

معرفت‌نفسی سال ششم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۷، ۴۸-۱۱

## امکان دستیابی به معرفت عقلی در حوزه دین

محمدحسین زاده\*

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی این است که برای دستیابی به معرفت دینی، چه منبع یا ابزاری کارایی دارد؟ آیا راه معرفت در برابر ما گشوده است یا اینکه در انسدادی معرفتی به سر می‌بریم؟ پاسخ هر فرد بدین پرسش بر مبنای معرفت‌شناختی ویژه آن فرد مبتنی است. اگر او این دیدگاه را پذیرفته باشد که از راه عقل نمی‌توان دین را شناخت، پاسخ وی به پرسش مذکور ممکن است این باشد که منبع شناخت دین تجربه دینی، شهود، نقل وحی یا دلیل نقلی یا گواهی حاکی از وحی است. اما اگر این فرد پذیرفته باشد که از راه عقل می‌توان دین را شناخت، پاسخ او به پرسش مزبور این خواهد بود که گزاره‌های بنیادین عقاید دینی را می‌توان از راه عقل اثبات کرد؛ از این‌رو، عقل مهم‌ترین منبع شناخت این بخش از دین است.

در این نوشتار، به امکان دستیابی به معرفت عقلی در حوزه دین می‌پردازیم و آنچه را ممکن است مانع از دستیابی به چنین معرفتی شود بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: معرفت عقلی، گریزناپذیری، وجود محمولی، برهان لمّی، پدیده، پدیدار، برهان ائی.

\* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۰/۲۶.

۱۲ □ معرفت‌فلسفی سال ششم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۷

### مقدمه

از منظری معرفت‌شناختی، مهم‌ترین راه‌ها یا منابع معرفت بشری اعم از دینی و غیردینی را عقل و حس تشکیل می‌دهند. حس در حوزه اعتقادات بنیادین دین راهی ندارد، بلکه تنها منبع کار در این حوزه عقل است. یکی از مسائل اساسی و چالش‌برانگیز در حیطه معرفت‌شناسی دینی این است که آیا می‌توان از راه عقل، دست‌کم، به بخشی از گزاره‌ها و معرفت‌های دینی دست یافت؟ این‌گونه پرسش‌ها پیشینه‌ای کهن دارند و از گذشته‌ای بسیار دور مطرح بوده‌اند. در حوزه تفکر مسیحی،<sup>(۱)</sup> بسیاری از متکلمان و فیلسوفان به این پرسش‌ها پاسخ منفی داده و گفته‌اند که عقل توان چنین مهمی را ندارد. شماری از آنها که به عقل بها داده و نقشی برای آن قائل شده‌اند، در حالی که برخی از امور را فراعقلی دانسته، گفته‌اند که عقل محتوای ایمان را مستند می‌سازد. همچنین، تعدادی از این متفکران نیز آموزه‌های دینی را عقل‌ستیز پنداشته و گفته‌اند که نه فقط عقل راهی به شناخت آموزه‌های دینی ندارد، بلکه این آموزه‌ها با عقل تناقض دارند. بنابراین، از نظر این دسته از متفکران مسیحی، با عقل نمی‌توان هیچ‌یک از آموزه‌های دینی را شناخت.

با شکل‌گیری عصر نوزایی (رنسانس) و جریان عقل‌محوری، در اروپا الهیات مبتنی بر عقل رواج یافت. بر اساس این نگرش، آموزه‌های دینی باید از راه عقل اثبات شوند: تا آنجا باید از دین پیروی کنیم که بتوانیم آموزه‌های آن را از طریق استدلال‌های عقلی اثبات کنیم. این خوداتکایی یا استقلال عقل، جای دیدگاه سنتی رایج را گرفت و برای آن به بدیل سرسختی تبدیل شد. با این حال، گروهی بدین نگرش روی آوردند که عقل در اثبات آموزه‌های دینی و متافیزیکی توانایی ندارد؛ از این رو، در این‌گونه گزاره‌ها، نباید به عقل استناد کرد. گفتنی است که این نزاع در میان مسلمانان نیز کم‌وبیش درگرفته است و برخی از آنها از منظری دیگر قائل شده‌اند که نمی‌توان از راه عقل آموزه‌های دینی را شناخت.

در اینکه عقل به بخش‌هایی از دین (به ویژه احکام و فروع اخلاقی، حقوقی و...) راه ندارد تردیدی نیست. آنچه محل بحث است این است که آیا دست‌کم می‌توان آموزه‌های اعتقادی

امکان دست‌یابی به معرفت عقلی در حوزه دین □ ۱۳

بنیادین اسلامی را نیز با عقل شناخت؟ به نظر می‌رسد، پاسخ بسیاری از متفکران مسلمان به این پرسش مثبت است و عموم آنها معتقدند که از راه عقل می‌توان به معرفت این‌گونه گزاره‌ها دست یافت، بلکه آنان بر وجوب نظر و بایستگی کسب معرفت، که عمدتاً از راه عقل انجام می‌پذیرد، حکم می‌کنند.

بررسی پیشینه این بحث و ارزیابی دیدگاه‌هایی که در گستره تاریخ در این باره مطرح شده‌اند مجال مناسب دیگری را می‌طلبد. آنچه لازم است در این نوشتار بدان پرداخته شود این است که راه‌حل صحیح مسئله چیست. به نظر می‌رسد، در شناخت آموزه‌های اعتقادی بنیادین، عقل نقشی اساسی داشته باشد. عقل عمدتاً در دیگر حوزه‌های دین، همچون احکام عملی و فروع اخلاقی، نمی‌تواند به طور مستقل کارایی داشته باشد؛ اما تعبد در آنها مستند به تعقل است و ریشه در عقلانیت و اعتبار عقل در حوزه آموزه‌های اعتقادی دارد. این نظریه در میان متفکران مسلمان، به ویژه شیعیان، نگرشی رایج است. حتی اخباری‌های شیعه نیز، به رغم نقل‌گرایی و نقد تلقی عقل به مثابه ابزاری مستقل در حوزه دین، فقط در جریان قاعده «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» در حوزه احکام مناقشه کرده‌اند؛ اما از نظر همین دسته، عقل ابزاری که با آن می‌توان متون دینی - کتاب و سنت، یا سنت - را فهم کرد معتبر است. عموم این متفکران نیز در استناد به عقل، در حوزه اصول اعتقادی، با دیگر متفکران شیعه اتفاق نظر دارند.<sup>(۲)</sup>

در اندیشه مغرب زمین، جریان بانفوذی مشاهده می‌شود که رهروان آن عقل را در دست‌یابی به آموزه‌های اعتقادی دین، حتی اصل وجود خدا، ناتوان می‌دانند. به واقع، این متفکران چرا و چگونه به چنین رویکردی رسیده‌اند؟ آیا در فلسفه دین با مشکل یا مشکلاتی روبه‌رو شده‌اند؟ آن مشکل یا مشکلات کدام‌اند؟

به نظر می‌رسد آنان در طول دو قرن اخیر با مشکلاتی معرفت‌شناسانه روبه‌رو شده و در واکنش به آن مشکلات بدین نتایج رسیده‌اند. با کاوش در آثار این دسته از متفکران، می‌توان مشکلاتی را که از نظر آنان حل‌ناشدنی بوده‌اند این‌گونه برشمرد:

### امتناع اثبات وجود خدا از راه عقل نظری

کانت با نقد عقل نظری، و بر اساس مبنای معرفت‌شناختی ویژه خود (مبنی بر تمایز میان پدیده و پدیدار)، چنین نتیجه گرفته که دست‌یابی به شناخت خداوند از راه عقل امکان‌ناپذیر است؛ از این رو، با چپ‌نش چند گزاره در کنار یکدیگر و اقامه استدلالی به کمک عقل، نمی‌توان وجود خداوند را اثبات کرد. همان‌گونه که از راه حواس یا تجربه‌های حسی نمی‌توان به معرفت خدا دست یافت، از راه عقل یا استدلال‌های عقلی نیز نمی‌توان به هستی خدا و دیگر موجودات مابعدالطبیعی به شیوه‌ای معتبر پی برد.

بی‌گمان، مبنای معرفت‌شناختی ویژه کانت، نقش تعیین‌کننده‌ای در این موضع‌گیری داشته است. از دیدگاه او، ما نمی‌توانیم به شیء آنچنان که هست (پدیده) معرفت داشته باشیم، بلکه می‌توانیم به شیء آنچنان‌که بر ما پدیدار می‌شود و در ذهن ما انعکاس می‌یابد (پدیدار) معرفت داشته باشیم. وی وجود واقعیت یا شیء فی‌نفسه را انکار نمی‌کند و در هستی آن تردید ندارد، اما بر این باور است که ما نه از راه حواس بدان دسترسی داریم و نه از راه عقل؛ به همین علت، راه شناخت آن بر ما مسدود است.

از منظر کانت، ادراک در دو مرحله یا ساحت انجام می‌پذیرد: «حساسیت» و «فاهمه». در هر دو ساحت، مفاهیم (یا صورتی پیشین) شاکله ذهن را تشکیل می‌دهند. وی، در مرحله حساسیت، زمان و مکان را صور پیشین و ساخته ذهن می‌داند که با هرچه از طریق حواس به ذهن وارد شود آمیخته می‌شوند. همچنین، در مرحله فاهمه، مفاهیمی را همچون وحدت، کثرت، جوهر، علیت، وجود، وجوب، کلیت و جزئیت (تا دوازده مفهوم) قالب‌های پیش‌ساخته ذهن می‌داند و می‌گوید که این قالب‌ها کلی‌ترین قالب‌های فکر آدمی در رویارویی با جهان خارج‌اند. بدین سان، این مفاهیم فطری، صورت‌ها و قالب‌های موادی به شمار می‌آیند که از خارج به ذهن راه می‌یابند. مفاهیم مزبور با هرچه به ذهن وارد شود آمیخته می‌شوند؛ آنچنان‌که شیره معده با موادی که وارد معده می‌شوند ترکیب می‌گردد. کانت اصل معرفت‌شناختی خود را مبنی بر تمایز میان

پدیده و پدیدار از این راه‌حل نتیجه می‌گیرد. بر اساس این راه‌حل، شیء فی‌نفسه و شیء پدیدار، یا آنچه فی‌نفسه و مستقل از ذهن ما وجود دارد و آنچه بر ما پدیدار می‌شود و به ذهن مان راه می‌یابد (آن را می‌شناسیم)، با یکدیگر تفاوت دارند.

از نظر کانت، حقیقت تفسیر دیگری غیر از تفسیر رایج دارد. او تفسیر تازه خود از حقیقت را «انقلاب کپرنیکی در فلسفه» نامیده است. تفسیری از حقیقت که از منظر وی دیگر باید دگرگون، و عکس آن طرح شود این است که تاکنون «معرفت» چنین تفسیر شده است: «مطابقت ذهن با اعیان و اشیای خارجی». از دید او، به علت مشکلات این اصل، و اینکه تطبیق آن بر خارج دشوار است، این اصل را باید عکس نمود و «معرفت» را به گونه‌ای دیگر تعریف کرد. از این رو، معرفت عبارت است از: «مطابقت اشیا و اعیان با ذهن». بدین سان، برای اینکه به چیزی معرفت پیدا کنیم، آن چیز باید با ذهن مطابقت کند. کانت، در بیان این دیدگاه، از نظریه کپرنیک الهام گرفته است. پیش از کپرنیک، مردم می‌پنداشتند که زمین ثابت است و خورشید به دور آن می‌چرخد؛ چراکه به نظر می‌رسد زمین ثابت است، در حالی که خورشید از مشرق طلوع و در امتدادی حرکت می‌کند تا اینکه در مغرب از دیده‌ها پنهان می‌شود. اما کپرنیک عکس این نظر را طرح کرد و گفت که زمین متحرک است و به دور خورشید می‌چرخد. بعدها، فرضیه کپرنیک با دلایل بسیاری به اثبات رسید. کانت می‌گوید: در فلسفه و معرفت‌شناسی، معرفت (یا حقیقت) را به «مطابقت ذهن با عین» تفسیر کرده‌اند و من اکنون آن تفسیر را برعکس می‌کنم و معرفت را به «مطابقت عین با ذهن» تعریف می‌نمایم.

البته، کانت مدعی نیست که ذهن انسان اشیا را می‌آفریند، او می‌گوید: عین خارجی یا شیء فی‌نفسه، برای معلوم شدن، باید رنگ ساختارها یا قالب‌ها یا شاکله‌های ذهنی را بپذیرد. بدین سان، اشیا از طریق چارچوب یا ساختار ویژه ذهنی ما معلوم می‌شوند و ما بدان‌ها معرفت می‌یابیم. ماده خارجی معرفت که شیء فی‌نفسه است، با ورود به ذهن، با صورت‌ها یا قالب‌های ذهنی ترکیب می‌شود. ذهن انسان این ساختارها را بر مواد ورودی خود تحمیل می‌کند تا مواد

ورودی معلوم شوند. بدون این فعالیت ذهنی، نمی‌توان شیئی را شناخت. معرفت محصول مشترک ذهن و شیء فی‌نفسه (نفس‌الامر) است. ذهن آنچه را به صورت تأثرات حسی دریافت می‌کند ماده‌شناسایی قرار می‌دهد و به اقتضای ساختار معرفتی خود، صورتی جدایی‌ناپذیر بر آن ماده می‌پوشاند؛ صورتی که همان ساختارهای ذهنی و مفاهیمی همچون کلی و ضروری هستند. (۳)

به باور کانت، میان اشیا، چنان‌که هستند و چنان‌که بر ما پدیدار می‌شوند، تفاوت است؛ و ما فقط به پدیدارها (نه پدیده‌ها) دسترسی داریم. با ذهن‌های مختلف، پدیدارها و نمودهای گوناگونی خواهیم داشت: ممکن است شیء برای فردی به گونه‌ای پدیدار شود، اما برای فردی دیگر به گونه‌ای دیگر نمود یابد. دسته‌ای از مفاهیم و مقولات فطری و جزء جدایی‌ناپذیر ذهن آدمی‌اند. زمانی که آنچه به ذهن آمده است با مقولات ذهنی آمیخته شود، عمل فهم انجام می‌شود. گفتنی است که نمی‌توان به ذات بود و پدیده معرفت یافت. بدین ترتیب، از نظر کانت، ادراک آدمی محصول تفاعل ذهن و عین است. به عبارت دیگر، هنگامی که انعکاس‌های خارجی ذهن با مفاهیم فطری ذهن آمیخته می‌شوند، ادراک یا فهم صورت می‌گیرد. از این‌رو، خود واقعیت عینی را نمی‌توان شناخت.

پیامد راه‌حل کانت، به ویژه در فلسفه دین، آن است که هرچه زمانی و مکانی نباشد و در مقوله‌ها یا ساختارهای ذهنی پیشین مانگنجد معرفت انسانی بدان ممتنع است. از این‌رو، معرفت به واقعیت‌هایی همچون خدا، نفس، و اختیار امکان‌پذیر نیست؛ چراکه این واقعیت‌ها مجرد (فرازمان و فرامکان) هستند، در حالی که ذهن ما بر زمان و مکان بنیان یافته است و چارچوبی زمانی و مکانی دارد. هرگونه استدلال بر امور ذکرشده جدلی‌الطرفین است و نمی‌تواند ما را به حقیقت رهنمون سازد.

کانت در جای جای آثار خود، به این پیامد تصریح کرده است؛ از جمله، در تعارض چهارم عقل محض، بدین دستاورد «نقد عقل» می‌پردازد که استدلال عقلی بر وجود خداوند، مشحون از

تعارض است؛ از این‌رو، برای معرفت به وجود خدا، به کارگیری استدلال عقلی ممتنع است. ناگفته پیداست که از نظر وی، همان‌گونه که وجود خدا را نمی‌توان از راه عقل نظری اثبات کرد، اثبات عقلی عدم او نیز امکان‌پذیر نیست. در هر صورت، بر اساس راه‌حل کانت، ما نمی‌توانیم پدیده‌ها را شناسایی، و درباره‌شان داوری کنیم یا اینکه حکمی را نفی و اثبات نماییم. زمانی که بخواهیم پدیده‌ها را بشناسیم، به تناقض‌ها یا تعارض‌هایی دچار می‌شویم که وی آنها را تعارض‌های عقل محض نامیده است. او چهارمین تناقض را که به اثبات وجود خدا اختصاص دارد چنین بیان کرده است:

#### ۴. وضع: در سلسله علل جهان، واجب‌الوجودی هست.

وضع مقابل: در این سلسله، هیچ امری واجب نیست؛ بلکه همه چیز ممکن است. اینک ما شاهد حیرت‌انگیزترین پدیده عقل آدمی هستیم... اگر نقادی ناگزیر خود را نادیده انگاریم، تضاد دور از انتظاری پیدا می‌شود که رفع آن هرگز، به طریقه جزمی معمول، ممکن نیست؛ چراکه می‌توان هم وضع و هم وضع مقابل را با دلایلی بالسویه بدیهی و واضح و خدشه‌ناپذیر... اثبات کرد. و بدین‌سان، عقل می‌بیند که در خودش، علیه خودش، دودستگی به وجود آمده است.<sup>(۴)</sup>

بر اساس گفته مزبور، فقط از راه فلسفه نقدی می‌توان از دام این‌گونه تعارض‌ها رهایی یافت. بنا به فلسفه نقدی، برای اینکه به تناقض‌هایی این‌گونه دچار نشویم، لازم است صرفاً در چارچوب شاکله‌ها و در ساحت پدیدارها یا نمودها گام برداریم. پس وجود خدا، اختیار، و نفس را باید از راه دیگری اثبات کرد؛ مثلاً وجود خدا را باید از راه عقل عملی ثابت نمود و...؛ اما در ساحت پدیده‌ها، نباید به اثبات این‌گونه امور فرازمانی و فرامکانی پرداخت. اثبات این دسته از حقایق، بدین شیوه، جدلی‌الطرفین و سرانجام آن تعارض‌های مزبور است. اندیشه‌های کانت تأثیر بسیاری در فلسفه‌های اروپایی گذاشت و آموزه پیش‌ساختار یا چارچوبه ذهنی یا ساختار به انحای گوناگون در آن نگرش‌ها بازتاب یافت؛ حتی در جریبان

فلسفه انگلیسی - امریکایی، که تمایزهای آشکاری با جریان فلسفه اروپایی دارد، می‌توان این تأثیر را در پاره‌ای از دیدگاه‌ها مشاهده کرد.

از میان پیامدهای دیدگاه نسبیت‌گرایانه کانت، می‌توان به نقش این دیدگاه در نگرش‌های هرمنوتیک فلسفی و دیگر مکتب‌های فلسفی اروپایی و نیز برخی از نظریه‌های کلامی، همچون پلورالیسم دینی، اشاره کرد. جان هیک، برای رفع تعارض‌های ادیان، به اصل معرفت‌شناختی کانت مبنی بر تمایز میان پدیده و پدیدار و اختلاف منظرها استناد می‌کند.<sup>(۵)</sup> حتی ایمان‌گرایان نیز از راه‌حل کانت و پیامدهای آن (به درستی یا نادرستی) بهره گرفته‌اند؛ مثلاً ژاکوبی از اندیشه‌های کانت و همستره‌یوس (۱۷۲۱-۱۷۹۰) برای دفاع از نگرش‌های ایمان‌گرایانه خود بهره‌برداری کرد. این اندیشمند ایمان‌گرا و پیروان وی، با استناد به بیان کانت در خصوص متناهی بودن عقل انسان، بر ایمان‌گرایی خود اصرار می‌ورزیدند. از دید ژاکوبی، عقل منبع یا ابزاری است که به ما فقط مفهوم می‌دهد؛ در صورتی که وجود فی‌نفسه امری مطلق است. از این‌رو، امر مطلق و مفهوم، فاصله بسیار زیادی با یکدیگر دارند و عقل بدان دسترسی ندارد. بدین‌سان، با عقل نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد.<sup>(۶)</sup> حاصل آنکه ایمان‌گرایانی همچون ژاکوبی و پیروان وی نیز، با استفاده از اندیشه‌های کانت، امتناع اثبات وجود خداوند از راه عقل را مستند ساختند.

نقد: به نظر می‌رسد که با نقد دعاوی معرفت‌شناختی کانت، بتوان به مجموعه گسترده‌ای از نگرش‌های متأثر از این معرفت‌شناسی پاسخ داد. بیان کانت تناقض‌های بسیاری دارد. در این بخش، به اختصار، شماری از مهم‌ترین این تناقض‌ها را بررسی می‌کنیم:

۱) کانت مدعی است: معرفت از انضمام پیش‌ساخته‌ها و مفاهیم فطری ذهن با آنچه از خارج به ذهن راه یافته است به دست می‌آید. اگر معرفت گزاره‌ای، گزاره‌ای صادق و مطابق با واقع تلقی شود، و صدق یکی از ارکان و مقومات آن باشد، در این صورت، آیا می‌توان گفت: آنچه انسان بدان دست می‌یابد معرفت است؟

۲) اصل معرفت‌شناختی کانت، که بر تمایز میان پدیدار و پدیده مبتنی است، ادعایی



خودمتناقض است. توضیح آنکه کانت، بر اساس اصل مذکور، مدعی است: ما به واقعیت‌های اشیا، چنان‌که هستند، معرفت نداریم؛ بلکه اشیا را چنان‌که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم. گفتنی است که ما به پدیده‌ها و بودها دسترسی نداریم. پدیده‌ها، پس از راه یافتن به ذهن، به رنگ ساختارهای ذهنی درمی‌آیند. ما نمی‌توانیم، بدون آن مفاهیم پیش‌ساختار، واقعیت عینی را درک کنیم. اکنون، این پرسش پیش می‌آید که معرفت ما به ادعاها و گزاره‌های مزبور چگونه است؟ به واقعیتی که این‌گونه گزاره‌ها از آن حکایت دارند چنان‌که هست، معرفت داریم یا چنان‌که بر ما پدیدار می‌شود؟ به تعبیر دیگر، آیا محکی این گزاره‌ها پدیده است، یا اینکه گزاره‌های این‌گونه نیز حاکی از بودها و واقعیت‌هایی هستند که این چنین بر ذهن ما پدیدار شده و نمود یافته‌اند؟ اگر کانت و پیروان او شق اول را بپذیرند، ادعاها و گزاره‌های مزبور نقض می‌شوند؛ زیرا، در این صورت، به تحقق معرفت‌ها و گزاره‌هایی اعتراف شده است که حاکی‌اند از بودها و پدیده‌ها؛ یعنی واقعیت اشیا، چنان‌که هستند، نه چنان‌که پدیدار می‌شوند. اما اگر شق دوم را اختیار کنند، این شق مشمول قاعده‌ای می‌شود که خودکانت بدان تصریح می‌کند: با ذهن‌های مختلف، پدیدارها و نمودهای گوناگونی خواهیم داشت: ممکن است شیئی برای فردی به گونه‌ای پدیدار شود، برای فردی دیگر به گونه‌ای دیگر. در نتیجه، این اصول اعتبار مطلق ندارند. ویژگی و حقیقت معرفت و فهم از نظر اینان چنین است، اما از نظر دیگران چنین نیست. از نظر دیگران، انسان می‌تواند به درک پدیده‌ها - نه صرفاً پدیداری از آنها - نائل شود؛ از این‌رو، انسان به بودها دست می‌یابد، نه صرفاً به نمودها. در هر صورت، ادعای اینان نقض می‌شود.

۳) نظریه کانت به محذور نسبیت در فهم دچار است. این راه‌حل، با اینکه به منظور رفع مشکل معرفت بشری ارائه شده، دشواری‌های بسیاری به وجود آورده است. پس از کانت، بسیاری (خواسته یا ناخواسته) در دام نسبیت‌گرایی او گرفتار آمده‌اند. از این‌رو، هرچند وی کوشیده است مشکل معرفت بشری را به خوبی ارائه و حل کند، راه‌حل او به مشکل بزرگ‌تری در مسیر پرسنگلاخ معرفت بشری تبدیل شده است.

به هر روی، ادعاهایی نظیر «تمایز میان پدیده و پدیدار (و اصرار بر شناخت‌ناپذیری پدیده)»، «قول به مفاهیم و مقولات فطری»، و «دستیابی ذهن‌های گوناگون به نمودهای گوناگون» مستلزم نسبیت‌گرایی فراگیر و شکاکیت لجام‌گسیخته‌ای است که خردمندان، از جمله شخص کانت، همواره به دنبال رهایی از آن بوده‌اند. کانت، از یک‌سو، استدلال کرده است که نمی‌توان بودها و واقعیات عینی اشیا را شناخت؛ از سوی دیگر، مدعی شده است که از پدیدارها و داده‌های سوژه نمی‌توان به پدیده‌ها راه یافت. به علاوه از منظر وی، با اذهان گوناگون نمودها و پدیدارها گوناگون می‌شوند: ممکن است شیئی به نظر یکی به گونه‌ای، و به نظر دیگری به گونه‌ای دیگر پدیدار شود. بدین سان، برابری نظریه‌کانت شکاکیتی پنهان یا نسبیت‌گرایی ای مخفی است که قرائتی از شکاکیت یا نسبیت‌گرایی مطلق به حساب می‌آید؛ حال آنکه او در پی یافتن راه‌حلی برای شکاکیت مطلق هیوم بوده است.

۴) کانت با کدام دلیل می‌گوید که پدیده تحقق دارد، اما ما نمی‌توانیم آن را چنان‌که هست بشناسیم؟ او چگونه پی برده است که واقعیتی وجود دارد و از این‌رو، شکاکیت مردود است؟

۵) مشابه اشکال چهارم<sup>(۷)</sup> را می‌توان این‌گونه تقریر کرد: کانت چگونه به این نتیجه رسیده است که ما نمی‌توانیم اشیا را چنان‌که هستند بشناسیم؟ آیا از راه حواس ظاهری و عقل بدین نتیجه دست یافته یا از راه دیگری؟ آشکار است که از نظر وی، حواس ظاهری و عقل نمی‌توانند از این‌گونه احکام استعلایی در مورد خودشان صادر کنند؛ اگر چنین کنند، تناقض به وجود خواهد آمد. حال، اگر کانت به راه دیگری همچون درون‌نگری رفته است، ما با استناد بدین راه و شهود بدون واسطه (مفاهیم) ذات، حالات و افعال جوانحی خویش به نتیجه دیگری رسیده‌ایم.

۶) آموزه شهود یا علم حضوری، در اندیشه فیلسوفان مسلمان، پاسخی حلی به این مسئله است. با شهود یا علم حضوری، فاعل شناسا پدیده (نه پدیدار) را می‌یابد. توضیح آنکه در معرفت‌شناسی فراگیر، که همه حوزه‌های معرفت حقیقی را شامل می‌شود، معرفت به دو دسته تقسیم شده است: حضوری و حصولی. معرفت حضوری، معرفت بدون واسطه مفاهیم و صور

ذهنی است. در این دسته از معرفت، انسان خود واقعیت را آنچنان‌که هست بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی می‌یابد. از این‌رو، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت حضوری این است که میان عالم و معلوم یا مدرک و مدرک، هیچ واسطه‌ای همچون مفاهیم و صور ذهنی وجود ندارد، بلکه واقعیت معلوم در عالم حضور دارد؛ پس ما واقعیت شیء را بی‌واسطه مفاهیم و صور ذهنی می‌یابیم. بنابراین، راز خطاناپذیری علم حضوری، بی‌واسطه بودن آن علم است. گفتنی است که علم حضوری خطاپذیر نیست؛ ادراکی خطاپذیر است که میان عالم و معلوم یا مدرک و مدرک واسطه باشد.<sup>(۸)</sup> آنجا که ذات شیء را بدون واسطه‌ای همچون مفاهیم و صور ذهنی می‌یابیم، چگونه ممکن است خطا روی دهد؟ از این گذشته، چگونه ممکن است مقوله‌ها، ساختارها، و پیش‌دانسته‌های ذهنی همچون آینه‌های مقعر و محدب، که چنین ساختاری دارند، در معرفت حضوری - نه در تعبیرها و تفسیرهای آن - نقش داشته باشند؟

(۷) انسان با مراجعه به ذهن و عقل خود، و با تأمل در درون خود می‌یابد که ذهن (یا عقل) مفاهیمی فطری که جزو ساختار و سرشت آن باشد ندارد، بلکه مفاهیم را به تدریج کسب می‌کند. البته، نفی مفاهیم فطری با این نگرش که انسان به برخی از امور معرفت حضوری فطری دارد هیچ‌گونه منافاتی ندارد. بدین‌سان، هیچ‌کدام از اقسام علوم حصولی، اعم از مفاهیم و گزاره‌ها، برای انسان فطری نیستند؛ وجدان و تأمل درونی - به روشنی - ادعای فطری بودن برخی از علوم حصولی انسان را رد می‌کند.

(۸) پاسخ هشتم پاسخی حلی است: در معرفت‌های حصولی، با توجه به دو مسئله زیر، می‌توان در برابر نگرش کانت و اندیشمندان متأثر از وی (که مستلزم شکاکیت یا نسبیت در فهم است) و نیز دعاوی همه نسبیت‌گرایان و شکاکان موضع گرفت:

۱. اقسام و ویژگی‌های مفاهیم کلی و تمایز میان آنها؛

۲. معیار صدق گزاره‌ها که مفاهیم اجزای تشکیل‌دهنده آنها هستند.

بحث را با مسئله اول، یعنی اقسام و ویژگی‌های مفاهیم کلی و تمایز میان آنها، آغاز می‌کنیم.

مفاهیم کلی، بنابر طبقه‌بندی اهل حکمت و منطق‌دانان مسلمان از مفاهیم، به سه دسته اساسی تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی؛ ۲. معقولات ثانیة فلسفی یا مفاهیم فلسفی؛ ۳. مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیة منطقی.

ویژگی‌ها یا، به عبارتی، تفاوت‌های معقولات اولی و معقولات ثانیة عبارت‌اند از:  
الف) معقولات اولی معمولاً مسبوق به صورت‌های جزئی هستند و به نحوی با واقعیت‌های خارجی عینیت دارند، برخلاف معقولات ثانیة که مسبوق به صورت‌های جزئی نیستند و با واقعیت‌های خارجی رابطه این‌همانی ندارند.

ب) ذهن در پیدایش معقولات اولی منفعل (نه فعال) است؛ از این‌رو، شماره و کثرت این دسته از معقولات تابع شماره و کثرت واقعیت‌هایی است که نفس آنها را بی‌واسطه یا باواسطه یافته است. حال آنکه ذهن در پیدایش معقولات ثانیة فعال (نه منفعل) است؛ از این‌رو، کثرت این دسته از معقولات مبتنی بر کثرت واقعیت‌هایی نیست که نفس یافته است.

ج) معقولات اولی مابه‌ازای خارجی جداگانه دارند، اما معقولات ثانیة مابه‌ازای خارجی جداگانه ندارند.

د) معقولات اولی قالب‌های مفهومی بوده، از چیستی و حدود ماهوی اشیا حکایت می‌کنند؛ ولی معقولات ثانیة اوصاف وجود شمرده می‌شوند و از نحوه هستی اشیا (نه چیستی آنها) حکایت می‌کنند.

البته معقولات ثانیة فلسفی و منطقی، به لحاظ ویژگی اخیر، با یکدیگر تفاوت دارند: معقولات ثانیة فلسفی صفت اشیا و واقعیت‌های خارجی، اما معقولات ثانیة منطقی صفت اشیا و واقعیت‌های ذهنی‌اند. به تعبیر دیگر، مفاهیم فلسفی اوصاف وجود خارجی، ولی مفاهیم منطقی اوصاف وجود ذهنی‌اند.<sup>(۹)</sup>

به این ترتیب، هیچ‌یک از مفاهیم کلی (اعم از مفاهیم فلسفی، منطقی، و ماهوی) فطری و

پیش‌ساخته ذهن آدمی نیستند. ذهن انسان از ابتدای آفرینش دارای مفاهیم فطری نیست، بلکه مفاهیم را عقل معمولاً با استفاده از پیش‌زمینه‌های حسی یا شهودی می‌سازد. شاید تعبیر حکمای مسلمان از مفاهیم فلسفی و منطقی به «معقولات ثانیه»، گویای این حقیقت باشد که این دسته از مفاهیم عقلی، پس از پیدایش مفاهیم ماهوی در ذهن، ایجاد می‌شوند. گفتنی است که عقل با سازوکاری ویژه، مفاهیم فلسفی و منطقی را می‌سازد و ما به کمک این مفاهیم، وجودهای ذهنی و خارجی و نیز اوصاف و نحوه‌های آنها را می‌شناسیم.

این نگرش یا راه‌حل، آشکارا، با نگرش کانت تفاوت دارد. کانت بر آن است که پدیده‌ها را چنان‌که هستند ادراک نمی‌کنیم، بلکه نمودی از آنها بر ما پدیدار می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، بر اساس نگرش کانت، عمل ادراک از این طریق حاصل می‌شود: انضمام مفاهیم ذهنی با پدیده‌های راه‌یافته به ذهن، و آمیخته شدن آنها با یکدیگر؛ از این مجموعه، بخشی از خارج، و بخشی از ذهن است. مقولات کانتی از مقوله‌های فطری و جزء ساختار ذهن آدمی هستند، اما بر اساس نگرش حکمای مسلمان، هیچ گزاره یا مفهومی را نمی‌توان فطری، به معنای پیش‌ساختار ذهن، تلقی کرد؛ ما پدیده‌ها (نه پدیدارها)، بودها (نه نمودها) و نفس واقعیت‌های عینی را می‌شناسیم. برای تکمیل پاسخ‌مان به کانتی‌ها، و همه نسبت‌گرایان و شکاکان، لازم است به مسئله معیار صدق یا ارزش شناخت نیز توجه کنیم. پس از اینکه روشن شد که ما مفاهیم و پیش‌ساختارهای ذهنی نداریم، اکنون باید به این سؤال بپردازیم که چگونه گزاره‌ها از واقعیات عینی، بودها و پدیده‌ها حکایت می‌کنند، نه از نمودها و پدیدارها؛ گزاره‌هایی که مفاهیم مذکور، به ویژه مفاهیم معقولات ثانیه ساخته عقل و ذهن، از اجزای تشکیل‌دهنده آنها هستند؟

راه‌حل این مسئله، با استفاده از رویکرد منطقدانان و حکمای مسلمان، قرائت ویژه‌ای از مناگروی است. توضیح آنکه قضایا به دو دسته اساسی تقسیم می‌شوند: (۱) بدیهی و پایه؛ (۲) نظری و غیرپایه. معیار صدق گزاره‌های نظری، اعم از پیشین و پسین، ارجاع‌پذیری آن گزاره‌ها به بدیهیات است: اگر بتوانیم گزاره را به بدیهیات برگردانیم، صدق یا مطابقت آن گزاره با واقع محرز

خواهد شد؛ وگرنه نمی‌توانیم مدعی صدق آن باشیم. گزاره‌های پسین پایه با گزاره‌های پیشین پایه متفاوت‌اند؛ اما صدق گزاره‌های پسین، اعم از نظری و بدیهی، در صورتی محرز می‌شود که به بدیهیات اولیه یا وجدانیات ارجاع یابند. آن دسته از گزاره‌های پسین که به بدیهیات اولیه ارجاع نیابند مفید یقین به معنای اخص نیستند، هرچند ممکن است مفید یقین روان‌شناختی باشند.

معیار صدق وجدانیات ارجاع آنها به علوم حضوری است. همچنین، برای صدق بدیهیات اولیه، دو معیار ارائه شده است: ۱. ارجاع به علوم حضوری؛ ۲. اولی بودن و نیاز نداشتن به علت (و حدّ وسط). (۱۰)

### بی‌اعتباری استدلال

بر اساس دسته دیگری از نقدها، هرگونه استدلال برای اثبات وجود خداوند - به لحاظ منطقی - نامعتبر است. بدین‌سان، حتی اگر بپذیریم که دست‌یابی به معرفت برای ما مقدور و هستی خداوند از راه استدلال قابل اثبات است، استدلال‌هایی که به این منظور ارائه می‌شوند، بلکه استدلال‌هایی که ارائه‌شدنی‌اند، به لحاظ منطقی اعتبار ندارند. این نقد، آشکارا، با نقد قبلی متفاوت است. در نقد قبلی، بحث درباره این موضوع بود که وجود خدا استدلال‌ناپذیر است؛ چراکه در انسداد معرفتی به سر می‌بریم و راهی برای اثبات نداریم. بر اساس آن نقد، انسان به لحاظ منابع، قوا و ابزارهای معرفتی در تنگناست؛ از این‌رو، نمی‌تواند به واقعیت اشیا دست یابد. بنابراین، به لحاظ معرفت‌شناختی این مسئله قابل حل نیست و نمی‌توان وجود خدا را همچون هستی دیگر اشیا اثبات کرد. اما در این نقد، استدلال‌پذیری هستی خدا مفروض تلقی و از دیدگاه معرفت‌شناختی مسلم گرفته شده است که می‌توان بر وجود او و دیگر اشیا استدلال اقامه کرد. محذوری که در این نقد بر آن تأکید شده این است که استدلالی که اقامه می‌شود منطقاً معتبر نیست؛ زیرا اشکال منطقی دارد. پس، بر اساس این نقد، شرایط منطقی اثبات وجود خدا فراهم

نیستند. حال، چرا و چگونه استدلال‌هایی که بر وجود خداوند اقامه می‌شوند بی‌اعتبارند؟ برای پاسخ به این پرسش، وجوه گوناگونی ارائه شده یا ممکن است ارائه شوند:

### مصادره به مطلوب

هر استدلالی که بر وجود خداوند ارائه شده یا ممکن است ارائه شود از دو فرض خارج نیست؛ یا هستی خدا در یکی از مقدمات آن استدلال درج می‌شود یا به این هستی اشاره‌ای نمی‌شود. اگر هستی خدا در یکی از مقدمات درج شود، دیگر به اثبات نیاز نخواهد افتاد و هرگونه استدلال برای اثبات وجود او مصادره به مطلوب خواهد بود. اما اگر هستی خدا در یکی از مقدمات ذکر نشود، نمی‌توان از این استدلال وجود خدا را نتیجه گرفت؛ زیرا آنچه در یکی از مقدمات ذکر نشده است در نتیجه نیز ظاهر نخواهد شد، چراکه نتیجه برآیند مقدمات است و نمی‌تواند گسترده‌تر از آنها باشد.<sup>(۱۱)</sup>

### امکان ناپذیری استدلال لمّی بر وجود خداوند

استدلال یا لمّی است یا ائّی. در استدلال لمّی، از راه علم به علّت، علم به معلول حاصل می‌شود. در مقابل، در استدلال ائّی، از راه علم به معلول، علم به علّت حاصل می‌شود. حال، اگر استدلالی که برای وجود خداوند اقامه می‌شود ائّی باشد، مفید یقین نیست؛ چراکه از راه علم به معلول نمی‌توان علمی یقینی به علّت پیدا کرد. اما، استدلال لمّی بر وجود خداوند نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا خدا علّة‌العلل است و خود علّتی ندارد که از راه آن بتوان هستی او را اثبات کرد. از این‌رو، از راه برهان لمّی، و با این شیوه، نمی‌توان به وجود خداوند معرفت یافت.

گفتنی است که هر دو وجه مزبور عام‌اند و شامل هر استدلالی می‌شوند. وجوه دیگری نیز ارائه شده‌اند که به دسته ویژه‌ای از استدلال‌های مربوط به اثبات وجود خدا اختصاص دارند. از جمله این وجوه، که به استدلال‌های جهان‌شناختی اختصاص دارند، عبارت‌اند از:

### تکرار نشدن حدّ وسط در دسته‌ای از استدلال‌ها

استدلال‌های جهان‌شناختی بر اصل علیت مبتنی‌اند. اصل علیت در مورد این استدلال‌ها چنین تقریر می‌شود: جهان محدود است، هر شیء محدودی معلول است، هر معلولی علّتی دارد؛ پس، جهان معلول است و علّتی دارد. این‌گونه استدلال‌ها نیز شرایط منطقی ندارند؛ چراکه حدّ وسط در آنها تکرار نشده است. توضیح آنکه معنای علّت در مقدمات با معنای علّت در نتیجه تفاوت دارد: علّت در مقدمات به معنای علّت متناهی، اما علّت در نتیجه به معنای علّت نامتناهی است. بر این اساس، این دسته از استدلال‌ها، که برای وجود خداوند ارائه می‌شوند، به لحاظ منطقی معتبر نیستند. (۱۲)

### جریان نیافتن حکم متناهی دربارهٔ امور نامتناهی

امتناع تسلسل یکی از مقدمات بنیادین برخی از برهان‌ها را تشکیل می‌دهد. بر اساس این وجه، در استدلال‌هایی که برای امتناع تسلسل اقامه شده، احکام سلسله‌های متناهی به سلسله‌های نامتناهی تعمیم یافته‌اند، در صورتی که این امر مغالطه و خطاست؛ زیرا، بنابر ریاضیات معاصر، امور متناهی و نامتناهی با یکدیگر تفاوت دارند. از این‌رو، بسیاری از احکام امور متناهی را نمی‌توان به امور نامتناهی نسبت داد. برای نمونه، در ریاضیات معاصر، ثابت شده است که از مجموعه نقطه‌های بی‌نهایت خط پدید می‌آید؛ بی‌نهایت مبهم است و... بدین‌سان، چگونه با نفی تسلسل علل، در برهان‌های مبتنی بر اصل علیت، می‌توان حکم متناهی را به نامتناهی تعمیم داد؛ در صورتی که نامتناهی، به لحاظ اینکه نامتناهی است، حکمی مغایر با متناهی دارد؟ (۱۳)

بررسی: بنا به این دسته از نقدها، استدلال‌های ارائه شده به لحاظ منطقی بی‌اعتبارند؛ از این‌رو، هیچ‌گاه نمی‌توان استدلالی منطقیاً درست بر وجود خدا اقامه کرد. آشکار است که این تعمیم کلی‌گویی بوده، منطقیاً نادرست، و ادعایی بدون دلیل است؛ زیرا نمی‌توان به طور کلی هرگونه استدلال عقلی بر وجود خداوند را بدون بررسی مقدمات آن نامعتبر دانست. اگر فرضاً برخی از



استدلال‌های ارائه شده، به لحاظ منطقی، مشکل داشته باشند، این مسئله موجب نمی‌شود که دیگر استدلال‌های ارائه شده برای اثبات وجود خداوند نیز مشکل داشته باشند. حتی اگر بپذیریم همه استدلال‌هایی که تاکنون برای اثبات وجود خداوند ارائه شده به لحاظ منطقی نادرست‌اند، با کدام دلیل می‌توان ادعا کرد همه استدلال‌هایی که ممکن است ارائه شوند نیز چنین وضعیتی دارند؟ به راستی، هیچ‌گاه منطقی نیست که این فرض را نفی کنیم: لاقلاً، ممکن است روزی فرارسد که استدلالی معتبر ارائه شود. به هر روی، اینکه مثلاً هنوز استدلالی معتبر ارائه نشده است نمی‌تواند دلیل بر این باشد که هیچ‌وقت استدلالی منطقاً صحیح و معتبر ارائه نخواهد شد. (۱۴) با این حال، ممکن است، گفته شود: وجوه ارائه شده این ادعا را تأیید می‌کنند و دست‌کم، بر اساس آن وجوه، می‌توان به چنین ادعایی مشروعیت بخشید. اما، با بررسی هر یک از وجوه مذکور، نادرستی این گفته مشخص خواهد شد:

**ارزیابی استدلال اول:** مفاد استدلال اول این است که با قیاسی ذوالحدین روبه‌رو هستیم: یا هستی خدا در مقدمات ذکر شده است که در این صورت مصادره به مطلوب خواهد بود یا به این هستی در مقدمات اشاره نشده است که در این صورت در نتیجه نیز ظاهر نخواهد شد.

این استدلال پاسخ آشکاری دارد: در برخی از استدلال‌ها، مفهوم واجب‌الوجود (نه هستی او) در مقدمات ذکر می‌شود؛ همچنین، در برهان‌های صدیقین، مطلق وجود (نه وجود مطلق، که همان واجب‌الوجود است) در مقدمات گنجانده می‌شود. بنابراین، عموم استدلال‌های حکمای مسلمان مصادره به مطلوب نیستند. (۱۵) بدین سان، نتیجه استدلال با مقدمات آن متفاوت است: نتیجه به اجمال در مقدمات وجود دارد؛ اما پس از ترتیب درست و منطقی مقدمات، به تفصیل مشخص می‌شود. برای نمونه، تقریر مختصر ابن‌سینا از «برهان امکان» را در نظر بگیرید:

۱. واقعیتی فی‌الجملة وجود دارد (اصل بدیهی)؛

۲. آن واقعیت یا واجب‌الوجود بالذات است یا نیست (بدیهی، مصداق اصل امتناع تناقض)؛

۳. اگر آن واقعیت واجب‌الوجود بالذات باشد، مطلوب ثابت است؛

۴. اگر آن واقعیت واجب‌الوجود بالذات نباشد (بلکه ممکن‌الوجود باشد)، برای اینکه دور یا تسلسل لازم نیاید، باید به واجبی بالذات منتهی شود. سپس، با چند مقدمه دیگر، دور و تسلسل ابطال می‌شود. بدین ترتیب، در این استدلال، از تحقق فی‌الجملة واقعیت، تحقق واجب‌الوجود بالذات استنتاج شده است؛ از این‌رو، مصادره به مطلوب نیست، چنان‌که نتیجه نیز به اجمال در مقدمات وجود دارد. چه بسا آن واقعیت واجب یا غیرواجب باشد، اما در نهایت به واجب منتهی می‌شود. با تأمل در تقریرهای گوناگون برهان‌های امکان و صدیقین، و بسیاری از استدلال‌های دیگر، روشن می‌شود که چنین مشکلی در آنها وجود ندارد.

**ارزیابی استدلال دوم:** بر اساس وجه دوم، برهان لمّی تنها استدلال مفید یقین است؛ اما نمی‌توان چنین استدلالی را بر وجود خداوند اقامه کرد. این محذور پاسخی روشن دارد: استدلال فقط از راه علّت بر معلول و بر عکس صورت نمی‌گیرد، بلکه می‌توان از راه متلازمی بر متلازمی دیگر استدلال کرد؛ گفتنی است که این‌گونه از استدلال نیز مفید یقین است.

از این گذشته، در برهان لمّ، لمّیت (یا استدلال از راه علّت بر معلول) فقط منحصر به علّیت به لحاظ ثبوت عینی نیست، بلکه علّیت عقلی را نیز دربر می‌گیرد. از این‌رو، با این شیوه نیز می‌توان برای اثبات وجود خداوند به اقامه برهان لمّی پرداخت. برای نمونه، امکان ماهوی یا وجودی، چه بسا حدّ وسط و علّت ثبوت حدّ اکبر در حدّ اصغر باشد. همچنین، برای لمّی یا اتّی دانستن برهان، باید همه آنچه را در حدّ وسط دخالت دارد (نه بخشی از آن را) مطمح‌نظر قرار داد. بنابراین، استدلال‌هایی همچون «جهان ممکن است، هر ممکنی به واجب‌الوجود نیاز دارد؛ پس، جهان به واجب‌الوجود نیاز دارد» نوعی برهان لمّی بر هستی خداوند متعال است؛ زیرا، از یک سو، در ظرف اعتبار عقل، امکان علّت است و لازم نیست این علّت عینی باشد، از سوی دیگر، حدّ اکبر در این‌گونه استدلال‌ها همه عبارت «به واجب‌الوجود نیاز دارد» (نه فقط کلمه «واجب‌الوجود») است. بر این اساس، اقامه برهان به شیوه لمّی برای اثبات وجود خداوند ممکن است.

با نگاهی ژرف‌تر نیز آشکار می‌شود که علّیت در برهان لمّ مربوط به علّیت حدّ وسط در ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر است، نه برای وجودِ نفسی آن. بنابراین، ملاک لمّی بودن برهان، این نیست که حدّ وسط علّت وجودِ نفسی حدّ اصغر در خارج باشد؛ بلکه منظور از علّیت در این برهان، همانا، علّیت حدّ وسط برای وجود رابط است، یعنی وجود رابط حدّ اکبر برای حدّ اصغر. از این‌رو، گرچه وجود مطلق علّتی ندارد، اما وجود رابط موجود مطلق، یعنی ثبوت آن در شیئی، ممکن است معلول بوده، علّتی داشته باشد. بدین‌سان، گرچه واجب‌الوجود علّتی ندارد، چنین ثبوت ربطی برای آن علّتی تحلیلی یا عقلی دارد. بدین‌ترتیب، ثبوت وجود برای واجب‌الوجود بدین‌گونه می‌تواند لمّی باشد. (۱۶)

**ارزیابی نقد یا استدلال سوم:** نقد سوم از مغالطه، یا خلط مفهوم با مصداق، ناشی شده است. با اندکی تأمل، آشکار می‌شود که علّت در مقدمه به متناهی یا نامتناهی مقید نیست. مفهوم علّت بر مصادیق بی‌شماری قابل صدق است. خصوصیات مصداق‌ها دخالتی در این حکم ندارند. بنابراین، گزاره «هر معلولی علّتی دارد» بدین معنا نیست که هر معلول محدودی علّت نامحدودی دارد. به علاوه، اگر فرضاً نقد مذکور را بپذیریم، فقط این دسته از استدلال‌ها اعتبار نخواهند داشت، نه هر دسته استدلالی. اما آشکار است که این نقد از اساس نادرست است و صرفاً برای تکثیر پاسخ ارائه می‌شود.

**ارزیابی نقد چهارم:** چهارمین نقد متوجه برهان‌هایی است که امتناع تسلسل یکی از مقدمات بنیادین آنها را تشکیل می‌دهد. بر اساس این نقد، با نفی تسلسل علل (در برهان‌های مبتنی بر اصل علّیت)، چگونه می‌توان حکم متناهی را به نامتناهی تعمیم داد؛ در صورتی که نامتناهی، به لحاظ اینکه نامتناهی است، حکمی مغایر با متناهی دارد؟

ممکن است نقد مذکور این‌گونه پاسخ داده شود: قلمرو ریاضیات کمّیت است و کمّیت خود مفهومی ماهوی شمرده می‌شود که مابه‌ازای جداگانه‌ای غیر از وجود شیء دارد. از این‌رو، در مسائل و قضایای فلسفی‌ای که از مفاهیم ثانیه فلسفی تشکیل شده‌اند نمی‌توان به ریاضیات

استناد جست. براهین ریاضی در هیچ‌یک از اقسام فلسفه (اعم از فلسفه اولی، فلسفه اخلاق، فلسفه دین و شناخت‌شناسی)، منطق و کلام کارایی ندارند. مگر اینکه بپذیریم کمیت متصل و منفصل (یا عدد) خود نیز نوعی معقول ثانی فلسفی است؛ در این صورت، پاسخ دیگرگونه خواهد شد: احکام ریاضی، تا وقتی بر خلاف بدهت عقلی نباشند، در همه انواع فلسفه کارایی دارند. بدین ترتیب، اگر استدلال ریاضی یا فلسفی‌ای اقامه شود که برخلاف این بدهت باشد، چنین استدلالی شبهه‌ای در مقابل بدیهی خواهد بود که منطقاً طرد می‌شود. بنابراین، از مجموعه بی‌نهایت نقطه، خط پدید نمی‌آید. پدید آمدن خط از نقطه محال و مستلزم تناقض است، چون نقطه امتداد ندارد؛ چگونه ممکن است از مجموعه نامتناهی آنچه امتداد ندارد پدید آید؟ مجموعه نامتناهی از بی‌امتدادها بدون امتداد خواهد بود. اگر مستلزم امتداد باشد، در حالی که امتداد ندارد، امتداد دارد؛ و این تناقض است. بی‌نهایت صفر نیز چنین است: از مجموع بی‌نهایت صفر، عدد پدید نمی‌آید. گفتنی است، تا زمانی که عددی - هرچند کوچک‌ترین عدد ممکن - در کنار صفر قرار نگیرد، عدد به دست نمی‌آید.

اما صرف نظر از اینکه کمیت را مفهومی فلسفی بدانیم، زیرا مابه‌ازایی جداگانه در خارج ندارد (بلکه صرفاً دارای منشأ انتزاع است)، یا آن را مفهومی ماهوی بدانیم، زیرا غیر از ذات شیء است و مابه‌ازای جداگانه‌ای غیر از ذات دارد؛ بر اساس این هر دو مبنا، می‌توان پاسخی عام به نقد مذکور داد. تبیین این پاسخ بر مقدمات زیر مبتنی است:

۱. احکام ذات شیء با احکام کمیت‌های مربوط به آن تفاوت دارد؛ برای مثال، عدد «۲» زوج قلمداد می‌شود، در حالی که معدود آن (اشیایی همچون سیب، حیوان و سنگ) نه زوج و نه فرد است. ناگفته پیداست، حتی اگر عدد را مفهومی غیرماهوی بدانیم، باز هم این مطلب صادق خواهد بود.

۲. احکام ریاضی، اعم از حساب و هندسه، مربوط به کمیت اشیا و نه خود اشیاست؛ چراکه ذات اشیا مشمول احکام مربوط به کمیت آنها نیست.

۳. کمیت‌های منفصل (یا اعداد) قوانینی دارند که شامل کمیت‌های متصل، همچون سطح و حجم، نیستند؛ چنان‌که عکس آن نیز صادق است: احکام کمیت‌های متصل، کمیت‌های منفصل را دربر نمی‌گیرد.

۴. احکام و قوانین کمیت‌های متناهی بر کمیت‌های نامتناهی صادق نیست و احکام و قوانین ویژه کمیت‌های نامتناهی شامل کمیت‌های متناهی نمی‌شود. برای نمونه، می‌توان گفت: خط دو متری از خط سه متری کوچک‌تر، و خط سه متری از خط دو متری بزرگ‌تر است؛ اما، بر اساس ریاضیات جدید، نمی‌توان گفت: یک خط بی‌نهایت، از خط بی‌نهایت دیگر، بزرگ‌تر یا کوچک‌تر است.

۵. همان‌گونه که نمی‌توان احکام کمیت منفصل را به کمیت متصل یا بر عکس تعمیم داد، نمی‌توان احکام ویژه کمیت یک شیء را به خود آن شیء تعمیم داد (و در مورد ذات آن جاری دانست)؛ چنین تعمیمی مغالطه و خطاست.

با توجه به مقدمات مزبور، پاسخ حلی نقد بدین شرح است: با تعمیم احکام سلسله متناهی به سلسله نامتناهی، در صورتی که آن احکام مربوط به ذات حلقه‌ها نه کمیت آنها باشند، محذوری ایجاد نمی‌شود. اینکه محال است هر یک از ممکنات، چون معلول‌اند بدون علت موجود شوند حکم خود هر یک از حلقه‌ها نه حکم کمیت آنهاست. اگر حکمی به کمیت اجزای حلقه‌های سلسله‌ای مربوط باشد، نمی‌توان آن را به دیگر اجزای حلقه‌های بی‌نهایت تعمیم داد. برای مثال، حکم ذیل نادرست است: «یک سلسله بی‌نهایت از ممکنات، از سلسله بی‌نهایت دیگری از ممکنات که چند حلقه به آن اضافه شده کوچک‌تر است یا همان سلسله، از سلسله دیگری که چند حلقه از آن کم شده بزرگ‌تر است»؛ زیرا احکام مختص به کمیت متناهی را نمی‌توان به کمیت نامتناهی تعمیم داد. از این‌رو، اگر از راه این‌گونه مقدمات استدلالی بر ابطال تسلسل اقامه شود، آن استدلال مغالطه و خطا خواهد بود؛ چنان‌که استدلال‌هایی که از راه مقدمات ریاضی بر ابطال تسلسل اقامه شده است (نظیر استدلال تطبیق و مسامته) این‌گونه هستند. در این‌گونه

استدلال‌ها، احکام مربوط به کمیت اجزای سلسله‌متناهی، به نامتناهی تعمیم یافته است؛ نه احکام مربوط به خود آنها.

علاوه بر این پاسخ حلی، می‌توان پاسخی نقضی نیز به نقد مذکور داد: ما، در علوم تجربی و ریاضی، احکام بسیاری را به بی‌نهایت افراد موجود و مفروض تعمیم می‌دهیم؛ مثلاً (۱) چند مثلث را فرض و احکام ویژه آن مثلث‌ها را اثبات می‌کنیم، سپس آن احکام را به بی‌نهایت مثلث نسبت می‌دهیم (۲) چند فلز را آزمایش و حکمی را برای آنها تعیین می‌کنیم، سپس مصادیق دیگر را مشمول این حکم می‌دانیم. آشکار است که این امر تعمیم حکم یک یا چند مصداق به بی‌نهایت افراد است. اما بر اساس این نقد، تعمیم قوانین ریاضی و علمی خطاست و نباید - مثلاً - حکم چند فلز یا چند مثلث را به افراد دیگر تعمیم داد. اگر این‌گونه کلیت و تعمیم درست نباشد، هیچ قانون کلی و ضروری تحقق نخواهد یافت. (۱۷)

### بی‌معنایی واژه‌هایی همچون واجب، ممکن و ضروری

در دسته‌ای از اشکال‌ها، واژه‌ها یا مفهوم‌های واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، ضروری و غیرضروری، و مانند اینها مبهم به نظر می‌رسند و معنای روشنی ندارند. در واقع، این اوصاف مفاهیمی منطقی به شمار می‌روند که به ظرف ذهن، مفاهیم ذهنی و منطق اختصاص دارند؛ از این رو، اشیای عینی را نباید بدان‌ها متصف کرد. برای نمونه، ضرورت یا وجوب یا امکان، وصف قضایاست؛ قضایا به لحاظ نسبت جهت‌ی دارند که یا ممکن یا ضروری و واجب یا ممتنع است. با به‌کارگیری این اوصاف، اشیای خارجی را نمی‌توان توصیف کرد؛ چراکه در آن صورت، معنای روشنی پیدا نخواهند کرد.

### بررسی

این اشکال بر اثر ناتوانی از تفکیک میان مفاهیم کلی به وجود آمده است. (۱۸) مفاهیم کلی به سه

دسته تقسیم می‌شوند: ماهوی، منطقی، و فلسفی. مفاهیم منطقی همچون جزئی، کلی، نوع، قضیه، موضوع، و محمول وصف امور ذهنی‌اند، اما مفاهیم ماهوی و فلسفی وصف امور خارجی. از این‌رو، واقعیات عینی به این دو دسته مفهوم اخیر متصف می‌شوند. تمایز این دو دسته در این است که مفاهیم فلسفی همچون واحد، حادث، بالفعل، قدیم، کثیر، و بالقوه مابه‌ازاهای جداگانه‌ای در خارج ندارند؛ در صورتی که مفاهیم ماهوی مابه‌ازاهای جداگانه‌ای دارند.

به علاوه ممکن است که مفهوم و واژه‌ای که حاکی از آن است، با لحاظ‌های گوناگون، اصطلاح‌ها یا کاربردهای گوناگونی داشته باشد. چنین پدیده‌ای در دانش‌ها و معرفت‌های بشری کمیاب نیست. بدین ترتیب، مفاهیم و واژگانی همچون واجب، ممکن و ممتنع، برحسب لحاظ یا کاربرد منطقی، از مفاهیم و واژگان منطقی شمرده می‌شوند. هنگامی که محمولی بر موضوعی حمل می‌شود، حمل آن محمول بر آن موضوع، یا واجب (و ضروری) یا ممکن یا ممتنع است. در این کاربرد یا لحاظ، مفاهیم مورد بحث منطقی‌اند. این مفاهیم، افزون بر کاربرد یا لحاظ مذکور، کاربرد یا لحاظ دیگری دارند. در حکمت و فلسفه اسلامی، گرچه ضرورت (و خوب)، امکان، و امتناع در کاربرد منطقی وصف قضایا شمرده می‌شوند، می‌توان از راه ضرورت یا وجوب منطقی به ضرورت یا وجوب فلسفی دست یافت؛ چنان‌که از راه امکان منطقی می‌توان امکان فلسفی، و از راه امتناع منطقی می‌توان امتناع فلسفی را انتزاع نمود.

توضیح آنکه عقل با توجه به یک گزاره، و حمل محمول آن بر موضوع آن، در اولین مرحله درمی‌یابد 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؛ یا ضرورت وجود یا عدم ندارد، پس ممکن است. عقل مفاهیم سه‌گانه وجوب، امتناع، و امکان را از اینجا انتزاع می‌کند و آنها را اوصافی منطقی و، به تعبیر دیگر، صفت‌های گزاره‌ها به شمار می‌آورد. از این منظر، عقل قضیه را لحاظ می‌کند، آن را به جهت اینکه قضیه است در نظر می‌گیرد، و چگونگی حمل محمول بر موضوع را بررسی می‌کند.

عقل در مرحله بعد، با نگاه به هلیات بسیطه (قضایایی که محمول آنها «موجود» است)، موضوع را که مفهوم شیئی از اشیاست لحاظ می‌کند؛ نظیر: انسان هست، سفیدی موجود است، خدا هست، و شریک باری ممتنع است. در این‌گونه قضایا، عقل قضیه را به جهت اینکه قضیه است لحاظ نمی‌کند، بلکه توجه عقل به این مسئله معطوف است که واقعیت محمول، به لحاظ خارج، چه رابطه‌ای با واقعیت موضوع دارد؟ اگر وجود برای آن ضروری باشد، مفهوم «وجوب» و اگر عدم برای آن ضروری باشد، مفهوم «امتناع» را انتزاع می‌کند. همچنین، در صورتی که نه وجود و نه عدم برای آن ضروری باشند، مفهوم «امکان» را انتزاع خواهد کرد. از اینجاست که اشیای خارجی بدین مفاهیم سه‌گانه متصف می‌شوند. این سه مفهوم، معقول ثانی فلسفی و - به اختصار - مفهوم 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 ذکر و اثبات شده است: «الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات»، «الممكن يحتاج إلى العلة حدوثا و بقاء»، «الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد» و... کسانی که نتوانسته‌اند مفهوم‌های منطقی و فلسفی را از یکدیگر تمیز بدهند این مفاهیم را نیز ذهنی و منطقی پنداشته‌اند؛ در صورتی که این مفاهیم برحسب یک لحاظ از مفهوم‌های منطقی و اوصاف گزاره‌ها و نسبت میان آنها قلمداد می‌شوند، ولی برحسب لحاظی دیگر مفاهیمی فلسفی به شمار می‌روند و اشیای خارجی بدان‌ها متصف می‌شوند (از این‌رو، محمول قرار می‌گیرند). در این لحاظ دوم، مفاهیم مزبور اموری ذهنی نیستند، بلکه همچون مفاهیم ماهوی اوصاف اشیای خارجی هستند؛ گو اینکه برخلاف آنها مابه‌ازای عینی جداگانه‌ای ندارند. به این ترتیب، واجب‌الوجود موجودی شمرده می‌شود که وجود برای آن در حدّ وجوب است و به علّت یا مرجحی خارج از ذات خود نیاز ندارد، یا واجب‌الوجود موجودی غنی محض و مستقل است که به موجود دیگری وابسته نیست. در مقابل، ممکن‌الوجود موجودی است که وجود و عدم برای آن به لحاظ ذات ضرورتی ندارند و به علّت یا مرجحی خارج از ذات خود نیاز دارد تا آن را از



این استوا خارج سازد، یا ممکن‌الوجود موجودی وابسته، فقیر، و عین نیاز است که به موجودی نیاز دارد تا آن را هستی بخشد.

در مجموع، بر اساس جداسازی مفهوم‌های کلی (ماهوی، منطقی و فلسفی) از یکدیگر می‌توان اشکال یادشده را چنین پاسخ‌گفت: واژه‌ها و مفهوم‌های ضرورت، امکان، و امتناع در دو معنا یا کاربرد مشترک لفظی‌اند: ۱. کاربرد یا معنایی منطقی؛ از این جهت، وصف قضایا هستند؛ ۲. کاربرد یا معنایی فلسفی؛ از این جهت، وصف اشیای خارجی هستند و اشیای خارجی بدان‌ها متصف می‌شوند. شماری از مفاهیم فقط معنا یا کاربردی منطقی دارند؛ همچون: نوع، جنس، قضیه، موضوع، محمول، و استدلال. همچنین، پاره‌ای از مفاهیم فقط معنا یا کاربردی فلسفی دارند؛ همچون: علت، معلول، قدیم، حادث، واحد، کثیر، بالفعل، و بالقوه. بدین‌سان، در کنار این دو دسته از مفاهیم اختصاصی، مفاهیمی یافت می‌شوند که لحاظی دوگانه دارند؛ واژگان حاکی از آنها دارای کاربردهای گوناگونی هستند و مشترک لفظی شمرده می‌شوند.

### انکار وجود محمولی

چهارمین نقد مربوط به انکار وجود محمولی است. این نقد در آغاز به منظور ردّ استدلال وجودی آنسلم و دکارت، که در آن به اثبات خدا از راه مفهوم وجود کامل‌ترین موجود پرداخته بودند، طرح شد، اما می‌تواند به همه استدلال‌ها تعمیم یابد، چراکه نتیجه همه استدلال‌ها این گزاره است که: «خدا موجود است». بر اساس این نقد، وجود صفت واقعی چیزی نیست و نمی‌توان آن را حقیقتاً محمول چیزی تلقی کرد. گزاره «X موجود است» با گزاره «X سفید است» تفاوت دارد: سفید و مانند آن محمول یا صفتی واقعی به شمار می‌آید که چیزی را به موضوع می‌افزاید؛ اما موجود چیزی را به موضوع نمی‌افزاید و از این‌رو، صفتی واقعی نیست. (۱۹)

هپ برن از کسانی است که این اشکال را عام تلقی کرده‌اند. وی طرح اشکال مذکور را با این پرسش آغاز کرده است: آیا می‌توان گزاره «خدا وجود دارد» را صادق دانست؟ پاسخ او به این

پرسش منفی است. وی به سخن کانت استناد می‌جوید و چنین پاسخ می‌دهد: قضیه مزبور گزاره‌ای وجودی قلمداد می‌شود، بدین معنا که مفهوم «وجود» محمول آن قرار گرفته است، در حالی که مفهوم «وجود» را نمی‌توان محمول قرار داد؛ چراکه وجود وصفی نیست که با آن بتوان موضوع را توصیف کرد.<sup>(۲۰)</sup>

پس، بر اساس این نقد، وجود - همچون امکان، ضرورت و امتناع - وصف قضایا و رابط میان آنهاست و اشیای خارجی و واقعیات عینی بدان متصف نمی‌شوند؛ چراکه وجود محمول واقعی نیست و با حمل وجود بر شیء، چیزی به آن افزوده نمی‌شود؛ برخلاف اوصافی نظیر دانا، توانا و... که اگر بر موضوعی حمل شوند، چیز یا چیزهایی به آن موضوع افزوده می‌شود.

### بررسی

در واکنش به این نقد، همچون نقد پیشین، می‌توان چنین گفت: وجود، با توجه به اقسام سه‌گانه مفاهیم کلی، دست‌کم دو کاربرد دارد:

الف) کاربرد منطقی: در این کاربرد، وجود به معنای وجود رابط یا حرفی است. در هر قضیه منطقی، علاوه بر موضوع و محمول، مفهوم دیگری وجود دارد که متقوم به تحقق این دو طرف است و رابط میان آنها شمرده می‌شود. این مفهوم، که «وجود رابط یا حرفی» خوانده می‌شود، در زبان فارسی با لفظ «است»، و در زبان یونانی با لفظ «استین» به کار می‌رود.

ب) کاربرد فلسفی (وجود محمولی یا اسمی): وجود محمولی، مفهومی است که محمول قضیه قرار می‌گیرد. با قرار گرفتن این مفهوم در کنار موضوع، گزاره‌ای به نام «هلیه بسیطه» تکوّن می‌یابد. درباره چگونگی دستیابی ذهن به مفهوم مذکور (وجود محمولی)، دو نظریه وجود دارد: ۱. انتزاع آن از معرفت حضوری به خود؛ ۲. انتزاع آن از رابط در قضایا.<sup>(۲۱)</sup>

البته تحقق وجود محمولی بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد، بلکه علم حضوری و یافت درونی و شهودی آن را گواه است؛ با این حال، برای اثبات آن می‌توان از مسئله زیادت وجود بر

ماهیت در امور عامه بهره برد. انسان با مراجعه به ذهن خود درمی‌یابد که تصوراتی که از اشیا دارد با یکدیگر مغایرند، مثلاً تصور او از انسان غیر از تصور او از سنگ است؛ همچنین، انسان درمی‌یابد که مفهوم‌های سنگ، انسان، درخت و مانند اینها غیر از مفهوم هستی به شمار می‌روند. بدین سان، مفهوم هستی با آن مفاهیم مغایر است. بر این مطلب بدیهی و وجدانی، می‌توان برهان‌هایی نیز اقامه کرد. (۲۲)

اکنون، با توجه به این نکته، درمی‌یابیم: مفهوم «وجود» در کاربرد یا اصطلاح فلسفی (که «وجود محمولی» خوانده می‌شود) تحقق دارد و این محمول وصف اعیان خارجی است، نه وصف قضایا. گفتنی است که اعیان خارجی و اشیای عینی بدان متصف می‌شوند، در حالی که مفاهیم منطقی وصف امور ذهنی‌اند و حقایق ذهنی بدان‌ها متصف می‌شوند. همچنین، در برابر مفاهیم ماهوی (همچون «سفید»)، مابه‌ازاهای جداگانه‌ای قرار دارند؛ اما، در برابر مفهوم وجود و نظیر آن، مابه‌ازای خارجی جداگانه‌ای قرار ندارد؛ از این رو، خارج مصداق آن است نه فرد آن.

### انفکاک میان گریزناپذیری و واقعیت داشتن

در دسته‌ای دیگر از نقدها، از استدلال‌پذیری وجود خداوند و اقامه استدلال بر هستی وی، نمی‌توان به این نتیجه رسید که خداوند واقعاً وجود دارد؛ زیرا ممکن است امری اجتناب‌ناپذیر به شمار آید و هرکس ناچار باشد که بدان تسلیم شود، اما اجتناب یا گریزناپذیری امری مستلزم این نیست که آن امر واقعاً موجود باشد.

چه بسا این نقد را چنین پاسخ دهند: امری که عقلاً گریزناپذیر است واقعاً وجود دارد؛ زیرا می‌توان استدلال کرد که یکی از مبادی همه استدلال‌های عقلی را اصل امتناع تناقض تشکیل می‌دهد. هیچ استدلالی، بدون این مقدمه، نتیجه‌ی یقینی ندارد. شایان ذکر است که بدون پذیرش این اصل، نمی‌توان خود آن را انکار کرد؛ انکار آن مستلزم پذیرش آن است. در نتیجه، پذیرش این اصل گریزناپذیر است. از آنجا که گریزناپذیر است، باید واقع نیز چنین باشد.

با این استدلال، آشکارا ثابت می‌شود که اصل تناقض‌گریزناپذیر است، نه اینکه بر واقعیات نیز صادق است. این استدلال ثابت نمی‌کند که اصل مزبور بر جهان واقع منطبق است و در آن سریان دارد. به راستی، چه ملازمه‌ای میان این دو امر وجود دارد؟ با اثبات اجتناب‌ناپذیری، نمی‌توان صدق آن را بر واقع احراز کرد و آن را در خارج محقق دانست. (۲۳)

#### بررسی

آشکارا است که این نقد متوجه معرفت‌شناسی عام است. بر اساس این نقد، با استدلال‌های عقلی، نمی‌توان در همه مواردی که اقامه چنین استدلال‌هایی ممکن و مجاز است (اعم از گزاره‌های عقلی دینی و غیردینی) به واقعیت و نفس‌الامر دست یافت. جایگاه بررسی و ارزیابی این مبنا معرفت‌شناسی عام است، (۲۴) اما در اینجا ما به اختصار به بررسی آن می‌پردازیم:

۱) به فرض میان‌گریزناپذیری امری و برخورداری آن از وجود واقعی ملازمه‌ای نباشد، به طوری که نتوان از گریزناپذیری آن امر تحقق آن در خارج را نتیجه گرفت؛ اما چگونه از این حکم اجتناب‌ناپذیر می‌توان گریخت؟ اگر اصل تناقض، و استدلال‌های صحیح مبتنی بر آن، گریزناپذیر شمرده می‌شود، آیا منطقی است که کسی این حکم را نپذیرد؟ آیا دلیلی برای این نپذیرفتن دارد؟ روشن است، به صرف این تمایز، نمی‌توان حکم عقل را نادیده انگاشت و آن را نپذیرفت. دلیلی برای این نپذیرفتن وجود ندارد و چنین عملی نامعقول است؛ چه رسد به اینکه شخص در این حکم تردید کند یا آنکه نقیض مطلوب را بپذیرد. بنابراین، اگر با وجود ادله عقلی معتبر و گریزناپذیر درباره گزاره «خدا هست» به نقیض آن تن داده شود، عمل معقولی صورت نگرفته است.

۲) تمرکز متفکران مسلمان و دیگر هم‌مشریان آنها بر اجتناب‌ناپذیری اصل تناقض عمدتاً متوجه استدلال‌های نقضی است و به این منظور صورت می‌گیرد که وجدان شکاک متحیر بیدار شود. اما در پاسخ‌های حلی، تکیه آنان عمدتاً بر این است که برای ارزیابی صدق - و مطابقت با

واقع - معیاری وجود دارد: اینکه گزاره‌های نظری به بدیهیات اولیه ارجاع یابند. البته، متفکران مسلمانی همچون ابن‌سینا،<sup>(۲۵)</sup> محقق طوسی،<sup>(۲۶)</sup> و بهمنیار<sup>(۲۷)</sup> در واکنش به اینکه «معیار صدق بدیهیات اولیه چیست؟» بر اولی بودن تکیه کرده‌اند؛ از آنجا که عروض محمول بر موضوع به حدّ وسط نیازی ندارد و این محمول برای موضوع اولی است، صرف تصوّر موضوع و محمول و رابطه میان آنها برای تصدیق کافی خواهد بود. بدین ترتیب، از طریق اولی بودن محمول برای موضوع، و بی‌نیازی از استدلال یا واسطه (به معنای حدّ وسط)، صدق بدیهیات اولیه بر واقع را محرز می‌سازند.<sup>(۲۸)</sup>

۳) استاد مصباح راه‌حل دیگری را در باب معیار صدق بدیهیات اولیه ارائه کرده است. در این راه‌حل، که بر اساس آن می‌توان به واقعیت خارجی رسید، معیار صدق بدیهیات اولیه ارجاع آنها به علوم حضوری است. از سویی، در این‌گونه گزاره‌ها هم حاکی و هم محکی نزد درک‌کننده حاضر هستند و از سویی دیگر، از آنجا که در علم حضوری خود واقعیت معلوم است و میان واقعیت مدرک و واقعیت مدرک مفهوم یا صورت ذهنی واسطه نیست، خطا در آن راه ندارد. خطا در جایی راه دارد که میان واقعیت معلوم و واقعیت درک‌کننده، مفهوم یا صورت ذهنی واسطه باشد.

اما چگونه بدیهیات اولیه به علوم حضوری ارجاع می‌یابند؟ استاد مصباح پاسخ می‌دهند: بدیهیات اولیه همچون اصل علیت، اصل امتناع تناقض و دیگر اصول مشابه قضایایی تحلیلی‌اند. قضایای تحلیلی نیز از قضایایی شمرده می‌شوند که به نحوی از تحلیل موضوع‌شان به دست می‌آیند. بر اساس این نگرش، در قضایای تحلیلی، محمول عین موضوع یا جزء آن یا لازم مفهومی بین آن است. ناگفته پیداست که در قضایای تحلیلی، هم حاکی و هم محکی در ذهن قرار گرفته‌اند و ذهن هر دو را با تجربه درونی و علم حضوری - بدون واسطه مفهوم یا صورتی ذهنی - درک می‌کند. بدین‌سان، در هر قضیه تحلیلی، با تجربه درونی و علم حضوری درباره حاکی و محکی داوری می‌کنیم. از آنجا که بدیهیات اولیه فلسفه قضایایی تحلیلی‌اند، معیار صدق

آنها نیز ارجاع به علوم حضوری است؛ به تعبیر روشن‌تر، معیار صدق آنها ارجاع محمول به موضوع است. ذهن یا نفس انسان، بر این ارجاع، اشراف حضوری دارد. ما مفهوم موضوع و مفهوم محمول را حضوراً در ذهن درک می‌کنیم و نیز حضوراً در ذهن درمی‌یابیم که مفهوم محمول در مفهوم موضوع مندرج است. بدین سان، با اشراف مرتبه‌ای از ذهن بر مرتبه‌ای دیگر از آن، صدق این‌گونه قضایا احراز می‌شود. (۲۹)

۴) آشکار است که اثبات بدیهیات اولیه و اینکه گریزناپذیر بودن حکمی عقلی مستلزم واقعی بودن آن است استدلالی حقیقی نیست، بلکه صورت استدلال و به تعبیر دقیق‌تر، استدلالی تشبیهی است؛ (۳۰) چراکه برای یقینی بودن نتیجه آن، به اصل تناقض و پاره‌ای از مقدمات دیگر و برای امکان استنتاج، به شکل اول نیاز داریم. بدون اذعان به معرفت و تصدیق اصول بدیهی، نمی‌توان هیچ استدلالی را اقامه کرد.

### کارایی نداشتن استدلال در حوزه عقاید دینی (به ویژه اثبات وجود خدا)

اشکال‌های گذشته بر استدلال‌ناپذیری وجود خدا به لحاظ منطق و معرفت‌شناسی مبتنی بودند؛ اما ممکن است گفته شود: حتی اگر بپذیریم که وجود خدا استدلال‌پذیر است، استدلال بر وجود خدا کارایی نخواهد داشت؛ چراکه نمی‌توان فردی را یافت که از راه استدلال عقلی در حوزه معرفت دینی، به ویژه مسئله وجود خدا، به معرفت دست یافته و مؤمن شده باشد. ضمن اینکه استدلال‌های عقلی همواره در معرض نقد قرار دارند؛ زیرا احتمال خطا در این‌گونه استدلال‌ها وجود دارد. بدین ترتیب، نباید ایمان را بر استدلال‌هایی مبتنی کرد که هر لحظه ممکن است خطا بودن و بی‌اعتبار بودن آنها اثبات شود. از این رو، به جای اقامه استدلال‌های پیچیده، باید به ایمان چنگ زد و نهایتاً از استدلال‌های ساده عقلی کمک گرفت. در جهان آفرینش، نشانه‌های بسیاری به چشم می‌خورند که این نشانه‌ها دلیل‌هایی بر وجود خدا به شمار می‌روند. در زندگی بشر، استدلال نقش ثانوی را دارد؛ او باید به تجربه شخصی خود توجه کند و از آن الهام بگیرد.

افراطی‌ترین موضع‌گیری موجود در این باره از کی‌پرگنارد است: اگر خدا وجود ندارد، نمی‌توان هستی‌اش را اثبات کرد و اگر وجود دارد، تلاش برای اثبات وجود او احمقانه است.<sup>(۳۱)</sup> شایسته است که به تاریخ فلسفه و کلام بنگریم و ببینیم کدام‌یک از الهیات عقلی (و استدلال‌های فیلسوفان و متکلمان) یا الهیات عرفانی مردم را به طرف دین سوق داده است؟

### بررسی

ادعاهای متعددی که در این نقد طرح شده‌اند درخور تأمل و بررسی به نظر می‌رسند. در واکنش به این ادعاها، می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

(۱) استدلال تام و معتبر به خودی خود می‌تواند زمینه اعتقاد، اذعان و تصدیق قلبی را فراهم سازد. تصدیق قلبی عمدتاً مبتنی بر تصدیق علمی است. بدون فهم صحت هر گزاره، بی‌واسطه استدلال یا با واسطه آن، نمی‌توان بدان ایمان ورزید. کسی که به امری مجهول ایمان می‌آورد در واقع به ایمان تظاهر می‌کند. بدین ترتیب، گرچه معرفتی که از راه استدلال حاصل آمده باشد مستلزم ایمان و تصدیق قلبی نیست، اما مقتضی آن است. شخص ممکن است در حالت عادی (بدون توجه به تمایل‌ها)، با فهم چنین استدلالی، به نتیجه آن ایمان آورد و آن را قلباً تصدیق کند. اگر این‌گونه نمی‌بود، باید باب بحث، گفتمان، احتجاج، و استدلال برای همیشه بسته می‌شد؛ چراکه عموماً مستدل بر آن است تا با استدلال و احتجاج، دیگران را نیز به ادعای خود متقاعد سازد. در روش عقلایی نباید بدون دلیل هیچ گفته‌ای را پذیرفت یا به آن اعتقاد پیدا کرد. از این رو، تعبدیات دین باید از عقلیات سرچشمه گرفته باشند، چنان‌که در دین اسلام این‌گونه شده است. اتکای ایمان‌گروانه بر دعاوی بدون مستندی معتبر همان قدر نابخردانه است که ردّ نتایج استدلال‌ها و برهان‌های معتبر.

(۲) این ادعا را که «استدلال‌ها همواره در معرض ردّ و ابطال قرار دارند و هر لحظه امکان دارد خطا بودن و بی‌اعتبار بودن آنها اثبات شود» فقط درباره استدلال‌های غیربرهانی می‌توان ممکن

دانست. اما استدلال‌های برهانی به لحاظ صورت و محتوا یقینی شمرده می‌شوند؛ اگر استدلال، به بدیهیات حقیقی ارجاع یابند، خطاناپذیری آنها احراز می‌شود. با تأمل در پاره‌ای از استدلال‌های عقلی که تاکنون مردود اعلام شده‌اند، درخواهیم یافت که آنها عمدتاً از مقدماتی پسین و غیرعقلی تکوّن یافته و از علوم تجربی و ظنی گرفته شده‌اند؛ همچنین، در صورت پیشین بودن، روند ارجاع نظری به بدیهی در آنها اعمال نشده است. البته کمتر دانشی را می‌توان یافت که چنین روندی در آن اعمال شده باشد. فقط در هندسه اقلیدسی، و اخیراً در ادله اثبات خدا، فعالیت درخوری در این زمینه انجام شده؛ اما در دیگر دانش‌ها، حتی دانش‌های عقلی، چنین تلاشی انجام نشده است. بدین‌سان، با روند معرفت‌شناختی ارجاع نظری به بدیهی، می‌توان میزان احتمال خطا را به صفر رساند و آن را منتفی نمود.

۳) احمقانه پنداشتن تلاش برای اثبات وجود خدا، استناد به تجربه دینی (و الهیات عرفانی)، و ثانوی یا فرعی دانستن نقش استدلال ناشی از انسداد معرفت‌شناختی است که حامیان این نگرش‌ها به آن دچار شده‌اند. آنها با ناتوان دانستن عقل در اثبات مسائلی همچون وجود خدا به چنین مواضعی روی آورده‌اند؛ در صورتی که ایمان بر معرفت مبتنی است و احکام یا معارف تعبدی در دین اسلام بر عقلانیت استوار است. به تعبیر دیگر، در اسلام، تعبد ریشه در تعقل دارد و بر پایه‌ای خردپسند و عقلایی بنیان یافته است.

۴) آشکار است که عموم مردم، با دعوت شدن به یکتاپرستی، تسلیم می‌شوند؛ استدلالی ساده برای متقاعد ساختن آنها کافی است. اما این امر در صورتی تحقق می‌یابد که آنان در معرض دعاوی شک‌گرایانه قرار نگیرند و بازیچه امیال شخصی یا تعصبات اجتماعی نشوند. آیا می‌توان امتی را یافت که هنگام ظهور تردید به رغم وجود شک و تردید با استدلال عقلی ساده‌ای اقناع شود؟ در اینجا است که نقش استدلال‌های پیچیده عقلی (و یقینی) برای اثبات آموزه‌های بنیادین ادیان الهی روشن می‌شود.



## نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی این است که برای دست‌یابی به معرفت دینی، چه منبع یا ابزاری کارایی دارد؟ آیا ما راه معرفت را در برابر خود گشوده می‌بینیم یا اینکه در انسدادی معرفتی به سر می‌بریم؟ در این نوشتار، به امکان دست‌یابی به معرفت عقلی در حوزه دین پرداختیم و آنچه را ممکن است در این مسیر مانع ایجاد کند بررسی و ارزیابی کردیم.

با نگاهی به مکتب‌ها و دیدگاه‌ها، می‌توان بدین نتیجه دست یافت که پاسخ هر فرد بدین پرسش که «برای شناخت دین، چه منبع یا ابزاری کارایی دارد؟» بر مبنای معرفت‌شناختی ویژه آن فرد مبتنی است. اگر او این دیدگاه را پذیرفته باشد که از راه عقل نمی‌توان دین را شناخت، پاسخ وی به پرسش مذکور ممکن است این باشد که منبع شناخت دین تجربه دینی، شهود، نقل و وحی یا دلیل نقلی یا گواهی حاکی از وحی است. اما اگر این فرد پذیرفته باشد که از راه عقل می‌توان دین را شناخت، پاسخ او به پرسش مزبور این خواهد بود که گزاره‌های بنیادین عقاید دینی را می‌توان از راه عقل اثبات کرد؛ از این رو، عقل مهم‌ترین منبع شناخت این بخش از دین است.

به نظر می‌رسد اگر کسی بخواهد بدون تعصب به دین یا مذهب خاصی اندیشه کند و نظر دهد، معرفت‌شناسی او را بدین نتیجه رهنمون خواهد ساخت که همه منابع یا ابزارهای متعارف در معرفت بشری در معرفت دینی کارایی دارند: دلیل‌های عقلی و نقلی، حواس ظاهری، حافظه و مرجعیت. بدین سان، دست‌یابی به معرفت یقینی (و گزاره‌های مطابق با واقع)، به لحاظ معرفت‌شناسی، امکان‌ناپذیر نیست. پژوهش آزاد و خردمندانه ما را به نتایج بسیار خرسندکننده‌ای می‌رساند؛ چراکه بر اساس این رویکرد، برای دست‌یابی به شناخت در حوزه اعتقادات اساسی دین، راه‌های متعارف معرفت مسدود نیست و می‌توان به واسطه آنها (به ویژه 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 دینی رهایی یافت. پیامد منطقی چنین عقلانیتی دست یافتن به ساحل معرفت و آرام گرفتن در بستر حقیقت است.

پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- ر.ک. محمد حسین زاده، *فلسفه دین* (قم، بوستان کتاب، در دست چاپ)، چ سوم، فصل اول / همو، *درآمدی به معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵)، ص ۹۳-۱۰۴. در این نوشتارها از منظرهایی گوناگون در این باره بحث شده است.
- ۲- ر.ک. شیخ یوسف بحرانی، *الحدائق الناضرة* (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۱۳۱.
3. See: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. by J.M.D. Meiklejohn (New York, St. Martin's Press, 1965) / Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Newman Press, 1985), VI., pp. 180-392.
- ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷)، / یوستوس هارتناک، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل (تهران، فکر روز، ۱۳۷۶) / کریم مجتهدی، *افکار کانت* (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶) / محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا* (تهران، زوآر، ۱۳۸۱)، چ سوم، ص ۳۹۷-۴۵۱.
- ۴- ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ش ۵۱ و ۵۲، ص ۱۸۸ و نیز ر.ک. Immanuel kant, *Critique of Pure Reason*, B, 4801.
- ۵- ر.ک. محمد حسین زاده، «شکاکیت و نسبیت‌گرایی»، *معرفت فلسفی* ۵ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۵۷-۱۰۸.
- ۶- ر.ک. کریم مجتهدی، *افکار کانت*، ص ۲۰۳.
- ۷- تمایز این اشکال با اشکال چهارم با اندکی تأمل آشکار می‌شود. اشکال چهارم بر شناخت واقع صرف‌نظر از اینکه آیا می‌توان آن را شناخت، مبتنی است؛ اما در اشکال پنجم بر این حکم سلبی که نمی‌توان واقع را چنان‌که هست شناخت، تکیه شده است.
- ۸- ر.ک. محمد حسین زاده، *منابع معرفت* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶)، فصل سوم، چهارم و پنجم.
- ۹- ر.ک. محمد حسین زاده، *معرفت بشری: زیرساخت‌ها* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، در دست چاپ)، فصل سوم.
- ۱۰- برای مطالعه شرح این نظریه، ر.ک. محمد حسین زاده، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، فصل نهم.
- ۱۱- نرمن گیسلر، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی (تهران، حکمت، ۱۳۸۴)، ص ۱۳۲-۱۳۳.
- ۱۲- همان، ص ۱۳۳.

## امکان دست‌یابی به معرفت عقلی در حوزه دین □ ۴۵

- ۱۳- محمد حسین زاده، *فلسفه دین*، فصل چهارم، ص ۴۳۳.
- ۱۴- نرمن گیسلر، *فلسفه دین*، ص ۱۴۲.
- ۱۵- ر.ک. محمد حسین زاده، *فلسفه دین*، فصل چهارم. در این نوشتار، در لابه‌لای تقریر استدلال‌ها و تبیین آنها، مسئله اعتبار منطقی آنها مورد توجه قرار گرفته و به تفصیل بررسی شده است.
- ۱۶- بررسی تفصیلی این پاسخ و طرح دیدگاه اندیشمندان مسلمان در این باره مجال دیگری می‌طلبد. از باب نمونه، ر.ک. ابن سینا، *الشفاء، البرهان* (قاهره، الامیریة، ۱۳۷۵ق)، الفصل السابع و الفصل الثامن / محمد تقی مصباح، *شرح برهان شفا* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶)، ص ۱۹۱-۲۶۳ / همو، *تعلیقہ علی نہایة الحکمة* (قم، در راه حق، ۱۴۰۵)، ش ۸، ص ۱۴-۱۵ / سید محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمة* (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا)، مدخل، ص ۱۶ / نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶)، ص ۳۶۲-۳۶۷.
- ۱۷- ر.ک. محمد حسین زاده، *فلسفه دین*، فصل چهارم، ص ۶۱-۸۱. برادر دانشمند جناب آقای عبودیت سرا بدین تبیین رهنمون شدند.
- ۱۸- ر.ک. محمد حسین زاده، *معرفت بشری؛ زیرساختارها*، فصل سوم / همو، *معرفت‌شناسی* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱)، چ هشتم، فصل ششم و هفتم، ص ۶۱-۸۱.
- ۱۹- تنی چند از فیلسوفان معاصر مغرب زمین این اشکال را مطرح کرده‌اند: از جمله برتراند راسل، جان هاسپرس، رونالد و. هپ بران و... به نظر می‌رسد منشأ این اشکال، نقد کانت است که ذیل برهان وجودی آن را مطرح کرده است. در این باره به تفصیل بحث کرده، منابع را ذکر کرده‌ایم. (ر.ک. محمد حسین زاده، *فلسفه دین*، فصل چهارم).
20. See: R.W. Hepburn, "Cosmological Argument", in *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed), v. 2, pp. 232-237.
- و نیز ر.ک. محمد حسین زاده، *فلسفه دین*، فصل چهارم.
- ۲۱- در نوشتار ذیل، به تفصیل در این باره بحث شده است. (ر.ک. محمد حسین زاده، *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها*، فصل چهارم).
- ۲۲- ر.ک. ملّاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۵۲ / سید محمد حسین طباطبائی، *بداية الحکمة* (قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی، ۱۴۲۲)، چ هجدهم، المرحلة الاولى، الفصل السادس / همو، *نهایة الحکمة*، المرحلة الاولى، الفصل الثانی، ص ۲۵ / مرتضی مطهری، *مجموعه آثار* (قم، صدرا، ۱۳۷۷)، ج ششم، ج ۶ *اصول فلسفه و*

روش رئالیسم)، ص ۴۹۱ / محمد حسین زاده، فلسفه دین، فصل چهارم.

۲۳- نرمن گیسلر، فلسفه دین، ص ۱۳۵-۱۳۷.

۲۴- این اشکال با این تقریر در معرفت‌شناسی مطلق مطرح شده است و با پنجمین اشکالی که در نقد مبنای گروهی در کتاب پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، فصل هفتم، تبیین شده قرابت دارد و پاسخ آن نیز همان پاسخ است. (محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، فصل هفتم، ص ۱۸۴-۲۱۱).

۲۵- ابن سینا، الشفاء البرهان، ص ۳۳۱.

۲۶- نصیرالدین طوسی، منطق التجرید، در: حسن بن یوسف حلّی، جوهرالتضیید (قم، بیدار، ۱۳۸۱)، ص ۳۲۷.

۲۷- بهمنیار، التحصیل (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۲۶۷.

۲۸- شرح و بررسی این نگرش مجال دیگری می‌طلبید. در نوشتار زیر به تفصیل در این باره بحث شده است. (محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، فصل هفتم، ص ۱۹۶-۲۱۰) به خواست الهی، در کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی (۴) با تفصیل بیشتری در این باره بحث خواهد شد.

۲۹- برای شرح و تفصیل این نظریه، ر.ک. محمد حسین زاده، درآمدی به معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، فصل چهارم و ششم، ص ۴۵-۵۰ و ۵۹-۷۰.

۳۰- در عین حال، گیسلر کوشیده است استدلالی ارائه کند. این استدلال نیز باید تنبیهی باشد؛ چراکه در همین استدلال از اصل امتناع تناقض و حکم‌گیرینا پذیر عقل استفاده شده است. البته او تلاش می‌کند میان نحوه نیاز به اصل تناقض در این استدلال با دیگر موارد تمایز نهد. (ر.ک. نرمن گیسلر، فلسفه دین، ص ۱۴۵-۱۴۹).

31. C.f. Soren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, Trans. H. V. Hong et al. (Princeton, Princeton University Press, 1985), p. 39.

## منابع .....

- ابن سینا (حسین بن عبدالله)، *الشفاء، البرهان*، قاهره، الامیریة، ۱۳۷۵ق.
- بحرانی، شیخ یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی، بی‌تا.
- بهمنیار، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- حسین‌زاده، محمد، *درآمدی به معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- ، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- ، «شکاکیت و نسبت‌گرایی»، *معرفت فلسفی ۵* (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۱۰۸-۵۷.
- ، *فلسفه دین*، قم، بوستان کتاب، در دست چاپ، ج سوم.
- ، *معرفت بشری: زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، در دست چاپ.
- ، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱، ج هشتم.
- ، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *بداية الحكمة*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی، ۱۴۲۲، ج هجدهم.
- ، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی، بی‌تا.
- طوسی، نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
- ، *منطق التجريد*، در: حسن بن یوسف حلّی، *جوهرالنضید*، قم، بیدار، ۱۳۸۱.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوّار، ۱۳۸۱، ج سوم.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- گیسلر، نرمن، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
- مجتهدی، کریم، *افکار کانت*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.
- مصباح، محمدتقی، *تعلیقه علی نهایة‌الحکمة*، قم، درراه حق، ۱۴۰۵.
- ، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۷۷، ج ششم، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم).

۴۸ □ معرفت‌فلسفی سال ششم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۷

- ملّا صدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی، بی‌تا.

- هارتناک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، فکر روز، ۱۳۷۶.

- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Newman Press, 1985.

- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. by J.M.D. Meiklejohn, New York, St. Martin's Press, 1965.

- Kierkegaard, Soren, *Philosophical Fragments*, Trans. by H. V. Hong et al. Princeton, Princeton University Press, 1985.