

ارزیابی کارایی فلسفه اسلامی در حل مشکلات معرفت‌شناسی دینی

مهدی حسین‌زاده یزدی *

محمد حسین‌زاده یزدی **

چکیده

نوشتار حاضر این مسئله را می‌کاود که واکنش فلسفه اسلامی در برابر مشکلات فراروی معرفت‌شناسی دینی چیست؟ آیا در برابر آنها منفعل است؛ دست به توجیه و عقب‌نشینی می‌زند یا آنکه به حل دشواری‌ها می‌پردازد و راه‌حل‌هایی معقول و خردپسند ارائه می‌کند؟ نگارندگان پس از تلاش‌های مستمر در طول چندین دهه بدین نتیجه دست یافته‌اند که فلسفه اسلامی با قلمرو گسترده‌اش، توان حل بسیاری از دشواری‌های فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی را داراست. مجموعه راه‌حل‌هایی که ارائه می‌دهد، دست‌کم می‌تواند از نگاه اندیشمندانی که با این مشرب همسو نیستند راه‌حل‌هایی بدیل در کنار دیگر پاسخ‌ها به‌شمار آید. پژوهش موجود پس از بیان فهرستی از مشکلات و پاسخ‌های آنها بر اساس سنت عقلی و فلسفی اسلامی، از باب نمونه، به واکاوی و بررسی دو دلیل از مهم‌ترین ادله ناتوانی عقل و استدلال عقلی بر وجود خدا، یعنی بی‌معنایی واژگان و مفاهیم واجب و ممکن و انکار وجود محمولی، می‌پردازد و پاسخ‌هایی بر اساس این سنت ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: وجود محمولی، مفاهیم فلسفی، معانی ربطی، مفاهیم منطقی، واجب، ممکن.

مقدمه

فلسفه اسلامی معنایی گسترده دارد که حوزه‌های گوناگونی همچون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، علم‌شناسی فلسفی، علم‌النفوس و الهیات بالمعنی الاخص را دربر می‌گیرد. مدافعان این سنت فلسفی که اندیشمندان برجسته‌ای مانند ابن‌سینا، شیخ اشراق، نصیرالدین طوسی، میرداماد، صدرالمتألهین و علامه طباطبائی را در دامان خود پرورش داده است، معتقدند که چنین اندیشه‌ای به لحاظ محتوا توان گشودن بسیاری از گره‌ها و حل بسیاری از مشکلات معرفت‌شناسی دینی و فلسفه دین را دارد.

با پژوهش تطبیقی در این رویکرد و برخی از رویکردهای بدیل و با بهره‌برداری از کلیدهای ارائه‌شده در آثار متفکران مسلمان، که بیشتر در زوایای آنها نهفته است، می‌توان به مسائل بسیاری در قلمرو معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی دینی و فلسفه دین پاسخ گفت. مهم‌ترین آن مباحث دشوار و راه‌حل‌های آنها را می‌توان چنین برشمرد:

۱. معیار بدهت گزاره‌های بدیهی مانند وجدانیات و بدیهیات اولیه و حل آن از راه آموزه علم حضوری یا اولی و بی‌وسط بودن آنها (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۲، فصل هفتم)؛
۲. معیار بدهت مفاهیم یا تصورات بدیهی و پاسخ بدین مسئله با تمرکز بر آموزه حضوری و ارجاع این‌گونه مفاهیم حتی مفاهیم حسی بدیهی به علم حضوری (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۸ الف، فصل چهارم)؛
۳. ارائه استدلال‌هایی نوین برای اثبات مبنای گروهی خطاناپذیر و نفی و انکار دیدگاه‌های بدیل (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۲، فصل هفتم)؛
۴. تبیین و اثبات مبنای گروهی از راه آموزه علم حضوری؛
۵. مسئله تمایز میان پدیده و پدیدار در فلسفه کانت و دیگر نگرش‌های متأثر از آن و نقش طبقه‌بندی مفاهیم و تقسیم مفاهیم کلی به ماهوی، فلسفی و منطقی و نیز نقش آموزه علم حضوری در حل این نسبت‌گرایی پنهان (ر.ک: حسین زاده، در حال انتشار - الف، فصل اول و دوم)؛

۶. اثبات امکان استدلال بر وجود خداوند، به‌رغم حضوری بودن معرفت به او و خداجویی و خداخواهی و خداپرستی و خداشناسی شهودی فطری (ر.ک: حسین‌زاده، همان، فصل دوم، سوم، پنجم و ششم؛ حسین‌زاده، جزوه درسی)؛

۷. واکنش مناسب و ارائه پاسخی متقن در برابر ادله اقامه‌شده مبنی بر ناتوانی عقل و استدلال عقلی بر وجود خدا (ر.ک: همان، فصل دوم).

درباره مسئله ششم و هفتم، گفتنی است که در طول چند قرن اخیر در مغرب‌زمین، بسیاری از متکلمان و فیلسوفان دین، عقل را در دستیابی به آموزه‌های اعتقادی دین، حتی اصل وجود خدا، ناتوان دانسته‌اند. از نظر این متفکران، در چنین حوزه‌هایی، عقل راهی به شناخت ندارد (ر.ک: همان، فصل اول). اما چرا آنان چنین رویکردی را برگزیده‌اند؟ آنان در فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی با چه مشکل یا مشکلاتی روبه‌رو شده‌اند که بدین نتیجه رسیده‌اند؟ با تتبع در آثار آنان، می‌توان مسائلی را که ایشان حل‌ناشدنی پنداشته‌اند چنین برشمرد: ۱. امتناع اثبات وجود خدا از راه عقل نظری؛ ۲. بی‌اعتباری استدلال از لحاظ منطقی در این قلمرو؛ ۳. بی‌معنایی واژگانی همچون واجب، ممکن و ضروری؛ ۴. انکار وجود محمولی؛ ۵. انفکاک میان گریزناپذیری و واقعیت؛ ۶. عدم کارایی استدلال در قلمرو عقاید دینی، به‌ویژه اثبات وجود خدا؛ ۷. ناسازگاری ایمان و عقل؛ ۸. ایمان و ساحت‌های گوناگون زبان.

بدین‌سان آنها در مبحث «منابع معرفت دینی»، دستیابی به معرفت از طریق عقل یا دلیل عقلی و دیگر منابع متعارف همچون دلیل نقلی را ناممکن می‌دانند. توضیح آنکه از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی این است که برای دستیابی به معرفت دینی چه منبع یا ابزاری کارایی دارد؟ آیا راه شناخت در برابر ما گشوده است یا در بن‌بستی معرفتی به سر می‌بریم؟ با اندکی تأمل و جست‌وجو می‌توان دریافت که پاسخ هر کس بدین پرسش‌ها بر مبنای ویژه معرفت‌شناختی او مبتنی است. اگر این مبنا را برگزیده است که دین را از راه عقل نمی‌توان شناخت، پاسخ او ممکن است ایمان‌گروانه باشد. بدین‌روی منبع شناخت دین در نگاه وی، تجربه دینی، نقل و وحی، دلیل نقلی یا

گواهی حاکی از وحی است؛ اما اگر پذیرفته باشد که می‌توان دین را از راه عقل شناخت، واکنش وی در برابر پرسش‌های مزبور، به گونه‌ی منطقی این خواهد بود که می‌توان گزاره‌های بنیادین عقاید دینی را از راه عقل اثبات کرد و در نتیجه، مهم‌ترین منبع شناخت این بخش از دین، عقل خواهد بود.

پیام فلسفه و معرفت‌شناسی اسلامی این است که اگر کسی بی‌تعصب و فارغ از تعهد خود به دین یا مذهب ویژه‌ای بیندیشد و بحث و گفت‌وگو کند، معرفت‌شناسی او را بدین نتیجه رهنمون می‌شود که همه‌ی منابع یا ابزارهای متعارف در معرفت بشری غیردینی، در معرفت دینی کارایی دارند؛ اعم از عقل یا دلیل عقلی، دلیل نقلی، حواس ظاهری، حافظه و مرجعیت. بدین‌سان از لحاظ معرفت‌شناسی، فی‌الجمله راه دستیابی به معرفت یقینی، یعنی گزاره‌های مطابق با واقع، بسته نیست. بنابراین نمی‌توان گفت ایمان دینی با شکاکیت در گزاره‌های اعتقادی جمع می‌شود. پژوهشی آزاد و خردمندانه و فارغ از تعصب، با ایمان به حقیقت منافاتی ندارد؛ اما نمی‌توان نتیجه گرفت که ایمان و شک قابل جمع‌اند.

چنین پژوهشی پیامدهایی ژرف و سرنوشت‌ساز دارد؛ زیرا بر اساس این رویکرد، برای دستیابی به معرفت در حوزه اعتقادات بنیادین دین، راه‌های متعارف معرفت مسدود نیست و می‌توان با آنها، به‌ویژه عقل، به حقیقت رسید؛ آن را پذیرفت؛ بدان ایمان آورد؛ تسلیمش شد و از فرو رفتن در باتلاق سهمناک و ویرانگر شکاکیت در حوزه عقاید و جهان‌بینی دین‌رهایی یافت. پیامد منطقی چنین عقلانیتی، رسیدن به ساحل معرفت، و آرام گرفتن در بستر حقیقت است و نه دویدن در پی آواز حقیقت و گرفتار حیرت و سرگردانی شدن. البته اندیشه‌ورزی، تحقیق و تعمیق در آموزه‌های اعتقادی همراه با تخلیه‌ی جان از عناد، لجاجت، تسلیم‌ناپذیری در برابر حق، حب و بغض‌ها و گرایش‌های نفسانی دیگری همچون تعصب، غرور، تکبر و کینه‌ورزی ما را به شناخت صادق و معرفت مطابق با واقع در حوزه آموزه‌های اعتقادی رهنمون می‌شود.

از این‌رو برای دستیابی به حقیقت، افزون بر اندیشه‌ورزی و تحقیق، مرتبه یا گونه‌ای از تهذیب و پرهیزکاری نیز بایسته است. کمترین حد آن این است که انسان در برابر حقیقت تسلیم

باشد و دل‌بستگی‌ها، علاقه‌ها و نفرت‌ها، مانع او برای پذیرش حق نشوند. در این گستره، خردورزی و تحقیق، شرط لازم است؛ اما بسنده نیست. بدین ترتیب، نمی‌توان خردورزی و تحقیق را در دین نادیده انگاشت. برخلاف دیدگاه ایمان‌گروی، از دیدگاه اسلام و عموم متفکران آن، راه شناخت عقاید بسته نیست و می‌توان به وسیله منابع یا ابزارهای متعارف، به معرفت دست یافت و از گرداب شکاکیت یا نسبیت‌گرایی رهید. از این‌روست که آیات و روایات بسیاری در متون اسلامی، به تفکر و خردورزی سفارش می‌کنند (برای نمونه، ر.ک: بقره: ۱۶۴ و ۱۷۹؛ آل‌عمران: ۱۳؛ انفال: ۲۲؛ طه: ۵۴ و ۱۲۸؛ کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۱-۲۹).

بدین‌سان پژوهشگر به شرط تعهد به حقیقت، افزون بر رهایی از سلطه‌گرایی‌ها و امیال حق‌ستیز، به حقیقت دست می‌یابد. از آنجاکه آموزه‌های بنیادین اعتقادی اسلام، مانند هستی خداوند، یکتایی و بساطت او، منزّه بودن وی از ماده و ویژگی‌های جسمانی و دیگر صفات مانند آنها، از راه عقل اثبات‌پذیرند و می‌توان با علم متعارف، بلکه با یقین فلسفی و ریاضی اثباتشان کرد، کسی که در عقل و اندیشه و قوای ادراکی خویش ناتوانی و کمبود نداشته باشد و در عرصه اثبات و استدلال در اثر ضعف و عدم مهارت دچار تحیر نشود، می‌تواند به معرفت صادق و مطابق با واقع، که راه دستیابی به حقیقت است، دست یابد و بدان متعهد شود. این مسئله، که در واقع منبع عقل و امکان دستیابی به معرفت عقلی در قلمرو دین را بررسی و ارزیابی می‌کند، پس از مسئله معیار صدق گزاره‌های دینی، مهم‌ترین مبحث معرفت‌شناسی دینی و بلکه چالش‌انگیزترین آنهاست.

این نوشتار را تنها به مطالعه موردی و بررسی اشکال بی‌معنایی واژگانی همچون واجب، ممکن و ضروری و انکار وجود محمولی اختصاص می‌دهیم.

۱. بی‌معنایی واژگانی همچون واجب، ممکن و ضروری

واژگان یا مفاهیمی همچون واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود، ضروری، غیرضروری و مانند آنها

مبهم‌اند و معنای محصلی ندارند. در واقع، این اوصاف مفاهیمی منطقی‌اند که به ظرف ذهن، مفاهیم ذهنی و منطق اختصاص دارند و نباید اشیای عینی را بدانها متصف کرد. برای نمونه، ضرورت، وجوب یا امکان وصف قضایاست. قضایا از لحاظ نسبت، جهتی دارند که یا ممکن است، یا ضروری و واجب، و یا ممتنع. نمی‌توان اشیای خارجی را با این اوصاف توصیف کرد؛ زیرا در این صورت معنای روشنی ندارند (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ب، فصل چهارم).

۱-۱. نقد و بررسی

در پاسخ به این اشکال، ممکن است راه‌حل‌های گوناگونی مطرح شود که در اینجا پس از بیان و شرح هریک، به ارزیابی می‌پردازیم:

۱-۱-۱. راه‌حل اول: می‌توان گفت که اشکال مزبور، ناشی از ناتوانی در تفکیک میان مفاهیم کلی است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸ الف، فصل سوم؛ همو، ۱۳۸۱، فصل ششم و هفتم). مفاهیم کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند: ماهوی، منطقی و فلسفی. مفاهیم منطقی همچون جزئی، کلی، نوع، قضیه، موضوع، محمول و مانند آنها وصف امور ذهنی‌اند؛ اما مفاهیم ماهوی و فلسفی، وصف امور خارجی. از این رو در این دو دسته مفهوم اخیر، واقعیات عینی بدانها متصف می‌شوند. تمایز این دو دسته در این است که مفاهیم فلسفی همچون واحد، حادث، بالفعل، قدیم، کثیر و بالقوه در خارج مابازای جداگانه‌ای ندارند؛ اما مفاهیم ماهوی چنین مابازاهایی دارند.

افزون بر این، ممکن است یک مفهوم و واژه حاکی از آن با لحاظ‌های گوناگون، اصطلاحات یا کاربردهای پرشماری داشته باشد. چنین پدیده‌ای در دانش‌ها و معرفت‌های بشری کمیاب نیست. بدین ترتیب واژگان و مفاهیمی همچون واجب، ممکن و ممتنع برحسب کاربرد یا لحاظی منطقی، واژگان و مفاهیمی منطقی‌اند. هنگامی که محمولی بر موضوعی حمل می‌شود، این حمل یا واجب و ضروری است، یا ممکن و یا ممتنع. در این کاربرد یا لحاظ، مفاهیم مورد بحث منطقی‌اند. این مفاهیم، افزون بر این کاربرد، کاربرد دیگری دارند. در حکمت و فلسفه

اسلامی، گرچه ضرورت (و جوب)، امکان و امتناع در کاربرد منطقی وصف قضایایند، می‌توان از راه ضرورت یا وجوب منطقی به ضرورت یا وجوب فلسفی دست یافت؛ چنان‌که می‌توان از راه امکان منطقی، امکان فلسفی، و از راه امتناع منطقی، امتناع فلسفی را انتزاع کرد.

توضیح آنکه، عقل با توجه به یک گزاره و حمل محمول آن بر موضوعش، در نخستین مرحله می‌بیند که ثبوت محمول برای موضوع از سه صورت خارج نیست: یا آن محمول برای آن موضوع، ضرورت وجود دارد، پس ثبوت محمول برای موضوع واجب است؛ یا ضرورت عدم دارد، پس ممتنع است؛ و یا ضرورت وجود یا عدم ندارد، پس ممکن است. از اینجا، عقل مفاهیم سه‌گانه وجوب، امتناع و امکان را انتزاع می‌کند و آنها را اوصافی منطقی و به تعبیر دیگر، صفت گزاره‌ها به‌شمار می‌آورد. از این منظر، عقل قضیه را لحاظ کرده، آن را از این جهت که قضیه است در نظر می‌گیرد و چگونگی حمل محمول بر موضوع را مشاهده و بررسی می‌کند.

در مرحله بعد، عقل با نگاه به هلیات بسیطه یا قضایایی که محمول آنها موجود است، موضوع را، که مفهوم شیئی از اشیاست، لحاظ می‌کند؛ برای نمونه «انسان هست»؛ «سفیدی موجود است»؛ «خدا هست»؛ و «شریک باری ممتنع است». در این‌گونه قضایا، عقل قضیه را آن را از این جهت که قضیه است لحاظ نمی‌کند، بلکه توجه عقل بدین سو معطوف است که واقعیت محمول به لحاظ خارج چه رابطه‌ای با واقعیت موضوع دارد؛ اگر وجود برایش ضروری باشد، مفهوم «وجوب»، اگر عدم برای آن ضرورت داشته باشد، مفهوم «امتناع» و اگر هیچ‌یک برای آن ضروری نباشند، مفهوم «امکان» را انتزاع می‌کند. از اینجا است که اشیای خارجی بدین مفاهیم سه‌گانه متصف می‌شوند. این سه مفهوم، معقول ثانی فلسفی و به اختصار مفاهیم فلسفی‌اند. گرچه عروض آنها ذهنی است، خارج بدانها متصف می‌شود. در حکمت و فلسفه اسلامی برای هر یک از مفاهیم واجب، ممکن و ممتنع به لحاظ خارج، که این لحاظ کاربرد فلسفی آنهاست، احکامی بیان، بررسی و اثبات می‌شود؛ احکامی همچون الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات؛ الممكن یحتاج إلى العلة حدوثاً و بقاءً؛ و الممكن ما لم یجب بالغير لم یوجد.

کسانی که نتوانسته‌اند این دو دسته مفهوم منطقی و فلسفی را از هم تمیز دهند، در اینجا نیز پنداشته‌اند که این مفاهیم نیز ذهنی و منطقی‌اند؛ درحالی‌که این مفاهیم برحسب یک لحاظ، منطقی‌اند و اوصاف گزاره‌ها و نسبت میان اجزای آنها، ولی برحسب لحاظی دیگر، مفاهیمی فلسفی‌اند و اشیای خارجی بدانها متصف می‌شوند و از این روست که محمول قرار می‌گیرند. در این لحاظ دوم، مفاهیم مزبور حاکی از اموری ذهنی نیستند، بلکه همچون مفاهیم ماهوی اوصاف اشیای خارجی‌اند؛ گرچه بر خلاف آنها مابازای عینی جداگانه‌ای ندارند. بدین‌رو، واجب‌الوجود بدین معناست: موجودی که وجود برای آن در حد وجوب است و به علت یا مرجحی خارج از ذات خود نیاز ندارد؛ یا می‌توان گفت موجودی است غنی محض و مستقل، و به موجود دیگری وابسته نیست. در مقابل، ممکن‌الوجود موجودی است که وجود و عدم برایش به لحاظ ذات ضرورتی ندارد؛ مرجحی خارج از ذات لازم دارد تا آن را از این استوا خارج سازد. همچنین می‌توان گفت: ممکن‌الوجود موجودی وابسته، فقیر و عین نیاز است و برای هستی خود به موجودی دیگر وابستگی دارد.

نتیجه آنکه، بر پایه جداسازی سه دسته مفهوم کلی، یعنی ماهوی، منطقی و فلسفی، می‌توان چنین پاسخ گفت: واژگان ضرورت، امکان و امتناع در دو معنا مشترک لفظی‌اند:

۱. معنایی منطقی: از این جهت، وصف قضایا هستند؛

۲. معنایی فلسفی: از این جهت وصف اشیای خارجی‌اند.

چنان‌که برخی مفاهیم تنها معنا یا کاربردی منطقی دارند، برای نمونه نوع، جنس، قضیه، موضوع، محمول و استدلال؛ و مفاهیمی تنها معنا یا کاربردی فلسفی دارند و ویژه این حوزه‌اند، همچون علت، معلول، قدیم، حادث، واحد، کثیر، بالفعل و بالقوه. بدین‌سان در کنار این دو دسته مفاهیم اختصاصی، دسته‌ای از مفاهیم یافت می‌شوند که لحاظی دوگانه دارند و واژگان حاکی از آنها دارای کاربردهای گوناگون‌اند، که اینها مشترک لفظی‌اند. بنابراین ضرورت، وجوب، امکان و امتناع دو گونه کاربرد دارند: منطقی و فلسفی. در هر دو کاربرد، این مفاهیم احکام و اوصاف

وجودند؛ البته در کاربرد منطقی، وصف وجود رابط یا نسبت حکمیه یا وجود ذهنی‌اند و در کاربردی دیگر، وصف وجود خارجی.

پاسخی که بیان شد، بر این پیش‌فرض مبتنی است که مفاهیم سه‌گانه مزبور را در منطق، که مواد یا جهات قضایایند، مفاهیم ثانیه منطقی بدانیم؛ اما آیا چنین دیدگاهی درست است و می‌توان آن را پذیرفت؟ اینجا ممکن است راه‌حل دیگری مطرح شود:

۱-۲. راه‌حل دوم: با تأملی بیشتر می‌توان گفت صرف کاربرد مفهومی در منطق مستلزم این نیست که مفهوم ثانیه منطقی باشد؛ زیرا ممکن است مفاهیم فلسفی در منطق نیز همچون دیگر دانش‌ها به کار روند. باید میان این دو امر تمایز نهاد. پس هر مفهومی که در منطق استفاده می‌شود، تنها بدین سبب که در منطق به کار رفته، مفهوم ثانیه منطقی نیست، بلکه در صورتی منطقی است که ویژگی‌های این نوع مفهوم را داشته باشد. از این‌روی مفاهیم مزبور در کاربرد منطقی، که مواد و جهات قضایایند، همچون کاربردشان در هلیات بسیطه، احکام و اوصاف وجود خارجی‌اند. در نتیجه، همه آنها مفاهیمی فلسفی‌اند؛ زیرا ویژگی‌های این نوع مفهوم را دارند و چگونگی نسبت محمول با موضوع را در خارج روشن می‌سازند. برای نمونه وقتی در ذهن قضایایی را مانند «انسان ناطق است»، «انسان دانا است» و «انسان سنگ است» می‌سازیم، وجود خارجی لحاظ می‌شود و این قضایا ناظر به آن هستند. می‌بینیم که انسان در خارج چنین است که نسبت نطق برایش ضروری، نسبت تفکر برایش ممکن، و نسبت سنگ با او ممتنع است. بنابراین هر یک از این مواد سه‌گانه، اوصاف وجود خارجی‌اند (ر.ک: صدرالم‌تألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۱؛ شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ مصباح، ۱۴۰۵، ص ۷۱).

اگر راه‌حل یا دیدگاه اخیر درست باشد، اشکال از پایه فرو می‌ریزد؛ زیرا اشکال مزبور بر این پایه استوار است که امکان، وجوب و امتناع، مفاهیمی منطقی و ذهنی‌اند؛ در صورتی که بر اساس این راه‌حل، آنها مفاهیمی فلسفی‌اند؛ اما این دیدگاه یا راه‌حل درخور مناقشه و نقض‌پذیر است؛ زیرا نخست ممکن است گفته شود قضایایی که محمولشان مفهومی از مفاهیم منطقی است، همچون

قضیه «انسان نوع است» یا «انسان کلی است»، قضایایی ذهنی‌اند و مواد آنها نیز اوصاف ذهن‌اند و نه خارج. از این روی نمی‌توان کلیت این نظریه را پذیرفت که مواد یا جهات ثلاث در منطق، مفاهیمی فلسفی‌اند که ویژگی انکارناپذیرشان این است که اوصاف و انحای وجود خارجی‌اند؛ زیرا دست‌کم درباره قضایای ذهنی مزبور آشکار است که مواد آنها ذهنی‌اند و نه خارجی؛

دوم اینکه می‌توان افزود ماده قضیه حاکی از چگونگی نسبت میان محمول با موضوع در واقع و نفس‌الامر است. بیشتر منطق‌دانان، ماده قضیه را کیفیتی می‌دانند که حاکی از رابطه محمول با موضوع در واقع و نفس‌الامر است. به دیگر سخن، ماده قضیه حاکی از چگونگی نسبت میان محمول با موضوع در واقع و نفس‌الامر است؛ چنان‌که جهت چگونگی نسبت میان آنها در ذهن یا در لفظ است که از لحاظ چگونگی نسبت میان آنها در ذهن، «جهت معقوله» و از نظر چگونگی نسبت میان آنها در لفظ، «جهت ملفوظه» نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۹۱-۹۲؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ سبزواری، بی‌تا؛ رازی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۳-۲۷۵). نفس‌الامر اعم از وجود ذهنی و خارجی است. بنابراین آنها دست‌کم در قضایای ذهنی، اوصافی برای وجود ذهنی‌اند.

ممکن است به این اشکال‌ها یا نقض‌ها چنین پاسخ داده شود: وجود ذهنی به لحاظ تحقق، خارجی است و ذهنی بودنش قیاسی است؛ از این روی هرگاه وجود ذهنی از این منظر (تحقق) در نظر گرفته شود، ذهنی نیست؛ اما آشکار است که چنین پاسخی مشکل نقض‌ها را حل نمی‌کند و نمی‌تواند تبیین سازد که چرا مواد سه‌گانه در دسته‌ای از قضایا ناظر به خارج‌اند و در دسته‌ای دیگر ناظر به ذهن؛

سوم اینکه با پذیرش راه‌حل مزبور لازم می‌آید مبحث مواد ثلاث در فلسفه تکرار مباحث منطقی باشد؛ در صورتی که نمی‌توان به این محذوراتن داد. بدین‌روی، باید در پی راه‌حلی دیگر بود. می‌توان گفت حتی اگر کسی در دیدگاه اخیر تردید کند، هیچ‌گونه شک و تردیدی نیست که مفاهیم مزبور وقتی در جایگاه محمول یا موضوع باشند، مفاهیمی فلسفی‌اند؛ زیرا انحای هستی

خارجی‌اند و وجود خارجی را توصیف می‌کنند؛ اما آیا این راه‌حل همه دشواری‌های مسئله را برطرف می‌سازد؟

۱-۳. **راه‌حل سوم:** به نظر می‌رسد که می‌توان با کاوش و تأمل ژرف‌تر، پاسخ اصلی و راه‌حل بنیادین مسئله را دریافت. بر اساس این راه‌حل، تمایز این دو مبحث در منطق و فلسفه نیز آشکار می‌شود. حاصل آن این است که مواد ثلاث در منطق، مفاهیم یا معانی ربطی‌اند؛ زیرا آنها احوال و کیفیت‌های نسبت‌محمول با موضوع‌اند و نسبت، امری ذهنی است که حاکی از وجود رابط است. از سویی، به سبب آنکه مواد ثلاث در منطق، معانی ربطی‌اند، نمی‌توان آنها را در طبقه‌بندی مفاهیم کلی جای داد و قایل شد که آنها منطقی یا فلسفی‌اند؛ از سوی دیگر، معانی حرفی، استقلالی در مفهوم ندارند و تابع طرفین خود هستند. بدین‌روی اگر در قضیه‌ای موضوع و محمول ناظر به خارج باشند، ماده یا جهت آن به خارج نظارت خواهد داشت و اگر به ذهن نظارت داشته باشند، ماده یا جهت آن ناظر به ذهن خواهد بود. در گزاره‌هایی مانند «انسان متفکر است»، «انسان حیوان است» و «انسان سنگ است»، مواد و جهات آنها، کیفیت نسبت را در خارج نشان می‌دهند و بیان می‌کنند که انسان در خارج چنین احکام و اوصافی دارد؛ اما در گزاره‌هایی مانند «انسان نوع است»، «انسان کلی است» و «انسان جزئی است»، مواد یا جهات آنها، چگونگی نسبت را در ذهن نشان می‌دهند و بیان می‌کنند که انسان موجود در ذهن، از لحاظ ذهنی بودن، چنین احکام و اوصافی دارد. با دقت در آنچه گذشت، بدین نتیجه دست می‌یابیم که برخلاف مفاهیم فلسفی که اوصاف و انحای وجود خارجی‌اند، و برخلاف مفاهیم منطقی که اوصاف وجود ذهنی‌اند، مواد یا جهات می‌توانند هم اوصاف ذهن باشند و هم اوصاف خارج. این امر منوط است به خارجی یا ذهنی بودن موضوع و محمول قضیه‌ای که ماده یا جهت آن‌اند؛ زیرا مواد یا جهات قضایا معانی حرفی بوده، استقلالی در مفهوم ندارند و تابع طرفین خود هستند.

البته در نگاه بعدی است که ذهن از آنها مفهومی کلی می‌سازد و بررسی می‌کند که منطقی‌اند یا فلسفی. پس از آنکه ذهن این مواد را به گونه استقلالی نگریست، می‌تواند به معانی نفسی آنها

دست یابد و آنها را در گزاره‌های فلسفی و هلیات بسیطه به کار گیرد. بدین سان هنگامی که آنها در فلسفه، موضوع یا محمول قرار می‌گیرند، می‌توان جایگاهشان را در طبقه‌بندی مفاهیم مشخص ساخت و بررسی کرد که منطقی‌اند یا فلسفی. نتیجه این ارزیابی آن است که در این هنگام آنها مفاهیم فلسفی‌اند؛ زیرا اوصاف وجود، خارجی‌اند.

گفتنی است این مفاهیم درحالی‌که موضوع یا محمول قرار می‌گیرند و از آنها قضیه‌ای ساخته می‌شود، از این لحاظ که خود نوعی قضیه‌اند، نسبتی دارند و کیفیت نسبتی که یکی از مواد سه‌گانه است؛ مانند انسان ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود، واجب من جمیع الجهات و... . حمل ممکن‌الوجود بر انسان، یا حمل واجب من جمیع الجهات بر واجب‌الوجود و... یا بالامکان است، یا بالوجوب و یا بالامتناع. در همین گزاره‌ها نیز ماده یا جهتی وجود دارد که معنایی حرفی است. پس تمایز بحث مواد ثلاث در منطق و فلسفه یا گزاره‌های فلسفی این است: آنجا که امکان، وجوب و امتناع، موضوع و محمول قرار می‌گیرند و مفاهیمی نفسی‌اند، مفاهیمی فلسفی‌اند؛ زیرا ویژگی‌های مفاهیم فلسفی بر آنها صادق است؛ اما از این نظر که آنها مواد یا جهات قضایا، و مبحثی منطقی‌اند، معانی‌ای حرفی هستند و نه مفاهیم ثانیه منطقی. همچنین اینها اختصاصی به هلیات مرکبه ندارند و هر قضیه‌ای، حتی هلیات بسیطه را دربر می‌گیرند. بدین روی افزون بر مواد یا جهات، که معانی‌ای حرفی‌اند، معانی نفسی امکان، وجوب یا امتناع نیز در هر هلیه بسیطه‌ای در فلسفه، موضوع یا محمول قرار گرفته‌اند.

۲. انکار وجود محمولی

وجه دیگر از وجوه مهمی که بر امتناع اثبات خدا اقامه شده، انکار وجود محمولی است. گرچه این وجه در آغاز برای رد استدلال وجودی آنسلم و دکارت، که از راه مفهوم وجود کامل‌ترین موجود خدا را اثبات می‌کند، اقامه شده، به همه استدلال‌ها تعمیم‌پذیر است؛ زیرا نتیجه همه استدلال‌ها این گزاره خواهد بود: «خدا موجود است». بر پایه اشکال مزبور، وجود صفت واقعی

چیزی نیست و نمی‌توان آن را حقیقتاً محمول چیزی دانست. میان گزاره «X موجود است» و گزاره «X سفید است» تمایزی هست. عالم، سفید و... محمول‌ها یا صفاتی واقعی‌اند که چیزی بر موضوع می‌افزایند؛ اما موجود چیزی بر موضوع نمی‌افزاید و از این رو صفتی واقعی نیست (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۸ ب، فصل چهارم).

از جمله کسانی که این اشکال را عام دانسته‌اند، هپ‌برن است. وی اشکال را با این پرسش آغاز می‌کند که آیا می‌توان این گزاره را صادق دانست: «خدا وجود دارد؟» پاسخ او بدین پرسش منفی است. وی با استفاده از گفته کانت، پاسخ خود را چنین مدلل می‌سازد که قضیه مزبور، گزاره‌ای وجودی است؛ یعنی مفهوم «وجود» محمول آن قرار گرفته است و این در حالی است که نمی‌توان مفهوم «وجود» را محمول قرار داد؛ زیرا وجود وصفی نیست که با آن بتوان موضوع را توصیف کرد (ر.ک: هپ‌برن، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۷؛ حسین زاده، ۱۳۸۸ ب، فصل چهارم). نتیجه اینکه، وجود، همچون امکان، ضرورت و امتناع، وصف قضایا و رابط میان آنهاست و اشیای خارجی و واقعیات عینی بدان متصف نمی‌شوند؛ زیرا وجود محمول واقعی نیست و برخلاف اوصافی مانند عالم، دانا و حکیم، با حمل بر شیء، چیزی بر آن نمی‌افزاید.

بررسی

برای پاسخ به این نقد، بیان مقدماتی لازم است:

۱. وجود، دست‌کم دو گونه کاربرد دارد:

الف) کاربرد حرفی: در این کاربرد، منظور از وجود معنای حرفی یا نسبت حکمیه است که از وجود رابط حکایت دارد. معانی حرفی در مفهوم بودن استقلال ندارند. بدین‌روی آنها در طبقه‌بندی مفاهیم، جایی ندارند (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۸ الف، فصل چهارم). از منظر دانش منطقی، در هر قضیه‌ای، افزون بر موضوع و محمول، مفهوم دیگری که متقوم به تحقق این دو طرف است، رابط میان آنهاست. این مفهوم، که معنایی حرفی است، در زبان فارسی با واژه

«است» و در زبان یونانی با واژه «استین» بیان می‌شود؛

ب) کاربرد اسمی (وجود محمولی): این گونه وجود، مفهومی است که محمول قضیه قرار می‌گیرد و با قرار گرفتن آن در کنار موضوع، گزاره‌ای به نام «هلیه بسیطه» شکل می‌گیرد. برای بیان چگونگی دستیابی ذهن به این مفهوم، دو نظریه مطرح است: ۱. انتزاع و برگرفت آن از معرفت حضوری به خود؛ ۲. انتزاع آن از رابط میان قضایا (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸ الف، فصل چهارم).

۲. محمولات و به تبع آنها قضایا به دو دسته تقسیم پذیرند:

الف) خارج محمول یا محمول من صمیمه: و آن محمولی است که از حاق موضوع (من صمیمه) انتزاع می‌شود. این‌گونه محمول، وجودی جدا از وجود موضوع ندارد؛ یعنی در خارج، تنها موضوع است که وجود دارد، ولی عقل از همین یک وجود، معانی بسیاری را تحلیل و تکثیر می‌کند. بدین‌روی این کثرت را عقل ایجاد کرده است، در صورتی که در خارج تنها یک موجود هست. بنابراین به نحو قاعده‌ای کلی می‌توان چنین گفت: این نوع محمول چیزی بر موضوع نمی‌افزاید، مگر در ذهن؛

ب) محمول بالضمیمه: و آن محمولی است که افزون بر ذهن، در خارج نیز چیزی را بر موضوع می‌افزاید. این‌گونه محمول، وجودی جدا از وجود موضوع دارد. برای نمونه، در قضایایی همچون «الجسم ابیض» یا «انسان شاد است»، محمول بالضمیمه است. در نخستین قضیه، محمول به ضمیمه بیاض، براساس این مبنا که بیاض عرض است، بر جسم، و در دومین قضیه محمول به لحاظ یا به ضمیمه کیفیت نفسانی شادی که از اعراض است بر انسان حمل می‌شود و محمول بالضمیمه است.

اکنون این پرسش فراروی ماست: کسانی که وجود محمولی را انکار کرده‌اند، چه معنایی از آن را منظور داشته‌اند؟ آیا محمول بالضمیمه بودن وجود را منکرند یا خارج محمول بودنش را؟ اگر منظور ایشان این است که وجود، محمول بالضمیمه نیست و با حمل بر موضوعی، برخلاف

حمل ضاحک بر انسان، وصفی بر آن در خارج نمی‌افزاید و در واقع ثبوت شیء است، نه ثبوت شیئی برای شیء دیگر، درست می‌گویند؛ اما با این سخن، خارج محمول بودن وجود نفی نشده است؛ ولی اگر مراد آنان، این است که وجود حتی خارج محمول نیست و بخواهند هلیات بسیطه را (قضایایی که محمول آنها مفهوم «وجود» است و حاکی از تحقق واقعیتی در خارج‌اند) نفی کنند، بر خطایند. بدین سان این نگرش که قضایای وجودی یا هلیات بسیطه قضایای ساختگی‌اند، نه حقیقی؛ قضیه‌نمایند و نه قضیه (چنان‌که گروهی تصریح کرده‌اند) نادرست است. آشکار است که تحقق وجود محمولی بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است؛ بلکه علم حضوری و یافت درونی و شهودی بر آن گواهی می‌دهد؛ زیرا می‌توان از معرفت حضوری به هستی خود، مفهوم کلی «هستی» را انتزاع کرد و این معنای کلی را با تجربه ذهنی و شهود درونی دریافت.

افزون بر آن، در پاسخ به کسانی که حقیقی و خارج محمول بودن مفهوم «وجود» را انکار می‌کنند و قایل‌اند که وجود حتی در ذهن چیزی را بر موضوع نمی‌افزاید، می‌توان از مسئله زیادت وجود بر ماهیت در امور عامه بهره برد. انسان با مراجعه به ذهن خود می‌یابد تصوراتی که ما از اشیا داریم با یکدیگر مغایرند. برای نمونه، تصور و مفهوم انسان غیر از مفهوم سنگ است. همچنین مفهوم سنگ، انسان، درخت و... غیر از مفهوم هستی است. بدین سان، مفهوم هستی نیز با آن مفاهیم مغایر است. بر این مطلب بدیهی و وجدانی، می‌توان برهان‌هایی نیز اقامه کرد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸ ب، فصل چهارم؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۵؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ ق، مرحله اول از فصل ششم؛ همو، ۱۳۸۶، مرحله اول از فصل دوم؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۹۱). این امر حاکی از این است که وجود، محمولی حقیقی است و صرفاً معنایی ربطی نیست. قضایایی که محمولشان وجود محمولی است، شبه قضیه نیستند.

حاصل آنکه، وجود محمولی بی‌نیاز از استدلال و اثبات است و تنها با مراجعه به ذهن می‌توان به گونه‌ای شهودی و با علم حضوری آن را یافت و بدون استدلال تصدیق کرد؛ گرچه می‌توان استدلال‌هایی برای تنبیه و متوجه ساختن ذهن دیگران به این حقیقت اقامه کرد. اکنون با

توجه به این نکته، درمی‌یابیم که مفهوم «وجود» در دومین کاربرد خود، که «وجود محمولی» خوانده می‌شود و در منطق و فلسفه به کار می‌رود، تحقق دارد و این محمول، وصف اعیان خارجی است، نه وصف قضایا؛ از آنجا که وصف خارج است و نه ذهن، و از آنجا که مابازای خارجی جداگانه ندارد، مفهومی فلسفی است و نه منطقی و ماهوی. تمایز آن با مفاهیم منطقی در این است که اعیان خارجی و اشیای عینی بدان متصف می‌شوند؛ درحالی‌که مفاهیم منطقی وصف امور ذهنی‌اند و حقایق ذهنی بدانها متصف می‌شوند. تمایز وجود محمولی با مفاهیم ماهوی‌ای همچون عالم و سفید این است که مفاهیم ماهوی مابازای جداگانه‌ای دارند، اما برای مفهوم وجود و مانند آن مابازای خارجی جداگانه‌ای متحقق نیست. از این روی خارج مصداق آن است، نه فرد آن. بدین سان با توجه به اقسام سه‌گانه مفاهیم کلی و تمایز آنها با یکدیگر، می‌توان معنا یا مفهوم وجود محمولی را به درستی تصور کرد و تحقق آن را پذیرفت.

نتیجه‌گیری

نوشتار پیش‌رو این مسئله را بررسی کرد که واکنش فلسفه اسلامی در برابر مشکلاتی که فراوی معرفت‌شناسی دینی نهاده شده، چیست؟ به‌رغم آنکه در اندیشه مغرب‌زمین، از آغاز رنسانس تاکنون، بسیاری عقل را در دستیابی به آموزه‌های اعتقادی دین، حتی اصل وجود خدا، ناتوان می‌دانند، به نظر می‌رسد با پژوهش تطبیقی در این رویکرد و برخی از رویکردهای بدیل و با بهره‌برداری از کلیدهای ارائه‌شده در آثار متفکران مسلمان می‌توان مسائل بسیاری را در قلمرو معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی دینی و فلسفه دین پاسخ گفت. از جمله مهم‌ترین آن مباحث دشوار، امکان دستیابی به معرفت عقلی در دین و کارایی عقل در این حوزه است. در این نوشتار، با مطالعه موردی و برای نمونه، برخی از مهم‌ترین اشکال‌هایی را که ممکن است مانع دستیابی به چنین معرفتی تلقی شوند، یعنی بی‌معنایی واژگانی همچون واجب، ممکن و ضروری و انکار وجود محمولی، بررسی و ارزیابی کردیم و توانایی حکمت اسلامی را در پاسخ گفتن به این‌گونه

مشکلات و ارائه راه‌حل‌هایی در این باره محک زدیم. با تأمل در این نقدها و پاسخ‌های آنان، بدین نتیجه دست می‌یابیم که اگر کسی بی‌تعصب و فارغ از تعهد خویش به دین یا مذهبی ویژه بخواهد بیندیشد و بحث و گفت‌وگو کند، معرفت‌شناسی اسلامی او را بدین نتیجه رهنمون می‌شود که همه منابع یا ابزارهای متعارف در معرفت بشری غیردینی، دست‌کم دلیل عقلی و دلیل نقلی، در معرفت دینی کارایی دارند. بدین سان، به نظر می‌رسد از لحاظ معرفت‌شناسی، راه دستیابی به معرفت یقینی، یعنی گزاره‌های مطابق با واقع، در مجموع بسته نیست. می‌توان با عقل به حقیقت رسید؛ آن را پذیرفت؛ بدان ایمان آورد؛ تسلیمش شد و از فرو رفتن در باتلاق سهمناک و ویرانگر شکاکیت در حوزه عقاید و جهان‌بینی دین رهایی یافت.



منابع

- حسین زاده، محمد، ۱۳۸۱، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۲، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۶، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۸ الف، *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۸ ب، *فلسفه دین*، قم، بوستان کتاب.
- ، (جزوه درسی)، *وحی، الهام و تجربه دینی*.
- ، (در دست انتشار)، *معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- رازی، قطب‌الدین محمد، ۱۳۸۲، *تحریر القواعد المنطقية*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار سبزواری، ملأه‌ادی، بی تا، *شرح المنظومة*، قم، مصطفوی.
- شیرازی، سیدرضی، ۱۳۸۱، *الإسفار عن الأسفار*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی.
- ، بی تا، *تعلیقہ بر شرح حکمة الاشراق*، در: *شرح حکمة الاشراق* قطب‌الدین شیرازی قم، بیدار طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۲ق، *بداية الحکمة*، ج هجدهم، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- ، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۱ق، *الاصول من الکافی*، ج چهارم، بیروت، دارالصعب.
- لاهیجی، عبدالرزاق، بی تا، *شوارق الالهام*، بی جا، بی تا.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵، *تعلیقہ علی نهایة الحکمة*، قم، در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ج هشتم، قم، صدرا.
- Hepbhorn, R. W., 1967, "Cosmological Argument", in P. Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, USA, Macmillan Inc.