

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال نهم، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

ص ۱۴۵ - ۱۵۸

ادراک پیشامفهومی از خداوند: مقایسه دیدگاه کارل رانر و ملاصدرا

علی سنائی* - عبدالله صلواتی**

چکیده

موضوع پایان متافیزیک در اندیشه برخی متفکران پسامدرن مثل هیدگر این شائبه را ایجاد می‌کند که فلسفه‌های سنتی برای بشر امروز ره‌آوردی ندارد؛ ولی رانر با اقتباس تومیس استعلایی از جوزف مارشال و آمیختن آن با وجودشناسی هیدگر، خوانشی جدید از الهیات تومیستی را ارائه و امکان متافیزیک را نشان می‌دهد. رانر با ارائه تحلیل پدیدارشناسانه از فعالیت انتزاعی ذهن، سه عنصر مقایسه، نفی و استعلا را استخراج و ادعا می‌کند تمام جهت‌گیری‌های معرفتی بشر مسبق به درک پیشاتأملی و فرامقولی از خداوند است. به نظر رانر، ماحصل یگانگی «علم به وجود عام» و «علم به خدا» انتوتولوژی است که طبق آن، انسان در هر شناخت خود از جهان مادی، گویی به سوی خدا در حرکت است. ملاصدرا نیز بر پایه نگرش وجودی و اثبات عالم به مثابه تجلی از مواجهه پیشامفهومی انسان با خدا سخن می‌گوید. این مواجهه بسیط، همگانی و خطاناپذیر است. بر حسب این مواجهه، خدا معروف، نزد هر جاهلی است و نفوس، مجبور بر معرفت حق‌اند. در فقره انتزاع مفهوم وجود از خدا نیز به سه گام معرفتی در فلسفه صدرا اشاره می‌شود: امتناع دریافت حصولی خدا، دریافت شهودی از خدا و دلالت برهان به اطلاق مفهوم وجود بر خدا؛ بنابراین، هر گونه معرفت حصولی به خدا ریشه در مواجهه پیشامفهومی با خدا دارد.

واژه‌های کلیدی

انتوتولوژی، ملاصدرا، کارل رانر، هیدگر، درک پیشامفهومی، تومیس استعلایی

sanaee@semnan.ac.ir

salavati2010@gmail.com

* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (مسئول مکاتبات)

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید رجایی، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۷/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۴

Copyright © 2019, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

۱- طرح مسئله

قبل از ورود به اصل مسئله، لازم است قاعده و بنیاد روش تطبیقی خود در مقایسه اندیشه رانر و ملاصدرا بیان شود. هرچند این دو متفکر به سنت و فرهنگ متفاوتی تعلق دارند، بنیاد یا دلایل این تطبیق در بحث *انتوتولوژی* جستجوپذیر است. با توجه به اینکه رانر، فیلسوف نومیست، متأثر از فلسفه ارسطویی است و اندیشه صدرایی نیز به دلایلی در مواجهه با سنت مشائی شکل می‌گیرد، امکان هم‌سخنی میان رانر و ملاصدرا وجود دارد؛ بنابراین پارادایم مشترک یا حلقه واسط بین اندیشه رانر و ملاصدرا، مابعدالطبیعه ارسطویی است. از سوی دیگر، انتوتولوژی و «درک پیشامفهومی از خدا» موضوعی است که چارچوب مشترک یا چتر ارجاع^۱ میان اندیشه رانر و ملاصدرا دارد.

برای بیان روشن مسئله اصلی کارل رانر^۲ در طرح

^{۱۱} منظور از چتر ارجاع، بستری است که محقق در آن دو متفکر را هم‌سنجی و قیاس می‌کند. این چارچوب همچون چتری پوشش‌دهنده برای تفسیر اطلاعات مربوط به طرفین مقایسه، عمل می‌کند. چارچوب ارجاع ایده، موضوع، بن‌مایه یا تئوری است. بر اساس همین چتر ارجاع، زمینه‌ها یا دلایل بنیادی تطبیق بیان می‌شوند تا محقق چرایی انتخاب طرفین قیاس را بیان کند (پیراوی ونک، ۱۳۹۵: ۶-۷).

^۲ کارل رانر (۱۹۰۴-۱۹۸۴)، فیلسوف و الهیدان کاتولیک، در فرایبورگ آلمان متولد شد. او در دوران اولیه تحصیل خود به جامعه نوآموزان یسوعی پیوست. در ابتدا به شدت متأثر از معنویت ایگناتیوس لویولایی - بنیانگذار مذهب یسوعی - بود و بعد به آموختن فلسفه مدرسی کاتولیک علاقه‌مند شد و از اندیشه‌های دو تومیست مشهور - جوزف مارشال و پیر روسولت (Pierre Rousset) - تأثیر گرفت. او دکترای خود را در دانشگاه اینسبورگ اخذ کرد و موضوع رساله‌اش، تفسیری بر الهیات توماس آکویناس، بعداً در قالب کتاب *روح در جهان* به چاپ رسید. رانر در تفسیر خود بر معرفت‌شناسی آکویناس از نظریه تومیسم استعلایی مارشال و وجودشناسی بنیادین مارتین هیدگر تأثیر پذیرفت. از آثارش به موارد زیر اشاره می‌شود: تحقیقات الهیاتی (Theological investigations)، روح در جهان (Spirit in the world)، مستمعان کلمه (Hearers of the Word)، بنیادهای ایمان مسیحی

«ادراک پیشامفهومی از خدا»، لازم است نسبت اندیشه او با فلسفه موريس بلوندل، جوزف مارشال و مارتین هیدگر نشان داده شود. قبل از رانر، موريس بلوندل و جوزف مارشال به نوعی این موضوع را مطمح نظر قرار داده‌اند؛ بنابراین طرح دیدگاه آنها خالی از فایده نیست. رانر با اقتباس مفهوم «تومیسم استعلایی» از فلسفه مارشال و بسط این مضمون در بستر وجودشناسی هیدگر، از زاویه‌ای نو به «ادراک پیشامفهومی از خدا» می‌نگرد. با توجه به اینکه فلسفه استعلایی مارشال به نوعی متأثر از موريس بلوندل است، لازم می‌آید به دیدگاه بلوندل هم اشاره شود.^۳ در ادامه برای نشان دادن وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه رانر با این سه متفکر و همچنین نشان دادن وجه نوآورانه اندیشه رانر، خلاصه دیدگاه‌های آنها در تعامل با یکدیگر مطرح می‌شود.

به نظر بلوندل، زمانی باید به تحقق فلسفه مسیحی امیدوار بود که فلسفه از حیث عملی و نظری مستقل از الهیات مطرح شود؛ یعنی فلسفه‌ای که متکی بر فعالیت و کوشش ارادی فاعل انسانی باشد؛ البته او وجود عینی خداوند را انکار نمی‌کند، بلکه معتقد است با روش حلول گرایانه یا بررسی فعالیت درونی روح انسان، به ویژگی استعلایی معرفت بشری و درک ضمنی از خداوند پی برده می‌شود. به دیگر سخن، تمام فعالیت شناختی در گروه معرفت تلویحی است که آدمی از خدا دارد؛ بنابراین خدا شرط استعلایی هر نوع معرفت محسوب می‌شود (Blanchette 2010: 78). بلوندل با اجتناب از الهیات طبیعی آکویناس و همچنین اهل مابعدالطبیعه سنتی که با عقل نظری سعی در اثبات وجود خدا دارند، بر عمل و فعالیت اراده آزاد تأکید می‌کند و به درک فرامقولی از خدا به‌عنوان واقعیت حی و زنده می‌رسد.

(Foundations of christian faith) و کلمات ایمان (Words of faith).

^۳ درباره تأثیرپذیری جوزف مارشال از مذهب «اصالت اراده» بلوندل رک به (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۳۱۷).

وجودشناسی بنیادین مطرح می‌شود و ارتباطی با تصورات فطری ندارد. در ادامه، کارل رانر گشودگی دزاین به هستی را با الهیات تومیستی مرتبط می‌کند. رانر با استفاده از مفهوم تومیسم استعلایی - که از اندیشه جوزف مارشال اخذ کرده بود - یک قدم از هیدگر فراتر می‌رود و گشودگی انسان به هستی را به منزله گشودگی و استعلای به خداوند می‌داند. به نظر رانر، گشودگی پیشینی انسان نسبت به وجود، همان درک پیشامفهوم‌ی از خدا است. اگر انسان درک ماقبل تأملی از تمامیت جهان نداشت، درصدد نفی محدودیت اشیا و برکشیدن اشیا به ساحت مفاهیم کلی بر نمی‌آمد؛ بنابراین تحلیل ماهیت پویای عقل در فلسفه توماس آکویناس نشان می‌دهد فعالیت انتزاعی ذهن بشر برای فهم جهان، فعالیت استعلایی است و مسبوق به درک پیشامقولی از خداوند است.

ملاصدرا در نظام وحدت شخصی وجود و یکی‌انگاشتن وجود با خدا، خدا را موضوع فلسفه مطرح کرد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۶۰)؛^۳ البته با تحلیل بیشتر مشخص می‌شود خداوند به عنوان «موضوع متافیزیک»، سخن نهایی ملاصدرا نیست و در این زمینه دلالت‌های عمیق‌تری از فلسفه او استخراج‌پذیر است.

در نظر ملاصدرا خداوند بنا بر خصیصه فوق نامتناهی‌اش، افزون بر مقام ذات، در مقام فیض و فعل حضور دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۱۱؛ ج ۵: ۷۵۱)؛ به همین دلیل، ملاصدرا در فلسفه‌اش از خدا به ابعداً اقرب، اعلا، ادنی و اخفای اجلی یاد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۵-۶۴)؛ البته کیفیت حضور خدای بسیط نامتناهی در عالم به‌نحو بساطت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲؛

در ادامه، جوزف مارشال (۱۸۷۸-۱۹۴۴)، متفکر یسوعی بلژیکی، برای نخستین بار تعبیر «تومیسم استعلایی» را به کار برد. با وجود مخالفت بلوندل با فلسفه آکویناس، مارشال از تأکید بلوندل بر پویایی اراده انسان، استفاده و ادعا کرد با بسط پویایی مضمهر در عقلانیت تومیستی می‌توان روش نوینی برای دفاع از باورهای دینی مسیحیت ارائه کرد. از سوی دیگر، مارشال در عین اتخاذ رویکرد انتقادی به کانت، از روش استعلایی کانت برای دفاع از الهیات تومیستی بهره برد (Knasas 2003: 21)؛ البته او برخلاف کانت، خدا را اصل موضوعه عقل عملی ندانست؛ بلکه معتقد بود خدا شرط پیشینی هر گونه شناخت عینی است. به نظر مارشال، مشکل کانت این بود که عقل را در محدوده زمان و مکان تجربی محدود می‌کرد و توجهی به ماهیت پویا و فعال عقل نداشت. اینکه عقل بشری از محدوده شناخت جزئی اشیا فراروی می‌کند و در حوزه علم، احکام عینی و کلی صادر می‌کند، به دلیل تجربه پیشینی است که از خداوند یا امر مطلق دارد. در واقع خدا غایت قصوای عقل است و همین امر، عقل را به حرکتی پویا برای شناخت جهان بر می‌انگیزد. بدین ترتیب هر حکم یا قضاوتی صورت‌گرفته از ناحیه عقل، به واسطه درک پیشینی انسان از خداوند ممکن می‌شود و در هر شناخت جزئی از عالم، وجود خدا به‌نحو ضمنی یا تلویحی تصدیق می‌شود؛ البته خداوند واقعیت استعلایی است که موضوع مستقیم شناخت نیست؛ بلکه شرط امکان هر شناخت عینی محسوب می‌شود (Hoppal 2004: 453).

در نهایت، کارل رانر با الهام از وجودشناسی هیدگر، معرفت بشری را مسبوق به ادراک پیشامفهوم‌ی از خداوند دانست. به نظر هیدگر، گشودگی انسان به هستی، به این معنا است که دزاین درک پیشاتأملی^۱ یا پیشامفهوم‌ی^۲ از وجود دارد و این درک پیشینی از وجود، در بستر

¹ Pre-reflective

² Pre-conceptual

^۳ . دو شاهد دیگر برای مؤید «خدا به‌متابۀ موضوع فلسفه صدرا» در نظام وحدت شخصی، به قرار زیرند: (۱) ملاصدرا اثر بزرگ فلسفی خویش، اسفار اربعه را یکسره در باب الهیات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ج ۲: ۱۱۳۰)؛ (۲) ملاصدرا در کتاب تفسیر قرآن، تصریح می‌کند خدا اصل وجود است؛ بنابراین، فلسفه که گفتگو درباره وجود است، باید از خدا سخن گوید (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۶۰).

وجودشناسی هیدگر را تحلیل انتقادی می‌کند؛ بنابراین قبل از مواجهه انتقادی رانر با وجودشناسی هیدگر، لازم است ابتدا تحلیل استعلایی رانر از انتزاع، سپس جایگاه انتوتولوژی مطرح شود.

در وهله نخست، شاید به نظر برسد در فلسفه آکویناس، امکان طرح الهیات متافیزیکی وجود ندارد؛ زیرا او به دلیل مشرب ارسطویی خود، عملکرد اصلی عقل را تبدیل داده‌های حسی به صور خیالی می‌داند و عقل را در مرزهای استمرار زمانی - مکانی محدود می‌سازد. به دیگر سخن، اگر امکان شهود موضوعات فرامادی برای انسان وجود نداشته باشد، عقل فقط در شرایط حسی عمل خواهد کرد و از این رو، الهیات متافیزیکی ناممکن می‌شود. به نظر رانر، با ارائه تحلیل استعلایی از متافیزیک ارسطویی - آکویناسی، هم شرایط امکان متافیزیک کشف می‌شود و هم مبنای الهیاتی متافیزیک مشخص می‌شود. در واقع شرایط امکان متافیزیک ریشه در جهت‌گیری استعلایی روح بشر دارد و از این نظر، الهیات مینا و اساس شکل‌گیری متافیزیک خواهد بود. همان‌طور که ذکر شد بلوندل منتقد فلسفه آکویناس بود و در مقابل، معرفت اشراقی آگوستین را برای توجیه جهت‌گیری فطری و الهی روح انسان مناسب می‌دید؛ ولی رانر معتقد است حتی در معرفت انتزاعی آکویناس که صبغه ارسطویی دارد، میل استعلایی روح بشری نسبت به خداوند دیده می‌شود.

بر اساس نگرش مدرسی به معرفت، فاعل شناسایی،

جهان است و در نهایت، علت فرجامین و هستی‌بخش عالم را در خدا جستجو می‌کند. در نگرش اهل قرون وسطی که شامل فلسفه آکویناس هم می‌شود، رویکرد موجودانگار نسبت به اشیا و همچنین خدا اتخاذ می‌شود و علیت، اصل متافیزیکی در رأس تبیین‌های وجودشناختی قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه هیدگر رویکرد موجودانگار یا آنتیک را برخلاف نگرش پویا و غیرشئی نسبت به هستی می‌داند و در صدد فهم پدیدارشناسانه و غیرمتافیزیکی از هستی بود، وجودشناسی مدرسیون را نمی‌پذیرفت و آن را برخلاف اقتضات هستی‌شناسی بنیادین خود می‌دانست (Heidegger 1969: 57-58).

بخش ۴: (۵۸۱). بنابراین، خدای فوق نامتناهی به نحو بسیط در آدم و عالم حضور دارد و خدا به هر شیء حتی از خود آن شیء نزدیک‌تر است. همچنین با حضور خدا در هر شیء، همه اسما و صفات الهی در آن حضور می‌یابند. بنابراین می‌توان ادعا کرد همان‌طور که در فلسفه ملاصدرا وجود خدا منشأ عالم و پدیده‌های عالم است، مواجهه پیشامفهومی ما با خدا شرط هر گونه شناخت مفهومی است. در این جستار سعی می‌شود سازوکار ارتباط پیشامفهومی از خدا رانر و ملاصدرا واکاوی شود. در ادامه با مقایسه دیدگاه ملاصدرا و رانر نشان داده شده است که جایگاه خداوند در متافیزیک صدرایی، وجه ظاهری و باطنی دارد. وجه ظاهری این است که خدا موضوع متافیزیک دانسته شود و در وجه باطنی آن، خداوند شرط امکان متافیزیک مطرح می‌شود نه موضوع آن.

۲- تبیین مبنای الهیاتی متافیزیک: تحلیل رانر و ملاصدرا از انتزاع

دلیل اینکه چرا در میان تمام فیلسوفان استعلایی، هیدگر در نظر کارل رانر جلوه‌ای خاص می‌یابد، این است که یکی از محورهای اصلی در الهیات تومیستی، وجودشناسی است. به نظر می‌رسد اندیشه رانر نقطه تلاقی آکویناس و هیدگر است تا امکان هم‌سخنی بین اگزیستانسیالیسم معاصر با وجودشناسی مدرسی فراهم شود و تفسیری نوین از فلسفه آکویناس ارائه شود.

مواجهه انتقادی رانر با وجودشناسی هیدگر را باید در خوانش تومیستی او دنبال کرد. رانر نسبت الهیات و متافیزیک را با ارائه تحلیل استعلایی از فعالیت انتزاعی ذهن بیان می‌کند. او بعد از تحلیل استعلایی انتزاع، جایگاه انتوتولوژی^۱ را مشخص می‌سازد و از این منظر،

^۱ هیدگر اصطلاح *Onto-theology* یا وجودشناسی الهیاتی را برای نخستین بار در سخنرانی در سال ۱۹۵۷ به کار برد. او معتقد بود وجودشناسی مدرسیون قرون وسطی، به دنبال تبیین علی و معلولی از

تشابه^۶ در فلسفه توماس بهره می برد؛ به این معنا که درجه حضور هر موجود برای خودش متفاوت از موجود دیگر است؛ زیرا نحوه و میزان بهره مندی هر موجود از وجود مطلق متفاوت از دیگری است (Ibid: 468).

ملاصدرا نیز در فقره انتزاع مفهوم وجود از خدا، مطالبی را در مواضع گوناگون بیان می کند که نگارندگان آن مطالب را در قالب سه گام بیان می کنند:

گام نخست: خدا به ذهن نمی آید و مفهوم وجود نتیجه معرفت حصولی از خدا نیست؛ یعنی این گونه نیست که وجود خدا یا ماهیت مقولی او به ذهن ما بیاید و از این طریق مفهوم وجود یا مفاهیمی چون وجوب و علت و تشخیص و وحدت از او انتزاع شوند. وجود خدا به ذهن نمی آید؛ زیرا وجود خدا نامتناهی است و ذهن ما متناهی و حصول نامتناهی برای متناهی، مستلزم متناهی شدن نامتناهی است. افزون بر آن، وجود خارجی، خواه نامتناهی باشد خواه متناهی، مقوم با نام خارجیت و حصول وجود خارجی در ذهن دارد؛ یعنی از دست دادن مقوم با نام خارجیت و این امر مستلزم انقلاب است و انقلاب، محال است. ماهیت مقولی خدا نیز به ذهن نمی آید؛ چون خدا ماهیت مقولی ندارد (رک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۲-۳۶۴؛ ۶۰۶-۶۰۷؛ همان، ۱۳۸۱: ۵۵-۵۶).

گام دوم: ما دریافت شهودی و بسیط از خدا داریم و انتزاع مفهوم وجود از خدا معرفت شهودی است؛ یعنی دریافت پیشامفهومی (رک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۶۹).

گام سوم: پس از دریافت شهودی وجود، برهان در

مفهوم کلی را از اشیا جزئی انتزاع می کند. رانر تحلیلی وجودشناسانه از فعل انتزاع ارائه می دهد: در فعالیت انتزاعی ذهن سه مرحله یا دم^۱ با نام مقایسه^۲، نفی^۳ و فراروی^۴ وجود دارد. ذهن ابتدا با مقایسه کردن اشیا به وجوه شباهت و تفاوت آنها پی می برد و سپس با نفی تفاوتها و فراروی از جزئیت آنها به مفاهیم کلی می رسد. عقل در انتزاع داده های حسی ابتدا به ساحت صور خیالی و درنهایت، به ساحت مفاهیم کلی استعلا می یابد؛ بنابراین با انتزاع کردن، محدودیت و مرزهای شیء جزئی نفی و سپس امر جزئی به ساحت مفهوم - که قابلیت اطلاق بر کثیرین را دارد - برکشیده می شود. در واقع تا زمانی که جزئیت شیء نفی نشود، امکان ارتفاع آن به ساحت بی مرز مفهوم کلی فراهم نمی شود. تشخیص مرز و محدودیت شیء جزئی که موضوع ادراک حسی است، به این منوط است که انسان، فهم پیشینی از امر مطلق داشته باشد. اینکه انسان به دنبال شناخت اشیا است، به دلیل افق استعلایی معرفت اوست. افق استعلایی معرفت بشری با تناهی اشیا پر نمی شود؛ به همین دلیل، عقل درصدد عینیت بخشیدن به اشیا با استعلا آنها از ساحت جزئیت به قلمرو کلیت است (Rahner 1968: 53-57).

به نظر رانر، با تحلیل حکم می توان به درک پیشامفهومی انسان از وجود پی برد. انسان با صدور حکم، اُبژه ای را می شناسد و این کار را با اسناد محمول به موضوع انجام می دهد. نخستین نکته استخراج پذیر از عمل حکم کردن این است که انسان خودش را فاعل شناسایی در برابر اُبژه بیرونی وضع می کند. به عبارت دیگر، انسان برای خود حضور دارد، ولی این خود - ظهوری، مطلق نیست؛ زیرا انسان موجودی متناهی است. رانر از مفهوم

^۶ در بحث شناخت اوصاف الهی در فلسفه آکویناس، بحث تشابه (Analogy) مطرح می شود. او برای اینکه در شناخت انسان از اوصاف خداوند به نظریه تعطیل معرفت و تشبیه گرایش نیابد، از روش تشابه یا آنالوژی بهره می برد. با توجه به اینکه هر صفتی که در مخلوق هست، باید به طریق اولی در خالق آن باشد. پس می توان تمام صفات انسانی را بر وجه اتم و اکمل و با رفع نواقص آن به خدا نسبت داد (Aquinas 1947, S1, Q13, a2, 4, 5).

¹ Moment
² comparison
³ negation
⁴ Exess
⁵ Particularity

شود، حکم صادر نمی‌شود؛ مثلاً به‌طور کلی گفته می‌شود «مهمان ضروری‌الاکرام است»، ولی می‌توان این قید را اضافه کرد که اگر «آن مهمان کافر باشد، دیگر ضروری‌الاکرام نیست». برای طرد قید فوق گفته می‌شود «مهمان ضروری‌الاکرام است، هر چند کافر باشد».

۴. غیربته: موضوع به حد نصاب نرسیده و در محدوده ذات، نیازمند قیدی است. به دیگر سخن، قضایایی که برای صدور حکم نیازمند فرض تحقق موضوع‌اند، قضایای غیربته نام دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۳-۳۶۴؛ همان، ۱۳۸۷: ۲۵۳-۲۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۸-۲۶۰).

ملاصدرا برای قضایای غیربته دو سنخ مثال ذکر می‌کند؛ یکی، مثال ممتنع و دیگری، مثال واجب. توضیح اینکه قضایای غیربته در موضعی مطرح می‌شود که یا موضوع متحصل و محقق در خارج وجود ندارد؛ مثل جایی که موضوع ممتنع است (= شریک الباری، اجتماع نقیضین، مجهول مطلق و ...) یا اینکه موضوع در ذهن محقق نیست؛ مثلاً در جایی که خدا موضوع حکم است «ان القضايا التي حکم فيها علی الاشيا الممتنعه الوجود حمليات غير بته و هي التي حکم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل علی تقدير انطباق طبيعة العنوان علی فرد فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين و شريك الباري و الجوهر الفرد و من هذا القبيل الأحكام الجارية علی مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود و تشخصه عين ذاته و وحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فإن الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حکما من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود- لكن عينه التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بازائه و هو الحی القيوم جل ذكره و إن تقدس عن أن يتمثل فی ذهن من الأذهان... فعلم أن هذه القضايا و نظائرها حمليات غير بته و هي و إن كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن فإن الحكم فيها علی المأخوذ بتقدير ما - بأن يكون التقدير من تمتة فرض الموضوع حيث لم يكن

مقام علم حصولی، ما را به این امر رهنمون می‌کند که مفهوم وجود، مصداقی به نام خدا دارد؛ مصداقی که مطابق حکم موجودیت است. به دیگر سخن، در ممکنات به دلیل ماهیت داشتن آنها، نخست، ماهیات انتزاع می‌شوند و پس از این ماهیت، معانی مصدری مثل وجود و وحدت انتزاع می‌شود؛ اما در رابطه با خدا، نخست، مفهوم وجود را داریم، سپس برهان به ما می‌گوید این مفهوم وجود، مبدایی دارد که اگر به ذهن آید، آنگاه این مفهوم از آن انتزاع می‌شود، اما خدا به ذهن نمی‌آید «...و العقل أنما يتعلق بما فی عالم الامر، فما هو فوق الخلق و الامر يكون محتجبا عن الحس و العقل، بل العقل يتصور مفهوم الوجود و يحکم بسبب البرهان أن له مبدءا لو ارتسم فی العقل يتزع منه لذاته هذا المفهوم، لكن يمتنع أن يرتسم. ففي الماهيات يُعقل اولاً الممتنع منه، ثم يتزع المعانی المصدرية الذاتية و هناك يعقل مفهوم الوجود الانتزاعي، ثم يُحکم بأن له مبدءاً متزاعاً منه بالذات» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۶).

ملاصدرا برای توضیح بیشتر گام نخست، از تحلیل قضیه غیربته کمک می‌گیرد:

قضایا به دو دسته شرطی و حملی تقسیم می‌شوند. قضایای شرطی مشتمل بر دو قضیه متعاند یا متلازم است و چهار ضلع دارد؛ یعنی دو موضوع و دو محمول. در قضایای حملی، ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مطرح است؛ بنابراین قضیه حملی دو جزء ضروری با نام موضوع و محمول دارد.

قضیه حملی از جهتی به سه شکل تصورپذیر است:

۱. بته: برای صدور حکم، موضوع یا محمول نیاز به قید و شرطی ندارد؛ مثل: حسن ایستاده است.
 ۲. مشروطه: موضوع به حد نصاب رسیده است؛ اما در بیرون از محدوده ذات، نیازمند قیدی است؛ مثل: علی در صورتی که انگشتان دستش حرکت کند، نویسنده است.

۳. مفروضه: برای صدور حکم، موضوع یا محمول به قید و شرط نیاز ندارد؛ اما برخی قیود رهن، تصورپذیرند. وقتی که موضوع با برخی از این قیود همراه

اولی می‌نامد که امروزه با نام انتوتولوژی مطرح می‌شود. در وهله نخست، به نظر می‌رسد متافیزیک دو موضوع دارد: یکی، وجود عام که میان تمام موجودات مشترک

در عین التزام به تعریف اسطوبی از مابعدالطبیعه، به هستی‌شناسی آکویناس هم پای‌بند است. به عبارت دیگر، او هستی به ما هوهستی را در وهله نخست، موجود غیرمادی یا خدا می‌داند؛ بنابراین او نیز همچون آکویناس متافیزیک عام و خاص را یکی می‌انگارد. از سوی دیگر، سوارز مثل آکویناس موجود را مفهوم تشابهی می‌داند؛ یعنی موجود به یکسان بر خدا و مخلوق اطلاق نمی‌شود.

از سوی دیگر، ژیلسون صراحتاً نفی انتوتولوژی در فلسفه وولف را لازمه منطقی اندیشه سوارز می‌داند. در این تفسیر گفته می‌شود سوارز افعال هر شیء را تابع ماهیت و نه وجود آن می‌داند. در فلسفه سوارز هستی، امکان و شیء مترادف با هم به کار می‌روند؛ زیرا وقتی هستی به شیء نسبت داده می‌شود، درواقع ممکن یا (عاری از تناقض) دانسته می‌شود. به عبارت دیگر، موجودیت یک چیز در گروه ذاتیات یا مؤلفه‌های درونی آن است. وقتی ریشه اصلی وجود در امکان جستجو شود، نخستین چیز دریافته‌شده از هستی ماهیت آن است و ماهیت مبداء تمام افعال یک شیء خواهد بود. از سوی دیگر، آنچه به ماهیت ممکن، وجود بالفعل می‌دهد، امری خارج از آن هستی خواهد بود. وجود به منزله فعالیت، نه در زمره ذاتیات هستی نه در شمار صفات آن خواهد بود؛ بلکه حالت یا متمم آن محسوب می‌شود. به نظر ژیلسون، نتیجه مابعدالطبیعه سوارز و وولف این است که دلیل کافی تعیینات بالفعل در هستی متناهی، در علمی غیر از وجودشناسی دنبال شود. علمی مثل فیزیک، روانشناسی و کیهان‌شناسی مرجع نهایی دلایل کافی برای تعیینات اشیا می‌شود و این موجب فراموشی وجودشناسی اصیل تومیستی است که مبداء فعالیت هر چیز را خدا یا فعل محض وجود می‌دانست (ژیلسون، ۲۳۱-۲۳۸).

طرح حکمای مسلمان از مابعدالطبیعه به معنای اعم و اخص با تقسیم‌بندی سوارز - وولف متفاوت است. همان‌طور که گفته شد مابعدالطبیعه عام از نظر سوارز - وولف صرفاً به هستی به ما هوهستی و مابعدالطبیعه خاص به موضوعاتی مثل علیت و نسبت‌ها و خداوند و ... می‌پردازد؛ ولی حکمای مسلمان الهیات اعم را به مباحثی چون هستی و علیت و ... اختصاص می‌دهند و الهیات اخص را مساوی و مساوق با خداشناسی می‌دانند. درواقع تقسیم‌بندی فلاسفه مسلمان بیشتر تابع متافیزیک اسطوبی است؛ ولی کتاب مباحث مابعدالطبیعی سوارز زمینه را برای ارائه طرحی مستقل از متافیزیک اسطوبی فراهم کرد و این جریان درنهایت در فلسفه وولف به ثمر نشست.

⁵ scientia primi enti

طبیعه متحصلة أصلاً أو فی الذهن لا بأن یکون الموضوع مما قد فرض و تم فرضه فی نفسه ثم خصص الحكم علیه بالتقدير المذكور حتی یکون الموضوع من قبیل الطبیعه الموقته أو المقیده لیلزم كون القضية مشروطة فی المعنی» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۲-۳۶۴؛ همان، ۱۳۸۷: ۲۵۳).

ملاصدرا در موضع بالا تصریح دارد احکامی که بر خدا حمل می‌شود، از دسته حملیه غیربتیه است. حکیم سبزواری نیز در تعلیقه‌اش بر موضع یادشده به این مهم چنین اشاره می‌کند «أی القضايا المنعقدة فی الممتنعات و فی الواجب جميعاً بقرینه قوله قدس سره حیث لم تکن طبیعه متحصلة أصلاً أي کالممتنعات أو فی الذهن أي کالواجب تعالی» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۰۶).

۳- انتوتولوژی در اندیشه رانر و ملاصدرا

برای کسانی که متافیزیک عام و خاص را تفکیک نمی‌کنند، مسئله همیشگی، متافیزیک وحدت وجودشناسی و الهیات است. در فلسفه غرب، زمینه تاریخی تمایز بین متافیزیک عام^۱ و متافیزیک خاص^۲ در فلسفه سوارز^۳ جستجوپذیر است.^۴ آکویناس متافیزیک را علم به وجود

¹ General metaphysics

² Special metaphysics

³ Francisco suárez

^۴ کتاب مباحث مابعدالطبیعی (Metaphysical disputations) اثر

سوارز، سرآغاز روش جدید بود؛ زیرا او رساله‌های مستقلی در مابعدالطبیعه نوشت. تا قبل از سوارز، اگر کتابی در زمینه مابعدالطبیعه نوشته می‌شد، تفسیری بر متافیزیک ارسطو بود. در کتاب مباحث مابعدالطبیعی دو بخش وجود دارد: (۱) متافیزیک عام که به هستی، اشتراک لفظی یا معنوی وجود، ماهیت هستی و تفاوت وجود واقعی و عقلانی می‌پردازد. (۲) متافیزیک خاص که موضوعاتی مثل کلیت، تفرّد، نسبت‌ها، علیت، نیروها و درنهایت وجود خدا بررسی می‌شوند. کریستین وولف نیز به پیروی از سوارز بین مابعدالطبیعه عام و مابعدالطبیعه خاص تمایز می‌گذارد. در اندیشه وولف، منظور از مابعدالطبیعه عام، هستی‌شناسی است که هستی را به ماهوهستی بررسی می‌کند و مراد از متافیزیک خاص، رشته‌هایی علم النفس، کیهان‌شناسی، الهیات عقلانی است که او در ادامه کار سوارز، برای هر کدام رساله مستقلی تحریر کرد. برخی محققان مثل کاپلستون رویکرد محتاطانه‌ای نسبت به سوارز اتخاذ می‌کنند. به نظر کاپلستون، سوارز

می پردازند؛ بلکه مراد او این است که انسان ذاتاً موجود متافیزیکی است و تمایل به وحدت و تمامیت دارد (Rahner 1968: 58). به همین دلیل، علم به وجود عام و علم به خدا در او به یگانگی می رسد که ماحصل آن انتوتولوژی است. ظرفیت دوسویه انسان این گونه به وحدت می رسد که در هر شناخت خود از جهان مادی، گویی به سوی خدا در حرکت است. متافیزیک خاص معنا ندارد؛ زیرا انسان در زندگی دنیوی فقط با شهودات حسی سروکار پیدا می کند و تصویری از امور ماورای حس ندارد؛ ولی با تأمل در همان متافیزیک عام می توان به این شناخت از انسان رسید که هر فهم او از جهان ماده مسبوق به درک پیشینی از مبدا موجودات یعنی خدا است. در ادامه، وجودشناسی هیدگر در پرتو جایگاه انتوتولوژی در فلسفه رانر تحلیل شده است.

رانر معتقد است متافیزیک یا عمیقاً باید مذهبی باشد یا طریقی ملحدانه پیش گیرد و چون هیدگر نفیاً و اثباتاً درباره وجود خدا سخن نمی گوید، به انتولوژی کامل رهنمون نمی شود. در واقع فلسفه هیدگر انتولوژی نیست، بلکه زمان شناسی وجود^۳ است؛ زیرا وجود را در افق ساختار زمانی دازاین - موجودی که ذاتاً رو به سوی مرگ دارد - می فهمد و در نهایت نشان می دهد معنای وجود چیزی جز عدم نیست (Ibid: 136-137). این فلسفه به الحاد و نهیلیسم منجر می شود؛ زیرا حرف آخر چنین انتولوژی، عدم است. با وجود این، انتولوژی زمینه ساز بینش عمیقاً مذهبی است؛ مشروط به اینکه تناهی مطلق دازاین را که نقطه پایان تحلیل هیدگر است، نقطه عزیمت تحلیل خود بدانیم. به نظر رانر، درک دازاین از تناهی خود مسبوق به فهم پیشینی او از وجود مطلق یا خدا است؛ البته به نظر او، درک پیشینی انسان از خدا جنبه نظری و منطقی ندارد؛ بلکه حیث اگزستانسیال پیدا می کند. پیشینی بودن فهم انسان از وجود مطلق (در اندیشه رانر)

است و دیگری، وجود اولی و متعالی؛ ولی برای آکویناس علم به وجود عام با علم به وجود اولی، یکی است.^۱ به نظر توماس، خدا موضوع متافیزیک نیست، بلکه اساس و اصل موجودات است. اگر موضوع اصلی متافیزیک، وجود عام است و اگر وجود عام با اصول اولیه مندرج در عقل بشری شناخته می شود، شناخت انسان از امر متافیزیکی به منزله شناخت خودش خواهد بود. در واقع متافیزیک شرحی از مبنا و اساس شناخت انسان دانسته می شود؛ به طوری که این مبنا در هر فعالیت شناختی تصدیق می شود. به نظر رانر، انسان متافیزیک زنده است که در هر فعل معرفتی خود تلویحاً وجود مطلق را شرط امکان هر شناخت ممکن از اشیا تصدیق می کند (Sheehan) 272-27: 1987. قلمرو متافیزیکی خودش را با نور عقل آشکار می کند. رانر، انتوتولوژی را در ماهیت سوژه دنبال می کند که خواه ناخواه به متافیزیک اشتغال دارد. منظور او از اشتغال به متافیزیک این نیست که فقط افراد مشغول به خواندن و آموختن متون متافیزیکی، به انتوتولوژی

از نظر تاریخی، انتوتولوژی ریشه در فلسفه ارسطو دارد. ارسطو از یکسو موضوع اصلی فلسفه اولی را موجود و از سوی دیگر، خدا را شریف ترین موضوع مابعدالطبیعه می داند. بر حسب این رویکرد، خداوند در رأس همه موجودات قرار دارد و موضوع اصلی فلسفه اولی، خداوند خواهد بود. فلاسفه مسلمان با تأثیر از این تفکر، مابعدالطبیعه را معادل با دو نوع الهیات - الهیات به معنای اعم و الهیات به معنای اخص - دانستند و انتوتولوژی برخاسته از فلسفه ارسطویی را شرح و بسط دادند. در واقع همان طور که ارسطو علم الهی را در صدر همه دانش ها قرار داد و سایر دانش ها را فصلی از آن دانست، حکمای مسلمان نیز هر دو نوع الهیات را در ذیل مابعدالطبیعه گنجانده (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۵۶-۵۷)؛ مثلاً برای ابن سینا ماهیت و ذات اشیا مستقل از وجود الهی مطرح نمی شود؛ زیرا خدا علت العلل و غایت همه موجودات است و اگر او موجود نباشد، هیچ چیز قدم به عرصه هستی نمی گذارد (همان: ۷۶). هر چند ابن سینا و همفکران او وجود خدا را پس از طرح مباحث عامه فلسفی اثبات می کنند، عملاً بدون التفات انتوتولوژیک به خدا، درباره اقسام وجود و علل و اعراض ذاتی آن سخن نمی گویند (همان: ۷۱-۷۲).

³ Ontochronic

² principium

هم به حسب ذات و هم به حسب صفاتش فوق نامتناهی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۱، ۱۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۲۴، ۱۵۸؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۸۱). فوق نامتناهی بودن خدا در اندیشه صدرایی را به دو وجه تفسیر می‌شود:

۱. در اندیشه صدرایی، وجود مفارقات، نامتناهی است. در این حالت، اگر خدا هم نامتناهی باشد، تشبیه پیش می‌آید و خداوند منزّه از تشبیه است. با توجه به اینکه خدا منشأ وجود نامتناهی مفارقات است و وجود و عدم تناهی مفارقات از جانب خداست؛ به این اعتبار، خدا فوق نامتناهی است.

۲. نامتناهی و به تعبیری اطلاق در وجود مفارقات، قید آنهاست؛ اما در خدا، «نامتناهی» قید نیست، بلکه خدا منزّه از هرگونه قیدی از جمله قید نامتناهی است. به این اعتبار، خدا فوق نامتناهی است.

ملاصدرا در شرح اصول کافی تصریح می‌کند «خدا معروف نزد هر جاهلی است» و در تفسیر این عبارت، اظهار می‌دارد «نفوس مجبول بر معرفت حق‌اند؛ البته معرفت به وجه و تصدیق به وجود خداست». او در اثبات این ادعا می‌نویسد: به دلیل انبساط نور خدا و سعه رحمت و فیض وجود خدا همه او را می‌شناسند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۴۵). نگارندگان این مواجهه وجودی با خدا را مواجهه پیشا تأملی یا پیشامفهومی می‌دانند. برای توضیح این مواجهه، اقوال دیگر ملاصدرا بررسی می‌شوند.

ملاصدرا در اسفار، نحوه آگاهی انسان به خدا را تحلیل می‌کند. او آگاهی را همانند نادانی به دو قسم بسیط و مرکب دسته‌بندی می‌کند. به نظر ملاصدرا، آگاهی بسیط به خدا به نحو فطری برای هر کسی در دسترس است. فیلسوف شیرازی برای اثبات این ادعا مطالبی را بیان می‌کند. در ادامه، استدلال او به مدد مبانی دیگر ملاصدرا به شکل زیر صورت‌بندی می‌شود:

۱. وجود اصیل است و منشأ بالذات آثار (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۷).

۲. وجود اقسامی دارد که عبارت‌اند از: وجود

با گشودگی و درک پیشامفهومی دازاین از عالم و هستی (در فلسفه هیدگر) مقایسه‌پذیر است.

در متافیزیک گفته می‌شود مفهوم وجود با عمل انتزاع حاصل می‌شود؛ زیرا ذهن ویژگی‌های مشترک موجودات را بازنمایی می‌کند و با حفظ موارد مشابه و حذف اختلافات به مفاهیم کلی می‌رسد؛ ولی رانر، انتزاع را فعالیت استعلایی می‌نگرد. با توجه به اینکه استعلای نهفته در فعالیت انتزاعی ذهن، موجب برکشیده شدن انسان از محدودیت‌ها و تناهی اشیا می‌شود و این استعلا در بستر درک پیشینی از وجود مطلق صورت می‌گیرد، به نظر می‌رسد رانر هم مثل هیدگر درصدد گذر از قالب تنگ متافیزیک است. توضیح اینکه فهم پیشینی از خدا همان درک ماقبل تأملی یا غیرمقولی از خداست و همین درک ماقبل مفهومی است که متافیزیک را ممکن می‌سازد.

از نگاه ملاصدرا نیز انسان مواجهه وجودی، یعنی مواجهه پیشامفهومی از خدا دارد. تحلیل این مواجهه در فلسفه ملاصدرا مبتنی بر برخی نظریه‌های صدرایی است: نگرش وجودی (= اصالت وجود)، عالم به مثابه تجلی، قوس نزول و صعود، وجود خدا به مثابه فوق نامتناهی. در ادامه با بهره‌گیری از موارد یادشده مواجهه پیشامفهومی خدا در فلسفه ملاصدرا تحلیل شده است.

تا پیش از ملاصدرا، بدون آنکه متناهی و نامتناهی، حکم و حال وجود تلقی شود، این دو را وصف موجودات می‌دانستند و از سه گونه نامتناهی سخن می‌گفتند: نامتناهی مدی در زمان و نامتناهی عدی در کم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۴) و نامتناهی شدی در فعلیت خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲؛ بخش ۴: ۸۵۸)؛ اما در فلسفه صدرایی با طرح اصالت وجود و اینکه موضوع بالذات پیشینه احکام فلسفی، وجود است، تناهی و عدم تناهی به وجود نسبت داده می‌شود. برای ملاصدرا سه قسم از وجود مطرح است: متناهی، نامتناهی و فوق نامتناهی. وجود طبیعی (از جمله انسان) متناهی، وجود مفارق، نامتناهی و خدا، تنها وجود فوق نامتناهی در عالم حضور است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۱). خدا در فلسفه ملاصدرا

با توجه سخنان ملاصدرا درباره «فوق نامتناهی بودن» و همچنین «فرامقولی بودن» حقیقت وجود (خداوند)، تحلیل جدیدی از جایگاه خدا در اندیشه او به دست می‌آید. شاید در معنای محدود کلمه و به صرف یکی بودن خدا با حقیقت وجود، در وهله نخست خدا را موضوع متافیزیک دانست؛ ولی با نظر به محدودیت‌های متافیزیک باید از این منظر گذر کرد و گفت خدا با متافیزیک فراچنگ نمی‌آید و موضوع متافیزیک نیست. پس به‌طور خلاصه باید گفت در فلسفه صدرایی: (۱) خدا موضوع متافیزیک است؛ به این معنا که وجود همان خداست. این رویکرد ترکیبی از مابعدالطبیعه ارسطویی و انتوتولوژی است. (۲) خدا موضوع متافیزیک نیست، بلکه شرط امکان متافیزیک است؛ زیرا اگر آدمی درک پیشامفهومی از خدا نداشت، اساساً متافیزیک یا تکاپوی معرفتی برای درک حقیقت، حاصل نمی‌شد. با استمداد از تومیسیم استعلایی رانر، آنچه شرط تحقق یک قلمرو از دانش است، موضوع آن نیست. به عبارت دیگر، خدا امر استعلایی است که از چنگ متافیزیک می‌گریزد؛ البته این دو قول با هم ناسازگار نیست؛ بلکه دو زاویه مختلف در انتوتولوژی صدرایی را نشان می‌دهد.

آنچه تا اینجا مطرح شد به‌نوعی مواجهه وجودی ملاصدرا با خداست. این مواجهه در دنیا و پیش از مواجهه معرفتی و آگاهانه (به علم حصولی) است. خواجه نصیرالدین طوسی از نوعی مواجهه وجودی قبل دنیا و پیش از مواجهه تأملی و مفهومی به خدا سخن می‌گوید «بدان که راه آخرت ظاهر است و راهبران معتمد و نشان‌های راه، مکشوف و سلوکش آسان، و لیکن مردم از آن معرضند، وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ؛ اما سبب آسانی سلوک آنست که این راه همانست که مردم از آنجا آمده‌اند. پس آنچه دیدنی است، یک بار دیده است و آنچه شنیدنی است، یک بار شنیده و لیکن فراموش کرده است، وَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا؛ و در این دقیقه می‌گوید: ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا. و در

حسی، وجود خیالی، وجود عقلی.

۳. بنا بر مقدمه دوم، متعلق شناسایی در سه قسم حسی، خیالی، و عقلی دسته‌بندی می‌شود.
 ۴. متعلق شناسایی گاهی مستقیم و گاهی به‌واسطه صورت علمی به آگاهی ما در می‌آید که به ترتیب از آن به علم حضوری و حصولی یاد می‌شود.
 ۵. آنچه بالذات به ادراک در می‌آید، وجود است؛ بنابراین، متعلق بالذات شناسایی نحوه وجود هر شیء است؛ اعم از اینکه آن شیء حسی، خیالی یا عقلی باشد یا حضوری یا حصولی.

۶. وجود هر شیء از مراتب تجلیات ذات الهی و عین الربط به خداست (همان، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۸).
 ۷. وجود خدا به دلیل انبساط و سعه برای همه حضور دارد (همان، ۱۳۹۱: ۲۴۵).

۸. علم یعنی حضور معلوم نزد عالم (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۶: ۳۷۹).
 پس آگاهی به هر شیء ملاحظه شیء است؛ به نحوی که مرتبط با خداست. به دیگر سخن، آگاهی به هر شیء آگاهی به خداست؛ چنانکه امام علی علیه‌السلام فرمودند: ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قبله و روی معه و فیه (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۸).^۱

ملاصدرا آگاهی در «آگاهی از هر شیء، آگاهی از خداست» را آگاهی بسیط و آگاهی همگانی و آگاهی خطاناپذیر می‌داند اما او از نوع دیگری از آگاهی با نام «آگاهی از آگاهی» یا «آگاهی مرکب» یاد می‌کند. این آگاهی، هم به‌نحو شهودی و مستقیم در دسترس است و هم از راه علم استدلالی. از نظر ملاصدرا، آگاهی مرکب ملاک کفر و ایمان، تکلیف و رسالت و خطا و صواب است (همان، ج ۱: ۱۱۸-۱۱۷).

^۱. فإذن إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء - علی الوجه الذی یرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذی هو وجوده و موجودیته و هذا لا یمكن إلا بإدراك ذات الحق تعالی.

ریشه در مواجهه پیشامفهوم‌ی با خدا دارد و می‌توان ادعا کرد از نظر ملاصدرا همان‌طور که وجود خدا منشأ عالم و پدیده‌های عالم است، مواجهه پیشامفهوم‌ی ما با خدا شرط هر گونه شناخت مفهومی است. شناخت ما از پدیده‌های عالم جدا از شناخت خدا نیست؛ بلکه شناخت ما از جهان مادی صورت نمی‌گیرد، مگر در پرتو شناخت خدا. به عبارت دیگر، آگاهی به هر شیء ملاحظه شیء است؛ به نحوی که مرتبط با خداست. به دیگر سخن، آگاهی به هر شیء آگاهی از خداست.

سوم. به نظر رانر، اگر انسان درک پیشاتأملی از تمامیت هستی یا مطلق نداشت، نخست، به تناهی خود پی نمی‌برد و دوم، در صدد استعلای خودش و اشیا بر نمی‌آمد. رانر ظرفیت دازاین برای گوش سپردن به هستی را با قابلیت انسان برای شنیدن کلام خدا مقایسه می‌کند و انسان را بالقوه شونده لوگوس یا انکشاف الهی می‌داند. بدین ترتیب رانر متافیزیک و الهیات را عمیقاً در پیوند با هم می‌بیند؛ زیرا متافیزیک به دنبال مبنا و اساس کلی برای وجود اشیا است و الهیات نیز وجود مطلق یا خدا را علت نهایی پدیده‌ها می‌داند. ملاصدرا نیز بر پایه نگرش وجودی و اثبات عالم به مثابه تجلی، از مواجهه پیشامفهوم‌ی انسان با خدا سخن می‌گوید و این مواجهه بسیط، همگانی و خطاناپذیر است. بر اساس این مواجهه، خدا معروف نزد هر جاهلی است و نفوس مجبول بر معرفت حق‌اند. تحلیل این مواجهه در فلسفه ملاصدرا مبتنی بر برخی نظریه‌های صدرایی است؛ همانند نگرش وجودی (= اصالت وجود)، عالم به مثابه تجلی، قوس نزول و صعود؛ وجود خدا به مثابه فوق نامتناهی.

چهارم. رانر معتقد است برای آکویناس، متافیزیک همان انتوتولوژی محسوب می‌شود. بر حسب این تفسیر خدا، موضوع متافیزیک نیست، بلکه اساس و اصل^۱ موجودات است و انسان نیز ذاتاً موجود متافیزیکی

فراموشی از آن جهت بمانده است که چشمی که به آن چشم دیده است و گوشی که به آن گوش شنیده است، باز نمی‌کند تا حالش به آن رسیده است؛ وَ إِن تَدْعُوهُمْ إِلَيَّ الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَ تَرَاهُمْ يُنظَرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ. چه اگر بشنیدی، شنیده اول یاد کردی؛ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ. و اگر بدیدی، دیده اول بشناختی؛ «من نظر اعتبار و من اعتبار عرف و اول السدین معرفته» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴، ص ۵). ملاصدرا نیز به تأسی از نصیرالدین طوسی می‌گوید «بدان طریق آخرت آسان است نه دشوار و نفوس آدمی مجبول به سلوک بر راه آخرت است؛ زیرا این نفوس یک بار از آنجا (آخرت) به دنیا آمده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۷۵).

نتیجه

نخست: هسته اصلی تومیس استعلایی رانر، ارائه تحلیل وجودشناسانه از فعالیت انتزاعی ذهن است. به نظر رانر، عقل در مابعدالطبیعه آکویناس، ماهیتی پویا دارد و این پویایی با مراحل مقایسه، نفی و استعلا در فعالیت انتزاع مفهوم وجود نشان داده می‌شود. در فقره انتزاع مفهوم وجود از خدا از دیدگاه ملاصدرا نیز به سه گام معرفتی او اشاره می‌شود: امتناع دریافت حصولی خدا، دریافت شهودی از خدا و دلالت برهان به اطلاق مفهوم وجود بر خدا. ملاصدرا برای تحلیل ملاصدرا برای توضیح بیشتر گام نخست از تحلیل قضیه غیربیتیه کمک می‌گیرد.

دوم: رانر مفهوم پیشامفهوم (vorgriff) را با تأثیر از هیدگر در تومیس استعلایی خود مطرح می‌سازد. هیدگر از این مفهوم برای بیان درک پیشینی دازاین از تفاوت انتولوژیکال استفاده می‌کند و رانر از آن برای درک ماقبل تأملی انسان از وجود مطلق (خدا) بهره می‌برد. از نظر رانر، پویایی عقل برای فراروی از جزئیت اشیا و برکشیدن آنها به ساحت مفاهیم کلی، زمانی میسر می‌شود که عقل، درک پیشامفهوم‌ی از وجود مطلق یا خدا داشته باشد. از نظر ملاصدرا نیز، انتزاع مفهوم وجود مستلزم دریافت شهودی از خداست؛ بنابراین، هر گونه معرفت حصولی به خدا

¹ principium

- صص ۱-۱۰.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تسنیم ج ۳، تحقیق احمد قدسی، قم، اسرا، تابستان، چاپ پنجم.
- ۴- -----، (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسرا، چاپ اول.
- ۵- -----، (۱۳۸۶)، ریحیق مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسرا، تیرماه، چاپ سوم.
- ۶- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۳)، فلسفه تطبیقی چیست، تهران، نشر ساقی.
- ۷- ژیلسون، اتین، (۱۳۸۵)، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سیدحمید طالبزاده با همکاری دکتر محمدرضا شمشیری، تهران، انتشارات حکمت.
- ۸- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه از من دویران تا سارتر، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف ثانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
- ۹- ملاصدرا، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تحقیق خواجهوی، تهران، انجمن و حکمت ایران.
- ۱۰- -----، (۱۳۸۲ الف)، تعلیقه علی الهیات الشفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۱- -----، (۱۳۷۹)، تفسیر القرآن الکریم (آیه الکرسی)، تصحیح محمد خواجهوی، قم، انتشارات بیدار.
- ۱۲- -----، (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی و به اشرف آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۳- -----، (۱۳۸۲ ب)، الشواهد الربوبیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، به اشرف آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۴- -----، (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی: متشابهات است که تمایل به وحدت و تمامیت دارد. به همین دلیل، علم به وجود عام و علم به خدا در تومیسیم به یگانگی می‌رسد که ماحصل آن انتوتولوژی است. به نظر رانر، ظرفیت دوسویه انسان این گونه به وحدت می‌رسد که در هر شناخت خود از جهان مادی، گویی به سوی خدا در حرکت است. ملاصدرا در کتاب تفسیر قرآن خود، تصریح می‌کند خدا اصل وجود است. در وهله نخست به نظر می‌رسد چون ملاصدرا خدا را اصل وجود می‌داند و موضوع فلسفه هم وجود است، خدا موضوع متافیزیک است؛ البته در مقایسه ملاصدرا با تومیسیم استعلایی رانر مشخص می‌شود «خدا به عنوان موضوع فلسفه» حرف آخر ملاصدرا نیست. با توجه به اینکه ملاصدرا به «فوق نامتناهی بودن خدا» قائل است و همچنین معرفت حصولی را مسبوق به ادراک پیشامفهومی از خداوند می‌داند، او نیز در نهایت خدا را شرط امکان هر معرفتی از جمله متافیزیک می‌داند. بر اساس این تفسیر، خداوند که شرط امکان متافیزیک محسوب می‌شود، به منزله امر استعلایی از متافیزیک فراروی می‌کند. همان‌طور که به تعبیر هیدگر، پرسش از هستی مستلزم درک پیشینی از هستی است و به تعبیر رانر و ملاصدرا، شرط هر معرفتی از جمله متافیزیک، درک پیشامفهومی از خدا است؛ بنابراین خداوند از وجهی موضوع متافیزیک هست و از وجهی نیست. خداوند از این نظر موضوع متافیزیک است که آدمی را به تأمل بر می‌انگیزد و از این نظر موضوع متافیزیک نیست که شرط امکان متافیزیک نمی‌تواند با مقوله‌بندی‌های متافیزیکی مشروط و محدود شود.

منابع

- ۱- ابن سینا، (۱۴۰۴)، الشفا؛ طبیعیات، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ۲- پیروای ونک، مرضیه، (۱۳۹۵)، «معرفی معیار برای تحقیق تطبیقی مبتنی بر دیدگاه کری واک»، دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تطبیقی هنر، سال ۶، شماره ۱۵،

القرآن - المسائل القدسیه - اجوبه المسائل، اجلد، قم،
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم
۱۵- ----، (۱۳۹۱)، شرح الاصول الکافی، تهران، مکتبه
المحمودی.

۱۶- ----، (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، ج ۱، تصحیح،
تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، به
اشراف آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

۱۷- نصیرالدین طوسی، (۱۳۷۴)، آغاز و انجام، تهران،
انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

18- Aquinas, Thomas, Summa Theologica, Trans, by Fathers of the Dominican province, Petersburg: Benziger Bros, 1947.

19- Blanchette, Oliva, Maurice Blondel: Philosophical Life, Cambridge: Eerdmans publishing co, 2010.

20- Heidegger, Martin, Identity & Difference, Tr by Joan Stambaugh, New York and London: Harper & Row publishers, 1969.

22- Hoppal, Blucsu Kal , Karl Rahner's notion of Vorgrift, Verbum VI/2, Akademiai Kiado, Budapest, pp. 451-459 - Available:

<https://btk.ppke.hu/uploads/articles/8529/file/6-2-14.pdf>(31/1/2018, 2004

23- Knasas, John, F X, Being: some twentieth-century thomists, New York: Fordham university press, 2003.

24- Rahner, Karl, Hearers of the word, Tr by Michael Richards, New York: Herder and Herder, 1968.

25- Sheehan, Thomas, Karl Rahner: The philosophical foundations, Athens Ohio: Ohio university press, 1987.

