممکن است خدا به وجود باید یا ممکن نیست. اگر بگوییم که ممکن نیست معناش این است که مفهوم واجب الوجود، ممتنع است، که پس تا ابد ممکن نیست به وجود بیاید؛ در حالی که در مفهوم واجب هیچ امتناع و تناقض وجود ندارد. اما اگر بگوییم ممکن است بعداً به وجود بیاید این با تعریف واجب، تناقضی وجود ندارد؛ چون اگر الان موجود نباشد و بعداً به وجود بیاید برای به وجود آمدنش علت لازم است؛ بنابراین واجب الوجودی که علت داشته باشد ممکن الوجود است نه واجب الوجود در نتیجه محال است که الان خدا نباشد و بعداً به وجود بیاید.



### انتخاب عنوان «برهان وجودی» توسط کانت

**دکتر شیروانی:** بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله؛

ابتدا باید یادآور شوم که انتخاب عنوان برهان وجودی و اطلاع آن بر این نوع از براهین توسط کانت انجام شده است. کانت براهین اثبات وجود خدا را در کتاب نقد عقل مخصوص، سه دسته می‌کند. از نظر او براهینی که برای اثبات وجود خدای تبارک و تعالی در اختیار داریم یا به گونه‌ای است که در آن به تجربه‌ای عام تمسک می‌کنیم یا به تجربه‌ای خاص تمسک می‌کنیم و یا اصلاً به هیچ تجربه‌ای تمسک نمی‌کنیم. مقصود کانت از تجربه در اینجا آگاهی و اطلاعی است که از جهان خارج توسط دریافت‌های حسی خود به دست می‌آوریم.

به تعبیر دیگر، ما برای اثبات خدای متعال یا به واقعیت عامی تمسک می‌کنیم – مثل اصل واقعیت در آنجا که مقدمه برهان خود را گزاره «چیزی وجود دارد» قرار می‌دهیم – و یا اینکه به واقعیت خاص تمسک می‌کنیم؛ یعنی برای اثبات خداوند سبحان به وجود شئ خاصی مثل

نفس انسان و یا نظام در عالم استناد می‌کنیم. در صورتی که برای اثبات وجود خداوند به یک واقعیت عام تمسک کنیم کانت آن برهان را برهان جهان شناختی می‌نامد و اگر به واقعیت یا تجربه خاص تمسک کنیم آن را برهان غایت شناختی می‌نامد که نمونه اعلای آن را برهان نظم می‌داند و اگر این گونه نباشد – که طبیعتاً آن وقت تمسک به مفهوم می‌کنیم و از طریق تحلیل مفهوم به اثبات واجب می‌پردازیم – برهان وجودی می‌شود. خود آنسلم، تعبیر برهان وجودی را برای استدلال خودش به کار نبرده است. حالا اینکه

از برهان وجودی دارد؛ در یک تقریر، کمال مطلق را حد وسط قرار می‌دهد و در تقریر دوم مانند آقای آسلیم وجود را حد وسط قرار داده و از طریق مفهوم واجب الوجود به مصداق عینی اش در خارج پل زده است. در ادامه نظریه لاپ نیتس مطرح شد که البته شاید توان ادعا کرد که تقریر جدیدی ارائه کرده است؛ بلکه مسئله را مورد واکاوی بیشتری قرار داده است و ضرورت اینسته باشد امکان خدا به امکان عام اثبات شود. بعد ما سواغ برهان وجودی برویم و تا وقتی که اثبات نکردیم که خود مفهوم واجب الوجود، تناقض آمیز نیست نمی‌توانیم وارد برهان وجودی شویم. خود ایشان ابتدائاً این کار را هم انجام داده و با بیان و برهانی که آورده است عدم تناقض آمیز بودن مفهوم واجب الوجود یا مفهوم خدا را مطرح کرده است. در آخرین تقریری که مربوط به ملکم که در دوره معاصر ما نیست می‌کند بر اساس این تقریر که الهام یافته یا به نحوی تأثیر یافته از برهانی از تقاریر اندیشمندان و حکماء اسلامی است و این تقریر الان در فضای غرب بیشتر مطرح شده که بیان مختصراً این بود که واجب الوجود یا وجود دارد یا وجود ندارد اگر وجود داشته باشد که فیها الموارد و اگر وجود نداشته باشد دو حالت دارد؛ یا ممکن نیست به وجود بیاید یا ممکن است به وجود بیاید که در هر دو صورتش، بر اساس برهان خلف می‌توان اثبات کرد که حتماً واجب الوجود هست.

با توجه به این پیشینه و تباری که برهان وجودی در فضای غرب دارد سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا واقعاً جرقه اولیه برهان وجودی در غرب زده شده و آقای آسلیم مؤسس این برهان است یا اینکه می‌توان قبل از آنسلم هم افرادی و اندیشمندانی را شناسایی کرد که در فضای اسلامی به این بحث پرداخته باشند. در این بخش خدمت آقای دکتر شیروانی هستیم که اشاره‌های به پیشینه برهان وجودی در اندیشه اسلامی داشته باشد و احیاناً به این سؤال هم پاسخ دهنده که آیا برهان وجودی قبل از آنسلم در فضای جهان اسلام مطرح بوده یا نه و در ادامه هم تقاریر دیگری که از برهان وجودی در اندیشه اسلامی هست، تا دوره معاصر را به شکل مختصر بیان کنند.

**دکتر شیروانی:**  
این برهان به اعتقاد این سینما برهانی است که در او به مساوی حق تعالی برای اثبات خدا تمسک نمی‌شود. بلکه به اصل واقعیت، به مطلق واقعیت، به اصل وجود یا مطلق وجود استناد می‌شود.

گفتگو باشد و به تعبیری بازارش داغ بوده باشد. در اینکه اشاره‌هایی به این شده‌یا نه، بحث دیگری است که به آن خواهم پرداخت.

نکته دیگری که می‌خواهم عرض کنم این است که برهانی که مفهومی باشد و به تعبیر کانت برهان وجودی باشد بر اثبات وجود خدا، کاملاً پیشین خواهد بود. پیشین یعنی ما قبل تجربه. یعنی هیچ وایستگی به واقعیت عینی که ما در آن هستیم نخواهد داشت. به تعبیری هیچ وایستگی به جهان ممکنی که ما در آن هستیم ندارد. این ویژگی مهمی را برای برهان وجودی پیدید می‌آورد. همه براهینی که اشاره کردیم - برهان صدیقین و غیر صدیقین - از اصل واقعیت یا واقعیت خاص شروع می‌کند و می‌گوید که چون این چیز خاص هست یا چیزی هست، خدا هست. اما دیگر درباره اینکه آیا لازم است حتماً چیزی وجود داشته باشد یا این چیز خاص وجود داشته باشد، بحث نمی‌کند. یعنی این فرض را همچنان ممکن باقی می‌گذارد که هیچ چیز در عالم نباشد یعنی عدم محض باشد. به تعبیری ما در براهین صدیقین و غیر صدیقین چون بر پایه عینیت واقعیت، اثبات واجب تعالی می‌کنیم در محدوده‌ای به اثبات واجب می‌پردازیم؛ در محدوده جهانی که در آن هستیم، می‌گوییم اگر واقعیتی باشد یا این واقعیت خاص باشد باید واجب هم باشد. مدلول برهان این مقدار است. اگر این واقعیت خاص هست مثلاً حرکت هست، نظم هست، ممکن هست، حادث هست؛ پس خدا هم هست. این براهین غیر صدیقین بود. برهان صدیقین هم می‌گوید که اگر واقعیتی هست پس خدا هست. برهان وجودی این قید را ندارد. می‌گوید در هر حال خدا هست؛ یعنی اصلاً مبتنی بر اینکه واقعیتی باشد نخواهد بود. دایره‌اش مقداری وسیع تر می‌شود. نبود خدای تبارک و تعالی مطلقاً ممتنع و محال است نه اینکه اگر چیزی باشد ممتنع و محال است.

اما سرگذشت برهان وجودی در فضای اسلامی چطور بوده است؟ همان طوری که عرض کردم این نوع برهان در فرهنگ اسلامی، رایج و دارج نبوده است. البته در این چند دهه اخیر بحث و گفتگو درباره آن رواج پیدا کرده است. مرحوم آیت الله غروی اصفهانی برهانی دارد که از نوع برهان وجودی است. پیش از ایشان نیز مرحوم نراقی بیان مشابهی دارد. که به تعریرهای ایشان اشاره‌ای خواهم کرد.

البته جناب ماجد فخری - که کتاب تاریخ فلسفه اسلامی اش را اختنالاً عزیزان ملاحظه فرمودند از

چرا کانت اسم این نوع برهان وجودی ontological argument گذاشته جای بحث دارد. شاید به دلیل خاطر این باشد که روی مفهوم وجود در این برهان، تکیه خاصی می‌شود.

### ► پیشنه و تقاریر «برهان وجودی» در فضای تفکر اسلامی

در فضای تفکر اسلامی، جناب ابن سینا در اشارات براهین اثبات وجود خدا را دو بخش می‌کند: یک دسته از براهین، براهینی هستند که در آن به مخلوق مصنوع و به تعبیری، به ما سوی الله برای اثبات واجب تعالی استناد می‌شود - ابن سینا می‌گوید برهان‌های متعارفی که تاکنون مطرح بوده اینگونه هستند - و یک دسته از برهان‌ها، برهانی است که در آن برای اثبات خداوند به مخلوق و مصنوع تمسک نمی‌شود. بوعلی خود را مبتکر چنین برهانی می‌شمارد و در آنجا به این مسئله افتخار می‌کند. در این برهان به اعتقاد ابن سینا برهانی است که در او به ما سوای حق تعالی برای اثبات خدای تبارک و تعالی تمسک نمی‌شود بلکه به اصل واقعیت، به مطلق وجود یا مطلق وجود برای اثبات واجب تعالی استناد می‌شود.

اگر بخواهیم این تقسیم ابن سینا را با زبان کانت بیان کنیم می‌توانیم به این صورت بگوییم که در برهان بر وجود خداوند یا به واقعیتی خاص تمسک می‌شود - که آن واقعیت خاص طبیعتاً غیر خدا خواهد بود چون اگر خود خداوند باشد مصادره به مطلوب می‌شود - و یا به اصل واقعیت و مطلق واقعیت تمسک می‌شود که برهانی که خود بوعلی در نمط چهار اشارات آورده از این قبیل است. در فلسفه اسلامی این نوع برهان را، براهین صدیقین می‌نامند.

ما به طور کلی می‌توانیم در فضای اسلامی برهان‌هایی که بین حکمای ما و حتی متكلمان ما برای اثبات خداوند رواج دارند را دو بخش کنیم: براهین صدیقین و براهین غیر صدیقین. کلیه براهینی که از طریق امکان، واجب را اثبات می‌کند - از طریق یعنی با تمسک به ممکن، می‌گوید: ممکنی هست پس باید واجب باشد - یا از طریق حدوث واجب را اثبات می‌کند - می‌گوید که حادثی هست پس باید محدث قدیم واجب باشد - یا از طریق حرکت واجب را اثبات می‌کند همه در بخش براهین غیر صدیقین قرار می‌گیرند که براهین مخلوق محور، مصنوع محور یا به تعبیر بعضی غیر خدا محور هستند. براهین صدیقین این ویژگی و خصوصیت را ندارند؛ بلکه در آن به اصل واقعیت تمسک می‌شود؛ مثل خود برهان بوعلی که می‌گوید: چون واقعیتی هست پس واجب هم هست. و کاری نداریم که این واقعیت ممکن، حادث و متحرک است یا نه. می‌گوییم که واقعیتی هست و واقعیت (موجود) از دو حال خارج نیست؛ یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. اگر واقعیت مورد نظر، واجب الوجود باشد مطلوب ما ثابت است، و اگر واجب الوجود نباشد، مستلزم وجود واجب خواهد بود و به واجب منتهی خواهد شد. این شاکله اصلی براهینی است که در بین اندیشمندان ما رایج و دارج بوده است. اینکه در این میان برهانی داشته باشیم که بخواهد بدون تمسک به واقعیت خاص و یا اصل واقعیت، واجب تعالی را اثبات کند - که کانت این گونه براهین را برهان وجودی می‌نامد - میان اندیشمندان مسلمان رایج نبوده است. بنابراین، برهان وجودی از براهینی نیست که در بین حکمای مسلمان مورد بحث و

جناب ماجد فخری در این مقاله – اصل این مقاله به زبان انگلیسی است و البته به فارسی هم ترجمه شده است. دوستان می‌توانند مراجعه بفرمایند – شواهد و قرائن متعددی را بر این ادعای خودشان آورده‌اند. اما از این مطلب که بگذریم پس از فارابی نخستین بار مرحوم نراقی به نحو واضح در کتاب «جامع الافکار و ناقد الانثار (ج ۱؛ ص ۸۴)» این برهان را مطرح کردند – مرحوم نراقی متولد ۱۱۲۸ و متوفی ۱۲۰۹ هستند – عبارت ایشان این است: «آن لواجب الوجود مفهوماً» چون روشن است من دیگر ترجمه نمی‌کنم، «فإن كان بإزاء هذا المفهوم حقيقة في الخارج ثبت المطلوب» چون واجب داریم در خارج، «و إن لم يكن بإزائه شيء في الخارج وكان مدعوماً فيه لكان عدمه إنما مستنداً إلى نفسه فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود»، اگر نبودش از خودش و به خاطر ذاتش است این معنایش این است که ممتنع بالذات است دیگر واجب نخواهد بود، «فيليزم الانقلاب، أو مستنداً إلى الغير فيكون واجب الوجود ممكناً الوجود»، باز هم «فيليزم الانقلاب؛ فعدم واجب الوجود لا يكون واقعاً لاستلزماته انقلاب الماهية». این بیان کاملاً در قالب برهان وجودی است؛ یعنی بدون تمکن به هیچ واقعیت عینی و خارجی؛ حتی اصل وجود هستی، واجب الوجود اثبات می‌شود. بنابراین، کاملاً در قالب و سیاقت برهان وجودی است و چون حضرت آیت الله فیاضی آن را شرح و بسط خواهند داد من از آن می‌گذرم.

مورد دیگر، کتاب تحفة الحکیم مرحوم غروی اصفهانی است که این کتاب همراه با تعلیقات مرحوم آقای دکتر حائری بزدی به صورت شکلی منتشر شده است. تحفة الحکیم، یک دورهٔ فلسفه در قالب شعر و ایات، شبیهٔ منظومه مرحوم سبزواری است؛ منتهی شعرها خیلی ساده‌تر، سلیس‌تر و روان‌تر سروده شده است. ایشان در این کتاب، شش بیت شعر دارند که در آن برهان وجودی خود را ارائه کرده‌اند. چون استناد فیاضی این قسمت را تشریح خواهند کرد، ذکر آن در اینجا لزومی ندارد.

مرحوم دکتر حائری بزدی منتقد این برهان هستند و برهان وجودی به تقریر مرحوم اصفهانی را نمی‌پذیرند و آن را نقد می‌کنند. نقد ایشان هم متعدد است، این نقدها را می‌توانید در تعلیقات ایشان بر تحفة الحکیم ملاحظه کنید (صفحه‌های پایانی کتاب). من باز هم برای اینکه وقتی کم است و در واقع

تمام شده از آن می‌گذرم و در ادامه جناب دکتر افضلی به برخی از این نقدها اشاره خواهد داشت. مورد دیگری که ما داریم و اهمیت خاص خودش را دارد سخنان مرحوم شهید مطهری در جلد پنجم اصول فلسفه است. ایشان، شاید برای اولین بار در زبان فارسی در سنت فلسفهٔ صدرایی به نحو خاص برهان آنسالم را مطرح می‌کنند و مورد بررسی قرار می‌دهند. مرحوم آقای مطهری برهان آنسالم را ناتمام می‌دانند. ایشان دو تقریر برای برهان آنسالم ذکر می‌کنند و بر هر دو تقریر اشکال می‌کنند. کتاب (جلد ۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم) در سال ۱۳۵۰، یعنی ۴۲ سال قبل منتشر شده است. پس از ایشان، حضرت آیت

مورخین معروف و سرشناس و بین المللی فلسفهٔ اسلامی است – در مقاله‌ای با عنوان «فارابی و برهان وجودی» مدعی شده است که فارابی متعرب این نوع برهان شده و تعابیری دارد که نشان می‌دهد او به این نوع برهان هم توجه داشته است. اگر این ادعا ثابت شود دیگر نمی‌توانیم بگوییم که آنسلم نخستین کسی است که برهان وجودی را مطرح کرده و به آن توجه نموده است؛ چون فارابی ۹۵۰ میلادی است، متعلق به قرن ۹ و ۱۰ است؛ در حالی که آنسلم متعلق به قرن بیان نموده است. خود آنسلم می‌گوید که من سالها تضرع و ابتهال به درگاه الهی داشتم و در اثر این تضرعات و ابتهال‌ها و درخواستها این برهان به من الهام شد و خیلی قدر این برهان را بالا می‌داند و البته در تاریخ تفکر مغرب زمین هم خیلی مورد توجه قرار گرفته است. مهمترین عبارتی که فارابی دارد و جناب ماجد فخری با استناد به آن عبارت، مدعی می‌شود که ایشان به این نوع برهان توجه داشته است عبارتی است که فارابی در کتاب الدعاوى القلبیه صفحه ۳ آورده است. این کتاب بسیار موجز و عبارات آن خیلی کوتاه و پرمغنا است. اصلاً فارابی به طور کلی این طور می‌نویسد. در این کتاب بیشتر بر تیترهای مطالب تکیه می‌کند. بعد از اینکه به برهان وجود و امکان اشاره می‌کند، این عبارت را می‌آورد که خود این نشان می‌دهد این عبارت ناظر به برهان وجود و امکان نیست. عبارت این است: «آن الواجب الوجود بذاته متى فرض غير موجود لزم منه المحال» قبل از این عبارت، فارابی، برهان وجود و امکان را کاملاً تقریر کرده است. می‌گوید موجودات بر دو قسم هستند: یا واجب هستند یا ممکن، اگر واجب باشد که وجود

و لا یجوز بأن تتحقق في العلية والملوؤلة إلى ما لا نهاية له ولا أن يكون دور بل ينتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته هو الموجود الاول، پس از این مطلب، عبارت مورد نظر را می‌آورد و می‌گوید: «واجب الوجود بذاته متى فرض غير موجود لزم منه المحال». این عبارت قابل تطبیق بر برهان وجودی هست، می‌توان آن را اینگونه تفسیر کرد و باز کرد که نظر فارابی در این عبارت به همان برهان وجودی است البته به تقریر مرحوم اصفهانی نه به تقریر آنسلم و جالب آن است که تقریر مرحوم اصفهانی از بسیاری از اشکالاتی که بر تقریر آنسلم وارد شده مصون است. و همین طور که اشاره فرمودند بیان مرحوم اصفهانی منطبق بر تقریر دوم از برهان آنسلم است که توسط ملکم در قرن بیستم اظهار شد و در صحنه آمد.

ناظر به مرحوم کمپانی سخن نگفتند و عمدتاً ناظر به تقریر آن‌سلام سخن گفتند و تبیین و نقد کردند. من فقط اشاره‌ای در تکمیل فرمایشات آقای دکتر شیروانی بکنم که آموزگار جاوید کتابی است که به عنوان یادنامه آیت الله العظمی آمیز هاشم آملی چاپ شده و آنچه مقاله‌ای را که فرمودند تحت عنوان همان «تحفة الحکیم» مقاله حضرت استاد آیت الله جوادی چاپ شده که در همان جا بیان مرحوم غروی را در کتاب تحفة الحکیم نقل و نقد می‌فرمایند. در این بخش به استقبال فرمایشات حضرت استاد آیت الله فیاضی می‌رویم که تقریر مرحوم آیت الله غروی اصفهانی را تبیین خواهند کرد و نقاط قوت و وزانش را واضح خواهند کرد.

الله جوادی آملی در کتاب «تبیین براهین اثبات وجود خدا» برهان آن‌سلام را مورد بررسی قرار دادند. حضرت استاد اشکال عمدہ‌ای که بر برهان وجودی آن‌سلام دارند همان اشکالی است که ایشان بر برهان مرحوم غروی اصفهانی هم دارند. اشکال را مشترک می‌دانند و آن اشکال، خلط بین حمل اولی و حمل شایع است. من یک بار از ایشان سوال کردم که به نظر شما برهان مرحوم غروی اصفهانی تمام هست یا نه؟ ایشان تعبیرشان این بود که حضرت استاد – یعنی مرحوم علامه طباطبائی که شاگرد مرحوم غروی اصفهانی هم بودند – برهان ایشان را ناتمام می‌دانستند بnde اشکال مرحوم علامه طباطبائی به برهان مرحوم غروی را در خود اثاث مرحوم علامه ندیده ام و ظاهراً نیست. این را حضرت استاد آیت الله جوادی نقل کردن و در مقاله‌ای که به نام تحفة الحکیم در کتاب «آموزگار جاوید» دارند آنجا به نقل از مرحوم علامه این اشکال را مطرح می‌کنند و خودشان هم اشکال را می‌پذیرند و آن را تبیین می‌کنند. این را هم عرض کنم که حضرت استاد آیت الله جوادی آملی می‌فرمایند که نقدهایی که دیگران بر برهان آن‌سلام کردن دام و قبل قبول و متقن نیستند. ایشان همین نقد علامه را اساسی می‌دانند که نقدی تلویحی بر نقد افرادی مثل شهید مطهری هم هست و نشان می‌دهد که حداقل از نظر ایشان ما نقد شهید مطهری در اصول فلسفه را نباید ناظر به همان خلط بین مفهوم و مصدق بگیریم.

### ► خلاصه مباحث

**دکتر جعفری:** با تشکر از آقای دکتر شیروانی، خلاصه‌ای از فرمایشات ایشان را در چند جمله عرض می‌کنم. در فضای اندیشه اسلامی، بحثی با عنوان برهان وجودی در مباحث قدمایمان نداشتیم و اساساً تقسیم بندی براهین اثبات وجود خدا چنین اقتضائی نداشته است. براهین اثبات وجود خدا دو دسته است: براهینی که مبتنی بر واقعیت خاص بوده و از طریق واقعیت خاص به اثبات وجود خدا می‌رسیده و براهینی که بر اصل واقعیت تکیه می‌کرده است که از دسته دوم را براهین صدیقین می‌نامیدند. برهان وجودی به این شکل و با بیانی که آن‌سلام و یا دیگران در اندیشه غربی داشتند طرح نشده است جز اینکه برخی از عبارت‌های جناب فارابی مشعر به همان برهان وجودی می‌تواند باشد که ایشان از مفهوم واجب الوجود و با تکیه بر خود وجود به واقعیت خداوند در خارج منتقل می‌شود و اگر این عبارت ایشان بر اساس همان توضیحی هم که آقای دکتر شیروانی فرمودند، همانطور که فرمودند گویا هم هست پس می‌شود امتیاز (به تعبیر امروزی‌ها) برهان وجودی را یعنی در واقع آن محظوظ و فحوایش را به اسم مرحوم فارابی ثبت نمود. در فاصله‌ای که از فارابی تا دوره معاصر داریم، کسی برهان وجودی را مطرح نکرده و دو قرن پیش مرحوم نراقی در جلد اول کتاب جامع الافکار برهان وجودی را مطرح کردن. پس از ایشان، مرحوم حکیم غروی اصفهانی که معروف به مرحوم کمپانی هستند در «تحفة الحکیم» تقریر جدیدی از برهان وجودی را مطرح کرده‌اند که این تقریر، به زعم بسیاری از بزرگان، تقریر کاملی هست و اشکالات و چالش‌هایی که متوجه تقریر آن‌سلام و سایر براهین وجودی است، به این برهان وارد نیست؛ گرچه بعد از ایشان در زمان معاصر خودمان، افرادی مانند مرحوم آقای حائری بزدی به تقریر مرحوم غروی اشکال گرفتند و همچنین بزرگان دیگری مثل حضرت آیت الله جوادی و البته شهید مطهری هم که



### ► تبیین تقریر آیت الله غروی اصفهانی از برهان وجودی

**آیت الله فیاضی:** بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله والصلوة على رسول الله وعلى آله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين.

با تشکر از حضرات اساتید، جناب آقای دکتر افضلی، جناب آقای دکتر شیروانی، جناب آقای دکتر جعفری و محترمین و اعزائی که در این جلسه شرکت فرمودند. اگر بخواهیم استدلال‌هایی که در حوزة اسلامی برای اثبات واجب آورده شده است – یعنی در فلسفه اسلامی آورده شده است – دسته بندی کنیم همانطور که جناب آقای

زنده است که «و من الماء كل شئ حي» همه موجودات زنده از او به وجود آمده اند، این لفظ آب، کسی که می خواهد وضع کند، کسی که می خواهد آن را به کار ببرد، تصور می کند که نمی توان فهمی از لفظ آب نداشت؛ ولی لفظ آب را برای رساندن معنای آب به کار برد. پس علاوه بر خود لفظ، تصور لفظ هم داریم که البته فعلاً این خیلی برای ما مهم نیست، مهم این است که لفظ را که به کار می بریم برای فهماندن معنایی به کار می بریم.

وقتی که واضح می خواست این لفظ را وضع کند همانطور که لفظ را تصور کرد معنا را هم تصور کرد. اسم تصور معنا را مفهوم می گذاریم. خود ما هم الان که آب نیست تصوری از آب داریم؛ ولی آب را می فهمیم. صورتی ذهنی از آب داریم که نشان دهنده معنای آب است. پس لفظ که واضح است: لفظ آب، مفهوم آب منظورمان همانی است که اسم آن را می گذاریم علم حصولی یعنی آن حالت حاکویتی که نفس ما از معنای آب دارد، معنا چیست؟

معنا محکی همین مفهوم است. این مفهوم که به قول آخوند و فلاسفه دیگر ماء، ذاتی اش حکایت است؛ یعنی ذاتاً حالت نشان دادن را دارد؛ یعنی وقتی حالات نفسانی مان را نگاه کنیم هیچ کدام این خصوصیت را ندارند که مفهوم یا علم حصولی دارد و آن حالت نشان دادن است؛ یعنی وقتی ما تصوری از زید داریم؛ یعنی وجود ما طوری هست که زید را نشان می دهد گویا چهره زید پیش ما حاضر است چه خود زید حاضر باشد و چه نباشد. این تصور را مفهوم می نامیم. که مشهور این است که علم حصولی: «هو الصورةالحاصلة من الشئ لدى العقل» است که اگر بخواهیم دقیق، علم حصولی را بعد از اثبات اتحاد عاقل و معقول تعریف کنیم باید همانطور تعریف کنیم که حضرت استاد آیت اللہ مصباح علیه السلام در آموزش فلسفة آورده اند که حقیقت علم حصولی همان حاکویت است و علم حصولی یعنی حکایت و نشان دادن. حکایت در عربی به معنای نشان دادن است؛ مثل این که می گویند لباس حاکی در نماز صحیح نیست پوشیده شود برای ستر عورت یعنی نمی توان بالباسی که بدن نما و نشان دهنده بدن است نماز خواند؛ چون برای ستر عورت کافی نیست.

پس معنا چیزی است که مفهوم از آن حکایت می کند. پس لفظ که روشن، مفهوم خود همان حالت نفسانی است، خود آنی است که اسمش را می گذاریم علم حصولی یا صورت ذهنی یا به تعبیر دقیق همان حالت حاکویت و ارائه ای که نفس پیدا می کند و معنا آن چیزی است که مفهوم از آن حکایت می کند، مصدق چیست؟ مصدق عبارت است از چیزی که معنا بر آن صادق است. معروف و یا شاید مشهور در این زمان این است مفهوم صدق می کند؛ مثل حضرت علامه طباطبائی به این تصریح می کنند که مفهوم بر فرد صدق می کند؛ در حالی که مفهوم صدق نمی کند؛ شما وقتی می فرمایید که زید انسان است آیا منظور این است که زید مفهوم انسان است؟ اگر این باشد غلط است. زید که مفهوم انسان نیست. زید آن

شیروانی اشاره فرمودند سه دسته می شود: یک دسته که مرغوب ترین نوع است همان طور که اشاره فرمودند آن است که کار ندارد به اینکه چیزی هست یا نیست، می گوید اگر شما تصویری از خدا باید دارید وجود خدا را پذیرید، این همانی است که در غرب، برهان وجودی نامیده شده است که البته ما این نام را نمی پسندیم برای اینکه اگر بنا باشد برهان وجودی نامیده شود با توضیحی که فرمودند و من هم الان عرض خواهم کرد.

در حقیقت باید گفت که برهان مفهومی یعنی برهانی که محور و حد وسط آن وجود تصور از خدا است که همه می دانیم که تصور خدا بین الهی و ملحد مشترک است؛ یعنی هر دو خدا را تصور می کنند؛ متنبھی یکی می گوید که این متصوّر من وجود دارد و یکی می گوید که وجود ندارد. پس امری هست که همه به وجودش اذعان دارند و آن اصل تصور است. بنابراین دسته اول این براهین است که می توان نامش را برهان مفهومی گذاشت. دسته دوم همانطور که اشاره فرمودند برهان هایی است که به اصل هستی نگاه می کند می گوید که اگر هستی هست باید خدا باشد با تقاریر مختلفی که این برهان دارد؛ این دسته با تقریرهای مختلفی که دارد به نام «برهان صدیقین» معروف است. دسته سوم، براهینی است که می گوید که اگر چیزی غیر خدا وجود دارد پس باید خدا وجود داشته باشد. غیر خدا را می توان عنوان ممکن در استدلال اخذ کرد که برهان امکان و وجوب می شود و یا می توان با عنوان حادث در استدلال اخذ کرد که برهان حدوث می شود؛ یا اینکه می توان با عنوان حرکت اخذ کرد که برهان حرکت می شود. اگر با عنوان نفس اخذ شود برهان نفس می شود و همین طور... یا حتی با نظم که برهان نظم می شود. بالاخره موجودی غیر خدا است. اگر غیر خدایی با عنوانی خاص وجود دارد آن وقت خدا باید وجود داشته باشد.

اکنون که سخن درباره برهان وجودی در اندیشه اسلامی است برای اینکه تقریری که مرحوم محقق اصفهانی دارند بیان شود من اجازه می خواهم که چند مقدمه عرض کنم.

## مقدمه اول

مقدمه اول این است که ما لفظ، مفهوم، معنا و مصدق داریم و فرد مثلاً آب، این آب این تلفظ این لفظ است که همه می دانیم که این لفظ برای چیزی وضع شده و آن عبارت است از جسم سیالی که مایه حیات موجودات

**آیت الله فیاضی:**  
ما از راه اینکه  
مفهوم شریک  
الباری، مفهومی  
تناقض آمیز و در  
نتیجه، ممتنع است  
ثبت می کنیم شریک  
الباری محالی است،  
و گرنه اگر قرار  
باشد شریک الباری  
امتناع نداشته باشد  
و ممکن الوجود به  
امکان عام باشد، چه  
دلیلی بر عدم او  
می توان اقامه کرد؟



یکی از حضار: کمی درباره فرق بین مصدق و فرد توضیح دهید.

آیت الله فیاضی: بله؛ مصدق همان طوری که از نامش پیدا است یعنی ما مصدق علیه الکلی، آنچه معنای کلی بر آن صدق می کند و از طرفی می دانیم کلی فقط بر فرد صدق نمی کند؛ بلکه همانطوری که بر فرد صدق می کند بر کلی دیگری هم که أخص از خودش باشد یا مساوی خودش باشد یا حتی اعم از آن باشد صدق می کند؛ منتهی صدق جزئی. شما می گویید بعض الحیوان انسان، یعنی بعضی از حیوانات، مصدق انسان هستند؛ پس در مصدق، تشخّص نخوابیده، مصدق یعنی چیزی که معنا بر آن صادق است. یک معنای کلی بر هر چه صدق کند آن چیز مصدق می شود. پس مصدق می تواند کلی و می تواند جزئی باشد.

یکی از حضار: هر فردی مصدق هم هست و فارقش هم لزوم جزئیت در فرد است، در فرد جزئی بودن و شخص بودن شرط است.

آیت الله فیاضی: بله؛ نسبتشان اعم و أخص است. مقوم فردیت، تشخّص است، فرد وقتی فرد است که شخص داشته باشد، فرد یعنی طبیعت با تشخّص، یعنی فرد آب یعنی آب، اما با وجود که مایه تشخّص است؛ یعنی وقتی وجود خاصی پیدا کرد فرد آب می شود. البته هر فردی، مصدق هم هست. هر فردی مصدق است؛ اما هر مصدقی فرد نیست؛ زیرا مصدق یعنی چیزی که معنای کلی بر آن صدق می کند. پس می تواند شخص باشد می تواند خودش کلی باشد. اگر مصدق کلی هم

چیزی است که مفهوم انسان دارد او را نشان می دهد. بله؛ معنا صدق می کند لذا مثل ابن سينا و بسیاری از منظيقian گفته اند که معنا مقسم کلی و جزئی است. معنا اگر قابل صدق بر کثیرین باشد کلی است و اگر قابل صدق بر کثیرین نباشد جزئی است؛ برخلاف آخوند که فرموده که کلیت صفت مفهوم است. آن چیزی که صفت مفهوم است حاکمیت است؛ البته در حاکمیت وابسته به یک شئ خاصی نیست، به یک معنا کلی است ولی آن تعریف کلی نیست، در حکایت کلی است یعنی چه؟

یعنی اگر شما تصویری از زید دارید این بند به خود زید نیست اگر خدای متعال هزارها چهره مانند چهره زید بیافریند آن چهرهای که شما از زید در ذهن دارید حاکی از آن هست؛ یعنی قابل ارائه آن هست؛ اما اگر بگویید صدق، غلط است؛ زید چه وقت می توان گفت: زید خارجی، این مفهوم ذهن من است؟ چگونه می توان گفت: زید انسان است؛ یعنی زید مفهوم انسانی است که در ذهن من است؟ خیر. زید آن حقیقتی است که این مفهوم انسان از آن حکایت می کند. معنا است که صدق می کند. پس معنا بر هر چه صدق کند آن، مصدق می شود؛ منتهی مصدق می تواند کلی و یا جزئی باشد؛ چرا که شما می فرمایید که انسان حیوان، حیوان یک معنا است که بر انسان صدق می کند. می گوییم انسان موجود زنده است، موجود زنده یک معنا است که بر انسان صدق می کند؛ ولی خود انسان کلی است، همانطور که موجود زنده کلی است؛ ولی موجود زنده کلی ای است و سیع تر از آن انسان. لذا در مصدق لازم نیست که جزئی و شخصی باشد می تواند کلی باشد البته می تواند هم جزئی باشد لذا مصدق با این بیان اعم می شود از فرد که آخرین اصطلاحی است که اشاره کردیم. و فرد عبارت است از معنا با تشخّص. اسم معنای متّشخّص فرد می شود؛ یعنی چه؟

یعنی زید خارجی، فرد انسان است. آب در این لیوان فرد آب است. پس قبل از تقریر استدلال لازم است به پنج چیز خوب توجه کنیم؛ لفظ، مفهوم، معنا، مصدق و فرد؛ زیرا وقتی استدلال تقریر می شود زمینه اشکالات پیدا نشود.

به نام الف به حمل اولی و الف به حمل شایع که شاید اولین بار این مسئله را جناب محقق اصفهانی در کلماتشان آورده اند و بعد هم در کلمات شاگردشان مرحوم مظفر آمده که در المنطق هم یک جاین را مطرح با عنوان «العنوان و المعون» فرمودند، که هیچ ربطی هم به بحث حمل اولی و شایع ندارد. این اصطلاح بالحمل الاولی و اصلاح بالحمل الشایع است؛ ولی با آن بالحمل الاولی و بالحمل الشایعی که مربوط به تقسیم حمل است و منسوب به آخوند است گرچه آن هم از افکار قبلی‌ها است از کلمات دوانی به روشنی به دست می‌آید و خودش هم مدعی نیست که آن را کشف کرده بلکه به دست می‌آید که آن وقت متداول بوده یعنی قبل از مرحوم آخوند تقسیم حمل به حمل اولی و حمل شایع، متداول بوده، آن بحث دیگری است، که همه مستحضر هستید اگر در قضیه حملیه معنای موضوع و محمول، یکی باشد این حمل اولی می‌شود و اگر معنایشان دو تا باشد و واقعیتشان یکی باشد؛ یعنی دو معنا به یک واقعیت موجود باشند حمل شایع می‌شود. ولی این یک بحث است؛ اما بحث دیگری که عرض کردیم محقق اصفهانی آورده و مرحوم مظفر آن را توضیح داده اند و جناب استاد آیت الله مصباح الاظله در کلماتشان خوب این را به خوبی تفکیک کرده اند؛ در حالی که ما می‌بینیم مرحوم علامه در کلماتشان این را تفکیک نکرده اند با اینکه خود مرحوم علامه از شاگردان مرحوم محقق اصفهانی است؛ ولی چطور شده که این اندیشه به ایشان منتقل نشده است؟ حاصل مطلب این است که این به «حمل اولی» و به «حمل شایع» گاهی قید مفرد قرار می‌گیرد حالا یا قید موضوع یا قید محمول، شما یک وقت می‌فرمایید انسان به حمل اولی یک وقت می‌فرمایید انسان به حمل شایع، فرقش چیست؟

می‌گویند هر وقت گفتیم انسان به حمل اولی؛ یعنی مفهوم همان امر دومی که گفتیم. گفتیم؛ اول لفظ، دوم مفهوم، انسان به حمل اولی؛ یعنی مفهوم انسان که یک حالت نفسانی است و شانش حکایت است، شانش نشان دادن است. انسان به حمل شایع؛ یعنی معنا، یعنی آن چیزی که این مفهوم از آن حکایت می‌کند البته اگر معنا وجود داشته باشد، همان موجود هم انسان به حمل شایع می‌شود، ولی لازم نیست وجود داشته باشد؛ شما وقتی می‌فرمایید

که عنقاء معده است، حکم معده بودن نه برای لفظ است و نه برای مفهوم؛ بلکه برای معنا است.

#### دکتر شیرروانی:

کلیه براهینی که از طریق امکان، یا از طریق حدوث و یا از طریق حرکت واجب را اثبات می‌کند همه در بخش براهین غیرصدیقین قرار می‌گیرند که براهین مخلوق محور و مصنوع محور هستند.

یکی از حضار: هم معنای انسان به حمل شایع است، هم مصدق و هم فرد. آیت الله فیاضی: بهله، مهم این است که معیارش معنا است، چون مصدق و فرد مصدق معنا هستند آنها هم انسان به حمل شایع می‌شوند. بله آن وقت که شما می‌فرمایید انسان معده است، عنقاء معده است یا دایناسور معده است. آیا موضوع این قضیه حملیه، دایناسور به حمل اولی است؟ یعنی مفهوم دایناسور معده است؟ هرگز. چون اگر این مفهوم معده بود، قضیه تشکیل نمی‌شد

باشد باز مصدق است.

مسئله بعدی که اول هم اشاره کردم این است که مفهوم نامش را علم حصولی می‌گذاریم، حکایت برایش ذاتی است؛ یعنی حاکویتش را از جایی نگرفته؛ برخلاف فقط، نقش و نوشته. شما لفظ را چه موقع می‌توانید حاکی و نشان دهنده عنا قرار دهید؟ وقتی که وضع شده باشد؛ یا توسط خودتان یا توسط گذشتگان. اگر لفظ آب وضع نشده بود برای آن حقیقتی که سیال است و حیات موجودات زنده به آن است هیچ وقت شما از لفظ آب منتقل نمی‌شیدید همانطوری که اگر زبان‌های دیگر را ندانید هرگز باعث انتقال شما نمی‌شود؛ چون این حکایت برای ذات لفظ ذاتی نیست؛ بلکه به سبب وضع، پیدا شده است.

وضع چیست؟ در وضع، واضح معنا را تصور می‌کند همانطور که لفظ را تصور می‌کند. بعد از تصور معنا و تصور لفظ همانطوری که خود لفظ را وضع می‌کند نه برای تصورش را، لفظ را برای خود معنا وضع می‌کند نه برای تصور معنا، این هم یک بحث اصولی است که بعضی از اصولیان معتقدند که موضوع له، مفهوم است؛ این درست نیست و موضوع له، معنا است. واضح باید تصور لفظ و تصور معنا بکند تا بتواند لفظ را وضع کند؛ اما لفظ را که برای تصور معنا وضع نمی‌کند و لفظ برای خود معنا وضع می‌کند؛ یعنی برای آن چیزی که فهمیده است، برای آن امر واقعیت دار، آن حقیقت. واقعی که اینجا به کار می‌بریم خیلی به معنای عامی است، برای آن وضع می‌کند نه برای تصور و حالت ذهنی خودش.

نکته سومی که می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که حکایت کردن مفهوم از معنا، ذاتی است و همین است که وضع را تبیین می‌کند چون هر ما بالعرضی باید به یک مبالغه‌ای ختم شود؛ یعنی اگر لفظ برایتان حاکی می‌شود، این باید به این جهت باشد که لفظ موجب می‌شود تصور معنا را ذهن گوینده و شنونده پیدا شود و آن تصور است که معنا را نشان می‌دهد نه لفظ. لفظ فقط باعث می‌شود که آن تصور، تداعی شود، یا اگر تصور ناخودآگاه است خود آگاه شود یعنی تا لفظ آب گفته می‌شود تا لفظ حسن کفته می‌شود فوری چهره حسن در ذهن شما شکل می‌گیرد، آن چهره حسن است که او را نشان می‌دهد نه لفظ حسن، لفظ حسن به دلیل گرهی که به آن مفهوم خودره از طریق وضع، حالت حاکویت پیدا کرده است. بله؛ چون لفظ خودش حاکویت بالذات ندارد باید به یک حاکی بالذاتی گره بخورد تا حاکویت پیدا کند.

بعد از این مقدمات عرض می‌کنیم که مسئله‌ای هست

یا به دلیل این است که ممکنی است که علتش موجود نیست. البته آنچه ما اینجا می‌گوییم از باب این است که حکماء می‌گویند که عدم ممکن مستند به عدم علت است؛ اگر ممکنی موجود نیست، چون علتش موجود نیست؛ ولی بنده خودم این نظریه را قبول ندارم البته استدلال مبتنی بر این نیست.

شما بفرمایید عدم ممکن مستند به عدم وجود علت است آنطور که مشهور است یا آنطور که عدم عرض می‌کنم. عدم ممکن مستند به یکی از دو امر است: یا عدم وجود علت یا عدم ایجاد علت. پس حاصل مقدمهٔ دوم این شد که اگر فرد واجب معدوم است یا باید به دلیل ممتنع بودن باشد یا به دلیل ممکن بودن که ممکنی است که علتش موجود نیست.

### ► مقدمه سوم

مقدمه سوم این است که هر دو شق تالی در مقدمه دوم، محال است؛ زیرا مفروض شما فرد واجب است شما می‌گویید که فرد واجب به ناچار فرد ممتنع و ممکن نیست، چون ممتنع و واجب و ممکن تقسیم هم هستند فرد واجب چیزی است که معنای واجب بر آن صادق است. اگر بگویید که فرد واجب ممتنع است این تناقض است؛ یعنی چیزی که ضروری الوجود است ضروری العدم است، نه اینکه صرفاً تناقض است فراتر از تناقض است؛ زیرا شما می‌گویید که تناقض، واجب است؛ یعنی وجود ضرورت دارد و عدم ضرورت دارد. اگر بگوییم که ممکن است آن هم همین طور؛ یعنی بگویید چیزی که وجود برایش ضرورت دارد وجود برایش ضرورت ندارد، این خود تناقض است. پس هر کدام باشد؛ یعنی اگر بگویی آن فرد معدوم است باید بگویی که آن فرد، ممتنع یا ممکن است؛ در حالی که فرد واجب اگر بخواهد ممتنع یا ممکن باشد این خلف در فرد واجب بودن است به تعییر دیگر همانطور که جناب آفای دکتر اشاره فرمودند مفهومی متهاافت می‌شود. واجب ممتنع یا واجب ممکن می‌شود. بنابراین، اگر واجب، فرد عینی نداشته باشد به این محال منتهی می‌شود؛ پس فرد عینی دارد.

این تقریر بیان مرحوم حقوق اصفهانی با حفظ عبارت ایشان است؛ یعنی دقیقاً آنچه را که خود ایشان در اشعارشان در تحفه‌الحكیم، فرموده‌اند: «ما کان موجوداً بذاته بلا حیث هو الواجب جَلَّ و عَلَا» یعنی واقعاً همانطور که فرمودند خیلی با اشعار حاجی فرق دارد، خیلی روان است (رضوان الله تعالى علیهمما): «و هو بذاته دلیل ذاته»؛ خود ذاتش دلیل بر ذاتش است که این عبارت «یا من

قضیه متقوم به تصور موضوع و تصور محمول و نسبت است؛ یعنی اینها اجزای قضیه و ارکان قضیه هستند. مگر امکان دارد که قضیه دایناسور معدوم است را در ذهنم داشته باشم؛ ولی دایناسور به حمل اولی نباشد.

دایناسور به حمل اولی یعنی همین مفهومی که در ذهنتان هست، این که هست، موجود است؛ پس دایناسور به حمل اولی معدوم نیست. اگر این قضیه صادق است به این دلیل است که دایناسور از معنایی حکایت می‌کند، که آن معنا، معدوم است؛ یعنی دایناسور به حمل شایع معدوم است این همه را گفتم برای اینکه معلوم شود که انسان به حمل شایع، واجب به حمل شایع و هر چیز دیگر به حمل شایع، لازم نیست که مصدق داشته باشد. مهم این است که به حمل شایع وقتی صحیح است که نظر ما در حکم، به خود مفهوم نیست؛ بلکه به آن چیزی است که این مفهوم از آن حکایت می‌کند. شما می‌فرمایید که دایناسور به حمل شایع معدوم است؛ در حالی که دایناسور به حمل اولی حتماً در ذهن هست و محل است معدوم باشد.

بعد از این نکته‌ها که عرض شد که فرق بین الف به حمل اولی و الف به حمل شایع معلوم شد به تقریر استدلال مرحوم حقوق اصفهانی می‌پردازیم. مقدمه اول این است که ما مفهوم واجب را داریم. اول عرض کردم چه منکر خدا چه مثبت خدا هر دو می‌گویند که ما تصویر واجب را داریم و خدا را تصویر می‌کنیم؛ منتهی یکی می‌گوید آنچه را که تصویر کرده ایم معنایش در خارج حقوق نیست و یکی می‌گوید معنایش در خارج، محقق هست. مرحوم اصفهانی می‌فرمایند که این تصوری که داری این مفهومی که از واجب داری، یا فرد عینی دارد یا ندارد. اگر دارد که مقصود ما حاصل است؛ اما اگر بگویی ندارد؛ پس باید بگویی که معدوم است؛ یعنی فرد او معدوم است. اگر این مفهوم، فرد خارجی ندارد؛ پس فردش موجود نیست، وقتی فردش موجود نیست، به ناچار فردش معدوم است. چون ارتفاع نقیضین محال است نمی‌توانیم بگوییم که فردش موجود نیست و معدوم هم نیست. وقتی موجود نیست باید بگوییم که معدوم است. این مقدمه اول است که به نظر می‌آید هیچ اشکالی ندارد. این مقدمات را هم به این صورت، تقریر کردم که ناقان محترم دقیقاً بفرمایند به کدام مقدمه اشکال دارند.

**دکتر افضلی:**

**اگر همین تقریر**

**مرحوم کمپانی از**

**برهان وجودی را ز**

**همان ابتداء به دنیا**

**معرفی می‌کردیم**

**الآن این تقریر در**

**دنیا به نام مرحوم**

**حکیم اصفهانی**

**معروف می‌شد، اما**

**الآن همه دنیا این را**

**تقریر ابتکاری ملکم**

**می‌دانند.**

### ► مقدمه دوم

مقدمه دوم این است که اگر فرد معدوم باشد می‌گوییم هر معدومی یا ممتنع است یا ممکن؛ هر معدومی یا عدم برایش ضرورت دارد که ممتنع می‌شود یا عدم برایش ضرورت ندارد که معلوم است چیزی که معلوم است وجود هم برایش ضرورت ندارد، اگر وجود برایش ضرورت داشت که معلوم نمی‌شد. پس چیزی که معلوم است و خود ایشان است و خود ایشان عدمش برایش ضرورت ندارد پس ممکن می‌شود. هم برایش ضرورت ندارد پس ممکن می‌شود. بنابراین، اگر فرد معدوم باشد یا به دلیل این است که ممتنع است

خیلی استفاده کردیم. خلاصه‌ای از فرمایشات حضرت استاد آقای فیاضی عرض می‌کنم. ایشان برهان مرحوم آیت الله غروی را مبتنی بر<sup>۴</sup> مقدمه کردند. مقدمه اول مبتنی است بر تمایز میان لفظ، مفهوم، مصدق، معنا و فرد که توضیح دادند. مقدمه دوم این است که لفظ برای معنا وضع شده نه مفهوم. مقدمه سوم این است که حکایت مفهوم از معنا، ذاتی است و برخلاف حکایت لفظ از معنا که آنجا حکایت حاکویت ذاتی ندارد؛ ولی حاکویت مفهوم از معنا ذاتی است که این، پشتوانه حکایت لفظ از معنا می‌شود و مقدمه چهارم همان الف به حمل اولی و حمل شایع است که همان عنوان و معنوی است که در بیانات اصولیان آمده است و بر اساس این، تقریر مرحوم غروی اصفهانی این است که خداوند چیزی است که بذاته واجب است و چنین چیزی علاوه بر مفهوم و تصور ذهنی، دارای مصدق عینی و مابازی خارجی هم هست و اگر نباشد یا ممتنع بالذات است و یا ممتنع بالغیر است و این دو شق هر دو مستلزم خلف و تناقض است.

**اشکال به تبیین تقریر آیت الله غروی اصفهانی و پاسخ آن**  
یکی از حضار: لفظ در برابر معنا چطور می‌شود که ایشان فرمود؟ هم اشکال اصولی دارد هم فلسفی، لفظ در برابر معنا، قرارداد و تعهد است. وقتی تعهد و قرارداد باشد چگونه می‌توان تعبیر به ذاتی کرد؟  
آیت الله فیاضی: نگفیم ذاتی، گفتیم انفاقاً ذاتی نیست. دلالت لفظ بر معنا، ذاتی نیست؛ بلکه دلالت مفهوم بر معنا ذاتی است. لفظ به دلیل گرهی که به مفهوم می‌خورد از طریق حکایت مفهوم حاکویت پیدا می‌کند در حقیقت حاکویت لفظ، عرضی است و ذاتی نیست. ما هم بر همین فرمایش شما تأکید کردیم.

ما می‌گوییم اصلاً هیچ حاکی دیگری در عالم نداریم جز مفهوم؛ یعنی در همه حالات نفسانی شما نگاه کنید هیچ کدام حالت حاکویت ندارند و هیچ چیز در عالم حاکویت ندارد جز همین مفهوم که اسمش علم حصولی است.

یکی از حضار: فرق بین مصدق و فرد هم که شما فرمودید این ظاهراً بازی کردن با الفاظ است.

**آیت الله فیاضی: چطور؟**

یکی از حضار: اینکه به اصطلاح عام و خاص هستند، یعنی در واقع فرمودید که هر مصدقی فرد نیست؛ ولی هر فردی مصدق است.

**آیت الله فیاضی: بله مصدقی فرد نیست.**  
ولی هر فردی مصدق هست.

**یکی از حضار: این دلیل می‌خواهد.**

**آیت الله فیاضی: شما بفرمایید که انسان یکی از مصادیق حیوان هست یا نیست؟ آب یکی از مصادیق جسم هست یا نیست؟ مصدق اصلاً یعنی چه؟ مصدق یعنی «ما یصدق علیه المعنی» یعنی هر چیزی که معنایی به حمل شایع بر او صدق کند.**

دلّ علی ذاته بذاته»<sup>۱</sup> را با این بیانی تفسیر می‌کنند. پس فرمایش محقق اصفهانی تفسیری برای فرمایش امام موصوم<sup>۲</sup> است که «یا من دلّ علی ذاته بذاته»؛ «و هو بذاته دلیل ذاته أصدق شاهد على اثباته، يقضى بهذا كلّ حدس صائب»، تا اینجا مقدمه استدلال و به اصطلاح تعریف استدلال یعنی ثناگویی و مدرج استدلال. اما خود استدلال از اینجا شروع می‌شود: «لو لم يكن مطابق للواجب»؛ اگر برای واجب مطابق نباشد؛ یعنی این مفهوم فقط در ذهن شما باشد و چیزی نباشد که این مفهوم بر آن صدق کند و فرد نداشته باشد.

«لکان إما هو لامتنازعه» این فرد نداشتن یا به دلیل این است که ممتنع است و موجود نیست و هو خلاف مقتضی طباعه، اگر بگویی ممتنع است که این واجب نشد، واجب که ممتنع نمی‌شود. «أو هو لافتقاره إلى السبب»؛ یا اینکه ممکن است که محتاج به عمل است و چون علتش نیست معدوم شده است؛ در حالی که «والفرض فردیته لما وجب»؛ فرض این است که آن فردی که می‌گوییم معدوم است فرد واجب است نه فرد ممکن. بنابراین، به دلیل اینکه آن فرد، فرد واجب است، محال است که موجود نباشد. به نظر می‌آید عبارتی که از فارابی نقل کرده همین حقیقت است؛ منتهی مرحوم اصفهانی آن را باز کرده است. عبارت فارابی هم همین بود که اگر بخواهد واجب، موجود نباشد، همانطور که فرمودند: «لزム منه المحال». بله این بیانی است که بند شدیداً از آن دفاع می‌کنم و به نظرم می‌آید تمام است و اشکالات مرحوم آقای حائری و اشکال حضرت استاد آیت الله جوادی<sup>۳</sup> که به علامه طباطبائی<sup>۴</sup> نسبت می‌دهند به نظر می‌آید که تمام نیست و این استدلال، البته این را هم عرض کنم جناب آقای صدوqi سها در این حکماء و عرفان تا خرین در شرح حال شاید محقق اصفهانی باشد نقل می‌کنند از مرحوم علامه محمد تقی جعفری آنچه نقل می‌کنند که مرحوم حاج شیخ محمد حسین می‌فرمود که من توسل پیدا کردم در حرم کاظمین<sup>۵</sup> برای یک استدلال بر اثبات واجب و وقتی از حرم بیرون آمدم این به من الهام شد. این استدلال به نظر می‌آید استدلال تمامی است و من در خدمت بزرگواران هستم که اگر اشکالی، اعتراضی به نظرشان می‌آید جواب دهم.

### خلاصه مباحث

**دکتر جعفری:** از بیان حضرت آیت الله استاد فیاضی

۱. مفاتیح الجنان، دعای صباح.

**یکی از حضار: خارجیت دارد در فرد هم می‌گویند.**

**آیت الله فیاضی: نه؛ خارجیت را ممکن است نداشته باشد.**

**یکی از حضار: عدم زید یک مصدق از عدم هست یا نیست؟ اجتماع نقیضین یک مصدق از محال است یا نیست؟ اگر بگویند که چند مصدق برای محال بفرمایید، نمی‌فرمایید که یک مصدق از ممتنع، دور است؛ یک مصدق از ممتنع، تسلسل است؛ یک مصدق از ممتنع، سلب شئ از نفس است. اگر مصدق نیست چیست؟ دور نسبت به ممتنع چیست؟ اگر شما می‌فرمایید که الدور ممتنع، آیا ممتنع بر دور حقیقتاً صدق کرد یا نکرد؟ اگر صدق کرد پس دور، مصدق می‌شود. پس وجود خارجی در مصدق شرط نیست.**

**یکی از حضار: آن هم که در بارهٔ دو چیز را ذکر کردید در کفار هم، در بارهٔ عدم علت یک چیز دیگر را هم ذکر کردید.**

**آیت الله فیاضی: بله، یا عدم ایجاد علت.**

**دکتر جعفری: آن مبنای آقای فیاضی است.**

**آیت الله فیاضی: بله، خلاف همهٔ فلاسفه است.**

**دکتر جعفری: خلاف مبنای مشهور است که آیت الله فیاضی دارد.**

**آیت الله فیاضی: یک دفعهٔ دیگر در اینجا یک یا دو جلسه در بارهٔ ضرورت علی بحث کرده ایم.**

**دکتر جعفری: اشکالاتش متعدد بیان شده و حاج آقا جاهای دیگر بیان کرده‌اند، اگر اجازه بفرمایید.**

**یکی از حضار: تاقضی هم که در توضیحات ایشان بود این نکته است البته حالاً من نمی‌خواستم عذرخواهی می‌کنم.**

**آیت الله فیاضی: بله بله، خواهش می‌کنم، لطف کردید.**

**دکتر جعفری: در این بخش، من از جنب آقای افضلی درخواست می‌کنم که قبل از اینکه وارد شویم در اشکالاتی که به بیان مرحوم غروی اصفهانی ناظر است و دفاعیاتی که وجود دارد بحث مختصری را از آقای دکتر افضلی استفاده کنیم و با عنوان نقاط اشتراک و افتراق نظریه مرحوم آقای کمپانی با نظریات غربی بالاخص آنسلم چون برخی‌ها که تمایز می‌گذارند می‌گویند که آقای آنسلم تقریرش مبتنی بر عظمت وجود است؛ خدا بزرگترین موجود است؛ ولی مرحوم اصفهانی وجود را مطرح کرده است؛ اما تقریر دیگری هم از آقای آنسلم نقل کرده که در آن تقریر دوم از مفهوم وجود وجود استفاده شده بود. یا اینکه در بیان خود دکارت هم وجود در یکی از تقریرش آمده بود. اکنون آیا بالحظ این نکته که برخی از غربی‌ها آورده‌اند روی وجود وجود آیا باز تمایزی میان تقریر ایشان با تقاریر آنها وجود دارد یا ندارد؟ این را آقای دکتر افضلی توضیح بفرمایند خدمتشان هستیم.**

**یکی از حضار: من به این صورت سؤال می‌کنم و در واقع همان اشکال را در این قالب می‌آورم طبق اصطلاحات حضرت عالی که این واجب الوجودی را که مطرح فرمودید ۵ مرحله دارد: لفظ، مفهوم، معنا، مصدق، فرد. کدامشان واقعاً واجب الوجود است؟ واقعاً واجب الوجود یعنی کدام وجود برایش ضرورت دارد و قابل سلب نیست و قائم به خود است؟**

**آیت الله فیاضی: معنا.**

**یکی از حضار: نه اینطور نیست.**

**آیت الله فیاضی: مفهوم که واجب نیست.**

**یکی از حضار: فرد است که اینگونه است. همهٔ حرف ما اینجا است. طبق استدلال مرحوم علامه، آیت الله جوادی می‌گویند واجب الوجود به حمل شایع. حجاج افراحت شایع را طوری توسعه دادند که شامل معنا، مصدق و فرد هر سه شود، حمل شایع، من می‌گوییم اصلاً اصطلاح حمل شایع را بگذار کنار.**

**آیت الله فیاضی: بله، من در استدلال هم گفتم شما وقتي می‌گویيد ديناسور مدعوم است آنجا حکم مال طبیعت ديناسور است یا مال فردش است؟**

**یکی از حضار: می‌خواهم سؤال با سؤال نشود. به نظر لب اشکالی که وجود دارد این است که آنی که واقعاً حقیقتاً وجود دارد، وجود دارد یعنی خود بنیاد است و معنا اینطور نیست. مصدق هم طبق اصطلاحات ایشان اینطور نیست.**

**آیت الله فیاضی: چرا اتفاقاً معنا است که اینطور است.**

**یکی از حضار: فرد است که اینطور است، خصوص فرد یعنی آن وقت اینها می‌گویند واجب الوجود به حمل شایع. واجب الوجود به حمل شایع، فرد واجب الوجود است نه آن چیزهایی که در دایرة لفظ و مفهوم و محکّی و ... سایر مواردی که ذکر کرده بودند. محکّی علم است که به وجود ذهنی موجود است.**

**آیت الله فیاضی: نه، معنا وجود ذهنی نیست. محکّی وجود ذهنی است؛ وقتی می‌گویید که ديناسور مدعوم است یعنی چه؟ یعنی آن موجود ذهنی مدعوم است؟!**

**یکی از حضار: بینید ديناسور مدعوم است یعنی ديناسور فرد ندارد.**

**آیت الله فیاضی: ديناسور فرد ندارد قضیه دیگری است. در «ديناسور مدعوم است» حکیم مدعوم رفته روی خود ديناسور، یعنی روی طبیعت رفته یعنی قضیه، طبیعیه است نه قضیه شخصیه. یک وقت شما می‌گویید آن ديناسوری که ما خردیم اجداد ما خردیدند و آورده‌ند در منزل ما یا در باغ وحش، آن مدعوم است این قضیه شخصیه می‌شود. اما آن وقتی که شما می‌فرمایید ديناسور مدعوم است حکم روی طبیعت رفته است. من عرضم این است طبیعت چیست؟ آیا طبیعت یعنی مفهوم؟ هرگز، اگر چنین باشد قضیه کاذب خواهد شد. معنا یعنی آن چیزی که این مفهوم از آن حکایت می‌کند. معنا وجود ذهنی نیست اگر بگویند وجود ذهنی ديناسور مدعوم است که این دروغ است، وجود ذهنی اش که الان**

تشخص که وجود باشد. بله روی هم رفته فرد است، غیر از این است که خود موضوع ما فرد است. موضوع فرد نیست، ولو این که دایناسور به حمل شایع است یعنی می‌خواهیم بگوییم دایناسور به حمل شایع فرد نیست، دایناسور به حمل شایع عبارت است از طبیعت، لابشرط؛ در حالی که فرد عبارت است از طبیعت به شرط التشخص.

**دکتر جعفری:** از سؤالی که از آقای دکتر افضلی کردم می‌گذرم - بحث نقاط افتراق و اقتضان نظریه آیت الله غروی با آنسلم و دیگر تقاریر - چون دیگر فرصت ایجاد نمی‌کند. از جانب آقای دکتر افضلی این بخش را استفاده کنیم که نقدهایی را که مرحوم آقای حائری نسبت به تحفه الحکیم دارد و دفاعیاتی که خود آقای دکتر افضلی دارد بعد از شاءالله بر می‌گردیم خدمت آقای شیروانی؛ احیاناً آقای دکتر شیروانی مدافعان اشکالات علامه و حضرت استاد آیت الله جوادی هستند که دوباره خدمت حاج آقای فیاضی برای دفاع هستیم. در این بخش در خدمت آقای دکتر افضلی در نقد و بررسی نظرات مرحوم آقای حائری هستیم.

### ◀ نقد و بررسی نظرات مرحوم حائری درباره «برهان وجودی»

**دکتر افضلی:** مرحوم آقای دکتر حائری درباره برهان وجودی در دو جا در آثارشان اظهار نظر می‌کنند. یکی در کتاب کاوش‌های عقل نظری است که خیلی مفصل حدود هشتاد صفحه را به این بحث اختصاص می‌دهند. وی در این کتاب به تفصیل، دیدگاه برخی از فیلسوفان مهم غربی درباره این برهان را نقد و بررسی می‌کنند و نیز تقریر خودشان از برهان وجودی را بر اساس فلسفه اسلامی ارائه می‌دهند. به طور کلی در بین اندیشمندان و حکیمان معاصر جامعه‌ما در مورد برهان وجودی، درست مثل غربی‌ها اختلاف نظر هست. در بین معاصرین، مرحوم علامه جعفری و مرحوم آقای حائری، سخت مدافعان برهان وجودی بودند و از آن طرف، مرحوم آقای مطهری و مرحوم علامه طباطبائی و آیت الله جوادی مخالف برهان وجودی هستند. مرحوم دکتر حائری موافق برهان وجودی است؛ منتهی بعضی از تقریرهای برهان وجودی را قبول دارد و بعضی را قبول ندارد

**دکتر افضلی:**  
براساس فلسفه‌های جدید ممکن است بگویند اصلاً مفهوم خدا بی‌معنا است. نظری که بسیاری از فیلسوفان معاصر دارند، اگر این‌طور باشد ادامه برهان وجودی ممکن نیست.

هم هست، آن چیزی که نیست خود طبیعت دایناسور است که آن را دایناسور به حمل شایع می‌نامیم.

یکی از حضار: یعنی آنی که به وجود ذهنی موجود است.

**آیت الله فیاضی:** نه آنی که به وجود ذهنی موجود است که معدهم نیست.

یکی از حضار: چرا دیگر؟

**آیت الله فیاضی:** آن که به وجود ذهنی موجود است اگر بگوییم معدهم است قضیه کاذب خواهد شد.

یکی از حضار: نه؛ کاذب هم نیست آنی که به وجود ذهنی موجود است مصدق ندارد، معدهم است یعنی فرد.

**آیت الله فیاضی:** نه؛ دایناسور معدهم است، وصف به حال خود موصوف است؛ اما اگر گفتید: فرد دایناسور معدهم است، وصف به حال متعلق موصوف است و قضیه ای دیگر است. این تکلف در اثر ناگزیری شما است. ما هم می‌گوییم وقتی معدهم اتحاد با دایناسور دارد بفرمایید با چه اتحاد دارد، با وجود ذهنی؟ معدهم محمول است هوهوبیت دارد با چه؟ با مفهوم؟ نه، با وجود ذهنی؟ نه، چون هر دویش موجود است. معدهم اتحاد با معنا دارد، با آن طبیعت که این مفهوم یا به قول شما وجود ذهنی دارد آن را نشان می‌دهد آن است که معدهم است و آن، دایناسور به حمل شایع می‌شود همانطور وقتي که می‌گویید موجود است؛ چون قضیه طبیعیه است مفادش این است که این طبیعت موجود است؛ متنهی موجودیت طبیعت با یک فرد هم ممکن است با صد هم ممکن است، خود قضیه کار به این کار ندارد. آیا وقتی شما می‌گویید که انسان موجود است یعنی زید موجود است؟ هرگز.

زید موجود است قضیه دیگری است، که قضیه شخصیه است، انسان موجود است می‌گویید این طبیعت موجود است، زید موجود باشد یا نباشد. مهم این است که اگر یک فرد موجود باشد همه فردها هم موجودند آن قضیه صادق است اما سرّش این است که آن معنا با تشخص فردی هم هست. اصلاً معنای موجودیت این است، معنای موجودیت این است که آن معنا دارای تشخص شده است؛ چون تشخص به وجود است. آن موجود که محمول است، تشخص را نشان می‌دهد اما در موضوع در آن تشخص نیست، مجموع موضوع و محمول می‌شود، فرد یعنی اگر شما گفتید که دایناسور موجود است؛ یعنی طبیعتی داریم با تشخص وجودی و با عامل

به آن زدید که ممتنع شده، مثل اینکه بگویید واجب وجود معدوم، مثل اینکه بگویی موجود معدوم، مثل اینکه ایشان فرمودند دایرۀ مربع، دایرۀ محال نیست؛ ولی دایرۀ مربع، به خاطر قیدش محال می‌شود.

**دکتر افضلی:** بله خواهش می‌کنم، اتفاقاً فرمایشات جناب آیت الله فیاضی جزء نقدهای من هم هست. به طور خلاصه، نقد مرحوم حائری را نقد کنم ایشان گفتند که اگر مفهوم شریک الباری ممتنع باشد پس خود واجب هم باید ممتنع باشد چون واجب هم شریک شریک الباری است. در پاسخ ما عکس این را هم می‌توانیم بگوییم. یعنی اگر بگوییم که شریک الباری ممتنع نیست باید بگوییم بر عکس، وجود خدا هم محال است. زیرا اگر شریک الباری ممتنع است پس خدا هم که شریک شریک الباری است باید ممتنع باشد؛ یعنی با نحوه استدلال مرحوم حائری، همه دلایلی که امتناع شریک الباری را ثابت می‌کند امتناع خدای اول را هم ثابت می‌کند. چون خدای اول هم شریک، شریک الباری است پس امتناع خدای دوم به خدای اول هم سرایت می‌کند.

نکته دیگر اینکه اگر واقعاً مفهوم شریک الباری امتناع ندارد، پس ما چه دلیلی بر محال بودنش داریم؟ ما از راه اینکه مفهوم شریک الباری، مفهومی تناقض آمیز و در نتیجه، ممتنع است ثابت می‌کنیم شریک الباری محال است، و گرنه اگر قرار باشد شریک الباری امتناع نداشته باشد و ممکن الوجود به امکان عام باشد، چه دلیلی بر عدم او می‌توان اقامه کرد؟



### حکیم غروی می‌پردازم.

اولين اشكالش اين است که اگر قرار باشد استدلال مرحوم غروی درست باشد با اين استدلال باید شریک الباری هم ثابت شود؛ چون استدلال حکیم اصفهانی اين است که واجب الوجود به حکم اینکه واجب الوجود است نه ممکن الوجود است نه ممتنع الوجود است؛ بنابراین باید وجود داشته باشد. ایشان حرفشان این است که ما همین استدلال را برای شریک الباری هم می‌توانیم بگوییم، شریک الباری به حکم اینکه شریک الباری است باید واجب باشد.

شریک الباری نه می‌تواند ممکن باشد و نه ممتنع؛ چون مانند استدلال حکیم اصفهانی می‌توانیم بگوییم که اگر ممکن باشد، ممکن نمی‌تواند در آن واحد واجب هم باشد. اگر هم بگوییم ممتنع است نمی‌شود چیزی که از یک حیث واجب است بگوییم که از یک حیث ممتنع است. پس با همین استدلال مرحوم غروی شریک الباری هم باید ثابت شود. بعد ایشان خودش اشکال می‌کند و می‌گوید که ممکن است کسی بگوید که شریک الباری مفهوماً ممتنع است شما چرا این شق را نادیده می‌گیری؟ در مفهوم شریک الباری اصلاً امتناع وجود دارد یعنی خود شریک الباری بما هو مفهوم، تناقض آمیز است.

ایشان جوابش به این اشکال این است که شرکت مفهوم، متساوی الاطراف است. به این معنا که همان طور که شریک الباری، شریک خدا است، خدا هم شریک شریک الباری است یعنی دو واجب الوجود داریم که هر کدام شریک یکدیگر هستند؛ پس اگر قرار باشد که در مفهوم شریک الباری امتناع وجود داشته باشد باید در مفهوم خدا هم امتناع وجود داشته باشد؛ چون خدا هم شریک شریک الباری است؛ یعنی او هم شریک این خدا است. پس ما باید بگوییم خدا هم ممتنع الوجود است؛ در حالی که نیست. پس به تعییر ایشان، ادعای امتناع شریک الباری هر دو واجب را ممتنع می‌کند؛ چون هر دو شریک یکدیگر هستند.

**آیت الله فیاضی:** اجازه می‌دهید من همینجا یک جمله جواب این فرمایش را بدهم؟

**دکتر افضلی:** بفرمایید، من جواب را مفصل نوشتم.

**آیت الله فیاضی:** بله برای اینکه جنابعالی خسته نشوبد، جوابش یک جمله است؛ اگر شما بگویید: «واجب الوجود معدوم» محقق اصفهانی قبول دارد که فرد ندارد. او می‌گوید: واجب الوجود است که واجب است؛ اما اگر به واجب الوجود قید زدی، ممکن است به شریک الباری تبدیل شود یعنی باری دوم، واجب دوم، یک قید دوم دارد. «واجب دوم» محال است؛ زیرا اگر واجب دوم بخواهد باشد نه اولی واجب خواهد بود نه دومی؛ به دلیل برآهین توحدی. به دلیل اینکه در مورد هر کدام از این وجودها سؤال می‌شود که اگر ارادهای کرد آن دیگری امکان دارد اراده خلافش را کند یا نه؟ اگر بگویید امکان ندارد معنایش این است که قدرت دومی محدود است؛ پس او واجب نیست، اگر بگویید امکان دارد معنایش این است که اولی واجب نیست؛ چون مفهوم دومی است. پس واجب الوجود با قید ثانی، شریک الباری می‌شود؛ شریک الباری یعنی خدای دوم، واجب الوجود دوم. او واجب الوجود هست؛ اما قیدی

اصلًا شرط محقق نشود یعنی اصلاً واجب الوجودی محقق نباشد که بخواهد وجود برایش ضروری باشد.

این اشکال در واقع از مهمترین اشکالات غیری‌ها به برهان وجودی است از جمله کانت که می‌گوید همه قضایایی که شما در مورد واجب الوجود یا خدا می‌گویید به نحو قضیه شرطیه صادق است، شما می‌گویید خدا عالم است قادر است کامل است، بزرگ‌ترین است، واجب الوجود است، همه اینها مشروطه به این شرط است که واجب الوجود، وجود داشته باشد اما ممکن است اصلاً واجبی نباشد. همین ایراد را جانب آیت الله جوادی هم به برهان وجودی می‌گیرند.

این اشکال را که آیت الله جوادی به تقریر مرحوم اصفهانی می‌گیرد به تغیر آقای حائری هم وارد می‌کند. آقای حائری تغیر مستقلی برای برهان وجودی دارند به این معنا که حقیقت مطلق وجود از آن نظر که حقیقت مطلق وجود است باید بالضرورة، آنهم به ضرورت از لی موجود باشد نه به ضرورت ذاتی. آیت الله جوادی به آقای حائری اشکال می‌گیرد که اگر حقیقت مطلق وجودی باشد وجود برایش ضرورت از لی دارد؛ اما ممکن است حقیقت مطلق وجودی نباشد؛ البته به نظر من این اشکال وارد نیست و پاسخ دارد. اما نکته جالبی که وجود دارد این است که خود آقای حائری این اشکال را که به مرحوم غروی می‌گیرد به تقریر خودش هم وارد است. می‌توان به تقریر ایشان هم اشکال کرد که همه آن چیزهایی که شما درباره حقیقت مطلق وجود در براهین خودتان می‌آورید، به یک شرط صادق است؛ که ممکن است محقق نشود. همچنین استاد حائری سه اشکال متعدد دیگر هم دارند، یک اشکالشان همین است که آن عبارت «والفرض، فردیته لما وجب» را که مرحوم حکیم اصفهانی می‌آورند ایشان شاید درست عنایت نکرده است. ایشان تصور کرده فرد یعنی خارجیت داشتن؛ لذا ایشان می‌گوید که حکیم اصفهانی مصادره به مطلوب کرده است؛ زیرا از یک طرف گفته که واجب فردیت دارد یعنی خارجیت دارد در حالی که می‌خواهد وجود واجب را ثابت کند. اما همانطور که آیت الله فیاضی اشاره کرده فرد لزوماً به معنای وجود خارجی نیست؛ زیرا بسیاری از مفاهیم، فرد دارند؛ اما وجود عینی و خارجی ندارند؛ مانند ممتنعات، که فرد دارد (نتیجه دایرة مربع) ولی وجود خارجی ندارد.

یکی از حضار: پاسخ قبلی تان را بفرمایید.

دکتر افضلی: بله در سخن مرحوم غروی، فرد به معنای مصدق است؛ یعنی اگر واجب الوجود وجود نداشته باشد باید فردی برای ممکن الوجود یا فردی برای ممتنع الوجود باشد یعنی مصدق یکی از این دو مفهوم باشد در حالی که این برخلاف تعریف واجب الوجود است. ایشان منظورش از فرد، این مطلب است. مرحوم حائری ایراد دیگری را هم به تقریر غروی مطرح می‌کند که قدری مبهم است و فرست تکمیل آن را پیدا نمی‌کند؛ زیرا پس از آن حالشان بد می‌شود و ادامه نوشته را رها می‌کند و چند روز بعد هم به رحمت خدا رفته.

یکی از حضار: آنجا فرد به معنای مصدق است.

آقای افضلی: بله آنچا مصدق است، یعنی اگر واجب الوجود وجود نداشته باشد باید فردی از برای ممکن الوجود یا فردی از برای ممتنع الوجود باشد

**دکتر جعفری:** آقای دکتر عذرخواهی می‌کنم، اگر بشود به هر نقد آقای حائری، به یک اشکال اکتفا کنید؛ چون ظاهراً ایشان چهار اشکال کرده، می‌خواهیم از فرصت استفاده کنیم.

**دکتر افضلی:** نکته دیگری که باید در اینجا اضافه کنم این است که شریک الباری برخلاف آنچه که آقای حائری می‌گویند تناقض آمیز است؛ یعنی مثل دایرة مربع محدودیت لازم می‌آورد، ترکیب لازم می‌آورد و نظایر اینها. لذا شریک الباری واقعًا یک مفهوم ممتنع الوجود است اما خود باری ممتنع الوجود نیست.

اشکال دیگر ایشان به تقریر حکیم اصفهانی این است که قضیه واجب الوجود موجود است و نیز تمام قضایای مربوط به واجب الوجود، جزء قضایای لابیه است؛ یعنی قضایایی است که در عقد الوضع آن‌ها شرطی هست به این معنا که هر قضیه‌ای از جمله قضیه واجب الوجود موجود است معناش این است که اگر واجب الوجود باشد وجود برایش ضروری است. ایشان می‌گوید که این شرطی است که همیشه وجود دارد، و در نتیجه با برهان مرحوم اصفهانی، نمی‌توان وجود قطعی واجب را ثابت کرد؛ یعنی نمی‌توان گفت که واجب الوجود بالضرورة و حتماً موجود است، نه اگر چیزی یافت بشود و بر او واجب الوجود صدق کند، وجودش واجب است؛ اما ممکن است



کند؛ ولی موجودی ممکن، مانند قلم، مانع تحقیقش شود. این معناش این است که واجب وجود اینقدر ضعیف و عاجز است که ممکن وجود می‌آید مانع وجودش می‌شود، این اشکال (وجود مانع برای تحقق واجب وجود) را افرادی مثل اسپینوزا و ملکم هم مطرح کردند و در نتیجه این شق را هم بایستی اضافه کنیم که علاوه بر همهٔ شقوق دیگر، این شق نبودن مانع هم یکی از شقوقی است که باید در برهان وجودی مطرح و انکار شود.

**آیت الله فیاضی:** طیب الله انفسکم، خیلی لطف کردید.  
**دکتر جعفری:** آقای دکتر شیروانی، چون فرصت هم محدود است به نظر شما مهمترین اشکالی که علامه طباطبائی یا حضرت استاد آیت الله جوادی به این بیان مرحوم غروی اصفهانی دارند را بفرمایید که بعد خدمت آقای فیاضی هم باشیم.

### ◀ تبیین امکان عام واجب وجود برای رفع اشکال هایی در «برهان وجودی»

**دکتر شیروانی:** مسئله‌ای که در برهان وجودی باید بیشتر به آن توجه شود تبیین امکان عام واجب وجود است، همان نکته‌ای است که لا یب نیتس هم به آن اشاره کرده است. برخی از اشکال هایی که ذکر می‌شود تلویح‌ا به اینجا می‌رسد که ممکن است واجب وجود بالذات یا موجودی بی نهایت کامل، هیچ استحاله‌ای نبینیم؛ ولی چه بسا، اگر بیشتر تأمل کنیم، بفهمیم که امری ممتنع و محال است. همانطور که در شریک الباری یعنی واجب وجود ثانی با تأمل فهمیدیم که استحاله دارد؛ از کجا بدانیم که واجب وجود بالذات هم اینگونه نیست. پس ابتدا باید امکان عام آن ثابت شود و قطع داشته باشیم که واجب وجود چیزی نیست که اگر تحقق داشته باشد واجب محالی لازم آید؛ یعنی تبیین شود که به هیچ وجه مستلزم محال نیست. در فلسفه غرب، لا یب نیتس کوشیده است این کار را بکند و باید دید در این تلاش خود موفق بوده است یا نه؟ ما خوشحال می‌شدیم که فرصت بود و جناب آقای دکتر افضلی به آن می‌بردختند. نکته دیگر هم این است که وجوب بالذاتی که مطرح همین که واجب وجود بالذات فردش هست که وجوب بالذات دارد و قائم به خودش است، از دایرۀ فرد که بیرون بر وید، آن مراتب دیگر، واقعیت وجود بالذات را ندارد. هر آنچه در مورد وجوب بالذات به نحو پیشین و با توجه

یعنی مصدق باشد؛ در حالی که اینطور نیست ایشان منظورش از فرد، آن است و آخرین ایرادی هم که می‌گیرند که درست وسط همین ایراد است که دیگر ظاهراً از دنیا می‌رونده اینکه درست همین لحظه‌ای که داشته ایراد می‌کرده و اینها یعنی دیگر حالشان بد می‌شود و دیگر رها می‌کنند و چند روز بعد هم به رحمت خدا رفتند.

یکی از حضار: عرض کنم برهان با توسل و اینها ...

**دکتر افضلی:** اشکال پایانی و ناتمام ایشان این است که در تقریر حکیم غروی نبودن واجب وجود یا ناشی از این است که یا ممکن وجودی است که علتش آن را ایجاد نکرده یا اصلاً علتش وجود ندارد یا ناشی از این است که ممتنع است. ایراد آقای حائری این است که شق سومی هم ممکن است وجود داشته باشد و آن این است نبودن واجب وجود ممکن است ناشی از ممتنع بودن یا ممکن بودنش نباشد؛ بلکه ناشی از چیزی باشد که لازمه هویت است نه لازمه ماهیت او. مرحوم حائری این اشکال را مطرح می‌کند و توضیح بیشتری نمی‌دهد و تعلیقات خود را بر برهان غروی در همین جا ناتمام می‌گذارد و پس از مدتی کوتاه از دنیا می‌رود. من در شرحی که در کتاب خود درباره برهان وجودی داده‌ام این را این گونه تفسیر کرم که شاید مراد ایشان این باشد که در مفهوم خداوند می‌شود، شبیه همین وجود ندارد؛ اما چیزی در خارج مانع تحقق خداوند می‌شود، شبیه همین برهانی که بعضی‌ها در انکار واجب آورند که اگر خدا بخواهد وجود داشته باشد باید جایی برای چیز دیگر نگذارد؛ یعنی وجودش طارد وجود چیزهای دیگر از جمله وجود این قلم است یا فقط باید واجب وجود داشته باشد یا اینکه چیزهای دیگر وجود داشته باشند و خدا وجود نداشته باشد. این دو با هم جمع نمی‌شود؛ چون واجب وجود همهٔ مراتب وجود را پر کرده است و دیگر جایی برای غیر خودش نمی‌گذارد.

اما چون ما می‌بینیم چیزهای دیگر وجود هم دارند پس واجب وجود وجود ندارد. این وجود نداشتن واجب وجود نه به جهت امتناع مفهومی آن است؛ بلکه به جهت این است که لازمه هویت یعنی لازمه وجود او، نبودن چیزهای دیگر است؛ اما چون چیزهای دیگر هستند پس او وجود ندارد. من این را به این شکل تقریر کرم که با عرض معرفت و عذرخواهی از جسارت به مرحوم دکتر حائری، چون ایشان بیشترین حق استادی را در فلسفه به گردن من دارند و من سالهای زیادی از عمرم را پیش ایشان درس فلسفه خواندم به هر حال جسارت می‌کنم و می‌گویم که این اشکال هم وارد نیست؛ زیرا متنا ندارد که ممکن وجود، مانع وجود واجب وجود بالذات شود. این اصلاً با وجود وجود منافات دارد که چیزی واجب وجود باشد و بتواند تحقق پیدا

◀ آیت الله فیاضی:  
 یک دسته استدلال  
 می‌گوید اگر شما  
 تصویری از خدا  
 دارید، باید وجود  
 خدا را بپذیرید،  
 این همانی است  
 که در غرب، برهان  
 وجودی نامیده شده  
 است که البته ما این  
 نام را نمی‌پسندیم.  
 اگر بنا باشد برهان  
 را برهان وجودی  
 نامید باید برهان  
 صدیقین، برهان  
 وجودی نامیده  
 شود.

**یکی از حضار:** این تقریری را که شما بیان کردید همان تقریر مرحوم غروی می‌شود؛ منتهی آیت الله جوادی به همینش اشکال می‌کند، اشکال ایشان حالا وارد است یا وارد نیست بحث دیگری است. اما ایشان همین را می‌گویند که اینکه شما می‌گوید واجب الوجود ممتنع بالذات نیست می‌گویند که بله واجب الوجود به حمل اول ممتنع نیست به حمل اول واجب است؛ اما به حمل شایع ممکن است ممتنع باشد.

**دکتر شیروانی:** اما بعد از آنکه امکان عام ثابت شد این اشکال بر آن تقریر دیگر متنقی می‌شود.

**یکی از حضار:** نه.

**دکتر شیروانی:** چرا؟

**یکی از حضار:** نه؛ حرفشان این است که واجب الوجود به اصطلاح مفهوماً حکایت از وجود وجود دارد نه حکایت از امکان وجود یا امتناع وجود در عین حالی که حکایت از این دارد؛ اما ممکن است فرد برای ممتنع الوجود باشد. اگر کسی ثابت کرد که این ممکن است ممتنع نیست آن بحث ثابت می‌شود؛ اما در بد اشکال ممکن است کسی بگوید اصلاً واجب وجود ندارد در عین حال که به اصطلاح مفهومش هم حکایت از وجود می‌کند اما این وجود، فرد ندارد. البته باید در جای خودش بحث کرد.

**آیت الله فیاضی:** برهان مرحوم اصفهانی هم اینکه فرد ممتنع نیست را اثبات می‌کند و هم اثبات می‌کند که این طبیعت فرد دارد. می‌گوید که واجب یک مفهوم در ذهن شما است و از طبیعتی حکایت می‌کند که آن طبیعت می‌تواند یک فرد، دو فرد یا هزار فرد نداشته باشد؛ منتهی یک فرد برای تحقیق کافی است. او می‌گوید واجب درون آن موجودیت که نیست، واجب یک معنا است. ما سؤال می‌کنیم که آیا فرد عینی دارد یعنی این طبیعت در یک فردی محقق شده و شخص پیدا کرده و به تعبیر دیگر وجود پیدا کرده است؛ چون وجود مایه شخص است؟ اگر وجود پیدا نکرده معدوم می‌شود، معدوم که شد همین

بیانی که اخیر بر آن تکیه کردید همین فرمایش مرحوم آقای اصفهانی است. که فرموده اگر این طبیعت فرد نداشته باشد؛ پس فردش معدوم است. اگر معدوم شد یا ضروری العدم است که ممتنع می‌شود یا ضروری العدم نیست که ممکنی می‌شود که معلول علت است و هر دو خلف در واجب بودن است.

**دکتر جعفری:** تشرکر می‌کنیم از همه عزیزان و سروران معظم، برادران گرامی و خواهاران ارجمند که در این جلسه حضور پیدا کردن، ان شاء الله که آنچه که به زبان آمد در راستای تحکیم عقاید و اندیشه‌های بنیادین اسلامی ما مؤثر بوده باشد، جلسه را ختم می‌کنیم با ذکر صلووات بر محمد و آل محمد.

والسلام عليکم و رحمة الله و برکاته لـ

به معنای آن بیان می‌شود بحث تحلیلی و مفهومی و در حوزه معنا و مفهوم خواهد بود. اثبات چیزی در حوزه معنایی و مفهومی لزوماً، واقعیت عینی آن را به همراه ندارد. دغدغه‌ای که درباره تمامیت این برهان وجود دارد بیشتر ناظر به این است. البته به نظرم می‌توان تقریرهای از برهان وجودی ارائه داد که خالی از این اشکال‌ها باشد و به دلیل اهمیت و آثاری که صحت برهان وجودی دارد خوب است که در این قسمت کار شود. شاید در فرست دیگری بتوان به آن تقریرها هم پرداخت. اگر آن نکته‌ای که بنده عرض کردم تبیین شود یعنی بتوانیم امکان عام ممتنع بالذات را اثبات کنیم، از اینجا بحث را شروع کنیم که بگوییم آنچه که معدوم است؛ یعنی چیزهایی که نیست از دو حال خارج نیستند؛ یا ممتنع بالذات هستند یا ممتنع بالغیر، واجب تعالی هیچ کدام از این دو نیست. ممتنع بالغیر نیست؛ چون ممتنع بالغیرها همه ممکن بالذات هستند؛ در حالی که واجب تعالی ممکن بالذات نیست و البته ممتنع بالذات هم نیست؛ پس واجب تعالی را نمی‌توان از امور معدوم به شمار آورد. با توجه به تبیینی که برای اثبات امکان عام کردیم، مسئله به راحتی حل می‌شود و اصلاً خلط حمل اولی و شایع یا خلط مفهوم و مصدق مطرح نمی‌شود. گفته می‌شود که معدومات از دو قسم خارج نیستند؛ یا ممتنع بالذات هستند یا ممتنع بالغیر. بعد از اثبات امکان عام واجب بالذات، او نه این خواهد بود نه آن؛ پس معدوم نیست. تمام می‌شود و تقریرهای بسیار دیگری را می‌توان ارائه داد.

## ► اشکال حضرت علامه طباطبائی و حضرت

### آیت الله جوادی آملی به تقریر مرحوم غروی اصفهانی

اما درباره تقریر مرحوم غروی اصفهانی دغدغه حضرت استاد جوادی آملی و نیز علامه طباطبائی، خلط میان مفهوم و مصدق است. وقتی گفته می‌شود واجب الوجود، واجب الوجود است و نه ممکن یا ممتنع الوجود، این حکم مربوط به معنا و مفهوم آن است؛ یعنی آنچه این صور ذهنی بر آن دلالت دارد و نشان می‌دهد و کشف تصویری از آن می‌کند؛ ولی همین امور را در صورتی که واجب الوجود تحقق عینی و خارجی نداشته باشد می‌توان به نحو قضیه خارجیه ای که سالبه به انتقاء موضوع است از آن سلب کرد و گفت: «واجب الوجود، موجود نیست و واجب الوجود قائم به خود نیز نمی‌باشد»؛ مثلاً مثلث هر چند بالضرورة دارای سه زاویه است؛ اما مثلثی که نیست سه زاویه هم ندارد و اساساً مثلث هم نیست.

# اخبار علمی فرهنگی مجمع عالی

## ۱ جلسات هیئت مدیره

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در بهمن و اسفند ۱۳۹۲، با برگزاری چهار جلسه، اهم موارد ذیل را در دستور کار خود قرار داد:

- » بررسی مشکلات و مسائل مجمع با حضور استاندار؛
- » بررسی در خواسته جهت برگزاری همایش‌های علمی؛
- » بررسی برنامه کمیته‌های همایش ملی حکیم طهران؛
- » بررسی و تصویب برخی از پیش نشستهای همایش ملی حکیم طهران توسط مرکز علمی همکار؛
- » بررسی عضویت اعضای جدید؛
- » اتخاذ تصمیمات لازم جهت شدن گروه علمی فلسفه حقوق؛
- » بررسی روند تبلیغات و اطلاع رسانی فراخوان مقالات همایش حکیم طهران؛
- » اتخاذ تصمیمات مقتضی در راستای آموزش فلسفه برای کودکان؛
- » بررسی روند انتشار فصلنامه تخصصی حکمت اسلامی؛
- » بررسی امور جاری اجرایی. لذا

## ۲ جلسات گروه‌های علمی

### ▲ گروه علمی کلام

گروه علمی کلام در بهمن و اسفند ۱۳۹۲، پنج جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- » «کلام اسلامی؛ آسیبها و بایستگی ها» (دو جلسه) توسط حجت الاسلام والملین جبرئیلی؛
- » «نقد و بررسی مدعیان دروغین معاصر در موضوع مهدویت (تحلیل و بررسی ادعاهای احمد الحسن، سید یمانی وصی و فرستاده حضرت مهدی ﷺ)» توسط حجت الاسلام والملین رضانژاد؛
- » «استناد مدعیان ظهور سید یمانی به احادیث و نقدهای آن» توسط حجت الاسلام والملین رضانژاد؛
- » «گزارش پژوهش میدانی از فعالیت طرفداران یمانی» توسط حجت الاسلام والملین صالحی.

### ▲ گروه علمی معرفت‌شناسی

گروه علمی معرفت‌شناسی در بهمن و اسفند ۱۳۹۲، چهار جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- » «جایگاه قاعده ذوات‌الاسباب و قاعده ما لاسب در معرفت بشری» توسط حجت الاسلام والملین سلیمانی امیری؛
- » «آسیبها و بایسته‌های حوزه معرفت‌شناسی؛ برنامه ریزی و بررسی پیشنهادات برنامه‌های آموزشی و پژوهشی گروه» توسط اعضای گروه؛
- » «بررسی ابعاد معرفت‌شناختی ابتناء علم حصولی بر علم حضوری» توسط حجت الاسلام والملین فیروز جایی؛
- » «ابعاد معرفت‌شناختی فیلم ماتریکس» توسط کارشناسان صدا و سیما.

«بررسی تبیین معاد بر اساس یک دیدگاه مادی انگارانه درباره انسان»  
توسط دکتر ذاکری.

### ◀ گروه علمی فلسفه علوم انسانی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۲ چهار جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:  
 «تأثیر کانت در فلسفه علوم انسانی» (دو جلسه) توسط دکتر محمد علی مرادی؛  
 «تأثیر گادامر در فلسفه علوم انسانی» (دو جلسه) توسط دکتر معین زاده.

### ◀ گروه علمی فلسفه سیاسی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۲، سه جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:  
 «چیستی فلسفه سیاسی از دیدگاه ارسطو» توسط حجت الاسلام والملمین مهدوی زادگان؛  
 «سیر متکامل حکمت مدنی» توسط دکتر صدر؛  
 «چیستی فلسفه سیاسی مشاء» توسط دکتر مرتضی یوسفی راد.<sup>۱۴</sup>

### ◀ واحد مشاوره علمی

جمعیت عالی حکمت اسلامی در بخش خدمات مشاوره علمی در بهمن و اسفند ۱۳۹۲، جلساتی برگزار نمود که موضوعات ذیل توسط جمعی از اساتید مورد مشاوره قرار گرفت:

«امر بین الامرين از منظر علامه طباطبائي<sup>۱۵</sup> و امام خميني<sup>۱۶</sup>»؛  
 «جايگاه فلسفه و فلاسفه در منظر عارفان مسلمان»؛  
 «فلسفه تکنولوژی»؛  
 «تبیین نوآوری های فلسفی شهید مطهری<sup>۱۷</sup>»؛  
 «اثبات ماهیت واجب»؛  
 «بررسی مفاهیم عملی و نظری خلاقیت از دید ادیان و آیین ها»؛  
 «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابن سينا و ملاصدرا (دو جلسه)»؛  
 «علم ما به گذشته»؛  
 «سیر مطالعاتی فلسفه و منطق»؛  
 «تحلیل و بررسی روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربها» از دیدگاه علامه طباطبائي و شاگردان (دو جلسه)»؛  
 «بررسی کتاب شرح منطقی بر بدایه الحکمة علامه طباطبائي»؛  
 «ضرورت مطالعه منطق»؛  
 «ضرورت یا عدم ضرورت اجتهاد مطلق برای ورود به علم کلام؛  
 «رابطه انسان با خدا»؛  
 «مسائله توفیق الهی و اختیار انسان»؛  
 «حرکت در مجردات در فلسفه ملاصدرا؛ مبانی و پیامدها.<sup>۱۸</sup>

### ◀ گروه علمی عرفان

گروه علمی عرفان نیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۲ سه جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:  
 «کثرات در مرتبه ذات از دیدگاه صدرالمتألهین و عرفان» (دو جلسه) توسط حجت الاسلام والملمین عشاقي؛  
 «زن و زناشویی در عرفان اسلامی» توسط حجت الاسلام والملمین امینی نژاد؛  
 «اشکالات واردہ بر وحدت وجود و پاسخ از آنها» توسط حجت الاسلام والملمین زمانی قمشهای.

### ◀ گروه علمی فلسفه

گروه علمی فلسفه نیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۲ پنج جلسه برگزار و ضمن تعیین موضوعات سال جاری، موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:  
 «روش بايسته فلسفه» حجت الاسلام والملمین سليمانی اميری؛  
 «از سوبزکتیویسم فلسفه غرب تا رئالیسم فلسفه اسلامی» حجت الاسلام والملمین مهدی عبداللهی؛  
 «فلسفه تطبیقی چیست؟» (دو جلسه) توسط حجت الاسلام والملمین مهدی منفرد.

### ◀ گروه علمی فلسفه اخلاق

گروه علمی فلسفه اخلاق نیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۲ چهار جلسه برگزار و ضمن تعیین موضوعات سال جاری، موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:  
 «مسئله شناسی جنسیتی فلسفه اخلاق» (جلسه دوم) توسط سرکار خانم مدملی؛  
 «معرفت شناسی (الرام اخلاقی) در دیدگاه علامه طباطبائي» توسط حجت الاسلام والملمین احمدی؛  
 «عقلی و عقلایی بودن قضای اخلاقی» توسط حجت الاسلام والملمین ابوالقاسم زاده.

### ◀ گروه علمی فلسفه دین

گروه علمی فلسفه دین نیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۲ سه جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:  
 «خدادار فلسفه کانت» توسط دکتر علی اصغر واعظی؛  
 «بررسی براهین اثبات وجود خدا از نظر کانت» توسط دکتر علی اصغر واعظی؛

## ﴿حضور استاندار در جلسه هیئت مدیره﴾

دویست و نهمین جلسه هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در تاریخ ۲۸ بهمن ۱۳۹۲ با حضور استاندار محترم قم برگزار گردید. در این جلسه که حجت‌الاسلام و المسلمین صالحی منش استاندار محترم قم، حجت‌الاسلام و المسلمین بنائی معاون سیاسی و دکتر محمد رضایی مشاور استاندار در امور آموزش عالی حضور داشتند، گزارشی از شکل گیری، اهداف، برنامه‌ها و فعالیت‌های مجمع عالی حکمت اسلامی، توسط آیت‌الله فیاضی؛ رئیس هیئت مدیره و حجج اسلام و المسلمین معلمی، جوادی و رضائزد ارائه گردید. حجت‌الاسلام صالحی منش استاندار محترم نیز ضمن اظهار خرسنده از حضور در مجمع و فعالیت‌های صورت گرفته، فرمودند: من خود را یکی از اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی می‌دانم و نسبت به مجمع عالی هر آنچه که از دستم برآید کوتاهی نخواهم کرد. در ادامه نسبت به برخی مشکلات مجمع عالی حکمت اسلامی تصمیمات مقتضی اتخاذ گردید. ل

## ﴿برگزاری پیش نشست همایش ملی حکیم طهران از سوی موسسه امام خمینی﴾<sup>(۵)</sup>

پیش نشست علمی همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت آقا علی مدرس زنوزی با موضوع «دیدگاه‌های حکیم طهران (آقای مدرس زنوزی) در مباحث حمل» از موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ره</sup> و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی پنج شنبه ۸ اسفند ۱۳۹۲ در سالن اجتماعات موسسه برگزار شد.



در این نشست ابتدا حجج اسلام و المسلمین دکتر عسکری سلیمانی امیری و دکتر احمد ابوترابی طی سخنانی به تشریح بحث حمل و دیدگاه مشخص مرحوم آقای مدرس پرداختند.

در ادامه میزگردی با حضور حضرات حجج اسلام و المسلمین زمانی قمشه‌ای، عشاقي و استاد عبودیت در خصوص بررسی دیدگاه‌های مرحوم حکیم مؤسس در باب مباحث و تمایز این دیدگاه نسبت به سایر دیدگاه‌ها، برگزار و به سوالات حضار نیز پاسخ داده شد. متن تفصیلی این پیش همایش در ویژه نامه حکیم طهران در همین خبرنامه خواهد آمد. ل

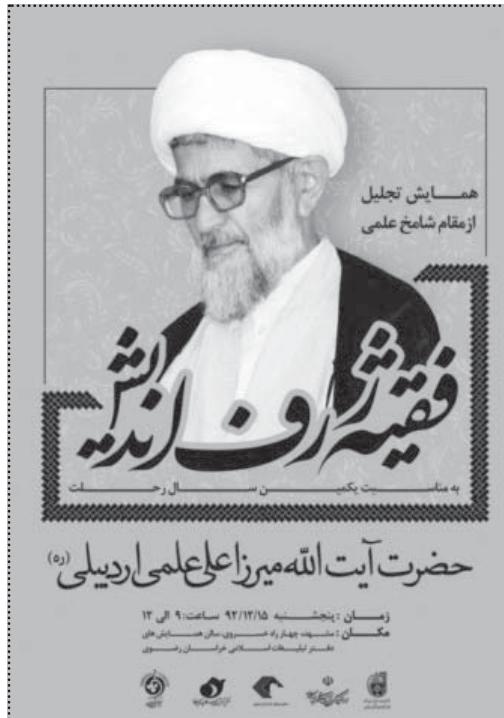
## ﴿همایش فلسفه اسلامی و مواجهه آن با چالش‌های معاصر﴾

همایش «فلسفه اسلامی و مواجهه آن با چالش‌های معاصر» از سوی گروه فلسفه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ره</sup> و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی در ۱۵ اسفند ماه ۱۳۹۲ در سالن اجتماعات مدرسه عالی دارالشفاء برگزار گردید.

در چهارمین دوره از همایش فلسفه اسلامی و مواجهه آن با چالش‌های معاصر آیت‌الله فیاضی ریاست هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، حجت‌الاسلام و المسلمین سید یحیی‌الله یزدان پناه مدیر گروه عرفان مجمع عالی حکمت اسلامی و از استادی فلسفه و عرفان و محمد فنایی به سخنرانی و نظریه‌پردازی درباره موضوع این همایش پرداختند. ل



## مراسم نکوداشت آیت الله علمی اردبیلی برگزار شد



همایش تجلیل از مقام علمی آیت الله میرزا علی علمی اردبیلی پنجشنبه، ۱۵ اسفندماه ۱۳۹۲ از سوی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی و با همکاری مجتمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید. در این همایش صالحی معاون وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی، حجت الاسلام معلمی دیر مجمع عالی حکمت و حجت الاسلام والمسلمین مسعودی، مدیر کل دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی و جمعی از مبلغان و فعالان فرهنگی خراسان رضوی حضور داشتند. مرحوم آیت الله حاج شیخ علی علمی اردبیلی (ره)، از اساتید برجسته حوزه و محقق اندیشمندی بود که در بیشتر ساحت‌های علوم اسلامی صاحب کرسی تدریس، تدقیق و پژوهش بوده است. گسترده‌گی دانش و تعمق و دقیق نظر آن مرحوم، موجب شد تا خواص مختلف و متنوعی با او ارتباط و مراوده داشته باشند و شاهد آن باشیم که قرائت‌های مختلف و گاه متنضاد از آن شخصیت والا روایت شود. دکتر صالحی در این مراسم گفت: یکی از نعمت‌های حوزه علمیه خراسان و مشهد این است که طالب این حوزه از برکات مرقد مطهر رضوی متعتمد شوند و این امر نیز سبب شده است که بزرگان بسیاری به این مطاف بیایند و همگان از وجود آنان بفرجه مند شوند.

همچنین در این مراسم حجت الاسلام والمسلمین مسعودی، مدیر کل دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی ضمن خیرمقدم به تبیین جایگاه و رسالت حوزه علمیه در طول تاریخ پرداخت و افزود: حوزه علمیه در طول تاریخ با روح انسان‌ها در مراتب مختلف عجین گشته و بر تربیت آدمیان مبنی احکام اسلامی کوشیده است تا آن‌ها را به حیات طیبه برساند.

وی بازشناسایی عالمان حوزه را از جمله فرصت‌ها و ظرفیت‌های تربیت اخلاقی برشمرد و گفت: تاثیر نقش بزرگانی چون «مرحوم آیت الله میرزا علی علمی اردبیلی (ره)» بر رخدادها و شکل گیری شخصیت‌های فرهیخته جامعه نباید نادیده گرفته شود که این عالم از میان حوزه علمیه خراسان و قم برخاسته و در میان حوزه نجف دمیده است.

حجت الاسلام والمسلمین حسن معلمی، دیر مجمع عالی حکمت همچنین در ادامه این مراسم گفت: پس از دیدار با رهبر انقلاب در سال ۱۳۸۲ و دیدار با چند تن از بزرگان کشور اساسنامه ای در مجمع عالی حکمت مبنی بر برگزاری بزرگداشت و نکوداشت به پاس زحمات بزرگانی که برای دین اسلام و توحید خدمت کرده اند، تدوین شد. وی با بیان اینکه شخصیت‌های عالم در چنین مراسم‌هایی برای مردم بازشناسایی می‌شوند، تصریح کرد: مهم‌ترین خصلتی که از مرحوم آیت الله علمی نقل می‌شود، وفاق همکاری و همدلی است به خصوص در فضاهایی که اختلاف سلیقه بین افراد وجود داشت ایشان توصیه می‌کردند: به جای جدل با یکدیگر بحث علمی و هم‌فکری کنید.<sup>۱۴</sup>



## ﴿ برگزاری پیش نشست همایش ملی حکیم طهران از سوی پژوهشگاه بین المللی المصطفی ﴾



پیش نشست علمی همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت آقا علی مدرس زنوزی با موضوع - اثبات معاد جسمانی - از سوی پژوهشگاه بین المللی المصطفی ﴿ ﴾ با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی پنج شنبه ۲۲ اسفند ۹۲ در سالن اجتماعات پژوهشگاه برگزار شد.

در این نشست ابتدا حاجت الاسلام والمسلمین دکتر عزالدین رضانژاد پس از تسلیت ایام شهادت حضرت زهرا ﴿ ﴾ به معرفی شخصیت مرحوم حکیم موسس زنوزی و وضعیت مباحث علمی (حکمی - فلسفی) ایشان پرداختند. سپس حاجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد مهدی گرجیان عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﴿ ﴾

العالیه در موضوع تقریر معاد جسمانی از دیدگاه حکیم زنوزی و نقد آن، به ایراد سخن پرداخت. در ادامه پژوهشگر پژوهشکده علوم اسلامی جناب آقای رحیم دهقان مقاله‌ای با موضوع معاد جسمانی در منظمه وجود منبسط از دیدگاه حکیم آقا علی مدرس ارائه نمودند و پس از آن به برخی سوالات مطرح شده حضار پاسخ داده شد. در پایان این نشست علمی آیت الله فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی تفاوت دیدگاه فلاسفه مشاء و صدرایی در حل معاد جسمانی را بیان نموده و طرحی علمی برای جمع میان دلالت آیات قرآنی و روایات و آراء فلاسفه در موضوع زنده شدن بدن پس از مرگ ارائه نمود. ایشان با طرح این مباحث خواهان تلاش علمی برای ارائه برهان عقلی مطابق با دلالت صریح قرآن کریم شدند. متن تفصیلی این پیش همایش در ویژه نامه حکیم طهران در همین خبرنامه خواهد آمد.<sup>۱۳</sup>

## ﴿ صدور مجوز فصلنامه تخصصی حکمت اسلامی ﴾

فصلنامه تخصصی «حکمت اسلامی» به صاحب امتیازی مجمع عالی حکمت اسلامی و مدیر مسئولی آیت الله فیاضی مجوز انتشار گرفت. در این فصلنامه به موضوعات علوم عقلی اعم از: فلسفی، کلامی، عرفانی، فلسفه‌های مضاف، ادیان و مذاهب و... پرداخته خواهد شد. صاحب نظران علوم عقلی و بویژه پژوهشگران مسائل فلسفی، کلامی و عرفانی، دانشجویان و استادی علوم عقلی خصوصاً فلسفه، کلام، ادیان و عرفان و اساتید حوزه و طلاب علوم دینی مخاطبان اصلی فصلنامه حکمت اسلامی بهار ۱۳۹۳ منتشر خواهد شد. ل<sup>۱۴</sup>

## ﴿ انتشار اولین آثار انتشارات حکمت اسلامی ﴾

به قول الهی اولین آثار انتشارات حکمت اسلامی از چاپ خارج گردید. کتاب «امامت در پرتو عقل و وحی» مجموعه درس گفتارهای حضرت حاجت الاسلام والمسلمین رباني گلپایگانی در ۲۲۰ صفحه اولین اثر از انتشارات حکمت اسلامی می‌باشد. کتاب «بررسی حدیث معرفت امام از منظر فرقین» نوشته حاجت الاسلام والمسلمین عبدالمحیج زهادت در ۲۰۸ صفحه اثر دیگری است که به زیور طبع آراسته گردید.

کتاب «منطق صدرایی؛ شرح کتاب التنقیح فی المنطق» اثر حاجت الاسلام والمسلمین عسکری سلیمانی امیری نیز به زودی منتشر خواهد شد. همچنین جلد اول کتاب «حکمت صدرایی؛ شرح و تعلیقه بر الشواهد الربوبیة» نوشته حاجت الاسلام والمسلمین معلمی انشاء الله تا نیمه اردیبهشت ۱۳۹۳ منتشر می‌گردد.<sup>۱۵</sup>



# گزارش اجتماعی جلسات گروه‌های علمی جمع‌عالي حکومت اسلامی

گروه علمی فلسفه حقوق  
گروه علمی فلسفه سیاسی  
گروه علمی فلسفه علوم انسانی  
گروه علمی کلام  
گروه علمی معرفت‌شناسی

به منظور بهره‌مندی علاقه‌مندان به حوزه حکومت اسلامی با مباحث مطرح شده در جلسات گروه‌های علمی جمع‌عالي حکومت اسلامی، بر آن شدیم که در هر شماره از خبرنامه حکومت اسلامی خلاصه مباحث جلسات گروه‌ها را منتشر نماییم.  
در این شماره خلاصه مباحث برخی از جلسات گروه‌های علمی که به دفتر نشریه حکومت اسلامی رسیده است، منتشر می‌شود. در شماره‌های آتی موضوعات بیشتری از خلاصه مباحث جلسات منتشر خواهد شد.

ان شاء الله

## ● گروه علمی عرفان

﴿ مدیر گروه: حجت‌الاسلام و‌المسلمین سید یدالله یزدان‌پناه  
﴿ دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام اسدالله شکریان

## ۱۲ کثرت در مرتبه ذات از دیدگاه صدرالمتألهین و عرفان (۱)

حجت‌الاسلام و‌المسلمین عشاقي

(عضو گروه‌های علمی فلسفه و عرفان مجتمع عالی)

۹۲/۱۱/۲



یک واجب الوجود بالذات خواهد بود که تعدد واجب لازم می‌آید.

کثرت ملازم با تمایز، و تمایز ملازم با محدودیت است؛ بنابراین اگر ذات حق مصدق حقیقی و مطابق بالذات هر یک این کثرت محدود الحقیقه باشد لازمه‌اش تعدد ذات حق است.

بر هر یک از این کثرات یا «واجب الوجود بالذات» صدق می‌کند یا نقض «واجب الوجود بالذات» زیرا بر اساس امتناع ارتفاع نقیضین هر موضوع مفروضی، مصدق حقیقی یکی از دو طرف نقیض است؛ اگر «واجب الوجود بالذات» بر هر یک صادق باشد به تعدد کثرات منطوقی، واجب متعدد می‌گردد، و اگر نقیض «واجب الوجود بالذات» صادق باشد، لازمه‌اش تطرق عدم، بلکه تطرق ممتنع بالذات در ذات خداوند است؛ زیرا نقیض «واجب الوجود بالذات»، همان عدم واجب بالذات است که امری عدمی، بلکه ممتنع بالذات است.

**إشكال:** اگر هیچ یک از کثرات در مرتبه ذات نباشد، پس باید علم و قدرت و حیات نیز نباشند و این یعنی سلب کمالات از مرتبه ذات حق.

**پاسخ:** علم و قدرت و حیات. اگر در مرتبه ذات حق به‌وجهی باشند که از یکدیگر به‌گونه‌ای متمایز باشند، به‌گونه که تمایزی را بین همدیگر و بین آنها و ذات حق موجب گردند، نیز همان اشکالات فوق الذکر را دارند؛ بنابراین باید علم و قدرت و حیات در مرتبه ذات حق بکلی تمایزشان از همدیگر و تمایزشان از ذات حق که همان حقیقت «وجود» است، سلب گردد؛ بنابراین خداوند

یکی از اختلافاتی که بین دیدگاه صدرالمتألهین و عرفان وجود دارد مسأله ثبوت کثرات است در مرتبه ذات حق، که صدرالمتألهین معتقد است که بر اساس قاعدة «بسیط الحقيقة كل الأشياء» ذات ببسیط و یگانه حق جامع و اجاد همه کثرات وجودی به نحو أعلى و أشرف است؛ یعنی همه کثرات وجودی با عالی ترین رتبه هستی به‌عین وجود واحد و ببسیط حق موجودند؛ از این رو او نتیجه می‌گیرد که علم حق به ذاتش، با همان رتبه، علم به جمیع کثرات وجودی است، و علم او در عین إجمال و بساطت، علم تفصیلی نیز هست؛ در مقابل عرفان مرتبه ذات را از هر گونه کثرتی میرا و منزه می‌دانند، و می‌گویند در مقام ذات حق هیچ چیز جز ذات حق که همان حقیقت «وجود» است، حضور ندارد و از هیچ اسم و رسمی خبری نیست.<sup>۳</sup>

به‌نظر می‌رسد که دیدگاه عرفان درست و حق، و دیدگاه مقابل مخدوش و ناپذیرفتی است؛ زیرا

اصل امتناع ذاتی تناقض، امتناع ذاتی است، نه امتناع غیری و استحاله بالغیر، بنابراین «وجود» بدون هر شرطی و قیدی طارد و مناقض «عدم» است، و هیچ شرط و قیدی در مناقضه وجود با عدم دخالت ندارد؛ زیرا اگر هر گونه شرط و قیدی در مناقضه وجود با عدم دخالت داشته باشد لازمه‌اش این است که امتناع تناقض، امتناع بالغیر باشد نه ذاتی، یعنی اگر اجتماع وجود و عدم محل است بخارط دخالت بیگانه‌ای است، که لازمه‌اش این می‌شود که اجتماع وجود و عدم به‌خودی خودش ممکن بالذات باشد، و فقط دخالت بیگانه‌ای آنرا محل کرده، که این همان انکار این اصل بدیهی است؛ بنابراین «وجود» بدون هر شرط و قیدی مناقض «عدم» است؛ و این لازمه‌اش این است که «وجود» لابشرط، موجود باشد؛ چون او عدم پذیر نیست؛ و بنابراین معدهم نیست؛ و نیز واجب الوجود بالذات است، چون در موجودیتش هیچ شرط و قیدی ندارد؛ پس («وجود») بحقیقته، واجب الوجود بالذات است؛ بر این أساس اگر خداوند، که همان حقیقت «وجود» است، واجد هر گونه کثرتی در مرتبه ذاتش باشد، لازمه‌اش تعدد واجب بالذات است؛ چون این کثرات همه وجودی‌اند و وجود بحقیقته واجب الوجود بالذات است؛ بنابراین هر یک از این کثرات خود

مرتبهٔ حقیقت «وجود» است، نه به قدرتی که نحوهٔ خاصی از وجود است که با نحوهٔ خاص وجود علم متمایز باشد؛ بنابراین همانگونه که در روایات ذکر شده خداوند «أَخْدِيُّ الذَّاتِ وَ أَخْدِيُّ الْمَعْنَى»<sup>۱</sup> است؛ پس همهٔ کمالات متصور

پی‌نوشت:

۱. الاسفار، ج ۶، ص ۱۱۰
  ۲. الاسفار، ج ۶، ص ۲۷۱
  ۳. صدرالدین القونوی؛ متعدد دارند ظاهر می‌گردد، و در این مرتبه است که این اوصاف متمایز و رساله‌النصوص؛ ص ۷۸
  ۴. توحید صدوق، ۱۶۹
- برای حق هم یک مصدق و هم یک معنای ماهوی و هم یک مرتبه دارند، گرچه در نشأت ظهور، آن حقیقت کاملاً یگانه با ظهورات مختلف که مفاهیم متکرند و مفاهیم گوناگون می‌باشند. لذا

در مرتبهٔ ذاتش عالم است؛ اما نه به نحوهٔ کثرت در وحدت که دیدگاه صدرالملائکین است، بلکه به نحوهٔ کثرت در ذات و بدون هر گونهٔ تکثیر و تمایزی، یعنی او عالم است، اما به علمی که وجودش و ماهیتش و مرتبه‌اش همان وجود و ماهیت و مرتبهٔ حقیقت «وجود» است، نه به علمی که نحوهٔ خاصی از وجود است که با نحوهٔ خاص وجود قدرت متمایز باشد؛ و نیز او قادر است، اما به قدرتی که وجودش و ماهیتش و مرتبه‌اش همان وجود و ماهیت و

## ● گروه علمی عرفان

### ﴿کثرات در مرتبهٔ ذات از دیدگاه صدرالملائکین و عرفان﴾<sup>(۲)</sup>

حجت الاسلام والمسلمین عاشقی

۱۳۹۲/۱۱/۱۶

من الأشرف فالأشرف إلى الأحسن فالأخسن» (مفaticح الغيب ص ۳۳۵) در این عبارت هم ایشان ثبوت کثرات در بسطیط الحقیقه را (که مصدق اتنم خود ذات حق است) با ترتیب همراه می‌داند که برأساس آن، نوعی تقدم و تأخر در آن کثرات شکل می‌گیرد و به نوعی مغایرت تشکیکی بین ذات و کثرات منطوى در آن قائل می‌گردد.

همچنین در مسأله علم حق به اعیان موجودات در مرتبه ذات به ثبوت کثرت در عین وحدت تصریح کرده چنین می‌گوید: «لما كان علمه بذلك هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد فإذاً قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها» (اسفار ج ۶ ص ۲۸۳)

و نیز در کلام محقق سبزواری به ثبوت کثرت به عین وحدت تصریح شده: «فذاته تعالى عقل بسيط و في عين بساطته جامع في مرتبة ذاته لكل معقول وكل خير وكمال بنحو أعلى و أبسط وهذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة وأن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى» (منظمه ج ۳ ص ۵۹۹)

بنابراین روشن شد که از دیدگاه صدرالملائکین کثرات در مرتبه ذات گرچه به وحدت باز می‌گردد اما این رجوع به وحدت با تحفظ بر بقاء کثرت و لو به نحو ضعیف است؛ و همین مسأله است که موجب ورود اشکال به این دیدگاه می‌گردد؛ زیرا چنانکه قبل افتته «وجود» بطبعیته مساوی با وجوب ذاتی است؛ لذا هر گونه کثرت وجود، ملازم با کثرت واجب بالذات است.

(ب) در دیدگاه صدرالملائکین نسبت بین کثرات و ذات، و نیز نسبت بین خود کثرات، نسبت اتحاد وجودی است؛ اما در دیدگاه عرفان نسبت، وحدت محض است؛ یا به بیان صحیحتر اصلاح نسبتی نیست؛ چون نسبت، بین دو شئ شکل می‌گیرد، در مرتبه ذات هیچ کثرتی راه ندارد.

### ◀ فروق دیدگاه عرفان و صدرالملائکین در زمینه کثرات در مرتبه ذات

(الف) دیدگاه صدرالملائکین ناظر به نوعی کثرت در وحدت است که گرچه این کثرت در مرتبه ذات، در اوج ضعف است: (زیرا وحدت در آنجا در اوج قوت است) اما با این حال کثرت در آنجا بکلی مض محل نمی‌شود، بخلاف دیدگاه عرفان که کثرات در ذات بکلی راه ندارند؛ چون کثرات همه از سینخ ظهورات ذاتند و ظهورات در مرتبه ذات نیستند «ضللت فيك الصفات و تفسخت فيك النعوت»؛ دیدگاه فوق در عبارات صدرالملائکین و شراح کلام ایشان بهوفور یافت می‌شود که نمونه‌های زیر از آن جمله است.

ایشان از کثرات منطوى در مرتبه ذات با تعبیر «الصور الإلهية» یاد کرده و چنین می‌گوید: «أما إذا كانت (الصور الإلهية) عينه من حيث الحقيقة وجود، وغيره من حيز التعيين والتقييد فالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود بالكمال والنقص، والبطون والظهور» (اسفار ج ۶ ص ۲۶۱)؛ در این عبارت مغایرت صور منطوى در ذات را با خود ذات از قبیل مغایرت مقید با غیر مقید، و مغایرت ناقص با کامل، و مغایرت باطن با ظاهر قرار می‌دهد که تصریحی است به نوعی مغایرت تشکیکی بین ذات و کثرات منطوى در آن.

«فكل بسيط الحقيقة لا بد وأن يكون كل الموجودات علي ترتيب نظام سببي و مسببي آت

در داشتن کمالات، اما در دیدگاه عرفا ملاک کمال ذات حق، فقط نفس ذات است.

ه) در دیدگاه صدرالمتألهین بعد از تنزل از مرتبه ذات آنچه تحقق می‌باید از سخن وجود است که موجب تکثیری جدید در وجود می‌گردد؛ حال آن که در دید عرفا آنچه پدید می‌آید از سخن ظهور است که موجب تکثیری در خود وجود نمی‌گردد.

ج) در دیدگاه عرفا تمایز کثرات، تمایز ظهوری است، نه تمایز وجودی، ولذا در مرتبه ذات که ظهوری نیست تمایز نیست؛ اما در دیدگاه صدرالمتألهین تمایز کثرات، تمایز وجودی است؛ ولذا در مرتبه ذات، تمایز وجودی برقرار است؛ چنانکه در عبارت منقول از ایشان (بند ۱) به این معنا تصریح می‌کند.

د) در دیدگاه صدرالمتألهین کمالات حق وابسته به ثبوت آن شأن کمالی در مرتبه ذات خواهد بود، که این ملازم با ثبوت نوعی وابستگی است برای حق

### ● گروه علمی عرفان



## زن و زناشویی در عرفان اسلامی

حجت الاسلام والملمین امینیزاد

(استاد عرفان و فلسفه حوزه علمیه و عضو گروه علمی عرفان مجتمع عالی)

۱۳۹۲/۱۱/۳۰

می‌شود. وی افزون بر آنکه مسأله نکاح را به صورت هستی شناسانه در کل هستی جاری می‌داند و دانشی تحت عنوان «علم النکاح» راه می‌اندازد، ازدواج را عبادت دانسته و عبادی دانستن آن را جزو اختصاصات پیامبر اکرم ﷺ می‌داند؛ بلکه در میان امور طبیعی نکاح را بالاترین عبادت بر می‌شمارد و برای دست یابی به مقام محبوبی و وصول به برخی از معارف تعدد زوجات را پیشنهاد می‌کند. وی بر این باور است که ازدواج بزرگترین نعمت الهی است و از همین رو خداوند زنان را محجوب رسول اللہ ﷺ قرار داده است. از نظر محبی الدین زن برترین پذیرنده برای برترین صورت و صفت الهی یعنی انسان است که مرد همانند توجه ایجادی خداوند، از روح خود در حم زن می‌دهد و موجودی بر صورت خود را به خلیفه اوست پدید می‌آورد و در او کمالات خود را به تماشا می‌نشینید. عشق زن و مرد ریشه در ارتباط تکوینی آن دو دارد زیرا زن از مرد است و این جزئیت و حکمیت بستر را برای عشق ورزی وصال آنها فراهم می‌سازد. ابن عربی معتقد است دقت در مسائل زناشویی، انواع تجربه‌های معرفتی و سلوکی را به بار می‌نشاند که در شرایط دیگر به راحتی بدست نمی‌آید. (فتوات مکیه، ج ۱، ۲، ۳ و ۴، شرح فصوص الحكم فیصری) لـ

مسئله زن و زناشویی در عرفان اسلامی به صورت جدی مورد توجه قرار گرفته است. طرح و بررسی این موضوع از جهات متعددی دارای اهمیت است. از سویی فاصله معنویت گرایی اسلامی - در قالب عرفان اسلامی - را از رهبانیت مسیحی آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد عرفای اسلامی تحت تأثیر هدایت‌های پیامبر اکرم ﷺ از گرایش و اقتباس مدل رهبانیت مسیحی دور شدند و از سویی دیگر فوائد سلوکی موضوع ازدواج را تبیین می‌کند و نشان می‌دهد سلوک در اندیشه عرفای مسلمان سلوکی همگام با اصول فطری انسانی و رعایت همه جوانب انسانی صورت می‌بندد و از سوی سوم جایگاه بسیار والا زن در نگاه عرفای اسلامی را نشان می‌دهد. در عرفان اسلامی اهداف ابتدایی و میانی سلوکی در مسئله ازدواج، رفع نیاز فطری، دفع شهوتی که دل را خذنا مشغول می‌دارد، حصول فرزندانی صالح، همراهی با همسری همراه و موافق و فرو کاستن از شدت و فشار ریاضت‌های پی در پی بر شمرده شده است. (کشف المحجوب ص ۵۳۹ تا ص ۵۳۱) عوارف المعارف باب (۲۱). در میان عرفا در صورتی که خوف افتادن در ورطه گناه نباشد. برخی ترویج را برتر از غروبت و برخی غروبت را برتر از تزویج دانسته اند و در واقع اختلافی وجود ندارد و از نظر آنان سالک بالحظا حال خود هر یک از ترویج و غروبت را که به وی مدد بیشتری در مسئله سلوک الی الله برساند. برخواهد گزید و همان در حق او افضل است. (کشف المحجوب، ص ۵۳۱) از نظر عرفا سالک پس از تشکیل خانواده نمی‌تواند امور معاش آنان را رها کرده و آنها را به امان خدا رها سازد بلکه لازم است زندگی آنها را تأمین کند. (اللمع، ص ۱۸۳)

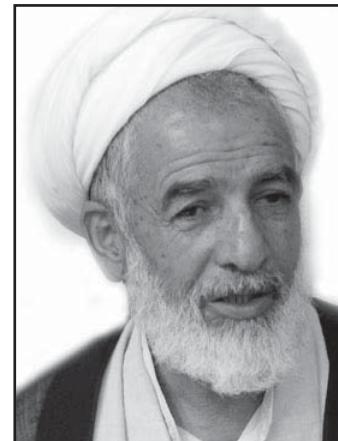
اوج دیدگاه عرفانی در مسئله زن و زناشویی در عرفان ابی عربی مشاهده

## ۷ اشکالات بر وحدت وجود و پاسخ از آنها

حجت الاسلام والمسلمین زمانی قمشه‌ای

(استاد فلسفه و عرفان، عضو هیئت مؤسس مجمع عالی)

۱۳۹۲/۱۲/۱۴



از این وجود به عنوان وجود منبسط، فیض ساری نخستین، عقل، حقیقت محمدیه  $\text{رسول}$  رق منشور و ... یاد می‌کنند. در حقیقت همه اشیاء عالم ملک و ملکوت شانی از شئون و تجلی‌ای از تجلیات و ظهوری از ظهورات حق تعالی به شمار می‌روند این مینا از تشکیک و اشتداد وجودی که نزد حکما که مطرح است فاصله دارد از این رو مراتب ظهورات با مراتب وجود عرفا را مخوض بازد «و لا يتقبل الاشتداد والتضييع في الذاته لانهما لا يتصوران الا في الحال القار كاسواد والبياض الحالين في محلين، او الغير القار متوجهها الى ما من الزيادة والنقصان كالحركة...»<sup>۱</sup>

۲- عرفا معتقدند کثرت در وجود هم از تاجیه سلوب عارض بر وجود می‌باشد و چنان که وحدت وجود حقیقی است، کثرت وجود هم حقیقی می‌باشد به سان عدد یک و اعتبار آن در مراتب اعداد متکثر و مختلف یعنی عدد یک به نحو تکرار می‌گردد و تعینات مختلف بدید می‌آورد و هر مرتبه از اعداد خصوصیت ویژه خود را را داراست به گونه‌ای که در مرتبه دیگر آن ویژگی وجود دارد اشکال: این سخن در طبایع کلی صحیح است که مصدق آنها دارای ویژگی‌های خاص می‌باشند ولی در اعتبار وجود بر واجب تعالی فرض قیود و سلیمی که در مراتب گوناگون وجود تحصل دارند معنا و مفهوم صحیحی ندارد، زیرا قبل از اعتبار، قیدهای سلیم موجود بوده‌اند.

**پاسخ:** قیود سلیمی در مرتبه ذات هیچ فرض ندارد چنان که در پاسخ اول گذشت

بنابراین هیچ عقلی آن مرتبه را درک نمی‌کند «لایدرکه بعد الهمم و غوص الفطن» اما در مرتبه و مرحله ما دون ذات هر اسمی است از اسماء الله و هر صفتی از صفات حق تعالی محفوف به بسیاری از قیود سلیمی است، و گرنه فهم آنها بر ما میسر نخواهد بود لذا علم را غیر از قدرت می‌شماریم و هر دو را غیر حیات می‌پنداریم، گرچه در حق واقع فی الجمله می‌دانیم اسماء و صفات عین ذات به شمار می‌روند و علم و قدرت و حیات یکی می‌باشند و همه را غیر از هم نمی‌دانیم، و بر این پایه معتقدیم خداوند مرکب نیست، جسم نیست محل و مکان ندارد، بی شریک است، دیدنی نمی‌باشد، او علم است و جهل و نادانی از او مسلوب است او قادر است و عجز و ناتوانی در او متصور نیست و... و انگهی قیود سلیمی قبل از موجود بودن معنا ندارد، زیرا سلب یا مطلق است و

اشکال اول: بر اساس قول به وحدت وجود لازم می‌آید که خدا وند یعنی همان وجود واحد در تمامی ممکنات سریان داشته باشد گرچه این سریان نه به نحو حلول است و نه به عنوان عروض بنا براین تفاوتی بین واجب و ممکن نیست جز به اعتبار و ملاحظه عقل.

پاسخ: مبنای سخن عارفان این است که حق تعالی در مقام ذات به عنوان مطلق الوجود و لابشرط شی هیچ گونه اطلاق، تقیید، تعین، شرط، اعتبار عقلی، ذهنی، خارجی، کلیت، جزئیت، وحدت، کثرت، ونه هر گونه امر اعتباری

اما در مقام مادون ذات که لازمه ذات و از شئون ذات است در همه ممکنات سریان دارد نه به نحو سریان حلول و عروض، یعنی اعم اشیاء است و به عنوان عموم وابساط بر همه ماهیات وقتی بر مفاهیم و اعدام به هنگام تصورشان داخل و عارض است.

بنابراین این فرق است میان مقام ذات (توحید ذات) و بین سریان وجود در اسماء و صفات و افعال که از آن به مقام اسماء و افعال یاد می‌کنند، چنان که امام صادق  $\text{علیه السلام}$  با اشاره به هر مقام می‌فرماید «خداوند تبارک و تعالی» واحد توحد بالتوحید فی توحده ثم اجراه علی خلقه فهو واحد صمد قدوس ...<sup>۲</sup> در یکتایی و یگانه بودن یکتا است (توحید ذاتی) سپس توحید و یکتایی خود را در خلق خویش جاری ساخت در این هنگام واحد، صمد و قلوس است، همه او را بندگی می‌کنند و علم او همه چیز را فرا گرفته است، از این رو عرفا مقام اول «احدیت» و دوم را مقام «واحدیت» می‌نامند. بنابراین منظور از وجود، سریان وجود فعلی خداوند است که داخل در اشیاء است نه همانند دخول اشیاء بنحو مزج و ترکیب، عرفا

ماست و تنها پیامبران با آنها آشنای دارند.  
این سبب را محرم آمد عقل ما

و آن سببها راست محرم انبیاء  
و آن سببها کانبیاء را رهبرست  
آن سببها زین سببها برتر است<sup>۷</sup>

در نتیجه باید در کاویدن بحث علت و سبب نیز به علت  
العلل و مسبب الاسباب توجه داشت.

این رسن‌های سبب‌ها در جهان  
هان و هان زین چرخ نیز گردان بدان

گردش چرخ این رسن‌ها را علت است  
چرخ گردان را ندیدن زلت است<sup>۸</sup>

شایان توجه است که عقیده مزبور غیر از عقیده اشعاره است، زیرا اشعاره قدرت خداوند را بالاتر از شرط‌ها علت‌ها و اسباب می‌شمرند، بدین معنا که بین خداوند و مخلوقات واسطه‌ای قائل نمی‌باشد و چیزی به نام علت و سبب متوسط نمی‌شناسند و سلسله‌ها علل و معلوم متوسط را نمی‌پذیرد، بلکه هر فعلی را مستقیماً به خداوند متعال استناد می‌دهند و هیچ اقتضار متوسطی را قبول ندارند.

مولوی در اشعار زیر عقیده اشعاره و معتزله را به چالش گرفته و بر عقیده خویش چنان که اشاره شد پایی فشارد

ستی بنهاد و اسباب و طرق  
طالبان را ذیر این ارزاق تلق

بیشتر احوال بر سنت رود  
گاه قدرت، خالق سنت شود

ای گرفتار سبب بیرون میر  
لیک عزل آن مسبب ظن میر  
هرچه خواهد آن مسبب آورد

قدرت مطلق، سبب‌ها بر درد<sup>۹</sup>  
منظور از سنت عواملی است که آنها را علتهای متوسطه می‌شمرند از این رو حاج ملا هادی سبزواری در شرح ابیات مزبور می‌نویسد: تو که گرفتار سبب‌ها هستی سبب را از دست مده، لیک این را هم بدان که گر حق تعالی چیزی را بدون سبب به ظهور آورد عجب باشد. لای

یا مضاف در صورت اول به جز مفهوم معنای دیگری برآن متصور نیست چه رسد به مصدق و در صورت دوم به اعتبار اضافه به موجود تحقق می‌باید پس در هر دو صورت «موجود یومن قیدهای سلبی» معنا ندارد.

در نتیجه وجود ساری در مظاهر وجود منبسطی است که قیود و سلوب را برمی‌تابد و موجب تقييد وجود می‌گردد و همه از ذات واجب تعالی جلوه گرفته‌اند.

این همه عکس می‌ورنگ مخالف که نمود  
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

۴- وحدت وجود بیانگر شدت ارتباط علت و معلول و کیفیت قیومیت واجب به معلومات است

اشکال: این سخن گرچه فی نفسه صحیح است، ولی آنان سختی و رای این گفتار دارند و در حقیقت تنها خداوند را علت می‌دانند و سببیت در غیر او معنا ندارد که نزدیک به جبر اشاعره است.

مالحظه: سخن از علت و معلول راندن بدان معنایست که علیت رامنکرند و سخنی ماورای این بیان داشتن ردي بر عقیده آنان به حساب نمی‌رود. توضیح این که عرفا علتهای متوسطه و سبب‌های میانی را به چشم ابزار و آلات می‌نگرند و سبب حقیقی نمی‌شمرند، بلکه سخن را به علت‌العل و قیوم مطلق می‌رسانند:

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن تا سبب را بر کند از بیخ و بن

از این رو عبد الرزاق کاشانی به علاء الدوله سمنانی این مطلب را گوشزد کرده می‌نویسد: شهاب الدین سهپوری در شرح سخن امام محقق جعفر

صادق<sup>۱۰</sup> که فرموده: «انی اکر آیه حتی اسمع من قائلها» (من آیه‌ای را آن قدر تکرار می‌کنم تا از گوینده آن، یعنی از خداوند متعال می‌شنوم) او (امام

صادق<sup>۱۱</sup>) در این حالت خود را چون شجره موسی می‌یابد که «انی انا الله»<sup>۱۲</sup> از او شنیده و اگر وجود (حق تعالی) متعین بودی در دو صورت چگونه ظهور دارد قیصری ص ۶ یافته و در قرآن مجید آیه «و هو الذى في السماء الله و في الارض الله»<sup>۱۳</sup> داده دارالفتوح کسی است که در آسمان خداست و در زمین خداست (چگونه صادق بودی

۱۴. زخرف رسائل و مصنفات عبدالرزاق<sup>۱۴</sup> کشانی ص ۴۳۴ نشر میراث مکتوب، چاپ دوم، ۱۳۸۰ ش. ۱۵. مجموعه رسائل سببیت را منکر باشند با توکل از سبب غافل مشو

مز الطالب حبیب الله شنو از باب مثال می‌گویند: علت و سبب پیدایش آتش آن است که آهن را به سنگ چخماق باید زد، در همین حال دیده را باید نیز تر کرد مولفه دیگر بر آن افزود که امر حق است زیرا اوست که به سنگ و آن سببیت بخشیده است.

سنگ بر آهن زنی آتش جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک توبه بالاتر نگرای مرد نیک

کاین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب کی شد هرگز به خویش<sup>۱۵</sup> ایضاً عارفان معتقدند: گرچه سبب‌ها و عوامل طبیع با عقل و ادراک ما مانوس و آشنا هستند، ولی سبب‌های فوکانی و برتری نیز وجود دارند که فوق عقل

#### پی‌نوشت:

۱. اصول کافی ج ۱،  
ص ۱۲۳ باب تاویل الله  
الحمد

۲. شرح فصوص الحكم،  
داده قیصری ص ۶  
دارالفتوح

۳. قصص ۳۰ / ۸۴

۴. زخرف رسائل  
و مصنفات عبدالرزاق<sup>۱۴</sup>  
کاشانی ص ۴۳۴ نشر  
میراث مکتوب، چاپ دوم،

۵. مثنوی دفتر پنجم در  
بیان آن که عطای حق و  
قدرت او متوقف بر قابلیت

۶. همان  
۷. همان  
۸. همان

۹. مثنوی، دفتر پنجم در  
بیان آن که عطای حق و  
قدرت او متوقف بر قابلیت

نیست.

## ● گروه علمی فلسفه

مدیر گروه: آیت‌الله فیاضی

دستیار پژوهشی: روح‌الله صدرالله‌ی

## □ روش بایسته‌ی فلسفه

جحت‌الاسلام و‌المسلمین سیمانی امیری

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) و عضو گروه علمی  
فلسفه مجمع عالی)

۱۳۹۲/۱۱/۰۹



این روش در تمام علوم حقيقة حاکم است. مسائل فلسفه باید مبتنی بر بدیهیات باشد، یعنی «مسائل» هر علمی یا مجھول نظری هر علمی باید با استدلال معلوم شود بنابراین مسائل هر علمی باید مبتنی بر بدیهیات باشد؛ چه با واسطه یا بی‌واسطه، ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا می‌توانیم در علوم و مابعدالطبیعه از کتاب و سنت به عنوان مقدمه استفاده بکنیم یا خیر؟

در میان اندیشمندان شاید نتوانیم نظر قاطعی را بیان کنم ولی به نظر اینجانب معیار یک علم اینست که مقدمات آن علم یقینیات باشد. اگر یک مقدمه‌ی یقینی را از کتاب و سنت بدست بیاورم، می‌توانیم آنرا مقدمه‌ی استدلال آن علم قرار دهیم، البته به شرط اینکه آنچه که از کتاب و سنت بدست آورده‌ایم یقین برهانی باشد. اما نکته‌ای در اینجا وجود دارد و آن اینکه اگر از مقدمه مقدمی مأخذ از کتاب یا سنت استفاده کردم و آنرا مقدمه‌ی استدلال قرار دادم و از ترکیب مقدمه‌ها یک نتیجه‌ای را بدست آوردم این نتیجه هم یقینی خواهد بود، به شرطی که مقدمات دیگر نیز یقینی باشند. البته آن مقدمه‌ای را که از کتاب و سنت استفاده کردم باید برهانی شده باشد یعنی بتوانم بگویم که این مضمون اخذ شده، قول خداست و با برهان ثابت کنم که قول خدا، مطابق با واقع است نه اینکه صرفاً به عنوان تعبد این را پیذیرم، به عبارت دیگر باید یقینی بودن مقدمات را بدست آورم. لذا محققی اگر از کتاب و سنت مراد خدا را بدست بیاورد که ناظر به یک امر یعنی است، در مقدمه برهان از آن استفاده کند.

اما اگر کسی می‌خواهد که علم عقلی محض داشته باشد، نمی‌تواند از آیات و روایات به عنوان مقدمه‌ی برهان استفاده کند؛ چون در اینصورت از متنی استفاده کرده است که عقلی محض نیست و اگر آیات و روایات نبودند، عقل هم به آن مطلب نمی‌رسید. اما اگر عقل محض به واقعیت رسید و کتاب و سنت هم آنرا تأیید کرد در اینجا کتاب و سنت می‌توانند زمینه را برای فهم عقل محض فراهم کنند اما در اینجا مقدمات عقلی است که باعث رسیدن به نتیجه می‌شود.

بنابراین کتاب و سنت می‌توانند به عنوان مقدمه برهان قرار بگیرند و این با روش برهانی منافعی ندارد. چون فیلسوفان و منطق دانان اسلامی وقتی

بحشی که مطرح خواهد شد «روش فلسفه»

است؛ یعنی در فلسفه‌پردازی روشی که باید رعایت کنیم چه روشی است. این مسئله شاید از اینجا مورد توجه قرار بگیرد که فیلسوفانی همچون ملاصدرا و میرداماد اهتمام زیادی به آیات و روایات در مباحث فلسفی دارند، آیا به لحاظ روش این کار درست است یا خیر؟ اما علامه طباطبائی ره مباحث کتاب بدایه و نهایة‌الحكمة را به گونه‌ای مطرح کرده است که تقریباً حتی یک آیه یا روایت را به عنوان استشهاد نیاورده است. سؤال اینست که فیلسوفانی همچون ملاصدرا که به آیات و روایات متمسک شدند، آیا این کار از لحاظ روشی درست است یا خیر؟ و به عبارت دیگر؛ اساساً روش در تحقیق مباحث فلسفی چگونه است؟

لازم می‌دانم که در ابتدا تعریف فلسفه را بیان کنم؛ ملاصدرا می‌فرماید: «ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة الحقائق الموجودات على ماهي عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا اخذنا بالظن و التقليد بقدس الوسع الانساني». در اینجا ملاصدرا فلسفه به معنای عالم را تعریف کرده است نه خصوص مابعدالطبیعه؛ به عبارت دیگر، علوم برهانی را تعریف کرده‌اند. ایشان فرمودند که روش باید برهانی باشد.

بحث در این است که روش برهانی چگونه باید عمل شود؛ مثلاً یک فیزیکدان که تحقیق در فیزیک و طبیعت می‌کند یا یک شیمی‌دان که تحقیق در مواد انجام می‌دهد و همینطور یک فیلسوف در ارائه استدلال و نیز منطق دان در مباحث منطقی باید این احکام در آن مسایل جاری باشد. یعنی تمام علوم حقیقی از آن جهت که می‌خواهند مسائلشان را تحقیق کنند، باید برهان اقامه کنند اما بحث ما بیشتر در مابعدالطبیعه است ولی

طبیعی است که وقتی حدود وسطی زیاد شد، باعث خطای در نتیجه می‌شود البته قائلیم که خطای در این قسمت کمتر رخ می‌دهد.

﴿ابهام مفاهیم؛ ابهام در مفاهیم گاهی به گونه‌ای است که حد وسط در صغری خیال می‌کند که یک حد وسط است و این باعث ابهام مفهومی و مغالطه می‌شود.﴾

﴿تفسیرهای متفاوت که باعث تعارض نتایج می‌شود مثلاً «حدوث عالم» به چه معناست؟ تفسیرهای متفاوت از حدوث باعث تعارض اقوال می‌شود.﴾

﴿اخذ مالایل؛ گاهی باوری را می‌پذیریم که این باور مبتنی بر یک امری است که در واقع لزومی ندارد این باور بر آن امر مبتنی باشد؛ مثلاً این سینا حرکت جوهری را نمی‌پذیرد بخارت اینکه حرکت را مبتنی بر موضوع ثابت می‌داند اما ملاصدرا حرکت جوهری را می‌پذیرد چون حرکت را مبتنی بر یک امر ثابت نمی‌داند.﴾

راهکارهایی که یک فیلسوف در تحلیل فلسفی اش انجام می‌دهد تا او را به یک نتیجه صحیحی برساند:

#### ◀ تحقیق و بررسی اقوال مختلف در مسئله

اگر نظرات فیلسوف با هم ناسازگار باشند، در اینجا خطای رخداده است که باید دو رأی متعارض را بررسی کند البته اگر دو رأی با هم ناسازگار باشند، نمی‌تواند تأییدی نیز بر درستی هر دو رأی باشد.

در بررسی دو رأی متهافت گاهی باید مبانی دو رأی متهافت را بررسی کنیم که آیا بین مبادی تهافت هست یا خیر؟ و اگر هست، کدامیک از مبادی درست است، پس باید فیلسوف در فلسفه‌ورزی در یک مسئله، اقوال در مسئله را بررسی کند و تناقضات در اقوال مختلف را روشن سازد تا به یک قول صائب برسد که تناقضی را در بر نداشته باشد. یعنی مدعای قول رقیب و لوازم آن مدعای را بررسی کرده و مغالطه در آن قول را روشن سازد.

اگر فیلسوفی قول جدیدی را مطرح کند، باید در این تحقیق اقوال ماقبلی‌ها را بیاورد و نقاط قوت و ضعف اقوال را روشن سازد و نقاط ضعف را برطرف کرده و قول خودش را اثبات کند. ولی اگر بدون بررسی اقوال دیگران، یک قول جدیدی را بیاورد، احتمال خطای در این قول جدید زیاد است. هر چند در صورتی که اقوال دیگران را بررسی می‌کند نیز احتمال خطای وجود دارد ولی با این روش علمی، احتمال خطای کم می‌شود.

بدیهیات را به عنوان مبادی مطرح می‌کنند، «متواترات» را به عنوان یکی از مبادی نیز ذکر کردند. یعنی فضای طرح مبادی برهان این اجازه را به ما می‌دهد که ما فرض کنیم کتاب و سنت (با آن شرایطی که لازم است) را به عنوان مقدمات برهان یقینی قرار دهیم و به نتیجه‌ی یقینی بررسیم؛ به عنوان مثال:

از آیات و روایات بفهمم که «الف ج است» مراد خداوند است؛

و از جای دیگر اثبات کنم که «قول خداوند مطابق با واقع است»؛

نتیجه اینکه: «الف ج است» مطابق با واقع است.

نباید این «الف ج است» را مقدمه‌ی برهان دیگری قرار می‌دهم.

اما اگر در هر یک از مقدمه‌ها احتمال خلاف دهم، دیگر نمی‌توانم از آن مقدمه استفاده کنم چون «یقین» حاصل نشده است. پس مسائل فلسفه با واسطه یا بی‌واسطه باید مبتنی بر قضایای بدیهی باشد.

فرض اینست که ما پذیرفته‌ایم که «برهان» ابزار درست رسیدن به حقایق است، همانطور که مسائل بدیهی (مراد ما در این بحث بدیهی تصدیقی است) به دلیل بداهتشان به عنوان مقدمه‌ی برهان می‌گیرند، مسائل نظری نیز (با آن راهکار منطقی) یقینی‌اند. بنابراین نتیجه‌ی گیریم که در هیچ علم برهانی‌ای نباید خطای راه پیدا کند، اما خطای در علوم برهانی راه پیدا می‌کند. سؤال اینست که چرا خطای در این علوم راه پیدا می‌کند؟ اگر ابزار درست است و صورت و ماده استدلال نیز درست، چرا در علم خطای راه پیدا می‌کند؟ خطای اینجا ناشی می‌شود که اصلاً در موارد خطای برهان حاکم نیست، یعنی شرایط برهان تحقق پیدا نمی‌کند و این ابزار را درست به کار نمی‌گیریم.

پس در موارد خطای یا تعارض دو مدعای مستخرج از استدلال، چه باید کرد؟ می‌توانیم بگوییم که در فضای علوم حقیقی دو دسته قضیه داریم:

﴿قضایای بدیهی یا قریب به بدیهی که خطای در آن راه پیدا نمی‌کند؛

﴿قضایای نظری: که اصلاً یقین در اینجا پیدا نمی‌شود؛ چون هیچ

کس نمی‌تواند اطمینان بدهد که خطای نکرده است و لذا ممکن است به نحو افراطی بگوییم که قضایایی که در استدلال چند واسطه می‌خورند را نباید یقینی دانست. ولی ممکن است تبیین کنیم که آنچه در اینگونه موارد و استدلال‌های پیچیده رخ می‌دهد چیز دیگری است؛ مثلاً این سینا یا شیخ اشراق یا فارابی ... یقین دارند که روش درستی را اخذ کرده‌اند ولی تضمینی ندارد که این روش را درست به کار بگیرند یعنی خطای در روش نیست بلکه خطای در بکار گیری روش است لذا فیلسوفان مستلزم شده‌اند که روش برهان مصوبیت دارد اما اعمال روش از طریق فرد، مصوبیت ندارد.

چه راه کاری را باید در اینجا برای تقلیل خطاهای در استدلال در نظر گرفت؟ کاروان علم از این روش استفاده می‌کند که یکسری رصدهایی را در دل این علم ایجاد می‌کند که این خطاهای را کم کند ولی هیچ موقع نمی‌تواند اعا کرد که اصلاً خطای رخ نمی‌دهد چون عملاً خطای رخ می‌دهد.

اموری که سبب خطای در استدلال می‌شود:

﴿کثرت حدود وسطی است؛ بیشتر اینگونه است که فیلسوفان عملاً در استدلال خودشان از پایه‌ای ترین قضیه شروع نمی‌کنند لذا

بنابراین، نتیجه‌ی بحث این می‌شود که: فیلسفه‌دان اذعان دارند که روش برهان مصون از خطاست ولی احتمال دارد کسی که روش را بکار می‌گیرد، دچار خطا شود؛ لذا در مسیر تحقیق، رصدهایی را قرار می‌دهند که تعارضی در اقوالشان نباشد، و اقوال دیگران را نیز بررسی می‌کنند و تفاسیر احتمالی در مورد یک مسئله را وارسی کرده تا بتوانند بر اساس مبادی برهان، به واقع بررسند. اگر بپذیریم که روش تحقیق هستی شناسی و فلسفه‌ای، عقلی است پس باید تنها از روش عقلی محض استفاده کرده؛ یعنی مقدمات استدلال فلسفی عقلی محض باشد. بنابراین روش، نمی‌توانیم آیات و روایات قطعیه مقدمه برهان قرار داد اما در اینکه در تحقیق مسئله فلسفی با روش عقلی محض درست حرکت کرده‌ایم یا خیر، می‌توانیم از کتاب و سنت استفاده کنیم؛ چون اگر علم قطعی پیدا کردم که تعالیم دینی می‌گویند «الف ج است» ولی تحقیقات من به اینجا رسید که «الف ج نیست» قطعاً من در جایی اشتباه کرده‌ام و باید برگردم و از مبادی استدلال شروع کرده و مدعای ظاهری از متن دینی ارائه دهم؛ زیرا تعارض باورها موجب می‌شود که هیچ یک از دو باور یقینی نباشد.<sup>۲۷</sup>

## ► استفاده از کتاب و سنت در تشخیص

### صحت به کارگیری روش برهانی

امری را که در فلسفه ملاصدرا و میرداماد، بروز بیشتری دارد اینست که آنها در فلسفه‌ورزی‌شان از متون دینی استفاده می‌کرند (هرچند فیلسفه‌دان قبلى هم از متون دینی استفاده می‌کرند). اگر در تحقیق فلسفی و علمی به نتیجه‌ای رسیدیم مثلًا به این قضیه رسیدیم که «عالیم قدیم است» و از طرف دیگر در متون دینی داریم که «عالیم حادث است» و بدانیم که این حدوث عالم مراد و منظور قطعی خداوند است و کلام خداوند مطابق با واقع است. در اینجا باید احتمال خطا در استدلال و نتیجه‌ی خودم بدhem ولی اگر درست استدلال کرده باشم و تمام مقدمات و نتایج، قطعی یقینی باشد در اینجا این سوال مطرح می‌شود که مراد خداوند از «حدوث عالم» چیست و در اینجا باید «حدوث» به گونه‌ای تفسیر شود که با «قدم عالم» که استدلال کرده‌ام منافات نداشته باشد. لذا ابن‌سینا، حدوث ذاتی را و میرداماد حدوث دھری را مطرح می‌کنند.

### ● گروه علمی فلسفه

## □ از سوبژکتیویسم فلسفه غرب تا رئالیسم فلسفه اسلامی

حجت الاسلام والملمین دکتر عبدالله

(عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران و عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی)

۱۳۹۲/۱۱/۲۳



دست به فعالیت می‌زند، اما این فعالیت نیز بر روی صورت‌هایی انجام می‌گیرد که ذهن آن‌ها را از خارج فراچنگ آورده است.

آنچه درباره فلسفه اسلامی گفتیم، در باب فلسفه غرب نیز تا دوره مدرن صادق است، اما پس از رنسانس چرخشی فکری در فلسفه غرب رخ داد که در سایه آن، فلسفه مدرن ظهور کرد. این چرخش فکری که ریشه آن در کوچیتی دکارت و صورت‌بندی روش‌آن در انقلاب کوپنیکی کانت بود، نگرشی است که از آن به «سوبژکتیویسم» یعنی خودبنا‌مداری یاد می‌شود. بنا بر این نگرش، دیگر این معرفت ذهنی ما نیست که فرع و تابع اعیان مستقل خارجی است، بلکه جایگاه ذهن و عین تغییر کرده، ذهن در مقابل عین اصالت پیدا می‌کند. برخی از فیلسفه‌ان غربی افراط در این نگرش را تا

فلسفه اسلامی، بلکه اندیشه اسلامی همواره نگرشی رئالیستی داشته است. بنا بر رئالیسم و قول به اصالت واقع بیرون از من فاعل شناساً واقعیت بلکه واقعیات تحقق دارند که هستی و چیزی آن‌ها مستقل از فاعل شناساً و معرفت فاعل به آن‌هاست و تلاش ما انسان‌ها به مثابه فاعل معرفت این است که این عالم را در ذهن خود تصویر کنیم، از منظر فلسفه اسلامی، ذهن تابع عین است، هر چند ذهن آدمی منفعل محض از عالم خارج نیست، بلکه در حوزه تصورات کلی (معقولات اولی، معقولات فلسفی و معقولات منطقی)

## عبارتنداز:

☒ فلسفه راهی به اثبات واقعیت خارجی ندارد، و ما واقعیت خارجی را صرفاً از روی اعتقاد پذیرفته‌ایم.

☒ ما راهی به شناخت واقعیات خارجی (نومن‌ها) نداریم.

☒ تا امروز فلاسفه تلاش کرده اند، ذهن را مطابق عین بگردانند، اما من پیشنهاد میکنم که جای این دو عوض شد. (این همان انقلاب کپرنیکی کانت در فلسفه است)

کانت با این سه انگاره، در واقع دست از واقعگرایی شسته، سوبژکتیویسم را تثبیت میکند. به همین جهت است که پیروان وی راهی را که او پیش پا نهاده بود، ادامه داده، سر از ایدئالیسم درآورده‌اند. ایده آلیست‌های آلمانی مثل فیخته، شلینگ و هگل، اصل تحقق نومن خارجی و نیز تأثیر آن در ذهن فاعل شناسا را کنار نهاده، همه واقعیات را یکسره به حوزه ذهن انسان منتقل کرند.

ضدرئالیست‌های پس از کانت، انقلاب کوپرنیکی او را با دو گام اساسی دیگر تکمیل کرده، به ثمر نشاندند.

گام نخست انکار شیء فی نفسه بود. در فلسفه کانتی، ساختار پدیدارهای ذهنی حاصل برآمده از ساختار ذاتی ذهن است، اما محتوای پدیدار ناشی از تأثیر از ذهن از شیء فی نفسه خارجی و تأثیر آن بر ذهن است، اما ایدئالیست‌های متاخر از کانت، با انکار شیء فی نفسه محتوا را نیز بسان ساختار، حاصل فعالیت ذهن دانستند. گام دوم در تکمیل انقلاب کانتی، تاریخ گروی بود. کانت ساختار ذهن را در نوع انسان ثابت فرض کرده بود؛ اما پس از کانت بر تاریخیت عقل و مقولات ذهنی تأکید شد. در فلسفه تحلیلی، چارچوب زبانی که فرهنگی، تاریخی و سیال است، جایگزین مقولات ثابت کانتی شد.

در فلسفه قاره‌ای نیز وضعیت چندان متفاوتی حاکم نیست. هایدگر در نقد فلسفه مدرن، فراموشی وجود را مهمترین مشکل این فلسفه معرفی می‌کند و تاریخ این فراموشی را از کانت تا هوسرل بررسی می‌کند. از نظر اوی، احالت سوژه که با دکارت بر فلسفه غرب سیطره یافت و در فلسفه هوسرل به اوج خود رسید، مهمترین عامل فراموشی وجود در ساحت اندیشه فلسفی غرب است. با این که نقدهای هایدگر بر سوبژکتیویسم فلسفه مدرن قاطع و تأثیرگذار بود، اما خود وی نیز هنگامی که وارد جنبه ایجادی فلسفه خود شد، نتوانست از این مهلکه بگریزد. وی وجود را تاریخی دانسته، آن را تنها از نگاه تاریخی و فرهنگی انسان قابل مطالعه دانست. بدین

بدانجا رسانند که به صراحت اعلام کردن این ما هستیم که عالم واقع را می‌سازیم!

اسفناک‌ترین پیامدهای این نگرش متابیزیکی را باید در حوزه الهیات سراغ گرفت؛ چرا که اگر بنا باشد واقعیات خارج از فاعل شناسا برساخته وی باشند، دیگر نمی‌توان از خدای عینی مستقل از انسان‌ها سخن گفت. به همین جهت است که به تصریح برخی از اندیشمندان غربی، سودای خدای عینی خارجی با فلسفه نقادی کانت از جهان اندیشه رخت برپست.

به اعتقاد این جانب، نظر به جایگاه بنیادین انگاره خودبنیادمداری در فلسفه مدرن غرب، فیلسوفان اسلامی، باید در مواجهه با اندیشه‌های غربی به این بنیان نهفته در آن فلسفه که می‌توان آن را روح فلسفه مدرن به حساب آورد، توجه کافی داشته باشند. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد ما در مواجهه با این انگاره دو وجهی که هم حیث معرفت‌شناختی دارد و هم بعد هستی‌شناختی، در دو حوزه باید وارد بحث شویم:

(الف) در حوزه واقعیت مجرد: اثبات واقعیت مجردات مستقل از اذهان آدمیان، به خصوص با توجه به برآهین مستحکم اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی دشواری چندانی ندارد.

(ب) در حوزه واقعیت مادی: به نظر می‌رسد بیانات فیلسوفان اسلامی در اثبات عالم ماده جای درنگ داشته، چه با نیازمند تکمیل باشد.

## تفصیل بحث

«سابجکتیویسم» از ماده «سابجکت» و در مقابل «آبجکت» است. مقصود از سابجکت: فاعل معرفت است که در مقابل آبجکت که متعلق معرفت قرار می‌گیرد.

براساس این معنا رئالیسم نگاه ابجکتیو و عینی است که اصل را عین قرار می‌دهد و فاعل معرفت تلاش می‌کند تا صورتی ذهنی مطابق عین پیدا کند اما بنابر سابجکتیویسم اصل و اساس معرفت همان سابجکت و سوژه معرفت است و عین و متعلق معرفت فرع سابجکت است.

## دکارت

ریشه انگاره خودبنیادمداری (سابجکتیویسم) را باید در کوچیتوی دکارت جستجو کرد. وی پس از شک دستوری در همه امور، در نهایت سنگبنای معرفت را در خود انسان یافت. بنا بر کوچیتو، انسان نخستین موجود ترددیدن‌پذیر است، و هیچ چیز دیگری نه تنها یقینی تر از وی نیست، بلکه بنیاد یقین به سایر امور نیز هموست. انسان بنیاد و معایاری برای همه حقایق و ضامن یقینی بودن شناخت به همه موجودات خارجی است. دکارت با مینا قرار دادن قضیه کوچیتو برای علم به سایر واقعیات هستی، نکته آغاز اندیشه سوبژکتیویسم به شمار می‌رود. اما این انگاره روشنتر از کلام دکارت، در فلسفه انتقادی کانت آمده است.

## کانت

کانت مدعی آن است که از رئالیسم در فلسفه دفاع میکند، از این رو، معتقد به وجود واقعیات خارجی است. با این حال، مدعیات دیگری در فلسفه وی وجود دارند که فلسفه انتقادی وی را از اندیشه رئالیسم دور میکنند. این مدعیات

## دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز معتقد است که وجود عالم جسمانی نیازمند به اثبات است. باعتقاد او، از سویی وجود عالم جسمانی بدبیه نیست، و از سوی دیگر، به صرف ادراک حسی نمی‌توان تحقق خارجی عالم حسی را توجه گرفت، بلکه اثبات وجود عالم جسمانی نیازمند استدلال عقلی است.

بر همین اساس، وی در ابتدای جلد پنجم اسفار، چهار دلیل برای این امر اقامه کرده است.

اما افزون بر اشکالاتی که در این استدلالها وجود دارد، نکته بسیار مهمی که باید بدان توجه داشت، این است که حتی با فرض تمامیت این استدلال‌ها باز هم مشکلی اساسی در میان است. توضیح آن که، مفاد این استدلال‌ها وجود عالم جسمانی در جهان خارج است، در حالی که آنچه مقصود نظر فلسفه و معرفت‌شناسان می‌باشد، این است که آیا جهان جسمانی همان چیزی است که به ادراک قوای حسی ما درمی‌آید؟

بر این اساس، باید سراغ استدلال دیگری رفت.

## واقعیت‌گرایی در فلسفه اسلامی

در مواجهه با سویژکتیویسم فلسفه مدرن باید در دو قلمرو به بحث نشست: نخست باید واقع‌گرایی در حوزه الهیات ثبت شود. البته فلسفه اسلامی در این زمینه مشکلی ندارد؛ چرا که در نتیجه تلاش‌های تحسین‌برانگیز فیلسوفان اسلامی، براهین عقلی مستحکمی در این فلسفه اقامه شده است که حاصل آن‌ها اثبات وجود خدای عینی خارجی از ما انسان‌هاست. به همین جهت، ما در این مجال به این بحث نخواهیم پرداخت.

دوم باید واقعیت عالم جسمانی اثبات شود.

## برهان بر اثبات جهان جسمانی

برخی فلسفه اسلامی معاصر سعی نموده‌اند، مقدمات این استدلال را تبیین نموده، آن را از حالت ناخودآگاه و ارتکازی به خودآگاهی بیاورند. یکی از بهترین تقریرات، برهان استاد مصباح است که اعتقاد انسان به واقعیت مادی از یک استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می‌گیرد و در واقع از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام فطریات نیز نامیده می‌شود.

علم به واقعیات مادی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی حاصل می‌شود که مخصوصاً در دوران کودکی از مرتبه آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آنرا به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی‌آید:

این پدیده ادراکی مثلاً سوزش دست هنگام تماس با آتش، معلول علتی است و علت آن یا خود نفس (من درک کننده) است و یا چیزی خارج از آن، اما من خودم آن را به وجود نیاورده‌ام، زیرا هرگز نمی‌خواستم دستم بسوزد. پس علت آن چیزی خارج از وجود من خواهد بود.

## ارزیابی

همان طور که مشاهده می‌کنیم، این برهان به خوبی اثبات می‌کند که علت تأثرات غیراختیاری ما چیزی خارج از وجود خود ما

ترتیب، محور فلسفه ایجادگر نیز در واقع همان انسانی است که پیش از این خود وی آن را به عنوان میراثی دکارتی به نقد کشیده بود. به همین دلیل، اصالت سوژه پس از هایدگر بار دیگر و این بار با صراحة و قوت بیشتری در دیدگاه‌های هرمنوتیکی و اگزیستانسیالیستی برآمده از فلسفه وی به حیات خود ادامه داد.

بی‌تردید مقصود آن نیست که در غرب هیچ فلسفه‌ای از رئالیسم دفاع نمی‌کند، اما واقعیت آن است که در فلسفه پس از کانت، رئالیسم همواره در حاشیه قرار داشته است. چنان که رورتی «سراسر جنبش تفکر فلسفی غرب از هگل به بعد» را خضرائیلیستی می‌داند.

## نتایج و پیامدهای سویژکتیویسم

همان طور که گفتیم، ایده‌آلیسم و نفی واقعیت بیرون از ذهن یکی از روش‌ترین پیامدهای سویژکتیویسم است. از سوی دیگر، ن الواقع گرایی در حوزه مختلف معرفتی چون اخلاق، هنر و الهیات نیز وجود دارد.

اسفارکترین پیامد سویژکتیویسم، ن الواقع گرایی در الهیات است. ریشه‌های رویکرد غیرواقع‌گرایانه در خداشناسی را نیز باید در اندیشه دوران مدرن به خصوص فلسفه انتقادی کانت جستجو کرد.

## واقع‌گرایی نسبت به عالم جسمانی در فلسفه غرب

برخی از فلسفه‌فان مغرب زمین مثل راسل معتقدند معرفت و اعتقاد ما به جهان خارج امری غریزی است و از راه استدلال به دست نیامده است (مسائل فلسفه، ص ۲۹) اما برخی دیگر استدلال‌هایی برای اثبات عالم خارج اقامه کرده‌اند.

جرج ادوارد مور، استدلالی بر پایه فهم متعارف اقامه کرده است، غیر از آن استدلال‌های دیگر عبارتند از: دلیل از راه مشابهت (ادراک ما با دیگران)، دلیل از راه اصل سادگی و بهترین تبیین (بیوهشی تطبیقی، ص ۲۲۲ به بعد).

## علم به عالم جسمانی در فلسفه اسلامی

**دیدگاه ابن سينا**  
ابن سينا معتقد است علم به عالم جسمانی نیازمند برهان و تعقل است، و صرف احساس وجود عالم دلیل بر وجود عالم جسمانی نیست. وی برای توضیح سخن خود انسان دیوانه و انسان در حال خواب را مطرح می‌کند که اموری غیرواقعی را واقعی می‌پندازند.

(الف) آن‌چه در اصل علیت اثبات می‌شود، علت هستی-بخش است، در حالی که علت صورتهای ذهنی نمی‌تواند امر مادی باشد.

(ب) این استدلال مصادره به مطلوب است، زیرا در مقدمه سوم گفته می‌شود نسبت مجردات به اجسام یکسان است، ولی این استدلال تنها در صورتی با استناد به این قاعده تمام می‌شود که ما جسمانیت یک حالت را پذیرفته باشیم. نتیجه آن که، روابط میان پدیده‌های مادی با اصل علیت قبل اثبات نیست، ولی با قاعده «کل حادث زمانی مسبوق پاده او مدة» آن هم با برخان شهید مطهری اثبات می‌شود. البته مقصود ما آن نیست که همه روابط میان پدیده‌ها را با این قاعده تبیین کنیم، بلکه روابطی نیز یافت می‌شوند که از نوع علی و معلولی حقیقی است.<sup>۱۴</sup>

می‌باشد، اما این مقدار از بحث برای مدعای ما یعنی وجود جهان جسمانی خارجی کفایت نمی‌کند. به بیان دیگر، این مقدار از استدلال، نه تنها مادیت شیء مؤثر در ما را اثبات نمی‌کند، بلکه حتی راهی برای فرار از ایده‌آلیسم بارکلی و دیو پلید دکارتی پیش روی مان نمی‌نهد.

در برخان استاد مصباح، اگر مقصود از سوزش دست من در مقدمه اول این باشد که من دست دارم، پس وجود یک امر مادی از ابتدا مفروض گرفته شده است و اشکال مصادره به مطلوب وجود پیدا می‌شود، پس باید گفت مقصود ایشان اصل سوزش است که بالوجдан و علم حضوری در ک می‌شود.

به نظر میرسد آن تتمه‌ای که برای تکمیل برخان لازم است، این است که «علت آن تأثر امری مجرد نیست، زیرا نسبت مجردات با اجسام یکسان است. نتیجه آن که، امر مادی وجود دارد که علت پدیده سوزش دست من است.»

پی‌نوشت:

1. subjectivism
2. subject
3. object

اگر این گونه باشد، مشکل اینجاست که:

## ● گروه علمی فلسفه

### ۲۷ فلسفه تطبیقی چیست؟ (۱)

حجت الاسلام والملسمین دکتر منفرد

(عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی)

۱۳۹۲/۱۲/۰۷



سؤال ما این است: فلسفه تطبیقی چیست؟ چگونه است؟ و چه اهدافی دارد؟

یکی از مشکلات بررسی ما آن است که این موضوع (یعنی فلسفه تطبیقی) یک امر تازه‌ای است که در اوایل قرن بیستم مطرح شده است. تاکنون هم اگر چه بعضی از فیلسوفان بدان پرداخته‌اند، ولی هنوز کامل نشده است.

اهمیت فلسفه تطبیقی آن است که اگر بخواهیم فلسفه خودمان را در عرض فیلسوفان غرب مطرح کنیم از طریق فلسفه تطبیقی ممکن است.

قبل از ورود به بحث اصلی باید خاطر نشان کنم که در دیدار اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با آیت الله مصباح یزدی ره، ایشان نکته‌ای را بیان کردند که در خبرنامه حکمت اسلامی (شماره ۲۸) به عنوان تیتر مصاحبه آمده است: «استراتژی مجمع عالی، تقریب افکار و اندیشه‌ها است» در جای دیگر می‌فرمایند: «قطب بندی بین مذاهب و مکاتب در همه جا ممکن و مفید نیست»؛ یعنی ما نباید هر فیلسوفی را با فیلسوف دیگر، با

تطبیقی از کتاب‌های فلسفه و اطلاق نام «فلسفه‌ی تطبیقی» بر آن‌ها است.<sup>۱</sup> آیا فلسفه‌ی تطبیقی، یعنی آرای فلسفه را با هم قیاس کند و بفهمند هر یک در هر مسئله‌ای چه گفته و در این گفته‌ها، چه اختلاف‌ها و مشابهت‌ها، وجود دارد؟

اگر فلسفه تطبیقی، این است پس بسیاری از کتاب‌های تاریخ فلسفه، فلسفه تطبیقی است یا لااقل بسیاری از صفحات کتاب‌های تاریخ فلسفه، به تطبیق آرای فلسفه اختصاص یافته است؛ مثلاً کتاب «مابعدالطبعیه» ارسسطو؛ «اسفار» صدرالمتألهین؛ فصولی از کتاب «قد عقل نظری کانت»؛ «پدیدار شناسی روان» هگل و بسیاری از کتاب‌های دیگر، متضمن مطالب تطبیقی باشند. ولی این فیلسوفان، قصد تطبیق نداشته‌اند.

اگر نظر و آرای پیش‌نیان و معاصران خود را نقل کرده‌اند، تمهید مقدمه‌ای برای توجیه رأی و نظر خودشان است. به هر حال، به چنین آثاری تطبیقی نمی‌گویند.

فیلسوفانی مانند ارسسطو، صدرالمتألهین، کانت، هگل،...، در نقل آرای فلسفه و بحث و نقادی در آن، غرضی جز محقق کردن رأی و نظر خود نداشته‌اند، پس تطبیق در آثار آن‌ها، امری عارضی و جزئی از طریق تحقیق ایشان است.<sup>۲</sup>

## نکته دوم

چرا در اولین کتاب فلسفه تطبیقی آثار تفکر شرقی (هندي و چيني) را با فلسفه غربی تطبیق کرده‌اند؟

شرق شناسان و غربيانی که تاریخ فلسفه اسلامی نوشته‌اند، فلسفه اسلامی را یا شرح فلسفه یونانی با رعایت مقتضيات عالم اسلامی دانسته‌اند یا آن را در عرض فلسفه‌ی قرون وسطاً و چيزی نظیر آن، لحاظ کرددن. در هر دو صورت، تطبیق معنا نداشت؛ مثلاً سال‌ها قبل از ماسون اورسل، مونک<sup>۳</sup> تاریخ فلسفه اسلامی نوشته بود، او می‌توانست فلسفه اسلامی را لااقل با آرای افلاطون و ارسسطو و روایان تطبیق کند، اما چنین کاری را نکرد، چون همان نگاه و نظر غربی را داشت.<sup>۴</sup>

از سوی دیگر، فلسفه‌ای که با يك و دکارت آغاز شد و قوام یافت از آن جهت که قصد گذشت از فلسفه قرون وسطی را داشت، تطبیق آن با فلسفه اسلامی هم مورد نداشت.

تا وقتی که غرب تسلط بی‌چون و چرا داشت (یعنی تا قرن بیستم)، قیاس آن با هیچ تاریخی مورد نداشت؛ زیرا تطبیق، تطبیق دو شیء یا دو امر هم سخن است که در عرض هم قرار گرفته باشند، یا بتوان هر یک را مستقل و اصلی فرض کرد. اما از زمانی که غرب در قدرت خود شک کرد، زمینه برای پيدايش ادبیات، فلسفه و حقوق طبیعی فراهم شد.

پس در اوائل قرن بیستم بر اثر بحران مدرنیته، زمینه برای پیدايش فلسفه

مصطفاح می‌فرمایند: «زمینه پخش فکر اسلامی، فلسفه اسلامی در عالم امروز خیلی فراهم است و عطش برای آن زیاد است... در چنین فضایی فلسفه اسلامی را باید طوری طرح و عرضه کنیم که این طور در عمق افکار مردم اثر بگذارد؛ بلکه باید زبانی را [برای این کار] در نظر بگیریم که دنیا بفهمد.»

ما راهی جز این نداریم که از طریق فلسفه تطبیقی این کار را انجام دهیم. همزبانی باید بین فلسفه و فیلسوف اسلامی و غربی برقرار شود تا فهم دو فلسفه ممکن گردد. در تطبیق دو فلسفه و فیلسوف، باید به عمق افکار رجوع کرد و یک همزبانی بین آنها برقرار کرد.

این بحث ما نیز در راستای فرمایشات استاد مصباح است. ما می‌خواهیم فلسفه تطبیقی ای را مطرح کنیم که مدد نظر هانری کرین است. کرین شاگرد هایدگر و هوسرل است و پدیدار شناسی هوسرل به ما خوبی نزدیک است و همین طور هایدگر و فیلسوفان وجودی نیز به ما نزدیک هستند. کرین هم با غرب و هم شرق آشنا است و لذا خیلی از این کارهای تطبیقی را نجات داده و در این زمینه کتابی به نام «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی» تالیف کرده است که بنده از این کتاب بسیار کمک گرفتمام. دکتر داوری نیز در راستای کتاب کرین، کتابی را تألیف کرده است.

برای طرح بحث، احتیاج به چهار نکته داریم:

## نکته اول: تاریخچه فلسفه تطبیقی

فلسفه‌ی تطبیقی، تاریخ طولانی و عمر دراز ندارد.

هانری کرین می‌گوید: برای نخستین بار در اوائل دهه ۱۹۲۰ م در رساله دکتری پُل ماسون اورسل<sup>۵</sup> (که همین عنوان را داشت)، مطرح شد.

او در اثر فلسفه‌ی تطبیقی خود، فلسفه‌ی اروپایی را با آثار تفکر چینی و هندی، بررسی و تطبیق نموده است. او سعی داشت در حد امکان، تعریف دقیقی از فلسفه‌ی تطبیقی ارائه کند.<sup>۶</sup>

آیا فلسفه تطبیقی با نوشتن کتاب ماسون اورسل، آغاز شده است؟

برخی می‌پندارند که فلسفه تطبیقی، چیز تازه‌ای نیست، از زمان ارسسطو در ضمن کتاب‌های فلسفه، وجود داشته است؛ آن چه جدید و تازگی دارد، بیرون آوردن مطالب

۱. Paul Masson Oursel

۲. هانری کرین، فلسفه تطبیقی و فلسفه ایرانی، ص ۲۰؛ ترجمه جواد طباطبائی، تهران، کویر، چاپ دوم.

و اندیشه‌هایی که متعلق به یک دوره خاصی از تاریخ هستند از لحاظ میزان و درجه کمال، فقط مناسب با همان دوره‌اند و برای دوره‌های قبل و بعد از آن، هیچ گونه ارزش و فایده‌ای ندارند.

بنابراین برای طرفداران فلسفه تطبیقی، نگاه تاریخی گری (تاریخ انگاری) پذیرفته نیست، لذا آنان به رد نظریه تاریخی گری، پرداخته‌اند.

### ► نکته چهارم: نگاه غیر تاریخی گری

نگاه غیر تاریخی گری؛ همان روش پدیدار شناسی یا فن‌نمولوژی است که هوسرل مبدع آن است و کسانی هم‌چون هائزی کرین، هایدگر و ایزوتسو... طرفدار این روش‌اند.

هائزی کرین در کتاب فلسفه تطبیقی اش می‌گوید: «هر فلسفه تطبیقی که بخواهد از دیدگاه پدیدار شناسی عمل کند، باید احتیاط را پیشنه خود سازد. هدف تطبیق، صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست؛ بلکه بر اختلاف‌ها نیز هست. باید همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امر مشترک، معنا پیدا کند. بنابراین باید معنای مشترک کاملاً مطمئنی وجود داشته باشد. اما پدیدار شناسی تطبیقی ما باید یک امر مهم را در نظر داشته باشد، این دوره بندی تاریخ برای چه کسی دارای ارزش است و درجه میدان دیدی ضرورت پیدا می‌کند، به یقین نه در میدانی که انسان هم‌چون موجودی در تاریخ لحاظ شده است و گرنه این دوره بندی برای همگان ضرورت پیدا می‌کرد اما چنین نیست معنای این دوره بندی به طور اساسی به میدان آگاهی، مربوط می‌شود که در آن تاریخ به گونه‌ای تجربه می‌شود که در انسان وجود دارد؛ یعنی این تاریخ در وجود و ساخت انسان وجود دارد منظور همان تاریخ قدسی و مقدس است که حوادث آن در درون انسان جریان پیدا می‌کند. معنای باطنی آن باید به توسط تأویل (پدیدار شناسی)؛ به سخن دیگر: «کشف المحبوب» درک شود.<sup>۷</sup> ما باید در آن ساخت انسانی و قدسی فیلسوفان را به هم نزدیک کنیم.

بنابراین برخی از متفکران در فلسفه تطبیقی روش پدیدار شناسی را مناسب یافته‌اند. غرض ما بسط روش پدیدار شناسی نیست و کرین پدیدار شناسی را طبق دیدگاه خودش تبیین می‌کند. کرین در توصیف روش پدیدار شناسی می‌گوید: «بررسی پدیدار شناسی آنست که پدیدارها، ظواهر، راجات دهیم. پدیدار چیزی است که خود را نشان می‌دهد، امری است که ظاهر

تطبیقی باز شد. در اینجا باز تفکر هندی و چینی، به طور کلی معارف آسیای شرقی برای تطبیق، بیشتر مناسب بود؛ زیرا: او لا: این تفکر (شرقی) زبان سمبولیک (symbolic) داشت و با متداول‌وزی (methodology) آمیخته بود، اروپا (غرب) به این زبان علاقه و نیاز داشت. (برای نمونه ماکس وبر، پدیدار شدن افسانه در عهد جدید را یک امر ضروری و ناگزیر می‌دانست، حوزه فرانکفورت، نظر وبر را به صورت یک تئوری در آورد.)

ثانیاً: تفکر شرق آسیا، خویشاوندی و پیوندی با تفکر غربی نداشت، کسی آن را مأخوذه از فلسفه یونانی نمی‌دانست.

ثالثاً: این اعتقاد که تفکر و فرهنگ جدید اروپا، مطلق است رو به ضعف و سستی رفته بود؛ اگر قرار بود که «دیگری» و «غیر» اثبات شود، چه بهتر که این «غیر» شرق آسیا باشد که داعیه صریح ایدئولوژیک هم نداشت. در این وضع بود که یک هندشناس آشنا به فلسفه جدید (ماسون اورسل) کتاب «فلسفه تطبیقی» را نوشت. کتابی که او نوشت، نشانه احترام به تفکر شرقی بود، او در حقیقت با اقدام علمی خود تفکر هندی را در عرض تفکر اروپایی قرار داد.

با توجه به مسائلی که گذشت آیا روا است که بگوییم فلسفه تطبیقی، چیز تازه‌ای نیست و فقط نامش تازه است و مضمون تازه ندارد؟! آیا کتاب‌های مشخص و معین و مفصلی درباره فلسفه تطبیقی موجود است؟<sup>۸</sup>

### ► نکته سوم: تاریخی گری

(تاریخ انگاری، اصالت تاریخیت، تاریخ گرایی)

در تاریخ گری (اصالت تاریخیت) هر پدیده و اندیشه‌ای، محصول اوضاع و تاریخی خاص خود است. اوضاع و احوال تاریخی در طول حیات بشري کاملاً متتحول و متغیر می‌شود، لذا هیچ گونه مشابهت‌ها و هم‌زبانی‌ها، میان بستر و ظرف‌های تاریخی مختلف معنا پیدا نمی‌کند.

بنابراین، اگر سیر تاریخ را سیر خطی و امتدادی بدانیم، فلسفه تطبیقی معنا و مورد پیدا نمی‌کند، چون هر روز تازه است و چیزی تکرار نمی‌شود و اگر تکرار شود، امر دیروزی است. شاید به طور کلی بتوان گفت: با قبول تاریخی گری، فلسفه تطبیقی معنا ندارد، زیرا در این نگاه هر فلسفه‌ای یا به عصر تاریخی تعلق دارد یا بسط فلسفه‌ی یک عصر است.<sup>۹</sup>

به هر حال در نگرش مبتنی بر تاریخی گری، به جای توجه به حقیقت و ذات و ماهیت یک حادثه یا اندیشه‌ای، به زمینه تاریخی آن نظر می‌شود. این نگرش، از عوارض تفکر مدرن است؛ تفکری که می‌گوید: هر اندیشه‌ای فقط در یک چارچوب علمی (علوم تجربی جدید) می‌تواند معنادار باشد.

تا پیش از دوره‌ی جدید، تاریخ به معنای امروزی کلمه وجود نداشت. این نظریه که هرگونه تفکری، فقط در ظرف تاریخی خود می‌تواند معنادار باشد و باید در همان ظرف مورد بررسی قرار گیرد، متعلق به دوره جدید است. از قرن هفدهم به بعد، تاریخی گری پدید آمد. در تاریخی گری، مجموع پدیده‌ها

۷. همان، ص ۴۵.

۸. همان، ص ۲ و ۳.

توضیح این که: پرسش بنیادین در پدیدارشناسی آن است که چگونه می‌توان به حقیقت هرچیز رجوع کرد؛ به عبارت دیگر چگونه می‌توان به ذات و حقیقت چیزها راه یافته؟ پدیدارشناس‌ها قائلند که این امر از طریق متدهای پدیدارشناسی ممکن است.

ظرفداران روش هرمنوتیک در پدیدارشناسی معتقدند که برای راهیابی به ذات و حقیقت چیزها، باید از ظاهر به سوی باطن سیر کرد. این سیر جز به روش همزبانی و همدلی با نویسنده و گوینده یک متن، ممکن نیست.

در فلسفه تطبیقی نیز باید همین کار را بکنیم؛ در روش پدیدارشناسی تطبیقی باید امکان دیالوگ و هم سخنی پیدا شود و همچنین امکان هم سخنی و همزبانی بین دو فیلسوف را بیابیم. پس فلسفه تطبیقی فقط با همزبانی و همدلی امکان تحقق دارد.<sup>۱۰</sup>

می‌شود و در این ظهور چیزی را آشکار می‌سازد که در عین آن نمی‌تواند آشکار شود مگر در صورتی که در عین حال زیر آن ظاهر، پوشیده بماند. چیزی در پدیدار، خود را آشکار می‌سازد و خود را جز با پنهان کردن نمی‌توان آشکار سازد. آن چه که در این ظاهر خود را ضمن پنهان کردن، آشکار می‌سازد همان باطن و درون است. پدیدارشناسی، ضمن آشکار ساختن و رها کردن امر ناپیدایی که خود را در زیر ظاهر پنهان کرده، نجات دادن پدیدارها و ظاهرهاست. بنابراین شناختن پدیدارشناسی، بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است. پس این امر، روشی است که با روش تاریخ فلسفه و نقادی تاریخی متمایز است.<sup>۱۱</sup>

۱۰. همان، ص ۲۱.

## ● گروه علمی فلسفه اخلاق

۱ مدیر گروه: حجت‌الاسلام و المسلمین مجتبی مصباح

۲ دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام جمال سروش



## ۲ مسائل جنسیتی فلسفه اخلاق (۲)

سوکار خانم مدلی

(عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده)

۱۳۹۲/۱۱/۲۳

متقابل و مشارکت و تعامل در شکل‌گیری خردمندی و رفتارها را به حوزه‌ی ارزش اخلاقی وارد کرد. در این نظریه، رابطه انسان‌ها با یکدیگر از نوع رابطه‌ی سوژه‌است، ابزه نیست، بلکه هر کدام از افراد منبع معرفتی یک‌دیگرند. به عبارت دیگر به تعداد انسان‌ها جهان معرفتی وجود دارد و بسط معرفت اخلاقی از طریق سفر به جهان درونی انسان‌ها تحقق می‌باید. همین معنا از فاعل‌های متعامل اخلاقی است که عرصه‌ای مناسب برای بروز نظریه‌های متفاوت در معرفتشناسی را برای فمینیستها فراهم کرد. بر این اساس نقطه آغازین این نوع از شناخت‌شناسی، طرح مجدد پرسش از شناخت با اندکی تغییر است. مدعیان این اندیشه بر این باورند که به جای پرسش از چگونگی شناخت و شرایط آن، باید این پرسش مطرح شود که «شناخت چه کسی مورد نظر است؟» تنوع و کثیر فمینیسم در معرفتشناسی فمینیستی نیز نمایان شده است و لذا نمی‌توان از یک دیدگاه مشترک معرفت‌شناسی نام برد براین

نژدیک شدن نظریه‌های اخلاقی و معرفت در دو دهه‌ی آخر قرن بیستم به یکدیگر در قالب نظریه‌های معرفت‌شناسی و تاکید روزافزون معرفت‌شناسان بر اهمیت و کارآمدی بیشتر نظریه‌های درون‌گرا و حالات سوژه معرفتی در توجیه باور، زمینه‌ی مناسبی برای استخراج یک نظریه‌ی معرفت فمینیستی از دل مفاهیم اخلاقی‌ای مانند «سوژه اخلاقی» و «امكان تحقق اخلاقی»، محقق نمود. تاکید بر قابلیت‌های ویژه زنان، زمینه‌ی را برای تعریف مفاهیم جدیدی از ارزش‌ها و کارکرد آنها فراهم نمود. ارتقاء آگاهی زنان نشان داد که می‌توان قابلیت‌های جدیدی مانند همدلی، توجه به انسان‌ها و نیازهایشان، پرورش دادن، وابستگی‌های



این صورت در بحث تطبیقات آن یقین بر واقع، ممکن است بتوان مداخلات حلال روانی افراد را فرض بگیریم. ولی این مربوط به حیطه روان‌شناسی ادراک است که در مباحث روان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد.

بر این اساس این ادعا که به جای بحث از خود معرفت باید از فاعل معرفت بحث کرد، رویکردی انحرافی در مباحث معرفت‌شناسی است. علاوه بر این که منشأ حصول و تکون یک نظریه، دخالتی در صحبت و بطلان آن ندارد، به همین منظور باید میان دو مقام معرفت، تفکیک نمود: مقام گردآوری و کشف معرفت و مقام حکایتگری و داوری معرفت و صدق و کذب آن و در واقع، خلط میان این دو مقام، سبب مغالطه تکوینی می‌شود.

یکی دیگر از مهمترین مباحث فلسفه اخلاق، این است که آیا احکام و ارزش‌های اخلاقی، اصولی ثابت و مطلقاً یا محصول عواملی هستند که با تفاوت و دگرگونی در آن عوامل، ارزش‌های اخلاقی نیز دچار تغییر و دگرگونی شوند؟ برای فهم دقیق محل نزاع در ابتدا لازم است برخی از مهمترین انواع نسبیت در اخلاق را توضیح دهیم. نسبی‌گرایی در برابر اطلاق گرایی، دارای کاربردهای مختلفی است. در این کاربردها، معانی بی‌ارتباط با یکدیگر نبوده و می‌توان آن‌ها را مراتب گوناگون نسبی‌گرایی دانست. معانی غالب در نسبی‌گرایی به شرح ذیل هستند.

نسبی‌گرایی توصیفی در این معنا گرایش‌های اخلاقی افراد، یکسان و یکنواخت نیست بلکه در ربط با ایشان، زمان‌ها، مکان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، متفاوت، متغیر و حتی متعارض است. به عبارت دیگر، مدعای نسبیت‌گرایی توصیفی آن است که ارزش‌ها و اصول اخلاقی افراد به نحو بنیادین با یکدیگر تعارض دارند. منظور از اختلاف بنیادین این است که حتی اگر در مورد ویژگی‌های شیء مورد نظر توافق حاصل شود، اختلاف نظر بر طرف نمی‌شود. پس تعارض و گوناگونی، امری لازم و جدایی ناپذیر از این اصول دانسته می‌شود.

نسبی‌گرایی فرالخلاقی؛ (نسبیت معرفت‌شناختی) در این معنا از نسبیت‌گرایی، تهیه یک ارزش اخلاقی صائب وجود ندارد، بلکه همه ارزش‌های متفاوت و گرایش‌های متعارض اخلاقی، میتوانند دارای ارزشی یکسان باشند. نسبی‌گرایی هنجاری؛ در این معنا گرایش اخلاقی هر فردی، شرط لازم و کافی برای درست بودن رفتار وی

اساس می‌توان به سه نظریه معرفت‌شناختی اشاره کرد.

(الف) تجربه‌گرایی فمینیستی؛ فمینیست‌ها تجربه‌گرایاند که چگونه می‌توان ارزش‌های زنان را به نحوی معتبر و معقول در فرآیند تحقیق تجربی وارد کرد. بنا بر این تاکید فمینیست‌ها بر مدخلیت ارزش‌ها در فرآیند معرفت، معرفت‌شناسی آنها را از سایر معرفت‌شناسی‌ها تمایز می‌سازد.

(ب) نظریه دیدگاه فمینیستی؛ معرفت‌شناسی دیدگاهی همان نظریه‌ی معرفتی است که پارادایم جدیدی را در معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی علم درمی‌اندازد. هدف این معرفت‌شناسی بازسازی هدف‌های اولیه علم مدرن است. این نظریه با تأثیرپذیری از نظریه چشم‌انداز باوری و قبول تفاوت درافق دید و نگرش هر فرد معتقد به کاملتر و عینی تر بودن شناخت زنان نسبت به مردان می‌باشد.

(ج) معرفت‌شناسی فمینیستی پست‌مدرن؛ نظریه‌پردازان پست‌مدرن با برداشتی افراطی از اندیشه‌ی مدرن کانت به نفی هر روایت کلی از جهان و واقعیت می‌رسند. به همین جهت شاید معرفت‌شناسی فمینیستی اساساً نظریه‌ای پست‌مدرن بنماید زیرا معرفت‌شناسی فمینیستی، ساختارهای اصلی و مفاهیم کلیدی معرفت‌شناسی درن را به چالش می‌کشد و آنها را منحرف کننده از واقعیت می‌داند. از این جهت جوهرهای هر معرفت‌شناسی فمینیستی به یک معنا ضد مدرن است. به طور خلاصه دو رویکرد جدی پست‌مدرنی از سوی فمینیستها به معرفت‌شناسی در حال گسترش است. پرسش اصلی مادر این بحث بررسی میزان مداخله جنسیت در معرفت‌شناسی است. برخی از اندیشمندان در تقابل با نظریات فمینیستی در مقام دفاع برآمد و با تقسیم انواع معرفت به همان مغالطه‌ای گرفتار شده‌اند که نظریه‌پردازان فمینیستی به آن مبتلا هستند. ولی به نظر می‌رسد بتوان با دفاع از مبنای صحیح در شناخت گزارهای اخلاقی، تاثیر هر عاملی در شناخت معرفت را منکر شد.

یکی از مهمترین دیدگاه‌های شناخت‌گرایی، مبنای‌گرایی است. مبنای‌گرایی، امکان معرفت اخلاقی را پذیرفته و قبول دارند که مولفه‌ها، عناصر یا عواملی بیرون از انسان وجود دارند که صدق معرفت را تضمین می‌کنند. این نظریه دو نوع معرفت اخلاقی را معرفی می‌کند:

(الف) معرفت‌های پایه یا معرفت‌هایی که به صورت غیراستنتاجی در سطح و لایه زیرین ساختار معرفتی ما قرار می‌گیرند.

(ب) معرفت‌های استنتاجی که یا بر اساس قواعد عام در منطق قیاسی و یا بر اساس منطق خاص اخلاق به دست می‌آیند. این دسته از معرفت‌های، از معرفت‌های پایه و بر اساس منطق استنتاج می‌شود.

اندیشمندان مسلمان، با التزام به نظریه مبنای‌گرایی، تاثیر هر عامل خارجی بر قضایا را متنفسی می‌دانند زیرا یقینی که بر اساس بداهت محقق می‌شود. یقینی منطقی است که با صدق تلازم داشته و شأن حاکیت‌ش از واقع ذاتی است لذا جنسیت و هر عامل خارجی دیگر نمی‌تواند در آن مداخله‌ای داشته باشد. البته ممکن است یقین روانی (یقین بالمعنی الاعم) برای فردی ایجاد شود، در

گیلیکان، به تعریف خلقیات و هنجرهای متفاوتی با بهره ارزشی یکسان برای دو جنس پرداختند. آنان رقابت و استدلال را جزء ارزش‌های اخلاقی مردانه و همدمی و وابستگی را به عنوان هنجرهای اخلاقی زنان معرفی کردند.

در جامعه دینی یکی از منابع اصلی هنجرساز، دین است. مسلم است که متون دینی ما، هنجرهایی مشترک برای دو جنس ترسیم می‌کند. مواردی مثل صداقت، امانت‌داری، ارزش‌هایی مشترک برای هر دو جنس هستند که هنجرهای آنها را منعکس می‌سازند. نکته اصلی این است که آیا بر اساس این اندیشه، می‌توان از هنجرهای دیگری که مبتنی بر تفاوت‌های موجود بین زن و مرد باشند، دفاع کرد.

به نظر می‌رسد با اندک توجه در برخی از خطابات دستوری در مثل خطاباتی که زنان را به حفظ حجاب، شیوه ارتباطی خاص با نامحرم و چگونگی رفت و آمد در مکانهای عمومی و رعایت عفت و حیاء فرامی‌خواند، بتوان جنسیتی بودن برخی گزاره‌ها را اثبات نمود.

تأمل در روایات، تبیین هنجرهای خاص جنسیتی را در برخی از روایات به دست می‌دهد. احادیثی که غیرت را صفت مطلوب مردانه و امری فطری شمرده و به تجلیل از وجود آن در مردان می‌پردازد، سفارشات فراوان در زمینه محوریت حیا در مسئله تربیت دختران، و همچنین درخواست حیای بیشتر برای زنان در ادعیه مأثوره، الگوی مطلوب در ارتباطات اجتماعی زنانه را مبتنی بر حیا دانسته و جنسیتی بودن این هنجر را تبیین می‌کند.

دسته دیگری از روایات به صراحت به طرح تفاوت میان هنجرهای اخلاقی زنانه و مردانه می‌پردازند. روایت «خیار خصال النساء»، فضایل اصلی زنان را جزء رذیلت‌های مردانه شمرده و بدین ترتیب فضایل اخلاقی را با جنسیت پیوند زده و بر تمایز ارزش‌های اخلاقی زن و مرد تأکید کرده است.

تابیعیت‌پذیری از اخلاق فضیلت‌محور و ابتناء این نظام اخلاقی بر فضایل (هیئت درونی و صفات مطلوبی که برای انسان پدید می‌آید) به گونه‌های که حتی اتصاف افعال بیرونی به خوبی یا بدی نیز به صدور آنها از یک صفت درونی و یا تاثیر آنها بر ایجاد صفتی درونی برگردانده می‌شود، برخی از اندیشمندان را به انکار هرگونه تفاوت در هنجرهای اخلاقی زنان و مردان سوق داده است. این دسته از اندیشمندان مسلمان روایات ناظر به تفاوت‌ها را با تفکیک بین صفات و فضایل بنیادین و صفات مبتنی بر آنها و رفتارهای ناشی از صفات توضیح داده و به این نکته ملتزم‌مند که اخلاقیات مطرح شده در روایاتی مثل روایت «خیار خصال النساء» به رفتارهای اخلاقی بازگشت داده می‌شوند، این در حالی است که صفات نفسانی این خلقیات بین زن و مرد مشترک هستند. مثل اینکه ترس و تکبر بر اساس فضیلت عفت است و بخل مبتنی بر صفت امانت است. آنان معتقد‌نند مقصود روایت این نیست که زنان بخیل، ترس و متكبر در همه حالات افرادی با فضیلت‌نند و در نتیجه همه افعال صادره از این اوصاف، فضیلت شمرده می‌شوند، بلکه صفات و رفتارهای خاص با توجه به حوزه‌های معینی که در آنها واقع شده‌اند، ارزشمند و نیکو شمرده شده‌اند.

به نظر می‌رسد از دیدگاه اسلام هنجرهای جنسیتی امری کاملاً پذیرفته

می‌باشد، نسبی‌گرایی هنجرهای مدعی است؛ آنچه برای شخص یا جامعه‌ای درست یا خوب است، حتی در فرض شرایط مشابه، برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نیست. پیش‌فرض این نوع از نسبیت‌گرایی این است که اولاً ارزش‌های مورد پذیرش افراد و جوامع مختلف، یکسان نبوده و دارای تفاوت‌های بنیادینند و ثانیاً ارزش‌های اخلاقی، مبنای واقعی ندارند.

این نوع نسبی‌گرایی، یک حکم هنجرهای می‌دهد و به افراد و جوامع می‌گوید؛ نباید بر رعایت اصول ثابت اخلاقی پافشاری کرده و ارزش‌های اخلاقی مورد پذیرش دیگران را بر اساس معیارهای خودشان ارزش‌گذاری کنند.

با توجه به این که اعتقاد به نسبی‌گرایی هنجرهای به این معنا است که هیچ جامعه‌ای حق تحمیل هنجرهای خود بر دیگران را ندارد، علاوه بر این نمی‌تواند افراد جامعه دیگر را به دلیل نقض قوانین اخلاقی و امثال آن مورد سرزنش قرار دهد و همچنین بنا بر نسبیت فرالخلاقی خصوصاً بر اساس مبنای ذهنیت‌گرایی، این پرسش ایجاد می‌شود که آیا جنسیت از جمله مواردی است که بر اساس آن بتوان دو نظام اخلاقی برخوردار از صدق یا توجیه را پذیرفت؟ آیا می‌توان فعل اخلاقی خاصی را برای یک جنس بهنجر و برای جنس دیگر نابهنه‌جار تلقی نمود؟ قبل از تبیین مسئله ابتداء باید تعریف دقیقی از هنجر به عنوان واژه‌ای که از جامعه‌شناسی به عاریت گرفته شده، ارائه کنیم. پس از آن به بررسی متون دینی و نظریات اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان در این زمینه می‌پردازیم.

بحث از هنجرهای جنسیتی در بین اندیشمندان غربی نیز دارای سابقه‌ای کهن است. وجود ارزش‌های اخلاقی متفاوت برای مردان و زنان، و همچنین تعریف نقش‌های دوگانه از دیدگاه آنان حاکی از ضرورت وجود دو نظام اخلاقی متفاوت است. در برابر این تفکر فمینیست‌های موج اول و دوم، که در صدد مقابله با هر نوع نماد جنسیتی بودند، منکر ارتباط بین جنسیت و هنجرها شده و تفاوت‌های هنجر را برخاسته از اجتماع، سطحی، غیراصیل و غیرواقعی دانسته و با ابتناء بر اصل ترجیح اخلاق مردانه بر زنانه می‌کوشیدند زنان را به گونه‌ای تربیت کرد که به اخلاق مردانه دست یابند.

برخی دیگر از نظریه‌پردازان فمینیست با تاکید بر تحقیقات

واقعی خود بوده و وایسته به سلیقه و قرارداد افراد نیستند، مطلق بوده و در عین حال در حکم خود، نسبی هستند. یعنی حکم این موضوعات، نسبت به شرایط و قیود واقعی موضوع، متفاوت و تغییرپذیر می‌باشد.<sup>۱۳</sup>

شده است. برخی گزاره‌های اخلاقی مطلق و برخی مقيید و به همین معنا نسبی هستند. در عین حال بنا بر اخباری بودن حقیقت تمام جملات اخلاقی و حکایت‌گری آنها از واقعیات اخلاقی، همه احکام اخلاقی مبتنی بر واقعیات هستند. در احکام مقيید اخلاقی، موضوع به گونه‌ای است که مصلحت یا مفسدۀ آن تابع شرایط و قیود واقعی خاصی هستند و با تغییر آن شرایط، مصالح یا مفاسد واقعی تغییر می‌کند. این ارزشها از این جهت که تابع شرایط

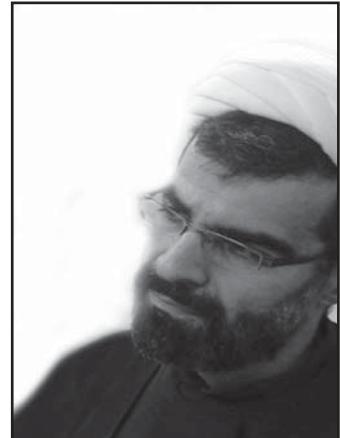
### ● گروه علمی فلسفه اخلاق

## ۷۰ معرفت‌شناسی «الزام اخلاقی» در دیدگاه علامه طباطبایی<sup>۱۴</sup>

حجت الاسلام والمسلمین احمدی

(عضو گروه فلسفه اخلاق مجمع عالی و مدیر بخش فلسفه اخلاق دائرۀ المعارف علوم عقلی)

۱۳۹۲/۱۱/۲۷



و ثابتی حکایت کنند یا بر واقعیت عینی و ثابتی مبتنی باشند که سبب ثبات برخی احکام اخلاقی شوند. علامه طباطبایی<sup>۱۵</sup> از فیلسوفان مطرح مسلمان و دارای نظریه‌های ارزشمند است و اندیشمندان و محققان درباره نظریه‌های ایشان زیاد قلم فرسایی کرده‌اند. ایشان درباره مباحث معرفت‌شناسی «الزام اخلاقی»، عبارت‌های صریحی ندارد، به همین دلیل مفسران ایشان، اختلاف‌های زیادی دارند، ولی اکثر مفسران در مسأله مورد بحث، ایشان را انسایی‌انگار و ناشناخت‌گر ادانته‌اند و برخی ایشان را نسبی‌گرا معرفی کرده‌اند. این تحقیق بر آن است تا با روش تحلیلی‌فلسفی اخباری انگاری و شناخت‌گرایی علامه رادر جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» اثبات نماید. علامه طباطبایی<sup>۱۶</sup>، «عقل»، «تهذیب نفس» و «ظواهر دینی» را راه‌های شناخت احکام اخلاقی می‌داند.<sup>۱۷</sup>

یکی از مباحث معرفت‌شناسی فرالاخلاق، معرفت‌شناسی «الزام اخلاقی» است که در آن به مباحثی مانند امکان شناخت «الزام اخلاقی»، اخباری انگاری و انسایی‌انگاری جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی»، اطلاق و نسبیت این جمله‌ها و راه شناخت آن‌ها پرداخته می‌شود. منظور از اخباری‌انگاری یا انسایی‌انگاری در این تحقیق، اخباری یا انسایی دانستن ظاهر جمله‌های اخلاقی نیست؛ زیرا تمام فیلسوفان اخلاق، قالب و ظاهر اخبار و انشاء را برای جمله‌های اخلاقی می‌پذیرند و دو جمله به ظاهر اخباری و انسایی ذیل را اخلاقی می‌دانند: «عدالت داشتن واجب است» و «باید عدالت داشت»؛ بلکه بحث در این است که مفاد و حقیقت جمله‌های اخلاقی، اخبار است یا انشاء. اگر مفاد این جمله‌ها، ادعای واقع‌نمایی داشته باشد و به عبارت دیگر حکایت از واقعیت - اعم از واقعیت حقیقی یا واقعیت اعتباری - باشد، اخباری محسوب می‌شود و احتمال صدق و کذب در این جمله‌ها راه دارد. و اگر مفاد آن‌ها، حکایتی نباشد، انسایی به حساب می‌آید و احتمال صدق و کذب در آن‌ها وجود ندارد. شناخت‌گرایی در این تحقیق به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج را برای انسان معتقد باشد. احکام اخلاقی، زمانی ثابت هستند که یا از واقعیت عینی

## ● گروه علمی فلسفه اخلاق

## □ عقلی و عقلانی بودن قضایای اخلاقی

حجت الاسلام والملمین ابوالقاسم زاده

(مدیر گروه فلسفه جامعه الزهرا ع)

۱۳۹۲/۱۲/۱۱



و عقل عملی، دو قوه و هر دو مدرک‌اند، لکن عقل نظری مدرک کلیات است و عقل عملی مدرک جزئیات. عقل نظری و عقل عملی، دو قوه‌اند که تنها عقل نظری مدرک است ولی عقل عملی عامل و محرك.

قلب نیز به عنوان شأنی از شؤون ادراکی نفس، محل تحقق معلومات حضوری اعم از وحی، الهام، کشف و شهود است. ما به طور وجودی و شهودی به برخی احکام اخلاقی علم داریم، علم پیامبر و امام نیز به فضایل و رذایل اخلاقی که از طریق وحی و الهام صورت پذیرفت، وجودی است.

اصطلاح فطری آنجا که درباره بینش به کار می‌رود منبع معرفتی مستقلی محسوب نمی‌شود؛ چون اگر مراد از فطرت در بعد بینشی اش علم حضوری فطری باشد، برگرفته از منبع معرفتی قلب است و اگر علم حصولی فطری مراد باشد، منبع معرفتی آن عقل است. وجود نیز نمی‌تواند قوه ادراکی جداگانه‌ای باشد. مراد از وجود این علم حضوری است و یا یکی از مصاديق آن که در هر صورت منبع معرفتی مستقلی نیست.

اکنون، در باب معرفت‌شناسی قضایای اخلاقی ابتدا به این بحث می‌پردازیم که آیا قضایای اخلاقی عقلی اند یا شرعی؟ عدلیه، خوبی و بدی را صفات ذاتی افعال می‌دانند؛ صفاتی که عقل آدمی به تنها‌ی توانایی درک آنها را دارد. اما اشاعره معتقدند که حسن و قبح از فعل الهی یا از امر خدا ناشی می‌شود.

بر عقلی بودن قضایای اخلاقی دو دلیل معرفت‌شناسانه می‌توان ارائه کرد: یکی امکان معرفت به قضایای اخلاقی؛ چون اگر حسن و قبح افعال شرعی باشد، علم به حسن و قبح افعال به طور مطلق (چه از راه عقل و چه از راه شرع) منتفی می‌گردد. دیگری بداهت قضایای اخلاقی که ما برخی قضایای اخلاقی را به طور بدیهی و بدون نیاز به استدلال درک می‌کنیم، و بداهت هم که مبتنی بر عقلی بودن قضایای اخلاقی است نه شرعاً بودن آنها.

در مقابل، اشاعره اشکالاتی را مطرح نمودند: اول آنکه حسن و قبح به معنای استحقاق مرح و ذم محل نزاع بوده و تنها از راه شرع قابل کشف و درک است. پاسخ آن است که آنها برای توجیه مدعای شان دست به مغالطة تفکیک معانی حسن و قبح زند و معنای مرح و ذم را به عنوان محل نزاع معرفی کرده و عقلی بودن این معنا را انکار نموده‌اند. در حالی که عقلی بودن این معنا از حسن و قبح نیز مورد اثبات و پذیرش است. افزون بر این که

معرفت‌شناسی علمی درجه دوم است که از منشأ، انواع، اعتبار و توجیه معرفت بحث می‌کند.

در فلسفه اخلاق، قضایای اخلاقی دست کم از چهار جهت معناشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و منطقی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

معرفت‌شناسی اخلاق نوعی معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که با نگاهی عقلی و از بیرون به مفاهیم و قضایای اخلاقی می‌پردازد و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ می‌دهد: منابع معرفت به مفاهیم و جملات اخلاقی کدامند؟ جملات اخلاقی واقع‌نما هستند یا غیر واقع‌نما؟ یقینی‌اند یا غیر یقینی و مشهوری؟ بدیهی‌اند یا نظری؟ چگونه می‌توان جملات اخلاقی را توجیه و صدق‌شان را اثبات کرد؟ جملات اخلاقی مطلق‌اند یا نسبی؟

مراد از منبع معرفت، قوه ادراک یا محل تحقق معارف انسان است. قوای ادراکی یا بی‌واسطه به معلوم علم پیدا می‌کند یا با واسطه، منبع ادراکات نوع اول (علم حضوری) قلب است و منبع ادراکات نوع دوم (علم حصولی) حس و عقل است.

حس صرفاً در شکل‌گیری مفاهیم جزئی و مفاهیم ماهوی محسوس نقش دارد. از این رو در پیدایش مفاهیم اخلاقی که از سنت مفاهیم فلسفی‌اند، نقشی ایفا نمی‌کند. اما از آنجا که تجربه و تواتر می‌توانند مقدمه استنباط برخی احکام اخلاقی شوند و حس در تجربه و تواتر نقش دارد، پس به صورت ضمنی و مقدماتی در این گونه احکام اخلاقی هم نقش ایفا می‌کند.

عقل یکی دیگر از منابع شناخت قضایای اخلاقی است. در تعریف عقل نظری و عقل عملی سه دیدگاه مطرح است: آن دو، در واقع یک قوه‌اند که به لحاظ تعدد مدرکات به نظری و عملی تقسیم شده است. عقل نظری

در یک قضیه اشاره کرده و پذیرفتند که یک قضیه ممکن است از یک جهت جزو مشهورات صادق باشد که صدقش با بحث و برهان اثبات گردد و در نتیجه جزو قضایای یقینی هم به شمار آید و از لحاظی دیگر، از جمله مشهورات صرف تلقی گردد که واقعیتی جز شهرت و تطابق آراء عقلاً نداشته باشد.

در ضمن بیان دیدگاه مرحوم اصفهانی به دلایل ایشان مبنی بر مشهوری بودن قضایای اخلاقی اشاره شد. این دلیل ایشان را که چون قضایای اخلاقی بدیهی نیستند پس مشهوری اند، نمی‌توان پذیرفت؛ چون نمی‌توان از عدم بدها، عدم عقلی بودن را نتیجه گرفت. علاوه بر آنکه می‌توان بدها برخی قضایای اخلاقی را هم ثابت نمود.

همچنین در مورد دلیل دوم که عقلاً صرفاً به خاطر حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی به حسن و قبح حکم می‌کنند، می‌توان گفت که این حکم عقلاً منشأ عقلانی دارد و صرفاً برخاسته از اعتبار نیست. به عبارت دیگر، عقلاً در اعتبار احکام به مصالح و مفاسد واقعی توجه دارند.<sup>۱۳</sup>

معانی حسن و قبح در عرض هم نیستند تا یک معنا در تغایر کامل با معنای دیگر باشد، بلکه قابل تحويل به یکدیگر هستند.

اشکال دوم آنها بر بدها قضایای اخلاقی است. پاسخش آن است که می‌توان با اثبات بدها قضایای اخلاقی، عقلی بودن آنها را هم نتیجه گرفت اما نمی‌توان با رد آن شرعی بودن را اثبات نمود. البته پاسخهای دیگری نیز مطرح است که جای تأمل دارد. پاسخ مورد قبول این است که با توجه به واحد بودن قوه عاقله، اولیات از آن حیث که بدیهی اند نقاوتی با هم ندارند چه مربوط به امور نظری باشند و چه امور عملی. از این رو، قضایای بدیهی و اولی اخلاق همچون همه اولیات دیگر از بدها برخوردارند.

در ادامه بررسی معرفت‌شناختی قضایای اخلاقی باید به عقلانی یا عقلایی بودن قضایای اخلاقی پرداخت که در مجموع دو تحلیل از آراء حکما وجود دارد. حکمایی همچون فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر و قطب الدین رازی که قضایای اخلاقی را از مشهورات دانسته‌اند. در یک طرف این تفسیر و تحلیل، حکیم لاھیجی قرار دارد که قضایای اخلاقی را یقینی و حتی بدیهی می‌داند و بین مشهوری بودن و یقینی بودن قضایای اخلاقی تناقض نمی‌بیند. اما در طرف دیگر آن مرحوم محقق اصفهانی قرار دارد که معتقد است قضایای اخلاقی جزو هیچ کدام از بدیهیات به شمار نمی‌رود بلکه از مشهورات صرف است.

نظر مختار این است که از کلمات حکما، عقلانی بودن قضایای اخلاقی در کنار عقلایی بودن آنها فهمیده می‌شود. در واقع، همه آنها به تعدد حیثیت‌ها

## ● گروه علمی فلسفه دین

۱ مدیر گروه: حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر علی شیروانی

۲ دبیر گروه: حجت‌الاسلام محمد جعفری

## ۷ خدا در فلسفه کانت

دکتر اصغر واعظی

(دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی)

۱۳۹۲/۱۱/۰۸



فوق حس می‌بندد. بر این اساس وی، ضمن منحصر کردن براهین عقلی اثبات وجود خدا در سه دسته براهین جهان‌شناختی، برهان غایی‌شناختی و برهان وجودی، تلاش می‌کند تا نامعتبر بودن همه این براهین را به اثبات رساند. نتیجه همه کوشش‌های کانت در نقد اول اثبات امتناع خدا نیست، بلکه اثبات نامعتبر بودن ادله عقلی اثبات وجود خدا است. این بدان معناست که در پایان نقد

کانت عمده مباحث مربوط به خدا را در دو کتاب نقد عقل محض و نقد عملی مطرح می‌کند. نقد عقل محض با یک نتیجه منفی به پایان می‌رسد: اشیاء فی نفسه فضای خالی هستند که گرچه به عنوان اموری ممکن فرض می‌شوند ولی هرگز نمی‌توان با تکیه بر شناخت تجربی به آنها دست یافت. بنابراین مرزهای عقل محض از تمایز میان اشیاء فی نفسه و پدیدارها به وجود می‌آید. کانت با محدود کردن هر گونه شناخت به شناخت محسوس یا پدیداری، عالم راه را بر شناخت جهان معقول یا



این کار نتیجه‌های را که با زحمت بسیار در نقد اول تدارک دیده شده بود فرو نمی‌ریزد؟ آیا نقد عقل مخصوص همواره توصیه نمی‌کرد که شناخت بشری فقط به قلمرو تجربه ممکن و پدیدارها محدود می‌شود و در نتیجه هرگونه فراروی از این قلمرو در واقع خربذن به فضای خالی است؟ آیا شناخت خدا و انساب هر گونه وصف و تعین به او مغایر بانتای نقد اول نیست؟ کانت که خود واقف به این معضلات است و از آن به معماه فلسفه نقدی تعبیر می‌کند چه راهی را برای رهایی از آن بر می‌گزیند و آیا تلاش‌های او قرین با توفيق است؟ پاسخ به پرسش‌های فوق و نیز بررسی نقادانه نحوه مواهجه کانت با براهین عقلی اثبات وجود خدا از مسائلی است که پیرامون آن بحث خواهد شد. لـ

اول، خدا که در نگاه عالمان مابعدالطبعیه ضروری الوجود دانسته می‌شد، اکنون ضرورت خود را از دست می‌دهد. اما نفی ضرورت مستلزم امتناع نیست. نقد اول با امكان وجود خدا به پایان می‌رسد و همین امكان است که راه را برای اثبات خدا از طریق برهان اخلاقی گشوده نگاه می‌دارد. کانت در نقد عقل عملی حد و مرزی را که در نقد عقل مخصوص ترسیم کرده بود به شکلی نوین تعیین می‌کند. فضای خالی با اثبات اختیار، جاودانگی نفس و خدا پر می‌شود. وی در نقد دوم تلاش می‌کند با تکیه بر ضرورت‌های عملی و اخلاقی، خدا را اثبات نماید. اما آیا

### ● گروه علمی فلسفه دین



## بررسی تبیین معاد بر اساس یک دیدگاه مادی انگارانه درباره انسان

دکتر مهدی ذاکری

(عضو هیئت علمی دانشگاه پرdis فارابی - دانشگاه تهران)

۱۳۹۲/۱۲/۲۰

مجسمه خاصی است ممکن بود در جهانی بدون هنر وجود داشته باشد و در نتیجه، همان قطعه برنز ممکن بود بدون اینکه مقوم مجسمه باشد وجود داشته باشد.

تقویت رابطه‌ای است که در بسیاری از جهات شبیه این همانی است اما همان این همانی نیست. از یک سو، لازم است تقویت شبیه این همانی باشد تا این واقعیت را تبیین کند که اگر الف مقوم ب است، آنگاه الف و ب از لحظه مکانی بر هم منطبق‌اند و بسیاری از ویژگی‌های مشترک را دارند. از سوی دیگر، لازم است تقویت دقیقاً همان رابطه این همانی نباشد تا این واقعیت را تبیین کند که ممکن بود الف مقوم ب نباشد، هرچند الف در واقع مقوم ب است. علاوه بر این، لازم است تقویت دقیقاً همان رابطه این همانی نباشد تا این واقعیت را تبیین کند که اگر الف مقوم ب باشد، الف و ب از دو نوع متفاوت هستند و ممکن است شرایط بقای متفاوتی داشته باشند. خلاصه اینکه تقویت همان این همانی نیست ولی به هر حال، نوعی رابطه یکی بودن یا وحدت است. مجسمه دیوید میکل آثر را (که از این پس آن را «دیوید» می‌نامیم) در نظر بگیرید. این مجسمه از قطعه سنگ مرمری ساخته شده است که آن را «سنگ مرمر» می‌نامیم. «سنگ مرمر» و «دیوید» این همانی ندارند، اما «سنگ مرمر» به اعتبار اینکه مقوم یک مجسمه است، مجسمه است. «سنگ مرمر» ویژگی مجسمه بودن را از «دیوید» می‌گیرد. از این روست که

موضوع بحث نظریه تقویت و امكان تبیین معاد به خصوص معاد جسمانی بر اساس آن است. ایده کلی تقویت این است: وقتی اشیای مختلف در شرایط متفاوتی قرار می‌گیرند، اشیای جدید - انواع جدید اشیا با قوای علی جدید - به وجود می‌آیند. هر شیء اضمایی ای یک نوع ابتدائی دارد. یک شیء ذاتی ویژگی نوع اوش را دارد. پس فرد یک نوع بودن امری امکانی نیست. رابطه تقویت اشیای دارای انواع اول مختلف را با هم متحدد می‌کند و در نتیجه، به اشیای دارای ویژگی‌های ذاتی مختلف اتحاد می‌بخشد.

تقویت در همه جا وجود دارد: تکه‌های کاغذ مقوم اسکناس‌هایند؛ رشته‌های دی. آن. ای. مقوم ژن‌ها هستند؛ تکه‌های پارچه مقوم پرچم‌اند؛ قطعات برنز مقوم مجسمه‌اند. تقویت این همانی نیست؛ تکه پارچه‌ای که به نخستین پرچم ایران تقویت بخشیده است ممکن بود در جهانی بدون ملت‌ها وجود داشته باشد و در نتیجه، همان تکه پارچه ممکن بود بدون اینکه مقوم پرچم باشد وجود داشته باشد. به همین صورت، قطعه برنزی که مقوم

واحدی است که آن را نوع اول می‌نامیم. در پاسخ به سوال از چیستی یک چیز، با استفاده از یک جوهرنام، نوع اول آن چیز را ذکر می‌کنیم، مثلاً «یک اسپ» یا «یک جام». نوع اول بک چیز، نوعی چیز است، نه صرفاً ماده آن؛ نوع اول «سنگ مرمر» صرفاً مرمر نیست، بلکه قطعه سنگ مرمر است؛ نوع اول نیل صرفاً آب نیست، بلکه رودخانه است. از آنجا که نوع اولیه مثلاً «دیوید» مجسمه است، ویژگی مجسمه بودن را «ویژگی نوع اول» «دیوید» می‌نامیم. خصوصیت مهم انواع اول این است که یک چیز با از دست دادن ویژگی نوع اول اش از میان می‌رود.

فهرست جامعی از انواع اول وجود ندارد. در واقع پیش از پایان جهان، نمی‌توان فهرست کاملی از انواع اول فراهم کرد. اختراعات جدید انواع اول جدیدی پدید می‌آورند. اما آزمونی برای تعیین اینکه آیا یک نوع نوع اول است یا نه وجود دارد؛ نوع اول نوعی است که شرایط بقای یک چیز را مشخص می‌کند. بدین ترتیب، هر نوعی نوع اول نیست. مثلاً معلم نوع اول نیست. زیرا معلم‌ها می‌توانند معلم نباشند بدون اینکه از بین برond (مثلاً ممکن است بازنیسته شوند یا اینکه تغییر شغل بدنه) در مقابل، با اختراع ماشین چاپ نوع اول جدیدی پدید آمد. هنگامی که کسی ماشین چاپ را می‌شکند و خرد می‌کند، ماشین چاپ از میان می‌رود، نه اینکه صرفاً ویژگی ماشین چاپ بودن را از دست بدهد و چیز دیگری بشود.

### ► شرایط پیدایش و بقای نوع

اما پرسش مهم درباره تقویم این است که تحت چه شرایطی یک چیز مقوم چیزی جدیدی می‌شود (به جای اینکه صرفاً ویژگی جدیدی به دست بیاورد؟)؟ مثلاً فرض کنید پوشه ای کاغذی می‌خرم تا باری باد زدن از آن استفاده کنم و سال‌ها به این صورت از آن استفاده می‌کنم. آیا بادبزن هویت جدیدی غیر از پوشه است؟ آیا این پوشه مقوم یک بادبزن است؟ پوشه ویژگی بادبزن بودن را دارد، اما بادبزن هویت جدیدی غیر از پوشه نیست. بادبزن بودن صرفاً ویژگی ای است که پوشه به دست آورده است. چه راهی وجود دارد برای تفکیک میان مواردی مانند پوشه و بادبزن که یک چیز صرفاً ویژگی جدیدی به دست می‌آورد و مواردی مانند «سنگ مرمر» و «دیوید» که هویت جدیدی به وجود می‌آید؟ اگر الف مقوم ب باشد، ب دارای دسته ای از ویژگی‌های علی است که الف اگر مقوم چیزی نبود دارای آنها نمی‌بود. هنگامی که از ویژگی‌های فیزیکی پوشه یعنی

وقتی الف مقوم ب است، الف و ب در بسیاری از ویژگی‌هایی شناسان مشترکند بدون اینکه این همانی داشته باشند. تقویم مقوله سومی است که واسطه میان این همانی وجود مستقل است.

تقویم رابطه ای امکانی میان اشیای متشخص است. اولاً تقویم رابطه ای میان اشیای متشخص است. نه ماده (مانند طلا) و نه ویژگی‌ها (مانند ویژگی دارای عدد اتمی ۷۹ بودن) طرف رابطه تقویم نیستند. مقوم «دیوید» قطعه‌ای ساخته مرمر است نه سنگ مرمر به عنوان ماده. البته «دیوید» از سنگ مرمر ساخته شده است اما رابطه میان یک شیء مقوم و ماده اش تقویم نیست. ثانیاً، تقویم رابطه ای امکانی است: «سنگ مرمر» می‌توانست وجود داشته باشد و هرگز مقوم چیزی نباشد. اگر الف زمانی مقوم ب است، وجود الف در آن زمان به خودی خود مستلزم وجود ب نیست.

### ► تقویم و انواع اشیاء

ایده اساسی تقویم این است: هنگامی که اشیاء خاصی با ویژگی‌های خاص در شرایط خاصی قرار می‌گیرند، اشیائی جدید با ویژگی‌های جدید پدید می‌آیند. مثلاً هنگامی که ترکیبی از مواد شیمیایی در محیط خاصی قرار می‌گیرد، چیز جدیدی به وجود می‌آید: یک ارگانیسم. یا هنگامی که سنگ بزرگی در شرایط خاصی قرار داده می‌شود، ویژگی تازه‌ای می‌یابد و چیز تازه‌ای پدید می‌آید: یادبود کسانی که در نبرد جان باخته اند. شیء م تقوم (یادبود) به واسطه داشتن ویژگی‌هایی که در تنها یکی نمی‌تواند داشته باشد اثاثی دارد. مثلاً یادبود در مناسبات‌ها افرادی را به خود جذب می‌کنند؛ اشک به چشمان مردم می‌آورد؛ اعتراض بر می‌انگیزد وغیره. سنگ بزرگ اگر مقوم یادبود نبود، هیچ یک از این اثاث را نداشت. هنگامی که سنگ یادبود را تقویم می‌بخشد، یک چیز از نوع جدید با ویژگی‌های جدید - ویژگی‌های دارای نیروی علی - پدید می‌آید.

نظريه تقویم مستلزم ذات گروی است و ذات گروی مسیر فتن ویژگی‌های ذاتی است. ویژگی ذاتی یک چیز ویژگی‌ای است که آن چیز آن را بالضروره داراست. ویژگی ذاتی الف ویژگی‌ای است که الف بدون آن نمی‌توانست وجود داشته باشد. مجسمه دیوید میکل آنث دارای ویژگی ذاتی مربوط بودن به یک جهان هنری است. این بدین معناست که در جهانی بدون هنر «دیوید» نمی‌توانست وجود داشته باشد. اشیای معمولی دارای برخی از ویژگی‌های ذاتی اند و سایر ویژگی‌هایی شناسان عرضی است. تغییر در ویژگی‌های عرضی یک شیء سبب از میان رفاقت آن شیء نمی‌شود اما با تغییر ویژگی‌های ذاتی، آن شیء باقی نمی‌ماند.

تفاوت این ذات گروی با ذات گروی سنتی این است که برخی از ویژگی‌های نسبی و التفاتی را ویژگی‌های ذاتی اشیای انضمامی به شمار می‌آورد. مثلاً اگر تنها یک چیز در جهان وجود داشت، حتی اگر دارای سه نوار نگی مانند یک پرچم بود نمی‌توانست پرچم باشد. اگر تنها یک چیز در جهان وجود داشت، حتی اگر ساختار ملکولی یک ژن را داشت نمی‌توانست ژن باشد. پرچم و ژن در نسبت با امور دیگر پرچم و ژن می‌شوند.

برای تعریف تقویم لازم است مفاهیم دیگری نیز روشن شوند. یکی از آن مفاهیم مفهوم «نوع اول» است. هر امر جزئی انضمامی اساساً عضو نوع

هایش را از الف می‌گیرد.

«سنگ مرمر» یک مجسمه است الیته به صورت اشتراقی. «دیوید» ویژگی مجسمه بودن را مستقل از رابطه تقوم داراست زیرا مجسمه بودن «دیوید» مستلزم این نیست که متقوم به چیزی («سنگ مرمر») باشد که به خودی خود می‌توانست مجسمه باشد. چنین نیست که «سنگ مرمر» می‌توانست ویژگی مجسمه بودن را مستقل از رابطه تقوم دارا باشد، زیرا برای مجسمه بودن «سنگ مرمر» لازم بود «سنگ مرمر» مقوم چیزی باشد. بنابراین «سنگ مرمر» ویژگی مجسمه بودن را به نحو اشتراقی داراست. علاوه بر این، «دیوید» ذاتاً مجسمه است، اما «سنگ مرمر» به نحو امکانی مجسمه است؛ زیرا ممکن بود در معدن بماند و اصلاً مقوم چیزی نباشد.

ویژگی هایی وجود دارند که بعضی از اشیا آنها را به صورت اشتراقی دارند و برخی به صورت غیراشتراقی. مثلاً همانطور که قبل از دیدیم ویژگی دو متر قد داشتن ویژگی غیراشتراقی بدن یک شخص است و ویژگی اشتراقی خود شخص. همچنین ویژگی هایی مانند شخص بودن یا حیوان بودن وجود دارند که بعضی از اشیا آنها را به صورت ذاتی دارند و برخی به صورت غیرذاتی. حسن ذاتاً شخص است اما بدن حسن - که ممکن بود سقط شود و مقوم چیزی نباشد - به طور امکانی (و نیز اشتراقی) شخص است. بالعکس، بدن حسن ذاتاً حیوان است، اما حسن - که ممکن است بدنش به تدریج با اجزای غیرارگانیک جایگزین شود - به طور امکانی (و نیز اشتراقی) حیوان است.

یک لازمه مهم ایده ویژگی های اشتراقی این است که اگر الف یک ویژگی را به طور اشتراقی دارد، الف واقعاً دارای آن ویژگی است. من واقعاً یک بدن هستم (به طور اشتراقی) و بدن من واقعاً یک شخص است. علاوه بر این، این ایده تبیین می‌کند که چگونه هنگامی که الف مقوم ب است، الف و ب دارای تعداد بسیاری از ویژگی های مشترک بودن اینکه این همانی داشته باشند: الف و ب ویژگی های یکدیگر را به نحو اشتراقی دارا هستند. این ایده همچنین تبیین می‌کند که چگونه است که هرچند من شخص ام و بدنم شخص است و من با بدنم این همان نیستم، اما در جایی که من هستم دو شخص وجود ندارد: از آنجا که بدنم ویژگی شخص بودن را به نحو اشتراقی داراست، شخص بودن آن از این باب است که مقوم چیزی است که ویژگی شخص بودن را به نحو غیراشتراقی داراست. از این رو، بدن شخصی دیگر غیر از من نیست.

### ► دیدگاه تقوم درباره اشخاص انسان

آنچه یک شخص انسان را شخص می‌کند داشتن «منظار اول شخص» است. آنچه شخص انسان را انسان می‌کند، تقوم به یک بدن انسانی است. منظر اول شخص خصیصهٔ معرف همهٔ اشخاص - انسان و غیر انسان - است. از یک منظر اول شخص، شخص می‌تواند دربارهٔ خودش به عنوان خودش و دربارهٔ فکرهایش به عنوان فکرهای خودش بیندیشد. در زبان، نه تنها از ضمایر اول شخص برای دلالت به خود «از درون» (مانند «من خوشحال‌ام») استفاده می‌کنیم، بلکه از آن برای اسناد دلالت اول شخص به خودمان نیز استفاده می‌کنیم (مانند «من نمی‌دانم که من در ده سال آینده خوشبخت می‌شوم یا نه»). «من» دوم در این جمله «من نمی‌دانم که من در ده سال آینده

مسطح و سبک بودن آن برای هدف خاصی یعنی باد زدن استفاده می‌کنیم، پوشه ویژگی بادین بودن را به دست می‌آورد. استفاده از پوشه به عنوان بادین دسته ای از ویژگی های علی را مصدق نمی‌بخشد که پوشه فی نفسه نداشت. از سوی دیگر، «دیوید» دارای بسیاری از ویژگی های علی از انواع متفاوت است که «سنگ مرمر» اگر مقوم چیزی نمی‌شد، دارای آنها نمی‌بود. من و سما ویژگی های علی بیشماری داریم که بدن های ما اگر مقوم چیزی نبودند دارای آنها نمی‌بودند.

### ► ویژگی های اشتراقی (عاریتی)

همانطور که دیدیم، تقوم رابطهٔ وحدت است و صرفاً انطباق مکانی نیست. وقتی می‌گوییم شخص متقوم به بدن است چنین نیست که بدنی خاص و شخصی خاص دو چیزی اند که صرفاً به طور تصادفی مکان واحدی را اشغال کرده اند. در هر تقویمی، هنگامی که الف مقوم ب است چیز واحدی - یعنی ب که متقوم به الف است - وجود دارد و مدام که این تقوم برقرار است، الف وجود مستقلی ندارد. اگر الف پس از معدهون شدن ب وجودش ادامه دهد، الف وجودش مستقل می‌شود. اما مدام که الف مقوم ب است هویت این چیز - یعنی ب که متقوم به الف است - با هویت ب تعیین می‌یابد. مثلاً هنگامی که فروشنده مغازه ای را می‌بینید آنچه روپروری شما نشسته است شخصی است که متقوم به بدن خاصی است.

از آنجا که تقوم رابطهٔ وحدت حقیقی میان مقوم و متقوم است، شیء مقوم ویژگی هایی را از شیء متقوم به عاریت می‌گیرد و بالعکس. فروشنده برخی از ویژگی هایش را مانند اینکه قد او ۱,۷۰ متر است (به این اعتبار داراست که متقوم به بدن خاصی است و از آن بدن به عاریت گرفته است. بدن فروشنده نیز برخی از ویژگی هایش را (مانند اینکه حق دارد پول دریافت کند) به این اعتبار داراست که شخص خاصی را تقوم می‌بخشد که ویژگی های خاصی دارد. به طور کلی، الف برخی از ویژگی هایش را به اعتبار اینکه مقوم چیزی است یا متقوم به چیزی است داراست. این خصوصیت مهم تقوم منشا تفکیک میان ویژگی های اشتراقی (عارضی) و ویژگی های غیراشتراقی است.

رابطهٔ اشتراق ویژگی ها رابطهٔ دو سویه است هر دو طرف رابطهٔ تقوم می‌توانند از یکدیگر ویژگی های اشتراقی بگیرند: اگر الف مقوم ب است، الف برخی از ویژگی هایش را از ب می‌گیرد و ب برخی از ویژگی

نه فلسفه).

آنچه یک بدن خاص را بدن سعید قرار می‌دهد نه بدن کس دیگر، این است که آن همان بدنی است که سعید درباره‌اش می‌اندیشد و به صورت اول شخص «از درون» به آن اشاره می‌کند. بدنی که سعید رابطه اول شخص با آن دارد بدنی است که برخی از بخش‌هایش را (اعموماً) می‌تواند بدون واسطه حرکت دهد؛ بدنی که هنگام درد آن را حرکت می‌دهد و بدنی که حالات التفاتی او را بروز می‌دهد. حالاتی مثل درد، دلتگی، اندوه، ترس، استیصال، ناراحتی، تلاش و لذت به علاوه حالاتی مثل باور، میل و قصد از طریق حالات بدنی، حالات چهره، صداها و سایر حرکات بدنی ظهور می‌یابند.

### ► نظریه تقویم و معاد

ادعا شده است که معاد در ادیان خصوصیاتی دارد که نظریه تقویم درباره انسان می‌تواند آن را تبیین کند. سه خصوصیت مهم معاد عبارتند از اول، این‌همانی: همان شخصی که بر روی زمین وجود داشت در حیات اخروی به وجود می‌آید. دوم، جسمانی بودن: معاد مستلزم نوعی از حیات جسمانی پس از مرگ است. بدن‌های پس از مرگ با بدن‌های پیش از مرگ از این جهت متفاوت‌اند که «تابه‌ی ناپذیر» ند. سوم، قدرت الهی: حیات پس از مرگ وابسته به قدرت خدا است و امری طبیعی نیست که انسان‌ها در مرحله‌ای از مراحل حیاتشان آن را پشت سر بگذارند.

براساس دیدگاه تقویم، وحدت شخص پیش و پس از مرگ وابسته به وحدت منظر اول شخص است. دیدگاه تقویم از برخی از مشکلات سایر تبیین‌های معاد می‌پرهیزد. از آنجا که اشخاص انسان ذاتاً بدن‌مندند، دیدگاه تقویم از مشکل تشخیص نفوس بدون بدن اجتناب می‌کند. از آنجا که این‌همانی یک شخص به منظر اول شخص او وابسته است، دیدگاه تقویم به مشکل این‌همانی عددی بدن‌های تباهی‌پذیر و تباهی‌ناپذیر مبتلا نمی‌شود. در نهایت، بر اساس نظریه تقویم، شخص انسان متقوم به بدنی است که هنگام مرگ به قدرت الهی با بدن دیگری جایگزین می‌شود. تفصیل بحث درباره تبیین معاد بر اساس نظریه تقویم در این جلسه نمی‌گنجد و نیازمند جلسه دیگری است.

### ► بررسی نظریه تقویم به طور کلی

به نظر می‌رسد مهم ترین اشکال نظریه تقویم مربوط به شرایط پدید آمدن نوع اول جدید است. همانطور

خوشبخت می‌شوم یا نه» توجه را به خود شخص معطوف می‌کند بدون استناد به هیچ نام، توصیف یا هر ابزار دلالی سوم شخص دیگری برای شناسایی کسی که در موردش تفکر شده است. منظر اول شخص میان تفکر درباره خود به صورت اول شخص و تفکر درباره خود به صورت سوم شخص تفکیک می‌کند. همین که شخص بتواند این تفکیک را انجام دهد، می‌تواند خود را به عنوان یک فاعل شناساً در جهان اشیای متفاوت با خودش تصور کند و از آنجا که اشخاص انسان خروج‌تاً بدن‌مند هستند، یک شخص می‌تواند از منظر اول شخص درباره بدن و فکرهایش بیندیشند.

ممکن است یک موجود آگاه باشد، ولی منظر اول شخص نداشته باشد. برخی از حیوانات آگاهاند و حالات روانی از قبیل باور داشتن، ترسیدن و میل داشتن دارند. آنها زاویه دیدارند (مانند «خطر در آن سو») اما نمی‌توانند خود را به صورت اول شخص تصور کنند. (آنها نمی‌پرسند که چگونه خواهد مرد). پس آگاه بودن، داشتن حالات روانی مثل باور و میل و داشتن زاویه دید شرایط کافی شخص بودن نیستند.

برای اینکه کسی - خدا، فرشته، انسان یا یک شخص مرتکب - شخص شود باید منظر اول شخص داشته باشد. شخص یک جنس غیرزیستی است که ممکن است گونه‌های مختلفی داشته باشد: انسان، شخص الهی، الکتریکی، مرتکب و غیره. یک شئ به اعتبار داشتن منظر اول شخص تبدیل به شخص می‌شود، پس آنچه چیزی را شخص می‌کند «خمیرمایه‌ای» که از آن ساخته شده نیست. مهم نیست که شئ از مواد ارگانیک ساخته شده باشد یا از سیلیکان یا در مورد خدا، اصلاً از هیچ «خمیرمایه» مادی‌ای ساخته نشده باشد. خلاصه اینکه شخص یک نوع وجودشناختی است که فصل معرفش منظر اول شخص است.

منظار اول شخص پایه خودآگاهی است. حیات درونی را ممکن می‌کند؛ حیات فکرهایی که شخص آنها را فکرهای خودش می‌داند. ظهور منظر اول شخص در یک جهان تفاوت وجودشناختی ای را در آن جهان ایجاد می‌کند: جهان مملو از موجوداتی است که حیات‌های درونی شان به لحاظ وجودی غنی‌تر از جهان مملو از موجودات فاقد حیات درونی است، اما آنچه در مورد شخص به لحاظ وجودی متمایز است - یعنی منظر اول شخص - لازم است با جواهر غیرمادی مثل نفس تضمین شود.

اشخاص انسان با اشخاص غیربدنی یا غیرمادی (اگر وجود داشته باشند) از این حیث متفاوت‌اند که هرگز بدون بدن وجود ندارند. پس خود من شامل بدن من هم می‌شود. و بدن شخص متعلق اشاره اول شخص است.

اشخاص انسان - که مثل همه اشخاص منظر اول شخص دارند - با سایر انواع اشخاص از این حیث متفاوت‌اند که متocom به بدن‌های انسانی ای هستند که متعلق تفکرات اول شخص آنها هستند. یک شخص انسان شخص متocom به بدن انسانی در طول بخشی از وجود خود است. با قطع نظر از این موضوع، یک شخص انسان متocom به هویتی زیستی است - یک اندامواره، عضوی از نوع انسان - که به لحاظ فیزیکی قادر به پشتیبانی کردن حالات التفاتی اول شخص است. (البته تعیین شرایط زیستی ای که انسان به وسیله آنها می‌تواند حالات التفاتی اول شخص را پشتیبانی کند وظیفه علم عصبی است

شرایط نوع اول جدیدی پدید می‌آورند؟ نظریه تقوم معلم بودن را ویژگی نوع اول نمی‌داند، اما چه ملاکی می‌توان برای پدید آمدن نوع اول در نظر گرفت؟ اگر شرایط معلم بودن چه تغییری می‌کرد، معلم بودن ویژگی نوع اول می‌شد؟ به عبارت دیگر، بر اساس دیدگاه تقوم اینکه چه نوع موجوداتی وجود دارند یا دقیقاً مطابق است با مقولاتی که در شاکله مفهومی ما وجود دارند: درخان، مجسمه‌ها، کلوخ‌ها، اشخاص، بدن‌ها و غیره. یا اینکه جهان به سبب فعالیت‌های انسان‌ها شامل اشیائی است که اکنون در آن هستند. فرض اول قابل قبول نیست زیرا اینکه واقعیت به طور تصادفی دقیقاً به این نحو منطبق بر شاکله مفهومی ما شده باشد تنها می‌تواند معجزه باشد. فرض دوم هم قابل قبول نیست. همه می‌پذیرند که انسان‌ها می‌توانند زیرمجموعه‌ای را از کل اشیائی که فارغ از فعالیت ما وجود دارند برای توجه گزینش کنند. اما آنچه را نمی‌توان پذیرفت این است که آنچه وجود دارد به فعالیت انسان بستگی داشته باشد. تطبیق نظریه تقوم بر انسان نیز نیازمند بحث مفصلی است که در این جلسه مجال آن نیست. لذا

که دیدیم بر اساس نظریه تقوم، اشیاء با قرار گرفتن در شرایط خاص نوع اول جدید را پدید می‌آورند. مثلاً «قطعه سنگ» با قرار گرفتن در شرایط ارائه شدن به صورت یک شکل سه بعدی در یک جهان هنری، دارای عنوانی بودن، و به تعامل گذاشته شدن، نوع اول مجسمه را پدید می‌آورد. مشکل این است که گویا پدید آمدن نوع اول خاباطه‌ای ندارد. گویا بر اساس نظریه تقوم، ما گاهی اوقات اشیاء را با اندیشیدن درباره آنها به وجود می‌آوریم.

نمی‌توان انکار کرد که افکار و علایق مانواع اول جدیدی پدید می‌آورند. اما افکار و علایق ما با چه شرایطی نوع اول جدید پدید می‌آورند؟ به عبارت دیگر، در چه شرایطی یک نوع اول مقوم نوع اول جدیدی می‌شود و چیزی با هویت جدید پدید می‌آید؟ هنگامی که شخصی معلم می‌شود، او در شرایط جدیدی قرار گرفته است؛ اما این

### ● گروه علمی فلسفه سیاسی

- ۱ مدیر گروه: حجت‌الاسلام و المسلمین حمید پارسانیا
- ۲ دستیار پژوهشی: محمد باقر خراسانی

## ۱۷ چیستی حکمت سیاسی از دیدگاه ارسسطو

حجت‌الاسلام و المسلمین مهدویزادگان

(عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛  
عضو گروه علمی فلسفه سیاسی مجمع عالی)

۱۳۹۲/۱۱/۰۸



اندیشه سیاسی، مارتا نوبس باوم در ارسسطو (ب) فیلسفه سیاسی، این گروه که به نسبت گروه اول تعدادشان کمتر است، چون دغدغه فهم فلسفه سیاسی را دارند، به فهم تعریف ارسسطو از فلسفه سیاسی توجه کرده‌اند. لتواشتراتوس در دو کتاب «فلسفه سیاسی چیست» و «شهر و انسان» به این مسئله پرداخته است.

مشخصاً سه اثر ارسسطو درباره امر سیاسی است:

۱) اصول حکومت آتن (۲) سیاست (۳) اخلاق نیکو ماخوس با توجه به مشخصات متن فلسفی - پیشینی بودن، عام بودن (غیر انضمایی)، مطلق بودن (غیر زمانی و غیر مکانی، به تعبیر اشتراوس: غیر علمی و غیر تاریخی) و کلی بودن - اثر اول عاری از این مشخصات است. اگر چه در آن تأملات فیلسفه‌دانه را می‌توان مشاهده کرد. بنابراین، باید برای بدست آوردن پاسخ مسئله به دو اثر دیگر توجه کنیم. زیرا ارسسطو در این دو اثر، در مقام بحث فلسفی است.

گفتار حاضر، پاسخ به این پرسش است که «آیا ارسسطو تعریفی روشن و صریح درباره فلسفه سیاسی ارایه کرده است؟». تحقیقات اندیشمندان و پژوهشگران پیرامون اندیشه سیاسی ارسسطو، لااقل، دو دسته است:

**(الف)** مورخین و شارحین، این گروه بی‌آنکه به تعریف ارسسطو از فلسفه سیاسی توجه کرده باشند؛ در مقام شرح و بیان فلسفه سیاسی ارسسطو برآمده‌اند. طبیعتی است که این گروه بر مبنای تعریفی که خود از فلسفه سیاسی دارند، به شرح فلسفه سیاسی ارسسطو پرداخته‌اند. (برای مثال تودور گمپرتس در متفکران یونانی، فردیک کاپلستن در تاریخ فلسفه؛ جورج کلوسکو در تاریخ فلسفه سیاسی دوران کلاسیک، مایکل فاستر در خداوندان

## نظر اشتراوس

سیاستمدار، اما شهر در معنای کل موضوع فنونی است که هر فن از جنبه و جیشیت خاص که لازمه ذاتی شهر است، از آن بحث می‌کند. ارسسطو این فنون را با ملاحظه تجزیه و تحلیل شهر معلوم کرده است.

ارسطو، از کتاب دوم سیاست به بعد بحث از شهر یا جامعه سیاسی را در مفهوم عام و نوع خاص مورد مطالعه فلسفی خود قرار می‌دهد. یعنی شهر هم به عنوان شکل رشد یافته اجتماع دهکده‌ها و خانواده و هم به عنوان اجتماع سیاسی مبتنی بر سوری شهریار و سیاستمدار، کمال مطلوب هر شخصی که توانایی آن را دارد، زندگی در جامعه سیاسی است. اما چون در تعریف کمالی مطلوب یا جامعه سیاسی مطلوب، اتفاق نظر نیست، پرسش از بهترین شکل جامعه سیاسی یا چیستی کمال مطلوب، به میان می‌آید.

بنابر این، ارسسطو در کتاب سیاست، فلسفه سیاسی را در دو معنای کلی و خاص لحاظ کرده است. فلسفه سیاسی به معنای عام، شامل همه فنونی می‌شود که موضوع آن شهر است. اما فلسفه سیاسی به معنای خاص عبارت از دانشی است که درباره جامعه سیاسی مطلوب و لازم ذاتی آن بحث می‌کند. بر این اساس، هر یک از فنون شهری یا سیاسی در معنای عام فلسفه سیاسی بخشی از فلسفه سیاسی است. اما همین فنون در معنای خاص، غیر فلسفه سیاسی به شمار می‌آیند. مثلاً فن تدبیر منزل بنابر معنای عام فلسفه سیاسی، بخشی از آن است. به همین خاطر، فن تدبیر منزل در کتاب سیاست گنجانده شده است. اما بنابر معنای خاص، فن تدبیر منزل، دانشی غیر از فلسفه سیاسی به شمار می‌آید. لذا هر دو فن در کنار هم آمده است.

## كتاب اخلاق نيكو ما خوس

با خواندن این کتاب، جایگاه و موضع کتاب سیاست در هندسه معرفتی ارسسطو دقیق تر معلوم می‌گرد. به عقیده ارسسطو: «دانش سیاست معین می‌کند که در جامعه کدام دانش‌ها باید موجود باشند و هر طبقه‌ای از شهروندان کدام دانش‌ها را تا چه حد باید بیاموزند» و به علاوه هنرهایی مانند لشکرکشی، اقتصاد، بالagt و فنون دیگر تابع دانش سیاستند. (اخلاق: ۱۴) این امر، به دلیل شرافت غایی دانش سیاست نسبت به سایر فنون است. زیرا هر دانشی، غایت خیری دارند. غایت در علم پژوهشی تئوریستی است و درهنر لشکرکشی پیروزی، در فن معماری خانه و در علم اقتصاد دارایی است. و غایات خیر هم به خادم و مخدوم تقسیم می‌شوند. خیر اعلا همان

اشتراوس در گفتار دوم از کتاب «فلسفه سیاسی چیست» در بیان فراگیری که طیف فیلسوفان سیاسی، از سقراط تا روسو و حتی برخی از متفکران بعد از روسو، شامل می‌شود؛ به تحقیق درباره چیستی فلسفه سیاسی کلاسیک پرداخته است. از این رو، تعریف ارسسطوی فلسفه سیاسی را هم در بر دارد. فلسفه سیاسی در معنای کلاسیک آن عبارت است از: کوشش برای جایگزین ساختن علم یا معرفت اصیل درباره اصول سیاسی به جای آراء و گمان‌هایی در این باره. این اصول شامل دو دسته از موضوعات بود:

۱- «ماهیت مقوله‌های سیاسی»؛ یعنی ماهیت قوانین، نهادها، قدرت، امربت، وظایف و حقوق، شرایط، رفتارها، تصمیم‌ها، برنامه‌ها، آمال و آرزوها، و آدمیان به عنوان عاملان فعلی یا موضوعاتی رفتار سیاسی

۲- «بهترین و عادلانه ترین نظام سیاسی»؛ البته این معنا از فلسفه سیاسی و انتساب آن به فیلسوفان کلاسیک، قدری قبل خدش است. زیرا از منظر غیر فلسفی و بیرونی است. اما اشتراوس در کتاب «شهر و انسان» مشخصاً به تعریف ارسسطوی از فلسفه سیاسی پرداخته است. وی در پایان تحقیق خود به این نتیجه می‌رسد که بر مبنای کتاب سیاست، فلسفه سیاسی از نظر ارسسطو عبارت از مسئله بهترین رژیم سیاسی است که بنیاد آن بر این اصل قرار دارد که بالاترین عنایت انسان، یعنی خوشبختی برای فرد و شهر یکسان است.

(ص ۸۲)

گرچه تحقیقات انجام شده در فهم تعریف ارسسطوی فلسفه سیاسی، کمک زیادی به ما می‌کند؛ لیکن چاره‌ای از مواجهه مستقیم و بدون واسطه به دو اثر فلسفی ارسسطو در امر سیاسی، نداریم.

## كتاب سیاست

این اثر، متنی فلسفی - با مشخصات یاد شده - است. حتی ارسسطو به خواننده این توجه را داده است که در صدد علم سیاست نیست. دانش فلسفی، دانش محض است و به عالم نظر معطوف است ولی معرفت علمی که با عالم عین سرو کار دارد، بحث از اقتضای احوال می‌کند و از طریق تجربه بدست می‌آید. ارسسطو این مطلب را در بحث انواع فن به دست آوردن مال توضیح داده است. (سیاست: ۲۹)

ارسطو کتاب سیاست را با موضوع شهر Polis آغاز کرده است: «هر شهری همچنانکه می‌دانیم، نوعی اجتماع است و هر اجتماعی به قصد خیر بر پا می‌گردد» (ص ۱). شهر در اینجا شامل حکومت و جامعه است. (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۵۶، گمپرتیس: ۱۵۵۱/۳) بنابر این، مفهوم شهر را از دو منظر کلی نگر و کل نگر نگاه کرده است. از منظر کلی نگر شهر یا اجتماع سیاسی به سه نوع سوری شهرباری و سیاستمدار، سوری خانواده و سوری خدایگان و بندۀ تقسیم می‌شود. اما از منظر کل نگر، شهر جامعه سیاسی است که در فرایند رشد خود از اجتماع چند دهکده در کنار هم و هر دهکده از اجتماع چند خانواده پدید می‌آید، بنابر این، مطالعه فلسفی شهر هم در معنای کلی نگر و هم در معنای کل نگر در یک فن جا نمی‌گیرد. مطالعه شهر در معنای کلی آن به چند فن تقسیم می‌شود: فن تدبیر منزل، فن خدایگان و شوی و پدر و فن شهریار و

جامعه سیاسی (سعادت یا خیر اعلا) بحث می‌شود. ارسسطو در کتاب پنجم از اخلاق نیکو مخصوص، عدالت را فضیلتی در کنار فضایل نمی‌داند. بلکه عدالت عبارت است از عمل به فضیلت یا تمام فضیلت، پس سعادت متراffد با عدالت است و بر این اساس، عدالت غایت نهایی جامعه سیاسی است.

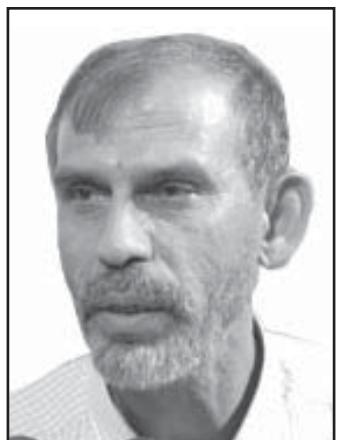
### ▶ جمع‌بندی

ارسطو در دو اثر سیاسی خود، کتاب سیاست و کتاب اخلاق نیکو مخصوص، به بحث فلسفه سیاسی یا دانش سیاسی پرداخته است. منتهای در یکی باعتبار موضوع (جامعه سیاسی مطلوب) و در دیگری به اعتبار غایت (سعادت و عدالت) فلسفه سیاسی، بحث کرده است. بر این اساس، تعریف ارسسطوی فلسفه سیاسی این گونه است:

«فلسفه سیاسی، آن بخش از مطالعات فلسفی است که به موضوع شهر یا جامعه سیاسی مطلوب و غایت آن می‌پردازد و رعایت آن موجب تحقق کمال مطلوب در زندگی سیاسی است»<sup>۱۴</sup>

خیر فی نفسه مطلق است که خادم هیچ خیر دیگری واقع نمی‌شود. آن خیر اعلاه عبارت از سعادت است. بحث از خیر اعلاه (سعادت) موضوع دانش سیاسی است. غایات خادم از خیر اعلاه انشعاب می‌شوند. پس «علوم می‌شود غایت دانش سیاست حاوی غایات همه دانش‌های دیگر است و این غایت، خیر آدمیان است» (همان) حال معلوم گردید که چرا بحث از برخی فنون مانند فن تدبیر منزل، فن تحصیل مال و ثروت، در کتاب سیاست آمده است. اما خیر و نیکبختی برای آدمی فعالیت نفس در انتطبق با فضیلت است، و اگر فضایل متعدد وجود دارند، در انتطبق با بهترین و کامل ترین فضایل است، (اخلاق ۳۱) ارسسطو با این مقدمه وارد تبیین فضایل اخلاق می‌شود. بنابر این کتاب اخلاق نیکو مخصوص متراffد با دانش سیاست و موضوع آن خیر اعلا یا همان سعادت است. کتاب اخلاق ارسسطو غایت نهایی جامعه سیاسی است. کتاب اخلاق ارسسطو همان کتاب فلسفه سیاسی است که در آن درباره غایت

### ● گروه علمی فلسفه سیاسی



## ⇨ سیر متکامل حکمت مدنی

دکتر علیرضا صدرا

(عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و عضو گروه علمی فلسفه سیاسی مجتمع عالی)

۱۳۹۲/۱۲/۰۴

### ▶ پیش درآمد (اول)

۱. در گفتمان حکمت بویژه حکمت متعالی: پدیده‌ها و بویژه پدیده‌های مدنی و سیاسی؛ دارای سه مرتبه وجودی و معرفتی می‌باشند.

(الف) هستی‌شناسی یا حقیقت  
(ب) چیستی‌شناسی یا ماهیت

(ج) چگونگی و نمودشناسی یا واقعیت (عوارض نه گانه).

۲. علم بویژه علم مدنی و سیاسی اعم از مراتب سه گانه فوق است. که به نوبه خود فراگیر و فراهم آمده؛

یکی. علم نظری مدنی یا علم مدنی نظری

دیگری. علم عملی مدنی یا علم مدنی عملی می‌باشد.

۳. حکمت (نظری و عملی):

(الف) هستی‌شناسی

(ب) چیستی‌شناسی

یعنی شناخت (۱. شناختن یعنی شناسایی و ۲. شناساندن)؛ الف. حقیقت ب. ماهیت پدیده‌ها، از جمله پدیده‌های مدنی و سیاسی و حتی پدیدار سیاست می‌باشد. چنان که ملاصدرا در اسفرار مدعی می‌گردند: «حکمت عبارت است از معرفت اشیاء، و این اشاره است به اینکه کمالی در ادراک جزئیات (عوارض) نیست، چون آنها متغیراند، اما ادراک حقایق و ماهیات: آنها باقی اند و از تغییر و نسخ محفوظ اند» (اسفار، ترجمه خواجه‌جی، ج ۳؛ ص ۴۲۲). حتی تأکید می‌نمایند: «و آنها همان‌هایی اند که در بیان الهی به نام «ام الکتاب» نامیده شده اند که فرموده: «یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب» (رعد؛ ۳۹؛

وارسطو روشن علمی (منطق)، دانش (کتاب سیاست) و اخلاق (روشن علمی) آن را تجمیع، تنظیم و تالیف نمود. به همین سبب به مولف و معلم معروف گردید.

سوم. حکمت مدنی فاضله فارابی: که با بازاری انتقادی آموزه‌های حکمت مدنی جاویدان و راستین بر زیرساختم راهبردی (هدایت صراط مستقیم، رو در روی سیاست ضلالت و مغضوبیت یا سیاست فاسقه) در گفتمان قرآنی و حتی با زبان قرآنی، بازتولید و بلکه تأسیس گردید.

چهارم. حکمت بخشی حصولی عقلی برهانی مشایی سینیوی: که تفصیل و تبیین برهانی حکمت بوده و آمیزه هایی از آموزه‌های مدنی و سیاسی را در بر داشته و حتی معطوف بدان است.

پنجم. حکمت ذوقی حضوری قلبی شهودی اشرافی سه‌پروردی: که تفصیل و تبیین شهودی حکمت بوده و آمیزه هایی از آموزه‌های مدنی و سیاسی را در بر داشته و حتی معطوف بدانست.

ششم. حکمت متعالی صدرابی (حکمت متعالی سیاسی): که مرحله تاریخی و حتی مرتبه تکوینی تعادل، تجمیع و حتی توحید و تعالی حکمت توحیدی؛ متعادل و متعالی است. از این حیث جامع بوده و به ساختار کامل و نهایی خویش در بعد نظری دست یافته است. بخش بازپسین حکمت متعالی، از مبحث نبوت و امامت؛ مدنی بوده و سیاسی می‌باشد. که مرتبط با سفر چهارم سیر و سیاست خلق به طرف حق است. لکن با توجه به اینکه سفرهای سه گانه قبلی بدون سفر چهارم، کامل نبوت و به نوعی مقدمات سه گانه آن محسوب می‌شوند، در نتیجه حکمت متعالی از بنیاد و از آغاز معطوف به مدنیت، نبوت و امامت و بر این مبنای سیاست و حکومت بوده و باسته و شایسته است، باشد. به همین سبب مدعی می‌شود: «حکمت اقتداء بالخلق تعالی فی سیاسته» (اسفار، ترجمه خواجه‌جی، ج ۳؛ ص ۴۲۲). از این حکمت متعالی معطوف به سیاست، تعبیر به «حکمت متعالی سیاسی» می‌نماییم. هشتم. حکمت مدنی و سیاسی متعالی حضرت امام خمینی (رهنما): که تفصیل راهبردی و کاربردی حکمت متعالی است و در عین حال ابتدای حکومت بر حکمت می‌باشد. نگاه و نظریه انقلاب اسلامی و حرکت و نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران و ولایت فقیه، برآمد سیر متكامل حکمت و ساختار کامل علمی و عملی، دینی و مدنی؛ اجتماعی و سیاسی آنست.

يعنى: خدا هر چه را خواهد محو می‌کند و ثبت می‌کند و مایه کتابها و اصل آنها نزد اوست» (همان).

(دوم)

علم حکمت:

الف) برخلاف ظلن یا توهם در گفتمان قرآنی و به تعبیر حکماء اسلامی حکمت ظنی و حکمت مموهه، یا تفلسف و سوفیسم در گفتمان یونانی بوده که به ترتیب شرک (بلی ایسم و دوآلیسم) و الحاد (آنه ایسم) محسوب می‌شوند، ذاتاً توحیدی؛ متعادل و متعالیست.

به اصطلاح حکمت حقیقی، یقینی و واقعی بوده و به شمار می‌رفته است. و همواره با رسایی و راستی در تقابل با شبه حکمت و ضد حکمت یعنی ظن و توهם و فروکاستن و رفع کاستی و کثری آنها بوده و می‌باشد. تا جایی که به تعبیر قرآنی ملاصدرا؛ «در واقع حکیمی جز خداوند متعال نیست» (اسفار، ترجمه خواجه‌جی، ج ۲/ ص ۷۳) و به همین سبب؛ «حکمت موهبت و بخشش ربانی است» (همان). و به تعبیر قرآنی؛ «آتبیان الحکمة و فصل الخطاب» (ص؛ ۲۰)؛ «او را حکمت و ملکه فرق بین درست و نادرست عطا کردیم» (همان؛ ص ۷۲). در نتیجه: «حکمت: برترین علم به برترین معلوم (موجود) است» (همان). آیا بعد از خدا، چیزی برتر از خلافت و قائم مقامی و جانشینی حکومت خدا در زمین و حاوی نفحه و روح خدایی یعنی انسان از مطلق انسان تا انسان کامل و به تنازع آن جامعه و جهان انسانی و مدنی یا جهان مهدوی و نبوت، ولایت و امامت و نیز سیاست آن وجود دارد؟

ب) همانگونه که: نبوت کامل (جامع، جهانی و جاویدان) عبارت از: هدایت به معنای ارایه طریق یعنی راهنمایی یا راهبرد راهبردی بوده و اکمال آن؛ امامت عبارت از: هدایت به معنای ایصال یعنی رسانیدن به مطلوب یا راهبردی راهبردی می‌باشد. همانگونه؛ حکومت: اکمال حکمت و بر بنیاد آن بوده و باسته است باشد. بدین سبب حکمت؛ معطوف به حکومت و سیاست و مدنیت بوده و شایسته است باشد. برآمد آن حکمت حکومت بوده و حاصل آن حکومت، حکمت است.

## ► درآمد

حکمت: حکمت توحیدی، حکمت دو ساحتی؛ متعادل و متعالی است که سیر متكامل تا سرحد ساختار کامل و فraigیر را طی نموده است. مراحل سیر عبارتند از:

اول. حکمت جاویدان شرقی و ایرانی: که تاسیسی بوده است. که جامع مثلثی از عقلانیت، پیامبری (وحیانیت و دیانت) و سیاست می‌باشد. به تعبیری دیگری تعادل سیاسی، تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی و توسعه و تدبیر مدنی و کشور داری بوده است. چنان که سنت گرایان معاصر امروزه معتقد و مدعی بازآمدی آن برای حل مشکلات جهانی‌اند.

دوم. حکمت راستین یونانی: که بازتولید حکمت جاویدان در مقابله با هم و از سویی تفلسف هرآکلیستی و هم و از سویی دیگر سوفیسم پروتاگوراسی و گورگیاسی است. با پرچمداری سقراط، که سیاست رانه سفسطه بلکه حکمت می‌دانست و افلاطون با رسایل سیاسی؛ حکمت آن را تنقیح و تدوین نمود

## ▶ برأمد

نگاه، نظریه و نظام سیاسی انقلابی جمهوری اسلامی ایران بمثابه برآمد سیر متكامل حکمت و ساختار کامل آن، هم اینک از سویی با چشم‌انداز توسعه متعالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی فراز آینده خود فرا رومی باشد. و از دیگر سویی با چالش ارتقای کارآمدی؛ بهره‌وری و اثربخشی علمی و عملی راهبردی و کاربردی دولتی و ملی خود مواجه می‌باشد. هرگونه توفیق در تبیین علمی، ترسیم عملیاتی و تحقق عینی این مهم، نقش

تبیین کننده‌ای در بیداری و خیزش انقلابی اسلامی داشته و در مناسبات جهانی اثر گذار بوده و بیش پیش خواهد بود.

(الف) تحول علوم بویژه علوم انسانی، اجتماعی و سیاسی متعالی؛ (ب) الگوی ایرانی اسلامی پیشرفت متعالی و تجدید؛ (ج) توسعه متعالی؛ (د) تاسیس تمدن نوین متعالی اسلامی. تنها بر زیرساخت همین حکمت مدنی متعالی قابل تبیین علمی نظری و قابل ترسیم علمی عملی (راهبردی و کاربردی) بوده و قابل تحقیق عینی (اجرایی و جاری‌سازی) و نهاد سازی، نظام سازی و جریان سازی است. که خود پیش درآمد حکمت حکومت و حکومت حکمت متعالی جهانی و نهایی مهدویست. انشاء الله لـ

## ● گروه علمی فلسفه سیاسی

### ۲۷ چیستی فلسفه سیاسی مشاء

دکتر یوسفی راد

(عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

۱۳۹۲/۱۲/۱۸



تنظیم کننده تعاملات اجتماعی، افراد مدنی را در تحت ریاست خود به سعادت برساند.

فلسفه سیاسی مشاء به زندگی دنیوی توجه اساسی داشته و با رویکردهای خاصی آن را به توجیه و تبیین عقلی رسانده و در عین حال ضمن اشتراکاتی خود را از دیگر فلسفه‌های سیاسی و فلسفه‌های زندگی اعم از فلسفه‌های غربی (یونانی و غرب جدید) و شرقی و از فلسفه‌های اسلامی اشراقی و متعالیه متمایز می‌سازد. این تمايزات را در رویکرد کلی نگرشی و بینشی فلسفه مشاء به هستی و انسان و در تبیینی که آنها از دغدغه و مسائل مدنی و سیاسی زمانه خود دارند، می‌توان ملاحظه نمود.

الف: دغدغه و مسائل فلسفه مشاء

#### – دغدغه فلسفه مشاء:

دغدغه فلسفه مشاء حاکمیت اعتدال در زندگی مدنی و سیاسی از طریق انعکاس و تطبیق اعتدال تکوینی عالم سماوی و عالم تکوینیات بر موجودات ارادی و زندگی مدنی و سیاسی است

– مسائل فلسفه مشاء:

مسائل اساسی فلسفه مشاء تحریص سعادت دنیوی (در کنار سعادت اخروی) از طریق تحریص معارف نظری و کسب فضائل مدنی در درون مدنیه فاضله (نظم مطلوب آنان) با ریاست نبی ﷺ جهت ایجاد ارتباط میان

فلسفه‌های سیاسی در خرد ورزی از زندگی و پدیده‌های سیاسی و حقیقت آنها و ارائه نظمی مطلوب جهت تحقیق و تخلق به فضائل بسته به نوع دغدغه‌ها و مسائلی که از درون فضای فرهنگی و اندیشه‌شکی خود تحصیل می‌کنند و بسته به اقتصادیاتی که دستگاه فلسفی آنها دارند، از یکدیگر متمایز می‌شوند. فلسفه سیاسی یا حکمت مدنی مشاء نیز با نظر به مبانی خود و بسته به نوع دغدغه و مسائل محیط فرهنگی خود ماهیت خاص یافته و از غیر خودش متمایز می‌شود. بنابراین پرسش آن است که ماهیت فلسفه سیاسی مشاء چیست و چگونه از غیر خود متمایز می‌شود؟

ادعا آن است فلسفه سیاسی مشاء با دغدغه جمع عقل و وحی و ارائه تبیین عقلی از وحی و آموزه‌های وحیانی، تلاش دارد در درون دستگاه معرفتی فلسفه مشاء به ترسیم نوعی از نظم مطلوب بر آید که در آن انسان از طریق تحصیل معارف نظری در درک حقیقت پدیده‌های سیاسی و انصاف به فضائل اخلاقی مدنی به سعادت حقیقی دست می‌یابد. در این نظم، نبی در ریاست آن قرار دارد تا با دریافت کامل حقایق سعادت آور و قوانین

عالی زمینی و عالم آسمانی

ب: رویکردهای بینشی و گرایشی فلاسفه مشاء از هستی و انسان

□ رویکرد حقیقت‌گرایانه؛

□ رویکرد انسان‌شناسانه؛

□ رویکرد شناخت‌شناسانه؛

□ رویکرد فضیلت‌گرایانه؛

□ رویکرد اعتدال‌گرایانه؛

□ رویکرد سعادت‌گرایانه؛

□ رویکرد جمع عقل و وحی؛

□ رویکرد واقع‌گرایانه.

ج: نمایندگان فلسفه سیاسی مشاء و آراء و نظریات اجمالی آنها

□ فارابی و دغدغه جمع عقل و وحی و فلسفه و دین و مساله رابطه تکمیلی داشتن این دو

□ ابن سینا و دغدغه جمع عقل و وحی و مساله نبوت

□ خواجه نصیرالدین طوسی و دغدغه جمع عقل و وحی و مساله امامت  $\Delta$ 

### ● گروه علمی فلسفه علوم انسانی

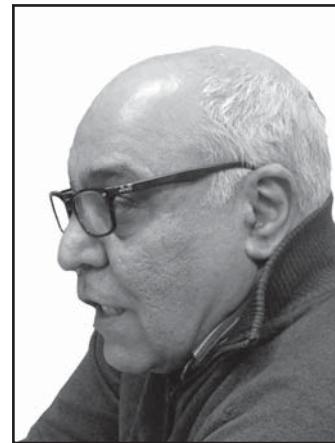
مدیر گروه: حجت‌الاسلام و المسلمین آذری‌جانی

## ۲۷ تأثیر کانت در فلسفه علوم انسانی (۲)

دکتر محمدعلی مرادی

(پژوهشگر حوزه فلسفه و دانش آموخته دوره دکترای فلسفه از دانشگاه برلین)

۱۳۹۲/۱۱/۲۱



مهتمم‌ترین عرصه‌ها و محورهای اندیشه‌ی کانت در علوم انسانی

بدین شرحند:



### ۱. تاریخ/فلسفه تاریخ

(الف) دیدگاه‌های کانت در مخالفت با تئودیسه (این که نظام خلقت، نظام احسن است و از شر، خبری نیست و هرچه هست، خیر است) و نسبت خیر و شر در جهان و ظرفیت و نقش این دیدگاه در توجیه یا عدم توجیه انقلاب‌ها.

(ب) طرح ایده‌ی پیشرفت و تلاش برای جهانی کردن آن.

### ۲. منطق

(الف) منطق ترافارازنده (ترانسندنتال) در دو بخش آنالیتیک ترافارازنده و دیالکتیک فراترازنده و نقش آن در تحلیل منطق «شدن» و «انقلاب»

### ۳. علوم اجتماعی

(الف) بازخوانی «سنجهش خرد عملی» کانت توسط نوکاتنی‌های مکتب بادن به منظور مقابله با دیدگاه میل در باب جدایی دانش از ارزش (به عنوان ریشه‌ی بحث جدایی دانش از ارزش)

(ب) پرداخت به محدودیت‌های مفهوم‌سازی در علوم طبیعی

(ج) پرداخت مفهوم کربتیک (سنجهش) توسط کانت و نقش محوری آن در بازشدن باب نقد در غرب

۴. روانشناسی  
پرداختن به پارالوژی (گونه‌ای استدلال خاص دربار نفس، بعد از آن که کانت به واسطه‌ی انکار جوهر، عامل وحدت نفس مورد پذیرش علم النفس ارسان‌نمود) را رد کرد و خود، برای شکل دادن به هویت و کنش نفس، از این گونه استدلال سخن گفت و کسانی همچون فروید و یونگ نیز به این سخن گردن نهادند).

### ۵. تئولوژی (الهیات)

تئولوژی ترانسندنتال

### ۶ فلسفه سیاسی

(الف) دیدگاه‌های کانت در کتاب «به سوی صلح پایدار» که پایه‌ی بخشی از منازعات موجود در عرصه قدرت جهانی (از جمله در سازمان ملل متحد، در منازعه میان نقش شورای امنیت و مجمع عمومی این سازمان) است.  $\Delta$

## ● گروه علمی کلام

۷ مدیر گروه: حجت‌الاسلام و المسلمین رضانژاد

۷ دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام اسحاقیان

## ۷ آسیب‌ها و بایستگی‌ها

حجت‌الاسلام و المسلمین جبرئیلی

(عضو هیئت علمی گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو گروه علمی  
کلام مجمع عالی)

۱۳۹۲/۱۱/۰۱



مشکل دیگر ورود افراد غیر متخصص در حوزه کلامی است که مدرس‌های شایسته هم باید وارد مباحثت تدریس در حوزه و دانشگاه شوند. اشکال دیگر عدم وجود متون درسی مناسب برای مباحثت کلامی است، کتابهای اعتقادی فعلی که تدریس می‌شود نوعاً شکل متن درسی ندارد. برخی از متون باید بروز رسانی شود و متناسب با نیازها و شباهات جدید بازسازی شود. در برخی از متون درسی، مقدمات لازم وجود ندارد مثلاً متون کلامی فعلی که به سرعت وارد بحث توحید می‌شود ولی از خود علم کلام و مباحثت اصلی آن چیزی وجود ندارد و نیز از مباحثت کلام جدید در متون درسی خود حوزه وجود ندارد.

مساله بعد، بی توجهی به واقعیت‌های فعلی جامعه است به عنوان مثال نظر به مذاهب کلامی غیر شیعی در ندارد، و روشهای بحث و مناظره در آن آموزش داده نمی‌شود.

مشکل دیگر انفعای بودن است که مثلاً کتاب‌های خاصی نوشته می‌شود که نیاز به تحلیل و انتقاد دارد ولی این کار انجام نمی‌شود.

مساله بعد، جریان‌های داخل شیعی است که البته ما اینها را انشعاب حساب می‌کنیم بلکه هویت‌های شیعی در آن محفوظ است. جریان‌های اخبارگری، شیخیه و ... را در این موارد باید بررسی کرد. برخی آسیب‌ها بیرونی و مرتبط به مسائل سیاسی، اجتماعی است.

حکومتها اموی و عباسی در بی ایجاد رقیب در برابر مکتب اهلیت<sup>۱</sup> بودند. آسیب دیگر عوامگرایی است که گاهی در افشار مختلف نفوذ می‌کند، مثلاً آسیب‌های عزاداری‌ها مانند قمهزنی باید بررسی علمی شود.

نکته دیگر بحث فرهنگی است مانند اینکه برخی مطالب اولویت اصلی قرار می‌گیرد و موارد دیگری تحت تاثیر واقع می‌شود مثلاً فقه و اصول با وجود آن که ضروری و مفید است اما مطلب دیگر را تحت پوشش قرار می‌گیرد منظور از بحث انفعالي بودن آن است که ما منتظر می‌مانیم افرادی شباهات کلامی وارد کنند و بعد به دنبال پاسخ دادن باشیم.

کتاب‌هایی وجود دارد که مثلاً با ادبیات قوی هم نوشته است؛ مانند گفتاری

علم کلام، تکامل پیدا کرده است و تطور خوبی خصوصاً در مدرسه کلامی علامه طباطبایی و شاگردان بزرگوارشان داشته است. مدارس کلامی شیعی در تحقیقات مستقلی توسط اینجانب ارائه شده است؛ تقسیم بندي کلی آسیب‌ها شامل درونی و بیرونی است. موضوع و محور بحث ما علم کلام است که در حوزه علمیه قم جاری است و به طور کلی در حوزه و دانشگاه مورد بررسی است.

کلام در مسائل هویتی، چندان آسیب ندارد و آنچه ملاصدرا شروع کرد و فعلاً علامه طباطبایی و شاگردانش ادامه می‌دهند چندان مشکلی وجود ندارد و دارای جامعیتی مناسب است همانطور که در مباحث حضرت آیت‌الله سیحانی و حضرت آیت‌الله صافی گلپایگانی هم این امتیازات دیده می‌شود.

بیشتر آسیب‌ها مواردی است که در مقام تحقیق و ارائه و تدریس و ... وجود دارد. یکی از موارد آن است که هیمنه و سلطه شخصیت‌ها باعث می‌شود که برخی دیدگاه‌ها قابل نقد نباشد.

نکته بعدی آن است که برخی آثار به اشتباه به افرادی انتساب داده می‌شود، مانند این کتاب «نکت الاعتقادی» به شیخ مفید مرتب نمی‌شود ولی این عدم ارتباط، مورد پذیرش واقع نمی‌شود.

نکته بعد آن که زحمات و تلاش‌های گذشتگان گاهی مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد مانند این که ابتداء این ادريس در السرائر به استفاده از عقل اشاره کرده است در حالی که دیگران هم قبل از او به این جایگاه عقل اشاره داشته‌اند (کراجکی)

## نظرات دیگر اساتید

- ☒ لزوم ایجاد فضای بازتر برای نقد کلامی و علمی در فضای حوزه‌ها؛
- ☒ لزوم تقویت روابط بین‌المللی؛ به عنوان نمونه در کلام مسیحی و یهودی مسائلی مطرح شده است که اینها باید شناخته شود و مورد مباحثه واقع شود و تضارب و رفت و آمدہای علمی تقویت شود؛
- ☒ لزوم برنامه‌ریزی و انعکاس آن به مدیریت حوزه‌ها و جامعه مدرسین حوزه؛
- ☒ لزوم پیگیری و بررسی حرکاتی که در جامعه ترویج می‌شود که ظاهرا به اسم ولایت انجام می‌شود ولی در واقع علیه مسائل علمی و اصول و قواعد اسلامی است؛
- ☒ اخیراً کنفرانسی بوده است که تکفیر طوائف مسلمین را ممنوع اعلام کرده است و لزوم بحث آزاد تحت شرایط و ضوابط را مورد تاکید قرار داده اند و تکفیر و سبّ را ممنوع کرده‌اند.<sup>۱۳</sup>

در غلو پژوهی و برخی مطالب که به عنوان روایت خوانده می‌شود را مورد نقد قرار داده است مانند بررسی روایت «نزلونا عن الربوبیه» یا مواردی مانند «الكافی کاف لشیعتنا» که اینها مورد توجه واقع شود و به شکل علمی صحت و جایگاه این جملات مورد توجه قرار گیرد. در هر حال جریان‌های درونی شیعه و نوع نقد آن‌ها هم باید مورد بازبینی واقع شود. برخی راهکارهای و بایسته‌هایی که باید انجام شود:

- ☒ تخصص‌گرایی و تخصصی شدن علوم در مباحث کلامی؛
- ☒ توجه به نص‌گرایی و متون دینی، نص‌گرایی در کلام هم خوب است به شرطی که افراد متخصص وارد شوند؛
- ☒ کلام متقارن مورد توجه واقع شود؛
- ☒ قواعد کلامی استخراج شود هرچند کارهایی انجام شده است ولی تکمیل نیاز دارد؛
- ☒ قبل از دیگران و غربی‌ها خود ما مباحث کلامی کار نشده را انجام دهیم؛
- ☒ برخورد منطقی و فعلی مثل کارهایی که شیخ مفید و مرتضی و ... می‌نوشتند و سوالات و مسائل کلامی را به حالت استفتاء بصورت استمرار جواب می‌دادند مثل کارهایی مداومی که امثال ابن‌قبه انجام می‌دادند؛
- ☒ توجه به الهیات اجتماعی مثل این کار در پرتو آثار علامه طباطبائی و شهید مطهری انجام شود.

### ● گروه علمی معرفت‌شناسی

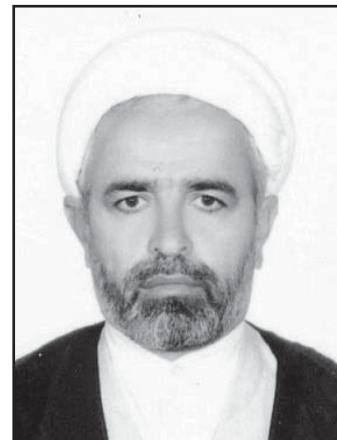
Mahmud گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین حسن معلمی  
 دبیر گروه: دکتر حسن عبدی

## ۷ جایگاه قاعده‌ذوات‌الاسباب و قاعده‌ما لاسبب در معرفت‌بشری

حجت‌الاسلام‌والمسلمین سلیمانی امیری

(عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) و عضو گروه علمی  
معرفت‌شناسی مجمع عالی)

۱۳۹۲/۱۱/۰۵



بيان می‌کند که علم تصدیقی به معلول جز از طریق علم به علت ممکن نیست. و قاعده ما لاسبب می‌گوید که چیزی که سبب ندارد، یا باید بدیهی باشد یا علم به آن ممکن نیست. جمع این دو قاعده به حسب ظاهر بیان می‌دارد تنها راه شناخت به هر چیزی جز از طریق علم به خدا ممکن نیست و علم به خدا باید بدیهی باشد. و

از نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی این دو قاعده ناظر به هر نوع علمی است، چه علم حضوری چه علم حصولی و چه حصولی تصویری و چه حصولی تصدیقی. ابن سینا این بحث را در برهان مطرح کرده است از نظر او تصدیقات نظری تحت این دو قانون شکل می‌گیرند. ما هم به تبع ابن سینا بحث را اختصاص به حوزه علم حصولی تصدیقی نظری می‌دهیم. بحث عام را به مجال دیگری موکول می‌کنیم. قاعده‌ذوات‌الاسباب

ماست. مشکل اول این که از معلوم خاص، نمی‌توان علت خاص را کشف کرد و فقط علت مطلق بدست می‌آید اما علت خاص معلوم نمی‌شود. مثلاً از علم به گرما تنها کشف می‌شود که علت گرمایی این گرما را تولید کرده است. مگر در جایی که علت انحصاری باشد و کشف علت انحصاری اگر از راه عقل محض نباشد، هر چند در علوم کاربرد دارد، ولی در عین حال یقینی و قطعی نیست؛ زیرا شاید این معلوم، علت جایگزین هم داشته باشد تا کنون برای ما کشف نشده است.

مشکل دوم این است که در علوم عقلی محض این روش کاربرد ندارد؛ زیرا در علوم عقلی محض نمی‌توان از حس و تجربه کمک گرفت. خلاصه قانون ذوات الاسباب می‌گوید که در تصدیقات نظری تنها طریق عقلی برای رسیدن به معلوم علم به علت آن است. از این جا معلوم می‌شود که کسانی که این قانون را به نقد کشیده‌اند باید به این نکته توجه می‌کردند که این قانون اولاً ناظر به علوم عقلی محض است و ثانیاً: کشف علت انحصاری از طریق تجربه امکان پذیر نیست. مگر آن که علت انحصاری از طریق عقلی محض معلوم شود. اما سخن در این است با چه ضابطه عقلی محض می‌توان علت انحصاری این معلوم را کشف کرد. تنها راهی می‌توان معرفی کرد این است که خود آن ضابطه حکم عقلی محض بدیهی باشد. اما اگر مورد علم از مصادیق ذوات الاسباب نباشد، بلکه از مصادیق ملا مسبب باشد، این سینا اجمالاً راه سوم را نشان می‌دهد طبق بیان این سینا: هرگاه ثبوت اکبر برای اصغر دارای علت نباشد، تنها راه برهان ان مطلق است که در آن هر دو لازم اصغرند جز این که او سلط برای اصغر، و اکبر برای او سلط بدیهی است و لذا او سلط میانجی در مقام اثبات می‌شود. از نظر علامه این همان راه ملازمات عامله در فلسفه است و مدعی است تنها راه اثبات مسائل فلسفه همین راه است و بس.

ولی این راه با بیان این سینا تناقض دارد که مدعی است هرگاه مورد مصدق قاعدة ذوات الاسباب نباشد، قضیه باید بدیهی باشد: «فقد بان آن ما لا سبب لنسبة محموله إلى موضوعه فإما يبن بنفسه و إما لا يبيين البة ببياناً قياسياً» (برهان، ص. ۹۴). بنابراین چالش مهم در مورد این دو قاعدة برهان‌های اثبات وجود خدا است. اگر برهان از طریق خواص معلوم و ممکن واجب الوجود را اثبات کند، هر دو قاعدة نقض می‌شود و اگر از راه برهان صدیقین مثلاً وجود خدا اثبات شود، قاعدة دوم نقض می‌شود. مگر قاعدة دوم را از درستی ساقط کنیم، علامه طباطبائی قاعدة دوم را در نهایه متعرض نشده است گویا از نظر او این قاعدة در نزد او تمام نیست. اما ملاصدرا توجیه دیگری دارد. لذا

این نتیجه پارادوکس ایجاد می‌کند؛ زیرا اولاً ما اموری را تصدیق می‌کنیم که مصدق قاعده ذوات الاسباب است یعنی اموری که ناظر به موجودات امکانی اند مانند علم به این که نفس ما مجرد است. و ثانیاً: برای وجود خدا برهان اقامه می‌شود، در حالی که طبق قاعده «ما لا سبب» باید وجود خدا بدیهی باشد و مبرهن به برهان نباشد برهانی که این سینا در قاعدة ذوات الاسباب اقامه کرده این است که اگر ثبوت محمولی برای موضوع در واقع علتی داشته باشد و از راه همان علت بدست آید، روش است که با حد وسط علی نتیجه ضروری و قطعی خواهد بود و اما اگر از راه علتش نباشد، ثبوت محمول برای موضوع به نحو امکانی و احتمالی خواهد بود. بنابراین یقین حاصل نخواهد شد. طبق این بیان اگر علم به خسوسی را بر اساس محاسبات و علل آن استخراج کنیم تصدیق یقینی خواهد بود؛ زیرا از راه علت بدست آمده است و اما اگر از راه علت نباشد، مثلاً از راه حس بدست آمده باشد، در این صورت علم یقینی نخواهد بود؛ زیرا حد اکثر حس یقین وقت خواهد داد که در علوم حقیقی یقین‌های حسی که یقین‌های موقعی اند، کاربرد ندارد. ممکن است کسی ادعا کند که ما می‌توانیم ذوات الاسباب را از راه تجربه و تکرار مشاهده بدست آوریم و در این صورت به یقین دائمی خواهیم رسید. این سینا در این مورد دو نکته را بیان می‌کند: اولاً: در علوم عقلی محض این روش راه ندارد، و در علوم تجربی هر چند این روش راه دارد ولی نتیجه عقلی محض نیست. ثانیاً: در این جا با استفاده از قوانین عقلی کشف علیت می‌شود و بر اساس کشف علیت نتیجه یقینی خواهد بود، بنابراین بر اساس ذوات الاسباب است. ثانیاً ممکن است در این موارد راه دیگری هم ادعای بشود و آن کشف علت از راه کشف معلوم یعنی هرگاه معلوم کشف شود، با کشف معلوم، می‌توان علت آن را کشف کرد. این راه هم دچار مشکلاتی است. مشکل اول این است که علم به معلوم از کدام راه کشف می‌شود. اگر از راه علت باشد، دور در استدلال لازم می‌آید و اگر از راه حس یا تجربه باشد، در این صورت دو مشکل روپروری

● گروه علمی معرفت‌شناسی

## ۱۷ بررسی ارجاع معرفت‌شناختی علم حضولی به علم حضوری

حجت الاسلام والملسمین فیروز جایی

(عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم<sup>علیه السلام</sup> و عضو گروه علمی  
معرفت‌شناسی مجمع عالی)

۱۳۹۲/۱۲/۰۳

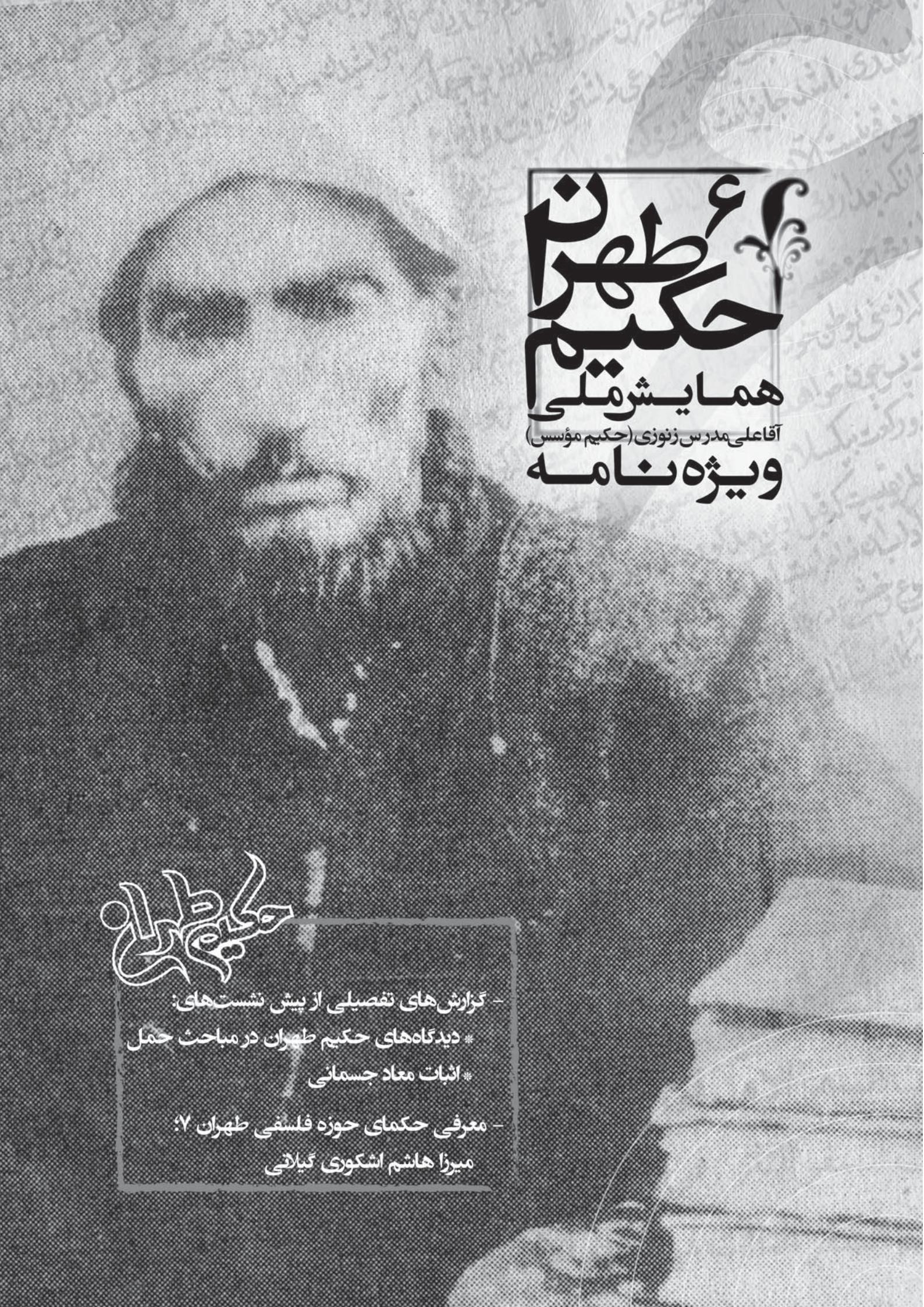


شک، یقین، موضوع، محمول و نسبت حکمیه در آن نیست و مقایسه دو چیز باهم و برقراری نسبت بین آن دو کار ذهن در مقام علم حضولی است. اما در علم حضوری چیزی جز یافت بسیط یک واقعیت به وسیله نفس وجود ندارد، از این رو چگونه در علم حضوری دو امر(حاکی و محکی) باهم مقایسه می‌شوند و مطابقت و سازگاری آن‌ها باهم فهمیده می‌شود؟

اگر بتوان بدیهیات اولیه را از سخن قضایای تحلیلی دانست، برای آن که بتوان با ارجاع بدیهیات اولیه به علم حضوری، ارزش صدق آن‌ها را تضمین کرد، لازم است به این سوال پاسخ دهیم که در ظرف علم حضوری چگونه دو امر را باهم مقایسه می‌کنیم و به مطابقت و سازگاری آن دو باهم پی ببریم؟ ظاهرا برای آن که به این سوال پاسخ دهیم و این ارجاع را مشکل گشایانیم لازم است علم حضوری را توسعه داده، امکان مقایسه امور متکثرا در آن با هم پذیریم؛ مثلاً بگوییم انسان در علم حضوری به شادی: هم شادی را می‌یابد، هم خود را، و هم این حقیقت را که این شادی، شادی او است (یا: قیام شادی به ذات خود را) (عنی به ترکیب چند چیز باهم نیز می‌توان علم حضوری داشت).<sup>۱۷</sup>

ارجاع علم حضولی به علم حضوری و بتنا علم حضولی بر علم حضوری به انحصار گوناگون قابل تصور است: معلوم حضوری بودن همه صورت‌های حضولی، تقدم علم حضوری به نفس بر همه علوم حضولی، بتنا علوم حسی بر علم حضوری به احساس و انفعال درونی، انتزاع مفاهیم منطقی از مفاهیم که معلوم به علم حضوری آن، بتنا مقولات ثانیه فلسفی بر علم حضوری، ارجاع ادراکات حضولی به مشاهده حضوری مجردات، اتخاذ وجدانیات از یافته‌های حضوری و بالاخره ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری.

درین انواع ارجاع علم حضولی به علم حضوری، آنچه که در مبحث ارزش شناخت مطرح است و صبغه معرفت‌شناختی بیشتری دارد، نوع اخیر آن، یعنی ارجاع بدیهیات اولیه به علم حضوری، است. درنظر علامه مصباح یزدی<sup>علیه السلام</sup> بدیهیات اولیه از سخن قضایای تحلیلی اند و در قضایای تحلیلی، محمول متخاذ از مفهوم موضوع است و انسان با تجربه درون ذهنی موضوع را با محمول می‌ستند و با علم حضوری می‌یابد که مفهوم محمول از دل مفهوم موضوع بیرون آمده است، همان طور که در وجدانیات هم به قضیه حاکی در ذهن علم حضوری دارد هم به فعل یا حالتی نفسانی که محکی این قضیه است و چون حاکی و محکی هر دو را با علم حضوری می‌یابد آن دو را باهم مقایسه می‌کند و به مطابقت حاکی با محکی (یعنی صدق قضیه وجدانی) پی می‌برد و بدین ترتیب صدق آن از طریق خطای ناپذیر تضمین می‌شود. سوال مهمی که در این زمینه قابل طرح است، آن است که علم حضوری حالتی بسیط در انسان است و خبری از اموری مانند تصور، تصدیق،



# حکیم طهران

## همایش‌نامه

آقاطعلی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)

ویژه‌نامه



- گزارش‌های تفصیلی از پیش نشست‌های:
- \* دیدگاه‌های حکیم طهران در مباحث حمل
- \* اثبات معاد جسمانی
- معرفی حکماء حوزه فلسفی طهران ۷:  
میرزا هاشم اشکوری گیلانی

پیش نشست های

# همایش ملی دیدگاه های حکیم طهران

آقای علی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)

نکوداشت مقام علمی



نشست سوم

گزارش تفصیلی پیش نشست

## دیدگاه های حکیم طهران در مباحث حمل

نشست علمی «دیدگاه های حکیم طهران در مباحث حمل» به عنوان پیش نشست همایش ملی حکیم طهران روز پنجشنبه ۱۸ اسفند ۱۳۹۲ از سوی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رهبر انقلاب با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید.

نظر به اهمیت این نشست، گزارشی از آن تقدیم خوانندگان نشریه حکمت اسلامی می شود.



# حمل و قوانین آن

حجت الاسلام والمسلمین سلیمانی امیری

امتناع اتحاد الاثنین قانونی در حوزه حمل است که باید در هر حملی رعایت شود و این قانونی بازدارنده و کترول کننده است که اگر در مواضعی حملی مطرح شود و لازمه آن اتحاد الاثنین باشد، آن حمل درست نیست.

### ◀ امتناع اثنینیة الواحد؛ مشکل دوم در بحث حمل

مشکل دوم که قانون دوم از آن استخراج می‌شود امتناع اثنینیة الواحد است. اگر چیزی واحد است از آن جهت که واحد است امکان ندارد که دو چیز باشد. بنابراین در هر حملی باید توجه داشته باشیم که آن حمل باید نوعی دوئیت داشته باشد اگر هیچ دوئیتی نباشد در عین حال بخواهیم حمل را برقرار کنیم حمل برقرار نمی‌شود؛ پس امتناع اثنینیة الواحد، قانون بازدارنده‌ای است که نمی‌گذارد در هر جایی حمل را صورت دهیم. بنابراین در جاهایی که واقعاً وحدت صرف است حمل کردن مخدوش است و حمل در جاهایی صورت می‌گیرد که وحدت محض و یا اثنینیت محض حاکم نباشد.

فیلسوفان در بحث حمل به هر دو مشکل توجه داشته‌اند و متوجه بودند که در هر حملی، اتحاد موضوع و محمول از جهتی و اختلاف از جهتی دیگر لازم است؛ یعنی باید در حمل، اثنینیت باشد و به گونه‌ای باشد که با حمل وحدت صورت بگیرد، اگر وحدت محض باشد و یا اثنینیت محض باشد حمل صورت نمی‌گیرد. بنابراین، اگر در حملی بین موضوع و محمول، اختلافی نباشد قانون دوم نقض می‌شود و اگر حمل کنیم دو بودن واحد رخ می‌دهد که ممتنع می‌باشد. لذا برخی از فیلسوفان خواسته‌اند که نوعی حمل را تصحیح کنند که در آن به وجه اثنینیت اصلاح توجه نشده است. ملا صدرا و آقا علی مدرس زنوزی با چنین بیانی از حمل که از آن به «حمل الشیء علی نفسه محال» تعبیر می‌شود مقابله کردن. بنابراین در هر حملی باید این قانون بازدارنده و کترول کننده حفظ شود تا آن حمل تصحیح شود.

### ◀ تفسیر سید سند از «حمل الشیء علی نفسه»

از این رو سید سند «حمل الشیء علی نفسه» را اینطور تفسیر می‌کنند که موضوع و محمول به هیچ وجه، اختلافی ندارند و در عین حال خودش را بر خودش حمل می‌کنیم که از آن به «حمل الشیء علی نفسه محال» تعبیر می‌کنیم. تعبیر «حمل الشیء علی نفسه» ضروری به این معنایی که سید سند تفسیر می‌کند و ملا صدرا و آقا علی مدرس در برابر ش می‌ایستند، اساساً امر ممتنعی است، زیرا لازمه آن اثنینیة الواحد است.

### ◀ تقسیم بندی ملا صدرا در حمل شیء بر شیء دیگر

از نظر ملا صدرا حمل شیء بر شیء دیگر به معنای عام کلمه در مجموع در یک تقسیم‌بندی اولیه دو گونه است: یا بدین صورت است که موضوع در هویت وجودش با محمول متحد است که از آن به حمل شایع صناعی تعبیر می‌کنند. در حمل شایع صناعی موضوع و محمول از نظر مفهوم و ماهیت متغیر هستند. ولی از نظر مصدق به یک مصدق موجود هستند این حمل شایع خودش نیز اقسام و زیر مجموعه‌هایی دارد که در جای خودش از آن بحث کرده‌اند. اما نوع دوم از حمل به این صورت است که موضوع و محمول، از نظر هویت و ماهیت مغایر نیستند. ملا صدرا به لحاظ تصویری سه گونه فرض را برای این نوع حمل مطرح می‌کند؛ یعنی می‌توانیم سه نوع تصویر از یک نوع حملی

بسیم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين  
والعاقبة للمتقين ثمر الصلاة والسلام على سيدنا  
محمد وآلہ الطین الطاهرين لا سيما بقیة الله.  
از عزیزانی که این پیش همایش را برگزار  
کردند تشکر می‌کنم.

### ◀ معنای حمل

عنوان بحث من، «حمل و قوانین آن» است  
حمل یا هویت به طور عام و در هر نوعی به معنای اتحاد در وجود است که در فارسی می‌توانیم ساختار حمل را بدین صورت گزارش کنیم: «این آن است» که به «این همانی» یا «هویت» تعبیر (به معنای عام) تعبیر می‌شود. در تعبیر «این آن است»، معنای «است» یک معنای ربطی دارد و رابط بین دو حد قضیه است. بنابراین معنای حمل، موجود شدن موضوع و محمول به یک وجود در ظرفی است که موضوع و محمول در آن ظرف تحقق پیدا می‌کنند. ولی نکته اساسی این است که در هر حملی با دو مشکل رو به رو هستیم و در واقع توجه به این دو مشکل، دو قانون را در باب حمل به ما ارائه می‌دهد که در هر حملی باید آن دو مراعات شوند.

### ◀ امتناع اتحاد الاثنین؛ مشکل اول در

#### بحث حمل

مشکل اول که با توجه به آن قانون اول استخراج می‌شود امتناع اتحاد الاثنین است. دو شیء از آن جهت که دو شیء هستند امکان ندارند که اتحاد برقرار کنند و یک چیز شوند. بنابراین باید در هر حملی این قانون بازدارنده را رعایت کنیم تا در حمل اتحاد الاثنین لازم نیاید. دو از آن جهت که دو است نمی‌تواند یک باشد؛ دو شیء از آن جهت که دو شیء هستند نمی‌توانند یک شیء باشند: پس اگر در جایی حملی رخ می‌دهد باید اینگونه نباشند که دو شیء، یک شیء شوند. چرا؟ اگر دو شیء یک شیء شوند لازمه آن، تناقض است؛ معنایش این است که با آنکه آن دو شیء دو شیء هستند؛ در عین حال دو شیء نباشند بلکه یک شیء باشند و این تناقض است و محال. پس

می‌گوید این تفسیر می‌شود و اشکالی هم ندارد، اما فایده‌ای ندارد. اما در معنای سوم می‌گویید که «انسان انسان است» یا دقیق‌تر از آن «انسان حیوان ناطق است» که حیوان ناطق ماهیت‌ها نامان ماهیت انسان است ملاصدرا می‌گوید که این حمل ذاتی اولی است مفید به فایده هم هست و کار کشایی دارد و ملاصدرا به تبع استاد خودش میرداماد در مواضع بسیار زیادی در حل پارادوکس‌ها از این حمل استفاده کرده است.

بنابراین اگر شیی را بر خودش حمل کردیم مثل «انسان انسان است» که فیلسفه‌دان می‌گویند «ثبوت الشیء لنفسه ضروری» «اگر ثبوت شیء برایش ضروری» است این سؤال مطرح می‌شود که پس «حمل الشیء على نفسه» مجاز است، در حالی که فیلسفه‌دان می‌گویند «حمل الشیء على نفسه» محال است. چرا؟ پاسخ آن است که می‌گوییم «ثبوت الشیء لنفسه ضروری»، طبق بیان علامه طباطبائی این طور تعلیل می‌شود یعنی اگر من موضوع را در نظر گرفتم و خواستم خودش را از خودش سلب کنم با همین توجه سلب شیء از خودش یک نوع مغایرت بین شیء و خودش حاصل می‌شود و این مغایرت در مدرک است و سبب می‌شود که خودش را بر خودش به نحو ضروری حمل کنند یا اگر اجمال و تفصیل باشد که خیلی واضح‌تر است مثل حمل حد بر محدود.

### ■ معیار حمل

بنابرین ادعای اول ما این است که در هر حملی چه حمل از نوع ذاتی اولی باشد و چه از نوع حمل شایع صناعی باشد بایستی آن دو قانون رعایت شود و مفاد حمل اساساً در همه جا اتحاد در وجود می‌باشد. اگر حمل اتحاد در وجود است آن وقت ما بایستی در هر حملی جداگانه معیار آن اتحاد را نشان دهیم و معیار اتحاد در وجود را نشان دهیم. این گونه

بدهیم که موضوع و محمول به گونه‌ای در ماهیت و هویت آن‌ها یکی هستند.

### ■ نوع اول حمل

نوع اول همان «حمل الشیء على نفسه محال» است که سید سند تفسیری از آن ارائه داده است. تفسیر سید سند از این نوع حمل طبق بیانی که ملاصدرا در تعلیقات بر حکمت الاشراق بدون نام سید سند آورده‌اند و آقا علی مدرس هم در رساله حملیه اش آن را مفصل تر گزارش می‌کنند و به سید سند نسبت می‌دهد این است که خود موضوع به عنوان محمول در نظر گرفته می‌شود و بر خودش حمل می‌شود به گونه‌ای که تکرار ادراک شیء واحد باشد بدون اینکه این تکرار ادراک در مدرک (یعنی موضوع و محمول) مغایرتی را ایجاد کند. یعنی آنچه را که از موضوع درک کردیم در محمول درک شود و بر موضوع حمل شود، پس حتی تعدد اعتباری مدرک در این تفسیر، نفی می‌شود. ملاصدرا می‌فرماید این همان حمل الشیء على نفسه محال است چرا برای اینکه ممکن نیست نفس انسانی مثلاً در آن واحد یک شیء واحد را دوبار نظر کند بدون اینکه هیچ تفاوتی در مدرک با این دو ادراک حاصل شود یعنی مدرک هیچ گونه تفاوتی پیدا نکند اما در عین حال حمل محمول بر موضوع به عینه واقع شود این را می‌گوید که امکان‌پذیر نمی‌باشد، پس سید سند تصویری از «حمل الشیء على نفسه» دارد و می‌خواست این را تصحیح کند که ملاصدرا در برابر این رأی ایستاد. از نظر بنده، این همان اثنینیه الواحد است؛ چیزی که هیچ گونه دوگانگی در متن واقع ندارد و ولو بالاعتبار، در عین حال می‌خواهیم بگوییم این آن است، این امکان‌پذیر نیست با امتناع اثنینیه الواحد سازگاری ندارد.

### ■ نوع دوم حمل

نوع دومی از حملی که موضوع و محمول در واقع از نظر ماهیت و مفهوم اختلافی ندارند به این صورت ملاصدرا گزارش می‌کند که همان حالت قبلی که سید سند می‌گفت باشد اما با این اختلاف که ادراک، حیثیت تقيیدیه شود برای اینکه مدرک بالاعتبار دو چیز شود و اگر ادراک را حیثیت تقيیدیه قرار دهیم و مدرک را در ظرف اعتبار این ادراک، دو چیز قراردادیم پس در واقع موضوع و محمول به گونه‌ای مغایرت پیدا کرده‌اند این مغایرت سبب می‌شود که حمل تصحیح شود و مورد قبول واقع شود البته ملاصدرا می‌فرماید این نوع حمل گرچه ممکن و جایز است اما مفید نیست بلکه به تعبیر ایشان هرز (یاوه) است، بیهوده است ارزش علمی ندارد.

### ■ نوع سوم حمل

و اما نوع سوم: نوع سوم این است که باز واقعاً ماهیت موضوع و محمول و مفهوم آن دو یک چیز می‌باشند اما واقعاً یک اختلافی هم در عین حال که یک چیز هستند بین موضوع و محمول موجود می‌باشد که اصطلاحاً آن را به حمل ذاتی اولی تعبیر می‌کنند پس حمل ذاتی اولی با دو نوع حمل گذشته که «حمل الشیء على نفسه» که یکی جایز است اما بی‌فایده است و دیگری «حمل الشیء على نفسه محال» است به حسب ظاهر یک چیز است اما در واقع تفاوت دارد یعنی وقتی شما می‌گویید که «انسان انسان است» یک موقع تفسیر اول را می‌گویید و این حمل را برقرار می‌کنید که ملاصدرا می‌گوید این محال است یک موقع تفسیر دوم را می‌گویید که «انسان انسان است» و حمل را برقرار می‌کنید ملاصدرا

است»، «این آن است» بنابراین در حمل ذاتی اولی بایستی این کار را انجام بدهیم و دقیقاً به همین دلیل است که حمل درست است اگر در حمل شایع واقعاً موضوع و محمول ماهیتاً دو چیز است باز هم بایستی آن جا نشان دهیم که چگونه اتحاد در وجود دارد اینجا که معمولاً حکماً و منطق دانان مخصوصاً منطق دانان در حمل شایع اتحاد در وجود را می‌پذیرند اما سؤال این است که اگر ماهیت دو چیز است هر ماهیتی خودش را نشان می‌دهد ماهیت دوم خودش را نشان میدهد و این دو ماهیت دو ماهیت متغیر هستند اگر دو ماهیت متغیرند چگونه می‌توانیم این حمل را برقرار کنیم؟

### ► نظر منطق دانان در برقراری حمل دو ماهیت متغیر

منطق دانان اینجا این توجیه را کرده اند و بیانشان در کلیات است که در علوم اعتبار دارد ولی می‌توانیم تعیین بدهیم.

آن‌ها این توجیه را می‌کنند و می‌گویند در ناحیه موضوع و عقدالوضع ذات الشی مراد است در ناحیه محمول مفهوم آن مراد است. جناب علامه طباطبائی در جلد دوم اسفار در ذیل بحث حمل یک تعلیقه مفصلی دارند در آن تعلیقه این بیان منطق دانان را اشاره می‌کنند و می‌فرمایند این مسامحه است به تعبیر دیگر این ساده‌اندیشی است که ما بگوییم در ناحیه موضوع ذات را اخذ می‌کنیم و در ناحیه مفهوم محمول را، من توضیح منطق دانان را عرض می‌کنم و بعد از آن مشکل کار را می‌گوییم که در کجا است. منظور منطق دانان اینست که اگر شما در حمل شایع در ناحیه موضوع ذات را اخذ کردید و در ناحیه محمول هم ذات را اخذ کردید پس دو ذات متغیر دارید آن وقت اتحاد برقرار نمی‌شود در واقع لازمه آن این است که اثنيت الواحد رخ بدهد و برای اینکه اثنيت الواحد رخ ندهد منطق دانان گفته‌اند در ناحیه محمول مفهوم را می‌گیریم و ذات را نمی‌گیریم که این مشکل پیش نیاید اما به‌حال این راه حل ساده‌اندیشی است که در ناحیه محمول مفهوم را بگیریم؛ زیرا جایگاه مفهوم ذهن است و از آن طرف از ناحیه موضوع ذات را در نظر گرفتیم، ذات جایگاهش خارج می‌باشد آن وقت اتحاد یک امر خارجی با یک امر ذهنی معنا ندارد.

### ► نظر علامه در بیان معیار اتحاد

البته منظور منطق دانان این نبود لذا علامه می‌فرماید که این بیان مسامحه است و بعد خود علامه توضیح می‌دهد و معیار را در اتحاد بیان می‌کنند می‌فرماید، ما اگر موضوع و محمول را هر کدام را وجود فی نفسه در نظر بگیریم اتحاد امکان‌پذیر نمی‌باشد، چه زمانی اتحاد امکان‌پذیر است؟ آن وقتی که ما یک موجود فی نفسه داشته باشیم و یک موجود غیره آن وقت این موجود غیره با آن موجود نفسه می‌تواند ارتباط برقرار کند و لذا اگر گفتیم زید قائم است زید وجود فی نفسه دارد و قیام آن هم یک وجود فی نفسه دارد اما وجود فی نفسه قیام هیچگاه با زید اتحاد برقرار نمی‌کند اما همین یک وجود غیره هم دارد که این وجود غیره را به صورت قائم و مشتق در نظر می‌گیریم و حمل را برقرار می‌کنیم و لذا از نظر علامه در هر حملی ما بایستی در ناحیه موضوع وجود فی نفسه در نظر بگیریم و در ناحیه محمول وجود غیره را در نظر بگیریم



نیست که همین که بیان اتحاد در وجود بیان کردیم، کفایت کند. و در حمل ذاتی اولی نگران نباشیم که این اتحاد در وجود چگونه رخ می‌دهد؟ در حمل شایع چگونه رخ می‌دهد؟ در هلیه بسیطه چگونه رخ می‌دهد؟ بایستی جداجدا هر یک از این حملها را دقیقاً براساس این معیاری که عرض شده با آن دو قانون بازدارنده و کنترل کننده نشان بدهیم که معیار اتحاد در وجود در هر یک از آنها چیست؟ بنابراین مثلاً اگر حمل ما ذاتی اولی است و بنابراین گذاشتیم که در حمل ذاتی اولی قائل شویم که ماهیت‌ها از نظر مفهوم یک چیز باشند اما در عین حال می‌خواهیم بگوییم که اتحاد در وجود دارند آن وقت چگونه اتحاد در وجود فرض دارد. مثلاً مفهوم حد با مفهوم محدود که نظاره‌گر اتحاد مفهومی می‌باشد اتحاد در وجود دارند؟ عرض بندۀ این است که شما در آنجایی که می‌آید محمول حدی را بر موضوع محدود حمل می‌کنید آیا نمی‌خواهی بگویی که «این، آن است»، «است» یک نوع وجود ربطی را بیان می‌کند اما این وجود ربطی در چه ناحیه ای واقع می‌شود؟ در ناحیه وجود مفهومی یعنی مفهوم موضوع در ذهن تبلور یافت می‌گوییم مفهوم محمول همان، یعنی یک نوع وجود در ناحیه مفهوم اخذ کردایم پس در تبلور مفهومی «هوهـو»، «خودش خودش

خبرش و «الله» یا بدلش است یا خبر دوم «رب العالمین»، خبر بعد از بدل یا خبر بعد از خبر است. ممکن است کسی این جا بگوید که مثلاً «انا» ضمیر فصل است این احتمال را می‌توان داد ولی با توجه به تورات که یک بیانی در تورات آمده است که فیلسوفان غربی هم در کتاب‌هایشان آورده‌اند در مباحث برهان وجودی معمولاً این متن تورات را گزارش می‌کنند که وقتی حضرت موسی در طور مواجه با آن جریان شد به خدا عرض کرد که اگر من برگشتم و امتن من گفتند که چه کسی تورا فرستاده است چه جوابی بدهم، متن توراتی که الان هم موجود است این عبارت است «أهٰى أَشْأَهُ»، هستم آنی که هستم یعنی به قومت بگو آن کسی که هست تورا فرستاده است این عبارت در دعاهای ما هم آمده است که به غلط در دعای شب عرفه «بَاهِيَا شَرِائِيَا» می‌خوانند در واقع یک قسمی است که در دعای شب عرفه آمده است به این صورت که بحق تورات موسی و انجیل موسی و زبور داد و فرقان محمد صلی الله علیه و آله و علی جمیع الرسل و بآهی اش آهی» یعنی قسم به آهی اش آهی «اللهم انی استلک بحق تلک المناجات» که مفاد این قسم از قسم این است که به آن که هستی هست قسم می‌دهم، این عبارت نشان می‌دهد که حمل جزیی بر جزیی در متون دینی موجود است باز در خاطرم هست که در یک دعایی دارد که خطاب به خدا می‌کنیم که هم خودمان را خودیت توصیف می‌کنیم به اینکه و «انا انا» و هم خدا را توصیف می‌کنیم که خودش، خودش است «اللهم کیف ادعوك و أنا أنا و کیف اقطع رجائی منک و أنت أنت؟؛ با تشکر. الحمد لله رب العالمين، لا

و اتحاد وجود لنفسه وجود لغیره درست می‌شود که هم تأمین کننده اثینیت و هم تأمین کننده وحدت است، زیرا معیار در حمل این است که هم تغایر باشد و هم اتحاد برقرار باشد.

### أنواع حمل شایع از دیدگاه صدرالمتألهین

نکته‌ای که در پایان عرایض می‌خواهم عرض بکنم بحثی است که ملاصدرا متعرض آن شده است در تعلیقات حکمة الاشراف ملاصدرا یک تعلیقه مفصلی در باب حمل دارد. ملاصدرا به حمل شایع که می‌رسد می‌گوید حمل شایع انواع مختلفی دارد یک نوع این است که موضوع و محمول جزیی حقیقی باشند و بر یک دیگر حمل شوند و نوع دوم این است که موضوع شخصی باشد و محمول عام باشد و نوع سوم محمول شخصی باشد موضوع عام باشد و نوع چهارم این است که موضوع و محمول هردو عام باشند بعد ملاصدرا بر می‌گردد به همان نوع اول که موضوع و محمول دو جزئی حقیقی باشند و می‌فرمایند مشهور متاخرین قایل هستند که چنین حملی درست نمی‌باشد اما خود ملاصدرا می‌فرماید این حمل درست است اشکالی ندارد و می‌گویند هم فحص و هم ذوق که چنین حملی درست است و هم برهان معاضد آن است اما این که چرا متاخرین گفته‌اند این حمل درست نیست من متنی را از خواجه نصیرالدین طوسی در اینجا آورده‌ام که آن متن گزارشی است در اینکه چرا چنین حملی یعنی حمل جزیی حقیقی بر جزیی حقیقی واقع نمی‌شود عبارت خواجه این است که: چرا نتوان گفت که «ازید عمرو و است». اگر دو جزیی زید و عمرو دو شخص باشند که معنا ندارد که حمل بر آن‌ها صورت گیرد مگر این که دو نام باشند اما اگر شخصی دو نام داشته باشد می‌تواند حمل را انجام بدهید. مگر دو نام از آن یک شخص بود و آنگاه مفهوم هر دو یکی بود پس حمل نبود یعنی نه حملی در کار است و نه وضعی، در واقع موضوع و محمول نداریم در واقع حمل لفظی می‌باشد اصل این بیان از ابن سینا می‌باشد اما ملاصدرا می‌فرماید که این درست نیست. ملاصدرا مثال می‌زند می‌گوید که «هذا الانسان هذا الكتاب» به صورت هذا می‌آورد تا دقیقاً نشان بدهد که موضوع و محمول شخصی می‌باشند اما در واقع ادراک من از «هذا الانسان» و ادراک من از «هذا الكتاب» دو ادراک است این دو ادراک متفاوت سبب می‌شود که دو مدرک که در واقع ذاتشان یک چیز است به گونه‌ای متغیر شوند حالاً این‌ها چیزهای مهمی نیست مهمتر از همه این است که ما حمل جزیی بر جزیی را در کتاب خدا (قرآن کریم) داریم آیه شریفه در سوره توحید که می‌فرماید «قل هو الله احد» بنابراین بیان که «هو» مبتدا باشد و نه ضمیر شان باشد در این صورت الله به عنوان علم شخصی بر «هو» حمل شده است و احد خبر دوم واقع شده است طبق این تفسیر، ممکن است کسی بگوید که مقصود به لحاظ ادبی شاید این طور نباشد ولی باز آیه دیگری داریم که به ضرس قاطع می‌توان گفت که حمل از نوع حمل جزیی بر جزئی می‌باشد که در سوره قصص جریان حضرت موسی در کوه طور را قرآن مطرح می‌کند فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبَقْعَةِ الْمَبَارَكَةِ أَنَّ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِين.<sup>۱</sup>

باز اینجا «انا» بر «ياء» آنی حمل شده است. یعنی «ياء» متکلم اسم «ان» و «انا»

<sup>۳</sup>. مفاتیح الجنان، ص ۲۱۷ چاپ اسوه؛ در قسمت حرز حضرت امام زین العابدین و بنام دعای مقائل بن سلیمان آمده است.

<sup>۱</sup>. اخلاص.  
<sup>۲</sup>. قصص؛ آیه ۳۰.



# حمل الشيء على نفسه در رساله حملية» و در فلسفه غرب

حجت الاسلام والمسلمین ابوترابی

بسم الله الرحمن الرحيم؛ الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين

حبيب الله العالمين ابوالقاسم محمد وآل الطيبين الطاهرين المكرمين

با کسب اجازه از اساتید بزرگوار و سروران گرامی بحث را در موضوع «حمل در رساله حملیه» با تکیه بر بحث «حمل الشيء على نفسه» آغاز می کنم، و در انتهای این موضوع را با مباحثی که در این باره فیلسفه غرب مطرح کردہ‌اند مقایسه خواهم کرد. ترتیب بحث من این است: ابتدا اشاره‌ای به اهمیت مباحثت حمل خواهم کرد و سپس به این بحث خواهم پرداخت که چرا مدرس زنوزی به این بحث اهمیت داد و آنگاه به بحث «حمل الشيء على نفسه» و اینکه مدرس زنوزی آن را در چه مرحله‌ای از مباحثت حمل مطرح کرد، می پردازم و در نهایت دیدگاه فلاسفه غرب را در این موضوع مطرح خواهم کرد.

### ▶ سیر مباحث حمل در رساله حملیه

نام دیگر «رساله حملیه»، «رساله فی مباحثت الحمل» است، آنچه به دست ما رسیده است ناقص می‌باشد و نسخه کاملی از آن در دست نیست؛ یکی از امتیازات حمل در رساله حملیه این است که ایشان منطقی ترین بیان و منطقی ترین نظم را در ورود و خروج به مباحثت حمل در این رساله داشته‌اند، شاید مشکل باشد که کسی بخواهد از راه دیگری و غیر ترتیبی که ایشان وارد شده است وارد این بحث بشود و به صورت منطقی وارد بحث از «حمل الشيء على نفسه» بشود. مشکلات و سوالاتی در مورد این حمل وجود دارد که بعضی از آن‌ها را مدرس زنوزی در این بحث، مطرح کرده است و بعضی از آن‌ها را فیلسفه دیگر به آن پرداخته‌اند و علی الخصوص بعضی از غربی‌ها در آن وارد شده‌اند و ما هم در آن مباحثتی که آنها مطرح کرده‌اند گاهی مستقیم و گاهی غیرمستقیم حرف‌هایی داریم و در آخر می‌خواهم به این نتیجه برسم که آنچه که در کتاب‌های ما و آثار فیلسفه و منطق دانان ما مطرح شده است دقیق‌تر و با تقسیمات منطقی تر و با نتایج روشن‌تری است.

### ▶ ترتیب ورود به بحث

اگر ما بخواهیم وارد ادراک عالم واقع را تحلیل کنیم باید بگوییم که ادراک به دو نحو انجام می‌شود یا حضوری است یا حضولی. ادراک حضولی، یا تصویری و یا تصدیقی است، تصور - بر اساس یک دیدگاه که به نظر می‌رسد که دقیق‌تر هم هست -، تصور انعکاسی و حکایتی از عالم واقع نیست گرچه دلالتی بر عالم واقع دارد اما حکایتی از عالم واقع نیست، لذا درباره عالم واقع سخنی نمی‌گوید و بیانگر واقعیتی نمی‌باشد لذا اگر بخواهیم حقایق عالم را بیان کنیم تنها از راه تصدیقات است. تصدیق به تعبیر ابن سینا، به قضیه تعلق می‌گیرد یعنی تصدیق فعلی از نفس است، فعلی به معنای عام، یعنی اعم از افعال، یعنی کار نفس است. کار نفس، ممکن است تاثیر، تاثیر، تصدیق فعل نفس است که این فعل به قضیه تعلق می‌گیرد.

قضیه را معمولاً به دو قسم حملی و شرطی تقسیم می‌کنند و باز هم بنابر نظر اصح - که دیدگاه شیخ اشراق است - قضایای شرطی، حقیقت شان چیزی غیر از حملی نیست. بنابراین، فهم عالم واقع، تنها از راه قضایای حملی انجام می‌گیرد از این رو شاید بشود با این بیان از این دیدگاه دفاع کرد که ماعالم واقع را که می‌فهمیم به دو گونه است: یا چیزی را با چیزی متحده می‌یابیم و یا

می‌کند و جالب است که یکی از آفایانی که در این رساله حملیه تحقیق کرده است همینجا پاورقی زده است که مبتکر تقسیم حمل، به حمل ذاتی اولی و شایع صناعی ملاصدرا است. گویا که تاریخ‌ها را هیچ توجهی نکرده البته نمی‌دانم که اولین بار چه کسی حمل را به این دو نوع تقسیم کرده است و در کتاب‌های چاپی چیزی دیده نشده است، ولی عبارات مرحوم سید سند و دعواهای او با محقق دوانی طوری است که به نظر می‌رسد حتی سابقه این بیشتر از اینها باشد و از همین عبارتی را که مدرس زنوزی به کار برده و از سید سند و محقق دوانی نقل کرده، مرحوم میرداماد هم از همین عبارت استفاده کرده است. اگر تاریخ را هم نمی‌دانند دست کم باید بدانند که مرحوم میرداماد استاد مرحوم صدرالمتألهین است. میرداماد در کتاب «الافق المبین» این تقسیم را دارد؛ اتفاقاً عبارات او هم همین عباراتی است که مدرس زنوزی از سید سند نقل می‌کند و عباراتی که الان ما در بیشتر متأخرین هم داریم همان عبارات سید سند و میرداماد است یعنی گویا دیگران هم از همین عبارات گرفته‌اند و تغییراتی داده‌اند.

مرحوم مدرس در تعریف حمل‌های ذاتی اولی می‌گوید حمل ذات اولی حملی است که محمول و موضوع در آن نه تنها از جهت وجود، بلکه مفهوماً هم متّحد باشند.

### ► تفاوت حمل‌های ذاتی اولی با شایع صناعی

اینجا نکته‌ای است که در مقایسه با فلسفه غرب مهم است، فیلسوفان ما در حمل‌های ذاتی اولی می‌گویند چنین حملی اشاره به اتحاد وجودی هم دارد، اما اگر علاوه بر اتحاد وجودی، اتحاد مفهومی هم داشته باشند اسمش حمل ذاتی اولی است و اگر اتحاد مفهومی نداشته باشند بلکه تنها اتحاد وجودی داشته باشند حمل شایع صناعی است این شرط تنها در حمل‌های شایع صناعی است؛ در همان عبارتی که از سید سند نقل می‌کند و بعد دیگران از آن پیروی کردند می‌گوید اگر موضوع و محمول اتحاد مفهومی ندارند و فقط اتحاد وجودی دارند به گونه‌ای که محمول از مصادیق موضوع و از افراد موضوع باشند این حمل شایع صناعی می‌شود یعنی یک نوع تغایر و تباين بین حمل ذاتی اولی و شایع صناعی ایجاد می‌کند یعنی تفاوت حمل شایع اولی به تفاوت لحاظ نیست؛ حمل شایع صناعی در جایی به کار می‌رود که اتحاد مفهومی نباشد، اگر ما تعدد لحاظ را ملاک حمل شایع صناعی و حمل ذاتی اولی بگیریم، من می‌توانم بگویم «الانسان حیوان ناطق» به لحاظ وجود و اتحاد مصادیق موضوع و محمول، حمل شایع صناعی است و به لحاظ اتحاد مفهومی، حمل ذاتی اولی است. قول به اتحاد لحاظ را از گفته برخی بزرگان می‌توان استفاده کرد که امیدواریم در ادله به مناسبت به آن اشاره ای کنیم.

### ► تفاوت حمل ذاتی اولی با «حمل الشئ على نفسه»

بعد این بحث مطرح می‌شود که در حمل‌های ذاتی اولی مواردی داریم که موضوع لفظاً عین محمول است، که «حمل الشئ على نفسه» نام گرفته است، و مدرس زنوزی در ادامه بحث تصریح می‌کند «حمل الشئ على نفسه» فقط در مواردی جایز است که بتوان موضوع و محمول را متغیر در نظر گرفت، دست کم، تغایر اعتباری آن را از مرحوم محقق دوانی نقل می‌کند که محقق دوانی می‌گوید تغایر از راه در التفات متنه به تغایر در مُدرک می‌شود یعنی اگر من گفتم «الف، الف است» اگر بتوان «الف اوّل» را غیر از «الف دوم» در

تغایر است تا تغایری نباشد تعددی وجود ندارد و تا تعددی وجود نداشته باشد اتحاد معنا ندارد لذا تغایر و اتحادی می‌خواهیم، از آن جهت که حمل است باید اتحاد داشته باشد از این جهت که تعددی لازم است باید تغایری باشد و به همین شکل جلو می‌رود. لذا اولین بحثی را که پس از این موضوع مطرح می‌کند تقسیم حمل است به ذاتی اولی و شایع صناعی؛

### ► تقسیم حمل به ذاتی اولی و شایع صناعی

طرح این بحث برای این است که وقتی می‌گوییم در حمل، مفهومی بر مفهومی حمل می‌شود، ممکن است کسی بگوید حمل مفهومی بر مفهوم دیگر یعنی چه؟ یعنی چه چیزی بر چه چیزی حمل می‌شود؟ یکی این است که وقتی می‌گوییم «الف»، «ب» است یعنی می‌خواهیم بگوییم مفهوم «الف» مفهوم «ب» است. تصور دیگری هم از حمل می‌توانیم داشته باشیم و آن این است که می‌گوییم مفهوم «الف» مفهوم «ب» است کاربرد واژه «مفهوم» به جهت مفاهیم منطقی و جایگاهشان در ذهن است اما در واقع، حمل این دو مفهوم بر یگدیگر را به سبب و بالحاظ وجود خارجی آنهاست یعنی چون ذات این در آن ذات یا با آن ذات در عالم خارج هستند این دو مفهوم بر هم حمل می‌شوند و ما از آن حقیقت حکایت می‌کنیم. پس سیر منطقی بحث بعد از اینکه حمل مواطات را مطرح کردیم این شد که ما در حملهای مواطات، حمل را به دو صورت می‌توانیم تصور کنیم مدرس زنوزی پس از این برای این که این بحث را دقیق‌تر کند وارد انواع مختلفی از حملهای ذاتی اولی می‌شود.

### ► تعریف حمل ذاتی اولی

پیش از ورود به این بحث، یادآوری این نکته لازم است که عبارتی که مرحوم مدرس زنوزی در تعریف حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی آورده است از سید سند و به تعبیر وی از سید المدققین نقل

عقلی بی معنا هستند، است، اما در این مرحله پوزیتیویست‌ها به این برگشتند که قضایای تحلیلی را پذیرفتند اما گفتند چیز جدید نمی‌گویید. پوزیتیویست‌ها می‌گویند ما دو تا قضیه پایه داریم؛ ۱. قضایای تحلیلی؛ ۲. قضایای تجربی.

اما قضایای تحلیلی چیزی جز «توتولوژی» نیستند و توتولوژی‌ها هم چیزی جز تکرار مداعاً نیستند و گزارش از عالم خارج نمی‌دهند و حقیقتی را بیان نمی‌کنند، به تعبیر کانت - که خودش را مبتکر تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی می‌داند - می‌گوید چیزی به داشتن شنونده، نمی‌افزایند. البته توجه داشته باشیم که کانت همه احکام تحلیلی را می‌گوید این چنین اند یعنی حتی اگر محمول جزئی از موضوع هم باشد باز هم تحلیلی است و گزارشی از عالم واقع ندارد اما دیگران معملاً اگر موضوع و محمول یکی باشند آن را فاقد گزارش می‌داند. این موضع کانت از قدیم در غرب مطرح بوده و الان هم هست.

چند سؤال اساسی درباره «حمل الشیء علی نفسه» می‌شود مطرح کرد، من این سؤالات را به ترتیب می‌گویم تا به آن بحث اصلی برسیم که یکی از این موضوعات است:

#### سؤال اول

اولاً اگر بخواهد حملی صورت بگیرد باید انگیزهٔ عقلایی وجود داشته باشد، چون حمل چیزی نیست که در عالم خارج واقعیتی مثل واقعیت مجرد تام و یا تجربی باشد، این حقیقت در ذهن اتفاق می‌افتد و ذهنی باید این حمل را انجام بدهد، یعنی به نوعی عمل اختیاری یا عمل غیر اختیاری ذهن است؛ اگر یک ذهن عاقلی بخواهد این عمل را انجام دهد باید یک انگیزه‌ای داشته باشد و اگر موضوع و محمول یکسان باشند انگیزه‌ای برای حمل باقی نمی‌ماند. در واقع این یک حیث و «سؤال روان شناختی» بحث است که انسان از لحاظ روانی به عنوان آدم عاقل دنبال این کار نمی‌رود. پس اولین سؤال این است که آیا می‌توان انگیزه‌ای برای

نظر گرفت، یعنی دست کم آن را که من اول در نظر گرفتم غیر از آن است که دوم در نظر گرفتم حال می‌توانم بگویم این دو با هم اتحاد دارند، در حمل ذاتی اولی موجبه بگوییم که این دو تا با هم اتحاد دارند، «الف اول» همان «الف دوم» است، مدرس می‌گوید این جا «حمل الشیء علی نفسه» جایز است و عقلاً اشکالی ندارد اما می‌گوید این حمل ذاتی اولی نیست، این هم قابل توجه است که ایشان این نوع را حمل ذاتی اولی نمی‌داند چون می‌گوید ما «حمل الشیء علی نفسه» را حمل اولی ذاتی می‌دانیم.

تکیه کردن روی این بحث در سیر منطقی این بحث برای پاسخ به این پرسش است که آیا مفهومی که ما از حمل داریم می‌تواند «حمل الشیء علی نفسه» را در بر بگیرد و این یک قضیهٔ حملیه بشود یا چنین چیزی را نمی‌توانیم بپذیریم طرح این بحث برای این است که در واقع هنوز می‌خواهد آن مبادی تصویریه بحث را تمام کند که آیا این نمونه از قضایا را می‌توانیم حمل به حساب بیاوریم یا نه؟ من نمی‌خواهم وارد همه زوایای این بحث بشوم، جناب آقای سلیمانی به زوایایی از این بحث پرداختند.

#### مقایسه «توتولوژی» با «حمل الشیء علی نفسه»

این بحث در غرب ذیل واژه «توتولوژی»<sup>۱</sup> و ذیل واژه «هوهیت» مطرح شده است، «توتولوژی» را در فارسی به «همان گویی» یا «تکرار مداعاً» ترجمه می‌کنند. لایب نیتس آن را «هوهیت» می‌داند وی در ضمن تبیین وقتی حقایق عقل، آنها را به حقایق اولیهٔ عقل و حقایق مشتقهٔ عقل تقسیم می‌کند و می‌گوید همان گویی‌ها چیزی جز حقایق اولیهٔ عقل نیستند و وی برای حقایق اولیهٔ عقل به «A، A است» یا «A، غیر A نیست»، «A، BA، A و یا BA غیر A نیست» مثال می‌زند.

اما برخی از فلاسفهٔ غرب این بحث را تحت عنوان «توتولوژی» مطرح کرده‌اند بویژه پوزیتیویست‌ها خیلی تلاش می‌کنند که هم «احکام تحلیلی» و هم «قضایای حقایق عقل» را تحت عنوان «توتولوژی» بیاورند، این هم یک دلیل دارد؛ دلیل آن این است که «توتولوژی» به معنای «همان گویی» است و در فارسی گاهی به خاطر بار منفی ای که به لحاظ منطقی دارد آن را «تکرار معلوم» ترجمه می‌کنند یعنی با گفتن این قضیه، در واقع چیزی نگفته‌اید. این شیوه همان حرفي است که مدرس زنوزی در رسالهٔ حملیه آورده است او می‌گوید؛ وقتی شما می‌گوید که «ازید، زید» ممکن است کسی سخن سید را درست بداند و تغایر در تکرار التفات مدرک برای حمل کافی بداند اما ایشان می‌گوید «حمل الشیء علی نفسه» مثل تأکیدات لفظی است؛ وقتی می‌گوید «زید، زید است» یا می‌گوید «ازید، زید»؛ وقتی که تکرار می‌کنید می‌گوید سخن سید سنت از این قبیل است و ممکن است که یک کسی اینطور توجیه کند که از قبیل تأکیدات لفظی است که نامقبول نیست.

پوزیتیویست‌ها مثل آیر و ویگنشتاین تأکید دارند که تنها نام «توتولوژی» را بر روی این گونه قضایا بگذارند یکی از دلایل این است که پوزیتیویست‌ها می‌خواهند جملاتی را که حقایق عقلی را بیان می‌کنند و در آنها مفاهیم عقلی به کار رفته است بی‌معنا قلمداد کنند و بگویند که چیزی از عالم واقع نمی‌گوید و تکرار مدعاست و در واقع با گفتن آنها حرفي را دوباره تکرار می‌کنند. کاربرد این اصطلاح یک قدم عقب‌نشینی از موضع قبلی آنها بود که می‌گفتند قضایای

«حمل الشیء علی نفسه» تصور کرد؟

### سؤال دوم

سؤال دو که سؤال منطقی است این است که اصلاً می‌توانیم اینطور قضایایی را حمل بنامیم؟ با توجه به اینکه اتحاد و تغایر در آن اتفاق نیافتد است. این سؤال یک مقدار عمیق‌تر از سؤال قبلی است چون درباره بی‌فایده بودن و گزارش نبودن «حمل الشیء علی نفسه» از عالم واقع است. می‌گویند از لحاظ ذهنی هم گزارشی انجام نشده است و اصلاً قضیه‌ای تشکیل نشده تا ما بگوییم که گزارش هست یا نیست، می‌شود اسم این سؤال را سؤال منطقی گذاشت.

### سؤال سوم

یک سوال منطقی دیگر هم داریم که تحت عنوان دیگری در بحث هوهويت مطرح کرده‌اند و آن این است که نسبت «حمل الشیء علی نفسه» نسبت به سایر قضایایی که در منطق به کار می‌روند چه نسبتی هست؟ به عبارت دیگر اصل هوهويت نسبت به اصل عدم تناقض چه نسبتی دارد؟ آیا هوهويت اصل است یا عدم تناقض اصل می‌باشد؟ آیا «هر چیزی خودش، خودش است»؛ یعنی «الف»، «الف» است اصل است و اصل عدم تناقض یعنی «الف نمی‌تواند غیر از الف باشد» از آن نتیجه می‌شود یا بر عکس، و بد نیست اشاره ای هم به سابقه این واژه «هوهويت» داشته باشیم. قاعده‌تا این همان، عباراتی است که ما در کتاب‌های منطقی خودمان داریم شاید برای اولین بار ارسسطو آن را به کار بردیم باشد. ارسسطو عبارتی را به کار می‌برد که بعداً این‌سینا و محقق طوسی و امثال اینها به جای آن کلمه هوهويت را به کار می‌برند ارسسطو تعبیر «الشیء عینه» را به کار برد است. ارسسطو می‌گوید «الشیء عینه» به چند شکل ممکن است. این تعبیری است که در ترجمة عربی کتاب ارسسطو آمده است؛ اگر چیزی خودش باشد این اتحاد، یا اتحاد جنسی یا اتحاد نوعی و یا اتحاد عددی است. بعد ارسسطو می‌گوید که اولی و احقّ به نام اتحاد و

هوهويت آنجايي است که «الشیء عینه» اتحاد عددی باشد.

يعني بگويم يك چيزی خودش، خودش است ، اسم آن را هوهويت عددی می‌گذارد و می‌گويد «الشیء عینه» عددی است، بعد اين‌سينا اسم اين را هوهويت فردی می‌گذارد و می‌گويد اين در جایي اتفاق می‌افتد که موضوع و محمول لفظاً و معناً عين هم باشد يا نه لفظشان دو تا باشد و معنايشان يكی باشد.

آنها اين بحث را مطرح می‌کنند اگر ما بخواهيم سير منطقی استدلال را طي کنیم، آیا باید از اصل هوهويت شروع کنیم یا از اصل عدم تناقض؟ در اصل عدم تناقض هم باز از امتناع آن شروع کنیم یا از ارتفاعش؟

بسیاري از غریب‌ها به طرف اصل هوهويت رفته‌اند بعضی از آنها هم مانند راپرت لاتا در شرح آثار لایب نیتس می‌گوید به نظر من باید بگوییم آن‌ها دو روی یک سکه‌اند، هر دو طرف را می‌شود نگاه کرد. لایب نیتس خودش می‌گوید که اگر ما بخواهيم منطقاً نگاه کنیم و سير منطقی و طبیعی بحث را در نظر بگيريم که اذهان ما خود به خود به طرف او می‌رود، باید از اصل هوهويت شروع کنیم به خاطر اينکه اصل هوهويت يك اصل وجودی است ولی اصل عدم تناقض بحثی است که از طریق سلب وارد شده است.

### سؤال چهارم

يکی از سؤالات دیگری که وجود دارد و من می‌خواهم به طور خلاصه به آن پپردازم بحث گزارش «حمل الشیء علی نفسه» از عالم خارج است؛ این چيزی شبیه به یک اتفاق آراء فیلسوفان بزرگ در غرب است که می‌گوید «حمل الشیء علی نفسه» گزارشی از واقع ندارد.

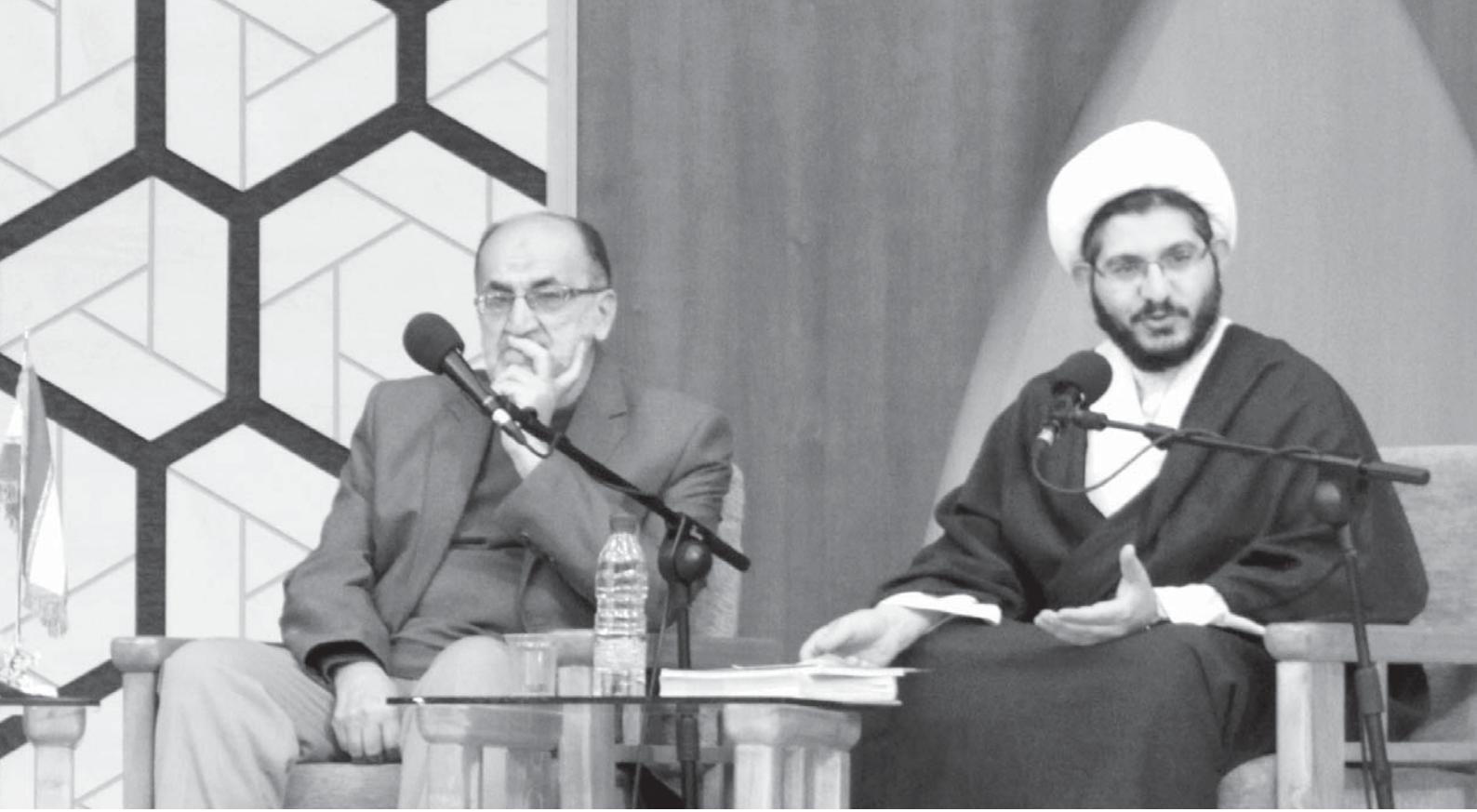
چنان که گفتم مدرّس زنونی وقتی که می‌خواهد سير منطقی را شروع کند از حمل شایع صناعی و ذاتی اولی و قبل از آن حمل مواطات شروع می‌کند و بسیاري از فیلسوفان غرب هم وقتی که می‌خواستند مستقلانه وارد بحث معرفت شناسی بشوند از همین بحث سخنشار را آغاز کرده‌اند؛ کانت معرفت شناسی خود را با تقسیم احکام به تحلیلی و ترکیبی شروع می‌کند که مثل حمل ذاتی اولی و حمل شایع است؛ نمی‌خواهیم بگوییم این دو یکی هستند. لایب نیتس هم معرفت شناسی خود را با تقسیم حقایق به حقایق عقل و حقایق واقع شروع می‌کند و حقایق عقل را به حقایق اولیه عقل و حقایق ثانویه عقل یا مشتقه عقل تقسیم می‌کند و می‌گوید حقایق اولیه عقلی یعنی A، است و AB، هست و غیر AB نیست، می‌گویند این گونه قضایا تکرار مدعی هستند و هیچ گزارشی از عالم واقع نمی‌دهند، پوزیتیویست‌ها هم می‌گویند که این گزاره‌ها هیچ گزارشی از عالم واقع نمی‌دهند و خبری راجع به عالم واقع نیستند؛ بعضی از آنها به صراحت می‌گویند که بی‌فایده‌اند و هیچ فایده‌ای هم ندارند. البته لایب نیتس با اینکه می‌گوید گزارشی از عالم واقع نمی‌دهند اما اساس همه قضایا را قضایای هوهويت یا حقایق اولیه عقل می‌داند، او می‌گوید، بالآخره از این جا شروع می‌شوند یعنی نقطه آغاز است و همین برای فایده اش کافی است. همین که می‌توانیم او را در يك مسیر منطقی آغاز قرار بدھیم و بدون اين آغاز، مجموعه ما ناقص است و او سنگ پایه است و همین برای فایده کافی است، يك متن مفصلی دارد در دفاع از اينکه ممکن است چيزی گزارش از عالم واقع نباشد

مقید به مفهوم هستند. چون طبق تعریف مشهور از حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، راه تشخیص برخی از قضایا، اتحاد مفهومی است نه اینکه قید موضوع و مفهوم باشد. اما تفسیر دیگری از حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی وجود دارد که هر چند در حمل ذاتی اولی مفهوم قید موضوع و محمول است اما در حمل شایع عدم اتحاد مفهومی شرط نیست، این تفسیر را اگر گفته تم حمل ذاتی اولی معناش این است که در موضوع و محمول قید مفهوم هست که این را می‌گوید؛ از تعبیرات حضرت علامه آیت الله مصباح لهم می‌شود استفاده کرد که می‌فرماید حمل ذاتی اولی، حمل مفهوم علی المفهوم است و حمل شایع، حمل مصدق بر مصدق است اما عدم اتحاد مفهومی را در حمل شایع شرط نکرده‌اند. از بعضی از عبارات حضرت آیت الله جوادی آملی لهم هم ممکن است بتوان این دیدگاه را استفاده کرد، اگر بک اینطور تفسیری از این دو حمل ارائه دهیم در واقع بر آن تعریف رایجی که از حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی که ما از سید سند به بعد داریم دقیقاً تطبیق نمی‌شود، یعنی یک عبارت هم می‌تواند حمل ذاتی اولی و هم شایع صناعی باشد، با دو لحاظ، اگر شما اتحاد وجودی آن را در نظر گرفتید، حمل شایع صناعی می‌شود و اگر اتحاد مفهومی آنها را در نظر گرفتید یعنی مفهوم را قید موضوع یا محمول کردید حمل ذاتی اولی می‌شود، ما اینطور هم می‌توانیم حل کنیم، این جدا سازی‌ها به این شکل در فلسفهٔ غرب به روشنی دیده نمی‌شود، عذرخواهی می‌کنم از اینکه وقت عزیزان را گرفتم، وصل الله على محمد واله الطيبین الطاهرين.لا

تکرار مدعای همان گویی باشد اما فایده منطقی داشته باشد و فایده منطقی آن این است که پایه قرار می‌گیرد و از اینجا شروع می‌شود اما به هر حال اینها در این عبارت اتفاق نظر دارند و منطق دانان ما هم این را مسلم می‌گیرند که هر قضیه ای گزارشی از عالم واقع است یعنی می‌تواند همان حمل شایع باشد.

اگر ما بخواهیم یک جوابی به این‌ها بدهیم می‌توانیم بگوییم که معرفت شناسی دو بحث اصلی و دو شروع دارد یک شروع این است که آنچه که در ذهن دارم از کجا آوردم؟ یعنی در واقع پل ارتباطی ذهن و عالم خارج کجا هست؟ اگر من این را حل کردم دیگر از این به بعد نیازی به ارتباط با عالم خارج ندارم، مفاهیمی را که از عالم خارج گرفتم، اگر گفتم که مواجهه با عالم حسی مواجهه مستقیم است و عالم خارج را درست درک کردم، مفاهیمی را که در ذهن دارم در واقع بیان عالم واقع هستند، است. بحث دوم معرفت شناسی این است که آیا در مقام تحلیل ذهنی آنچه در خارج گرفته ام درست نسبت می‌دهم و این مربوط به بحث انواع حمل و صحت آنها و مفاد آنهاست یعنی از این پس، هر چیزی را که به این صورت‌ها نسبت می‌دهم در واقع از طریق انواع حمل است، انواع حمل و رابطهٔ موضوع و محمول، همه این‌ها در ذهن باید تحلیل بشوند، این که من در این قضیه مستقیماً عالم خارج را بیان نمی‌کنم و دارم روابط ذهنی را می‌سنجم به معنای این نیست که اینها گزارشی از عالم خارج ندارند، گزارش از عالم خارج باید از سنگ زیر بنای معرفت گرفته شود که آیا من در ابتدا مفاهیم را از عالم خارج درست گرفته ام یا نه، اگر ارتباط مستقیمی برقرار کردم و آن حل شد بقیه مباحث معرفت شناسی درباره رابطهٔ مفاهیم با هم است و هر نسبتی را که بین موضوع و محمول بیان کنم و آن سنگ بنا درست باشد یعنی با عالم خارج ارتباط درست برقرار کرده باشیم، از این پس، فقط باید در این فکر باشم که مفاهیم را درست تحلیل کنم، اگر مثلاً من گفتم در مواجهه مستقیم با عالم تجربه، این صندلی درست به ذهن من منعکس شد آن چیزی که به ذهن من آمد درست بود حال این که من می‌گوییم صندلی پشتی دارد، کفی دارد، چهار پایه دارد، به یک معنا دارم آن صورت ذهنی ام را بیان می‌کنم ولی به یک معنای دیگر عالم خارج را بیان می‌کنم که گزارش از عالم واقع است، البته این تفسیر و پاسخ با تعریف خاصی از حمل ذاتی و حمل شایع صناعی همانگ است که بعضی از بزرگان معاصر به آن باور دارند. پیش از طرح این دیدگاه مناسب است نخست یکی از قویترین دلایلی که در غرب برای عدم گزارش قضایای تحلیلی از واقع وجود دارد عرض کنم، پس به آن تعریف بپردازم.

«جرجیس ری» در نقدی از «لنگ فورد» در مقاله‌ای در دایره المعارف فلسفی استنفورد اینطور از عدم گزارش قضایای تحلیلی یا «حمل الشیء علی نفسه» از عالم واقع دفاع می‌کند؛ من این بیان را در جای دیگر ندیدم به نظرم می‌آید که بیان دقیقی است او می‌گوید که اگر ما بگوییم اینها گزارشی از عالم واقع می‌دهند دچار یک پارادکس شدیم چون وقتی که ما قضیه را تحلیلی دانستیم در واقع داریم می‌گوییم «مفهوم الانسان هو مفهوم حیوان الناطق» وقتی شما مفهوم را قید موضوع کردید، مفهوم را قید محمول کردید چطور می‌توانید بگویید که از عالم واقع گزارش داده اید؟ در واقع دارید مستقیماً گزارش از عالم واقع را رد می‌کنید، بنابراین نمی‌توانید بگویید که احکام تحلیلی می‌توانند گزارشی از عالم واقع بدهند، شاید این دقیق‌ترین دلایلی باشد که در این بحث وجود داشته باشد. یک جواب این است که چه کسی گفته در احکام تحلیلی موضوع و محمول،



# میزگرد علمی: دیدگاه‌های حکیم طهران

میزگرد علمی «دیدگاه‌های حکیم طهران در مباحث حمل» با حضور کارشناسان محترم حجج اسلام والمسلمین آقایان زمانی قمشه‌ای، حسین عشاقي و استاد عبودیت برگزار گردید. حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر فربهی، دبیری علمی میزگرد را بر عهده داشتند.

کتاب‌های دیگری که در مجموعه مصنفات ایشان چاپ و منتشر شده است، کتاب‌های ایشان همواره در طول تاریخ پس از خود، در مباحث حکمت متعالیه مورد رجوع و ارجاع بوده؛ کتابهای ایشان معمولاً در کتب فلسفی، آدرس داده می‌شود، فرمایشات ایشان در بحث «صرف الوجود بودن واجب تعالیٰ» و همچنین در توضیح قاعدة «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات است» و سایر بحث‌های مهمی که مرحوم آقا علی مدرس مطرح کرددند مورد ارجاع دیگران بوده و هست.<sup>۱</sup>

## نکات مهم در «رساله حملیه» حکیم طهران

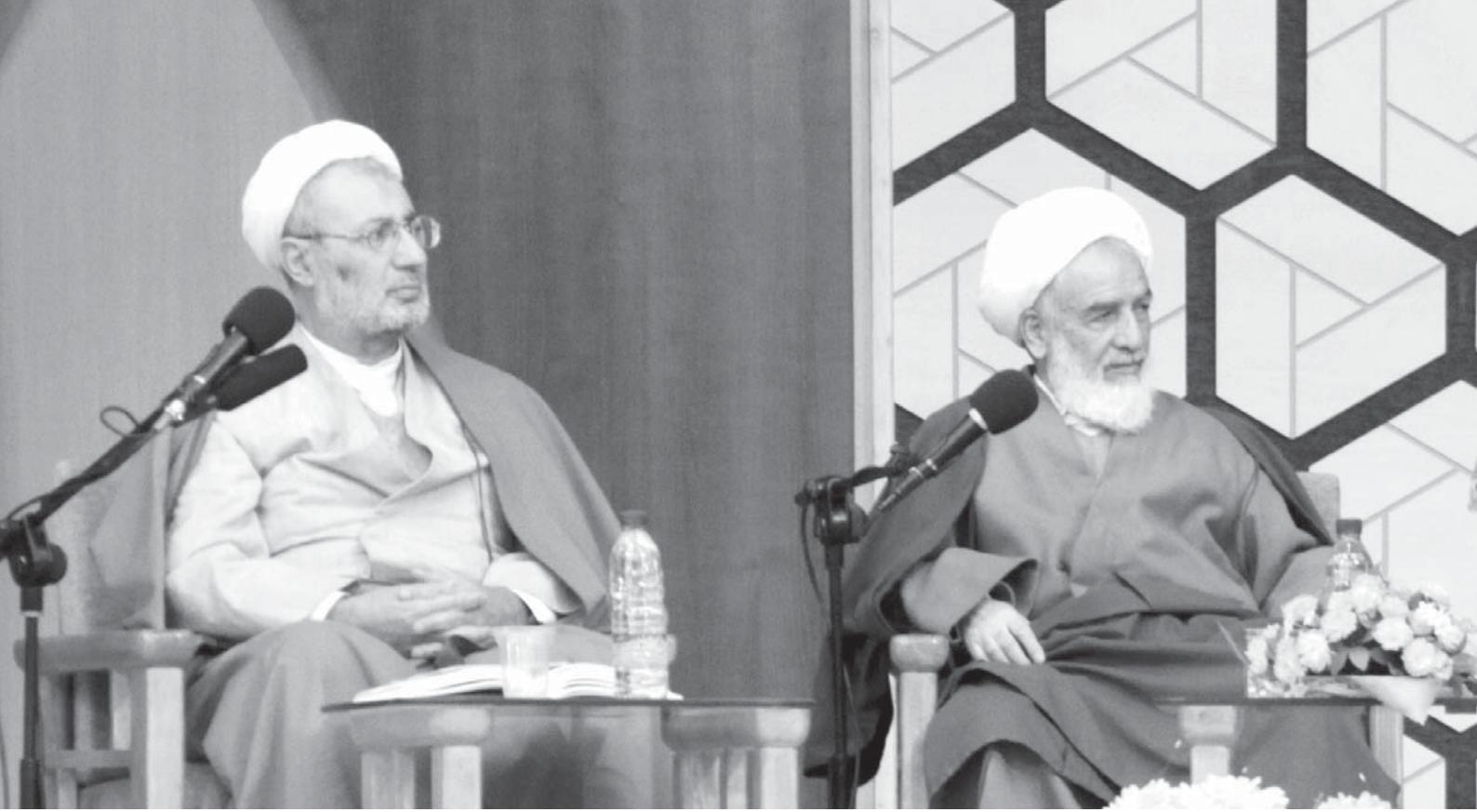
از جمله رساله‌هایی که ایشان به طور مستقل نوشته‌اند «رساله حملیه» است که موضوع همین همایش و این میزگرد است، این رساله از جهاتی قابل توجه و مهم است؛  
▫ اصل توجه به حمل در مقام ذات و حمل خارج از مقام ذات و توضیح این مطلب که برخی از محمولات، از مرتبه ذات انتزاع می‌شود و بعضی خارج از مرتبه ذات.

▫ تقسیم حمل به حمل بالذات و حمل بالعرض و توضیح معانی ذاتی و عرضی؛ این تقسیم و توضیح، از جمله اموری است که بر اهمیت این رساله افزوده است و باعث می‌شود، اشتراک لفظی برطرف شود و وقتی گفته می‌شود این حمل، بالذات یا بالعرض است دقیقاً مفهوم آن مشخص شود و بتوان

۱. به عنوان مثال حضرت علامه استاد حسن زاده آملی در تعلیقاتشان بر اسنفار، فلسفه پژوهان را به کتب ایشان ارجاع داده‌اند.

◀ آثار مرحوم آقا علی مدرس  
دکتر فربهی: بسم الله الرحمن الرحيم. با کسب اجازه از اساتید محترمی که تشریف دارند، با توجه به این که وقت زیادی برای برنامه میزگرد نمانده است؛ مختصراً درباره مرحوم آقا علی مدرس و نیز کتاب رساله حملیه ایشان عرض می‌کنیم سپس از اساتیدی که تشریف دارند استفاده می‌بریم.

مرحوم آقا علی مدرس - همانطور که سخنرانان و اساتید فرمودند - جامع معقول و منقول بودند؛ هم تدریس معقول داشتند و هم منقول و در هر دو، استاد بودند به همین جهت به «مدرس» معروف شدند؛ ایشان تأثیفات زیادی دارند از آن جمله «بدایع الحكم»، «تعلیقۀ بر اسفرار»، «تعلیقۀ بر شواهد الروبییه»، «تعلیقات بر حواسی الهیات شفا»، «تعلیقات بر شرح هدایة اثیریه»، «رساله‌ای در توحید»، «تعلیقۀ بر حاشیه‌ی سرالقدر»، «رساله‌ای در معاد» و



# (آقا علی مدرس زنوزی) در مباحث حمل

تلاش می کنیم درباره بعضی از ابهاماتی که در این رساله وجود دارد با این اساتید گفتگو کرده و توضیحات ایشان را بشنویم.

بنده دیگر بیش از این، وقت را نمی گیرم و سراغ سؤالات می روم؛ اولین سؤالی که مطرح می کنیم از جناب استاد زمانی است که خواستیم معنای حمل و کاربردهای آن را برای ما توضیح داده و شروع کننده بحث باشند، بعد از آن، سراغ مباحث دیگر می رویم؛ تشکر می کنم.

## معنای حمل و رابطه علیتی برای محمول

استاد زمانی قمشه‌ای: بسم الله الرحمن الرحيم. چند تا سؤال از زمان‌های گذشته برای من پیش آمده که مطرح می کنم و امیدوارم بتوانیم از دیگر اساتید استفاده‌ای ببرم یکی در رابطه همین حمل است که حمل در اصطلاح منطق چگونه باید تعریف شود؟ حمل در لغت یعنی «چیزی را بر یک چیزی بار کردن» ولی در اصطلاح منطقی یعنی چه؟ در تعاریفی که شده است می گویند: «حمل عبارت از این است که دو امری که یک ما به الاشتراک و دو یا چند ما به الامتیاز دارند بر همدیگر حمل شود» این تعریفی است که رایج است ولی سؤال من

تشخیص داد که معنای بالذات و بالعرض چیست و چه آثار منطقی بر آن بار می شود.

☒ مشخص کردن مقام اتحاد در حمل؛ یعنی مشخص کرده‌اند که مقام اتحاد موضوع و محمول در حمل اولی کجاست و مقام اتحاد در حمل شایع کجاست.

☒ از جمله مطالب مهمی که در بحث انواع اتحاد بین موضوع و محمول بیان کرده‌اند، ارتباط این بحث با مسئله «اصالت وجود» است و استفاده‌ای است که می‌توان از بحث حمل و اتحاد بین موضوع و محمول در بحث اصالت وجود برد.

☒ ارتباط حمل با مسئله «وحدت تشکیکی وجود»؛ موضوع دیگری است که در این کتاب به آن پرداخته شده است.

☒ ارتباط بحث حمل با «هلیة بسيطه» و حمل وجود بر ماهیت که یکی از مباحث مشکل بوده و نیز ارتباط «هلیة بسيطه» با «قاعدة فرعیه» از جمله مباحث مطرح شده در این رساله است.

☒ همچنین بحث ارتباط ماهیت با وجود در خارج و اینکه ماهیات «حدود وجود» هستند را در رساله خودشان توضیح داده‌اند، ایشان در این رساله چنین بیان کرده‌اند که ما باید ماهیات را «حدود وجودی» بدانیم نه «حدود عدمی» البته این که چه تفاوتی بین این دو وجود دارد و دلیل عدول از تعبیر اول به دوم چیست را باید از مطالعه تفصیلی این رساله پیگیری نمود.

بنده می خواستم فقط گزارشی از اهم مسائل این رساله ارائه کنم؛ از سرفصل‌هایی که عرضه شد مشخص می شود که این رساله هم از نظر منطقی اهمیت دارد و هم از نظر فلسفی لذا جا دارد فلسفه پژوهان و نیز منطق دانان برای تکمیل پژوهش‌های خود به این رساله مراجعه کنند.

در خدمت سه استاد بزرگوار؛ جناب استاد عبودیت و استاد زمانی و استاد عاشقی هستیم،

اوّصف زید را برای ما بیان می‌کند یا «زید مشهود» – به قول عرفا – یا وقتی می‌گوییم: «الله تبارک و تعالی احد واحد»<sup>۱</sup> یا «قل هو الله احد»<sup>۲</sup> – که آقای سلیمانی هم اشاره کرده‌ند – می‌خواهیم مرتبه احادیث را ثابت کنیم و اگر الوهیت را ثابت کردیم شؤونی از شؤون موضوع را بیان کردہ‌ایم و اگر این محمول نباشد، موضوع مذکور بر ما مبهم است.

از آن‌چه گفتیم روش می‌شود که چرا برخی از بزرگان می‌فرمایند اگر موضوعی نباشد، محمول دستش به جایی بند نیست. اما از یک جهت، موضوع علت برای محمول است؛ بعضی از دانشمندان ما مثل مرحوم آقا محمد حسین غروی اصفهانی می‌گویند که اگر شما دقت کنید می‌بینید این محمول است که جنبه علیت به خودش می‌گیرد و موضوع را بیان می‌کند یعنی اگر محمول نباشد موضوع در حالت ابهام و تاریکی می‌ماند و مبهم است، یعنی به تعییر دیگر محمول مثل فصل مقوم آن است؛ دیگر ذاتی او می‌شود به این لحاظ که اگر محمول نباشد اصلاً موضوع ما مقومی ندارد و حالت ابهام، در جای خودش می‌ماند، این یک بحثی است که لازم است ما یک قدری توضیح بدھیم و یا از اسنادی بشنویم؛ این سوالاتی را که در میان گذاشتم، آیا جایی بحث شده یا نشده است؟ من از آقایان می‌خواهم اشکالات و سوالات ما را جواب بدھند.

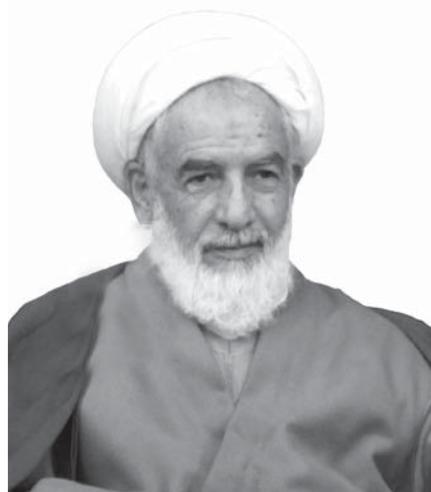
دکتر فوبھی: اگر توضیح مختصّی هم درباره کاربردهای حمل – با توجه به رویکردی که برای حقیقت حمل بیان کردید و رابطه علیتی که برای محمول ترسیم فرمودید – بفرمایید تا بهره شوندگان از تبیین حضرت عالی تامتر خواهد شد!

### ◀ کارکردهای حمل

استاد زمانی قمشه‌ای: در ضمن سخنان گذشته، اشاره‌ای هم به کاربردها شد؛ ما وقتی محمول را بر موضوع حمل کردیم خود این حمل، کاربرد را نشان می‌دهد مثلاً اگر بگوییم: «هو الله احد» در این «الله احد» می‌خواهیم چند شأنی از شؤون «هو» – که اسم باشد لذا غالباً مفسران و مخصوصاً عرفا «هو» را اینجا ضمیر نمی‌گیرند بلکه اسم می‌گیرند – را بیان کنیم، عرفا می‌گویند: این «الله» از مقام «هو» هویت مطلقه «خبر می‌دهد، «الله» را از طرف دیگر معنا می‌کنند که یعنی کسی که جمیع صفات کمالیه را دارا باشد

یعنی چند شأن از شؤون یا هزار اسم از اسماء الله یا ۹۹ اسم از اسماء الله در این باشد، پس با این «الله احد»، ما داریم شؤونی از شؤون هویت را بیان می‌کنیم این یکی از کاربردهای آن است.

باز هم از نگاه عرفا «هو احد»، «قل هو الله احد» که می‌گوید: «احد» را اینجا خبر بعد



۲. بخارا الانوار؛ جلد ۵۳؛ صفحه ۳۹.  
۳. اخلاص؛ ۱.

این است که آیا این تعریف یک تعریف تامی است یعنی به مجرد این که یک موضوع و یک محمول داشته باشیم، یک ما به الاشتراك و دو تا ما به الامتياز، حقیقت حمل را برای ما روشن می‌کند یا نه؟

سؤال من این است که چرا این به تنها یک کفایت نمی‌کند؟ به خاطر این که اگر ما موضوعی و وضعی داریم، و می‌خواهیم چیزی را بر آن حمل کنیم باید که ارتباط داشته باشد و این ارتباط را همه پذیرفته‌اند و اما اینکه چگونه بتوانیم آن را بیان کنیم، این یک قدری نیاز به فکر دارد، چون موضوع یک «نهاده»‌ای است و محمول چیزی است که بر او حمل می‌شود در این صورت باید محمول شانی از شؤون موضوع را بیان کند یعنی شانی از شؤون موضوع را تبیین کند و یا شؤونی از شان آن را یا شؤونی از شؤون آن را بیان کند؛ والا به صرف اینکه یک چیزی بر چیز دیگر حمل شود، آن حمل مصطلحی که آقایان اهل منطق و حکماء از آن نام می‌برند، نیست. حمل باید یک شانیتی از شؤون موضوع را بیان کند؛ حالا آن شان یا ذاتی موضوع است یا غیر ذاتی است.

به هر حال این باید باشد و الا صرف ارتباط دو شئ با هم دیگر، بدون بیان چیزی از شؤون موضوع، این به نظر نمی‌آید که یک حمل درستی باشد. شاید هم همین معنا در ذهن و خاطر شریف علماء باشد که منظورشان از اینکه دو شئ با یک ارتباط با همدیگر مرتبط بشوند، منظورشان همین است ولی به نظر می‌آید که باید یک قدری برجسته‌تر شود؛ حالا معلوم می‌شود که چرا بعضی از دانشمندان این دقت را داشته‌اند و می‌گفتند که لازم است نحوه و شان یا شؤون یا وجود موضوع را بیان کند و اگر آن نباشد حمل مصطلح منطقی اتفاق نیافتد و از هم دیگر بریده می‌شوند و محمول نمی‌تواند کاملاً موضوع را تبیین کند. مثلاً وقتی که می‌خواهیم وجود یک چیزی را بیان کنیم مثلاً می‌گوییم: «زید موجود هست»، اینجا ناظر به ذات شئ است، این «موجود» از ابهامی که روی موضوع است پرده بر می‌دارد یا وصفی را که بخواهیم بیان کنیم می‌گوییم: «زید عالم است»، زید بما هو زید موضوع هست اما یک موضوع مبهم است و این «عالم» است که وصفی از

ممکن است به یک اعتبار به آن حمل اولی و به اعتباری دیگر به آن حمل شایع بگوییم. جناب استاد! ما می‌خواستیم بیان بفرمایید که کلاً در حکمت صدرایی این تقسیم حمل، به اولی و شایع به چه متناسب است و بعد از آن هم در بین صدرایی‌ها مثل مرحوم ملاهادی سبزواری و خود مرحوم آقا ملا علی مدرس تا به معاصرین - مثل مرحوم علامه و شاگردان ایشان - بررسد حمل به چه معنا به کار رفته است؛ درباره این تقسیم، توضیحی بفرمایید و بعد از آن هم این سؤال وجود دارد که آیا می‌شود به لحاظ و اعتبار به یک قضیه بگوییم حمل اولی و به یک اعتبار دیگر به همان قضیه حمل شایع بگوییم یا نه؟

### تقسیم حمل به اولی و شایع در حکمت صدرایی

**استاد عبودیت:** بسم الله الرحمن الرحيم. تعریف حمل اولی و حمل شایع که خیلی شده و احتیاجی نیست که من به آن اشاره کنم، فقط نکته‌ای هست که اخیراً در خود موسسه هم حاج آقای فیاضی مطرح کردند و سؤال شما هم ناظر بر آن است را من عرض می‌کنم.

اینکه حمل ذات بر ذات و حمل حد ذات بر ذات حمل اولی است، شکی نیست که هم ملاصدرا و هم پیروانش و هم علامه طباطبائی و هم استادهای معاصر، همه قبول کردند؛ منتها اینکه حمل ذاتیات بر ذات، اولی هست یا نه؟ این یک مقداری مورد اختلاف است. فرض کنید وقتی می‌گوییم: «انسان، انسان است» این حمل اولی است، «انسان حیوان ناطق است»، حمل اولی است اما «انسان حیوان است»، و «انسان ناطق است» چه حملی است؟ از حرف‌های ملاصدرا دو تا جواب بر می‌آید و یک جاهایی مثل باب وجود ذهنی و امثال اینها حرف‌های او صریح در این است که اینها حملی اولی هستند، بعضی از جاهای دیگر حرف‌های دو پهلو دارد و یک جاهای دیگری صریحاً خلاف این را می‌گوید یعنی می‌گوید اصلش در غیر حمل ذات بر ذات و حد تام بر ذات، حمل اولی نداریم مانند آنچه که در کتاب مشاعر گفته است، حالا این را چطور باید جمع کرد؟

باشد کاری کنیم که بحث روی حمل متمرکز شود و بینید که واقعاً چطور قابل جمع است، آن

از خبر بگیرید یا صفت الله هم که بیاوریم باز می‌شود در مقام احادیث بحث کنیم، با احد الآن جمیع صفات را بر حق تعالیٰ آورده‌ایم بدون اینکه توضیحی یا تفصیلی درباره آن داده شود، پس این حمل الله، صفات واجب الوجودی را بهتر باز می‌کند، واحد آن را کمتر باز می‌کند و لی در عین حال اگر «الله احد» باشد که صفت و موصوف باشند هر دو را بیان می‌کند. بینید که در یک حمل چقدر می‌شود مطالبی را بیان کرد که در این مقام عرفا می‌گویند این حمل هم راهبردی و آن چیزهایی که از آن استفاده می‌شود خیلی عجیب و غریب است.

گاهی هم وقتی یک چیز را حمل می‌کنیم، داریم در یک مقام محدودی صحبت می‌کنیم و نمی‌خواهیم تمام حالات و احوال موضوع را بیان کنیم مثل اینکه بگوییم «زید عالم»، «الله عالم»، البته در عالم، همین عالم همان الله است و همین الله همان احد است و هر دو تا همین عالم هستند یعنی گرچه در مقام ذات یکی هستند اما در مقام بیان یک حقیقتی از حقایق و یک شانی از شوون است؛ در این مقام می‌گوییم عالم را به عنوان یک وصف بر حق تعالیٰ حمل می‌کنیم و قادر و حی هم همینطور است به اصلاح امehات الاسماء حق تعالیٰ با این حمل، حمل می‌شوند.

گاهی ما در مقام فعل یک چیز را حمل می‌کنیم و ناظر به این است که این موضوع برای کسی است که دارای این فعل است یعنی یک مقام پایین‌تری را می‌گوییم، مثل اینکه بگوییم «زید کارگر است» یا «زید آهنگر است» این غیر از «زید عالم است» می‌باشد پس حمل ما در اینجا یک محدوده‌ای را برای ما بیان کرده که از نظر علم و منطق یک محدوده‌ای پایین‌تر از آن حمل اولی است؛ این یک مقام پایین‌تر است.

بنابراین در صفات هم همین طور است گاهی ما تعلیم و تعلم می‌کنیم و فقط می‌خواهیم صرف مفهوم را بر هم‌دیگر حمل کنیم، می‌خواهیم مفهوم را بیان کنیم که «انسان بشر است»، پسر همان انسان است، ما اینجا ناظر به این هستیم که مفهوم را بر یکدیگر حمل کنیم این جمله آخری که سخنران محترم بیان فرمودند که ما به اعتبار حمل‌ها را از هم‌دیگر جدا می‌کنیم درست است، یعنی ما به اعتبار می‌گوییم زید به اعتبار مفهومی بشود، یک وقت هم می‌گوییم «زید انسان است» که همین زید خارجی و انسان است که در خارج است؛ یعنی یک کلی که در خارج واقع شده است بنابراین در حمل‌ها اولاً سوالاتی که در اصل مفهوم حمل است ما باید یک قدری بررسی کنیم بینیم داشمندان خودمان چه چیزی گفتند، علت و معلولی که بین این دو هست آیا این علت و معلول فقط صرف مفهوم است یا واقعاً علت و معلول خارجی است که ملاصدرا به آن عقیده دارد و نه اینکه صرف مفهوم تقابلی باشد. در باب اتحاد عقل و عاقل و معقول، ملاصدرا جلوی همه آنها را می‌گیرد و می‌گوید که اتحاد در اینجا را اتحاد مفهومی نمی‌خواهیم بلکه اینجا اتحاد، اتحاد وجودی است.

در بحث حمل، نحوه علیتی که بین موضوع و محمول وجود دارد چه نوع علیتی است؟ آنها یکی که اهل دقت بودند گفتند که از یک جهت می‌بینیم که محمول علت برای موضوع است زیرا ما می‌بینیم که خود موضوع هم حالت ابهامی دارد و این محمول است که آن را روشن می‌کند پس آن محمول، همه کاره است و او باید علت باشد، این مبحث هنوز برای ما روشن نشده است و به هر حال علماء باید فکری برای این کار داشته باشند. **دکتر فربهی:** جناب استاد! از شما ممنون هستیم. یکی از سوالات مهمی که مطرح می‌شود و ما هم در اینجا از جناب استاد عبودیت می‌خواهیم که برای ما توضیح دهند، اصل تقسیم حمل به حمل اولی و شایع است و این دو، چه تفاوتی با هم دارند. نکته‌ای را هم یکی از سخنرانان محترم بیان کردند و آن این که ممکن است حمل اولی و شایع به لحاظ اعتبار متفاوت بشود و مثلاً در یک قضیه، وقتی محمولی را بر موضوعی بار می‌کنیم،

اعتبار، اولی و به یک اعتبار شایع گرفت، این به نظر می‌آید که غیر از استاد مصباح که آفای ابوترابی برای شما توضیح دادند، ظاهرا در بقیه اینطور نیست، یعنی حتی وقتی که خود علامه طباطبائی حمل شایع و حمل اولی را در نهایه تعریف می‌کنند می‌گویند که حمل شایع در جایی است که اختلاف محمول و موضوع مفهوم اخلاف حقیقی باشد و نه اختلاف اعتباری یعنی متحد باشند و اعتبار اختلاف داشته باشند، پس بنابراین هر جا که حمل اولی دارد حمل شایع ندارید؛ مثلاً اگر من گفتم که «الإنسان حیوان» حمل اولی است و دیگر حمل شایع نیست و اگر گفتم که حمل شایع است حمل اولی نیست چون اگر قبول کردم که حمل اولی است یعنی به اعتبار ابهام و تحصل است و اینها با یکدیگر مغایرند و الا اینها از لحاظ مفهومی یکی هستند ولی اگر آن تعریف را پذیریم که استاد ابوترابی گفتند بریده می‌شود یعنی به دو اعتبار می‌شود آن وقت در حرف علامه طباطبائی و اینها این مشکل پیش می‌آید که ما وقتی می‌گوییم که انسان حیوان است شکی نیست که اینها اتحاد وجودی دارند پس این چطور است که کسی مفهوم آن را توجه نکنند و فقط به وجود توجه کند و این حمل را انجام بدهد، این را باید چه نوع حملی گرفت؟ مگر اینکه گفته شود که در حمل اولی هم اتحاد در وجود ملحوظ است فقط چون یک وقت ما می‌گوییم که در حمل اولی اتحاد وجود دارند ولی در خود حمل ملاک اتحاد در وجود نیست ملاک اتحاد در مفهوم است اگر اینطور بگوییم این نه حمل اولی و نه حمل شایع می‌شود اما اگر بگوییم که نه، هم اتحاد در وجود آن ملحوظ است و هم اتحاد در مفهوم، آن وقت دیگر این را باید حمل اولی بگوییم؛ اینها باید برسی بشود.

**دکتر فربهی:** حضرت‌الله یک جمع بندی نسبت به اینکه ذاتیات نسبت به ذات، حمل اولی است یا شایع دارید؟

**استاد عبودیت:** متأسفانه من در باب حمل کار نکردم.

**دکتر فربهی:** آن وقت عبارات مرحوم ملاصدرا هم در این باب مختلف است؟

**استاد عبودیت:** بله؛ در همان باب وجود ذهنی.

**دکتر فربهی:** یعنی با این توصیف عبارت خود مرحوم آقا علی مدرس هم مختلف است.

**استاد عبودیت:** نه؛ ایشان در تعریف، گویا حمل ذاتیات بر ذات را حمل اولی می‌گیرد که الان هم عبارتش همین جا پیش می‌است، هر جای دیگر که دارند بحث می‌کنند تا به حمل جنس بر نوع می‌رسند صریحاً می‌گویند که این حمل شایع است و حمل اولی نیست و حمل اولی منحصر به حمل نوع بر نوع است.

**دکتر فربهی:** ولی عبارات مرحوم علامه کاملاً مشخص است.

**استاد عبودیت:** بله صریح است که جنس و فصل و همه ذاتیات را شامل می‌شود.

**دکتر فربهی:** حضرت‌الله علی در ذهن شریفان هست که چرا مرحوم علامه حمل ذاتیات را نسبت به ذات اولی می‌دانند.

**استاد عبودیت:** ایشان در نهایه دلایلی می‌آورند ولی من الان حضور ذهن ندارم که بخواهم دلیلش را عرض کنم، در قسمت بحث عرضی و ذاتی در باب ماهیت ایشان بحش را می‌کنند البته خیلی مجمل ولی باید خیلی به آن پرداخته شود تا مبهمات آن را برطرف کرد و روشن بشود.

**دکتر فربهی:** الان که به اینجا رسیدیم یک نکته‌ای در فرمایشات جناب استاد عبودیت بود و آن این که معیار حمل شایع را اتحاد وجودی و اتحاد صداقی گرفتند، حالا همینجا مناسب است که از جناب استاد عشاوق این سوال را مطرح کنیم که همانگونه که مرحوم ملاصدرا ملاک در حمل شایع را اتحاد وجودی می‌دانند آیا مرحوم آقا علی مدرس هم

حرف‌های حاجی سبزواری هم همین است یعنی ایشان صریحاً می‌گوید که حمل مقوله بر انواع آن در ذهن، حمل اولی است مثل اینکه من فکر می‌کنم «انسان جوهر است» و این حمل اولی است دوستان می‌گفتند که ایشان جاهای دیگر هم خلاف این را دارد مثل خود ملاصدرا، پس آنجا هم مهم است.

در حرف‌های آقا علی مدرس که ما در مورد بحث ایشان هستیم ایشان در اول همین رساله حملیه وقتی که حمل اولی را تعریف می‌کند صریحاً در تعریف آن این را می‌گیرد که حمل ذاتیات بر ذات هم اولی است، ولی عجیب این است که بعد، هر جای دیگری که من از ایشان دیدم خیلی به صراحة و با تأکید، ایشان می‌فرماید که حمل جنس و فصل بر نوع، حمل اولی نیست بلکه حمل شایع است و این دو حرف خیلی متقابل است. یا واقعاً من این تعریف را درست نفهمیدم یا درست فهمیدم و باید بین آن دو جمع کرد، ولی در حرف‌های علامه طباطبائی به بعد اینها همه حمل ذاتیات بر ذات را حمل اولی گرفته‌اند و این را قبول کرده‌اند که اینها حمل اولی است و این سیری است که تا به حال این مطلب داشته است.

### ► یک حمل با دو اعتبار

**دکتر فربهی:** سؤال بعدی را هم اگر پاسخ دهید  
منون می‌شویم!

**استاد عبودیت:** بله؛ اما در مورد آنچه که شما فرمودید که آیا می‌شود یک حمل را به یک



با نظر مرحوم ملا صدرا تفاوتی دارند، یا این که نه صدرایی‌ها کلاً نظرشان بر این است که در حمل شایع صناعی، ملاک اتحاد وجودی است و اگر حضرت عالی هم در این زمینه نقدي به ذهنستان می‌رسد مطرح بفرمایید تا استفاده ببریم.

### ▶ معیارهای حمل از دیدگاه آقا علی مدرس و صدرالمتألهین



**استاد عشاقی:** بسم الله الرحمن الرحيم، عبارات مرحوم آقا علی مدرس تقریباً با عبارات اسفار حداقل در بخشی از عبارات مطابق است و یک اختلاف‌هایی مختصر عبارتی است و الا بحث‌های محتوایی حداقل من با بررسی‌ای که کردم از نظر محتوایی بین دیدگاه‌های مرحوم صدرالمتألهین و آقا علی، اختلافی ندیدم چون عبارات ایشان اینجا هست ولی در هر دو متن مورد نظر، یک معیاری در اول مطرح شده بعد گویا این معیار به لحاظ یک سری از مسائل، به نظر آقایان مشکل داشته و یک مقدار تفصیل در ادامه آن معیار گفته‌اند که آن متمم تعریف به نظر می‌رسد که بهتر می‌تواند معیار حمل اولی و حمل شایع را روشن کند.

هم عبارت صدرالمتألهین است و هم عبارات ایشان، وقتی که ایشان می‌خواهد حمل شایع را معنی کند می‌فرماید «و مفاده اتحاد الموضوع و المحمول فی نحو من انجاء الوجود»، به اصطلاح این قسمت اول حرف است و بعداً یک تعبیر دیگری دارد و «مرجعه» در واقع می‌خواهد این را به یک معنای دیگری بازگشت بدهد و بعد با یک بیان دیگر، که گویا این بیان دوم به نظر، کمتر اشکال دارد چون اگر ما معیار را همین تعریف اول بدانیم یعنی همین قسمت اول عبارت بدانیم که این عبارت هم در اسفار است و هم در عبارت ایشان، ما خیلی از جاها در مبحث حمل شایع با مشکل مواجه می‌شویم یعنی ما قطعاً قضایایی داریم که حمل اینها را باید حمل شایع بدانیم ولی با معیار اتحاد وجودی نمی‌خواند، قضایایی مانند آنجایی که یک محل را موضوع قرار بدھید و محمول دیگری را بر این حمل کنید.

مثل اینکه بگویید: «هر تناقضی محل است» اینجا ما، بین موضوع و محمول نمی‌توانیم اتحاد وجودی داشته باشیم؛ تناقض وجود ندارد که بخواهد با محمولی که محل است اتحاد وجودی داشته باشد در حالی که حمل شایع معیاری که باید داشته باشد که عبارت است از اتحاد وجودی، اصلًاً بین موضوع و محمول، وجودی نیست تا اینکه بخواهد اتحادی داشته باشد مگر با یک سری از تکلفاتی که حالاً آن مورد توجه نیست. و اگر گفتیم که «هر دوری متناقض است» که این هم به نوعی شایع است محمول و موضوع، اختلاف مفهومی دارند و این محمول را بر موضوع حمل می‌کنیم حتی بر فرض اتحاد وجودی که حالاً بیان علامه هم به نوعی به این برمی‌گردد ولی قابل فرض نیست، چون وقتی که بنا شد که شما این وجود را برای موضوع و محمول فرض کنید، اصلاً شما موضوع و محمول را از هویت خودش خارج می‌کنید، تناقضی که می‌خواهد مفروض

است که این محمول محمول به من ارائه می‌دهد.

### ► تفاوت مفهوم موضوع با مفهوم محمول در حمل شایع

**دکتر فربهی:** جناب استاد یک سوال اینجا مطرح است و آن بحثی که در اصله الوجود مطرح می‌کنند، می‌گویند در حمل شایع مفهوم موضوع با مفهوم محمول با همیگر تفاوت دارند و اگر قرار باشد که ما به الاتحاد آنها یک چیز دیگر مثل وجود نباشد در این صورت حمل اتفاق نمی‌افتد که اگر توضیح بدهید.



**استاد عشاقي:** به نظر من اختلافات مفهومی در حمل شایع مدخلیت ندارد، چنانکه همین جا در تتمه تعريف به این نکته اشاره نشده است، ممکن است که بگوییم دو تا عنوان واحدی داریم ولی به لحاظ اینکه حمل به سراغ مصدق می‌رود باز هم حمل شایع بدانیم مثلاً «هر انسانی بشر است» به نظر این گزاره حمل شایع است چون می‌خواهیم بگوییم مصادیقی که از عنوان «الانسان» می‌فهمید مصدق آن عنوانی که در محمول اوردیم هم هست، گرچه حالا این دو، یکی باشند. آن اختلاف مفهومی بین موضوع و محمول گرچه چیزی هست که تقریباً غالب گزاره‌ها همینطور است ولی مدخلیت در خود حمل ندارد.

**دکتر فربهی:** یعنی در همه حمل‌های شایع اختلاف مفهومی وجود ندارد.

**استاد عشاقي:** در همه حمل‌های شایع این نیست که مفهوم موضوع و محمول نوع اختلاف داشته باشند.

**دکتر فربهی:** از این استدلال در بحث اصالت می‌شود استفاده کرد یا نه؟

**استاد عشاقي:** در بحث اصله الوجود خود مرحوم آقا علی مدرس استفاده هایی کرده که به نظر من استفاده درست نیست.

**دکتر فربهی:** استفاده ایشان که درست است؟

**استاد عشاقي:** نه؛ به نظر من درست نیست، یعنی وقتی که ایشان - همانطور که جناب آقای عبودیت هم فرمودند - تصريح دارد که در حمل ذاتی، به لحاظ اختلاف مفهومی که بین موضوع و محمول داریم نمی‌توانیم معیار حمل اولی را داشته باشیم، چون وقتی فرض بر این است که هر مفهومی غیر از مفهوم دیگر است، شما اگر وجود را هم کنار بگذارید، دو بیگانه کاملاً نسبت به هم می‌شود، دو بیگانه نسبت به هم دیگر یک بینویتیت عزلی بین آنها هست و آن اختلاف بین موضوع و محمول که به نوعی لازم است، به نحو اعتباری البته به نحو اعتباری آن را هم من در گزاره‌ها قبول دارم که حداقل به همین اندازه اختلاف داشته باشند ولی دیگر آن جنبه اتحاد را شما برمی‌دارید چرا؟

به خاطر اینکه مفهوم‌های شما کاملاً متناقض است هر مفهومی متغیر از سایر مفهوم‌ها هست و از طرف دیگر شما وجود را که نمی‌خواهید پایش را به میان بکشید، نتیجه این می‌شود که شما دو عنوان متناقض دارید که هیچ کدام هم نمی‌توانند بر هم‌دیگر انطباق داشته باشد، البته این بیان ایشان است و ایشان از اینجا نتیجه می‌گیرد که بنابراین پس

ابتدا امر می‌کنند که می‌فرمایند که در حمل شایع مقادش اتحاد موضوع و محمول فی نحو من انحصار الوجود است، این تعریف در اینجاها نمی‌تواند صادق باشد.

به نظر می‌رسد که آن تتمه‌ای که دنبال عبارت مطرح می‌شود به نوعی این مشکل را، چه فهمیده و چه نفهمیده، برطرف می‌کند. ممکن است بعضی‌ها واقعاً به این مسائل توجه داشته‌اند و ممکن است که نه به نوعی به خود محتوا توجه کرده‌اند خود به خود رفع اشکال در بعضی از موارد شده است. فرمودند «مرجعه إلى أن الموضع فرد من افراد مفهوم المحمول» به نظر من بالواقع این معیار حمل شایع است. هم مرحوم صدرالمتألهین این تعبیر را دارند و هم مرحوم آقا علی مدرس که اینجا و جاهای دیگر هست و این درست است در گزاره حملی به حمل شایع مفاد گزاره این است که شما می‌خواهید ارائه مصدق محمول را بدهید و می‌خواهید بگویید آقا این موضوع مصدقی برای این محمول است حالا یا مصدق منحصر یا غیر منحصر آن دیگر کاری با این بحث ندارد، اگر شما در گزاره دنبال بیان مصدق مفهوم محمول باشید و نه دنبال بیان حقیقت و چیزی موضوع، به اصطلاح این حمل شایع می‌شود در همه حمل‌های شایع همین طور است و دیگر آنوقت مصدق هم اعم از وجود است، بعضی‌ها مصدقیت را با وجودیت یکی می‌گیرند در حالی که نه، مصدقیت یک فضای متغیر از وجود است.

حالا احياناً موارد مشترک دارد و من آن را نفی نمی‌کنم ولی خیلی از جاهای ما چیزی را مصدق چیزی می‌دانیم ولی اصلاً بحث موجودیت در آن مطرح نیست مثلاً همان گزاره‌هایی که موضوع عرض محالات است، تناقض محال است، هر تناقضی حالا کلمه «هر» را هم می‌گوییم که قطعاً سراغ مصدق رفته باشیم، گزاره محسوبه دیگر به سراغ مصدق می‌رود، هر تناقضی محال است و هر دوری متناقض است در این جا که ما موضوع را داریم می‌گوییم مصدق محمل است، این گزاره گزاره چیست؟ به حمل شایع حملش به کار رفته است بعد طبق این تعریف درست است یعنی دارید می‌گویید موضوع من حالا یا خودش و یا مصادیق خودش آن ممکن است که هر دو صورتش بشود، این مصدقی

مفهومی هست و لذا چونکه ایشان این مبنا را دارد از اصالت وجود استفاده می‌کند، چون که این مبنایش درست نیست بلکه این در مقام تقریب ماهوی این محمول را بر این موضوع حمل می‌کند و احتیاج به آن بحث اصالت وجود است که بحث اصالت وجود را سر جای خودش بحث می‌کند.

**دکتر فربهی:** جناب استاد زمانی؛ عذرخواهی می‌کنم شما هم نسبت به این مسئله که آیا ثبوت نفس الامری در بحث حمل شایع می‌تواند به عنوان یک معیار باشد، اعمّ از اینکه این ثبوت نفس الامری ثبوت خارجی باشد و یا همان ثبوت نفس الامری و عامّ باشد، اینکه می‌گویند ملاک حمل شایع اتحاد وجودی است آیا این اتحاد وجودی می‌تواند وجود ثبوت نفس الامری باشد؟ نکته دیگر هم درباره استفاده حمل در بحث اصالت وجود و این که از اتحاد استفاده می‌کند و در اینکه حتّماً یک ما به الاتّحادی وجود دارد، اگر حضرت عالی هم توضیح بدھید خیلی ممنون می‌شویم.

## ▶ حمل در بحث اصالت وجود و نفس الامر معیار حمل شایع

**استاد زمانی قمشه‌ای:** حملی که در باب اصالت وجود از ملاصدرا و دیگران مانند علامه طباطبائی و دیگران می‌گویند نوعاً بر اساس همان اصله الوجود است و غیر از اینکه در اعتبار حملشان را حمل وجودی لحظه می‌کند، در خارج هم همینطور می‌دانند؛ یعنی غیر از تحلیل ذهنی که حمل شایع را اعتبار می‌کند، در خارج هم همینطور روی اصالت وجود می‌دانند و چون قائلند که همه جا را وجود گرفته است حتی ذهن را و حتی آنجایی را که به نظر می‌آید که پارادوکس باشد یک رعشیدی از وجود به آن می‌دهند و این نحوه از پارادوکس را در همانجا یابی که اجتماع نقیضین محل است و این محال حمل بر اجتماع نقیضین شده است همه‌اینها را روی این مبنا یک نحوه وجودی به آن قائلند؛ حالا یا اعتبار است یا در قضایای حقیقه که می‌گویند خارجیت دارد و لو اینکه بعداً واقع شود، آنی که اینها با آن مطابق در می‌آیند، و اینها با آن مطابق هستند مطابق همان نفس الامر است و اینها قائل به نفس الامر وجودیه

باید پای وجود به عنوان یک حقیقت نفس الامری در این گزاره‌ها دخالت کند، خود مفهوم وجود هم گرفتار همان اشکالی است که در بقیه مفاهیم هست، مفهوم وجود هم به درد نمی‌خورد پس باید مطابق این مفهوم وجود که همان مفهوم واقع را تشکیل می‌دهد، آن باید و دخالت کند و بین موضوع و محمول باید و یک نوع اتحادی برقرار کند، به نظر می‌رسد که این بیان از چند جهت اشکال دارد؛

اول اینکه شما که ادعا می‌فرمایید بین ذاتی و ذات اختلاف مفهومی است، به صورتی که اختلاف را اختلاف عزلی می‌گویند، ایشان تصریح دارد که بینویست عزلی است، این حرف، حرف درستی نیست که حالا در بیانات مرحوم علامه به نوعی به این بیان پرداخته شده است، در این تعلیقۀ ما هم ظاهراً این بحث را من مفصل کردام که چرا این طور است، چرا ایشان این حمل ذاتی می‌گیرد، علت‌ش این است که ذاتی را که شما با ذات مقایسه می‌کنید، از سه احتمال بیرون نیست؛ ۱. عین ذات است؛ ۲. جزء ذات است؛ ۳. خارج ذات است.

به حسب همان تقریر مفهومی و معنایی و ماهوی که حالا معیار حمل اولی است، اگر بگویید که زائد است که خلاف فرض است؛ ذاتی باب ایساخوجی که شما می‌گویید یعنی همان جنس و فصل را می‌گویید، اینکه بخواهد بیرون از حریم ماهیت آن ذات باشد که اصلاً خلاف فرض شما هست، پس این هیچ است، و حالت می‌ماند که یا این جزء است و یا عین همان ماهیت است، جزئیت باطل است، برای اینکه فرض در مورد جنس و فصل است و نه ماده و صورت. در بین ماده و صورت، و جنس و فصل یک فرق قائل هستند و می‌گویند که در ماده و صورت شما اعتبار به شرط لا، دارید یعنی یک مز بین جنس، آن چیزی که اسمش را جنس گذاشت‌اید و آن چیزی که به عنوان فصل و صورت می‌آورید، این مز آن را از آن و آن را از این جدا می‌کند و بنابراین اینها از همدیگر بیگانه می‌شوند، هم دو تا نسبت به هم بیگانه می‌شوند و هم هر جزئی، غیر از این کل است که دیگر حملی رخ نمی‌دهد، ما اجزاء ذات‌اتمان همان جنس و فصل است که از اجزاء محمول هستند و محمول در مقام تقریر ماهوی بر موضوع حمل می‌شود و نه در مقام تقریر وجود، یعنی شما ماهیت را می‌گویید که در موضوع مبینش این است، حالا ممکن است این مبین یک مبین ناقصی باشد چنانکه آقایان به حدّ ناقص معتقد هستند، شما که همیشه در منطق حد تام ندارید بلکه حمل ناقص هم داریم، اگر گفتید انسان به حسب تقریر ماهوی این حیوان است، این را یک حدّ ناقصی از این می‌دانند، بنابراین آن سر احتمال، اعتبار خارجیت باطل است، اعتبار چیزیت هم به لحاظ اینکه در این جا حمل اتفاق می‌افتد باطل است و هیچ جزئی بر کل حمل نمی‌شود، بنابراین نتیجه چه چیزی می‌شود، ذاتی به معنای ایساخوجی با ذات که همان نوع ما باشد، اینها یک حقیقت‌اند، منتها در دو چهره؛ حالا اگر بخواهیم عرفانی حرف بزنیم، دو ظهور از یک حقیقت یا اگر بخواهیم صدرائی حرف بزنیم یک حقیقت اما با اختلاف رتبه هست، البته اینجا هم باز باید بپذیریم که تشکیک در ماهیت جایز است که آن هم محل بحث است و آن هم به نظر من درست است.

بنابراین آن ذاتی با ذات عین هم هستند، اختلاف مفهومی ندارند که مرحوم آقا علی مدرس اینجا می‌فرمایید که اختلاف مفهومی هست و این مفهوم منزد به بینویست از آن است؛ نه، منزد نیست بلکه این عین آن است متنه‌ی در یک چهره دوم یا به یک مرتبه دوم و به همین خاطر این که می‌آیند فصل را در منطق مطرح می‌کنند و می‌گویند فصل می‌تواند علت تام برای حقیقت باشد. در مبنای صدرالمتألهین هم اصلاح به نوعی اینم بنا تأیید شده است که فصل، فصل حقیقی شی اصلاح تمام هویت شی است با این که اختلاف مفهومی آنها آنچه که به ظاهر ایشان اسمش را بینویست عزلی می‌گذارد اختلاف

## ► ماهیات حدود وجود

**دکتر فربهی:** جناب استاد عبودیت؛ یک سؤال دیگر مانده که از فرمایشات مرحوم آقا علی مدرس زنوزی هست و آن این بحث اینکه در باب حمل ماهیات حدود وجود هستند، که بعضی از موجودات دارای ماهیت هستند، انسان، بقر، غنم؛ اگر در این بحث حد وجود بودن و نحوه اتحادشان را هم یک توضیحی بفرمایید که این مطالب شفاف شود، خصوصاً اگر از فرمایشات خود ایشان نکته‌ای در ذهن شریعتان باشد، این به عنوان حسن ختم جلسه ما باشد.

**استاد عبودیت:** این ماهیت حد وجود است بنابر آن چیزی که در ذهن‌های ما هست این است که ماهیت در واقع حکایت از نفاد وجود است یا همان نفاد وجود که ما اسم آن را ماهیت می‌گذاریم، این چیزی است که ما الان می‌فهمیم، آقا علی مدرس در همین رسالت حملیه ظاهرا صفحه ۴۲ مفصل‌باً به این مسئله می‌پردازد و مخالف این است که ماهیت حکایت از نفاد وجود باشد، می‌گوید که حکایت از متن وجود است و از کمالات وجود حکایت می‌کند و می‌گوید که این مستلزم تناقض است و نمی‌شود در مورد ماهیات پذیرفت. برای همین هم است که وقتی – البته این را ایشان نمی‌گوید ولی من اضافه می‌کنم – که ماهیت را باشرط می‌کنند می‌گویند بر وجودهای کامل‌تر هم قابل حمل است و الا اگر از دیدگاه این آقایان حکایت از نفاد بود، لا بشرط که می‌شد مشکلی را حل نمی‌کرد منتهای آقا علی مدرس که همین را می‌فرماید، باز دوباره خودش در بدائع الحکم این را می‌گوید که «الماهیات حدود الوجود» و ایشان می‌گوید که همهٔ فیلسوفان هم این را می‌گویند. این دو چگونه با هم جمع می‌شوند؟ ایشان خودشان توضیح می‌دهد و می‌گوید که وجود ممکن را که شما در نظر می‌گیرید تا یک جایی هست و از یک جایی به بعد، این جا و اینها یک چیزهای اعتباری است و جاندارد ولی حالاً برای سادگی بحث، تا یک مقداری ما می‌بینیم هست و از یک مقدار به بعد می‌بینیم که نیست و نفادش شروع می‌شود، ایشان می‌گوید که برای هر وجودی که در خارج بوده است و ممکن هم هست باشد محدود باشد، ما دو تا حد داریم یکی حد وجودی و یکی حد عدمی؛ حد عدمی آن همان نفادش است که یعنی دیگر نمی‌باییم، حد وجودی به تعبیر خود ایشان یعنی مقدار وجودی که این از طبیعت وجود دارد. بعد ایشان می‌گوید که وقتی ما می‌گوییم ماهیات حدود وجودند، حد وجود را به این معنا می‌گوییم که آن چیزی که حمل شایع است و ما می‌گوییم ماهیات حدود وجودند، اگر بخواهیم به زبان آقا علی مدرس بگوییم آن ماهیات در واقع حدود عدمی وجودند. بنابراین ایشان وقتی که می‌گوید ماهیت حد وجود است، اشاره به یک امر ثبوتی به متن وجود خارجی دارد و به نفاد اشاره ندارد و این برای اینکه این اصطلاح با هم‌دیگر قاطی نشود، چیز مهمی است چون الان این اصطلاح خیلی رایج است که ما می‌گوییم ماهیات حدود وجودند یعنی حکایت از نفادهای وجود دارند و در واقع مفاهیم سلیمانی هم به زبان اثبات بیان می‌شود. از دیدگاه ایشان همهٔ فیلسوفان می‌گویند ماهیات حدود وجودند اما به حد وجودی وجود اشاره می‌کنند نه به حد نفاد آن.

**دکتر فربهی:** ما از اساتید شرکت کننده عذرخواهی می‌کنیم که فرستت کافی نبود تا از فرمایشات و نظراتشان استفاده ببریم و همچنین از شرکت کنندگانی که منتظر بودند تا احتمالاً مطالب بیشتری از اساتید محترم بشنوند و مطالب جمع‌بندی شده بهتری مطرح شود، ولی با این فرستت کم و مباحث تحلیلی عقلی، فکر می‌کنم که این مقدار، مقداری بود که می‌شد از دست این جمع بر باید و انجام بدهند.

## ► خلاصه نظرات اساتید

اگر من بخواهیم خلاصه سخنانی که اساتید محترم فرمودند را عرض کنم می‌توانم این‌گونه جمع‌بندی کنم که:

هستند بنابراین هم این را که می‌گویند بر اساس اصله وجود است و هم آن که به اصطلاح مطابق آن است یعنی نفس الامریت را قائل هستند، حتی همین گزاره‌هایی مانند «از نجتمع محالاً».

**دکتر فربهی:** ما این اصالت وجود را باید مبنای آن بگیریم یا این را دلیل بر اصالت اصالت وجود بدانیم.

**استاد زمانی قمشه‌ای:** نگاه اینها این است یعنی وقتی که اصالت را با وجود بدانند نگاهشان یک چنین نگاهی می‌شود.

**دکتر فربهی:** بعد در این صورت دیگر نمی‌تواند جزو ادله اصالت وجود قرار بگیرد در صورتی که در کتاب‌های فلسفی، بحث اتحاد به عنوان یکی از ادله اصالت وجود مطرح شده است و می‌خواهیم بدانیم آیا می‌شود بحث حمل یکی از ادله اصالت وجود باشد.

**استاد زمانی قمشه‌ای:** حمل روی این ارتکاز است ولی اینکه بخواهند به خودش اثبات کنند، ارتکازش این است.

**دکتر فربهی:** ارتکازشان اصالت وجودی بوده است!

**استاد زمانی قمشه‌ای:** بله؛ ارتکاز ذهنی است و مبنایشان درست در می‌آید مگر اینکه بگویند خود ارتکاز ذهنی را شما یک پیش شرطی قرار دادید و می‌خواهید با این پیش شرط یک استدلالی را انجام بدید، ولی اینطور نیست و اینها واقعاً معتقد هستند. البته به قول ایشان می‌شود که اصله الماهوی را به یک نحو به اصاله الوجود برگردانید یعنی آنها یکی که اصله الماهوی بودند واقعاً اینطور قائل نبودند که یک امر اعتباری همه کاره عالم باشد، درست است که در تحلیل هایشان اصله الماهوی شدند ولی در حق واقع اینها به یک حقیقتی قائل بودند منتهای اسم آن را ماهیت می‌گذاشتند، چون در حرف‌های این سینا این همه که در الهیات می‌گویند اصالت الوجودی است ولی در سایر جاها یا تعبیر به ذات می‌آورد یا به ماهیت، گاهی به وجود از این معلوم می‌شود که درست است بحث در آن زمان منتفح نبوده ولی اینطور هم نبوده که گزاره‌هایی که بخواهند بدهند چه مثبت و چه منفی، زیر پایش خالی باشد و هیچ مطابقی و نفس الامری نداشته باشد.

مثلث قائم الزاویه هم نوعی از حقیقت ماهوی مثلث است این حمل اولی می‌شود.

**دکتر فربهی:** جناب استاد عبودیت فرمودند در باب اینکه حمل ذاتیات بر ذات حمل اولی است یا حمل شایع، در عبارات ملاصدرا تفاوت وجود دارد و باید وجه جمع آن را پیدا کرد و برای پیدا کردن وجه جمع آن، احتیاج به تحقیق در بحث حمل داریم باید بحث حمل اولی و شایع بیشتر تحقیق و بررسی شود، در فرمایشات مرحوم آقا علی مدرس در صفحه اول کتاب رساله حملیه، آمده که حمل ذاتیات بر ذات حمل اولی است اما در جاهای دیگر، این حمل را حمل شایع به حساب آورده‌اند بنابراین اگر کسی بپرسد که از نظر حکماء حمل ذاتیات بر ذات، اولی است یا شایع؟! باید پاسخ دهیم که در عبارات حکماء تفاوت و اختلاف عبارت وجود دارد هم در عبارت مرحوم ملاصدرا و هم در عبارات برخی دیگر از بزرگان؛ اما در فرمایشات مرحوم علامه طباطبائی هیچ اختلاف تعبیری وجود ندارد و مرحوم علامه طباطبائی حمل ذاتیات بر ذات را صراحتاً حمل اولی ذاتی می‌داند.

نکته دوم این که حدّ دو اصطلاح دارد یکی «حدّ عدمی» یعنی منتهی‌الیه؛ دیگری «حدّ وجودی» یعنی مقدار بهره‌ای که شئ از وجود دارد، که از آن به حدّ وجودی یک شئ تعبیر می‌کنیم؛ وقتی می‌گوییم که ماهیت «حدّ وجود» است منظور حدّ وجودی یک موجود است، یعنی مقدار بهره‌ای که یک وجود از کمالات وجودی دارد.

**استاد عبودیت:** فیلسوف‌های گذشته این تعبیر را دارند معمولاً حدّ نفادی گفته می‌شود.

**دکتر فربهی:** پس تعبیراتی مثل مرحوم آقا علی مدرس و بعضی از فلاسفه پیشین وقتی که می‌گفتند ماهیت حدّ وجود است، یعنی حدّ وجودی است یعنی مقدار وجود یک شئ را مشخص می‌کند، مقدار بهره یک شئ را مشخص می‌کند نه اینکه به معنای منتهی‌الیه باشد.

از اساتیدی که تشریف آورند تشكر می‌کنیم باز هم از اساتید محترم عذرخواهی می‌کنیم که مطالباشان ناقص ماند؛ همچنین از همه شرکت کنندگان تشکر می‌کنیم.

والسلام عليکم و رحمة الله و برکاته. لـ

جناب استاد زمانی فرمودند حمل نوعی ارتباط است اما چه نوع ارتباط، ارتباطی که محمول شانی از شوون موضوع را نشان می‌دهد پس در واقع محمول، علت رفع ابهام از موضوع است پس اگرچه، موضوع به یک معنا علت تحقق محمول است اما محمول، علت رفع ابهام از موضوع است.

نکته دیگری که فرمودند این است که حمل کاربردهای مختلفی دارد گاهی از موقع شوون ذاتی یک موضوع را مشخص می‌کند و گاهی از موقع شوون فعلی را، این هم یک نکته و نکته سومی که فرمودند این است که بحث حمل و استفاده آن در بحث اصالت وجود در واقع نگرش اصله الوجودی به مسئله حمل بوده است یعنی اصالت وجودی‌ها با نگرش اصله الوجودی‌شان وقتی که به مسئله حمل نگاه می‌کنند چون وجود را در همه جا منسیط می‌دانند، ما به اتحاد را نحوه‌ای از وجود به حساب می‌آورد پس در واقع بحث حمل در نگاه اصله الوجودی‌ها با تحفظ بر مبنای اصله الوجودی است، این نکاتی بود که جناب استاد فرمودند.

جناب استاد عشاقي فرمودند آنچه که در حکمت صدرا مطرح است این است که معیار حمل شایع، «اتحاد وجودی» است اما متمه‌ای دارند که آن تتمه دقت بحث را بیشتر کرده و آن تتمه این است که معیار حمل شایع آن است که «موضوع از افراد محمول باشد» و دیگر با بحث اتحاد وجودی کاری نداشته باشیم، موضوع از افراد محمول باشد؛ به نظر جناب استاد، این معیار، معیاری است که می‌شود از آن دفاع کرد اما از معیار اول که ملاکش اتحاد وجودی است نمی‌توان دفاع کرد علت آن هم این است که حمل ذاتیات بر ذات، حمل شایع صناعی است و حال آنکه حمل ذاتیات بر ذات الزاماً اتحاد وجودی در آن ملاحظه نیست ما می‌توانیم اتحاد آنها را در مرتبه ماهیت بدانیم.

**استاد عشاقي:** آنچه که عرض کرد در حمل اولی بود و در حمل‌های شایع آن سه مورد بنابر دیدگاه اول به عنوان نقص وارد می‌شود و بنابراین آن تتمه بیان را باید محور قرار بدهیم که در فرمایش خود آقا علی هم هست، اضافی نیست و فقط مربوط به صدرالمتألهین نیست، ایشان هم همین بیان را دارد و اما آن مورد که حمل ذاتی بر ذات، حمل اولی است بنابر بیان ایشان، می‌گفتند که به خاطر آن یک اختلاف مفهومی است و مفهوم هم تباین عزلی دارد، حدود را هم که شما نخواهید دخالت بدید؛ پس بنابراین هیچ چیز قابل حمل در این جا باقی نمی‌ماند، پس باید وجود را دخالت بدھیم و وقتی که وجود را دخالت دادیم آن وقت حمل شایع می‌شود. در واقع مقدمه، درست نیست به لحاظ اینکه اختلاف مفهومی فی الواقع نیست اگر یک اختلافی باشد حالاً می‌خواهید به دید عرفانی بگویید، ظهور حقیقت در دو چهره، – یا حالاً بخواهید به دیدگاه عرفانی توجه نداشته باشید، آن دیدگاه‌هایی که نزدیک به بیان آقایان است – البته با توجه به تشکیک ماهیت باید این را پذیریم، حیوان بر حسب تقریر ماهوی با انسان بر حسب تقریر ماهوی یک حقیقت‌اند با دو مرتبه وقتی یک حقیقت شد آن تباین عزلی که شما دنبال آن و بر اساس آن، اشکال می‌کردید تباین عزلی نیست می‌تواند حمل اولی باشد، من یک عرضی نسبت به آن گزاره‌ای که فرمودید، آن گزاره را هم بر همین اساس که می‌شود یک گزاره را هم بر حمل اولی و هم بر حمل شایع گرفت آن به همین دید ما وابسته می‌شود اگر شما گفتید فرض کنید «کل حیوان جوهر» اگر بخواهید مصدق و وجودی بگویید درست گفته‌اید یعنی در حمل شایع یعنی به حسب مصدق و تقریر وجودی نه به حسب تقریر ماهوی که حالاً گفته‌یم یکی از موارد مصدقی آن است که اتحاد است، این از این جهت بیان مصدق می‌شود یعنی می‌خواهیم بگوییم که مصدق این است، یک وقت هم می‌خواهیم بگوییم نه، خود حقیقت را با صرف نظر از مصدق بگویید که این چیست مثل اینکه بگوییم مثلث قائم الزاویه مثلث است که این حمل جنس بر نوع است دیگر، نمی‌خواهید مصدق آن محمول را معین کنید بلکه می‌خواهید بگویید در تقریر ماهوی

پیش نشست های

# همایش ملی اثبات معاد جسمانی

نکوداشت مقام علمی آقاضلی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)



## نشست چهارم

گزارش تفصیلی پیش نشست

# اثبات معاد جسمانی

نشست علمی «اثبات معاد جسمانی» به عنوان پیش نشست

همایش ملی حکیم طهران پنج شنبه ۲۲ اسفند ۱۳۹۲ از سوی

پژوهشگاه بین المللی المصطفی وابسته به جامعه المصطفی

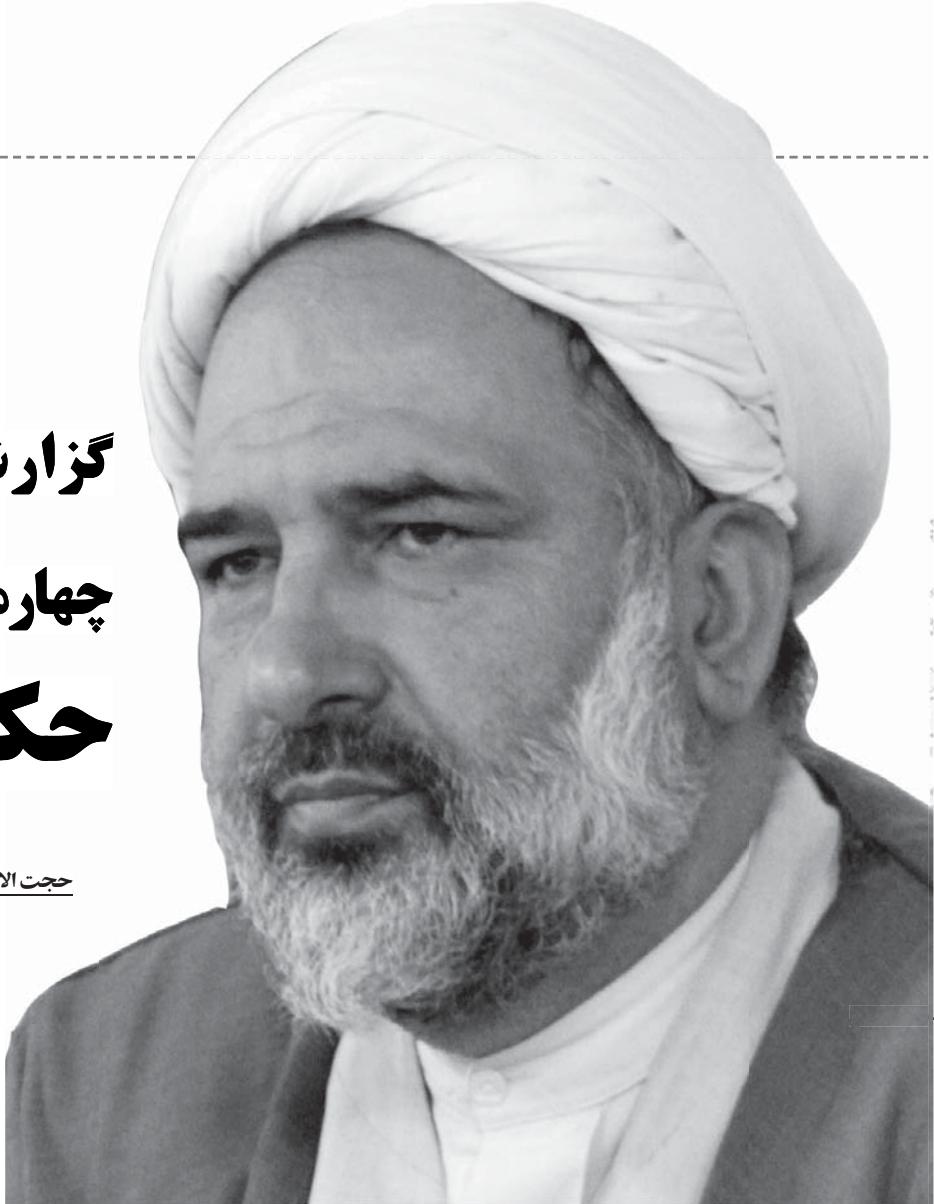
العالیه و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید.

نظر به اهمیت این نشست، گزارشی از آن تقدیم خوانندگان

نشریه حکمت اسلامی می شود.

# گزارشی از روند و برنامه‌های چهارمین پیش‌نشست همايش ملی حکیم طهران

حجت الاسلام والمسلمین رضازاد



## روایتی در اثبات شهیده بودن حضرت زهرا

چون این روزها، ایام شهادت حضرت فاطمه زهرا است یک روایتی را تقدیم می‌کنم؛ این روایت صحیحهای از امام صادق است. عن ابی عبدالله ع «إن فاطمة عليها السلام صديقة شهيدة وإن بنات الانبياء لا يطمن». این از روایات صریحی است که دلالت می‌کند فاطمه زهرا به مرگ طبیعی از دنیا نرفته و شهیده است. این روایت به خاطر صحبتش و شهیده ای باشد. این روایت دیگر در رابطه با عنوان محور دهها روایت دارد و اینکه صدیقه بودن و شهیده بودن تکیه دارد و اینکه «بنات الانبياء لا يطمن» در جای خودش باید تحقیق و بررسی شود. پس این روایت یکی از

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين الصلاة والسلام على سيد المرسلين و حبيب الله العالمين سيدنا و مولانا بالقاسم محمد و على آله اهل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين من الان الى قيام يوم الدين.

## اعلام برنامه‌های پیش نشست

حضور همه سروران گرامی، استادی و پژوهشگران ارجمند بویژه حضرت استاد آیت الله فیاضی رئیس محترم هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی سلام و خوش آمد گویی دارم؛ جلسه‌ای که در خدمتتان هستیم یکی از پیش نشست‌های علمی در رابطه با حکیم مؤسس آقا علی زنوزی است که شرح حاشش را در ادامه به طور مختصر عرض می‌کنم و قبل از آن برنامه این پیش نشست را اعلام می‌نمایم؛ پس از مباحث مقدماتی در خدمت حضرت حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر گرجیان با موضوع «تقریر معاد جسمانی از دیدگاه حکیم زنوزی و نقد او بر مرحوم ملاصدرا» خواهیم بود و بعد از ایشان مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی در منظومه وجود منبسط از دیدگاه حکیم آقا علی مدرس» خوانده خواهد شود که توسط یکی از پژوهشگران این پژوهشکده و پژوهشگاه، جناب آقای رحیم دهقان ارائه خواهد شد. پس از ارائه این دو برنامه برای پرسش و پاسخ داریم و در حقیقت بزرگوارانی که اینجا هستند به برخی از پرسش‌ها در رابطه با مطالعه ارائه شده یا مرتبط با آن، پاسخ خواهند داد.

۱. کلینی؛ الکافی، کتاب الحجه، أبواب التاریخ، باب مولد الزهراء فاطمة، ج ۲، جلد ۱ صفحه ۴۵۸، چاپ دارالکتب الإسلامية.

زنوزی است که در سال ۱۳۹۳ برگزار خواهد شد. چند پیش نشست در کشور در حال برگزاری است و بعضی از این پیش نشست‌ها برگزار شد و برخی‌ها در آینده برگزار خواهد شد تا آنکه همایش ملی با محوریت افکار مرحوم زنوزی برگزار شود. این پیش نشست هم یکی از آن پیش نشست‌ها است که به همت پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی وابسته به جامعه المصطفی العالیه و با همکاری مجتمع عالی حکمت در حال برگزاری است.

### ► تکاھی اجمالي به حوزه حکمی طهران و زندگی حکیم زنوزی

حوزه حکمی و فلسفی طهران در سال ۱۲۳۷ هجری قمری با محوریت ملاعبدالله زنوزی (متوفی ۱۲۵۷) آغاز گردید. ملاعبدالله پدر ملاعلی زنوزی است و قبلًا در اصفهان بود. فتحعلی شاه از یکی از فلاسفه معروف اصفهان خواست که شما در تهران تدریس کنید که عذر خواستند و ملاعبدالله را به طهران فرستادند. در دوره چهل ساله تدریس حکیم مؤسس آقاخانی مدرس زنوزی طهرانی (متوفی ۱۳۰۷) حوزه طهران به اوج شکوفایی و عظمت خود رسید. دورانی که شاهد حضور بزرگانی چون میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴)، آقا محمد رضا قمشه‌ای (متوفی ۱۳۰۶) بوده است. حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی فرزند بروم‌نده حکیم ملاعبدالله زنوزی در ذی القعده سال ۱۲۳۴ هجری قمری برابر ۱۱۹۷ هجری شمسی و ۱۸۱۸ میلادی در اصفهان دیده به جهان گشود. الان در حقیقت هزار و دویست و نود و یکمین سالگرد تولد مرحوم زنوزی است. از استادی بزرگی چون والد معظم خود، میرزا حسن نوری، سید رضی لاریجانی، ملا محمد جعفر لاھیجی در اصفهان و بویژه حکیم معظم ملا آقا قزوینی در قزوین کسب فیض نمود. علاوه بر حکمت و فلسفه مراحل عالی فقه و اصول را از محضر میرزا حسن آشتیانی بهره‌مند گردید. در حدود ۱۲۶۷ قمری رحل اقامت در طهران افکند و از این هنگام تا پایان عمر شریف‌ش یعنی ۱۳۰۷ هجری قمری در حدود چهل سال در مدارس مختلف و بویژه مدرسه عالی سپهسالار از مدرسه شهید مطهری فعلی به تدریس معقول و منقول پرداخت. علاوه بر ابوابی از فقه در زمینه فلسفه، متون رایج چون اسفار و المبدأ و المعاد، شرح الهدایه العشیریه، شواهد الربوبیه، الهیات شفاء و شرح حکمة الاشراق را تدریس نمود و فاخرترین مباحث عقلی را در آن روزگار تحقق بخشید. از جمله مشهورترین تلامیذ آن حکیم می‌توان از میرزا محمد باقر استهباناتی استاد حکمت مرحوم محقق اصفهانی، میرزا حسن کمانشاهی، میرزا هاشم اشکوری و میرزا علی اکبر حکمی یزدی نام برد. علاوه بر مقامات علمی، مکارم اخلاق، تواضع، ورع و تقوای ایشان مشهور و مسلم بین الاعلام و الانام بوده است و حتی برخی او را در دقت و زرف نگری بر حکیم سبزواری ترجیح می‌دهند. آقا علی مدرس سرانجام در شب شنبه ۱۷ ذی القعده ۱۳۰۷ به رحمت ایزدی پیوست. یکی از مهم‌ترین ویژگی اندیشه متعالی وی علاوه بر احاطه بر مبانی حکمی، تصرف وی در مبانی و ارائه تقریرهای تازه از اصول حکمت صدرایی و طرح نقدهای حکیمانه و ابداع دیدگاه‌های نوین در چندین مسئله فلسفی باشد، که یکی از آن مسائل تقریری است که ایشان از معاد جسمانی ارائه داد. قبل از ورود به بحث اصلی، این نکته را عرض کنم که فلاسفه صدرایی سعی کردن، معاد جسمانی را بدون تمثیل به آیات و روایات اثبات کنند و به عبارت دیگر: معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه صدرایی قابل اثبات عقلی است.

والسلام عليکم و رحمة الله و برکاته لـ

آن روایات صحیحی است که دلالت بر شهیده بودن حضرت زهرا دارد.

### ► قبر مخفی حضرت زهرا

نکته دیگر در ارابطه با فاطمه زهرا، قبر صدیقه طاهره است که قبر مبارکش نامشخص است ولی به طریق ظن قوی در محوطه خانه خودش و در کنار خانه پیغمبر و مسجد نبوی می‌باشد. دری آن منسوب به در خانه امیرالمؤمنین است که وصل به خانه پیغمبر اکرم است. از باب جبرئیل که وارد شوید، سمت چپ این در قرار دارد. روی قفل آهنی این در بک شعری نوشته است که این شعر مبانی و هایات را زیر سوال می‌برد. این شعر چنین است:

هو الحبيب الذى ترجى شفاعته  
لكل هول من الأحوال مفتحم

این خانه، خانه همان دوستی است - شاعر اشاره به پیامبر اکرم یا به امیرالمؤمنین یا به مجموعه اهل بیت داشته است - که در هر حادثه (غم انگیز) امید به شفاعتش هست. این قفل را که برگردانید پشت آن این شعر است:  
و حاشاه أأن يحرم الراجحي مكارمه  
يرجع الجار منه غير محترم  
مضمون این بیت این است که بعید است کسی در این خانه را بزند و دست خالی برگردد، شادی ارواح طیبه حضرات معصومین یعنی صلواتی تقدیم نماییم.

### ► حکیم زنوزی ملاصدرای دوم

این جلسه، پیش نشستی در رابطه با حکیم مؤسس حکیم زنوزی است که درباره او نکات مختلفی وجود دارد. به خاطر اینکه وقت گرفته نشود، برای ورود به بحث استادی محترم نکاتی را عرض می‌کنم:

حکیم زنوزی که در شخصیت او می‌گویند او ملاصدرای دوم است. بعضی‌ها هم شاید کمی افراط کرده‌اند و گفته اند ایشان از ملاصدرا بالاتر است، ولی عده‌ای از اندیشمندان می‌گویند او ملاصدرای دوم و متأسفانه ناشناخته است. یکی از کارهایی که مجمع عالی حکمت اسلامی بنا است با همکاری بیش از دهها نهاد علمی و مرکز علمی و پژوهشی انجام دهد، همایش ملی حکیم

# معد جسمانی از دیدگاه حکیم زنوزی و نقد او بر مرحوم ملاصدرا

حجت الاسلام والملسمین دکتر محمد مهدی گرجیان



نیشنست علمی

از موارد ۶ اصل و در بعضی از موارد ۷ اصل و ۱۰ و ۱۱ اصل را بیان کرده و در بعضی از کتب تا ۱۴ اصل را اصطیاد کرده‌اند، که در واقع حالت اجمال و تفصیل داشته باشند. در مباحث مرحوم آخوند اصالة الوجود و «تشخص کل شئ بوجووه الخاص»؛ و اصل دیگر «تشخص کل شئ بصورته و فصله الاخير لا پمادته و فصوله العالية و السافله ان كانت فھي پمنزلة اللوازم» است؛ اصل دیگر تشکیک در وجود اصل دیگر حیاتی حرکت جوهری صدرایی هست. اصل بعدی وحدت شخصی است و دیگر اینکه حقیقت هر انسانی، به نفس اوست نه به بدن و بعد قوه خیال را مطرح نمود که جوهری مجرد است و قیام به اعضای بدن ندارد، پس از تعلق نفس از بدن و قطع تعلق از بدن او می‌تواند حیات جداگانه داشته باشد و اگر قدرتمند شود و رشد کند، می‌تواند در واقع هستی بخشی کند که تعبیر ایشان است که «ان النفس خلقت و ابدعت مثلاً للباري وله مملكة شبيه بملكة بارئها و ان المانع غلبة احكام الجسمانية»؛ و وقتی نفس قدرت پیدا کند می‌تواند در عالم خودش دخل

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحيم. و صلى الله على محمد و الله الطاهرين. السلام على المهدى الذى وعد الله عزوجل به الامر ان يجمع به الكلم و يلم به الشعث و ينجز وعد المؤمنين.

با کسب اجازه از استاد بزرگوار در جلسه، به خصوص سرور عزیز و استاد بزرگوار حضرت آیت الله فیاضی نکاتی را راجع به دیدگاه مرحوم آقا علی مدرس زنوزی در مورد معاد جسمانی و مبانی آن - چه مبانی عقلی و چه مبانی نقلي - و نقد ایشان نسبت به مرحوم صدرالمتألهین عرض خواهی کرد تا بنوانم از استاد بزرگوار و نقدهای ایشان کمال استفاده را ببرم. از سرور عزیز و دانشمند بزرگوار جناب حاج آقا رضائزد هم تشکر ویژه دارم. راجع به عظمت و بزرگواری مرحوم آقا علی مدرس، همین بس که با عنوان شخص دوم حکمت متعالیه عمدتاً یاد می‌شود و حقیر احساس حقارت و کوچکی در مقابل این بزرگوار می‌کنم.

► **دیدگاه حکیم زنوزی درباره دیدگاه ملاصدرا در باب معاد جسمانی**

مرحوم آقا علی حکیم، راجع به جناب صدرا معتقد است که ایشان معاد جسمانی را به جسم بزرخی اثبات می‌کند نه جسم مادی؛ در حالی که آیات و روایات ما ظهور در این دارند که علاوه بر معاد روحانی، معاد جسمانی نیز هست. ایشان تلاش می‌کند که حتی المقدور مبانی عقلی و نقلي را به هم بیوند دهد تا بتواند مدعای خودش را ثابت کند که معادی را که من بیان می‌کنم علاوه بر آنکه روحانی است، جسمانی نیز هست.

► **اصول و مبانی در باب اثبات معاد جسمانی**

بسیاری از اصول و مبادی و مبانی را که مرحوم آخوند علی اورده بود را ایشان بیان کرده است و اینطور نیست که آن مبانی را ایشان کنار گذاشته باشد. مرحوم آخوند در بعضی

عبارت را می‌دید احساس می‌کرد که مطالب ایشان با مطالب مرحوم خیلی تفاوتی ندارد. در این عبارت می‌فرماید که «اذا نتهي الاجل و التأليف قد بطل رجع كل جواهر من جواهره الى عالمه و ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه اجسام الدنيا ويه و تلاش التركيب، بقى الجواهر المفرد و اضمحلات الهيات و الاعراض، ثم اذا جاء وقت العود بامر الله رب الجسم من تلك الجواهر المفردة تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم الاخر وي، مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا و لم يكن له صفات مستحبيله زائله حاصله من افعال الموارد» بعد می‌فرماید که «فلمعاد في يوم المعاد هو بعينه نفساً و بدناً و من انكر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من اليمان فهو كافر عقلآً و شرعاً و لزومه انكار كثير من النصوص» (صدر؛ ۱۳۶۰؛ ص ۲۸).

این جملات صراحت بر این دارد که این بدن بعينه حضور پیدا می‌کند لا مثله؛ و مثلش را هم نفی می‌کند و دیگر نمی‌شود اصرار ورزید که ایشان غیر از این بدن را محشور می‌داند.

### ادله عقلی و نقلي حکیم زنوزی در باب معاد جسمانی

به نظر می‌رسد مرحوم آقا علی مدرس ادله‌اش را در دو بخش تقسیم می‌کند:

بخش اول؛ ادله عقلی.  
بخش دوم؛ ادله نقلي.

در ادله عقلی عده مبانی را که مرحوم آخوند ذکر می‌پذیرد. او معتقد است نفس در زمانی که در ارتباط با بدن بود و دایعی را در بدن بجا می‌گذارد و این بدن را در واقع به تعییری مربوط به خودش می‌کند و فرداروزی کم نمی‌شود و اگر هم متفرق شود در علم الهی موجود است و نفس طبق حرکت جوهریه در این تاثیرگذاری نموده است. این بدن با آن و دایعی که در او از جانب نفس به ودیعه گذاشته است رشد و حرکت می‌کند و بالا می‌رود و بالا می‌رود تا جایی که به نفس خودش ملحق می‌شود. از آنجایی که و دایعی که هر نفسی در بدن خاص خودش می‌گذارد و با و دایعی که نفس دیگری در بدن دیگری می‌گذارد از هم متمایز می‌شود و هر بدنی به نفس ویژه خودش ملحق می‌شود چرا که این رابطه بین نفس و بدن وثيق می‌شود و بوسیله آن ودایع، این نفس هم رشد می‌کند و به نفس کلی ملحق می‌شود و به امداد نفس کلی می‌تواند دخل و تصرف در این بدن کند و بدن هم بالا می‌رود و حقیر فعلاً از اشکالاتی که بر ایشان می‌شود صرف نظر می‌کنم و فقط اصل ادعای ایشان را مطرح کنم.

در ادله نقلي هم ایشان در رساله معاد خودش در سبیل الرشاد به حدیث شریفی<sup>۱</sup> استناد می‌کند که متأسفانه سند درستی هم ندارد بخاطر اینکه این روایت تنها از جانب مرحوم صاحب احتجاج بیان شده است؛ این روایت از نظر سندی مرسلا است و سندش هم ضعیف است و در جوامع روایی پیشین نیز این حدیث را پیدا نکردم و ایشان نیز سند معتبری هم برای آن ذکر نکرده‌اند و به شکل ارسال ذکر کرده اند. البته دوستان بزرگوار ایشان ادعا می‌کنند که ضعف سند با عمل اصحاب منجبر است، در حالی که اگر هم این قضیه در احکام فقهی حرف درستی باشد یعنی که ضعف سند بوسیله عمل اصحاب منجبر شود ولی این قضیه در امور اعتقادی راه ندارد. گذشته از اینکه مشهور علماء به آن اهمیت ندادند و توجه به آن نکرده‌اند و اگر این ضعف سند هم بوسیله عمل اصحاب بخواهد انجبار پیدا کند اصحاب در اینجا چند نفر معدود بیشتر نیستند، در حالیکه این همه فقهای طراز اول و یا متكلمين و فلاسفه بزرگ از آن اعراض کردن اگر کسی بخواهد بگوید سیاق آن آنچنان رفیع است و رفت دارد که رفت سیاقی صدقش را در نهاد خودش تأثید می‌کند و این حدیث آنچنان رفت سیاقی ندارد که آدم بگوید حتماً و حتماً حقیقت خودش را به دنبال داشته باشد و حتی جمهور از علمای ما معتقدند که

و تصرف کند، ایجاد و هستی بخشی کند و حتی نفس قدرت پیدا کند می‌تواند در بیرون از مملکت خودش هستی بخشی و ایجاد کند و مانعی از ایجاد او نیست. تنها مانع ضعف نفس است «لضعف النفس و بعدها عن اقليلها» اگر بتواند قدرت پیدا کند جلوتر برود با کاووش‌های عقل نظری و کارکردهای عقل عملی می‌تواند هستی بخشی در خارج نیز داشته باشد.

اگر نفس در رتبه‌های مادونی باشد کارکرد او و فعالیت او همیشه همراه با بدن است اما اگر قطع علاقه کند قدرت بیشتر خواهد داشت برای اینکه بتواند ایجاد کند هم در مملکت خودش هم در بیرون مملکت خودش، باید قادرمند شود و به تعییری «تخلق بالهمة ما تشاء في خارج محل الهمة» بتواند در خارج هستی بخشی داشته باشد. نکته‌ی بعدی این که نفس انسان به تعییر آخوند «حادثة قدیمة» و وجود سیال دارد همانطوری که در قوس نزول از بالا به پایین آمده است، البته این به معنای قدم نفس نیست بلکه به وجود جمعی که حضور در عالم مافقی داشت به عالم پایین آمده و در عالم مثال و سپس در عالم ماده و در قوس صعود هم از عالم ماده به عالم مثال از آن جا هم به عالم عقل راه پیدا می‌کند.

بحثی است بین مرحوم آخوند و مرحوم شیخ به اینکه آیا وقتی که نفس رشد کرده عقل می‌شود یا نه؟ مرحوم آخوند معتقد است که نفس به نفسانیت خودش باقی است اما رتبه‌های وجودی را یکی پس از دیگری می‌تواند طی کند.

### بدن در معاد جسمانی در نگاه ملا

#### صدرا

اولین قدمی که ما باید برداریم این است که بدنی که معاد جسمانی صدرایی بیان می‌کند چه بدنی است؟ خیلی‌ها معتقدند که بدنی که مرحوم آخوند مطرح می‌کند بدن مثالی است نه بدن مادی؛ لذا اشکالات را عمدتاً مبتنی بر این مطرح می‌کنند. مرحوم آخوند در الشواهد الربویه<sup>۲</sup> مطلبی دارد که ادعای حقیر این است که مرحوم آقا علی مدرس ادعای حقیر این است که مرحوم آقا علی مدرس حرفی بیش از این نفرموده است و این نکته‌ای که در الشواهد آمده به نظر می‌رسد که بسیار پخته است و چه بسا آقا علی مدرس اگر این

<sup>۱</sup>. ر. ک: احتجاج؛ ج ۲؛ ص ۴۵۰؛ بخارا الانوار؛ ج ۱؛ ص ۴۸۸؛ الصافی؛ ج ۴؛ ص ۳۴۰.

<sup>۲</sup>. الشواهد الربویه: ۲۸۶.

علت موجبه برای بدن است و صور و اعضای او را ایجاد می کند که البته حرف درستی است و از طرف دیگر قوای بدنی و بدن در عالم مادون علل معدّه برای برخی کارکردهای نفس است. و از نظر ایشان اتحاد نفس با بدن را ایشان در دنیا و تأثیر ایجادی اعدادی او را سبب حصول آثار وداعی می داند.

نکته دیگر اینکه که ایشان می فرماید هر موجودی که در جهان ماده واقع شود بسوی غایتی در حرکت است تا به مقصد نرسد از حرکت نمی ایستد؛ سؤال این است که تا کجا حرکت می کند؟ آیا همان حرکت جوهري است که جزو اصول شما بود اگر این است به کجا خواهد رسید؟ مقصد آن به کجا هست؟ ایشان می فرماید بدن چون در جهان هستی حرکت دارد به سوی هدفی رهسپار است و تا به مقصدش نرسد آرام نمی گیرد که آن اشکال مطرح شده پیشینی در اینجا خودنمایی می کند که اولاً معاد یا مثالی خواهد بود و یا عقلی در حالی که شما به آن راضی نبودید؛ ثانیاً خود نفس هم طبق حرکت جوهري (در صورتی که حرکت جوهري را در نفوس و ما فوق جاري بدانيم) حرکت می کند. اگر قرار باشد که بدن حرکت کند و به بالا برود نفس هم حرکت می کند. چرا که به مقتضای اصل «کل شئٰ يرجع إلى اصله» و به تعبير دیگري که «إِلَى اللَّهِ تَرْجُعُ الْأُمُورُ» و «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» همه موجودات در صيرورت كامل به سوی حق حرکت می کنند و به مبدأ اعلى شان عروج می کنند پس نفس هم ساكن نیست بلکه او هم و نفس هم حرکت می کند و وقتی نفس حرکت کرد این بدن با چه سرعتی می خواهد حرکت کند تا به نفس خودش ملحق شود؟ و اگر حرکت جوهري را منحصر به عالم ماده بدانيم دیگر نفس حرکت نمی کند و نهايتم سپير در حرکت جوهري طبق نظر مشهور و خود آقا على مدرس خود ماده است و سقف عالم ماده که عالم مثال می شود و معاد معاد مثالی می شود در حالی که آقا على **﴿ه﴾** این را نمی پذيرد و خلاف مبنای ایشان است.

سیاق يك روایت دلالت بر صدق حدیث نمی کند و سند را منجب نمی کند و به عبارت دیگر سیاق جابر ضعف سند نیست؛ گرچه بزرگانی در برخی از موارد این کار را کرده‌اند اما این روال عمومی و رویه عمومی نیست.

من روایت را از کتاب شریف مرحوم آقا علی مدرس یعنی سبیل الرشاد خدمت سروران عزیز عرض کنم که در احتجاج از وجود مقدس مولی المؤمنین علی **﴿ه﴾** روایت نموده است: «و عن الصادق **﴿ه﴾** ان الروح مقيمة في مكانها، سروح المحسن في ضياء و فسحة، و روح المسيء في ضيق و ظلمة، والبدن بصير ترابا كما منه خلق، و ما تقدف به السباع والهوام من اجوافها، مما اكلته و موقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض، و يعلم عدد الاشياء و وزنها، و ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حينبعث مطرط الارض مطر النشور، فتربيو الارض ثم تمضخ مخص السقاء، فيصير تراب البشر كصیر الذهب من التراب إذا غسل باملاء، و الزيد من البن إذا مخصوص، فيجتمع تراب كل قالب إلى قالبه، فينتقل باذن الله القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور باذن المصوّر كهيئتها، وتلّج الروح فيها، فإذا قد استوى لainنكر من نفسه شيئاً». تأکید مرحوم آقا علی این است که با تمیک به این روایت که می گوید بدن آرام بالا می رود و بواسطه آن و دایعی که نفس در آن گذاشته شد می کند و به حرکت جوهري خودش ادامه می دهد. سؤالی که در اینجا می شود این است که مرحوم آقا علی مدرس می فرماید بدن بالا می رود تا کجا می رود؟ مبانی که آقایان در بحث حرکت جوهري به دارند عمدّه آنها معتقدند که حرکت جوهريه در عالم ماده هست و در غیر ماده اصلاً حرکت جوهري معنای ندارد و حداقل این است که آقا علی مدرس این گونه قائل است. پس حرکت جوهري، نفس را تاکجا بالا می برد؟ بیش از باع عالم ماده، حرکت جوهري راه ندارد و اگر این حرکت جوهري، بدن را، غیر بدن می کند یعنی مجرد بکند یا اگر مثالی کرد که همانی می شود که ایشان می خواهد از آن تحاشی داشته باشد و می خواهد از آن فرار کند «كَرَ على مافرَ» خواهد بود. چون مرحوم آخوند هم به تعبير ایشان معادی که مطرح کرده است، معاد جسمانی به جسم بزرخی است نه به جسم مادی و اگر بگوییم حرکت جوهري این بدن را مبدل به وجود روحانی می کند این سخن هم نه مورد قبول ایشان است و نه دیگران. و اگر بگوییم نه، این بدن رشد می کند و بالا می رود اما به بدنیش باقی است وقتی بالا که نرفته است مجبور است نفس پایین بیاید و همان اشکال فلسفی تبدیل فعلیت به قوه پیش می آید و این اشکال فلسفی اشکال جدی است نمی شود چیزی که ما بالفعل است بما بالقوه برگردد.

از بزرگانی مثل مرحوم رفیعی قزوینی **﴿ه﴾** و یا مثل مرحوم علامه **﴿ه﴾** و مرحوم شهید مطهری **﴿ه﴾** و مرحوم کمپانی **﴿ه﴾** در برخی عباراتشان که مهمترین مدافعين شان هستند، سوال می شود که حرکت جوهري بدن با آن و دایعی که نفس در بدن به ویه گذاشته است بدن را به کجا می برد؟ مقصد کجاست؟ اگر به عالم مثال ببرد که همان معاد مثالی می شود و اگر به سوی عقل سوق دهد که معاد روحانی می شود، و اگر نفس به پایین بیاید و از این بدن دستگیری کند آن اشکال فلسفی تبدیل فعلین به مبالغه پیش می آید و آن اشکالی را که به آخوند هم اشکال می کند به ایشان نیز وارد خواهد شد.

### تفاوت مرکبات حقیقی و اعتباری

ایشان می نویسد مرکبات حقیقی با مرکبات اعتباری تفاوت دارد و ارتباط نفس و بدن بنحوی است که مرکب، مرکب حقیقی است و نه اعتباری؛ براین اساس اصل بدن و قوای بدنی علل اعدادی وجود نفس است و زمینه تکامل ذاتی آن را فراهم می کند اما نفس

اگر این حرکت، حرکت عمومی وجود است همه وجودات حرکت می‌کنند از باب «إلى الله ترجع الأمور»<sup>۶</sup> و «إلى الله تصرير الأمور»<sup>۷</sup>؛ اگر بگویید که نه در این خصوص هست باز آن اشکال پیش می‌آید که آن را تکرار نمی‌کنم. هدف این حرکت اتصال و اتحاد با نفس خود است کیفیت این حرکت بدین گونه است که نخست پاره‌های متفرقه هر یک از اعضای بدنی که به خاک مبدل شده‌اند حرکت را آغاز کنند تا در اثر این حرکت به صورت اعضای اولیه‌ای که در دنیا بوده تبدیل شوند اگر این را بخواهید بگویید هیچ استدلالی ندارید و صرفاً ادعاست. حرف مرحوم آخوند که خیلی مستدل تر است چرا که فرمود: «آن المولت اذا فاسرق بين جواهر هذه اجسام الدنيا و تلاشى التركيب بقى الجواهر المفردة و اضمحلت الهايات و الاعراض ثم اذا جاء وقت العود بامر الله سرّب الجسم من تلك الجواهر المفردة تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم الاخرى مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا...» البته ما انکار نمی‌کنیم که نفس تأثیرات در بدن گذاشته است (ملاصدراء، ۱۳۶۰؛ ص ۲۸۶)

### ► راه یابی عالم عقول در عالم ماده

با عنایت به مبنای مرحوم آخوند اصالت، وجود تشکیک و حرکت جوهري و اعتقاد به قوه خیال منفصل و حقیقت و وحده بودن وجود عدم جریان تشکیک در حق وجود و تشکیکی بودن مظاهر وجود از اهم مباحثی است که در این موضوع باید به آن توجه نمود. لذا عالم عقول می‌تواند در عالم ماده راه پیدا کند کما اینکه جناب جبرئیل به عالم ماده راه پیدا می‌کرد و به شکل دیهی کلی حضور پیدا می‌کرد آنگونه که در روایت آمده، وجود نبی مقدس نبی مکرم ﷺ سر به زانویش کذاشته بود. و همینطور از عالم مادون هم وجود مادی می‌تواند به عالم بالا راه پیدا کند کما اینکه در بحث معراج که اکثريت بزرگواران از جمله حضرت استاد علامه جوادی آملی (حفظه الله) این را مطرح می‌کند که معراج، معراج جسمانی نیز بود<sup>۸</sup>، برخلاف آنچه که مرحوم علامه طباطبائی <sup>۹</sup> در تفسیر آیه «سِنَحَانَ الَّذِي أَسَرَّ بِعِنْدِهِ آيَلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي يَأْرُكُنَا حَوْلَهُ لِتَرِيَةُ مِنْ أَيْتَنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>۱۰</sup> می‌فرماید که معراجش با بدن مادی نبوده است<sup>۱۱</sup>. اما حضرت استاد علامه جوادی آملی حفظه الله تعالی می‌فرماید که نه همه جا، هم جسمانی و هم روحانی بوده است. اگر پیامبر روحی له الفدا در لیله المعراج با بدن مادی عروج نمود پس می‌شود عالم ماده در عالم بالا و عقول هم راه پیدا کند، پس عالم عقول، عقل یا ماده را چیزی جز نحوه وجود نمی‌دانیم. به عبارت دیگر وجود اگر بسیار برین باشد و با تجلی شدید باشد آن وجود عقلانی خواهد بود و اگر متوسط باشد می‌شود مثالی و همان وجود اگر بسیار مادونی باشد عالم ماده می‌شود و در همین عالم ماده عالم غیب و عالم عقول در آن مطوطی است، ولذا مرحوم آخوند به صراحة می‌گوید که بدن آخرتی همین بدن مادی است بعینه نفساً و بدن. بعد می‌گوید «و من انکر رکناً عظیماً من الایمان فهو كافر عقلاً و شرعاً و لزمه انكار كثير من النصوص» (صدراء، ۱۳۶۰؛ ص ۲۸۶).

مجدد از همه استادیت بزرگوار و سوروان مکرمی که در جلسه حضور دارند، خصوصاً حضرت استاد آیت الله فیاضی تشرک می‌کنم.

والسلام عليکم و رحمة الله و برکاته لـ

نکته دیگر اینکه ایشان معتقدند نفس پس از مفارقت از بدن مادی، ارتباط آن از بدن مزبور به کلی گسسته نمی‌شود بلکه همواره فعالیت خودش را به نحو خاص نسبت به بدن حفظ کرده است و بر آن تصرف می‌کند. که البته این خلاف وجودان است اصل ارتباط داشتن بنحو موجبه جزئیه را در روایات هم داریم اما داخل و تصرف در بدن بحث دیگری است گرچه اصل ارتباط مورد قبول است ولی فعالیت در بدن و دخل و تصرف در آن خلاف وجودان است چرا اگر دخل و تصرف می‌کرد بدن فساد پیدا نمی‌کرد. ایشان راجع به جسد مطهر مرحوم صدوق <sup>۱۲</sup> قضیه ای ذکر می‌کند که سالم بودن آن را به عنوان شاهد مثال برای مدعاش می‌آورد چرا که نفس در بدن دخل و تصرف و حفاظت کرده است که باید در موارد نقض ابدان دیگر توجیهی را بیان نمایند.

بله ما قبول داریم که نفس زمانی که با بدن در ارتباط است به تعییر مرحوم شهید مطهری (ره) بدن متروح می‌شود نه اینکه روح شود و در ارتباط با او یک شرفی پیدا می‌کند که بواسطه این شرف می‌تواند در واقع تأثیراتی که از سابق داشت کما کان بقا پیدا کند. تازه این یک ادعاست و یک استیناس است نه یک استدلال و یک نوع تعبد است و روایات به اندازه کافی هست چرا که مثلاً رفتمن سر مزار کسی و دعا برای میت با بودن منزل و دعا برای او برای میت فرق دارد. در بحث‌های تعبدی قبول است اما اینکه در بحث‌های کلی باید استدلال بیاورد و استیناس؛ و این امور چه بسا کفایت نکند.

بعد از اینکه مبانی را بیان کرده به اینجا می‌رسد که نفس بعد از موت بدن و مفارقت از آن به نفس کلی مناسب با ذات و ملکات خود می‌پیوندد و از مجرایی همین نفس کلی بوسیله علاقه ایجابی، بدن را به سوی خود جذب می‌کند<sup>۱۳</sup> یعنی حرکت جوهري موتور محرك از پایین و جاذبه هم از بالا این دو را به هم وصل می‌کند و بدن هم به سوی نفس حرکت ذاتی خود را ادامه می‌دهد. زیرا هر نوع از انسواع که در جهان حرکت واقع شده به غایتی که از حیث هستی از او بالاتر است و با او مناسب است دارد به سوی او در حرکت است.

۵. مجموعه مصنفات؛ ج ۲؛ ص ۱۰۸.

۶. بقره؛ ۲۱۰.

۷. شوری؛ ۵۳.

۸. تفسیر موضوعی ج ۵ ص ۷۴.

۹. اسراء؛ ۱.

۱۰. المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۳، ص ۴۰.

# معاد جسمانی در منظومه وجود منبسط از دیدگاه حکیم آقا علی مدرس

روحیم دهقان سیمکانی

«پژوهشگر پژوهشگاه بین المللی المصطفی در حوزه دین پژوهی»



زنوزی بحث کنیم باید در کل منظومه فکری ایشان ببینیم یعنی جدای از مبانی و از کل نگرش جامع ایشان به مسائل دیگر و فارغ از اینها نباید به مسئله نگاه کنیم. به خاطر همین نکته من تصمیم گرفتم که این مسئله معاد جسمانی را در یک منظومه‌ای از تفکر حکیم آقا علی مدرس تنظیم کنم و پیامدهایی را که این نوع نگاه حکیم زنوزی به مسائل داشته را در مسئله معاد جسمانی مورد بحث قرار دهم. بخاطر همین، می‌خواهم دو مقدمه را توضیح دهم که یک مقدار تصور نسبت به این بحث روشن شود، بعد وارد این فضای منظومه فکری وجود منبسط شوم و بر اساس آن پیامدهایش را بر معاد جسمانی تبیین کنم.

مقدمه اول اینکه بر اساس قانون واحد که تبعاً قانونی است که در فلسفه نمی‌شود از آن دوری کرد و حتماً باید به آن تن داد و اندیشمندان متعددی مثل مرحوم خواجه نصیر در شرح اشارات، مرحوم سهروردی در مجموعه مصنفات، میرداماد در القیاسات، ملاصدرا در اسفار و خود حکیم مدرس زنوزی در مجموعه مصنفات این قاعده را مسلماً پذیرفته‌اند و ادله‌ای هم بر این مطلب ارائه کرده‌اند. البته این را من مفروض می‌گیرم به عنوان اینکه ادله آن چگونه است و چگونه می‌شود این را اثبات کرد.

مقدمه دوم بحث این است که آیا وجود واحد است یا کمتر که سه تا قول بیشتر نیست.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين.  
عرض ادب و احترام دارم خدمت سروران عزيز  
و حضـار محـترـم و كـسب اـجازـه مـيـ كـنم اـزـ مـحـضـرـ  
اسـاتـيدـ بـزرـگـوارـ حـضـرتـ آـيـتـ اللهـ فـيـاضـيـ،ـ جـنـابـ  
آـقـائـيـ دـكـتـرـ رـضـانـثـادـ وـ جـنـابـ آـقـائـيـ دـكـتـرـ گـرجـيانـ؛ـ  
هـمانـ طـورـ کـهـ جـنـابـ آـقـائـيـ دـكـتـرـ رـضـانـثـادـ اـعـلامـ  
کـرـدـنـدـ مـقـالـهـايـ کـهـ بـنـدـهـ تـنـظـيمـ کـرـدـ تـاـ خـدـمـتـ  
شـمـاـ اـرـائـهـ کـنـمـ تـحـتـ عـنـوانـ «ـمعـادـ جـسـمـانـیـ درـ  
منظـومـهـ وجودـ منـبـسطـ»ـ استـ،ـ چـنـدـ نـکـتـهـ مـقـدـمـاتـیـ  
راـ خـدـمـتـانـ عـرـضـ مـیـ کـنـمـ وـ بـعـدـ وـاردـ اـصـلـ بـحـثـ  
مـیـ شـوـمـ.

من معتقدم که هر ایده‌ای از هر اندیشمندی را که قرار است بحث کنیم باید این ایده‌اش را در کل جامعه فکری اش ببینیم و اگر فرضًا می‌خواهیم ایده معاد جسمانی را از دیدگاه حکیم

منبسط تبیین می‌کند. در واقع واحد من جمیع الجهات که لا یصدر منه الا الواحد، آن واحد همان وجود منبسط است که شما باید این وجود منبسط را در کنار مبانی حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، اشتراک معنی وجود، وحدت تشکیکی، حرکت جوهری، همسنخ بودن وجود و علم ترسیم کنید. اینها همه را در واقع باید در این وجود منبسط مدنظر داشته باشیم ضمن اینکه یک سیر صعود و ترول را هم باید در این منظومه تصوّر کنیم؛ یعنی در واقع سیر نزول فرآیند خلقت از بالا به پایین و از سیر صعود یعنی فرآیند تکامل است که این را هم را باید در خود منظومه وجود منبسط ببینیم. ضمن اینکه کل این منظومه تحت احاطه قیومی واحد من جمیع الجهات است.

کاری که من قرار است انجام دهم این است که از بین این عناصری که در منظومه وجود منبسط است مثل اصالت وجود، اشتراک معنی وجود، حرکت جوهری را که طبعاً مشخص است که خود حکیم زنوزی هم به اینها معتقد است و نیازی به بحث ندارد، بحث وحدت تشکیکی را مطرح کنم، چون اختلاف نظر است بین مرحوم حکیم صدرالمتألهین و حکیم زنوزی در این رابطه. از این جهت این بحث را مطرح می‌کنم و یک اشاره‌ای هم به قاعده الواحد می‌کنم به خاطر مبانی منظومه وجود منبسط و بعد وارد بحث معاد جسمانی می‌شوم.

در باب وحدت وجود بعد از اینکه مرحوم صدرالمتألهین بر اساس مبانی خودشان وحدت وجود را اثبات کردن، یک اختلاف نظری بین حکماء بعد از مرحوم ملاصدرا در مورد نظر ایشان، به وجود آمد. بعضی‌ها مثل مرحوم ملاعلی نوری معتقد شدند که ملاصدرا همان وحدت تشکیکی را پذیرفته‌اند و به سمت وحدت شخصی نرفته‌اند، متنها افراد دیگری نظری ملا محمد جعفر لنگروdi، ملا عبدالله زنوزی پدر بزرگوار حکیم ملا علی زنوزی و همچنین ملاهادی سبزواری و خود آقا علی مدرس اینها معتقد شدند که وحدت تشکیکی وجود صحیح است و مرحوم صدرالمتألهین هم در واقع می‌خواسته همین را بگوید ولی تفسیری که از آن می‌شود تفسیر وحدت شخصی وجود است و گرنه بیان خود مرحوم صدرالمتألهین هم همین بوده است حتی در عبارتی است که مرحوم حکیم زنوزی می‌فرماید من در روی زمین کسی را سراغ ندارم که به وحدت وجود و موجود یعنی آن وحدت شخصی وجود معتقد باشد. حضرت آیت الله جوادی آملی «حفظه‌الله» در جایی فرموده بودند که آقا علی مدرس طهرانی در تام رساله بداعی الحکم بر اساس وحدت تشکیکی وجود را پذیرفته‌اند. برخلاف مرحوم صدرالمتألهین که از عبارتشان بدست می‌آید که واقعاً ایشان به سمت وحدت شخصی وجود رفت‌هاند البته به معنای فلسفی خاص خودش همانکه حضرت آیت الله جوادی آملی و اینها دارند.

بینید عباراتی از مرحوم صدرالمتألهین است که می‌فرمایند «خداؤند فضل و رحمت خود مرا با برهان عرشی به این امر هدایت کرد که ماهیات امکانی بطلان از لی دارند و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که شریک و دویی در موجودیت و عالم عین ندارد». یا در عبارات دیگری است که «وجود حقیقی و وجوب ذاتی مساوی یکدیگرند و عالم امکان هم مادیات و هم مجردات آن باطل بذات هستند». از این عبارت در واقع وحدت شخصی وجود برمی‌آید و به نظر می‌رسد که افرادی مثل مرحوم ملاعلی نوری در این زمینه که ملاصدرا به سمت پذیرش وحدت شخصی رفته، نظرشان واقعاً درست است و از عبارات مرحوم صدرالمتألهین هم همین برمی‌آید. البته این اشکالی بر صدرالمتألهین نیست؛ یعنی اگر این مساله را بر اساس مبانی حکمت متعالیه ببینیم واقعاً

در باب اینکه آیا وجود کثیر است یا واحد؛ سه تا نظریه قابل توجه بیشتر نیست کما اینکه استاد بزرگوار مرحوم مطهری در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم دقیقاً تبیین کرده که این چند تا وجه چیست و آنها را آورده است. افرادی مثل مرحوم حکیم زنوزی طبعاً قول وحدت در عین کثرت را می‌پذیرند به این جهت که در فضای حکمت متعالیه هستند و از اندیشمندان حکمت متعالیه هستند. وحدت محض یا وحدت شخصی وجود آن بحث دیگری است که عده‌ای از عرفان و برخی از حکماء مثل خود مرحوم صدرالمتألهین به آن معتقد هستند بحث کثرت محض را هم همانجور که مرحوم مطهری می‌فرمایند به مشایین نسبت می‌دهند، البته مرحوم مطهری معتقدند که این درست نیست و در خود عبارت ابن سینا عباراتی دیده می‌شود که وحدت تشکیکی را تأیید می‌کند نه کثرت محض را و قول سوم وحدت در عین کثرت است. طبعاً بر اساس مبانی که حکمت متعالیه دارد خود حکیم زنوزی پذیرفته‌اند این وحدت در عین کثرت را قبول دارند.

به هر حال بر اساس این دو مقدمه، اگر شما قانون الواحد را بپذیرید که باید بپذیرید و وحدت در عین کثرت را هم قبول داشته باشید که به نظر حقیر و در در اندیشه حکیم آقا علی مدرس باید بپذیرید، آنوقت این مسئله مطرح می‌شود که رابطه بین واحد و کثیر به چه شکلی قبل تصور است؟ یعنی اینکه پذیرفته اید که از واحد من جمیع الجهات لا یصدر الا الواحد؛ پس این کثرات را چگونه می‌شود توجیه و تبیین کرد؟ مرحوم آقا علی مدرس از طریق وجود منبسط این را تبیین می‌کند کما اینکه افراد دیگری مثل مرحوم سید حیدر آملی این را دارند که الان فضای بحث آن نیست.

بر اساس نگرشی که مرحوم حکیم زنوزی نیست به وجود منبسط دارند و منظومه ای که طراحی می‌کنند، ما در واقع دو مرتبه وجودی بیشتر نداریم. یکی مرتبه «احدیت» است؛ و مرتبه دوم «وجود منبسط» است و حکیم زنوزی وجودها و عوالم و مراتب مختلف را بر اساس ایده وجود

بدن در حرکت تکاملی خودش می‌رسد به نفس و در آنجا یعنی در عالم آخرت با نفس یکی می‌شود و معاد جسمانی اینظور تصور می‌شود. در سیر صعودی که در این منظومه وجود منبسط می‌شود ترسیم کرد، برخی از موجودات سریع تر حرکت می‌کنند و برخی موجودات حرکتشان کنتر است به جهت ظرفیت‌های وجودی آنها متفاوت است. مثلاً نفس به جهت اینکه مجرد است و در واقع تمایل بخش مجردش به عالم مجرد بیشتر است، حرکتش سریع تر است اما بدن چون مادی است طبیعتاً حرکت آن کنتر است. در این منظومه نفس سریع تر حرکت می‌کند و به عالم عقول و نفوس کلی شاید برسد و متصل به آنها شود. متنه بدن چون حرکتش کنتر است در یک مقطعی از زمان، نفس آن را رها می‌کند، اما در عین حال، بدن باز به حرکت خودش ادامه می‌دهد. تدوین نظریه معاد جسمانی در نظر حکیم زنوزی بر اساس همین منظومه تنظیم شده است و اگر ما می‌خواهیم آن را نقد کنیم باید بر اساس همین منظومه آن را نقد کنیم. در این سیر صعودی عرض کردم نفس سریع تر حرکت می‌کند و بدن حرکت کنتری دارد و در روز رستاخیز این حرکت ادامه پیدا می‌کند و بدن، با حرکت کند خود در عالم رستاخیز به نفس ملحق می‌شود و آن جا در واقع همان حالت اخروی را تشکیل می‌دهد یعنی در اثر حرکت جوهری آثارش کم کم از آثار دنیوی از بین می‌رود و مرتبه مرتبه که بالاتر می‌رود به جایی می‌رسد که در روز رستاخیز می‌تواند این ظرفیت را کسب کرده و نفس به آن ملحق شود. از عبارات حکیم زنوزی بر می‌آید که نکاتی را در این سیر حرکت بدن به سوی نفس و به طور کلی در رابطه با مسأله معاد جسمانی در منظومه وجود منبسط، باید مد نظر داشته باشیم که خدمت شما عرض می‌کنم:

۱. نفس بعد از موت بدن و مفارقت از آن به نفس کلی ملحق می‌شود و یک شوقی را در بدن ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که وقتی بدن جایگاه نفس را بیند شوqش در حرکت بیشتر می‌شود و حرکتش شاید سریعتر می‌شود. از

بیانی دقیق و درست است، متنه عرض کردم دقت لازم را می‌طلبید. به هر حال، نگرش مرحوم حکیم زنوزی در باب وحدت و کثربت، وحدت تشکیکی وجود است.

نکته‌ی دوم در رابطه با قاعده الوحد است که ایشان در موارد مختلفی به این قاعده صراحتاً تمسک می‌کنند. این قاعده را غالباً اندیشمندان می‌پذیرند، البته در تفکر اشعری، افرادی مثل فخر رازی به جهت اینکه احساس می‌کنند قاعده الوحد دست خداوند را می‌بندند و قدرت خداوند را محدود می‌کنند این قاعده را زیر سوال می‌برند، متنه غالباً اندیشمندان به این معتقدند که خود حکیم زنوزی هم در موارد مختلف مثل کتاب بدایع الحکم و شرح‌های مختلفی که بر آثار صدرالمتألهین زده‌اند بر این مسئله پاییند هستند. بر اساس این دو مینا که ذکر کردم؛ یعنی وحدت تشکیکی وجود و قاعده الوحد حالاً برویم سراغ اینکه رابطه بین واحد و کثرت چگونه است و صادر اول از دیدگاه حکیم زنوزی چیست؟ در عبارت حکیم زنوزی عبارات متفاوتی است یعنی نوعی دوگانگی وجود دارد و من الان می‌خواهم وجود منبسط را بر اساس این دو مینا تبیین کنم.

در بعضی عبارات ایشان می‌فرماید که عقل اول را به عنوان صادر اول می‌دانند و در واقع نگاه فلسفی مشاء و سلسله مراتب را بعد از عقول به همین شکل تبیین می‌کنند. اینگونه عبارات از مرحوم حکیم زنوزی مؤید این نگرش است که عقل اول، در واقعه الوحد صادر اول است. اما عبارات دیگری است که ایشان می‌فرماید که صادر اول همان وجود منبسط است مثلاً عرض کنم در بدایع الحکم دارند که می‌فرمایند که بالاتر از فیض منبسط فرض وجود دیگری می‌بین واجب الوجود و فیض منبسط معقول نیست و همچنین می‌فرماید که صادر اول فعل واجب الوجود است که آن را فیض مقدس و مشیت ثانیه گویند. مشیت ثانیه و در واقع فیض مقدس همان وجود منبسط است و تعبیرهای مختلفی ایشان از مسئله وجود منبسط مطرح کرده‌اند.

پس عرض کردم دو دسته عبارت در آثار ایشان در رابطه با صادر اول دیده می‌شود که از طریق یک دسته از عبارتها می‌گویند صادر اول عقل است و بعد مراتب عقل پایین می‌آید، بعضی عبارتها دیگر می‌گوید که صادر اول، وجود منبسط است. جمع بین این عبارتها همین منظومه‌ای است که من خدمت شما عرض کردم یعنی صادر اول و تنها صادر در واقع وجود منبسط است متنه در وجود منبسط عالم متعدد و مراتب وجودی متعددی وجود دارد که مرتبه اول عقل اول است و همینطور مراتب پایین می‌آید. پس بنابراین جمع این عبارت به این شکل می‌شود که صادر اول و تنها صادر، وجود منبسط است متنه مراتب داخل وجود منبسط، مراتب متعددی است که عقل اول در واقع مرتبه اول است که بر اساس این جمع بندی بین این عبارات را می‌شود گفت که صادر اول در واقع تنها صادر از ذات اقدس الهی، وجود منبسط بوده و عقل اول شأنی از شئون ذاتیه و عرضیه وجود منبسط به ترتیب الاشرف فالاشرف است. این نوع نگرش ایشان به مسئله وجود منبسط است یعنی شما وجود منبسط را به عنوان منظومه‌ای تصور کنید البته در کنار مبانی حکمت متعالیه عرض کردم یعنی تمام مبانی‌ای که مرحوم حکیم زنوزی به آن پاییند است دقت کنید سیر صعود و نزول در نظر داشته باشید احاطه قیومی ذات اقدس الهی به وجود منبسط را هم در نظر بگیرید و بعد ببینید مسئله معاد در این منظومه فکری چگونه قابل تبیین است؟

همانطور که داخل آن منظومه نشان دادم، یک سیر صعود و نزولی طبعاً در اینجا وجود دارد و مرحوم حکیم زنوزی با توجه به تبیینی که جناب آقای دکتر گرجیان فرمودند معتقد به این هستند که نفس یک سری وداعی را از خودش در بدن به جای می‌گذارد که این

نفس قبلًا به آن ملحق می‌شده، پس بنابراین هیچ مشکلی ایجاد نمی‌شود. بدین همان بدن است و نفس هم همان نفس است و از این طریق مسئله معاد جسمانی حل می‌شود.

۵. نکته‌ی دیگری که در همین منظومه می‌توانیم بینیم ثمرة اشتدادی بدن وجود هست یعنی هر چه که نفس در حرکت اشتدادی خودش بالاتر بر تسلسلش بر بدن بیشتر خواهد بود و آن عناصر و آن ودایع را که مرحوم حکیم زنوزی می‌فرماید که نفس در بدن به جای گذاشته است این ودایع تأثیرات بیشتری را خواهد شد و لذا بعضی از بدن‌هایی که در این دنیاست به جهت تسلط بیشتر نفس در قبر مثلاً سالم می‌ماند مثل بدن مرحوم شیخ صدوق را که مثال می‌زنند.

۶. نکته‌ی دیگری که در این منظومه وجود منبسط باید بینیم جایگاه جهنم و بهشت است یعنی شما این طور نیست که دنیا یک عالم باشد و عالم معاد و جهنم و بهشت هم یک عالم دیگری باشد و تا عالم نیست ما باید در سیر عوالم سعودی، عوالمی که در منظومه وجود منبسط وجود دارند باید جایگاه بهشت و جهنم را در این منظومه بینیم و بعد قضاؤت کنیم یعنی انتقال از عالمی به عالم دیگر نیست بلکه سیر عوالم است که باید نفس را بینیم بهشت و جهنم دقیقاً از عالم لاهوت تا جبروت و عالم ارواح بعد عالم خلق و ناسوت اینها بینیم بهشت و جهنم دقیقاً کجای این منظومه قرار می‌گیرد و بعد در مورد آن قضاؤت کنیم و نکاتی را می‌شود بر اساس این منظومه این ایده حکیم زنوزی را تأیید کرد.

ضمن اینکه البته بعضی از نکات با این منظومه سازگار نیست یعنی بعضی از نکاتی که خود مرحوم حکیم زنوزی هم دارند با این منظومه سازگار نیست. مثلاً در بحث مرحوم صدرالمتألهین معتقدند که جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء بدن نفس را حکیم زنوزی ظاهرًا این را پذیرفته‌اند یعنی در حواشی که به آثار صدرالمتألهین از جمله اسفار و شواهد زده‌اند این را نفی نکردن کانه این مینا را پذیرفته‌اند. منتها پذیرش این مینا با این نوع نگاه در این منظومه به نظر سازگار نمی‌رسد. چون اگر نفس را جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء بگیرید این سیر حرکت جوهری نفس از زمانی که جسم بوده و بعداً به صورت نفس آمده دیگر لحظه به لحظه تجردش بیشتر می‌شود و تکامل آن بیشتر می‌شود و دوباره به جسم برنمی‌گردد یعنی این طور نیست که عناصری در جسم به جای گذاشته باشد که این جسم به سمت آن حرکت کند یعنی دو تا چیز نیست یکی است. جسم و نفس دو تا چیز نیست بر اساس این مینا یک چیز است نه اینکه ما آن را دو تا چیز تصور کنیم بعد بگوییم نفس از خودش عناصری را در جسم به جای گذاشته که آن جسم یا بدن حرکت می‌کند و خودش را به نفس می‌رساند. به هر حال، به نظر می‌رسد این جور نکاتی هم وجود دارد که با این منظومه سازگار نیست و باید اینها را هم مذکور نظر داشته باشیم.

بار دیگر از همه اساتید و سروران عزیز که حوصله به خرج دادند و عرایض بنده را تحمل کردن، صمیمانه تقدير و تشکر میکنم.  
السلام عليکم و رحمة الله و برکاته. لـ

عبارات مرحوم حکیم زنوزی اینگونه برمی‌آید که بدن وقتی سرنوشت نفس را می‌بیند، حرکتش در سیر سعودی سریع‌تر می‌شود.

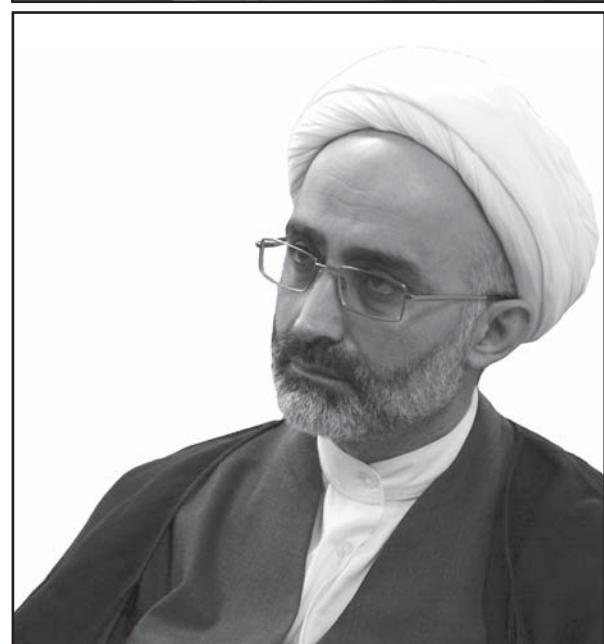
۲. توجه داشته باشیم که این بدن است که به سمت نفس می‌رود یعنی کاملاً سیر سعودی است نه اینکه نفس به سمت بدن بیاید؛ یعنی یکی از ایده‌های خاص مرحوم حکیم زنوزی البته بعضی‌های دیگر هم دارند منتها ظاهراً مطمئن نیستم ولی علامه طباطبایی ظاهراً خلاف این مطلب را دارند، بر اساس تبیین خاصی که ایشان دارند. این نکته را باید مدّ نظر داشته باشیم که بدن مادی عنصری دنیوی به سوی نفس در حرکت است نه نفس به سوی بدن.

۳. نکته دیگر اینکه هر بدنی به اندازه ظرفیت خودش سیر سعودی را اینجا طی می‌کند یعنی اینگونه نیست که در روز قیامت تمام بدنها در روز قیامت به یک شکل باشند به خاطر همین در روایتها داریم که بدن‌ها، به شکل‌های مختلف آنها بیکار که در مرتبه پایین‌تر از پایین وجودی دارند به صورت حیوان ظاهر می‌شوند و عرض کنم که این نکته از آن در می‌آید که چون مراتب متفاوت است، این بدن‌هایی که در علم آخرت هستند هم بدن‌هایی متفاوت هستند.

۴. از این منظومه می‌شود بسته آورد که مرتبه وجودی بدن با مرتبه وجودی نفس اگر به حدی برسد بدن در سیر حرکت خودش اگر به مرتبه‌ای که نفس بتواند به آن هماهنگ شود همین کافی است برای ساخته بدن یعنی برای اثبات معاد جسمانی. بر مبنای اصال و وجود اشتراک معنوی بودن وجود در همین منظومه وجود منبسط هم سنخ بودن وجود کافی است که بدن دنیوی و اخروی را با هم، هم سنخ کند یعنی مهم اصل وجودشان که با هم یکسان است چون ما معتقد به اشتراک معنوی وجود هستیم وجودشان که هیچ فرقی نمی‌کند مرتبه هم اگر مرتبه‌ای برسد که در این مرتبه بتواند همان مرتبه‌ای باشد که

# پرسش و پاسخ پیرامون معاد جسمانی

با حضور آیت الله فیاضی، حجج اسلام والمسلین دکتر رضانژاد و دکتر گرجیان



## قابلیت اثبات عقلی معاد جسمانی

**استاد رضانژاد:** قبل از طرح سوال، این توضیح را عرض کنم که شاید به ذهن بعضی‌ها هم رسیده باشد که در رابطه با معاد جسمانی، آیات و روایات به اندازه کافی وجود دارد و چه لزومی دارد که بزرگانی مثل صدرالمتألهین، حکیم زنوزی و دیگر فلاسفه به بحث معاد جسمانی، بدون نگاه به آیات و روایات پردازند. در این رابطه بزرگانی نکاتی گفته‌اند من به خاطر اینکه قدرشناسی از روح ملکوتی حضرت امام ع کنیم دیدگاه ایشان را عرض می‌کنم: دیدگاه مرحوم امام این است که می‌فرماید<sup>۱</sup>: معاد جسمانی را برهان برای ما ثابت کرده است بطوری که اگر از شرایع و ملیّین دلالت بر این معاد نبود می‌باشد قائل به معاد جسمانی باشیم. پس فلاسفه سعی‌شان بر این است که بگویند ما فارغ از آیات و روایات که همه آنها بالای سرمان و تعبدآهمه را می‌پذیریم خبر اینها برای ما حجیت دارند ما از طریق مبانی عقلی هم می‌توانیم معاد جسمانی را اثبات کنیم. حتی در رابطه نظریاتی که دیگران مطرح کردند و متکلمان مسلمان مخصوصاً<sup>۲</sup> بعد از خواجه نصیر طوسی خود مرحوم علامه حلی وقتی که بحث معاد را می‌خواهد مطرح کند یک جمله‌ای دارد و آن هم این است می‌فرماید «اثبات المعاد يتوقف على ماهية الإنسان ليحكم عليه بصحبة العود»<sup>۳</sup> يعني علامه حلی هم روی یک محور اصلی در بحث معاد جسمانی انگشت می‌گذارد که شناخت ماهیت انسان است و ما کاری به دلائل نقلی اثبات شده یقینی فعلاً نداریم. اگر بخواهیم معاد جسمانی را کار کنیم باید انسان را بشناسیم، انسان را بخواهیم بشناسیم باید بحث نفسش را بدانیم، عقل اول است، جوهر است و دهها نکته‌ی دیگر که مرحوم صدرالمتألهین و عده‌ای از فلاسفه این کار را انجام دادند که به شناخت معاد جسمانی و برهانی کردن آن باید از روح و نفس و... سخن گفت.

## پانزده اصل مبنی بر معاد جسمانی

جناب آقای دکتر گرجیان در ابتدای سخن، برخی از اصولی را که مبنی بر معاد جسمانی است را فرمودند. من به خاطر اینکه تذکری باشد این

اصل‌ها را می‌شمارم؛ بر اساس استقصایی که برخی از نویسندها در این رابطه کرده‌اند مرحوم صدرالمتألهین در کتاب‌هایش پانزده اصل را مطرح کرد متنها چهار تا از اینها شاید تبیین یکدیگر باشد:

- اصل اول: اصالت وجود؛
- اصل دوم: تشخّص به وجود؛
- اصل سوم: تشکیک در وجود؛
- اصل چهارم: حرکت جوهری؛
- اصل پنجم: حقیقت هر مرکبی به صورت و فصل اخیر آن؛
- اصل ششم: وحدت شخصیه وجود؛
- اصل هفتم: هویّت و تشخّص بدن، به نفس آن است نه به جرم آن؛
- اصل هشتم: تجرد قوه خیال؛
- اصل نهم: صور خیالی و ادراکی قائم به نفس هستند و نه حال در آن؛
- اصل دهم: صور خیالی بدون مشارکت ماده و جهت قابلی حاصل می‌شوند؛
- اصل یازدهم: انسان جامع اکوان سه گانه طبیعی و مثالی و عقلی است؛
- اصل دوازدهم: نحوه ادراک خیالی؛
- اصل سیزدهم: تأثیر نفس در عالم؛
- اصل چهاردهم: تقسیم نفس به دو قسم؛
- اصل پانزدهم: عروض موت به کمال نفس است و نه اضمحلال بدن. در کنار این اصول، آن میانی تعییه خواهد شد که هر کدام از اینها باید در جای خودش توضیح داده شود.

## ► دفاع از روایت مورد استناد حکیم زنوزی

اینجا دفاعی باید از مرحوم آقا علی مدرس نسبت به آن روایتی که استششهاد کرده است، شود. مرحوم زنوزی خودش به اینکه این روایت سند چندان معتبری ندارد توجه داشت. ولی سخنی از مرحوم علامه مجلسی را اینجا اقامه کرد که در آن سخن مرحوم علامه مجلسی این جمله را دارد «هذا الخبر و ان كان مرسلا لأن أكثر اجزاءه اورده الكليني و الصدوق متفرقه في الموضع المناسب لها و سياقه شاهد صدق على حقيقته» پس اگر آن چه که در احتجاج آمد مرسل آمد ولی فقره‌های مختلف این روایت در نقل‌های مرحوم کلینی و مرحوم صدوق آمده است، بعد ایشان می‌فرماید خود سیاق نشان می‌دهد که این از غیر امام یا غیر معمصون نمی‌تواند صادر شود و افراد عادی نمی‌توانند بنشیوند جعل روایت کنند. در این رابطه یک اشاره‌ای آقای دکتر گرجیان داشته‌اند، من می‌خواهم بگوییم بر فرض ما سند را نپذیریم بر محتوا چه نقضی وارد است؟ آیا اینکه عده‌ای گفته‌اند این محتوا، محتوای بلندی است اشکالی متوجه آن می‌باشد؟

## ► اشکال سندی و دلایلی بر روایت اثبات معاد

دکتر گرجیان: اولاً اینکه در مسئله به این مهمی چون اصل معاد که معاد جسمانی هم بالطبع آن می‌آید، بخواهیم با یک خبر مرسل و حدیث ضعیف السند که ادله عقلی هم در مقابلش ایستاده است، آن را اثبات کنیم به نظر می‌رسد کار نیکویی نباشد و اگر این ادعا که مرحوم کلینی رضوان الله تعالیٰ علیه در آثار خودش کرده و جزء این حدیث شریف را می‌شود در آن پیدا کرد او می‌خواهد صدر و ذیل را مجموعاً از یک معرفتی بگیرید و در مقابل ادله عقلی دیگران بایستد، پس اگر این حدیث کفايت هم

۱. تقریرات فلسفه‌ی ج: ۵۷۵ ص.

۲. جمال الدین حسن علامه حلی، کشف الفواید فی شرح قواعد العقاید، تبریز مکتب اسلام: ۱۳۶۰؛ ص ۸۹

نیست - آن وقت راه باز است برای اینکه بگوییم عقل معاد جسمانی با جسم عنصری را نتوانست اثبات کند. البته همانطور که آقای دکتر گرجیان فرمودند مرحوم مدرس زنوزی در مقام اثبات این بخش هستند ولی آن وابسته به نظر صاحب نظران بعدی است که آیا این نظر تمام است؟ به نظر ما هیچ مانع برای این حرف ندارد.

### ► تناصح

گفته‌اند یکی از اصل‌ها که بسیار مانع بزرگی است، مسئله تناصح است؛ آنها می‌گویند روحی که از بدن قطع مفارقت کرد دیگر محال است که به بدن تعلق بگیرد در حالی که آن بدن برای خودش رشد کرده باشد یعنی بیان مرحوم مدرس زنوزی این است که در بدن یک موتور محركه‌ای هست که آن ودایعی است که از روح گرفته و آن حرکت می‌کند. بالاخره بدن مادی است و ادله تناصح اگر تمام است، بنا نیست شما از آن ادله دست بردارید.

به نظر ما ادله تناصح تمام نیست؛ یکی از دوستان مؤسسه هم پایان نامه‌اش را به این موضوع قرار داده و کتابش هم چاپ شده که عنوانش «تناصح از دیدگاه عقل و وحی» است و در آن جانشان داده‌اند که هیچ کدام از این ادله تمام نیست؛ اما اگر آن طور که آقا علی مدرس و مرحوم امام <sup>ره</sup> و آخوند و فلاسفه ما، هنوز به آن پاییند هستند دیگر نمی‌شود قائل شویم به اینکه آن جسم خوابیده در قبر مجرد احیات انسانی پیدا می‌کند و باید آن روایات و آیات را تأویل کنیم. متنها عرض ما این است که آن ادله‌ای که هست تمام نیست یعنی موافع وجود ندارد و ظواهر آیات و روایات حاکم هستند.

**استاد رضانژاد:** شکر می‌کنیم از همه سروران عزیز بویژه حضرت استاد آیت الله فیاضی، هدیه نثار ارواح طیبه شهدای روح بلند و ملکوتی حضرت امام صلوات ختم کنید.

والسلام عليکم و رحمة الله و برکاته <sup>لله</sup>

<sup>۴</sup>. یوسفی، محمد تقی؛ تناصح از دیدگاه عقل و وحی؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ۱۳۸۷.

نکند اشکال ندارد. حدیث را مرحوم کلینی جزء جزء ذکر کرده است، آیا آن جزء جزء‌ها می‌توانند این ادعا را به اثبات برسانند یا خیر؟ و این نکته را هم جواب داده‌ام که سیاق هم نمی‌تواند شاهد صحّت روایت و حدیث باشد. ما و مبنای فقه‌ها هستیم، اینکه بگوییم این را تنها به عنوان مؤید بیاوریم اشکال ندارد ولی به عنوان استدلال آن را بیاورد خیلی مطلوب نیست، چرا؟ دلیل همین چیزی است که جمهور آقایان فرموده‌اند که سیاق نمی‌تواند مصحّه سند باشد.

**استاد رضانژاد:** من از حضرت آیت الله فیاضی درخواست می‌کنم تا با سخنانشان، خاتمه‌بخش جلسه باشند.

**آیت الله فیاضی:** اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله و الصلاة على رسول الله وعلى آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين.

### ► اثبات عقلی معاد جسمانی، هنر بزرگ حکمت متعالیه

با تشکر از اساتید معظمی که این جلسه را بهترین وجه مدیریت فرمودند و مباحثش را ارائه فرمودند؛ همانطور که حضرت امام هم در مکتوبات شان و هم در بیانات شفاهی شان فرمودند یکی از هنرهای حکمت متعالیه این بود که چیزی را که قبلاً فلاسفه اسلامی و دانشمندان در اثباتش اظهار عجز کرده بودند و گفته بودند از نظر عقلی نمی‌توان معاد جسمانی را اثبات کرد، صدرالمتألهین وارد شد و با بیان عقلی معاد جسمانی را اثبات کرد.

### ► تفاوت معاد جسمانی از منظور بوعلی و صدرالمتألهین

اما توجه به این نکته لازم است که معاد جسمانی در فلسفه ملاصدرا با معاد جسمانی در فلسفه ابن سینا دو تا است. ابن سینا وقتی معاد جسمانی مطرح می‌کند، چون در فلسفه ابن سینا وجود مثالی اصلاح‌مندازدار، منظورش از جسمانی، عنصری است؛ در حالی که در فلسفه ملاصدرا یک حقیقتی را تثبیت کرد که ما یک مرتبه‌ای از وجود داریم که آن وجود مثالی است. وجود مثالی خواص جسم را دارد. جسم است که رنگ، وزن و حجم دارد ولی عنصری نیست. البته ملاصدرا این را از اشراف گرفته و روی این خیلی بحث کرده است.

### ► اثبات معاد با جسم عنصری

آن معادی را که ملاصدرا - با همین مقدماتی که جناب آقا دکتر گرجیان اشاره فرمودند - اثبات می‌کنند معاد جسمانی با جسم مثالی است و البته قدم بزرگ و بلندی در راه اثبات معاد است ولی یک قدم دیگر هنوز مانده و آن معاد جسمانی با جسم عنصری است؛ یعنی همان که ظاهر <sup>۴۰</sup> آیه از آیات قرآن و صریح روایات ما هست مانند این آیه «يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَانُهُمْ جَرَادٌ مُّنْتَشِرٌ»<sup>۳</sup> این بحث مسئله‌ای است که مواعنی هنوز در فلسفه ما برایش وجود دارد که بیشتر فلاسفه ما تسلیم آن مواعن هستند. قدم بعد این است که ما آن مواعن را رفع کنیم؛ کارهایی انجام شده است که نشان داده که هیچ کدام از اینها نمی‌توانند مانع باشند چون یک اصل کلی است که هیچ صاحب نظری در مقابل این اصل کلی موضع نگرفته و نمی‌تواند بگیرد و آن این است که اگر دلیل قطعی با دلیل ظنی تعارض کرد دلیل قطعی مقدم است.

اگر ما دلیل عقلی داشته باشیم بر اینکه امکان ندارد آن جسم که در خاک آرمیده دوباره حیات پیدا کند یعنی روح به او تعلق بگیرد آنوقت باید تمام چهل آیه و مجموعه روایات را همانطوری که فلاسفه ما این کار را کرده‌اند تأویل کرد، ولی اگر آن دلیل‌های عقلی نتوانست - که به نظر این طور می‌رسد که هیچ کدام از آن ادله عقلی تمام

<sup>۳</sup>. قمر؛ ۷.

# حوزه فلسفی معروف حکماء گیلان

## حکیم میرزا هاشم اشکوری گیلانی

در آستانه برگزاری همایش ملی «حکیم طهران» توسط مجمع عالی حکمت اسلامی، در این شماره نیز به معرفی «حکیم میرزا هاشم اشکوری تنکابنی» به عنوان یکی از حکماء حوزه فلسفی تهران و از تاثیرگذاران آن مکتب خواهیم پرداخت. لازم است از همکاری جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدرضاپور (دیر کمیته علمی همایش ملی حکیم طهران) در تنظیم این مجموعه تقدیر و تشکر نماییم.

### تحصیلات

میرزا هاشم برای تحصیل چندی به شهر قزوین رفته و به تحصیل علوم اسلامی (سطوح فقه، اصول، کلام و مقدمات حکمت) مشغول شد. او کتاب قوانین اصول میرزا ابوالقاسم قمی را در حوزه‌ی درس آقا سیدعلی قزوینی که خود، صاحب کتاب حاشیه بر قوانین اصول بود، تلمذ نمود. آنگاه برای تکمیل علوم متداول در روزگار تولیت میرزا ابوالفضل تهرانی به تهران که آن زمان مرکز تدریس علوم اسلام به خصوص فنون عقلی بود، آمد. در تهران از محضر درس بزرگانی چون «آقا محمدرضا قمشه‌ای»، «آقا علی مدرس زنوزی» و «میرزا ابوالحسن جلوه» بهره‌های فراوان برد و او سرآمد شاگردان آقامحمد رضا قمشه‌ای صاحب حوزه‌ی فلسفی و عرفانی در مدرسه‌ی سپهسالار تهران بود.

### برگرسی تدریس

میرزا هاشم بعد از آن که در محضر این استادان به کمالات علمی و عرفان نظری و عملی آراسته گردید، برای کاربردی کردن آموخته‌ها و دانسته‌ها به موطن خود بازگشت تا تهذیب و تزکیه نفس را پی گیرد، اما دانش و رانی که به مقامات فکری و معنوی او واقع بودند، از این که چنین متفکر و حکیم عارفی تهران را ترک کرده است، به شدت تأسف می‌خوردند و می‌گفتند: باید زینه مراجعت وی را به حوزه‌ی این شهر فراهم کنند. در آن زمان حاج میرزا ابوالفضل تهرانی که از شاگردان میرزا شیرازی و میرزا

### تولد

حکیم میرزا هاشم اشکوری در سال ۱۲۱۳ شمسی فرزند حسن بن محمد علی اشکوری در روستای «اشکور» که از نواحی «رودسرا» در استان گیلان، به دنیا آمد. اشکور تماماً در ناحیه تاریخی دیلم قرار دارد و مردم این سامان در قرن سوم به دست «ناصرالحق اطروش» مسلمان و شیعه اثنی عشری شدند. این سرزمین سرسبز از قدیم الایام مهد پرورش عالمان جلیل القدر و حکیمانی بلندآوازه بوده است و در هیچ عصری از اعصار گذشته خالی و عاری از مقابر فرهنگی و علمی و دینی نبوده، و در هر زمانی فرزندان با استعداد و هوشمند این سرزمین در پی کسب علوم وقت و دانش زمان و فنون رایج بوده‌اند. بزرگانی از این آب و خاک (اشکور)، در علوم قدیم و در دانش و تکنیک جدید شهرت یافته‌اند که در فرهنگ کشور و اسلام جایگاه بس رفیع و ارزنهای دارند.

های شاگردان را در این باره، با سعه‌ی صدر و آغوش باز، پاسخ می‌داد.  
میرزا هاشم در تدریس نصوص صدرالدین قونوی<sup>۱</sup>، مشاعر و اسفار ملاصدرا یگانه‌ی عصر خویش محسوب می‌گردید. میرزا هاشم هنگام تدریس این آثار، در وهله‌ی اول می‌کوشید نسخه‌ای صحیح و کم غلط به دست آورد. سپس آن را ملاحظه و پس از برطرف کردن اغلاتی که بر اثر مرور زمان و اشتباها استتساخ کنندگان به آن‌ها راه یافته بود، به تدریس آن‌ها همت می‌گماشت. با این وجود از شاگردان فاضلش می‌خواست در جهت مُنْقَح کردن این متون به وی یاری دهدن و معمولاً بعد از تصحیح اولیه، در جین تدریس آثار مزبور، برخی افتادگی‌ها و خطاهای فاحش و عبارات نامتناسب بر طرف می‌شوند و از این روی کلاس درس وی صرفاً آموزشی نبود و میرزا هاشم به نوعی، فن تتبّع و عمق نگری و پژوهش را به شاگردان آموزش می‌داد.

در این راستا شاگردان زیادی تربیت نموده که از آن جمله:

۱. سید محمد کاظم عصار
۲. میرزا احمد آشتیانی
۳. میرزا مهدی آشتیانی
۴. میرزا محمدعلی شاه آبادی
۵. محمدحسین فاضل تونی
۶. عزیز مهدی امیرکلایی مازندرانی
۷. سید ابوالحسن رفیعی قزوینی
۸. میرزا فضل الله آشتیانی
۹. محمد تقی میرزا عسگری (معروف به آقا بزرگ حکیم شهیدی)
۱۰. آقا سید حسین بادکوبه ای
۱۱. آقا شیخ عبدالحسین رشتی
۱۲. آقا میرسید محمد فاطمی قمی
۱۳. حاج سید مرتضی حسینی مرتضوی لنگرودی
۱۴. شریعت سنگلچی (شریعت بزرگ)

<sup>۱</sup>. میرزا این کتاب را چندین بار تدریس نمود و تعلیقات ارزشمندی را هم بر آن نگارش نمود.

حبيب الله رشتی بود، ضمن تشکیل مجالس درس و بحث در تهران، تولیت مدرسه‌ی سپهسالار جدید را نیز عهده دار بود. وی می‌کوشید کیفیت آموزش‌های مدرسه مزبور را ارتقا دهد. لذا از میرزا هاشم اشکوری خواست کرسی تدریس حکمت و عرفان را در این مکان پذیرد.

در دائرة المعارف تشیع آمده است: «در روزگار تولیت میرزا ابوالفضل تهرانی در مدرسه‌ی سپهسالار جدید [میرزا هاشم] به دعوت او به تهران بازگشت و تا آخر عمر در آن مدرسه تدریس معقول و بویژه معارف عرفانی اشتغال ورزید، و هر چند که مبتلا به سوء‌مزاج و امراض عدید بود، هیج گاه دست از تدریس نکشید و شاگردان بسیاری تربیت کرد.»

استاد سید جلال الدین آشتیانی در این باره می‌گوید: «در بین تلامیز آقا محمد رضا، آقا میرزا هاشم، آقا میرزا محمود، آقا میرزا صفاتی کروندي اصفهاني، آقا میرزا علی محمد کروندي، به کثرت ذوق، شهرت داشتند، ولی مرحوم آقا میرزا هاشم حوزه‌ی درس استاد را بعد از رحلت او اداره می‌کرد و شرایط تدریس در او بیش از دیگران بود و شاگردان زیادی تربیت کرد. آقا میرزا محمود معاصر بود با مرحوم آقا میرشهاب حکیم شیرازی، آقا میرزا حسن کرمانشاهی، آقا میرزا هاشم، میرزا علی محمد، بعضی دیگر از فضلای عصر، ولی حوزه‌ی آقا میرزا حسن و میرزا هاشم و آقا میرزا شیرازی، گرم تر از دیگر حوزه‌ها بود. در آن عصر، استادی زیادی در حکمت در تهران و دیگر حوزه‌های علمی ایران وجود داشتند که بعضی از آنان در تهران و برخی در اصفهان و جمعی در سبزوار تحصیل کرده بودند....».

اگر چه میرزا هاشم در فلسفه، دقت‌های زیادی داشت و ژرف کاوی‌های وی در این عصر از اهل فن مخفی نمانده است، ولی تدریس عرفان نظری در تهران بدرو منحصر بود. آقا میرشهاب الدین نیریزی با وجود آن که در مشرب عرفان صاحب ذوق بود و خود از پرورش یافته‌گان آقاقلی مدرس و جلوه و صهیای قمشه‌ای به شمار می‌رفت، طالبان این علم را به استاد آقا میرزا هاشم اشکوری ارجاع می‌داد.

شهید آیت الله مظہری تصریح کرده است: «...میرزا هاشم رشتی از استادی مسلم فلسفه و عرفان زمان خود بود و شاگردان بسیاری از حوزه پربرکتش برخاسته اند... شهرتش و امتیازش از هم طبقه هایش به تخصص در عرفان نظری است....»

کتاب مصباح الانس، سرح مفتح الغیب ابوالمعالی محمد بن اسحاق معروف به صدرالدین قونوی (اهل قونیه ترکیه) است این تلاش به همت علامه محمد بن حمزه معروف به ابن فنازی صورت گرفته است. این دو اثر گران بها از اصول مسلم عرفان استدلایی و برهانی است. او با تبحری فوق العاده آن را تدریس می‌کرد و معضلات آن را برای علاقه مندان تشریح می‌کرد.

فصوص الحكم از برجسته ترین تأییفات محیی الدین ابن عربی است که بر آن شروح متعددی نگاشته شده است، اما در میان آن‌ها شرح علامه قیصری امتیاز ویژه‌ای دارد. آن شرح، کتاب درسی در حوزه‌های علوم عقلی و عرفانی گردید. میرزا هاشم در چندین دوره‌ی متوالی به تدریس این اثر همت گمارد و شاگردان متعددی را که خود از ستارگان آسمان علم و معرفت به شمار می‌روند، از مضماین ارزشمند این اثر بهره مند ساخت. کتاب دیگری که متن درسی و آموزشی میرزا هاشم به شمار می‌رفت و درباره‌ی آن پژوهش‌های گسترده‌ای صورت داد، تمهید القواعد نوشته این ترکه ملقب به صائب الدین است. تمهید، متنی بسیار ثقیل و سنتگین و به قول حکما و عرفان بعید الغور به شمار می‌رود و علمای ذوق‌نوان قادر بودند آن را تدریس کنند، اما میرزا هاشم به سهولت و با احاطه‌ای گسترده، مفاهیم عمیق آن را به فراگیران آموزش می‌داد و دشواری‌ها و ابهامات و پرسش

۱۵. میرزا حسن خان و ثوق الدوّله.

کتاب تعلیقات تحقیقی و ارزنده‌ای نوشته که به سرمایه‌ی حاج شیخ احمد شیرازی در تهران چاپ سنگی شده است.

#### ۵. تعلیقه بر

فصوص الحكم

ابن عربی

#### ۶. تعلیقه بر

کتاب مشاعر

ملاصدرا

#### ۷. تعلیقات بر

اسفار ملاصدرا.

#### ۸. رساله‌ای در

اثبات الواجب.

#### ۹. نسخه‌ای از

آن به کوشش

مرحوم فاضل

تونی تدوین

گردیده است.

#### ۱۰. رساله

هایی در مراتب

وجود



#### ۷ آثار مرتبط

۱. فاضل تونی، محمد حسین؛ از افادات مرحوم عالم ربانی آقای آقا میرزا هاشم اشکوری رشتی؛ [بی‌جا]؛ [بی‌نا]؛ [بی‌اق.] ۱۳۳۲ق.

۲. عناقه، عبدالرحیم؛ پایان نامه «مجموعه احوال و آثار حکیم میرزا هاشم اشکوری و تصحیح انتقادی فصوص قونوی»؛ استاد راهنمای: دکتر دهباشی؛ استاد مشاور: دکتر شیخ‌الاسلامی؛ ۱۳۷۶.

۳. فضلی، علی؛ هستی شناسی عرفانی از دیدگاه میرزا هاشم اشکوری؛ قم. نشر ادیان؛ ۱۳۸۴.

#### ۸ رحلت

سراج‌جام این حکیم بزرگ در سال ۱۳۳۲ هجری قمری، در تهران دار فانی را وداع کرد و در ری مدفون گردید.<sup>۱۸</sup>

#### ۹ آثار و تأثیفات

۱. حواشی دقیق و عمیق بر کتاب مصباح الانس  
بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح الغیب  
الجمع و الوجود؛

این حواشی که مهم ترین اثر حکیم اشکوری است، به همراه متن اصلی در سال ۱۳۳۳ در تهران به طبع رسیده است و مجدداً در حاشیه چاپ اخیر مصباح با تحقیقات آقای محمد خواجه‌ی در تهران توسط انتشارات مولی به سال ۱۳۷۴ شمسی به چاپ رسیده است. سید جلال الدین آشتیانی درباره‌ی این تعلیقه گفته است: حواشی وی بر مصباح الانس، حاکی از تضلع نام و احاطه‌ی کامل اشکوری بر کلمات اهل عرفان است. علامه حسن زاده آملی این حواشی را اثری محققانه دانسته و افروزه چاپ سنگی آن را در قطع رحلی ملاحظه کرده است.

۲. تعلیقه بر رساله النصوص صدرالدین قونوی؛  
این اثر از روی نسخه‌ی خطی آیت الله میرزا احمد آشتیانی که از نسخه‌ی استاد خود، مرحوم اشکوری، استنساخ کرده به اهتمام استاد سید جلال الدین آشتیانی در سال ۱۳۶۲ شمسی در مرکز نشر دانشگاهی به طبع رسیده است.

۳. حواشی بر تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی؛  
علامه حسن زاده آملی یادآور گردیده است، تمهید القواعد با تعلیقات آقا میرزا محمد رضا قمشه‌ای و حواشی آقا میرزا هاشم اشکوری و با ضمیمه رساله‌ای در تحقیق معنای وحدت وجود که متعلق به فصل اول شرح فصوص علامه قیصری است، به انضمام چند رساله دیگر، در تهران به سال ۱۳۱۶ قمری چاپ گردیده که به طبع شیخ احمد شیرازی موسوم است.

۴. تصحیح و تعلیقات بر مفتاح الغیب قونوی  
استاد سید جلال الدین آشتیانی می‌گوید: قونوی از بزرگ ترین استادان عرفان است. کتاب مفتاح الغیب او جزء متون درسی عرفانی است. آقا محمد رضا قمشه‌ای متوفی به سال ۱۳۰۶ قمری آن را در تهران تدریس می‌کرد. حواشی مختصری بر آن نگاشته است، ولی شاگردش میرزا هاشم اشکوری آن را تصحیح و بر او ایل