

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله

«لَمْ يُعْبَدْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ».

خداوند عزوجل به چیزی بهتر از عقل،

پرستیده نمی شود.

(شیخ صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۴۳۳)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین زاده

استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

حسن رضائی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

یارعلی کردفیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

سیدیدالله یزدان‌پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: علی علی‌عسگری

ویراستار: سیدمه‌دی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمد عسگری

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وب سایت: www.nasimekherad.ismc.ir

قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasemkherad@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۲. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه ۹۴ مورخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» دریافت نمود.

آیین‌نامه مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد.
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد.
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود.
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است.
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۵۵ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهد رسید.
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ناشناس ارزیابی خواهد شد.
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس) در سامانه مجله بارگذاری شود.
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و فایل word آن در سامانه نسیم خرد (nasimekherad.ismc.ir) بارگذاری شود.
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه باشد.
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظامی منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده) و فهرست منابع باشد.
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... شایسته مقالات علمی نبوده و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد.
۱۲. نقل قول‌های مستقیم که بیش از دو سطر هستند، باید در پاراگرافی مستقل و به‌صورت چپ چین، درج شوند. اما نقل قول‌های مستقیم با حجم کمتر از دو سطر، در ادامه متن قبلی و داخل گیومه «...» درج می‌گردند.
۱۳. در نقل‌های محتوایی تنها پس از نقل محتوا آدرس آن داخل پرانتز ذکر می‌گردد.
۱۴. استنادها در متن اصلی و داخل پرانتز به‌شیوه ذیل درج گردد؛ (نام نویسنده، تاریخ چاپ کتاب، شماره جلد، شماره صفحه). برای نمونه: (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۰).
۱۵. در فهرست منابع برای کتاب به روش زیر عمل شود: (نام خانوادگی، نام، (تاریخ چاپ)، نام کتاب، شماره چاپ، ناشر، مکان چاپ). برای نمونه: (سوری، روح الله، (۱۳۹۹ش)، چپستی و

پیوند قرآن، عرفان و برهان، چاپ دوم، ادیب فقه جواهری، قم).

۱۶. در فهرست منابع برای مقاله به روش زیر عمل شود: (نام خانوادگی، نام، (تاریخ چاپ)، نام مقاله، نام مجله، دوره چندم، شماره چندم، صص...-...). برای نمونه: (سوری، روح‌الله، (۱۳۹۶ش)، نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه، مجله نسیم خرد، دوره ۴، شماره ۲، صص ۳۸-۹).

۱۷. عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها به زبان انگلیسی ترجمه گشته و در بخش مخصوص سامانه بارگذاری گردد.

۱۸. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل: نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).

۱۹. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ‌چین، چکیده، کلیدواژه.

۲۰. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

۷	 سرمقاله
۹	 اراده آزاد انسان؛ بررسی تطبیقی نظریه اصول فقه معاصر و حکمت متعالیه مجتبی افشارپور محسن قمی
۲۵	 رویکرد مسئله محور در مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی با تطبیق بر بحث اصالت وجود هادی جهانگیری احمد فربهی
۴۳	 بررسی وجود رابط معلول از منظر ملاصدرا سینا علوی تبار روح الله سوری
۵۵	 بررسی مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از دیدگاه ملاصدرا، علامه طباطبائی، امام خمینی و شهید مطهری حسین کاظمی
۷۳	 کرامت انسان در اسلام و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن قدرت الله قربانی
۹۵	 آگاهی، ماهیت مکان در فلسفه اسلامی نورالله صالحی آسفیجی
۱۱۰	 Leading Article

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

سر مقاله

حکیمان مسلمان، تقریر ویژه‌ای از فیلسوفان یونان باستان دارند. این تقریر در مواردی با تقریر رایج امروز در جهان غرب متفاوت است. برای نمونه شیخ بهایی در توصیف /فلاطون (زاده ۴۲۷ پیش از میلاد) می‌گوید: شاگردان افلاطون سه دسته بودند؛ اشراقیون که لوح عقل را از نقش‌های دنیایی رهانیده و انوار حکمت را (بدون واسطه‌گری عبارات و اشارات) از لوح جان افلاطون می‌گرفتند. رواقیون که در رواق خانه‌اش نشسته و حکمت را از اشارات وی دریافت می‌نمودند. مشائین که هم‌پای او می‌شدند و ضمن راه‌پیمایی حکمت را از عبارات وی می‌گرفتند (شیخ بهایی، «الکشکول»، ج ۲، صص ۳۵-۳۶).

نتیجه سخنان شیخ بهایی آن است که رواقیون، گروهی از شاگردان /فلاطون بودند. اما فلسفه معاصر غربی، براین‌باور است که خاستگاه رواقی‌گری، به زنون کیتیونی (زاده ۳۳۴ پیش از میلاد) باز می‌گردد و توسط مارکوس آئورلیوس (زاده ۱۸۰ پس از میلاد) رواج می‌یابد. این تفاوت روایت‌ها نمونه‌های دیگری نیز دارد که بیان یکایک آنها از گنجایش نوشتار کنونی بیرون است.

اکنون چه باید کرد و کدام روایت را درست انگاشت؟ گروهی از پژوهش‌گران می‌گویند: همان‌گونه که یک اندیشمند غربی برای فراگیری و فهم حکمت صدرایی، باید به زادگاه صدرالمتألهین یعنی ایران اسلامی، سفر کند و حکمت متعالیه را از هم‌شهریان ملاصدرای بیاموزد. هم‌چنین برای پژوهش عمیق‌تر درباره /فلاطون و... باید به کتب و آثار فیلسوفان غربی مراجعه کرد و /فلاطون را از هم‌کیشان و هم‌شهریان او فرا گرفت.

اما گروه دیگری از پژوهش‌گران بر این باورند که فیلسوفان مسلمان، برپایه متونی که در قرن دوم هجری از یونانی به عربی ترجمه شد، چنین روایت‌هایی را ابراز کرده‌اند. بنابراین

روایت آنها نیز از استناد تاریخی برخوردار است. همان‌گونه که پذیرش بی‌دلیل یک سخن نارواست، رد بی‌دلیل و شتاب‌زده آن نیز نادرست است. افزون بر این‌که شواهدی تاریخی در دست است که جریان فلسفه در غرب، برای بازه زمانی درازی به افول گروید و فترتی میان دو حلقه پیشین و پسین این بازه، رخ داد. شاید به همین دلیل، برخی فیلسوفان غربی مانند آلبرت کبیر (زاده ۱۱۹۳ پس از میلاد) و توماس آکوئیناس (زاده ۱۲۲۵ پس از میلاد) کوشیدند با بهره‌گیری از متون فیلسوفان مسلمانی چون بوعلی سینا و ابن‌رشد، خلع موجود میان دو نسل از فیلسوفان غربی را جبران کنند.

ریچارد روبنشتاین در کتابی به نام «بچه‌های ارسطو: چگونه مسیحیان، مسلمانان و یهودیان خرد ارسطویی را باز یافتند و دوران تاریکی را روشن ساختند» که در سال ۲۰۰۳ منتشر شد، به این مهم اشاره نموده است. هم‌چنین پروفیسور گلاتیون کراکت استاد فلسفه و مدیر برنامه اندیشه دینی دانشگاه آرکانزاس مرکزی آمریکا، نیز چنین باوری دارد (ر.ک: <http://shabestan.ir/detail/News/531491>).

به هرروی دو دیدگاه یادشده درباره فیلسوفان یونان باستان، در برابر یکدیگرند و هریک دیگری را طرد می‌کنند. اما به‌نظر می‌رسد با بررسی هم‌زمان هردو نگاه، می‌توان به نتیجه عمیق‌تری دست یافت. برای نمونه در موضوع رواقی‌گری، با فرض پذیرش هردو دیدگاه، می‌توان به احتمال‌های ذیل دست یافت که همگی قابل بررسی تاریخی است: ۱. رواقی‌گری واژه مشترکی برای دو گروه از فیلسوفان باستان بود که یکی شاگردان/فلاطون و دیگری پیروان زنون بودند. ۲. دو گروه یادشده در برخی سطوح عالی با یکدیگر دیدارها و گفتگوهای داشته‌اند و با گذشت زمان، در سطوح پایین‌تر باهم ممزوج گشتند. این احتمال‌های قابل بررسی، تنها هنگامی مطرح می‌شوند که دو روایت اسلامی و غربی از رواقیون، به رسمیت شناخته شود. اما اگر هریک از دوسوی نزاع، بر دیدگاه خود پافشاری کنند هرگز مجالی برای بررسی این احتمال‌ها نخواهند یافت.

به هر روی، تفاوت روایت‌ها مسئله مهمی در تاریخ فلسفه است که باید ازسوی پژوهش‌گران مورد ژرف‌نگری و بازخوانی قرار گیرد. بی‌گمان نتایج ارزنده‌ای بر این‌گونه پژوهش‌ها مترتب است که ضرورت آنها را بیش از پیش روشن می‌کند.

روح‌الله سوری

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

اراده آزاد انسان؛

بررسی تطبیقی نظریه اصول فقه معاصر و حکمت متعالیه

مجتبی افشارپور^۱

محسن قمی^۲

چکیده

مختار یا مجبور بودن انسان در افعال خود مسأله‌ای است که از دیرباز ذهن متفکران را به خود مشغول کرده است. حتی با پذیرش اختیار، دقت در لایه‌های درونی نفس انسانی شبهه غیر مختار بودن انسان را از زاویه‌ای دیگر مطرح می‌سازد. از یک سو رابطه نفس با اراده خود و چگونگی صدور اراده از نفس و از سوی دیگر کیفیت ضرورت یافتن افعال صادر از نفس، شبهاتی اساسی را نسبت به فاعلیت انسان ایجاد کرده است. چنین مسائلی که در میان فلاسفه و متکلمان گذشته نیز مطرح بوده است توسط آنان جواب داده نشده و حتی با تشکیک‌های متکلمین به شبه‌های بغرنج تبدیل گشت. بعدها عده‌ای از اصولیون مکتب نجف صراحتاً قائل به تخصیص قانون علیت در این محدوده شده و آن قاعده را فقط در خصوص فعل و انفعالات عالم طبیعت جاری دانستند، گاهی قاعده «ترجیح بلامرجح» را انکار کرده و گاهی اصل «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را مورد خدشه قرار دادند. در این مقاله با توجه به اهمیت این بحث و تأثیرگذاری آن در مسأله ثواب و عقاب و نیز به هدف پاسخگویی به این پرسش‌ها، با روشی تحلیلی - انتقادی، ابتدا نظریه اصولیون را نقد و بررسی کرده، سپس با تبیین پاسخ ابتکاری حکمت متعالیه و با تکیه بر گونه‌های مختلف علت فاعلی، شبهاتی از این دست را پاسخ می‌دهیم.

کلید واژگان

اراده، مبادی اراده، ضرورت علی، طلب نفس، فاعل بالتجلی.

۱. استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه؛ (mojafs2@yahoo.com).

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه باقرالعلوم؛ (qomi@majlekhobregan.com).

مقدمه

قانون علیت، از معدود قوانین عقلی جهان‌شمولی است که هیچ استثنائی در آن راه ندارد و هر جا که رابطه وابستگی و توقف وجودی به معنای دقیق کلمه بین دو شیء برقرار باشد این قانون صدق می‌کند از طبیعتی که به عیان می‌بینیم گرفته تا شکاف‌های درونی هسته اتم‌ها و لایه‌های عمیق درونی انسان که نهان است و نمی‌بینیم. این قانون و اصل‌هایی که از آن متولد می‌شوند همچون اصل ضرورت علی و اصل سنخیت علت و معلول، چنان مستحکم هستند که اگر درست تحلیل شوند به هیچ وجه قابل مناقشه نخواهند بود. با این حال این قانون و قواعد زیرمجموعه آن از نواحی مختلف، هم از جانب اندیشمندان مسلمان و هم از جانب متفکران غربی مورد اشکال قرار گرفته است و به زعم آن‌ها گریزگاهی جز تخصیص و استثناء، آن‌را نجات نخواهد داد.

از مهم‌ترین اشکالاتی که در این بین مطرح شده چگونگی رابطه علیت بین نفس انسان و اراده از یکسو و بین اراده انسان و تحقق افعال انسانی از سوی دیگر است. چنین اشکالی نه تنها در دانش فلسفه بلکه در علم کلام و اصول فقه نیز قدم گذاشته و مباحث مهمی همچون مختار یا مجبور بودن عبد و چرایی تعلق عقاب بر افعال عباد و... را تحت تاثیر خود قرار داده است. هر چند نظریه جبر اشعری در میان دانشمندان شیعه جایگاهی ندارد و آن‌ها صدور افعال از انسان را ناشی از اختیار او می‌دانند، اما عده‌ای از علمای اصول فقه و دانشمندان کلام گمان کرده‌اند که صدور اراده از نفس و ضرورت یافتن فعل پس از تحقق علت آن، با اختیار انسان در تنافی است. و به همین دلیل راه حل‌های بسیار ضعیفی را مطرح کرده و نتایجی غیرقابل پذیرش را بر آن متفرع ساخته‌اند.

در نگاه این دسته از علما مختار بودن انسان از دو جهت مورد اشکال قرار گرفته است: جهت اول: با توجه به اینکه مقدمات اراده غیر ارادی‌اند، پس انسانی که در ظاهر مختار و دارای اراده است، در واقع مجبور و تحت تاثیر عواملی است که این اراده را برای او ضروری کرده‌اند. بنابراین - نسبت به شخصی که مثلاً گناه کرده یا دچار کفر و عصیان شده - عقاب برای چیزی که نهایتاً به امور خارج از اختیار بر می‌گردد، بی‌معنا خواهد بود. جهت دوم: اگر پس از تحقق اراده صدور فعل از انسان ضروری باشد، انسان پس از صدور اراده نمی‌تواند از تحقق فعل جلوگیری کند پس فعل جبراً محقق می‌گردد.

در این مقاله ابتدا اصل اشکال را، در قالب دو پرسش، از منظر دانشمندان اصول فقه مورد بررسی قرار داده، سپس پاسخ‌های ایشان را نقد کرده و در ادامه راه حل نهایی حکمت متعالیه را ارائه خواهیم کرد و خواننده محترم خود به تفاوت سطح مطلب بین دو گروه از دانشمندان پی خواهد برد.

پرسش اول: آیا نفس در اراده داشتن، مختار است؟

هرچند در نگاه بدوی عمومیت اصل علیت شامل تمام پدیده‌های عالم هستی می‌شود و حتی افعال جوارحی و جوانحی انسان را دربر می‌گیرد و انسان گمان می‌کند که علت همه افعال خود است اما اگر به این نکته دقت کنیم که تمام افعال اختیاری انسان مستند به اراده او است، از علت تحقق اراده سوال می‌شود و مقدمات و مبادیای برای آن ذکر می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۶۲۲). با تحقق این مبادی، اراده همچون معلولی ضروری الوجود تحقق می‌یابد. به بیان دیگر اگر اختیاری بودن فعلی به مسبوق بودن آن به اراده ای است که ضمن مقدمات حاصل است ما نقل کلام به خود اراده می‌کنیم که اختیاری بودن آن به چیست؟ اگر به اراده دیگری باشد که در این صورت مستلزم تسلسل است و اگر به اراده‌ای است که مسبوق به اراده دیگری نیست، - مثل اراده خداوند تعالی یا اراده خود انسان بدون سبق اراده دیگری - در این صورت انسان مجبور در فعل خود شده است (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۷۳). پس برای رهایی از تسلسل اراده‌ها، راهی جز اینکه اراده را امری غیر ارادی بدانیم نیست و در این صورت افعال انسان که مراد اوست نیز جبری خواهند بود (قراملکی، ۱۳۷۸، صص ۱۱۷-۱۱۸).

پرسش دوم: آیا با وجود اراده، تحقق فعل ضرورت یافته و جبری می‌شود؟

دومین سوالی که در این زمینه مطرح شده این است که پس از تحقق اراده و بعد از اینکه انسان اراده فعلی را کرد آیا تحقق آن فعل ضروری و واجب است؟ اگر قانون علیت را بپذیریم و به اصل ضرورت علی و معلولی ملتزم شویم و این قاعده فلسفی را بپذیریم که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» باید قبول کنیم که چون اراده علت وقوع خارجی فعل است هنگامی که این اراده حاصل شود، به معلول خود - که همان فعل است - ضرورت بخشیده و وجود آن را ایجاب می‌کند، بنابراین فعل به ناچار تحقق می‌یابد و انسان به این نحو نیز در انجام افعال خود مجبور است و با تحقق اراده دیگر اختیاری در عدم انجام فعل نخواهد داشت.

به عقیده این پرسش‌گران، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، با اختیار انسان منافات داشته و به نحوی از ادله جبر تلقی شده است. نکته مهم اینجا است که اگر چنین اشکالی در خصوص افعال انسان صحیح باشد در مورد افعال الهی نیز جاری خواهد شد چرا که باری تعالی نیز فاعل مختار است و البته فعل خود را به اراده غیر زائد بر ذات اراده می‌کند. به همین دلیل عده‌ای از این مستشکلین این قاعده را در خصوص افعال الهی جاری ندانند (سبحانی، ۱۳۸۷، صص ۳۱۱-۳۱۲؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۸۵).

نظریات برخی فیلسوفان و متکلمان متقدم: فعل متوقف بر امر غیراختیاری، غیراختیاری است گاهی به فارابی و ابن سینا نسبت داده می‌شود که پاسخ آنها به پرسش اول منفی است و آنها انسان مختار را، در داشتن اراده مختار نمی‌دانند. این دو فیلسوف مسلمان معتقد که اراده انسان همچون سایر پدیده‌های حادث، مستند به اراده الهی و مسبب از آن است. می‌توان از لابلای کلام آنها اینطور استنباط کرد که مهمترین دلیل آنها برای این سخن همان تسلسل اراده ها است که در پرسش اول آنرا توضیح دادیم (قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴؛ فارابی، ۱۴۰۵، صص ۹۱-۹۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۴۳۶-۴۳۹).

اما با دقت در کلام فارابی می‌توان گفت که فارابی بالاصاله در پی نفی ارادی بودن اراده نبوده است بلکه دغدغه او تبیین این نکته بوده است که مسبب الاسباب، واجب تعالی است و همه امور حتی افعال جوارحی و جوانحی انسان نیز مسبب از او هستند. مخصوصا با توجه به این نکته که فارابی این بحث را در فصلی آورده که بالاصاله در پی اثبات اراده ازلی و مسبب الاسباب بودن باری تعالی است.

همچنین با دقت در اوج کلام ابن سینا در تکمله‌ای که در خصوص اراده باری تعالی آورده است - و در آنجا به تفاوت فاعلیت ارادی خداوند با فاعلیت ارادی انسان اشاره کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۳) - می‌توان گفت هدف اصلی شیخ هدم اساس اراده و اختیار انسانی نبوده است بلکه او نیز همچون فارابی درصدد اثبات این نکته مهم بوده است که بالاخره هر فعل و انفعالی در عالم هستی باید به اراده الهی بازگردد (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۶۳ و ۳۶۷).

اما غزالی که در مباحث مهمی با فیلسوفان مسلمان مخالفت کرده است در این بحث نیز بعد از تقسیم افعال به طبیعی و ارادی ظاهری (مثل تنفس) و اختیاری (مثل نوشتن) معتقد میشود که افعال طبیعی مسلما جبری هستند. دسته دوم نیز متوقف بر تحقق اراده هستند. خود اراده که فعل غیر اختیاری است و فعل مستند به امر غیر اختیاری نیز، غیر اختیاری است. دسته سوم هر چند به ظاهر اختیاری‌اند اما در حقیقت جبری‌اند، چون فاعل یا از همه جوانب و لوازم فعل آگاهی دارد لذا علم دارد که باید آنرا انجام دهد و بدون درنگ آنرا انجام می‌دهد و این چیزی جز جبر نیست. و یا اینکه فاعل هیچ گونه علم و آگاهی از فعل و جوانب آن ندارد بلکه فاعل از بین خوب و خوب‌تر یا بد و بدتر باید یکی را برگزیند و واضح است که چارهای ندارد جز اینکه خوبی بیشتر یا شر کمتر را انتخاب کند. این فرض نیز راهی برای اختیار انسان باقی نمی‌گذارد. پس به نظر او مبادی و مرجحات گزینش فعل در انسان نیست و انسان متأثر از مبادی خارجی و مجبور به انجام فعل است. البته او در ادامه از جبر محض

فرار کرده و دست به توجیه نظریه کسب اشعری می‌زند (غزالی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۲۵۴؛ قراملکی، ۱۳۸۷، صص ۱۱۹-۱۲۰).

بررسی نظریات اصولیون معاصر

اکنون که محل نزاع را تحریر و بین این دو پرسش اساسی تفکیک کردیم، می‌گوییم که عده‌ای از دانشمندان اصول فقه و متکلمین معاصر برای پاسخ به این دو سوال راه حلی سست یافته‌اند و ثمرات جبران ناپذیری بر آن مترتب کرده‌اند؛ اصل ضرورت علی و معلولی را در همه یا برخی از پدیده‌های امکانی و اصل علیت را در خصوص افعال انسانی انکار کرده‌اند و به نوعی قائل به تخصیص قانون عقلی علیت شده‌اند. ایشان این مطلب را در لابلای مباحث اوامر و نواهی و به مناسبت بحث از چگونگی تحقق فعل عنوان کرده‌اند. ما به خاطر پرهیز از اطاله کلام، سخن ایشان را مختصراً ذکر می‌کنیم و خواننده محترم را برای مطالعه تفصیل سخنانشان به آدرس‌هایی که در متن مقاله اشاره شده ارجاع می‌دهیم.

محور مشترک اشکالات اصولیون معاصر

برای اشکالاتی که از جانب دانشمندان اصول فقه در این زمینه مطرح شده است می‌توان ریشه‌ای مشترک یافت و آن این‌که: گروهی معیار ارادی بودن فعل را حصول مقدمات و مبادی اراده در نفس دانستند و معتقدند حتی اگر این مقدمات، غیر اختیاری باشند به ارادی بودن فعل اختیاری که نتیجه آنها است ضرری وارد نمی‌شود. به همین خاطر قائل شدند که قبل از تحقق فعل اختیاری غیر از مبادی اراده و اراده امر دیگری در نفس انسانی محقق نمی‌شود. همان‌گونه که فعل اختیاری خداوند نیز متوقف بر مقدماتی مثل ذات و صفات باری است که داشتن یا نداشتن آنها به اختیار خداوند نیست (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۶۵؛ همو، ۱۴۰۷، صص ۲۷-۲۸).

آخوند خراسانی که دانشمند شاخص این گروه است از این سخن این نتیجه نامناسب را گرفته است که انتخاب کفر و عصیان و ارتکاب تجری در برابر خداوند هرچند در ظاهر اختیاری است اما در واقع ناشی از سوء سریره و شقاوت ذات انسان است و ثبوت این‌گونه امور ذاتی، ضروری بوده و سوال بردار نیست. در نتیجه انتخاب کفر و عصیان یا ایمان و اطاعت همچون ناهق بودن فرس و ناطق بودن انسان، ناشی از ذات غیر قابل تغییر است (خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۲۸). لذا بعثت پیامبران و انزال کتب آسمانی صرفاً اتمام حجت بر اهل عصیان و مایه تذکر و انس بیشتر با خدا برای اهل ایمان خواهد بود و نمی‌تواند اهل کفر و عصیان را نجات دهد یا ذات آنها را تغییر دهد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۶۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، صص ۵۳-۵۴).

گروه دیگر صرف حصول مبادی اراده را برای اختیاری بودن فعل کافی ندانستند و از سوی دیگر گمان کردند که اگر این اراده غیر اختیاری بخواهد علت تحقق فعل باشد، جمیع افعال انسان که معالیل آن خواهند بود غیر اختیاری هستند. این گروه برای فرار از اشکال جبر قائل به وجود امر دیگری در نفس، بین اراده و تحقق فعل شدند به نام طلب نفس (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۸۷-۸۹؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴).

میرزای نائینی به عنوان اولین دانشمند در میان این گروه تصریح کرد که پذیرش علیت اراده برای فعل و رابطه نفس و اراده و فعل، هادم اساس اختیار و تاسیس کننده مذهب جبر است و حتی مستلزم این است که خداوند نیز در افعال خود مقهور باشد چرا که اراده الهی، علت تامه وجود معلولات است و این اراده عین ذات او است و ذات الهی برای او «عن اختیار» نیست. بنابراین از نظر او با صرف تحقق اراده، فعل ضرورت پیدا نمی کند تا منافی اختیار انسان باشد. اما طلب که فعل نفس است و از ذات نفس سرچشمه می گیرد، احتیاجی به علت موجه ندارد، چون علیت ایجابی در غیر از افعال اختیاری جاری است. غایه الامر افعال اختیاری برای بیهوده نبودن محتاج به فاعل هستند و نقش مرجح این است که نهایتا فعل را از عبث و بیهوده بودن خارج می کند (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۸۹-۹۲). لذا ترجیح بلامرجح را جایز می شمارد.

محقق خویی نیز اراده را علت تامه فعل نمی داند و معتقد است به رغم وجود اراده، فعل همچنان تحت اختیار و سلطنت نفس باقی می ماند. بنابراین تحقق فعل از فاعل، بدون اینکه مرجحی در کار باشد محال نیست، بلکه تحقق فعل بدون فاعل محال است (خوئی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۴). او تصریح می کند که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مختص به معلول های طبیعی است و این قاعده در خصوص افعال اختیاری جاری نیست. محقق خویی در تهافتی آشکار گاهی ریشه قاعده را اصل سنخیت و تناسب علت معلول می داند و تصریح می کند که اصل سنخیت نیز در سلسله افعال اختیاری جاری نمی شود و گاهی قاعده را مبتنی بر فقر ذاتی ممکن به علت می داند (سبحانی، ۱۳۸۷، صص ۳۲۵-۳۲۹). همچنین ایشان تصریح می کند در عین اینکه افعال اختیاری مسبوق به اختیار است، اما اختیار مسبوق به اختیار دیگری نیست. (خوئی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۱۸).

شهید صدر معتقد است که فعل فاعل مختار چون ممکن الوجود است تا وجوب بالغیر نیابد وجود نخواهد یافت، پس افعال انسان از جانب علت خود ضرورت یافته اند، در نتیجه گمان کرده است که اختیار با ضرورت منافات دارد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۰). او در ادامه تصریح می کند که در افعال اختیاری باید از اطلاق قانون علیت و قاعده «الشیء ما لم یجب لم

یوجد» و استحاله ترجیح بلامرجح، دست برداشت (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴). او حتی پا را فراتر گذاشته و می‌گوید هرچند قواعد عامه عقلی مبرهن، قابل تخصیص و تقیید نیستند اما قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» قاعده‌ای عقلی نیست بلکه قاعده‌ای وجدانی و از مدرکات اولیه عقل است، نه یک قاعده برهانی و لذا کلیت آن را مورد نقد قرار می‌دهد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۳۷-۳۸).

علامه جعفری نیز در این باب با اصولیون هم رای شده و صراحتاً اراده آزاد انسانی را انکار کرده و معلول بودن آن را با آزاد بودن انسان در تعارض پنداشته است. او تصریح می‌کند اراده خواه مرتبه ضعیف آن و خواه مرتبه شدید آن نمی‌تواند به آزادی توصیف شود و به عبارت روشن‌تر ما اراده آزاد نداریم (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۹۱). او تأکید می‌کند بایستی شرایط علیت در جهان فیزیکی را در بعضی فعالیت‌های درونی خود به کلی کنار بگذاریم (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۲۸ و ۹۶). به بیان دیگر می‌توان اصل علیت را در قلمرو جهان درونی، از اصل علیت در جهان برونی تفکیک کرد (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

نقد نظریات گذشته

قبل از ورود به راه‌حل نهایی مسئله، چند نکته را درخصوص نظریات گذشته متذکر می‌شویم:

۱. قواعد عقلی تخصیص بردار نیستند و تابع موضوعشان هستند و تا هنگامی که موضوع آنها محقق است آنها هم صادق‌اند. در محل نزاع نیز افعال نفس از پدیده های امکانی هستند، لذا تحت عمومیت قاعده علیت و وجوب وجود قرار می‌گیرند.

۲. استاد مطهری معتقدند اگر بخواهیم دو قاعده فوق را تخصیص بزنیم، باید قائل شویم که افعال انسان عاری از ضرورت علی و معلولی است و در این صورت یا صدور فعل را با صدفه توجیه می‌کنیم و علیت را انکار می‌کنیم و یا علیت را می‌پذیریم و ضرورت علی و معلولی را انکار می‌کنیم. بنا بر انکار علیت و قول به صدفه به کلی رابطه ما با فعل قطع می‌شود و آزادی از ما گرفته می‌شود و زمام فعل به دست تصادف می‌افتد و بنا بر انکار ضرورت علی و معلولی نیز چون این انکار مستلزم انکار علیت و تسلیم صدفه شدن است باز به همان نتیجه می‌رسیم (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۶۲۶).

۳. محققینی همچون علامه طباطبایی اراده انسان را علت تامه تحقق افعال نفس ندانسته‌اند، بلکه علت تامه را خداوند تبارک و تعالی دانسته و اراده انسانی را جزء اخیر علت تامه قلمداد کرده‌اند و علیت تامه در دار هستی را منحصر در ذات الهی دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳).

۴. باید بین شوق موکد و اراده به معنای حقیقی تفکیک کرد، همان‌طور که در صدر مقاله

گذشت شوق موکد امری انفعالی است در حالی که اراده امری فعلی است. آن مرحله‌ای که پس از آن نیز می‌توانیم فعل را انجام دهیم یا آن را ترک کنیم شوق موکد است نه اراده به معنی دقیق کلمه. در بعضی حیوانات بلافاصله پس از شوق موکد، تحریک عضلات اتفاق می‌افتد اما در انسان علاوه بر شوق موکد مرحله گزینش هم وجود دارد و انسان حتی با وجود شوق موکد هم در اثر همین گزینش می‌تواند کار را انجام بدهد یا ندهد اما هیچ‌کدام از این مراحل هنوز اراده به معنی دقیق کلمه نیست.

۵. هرچند نفس در مسیر انجام فعل می‌تواند از آن دست بکشد و از نیمه راه بازگردد اما هرگز نمی‌تواند در همان لحظه که اراده تحقق می‌یابد از تحقق آن جلوگیری کند و البته همانطور که گفته شد این مطلب با اختیار نفس منافاتی ندارد (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۶).

۶. در پاسخ به علامه جعفری می‌گوییم باید بین آزادی اخلاقی و معنوی با آزادی فلسفی فرق گذاشت، آزادی مورد بحث - که توهم شده است در مقابل جبر فلسفی قرار دارد - امری بسیط است. اما آن آزادی که دارای مراتب و درجات است، آزادی اخلاقی و روان‌شناختی است. اگر قانون علیت منافات با آزادی فلسفی دارد در همه جا به نحو یکسان در تنافی است و در همه جا آن را نفی می‌کند و اینطور نیست که برخی از درجه بالاتری از آن برخوردار باشند و برخی از درجات پایین‌تری (سبحانی، ۱۳۸۷، صص ۳۱۸-۳۱۹).

۷. افعال انسانی نیز چون از پدیده‌های امکانی هستند از قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مستثنی نیستند و برای تحقق خارجی باید وجوب وجود یابند، اما واجب و ضروری شدن این افعال منافاتی با اختیار انسان ندارند. زیرا این وجوب از جانب علت که فاعل مختار است به آنها داده شده است و در رتبه بعد از علت فاعلی است و نمی‌تواند در رتبه قبل از خود موثر بوده و آنرا موجب کند (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵). به بیان دیگر این قاعده نه تنها با اختیاری بودن فعل منافاتی ندارد بلکه اختیار فاعل را تأکید می‌کند چرا که فاعل با اختیار خود، وجود معلول را ایجاد کرده و ثبوتش را حتمی ساخته است. بنابراین فاعل موجب خواهد بود نه موجب (سبحانی، ۱۴۱۸، صص ۸۹-۹۰).

۸. استاد مطهری با چشم پوشی از پاسخ نهایی می‌گوید مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیستند و شرط اختیاری بودن فعل، این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد زیرا اولاً تصور و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد و ثانیاً اگر ما فرض کنیم همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل می‌شود متسلسل خواهد شد و تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و این خود امری محال و ممتنع است. بعلاوه ما وجداناً حس

می‌کنیم که نسبت به انتخاب و اختیار خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات آن تا بی‌نهایت (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۲۳).

۹. آن مرحله‌ای که نزد برخی اصولیون طلب یا اختیار یا هجوم نفس نامگذاری شده است نمی‌تواند چیزی غیر از همان اراده باشد چرا که طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی غیر از اراده کردن نیست (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۶۲۲).

۱۰. یکی از عوامل شکل‌گیری چنین شبهه‌ای ناشی از نوعی مغالطه اشتراک لفظ است که به سبب آن جبر کلامی با جبر فلسفی یکی پنداشته شده است و گمان شده است که با پذیرش ضرورت و حتمیت علی، راهی به جز قبول جبر (در مقابل اختیار) نداریم. در حالی که مفهوم جبر کلامی با مفهوم حتمیت و ضرورت فلسفی جدای از هم هستند و ضروری بودن امری همچون اراده معلول نفس، منافاتی با اختیاری بودن و غیر جبری بودن آن ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۶۲-۶۳).

پاسخ عالی حکمت متعالیه

حکمت متعالیه صدرایی راه حل عالی و بسیار مناسبی برای این دو سوال یافته است و با تبیینی که از نحوه فاعلیت نفس برای اراده ارائه کرده است نشان داده است که اصلاً چنین اشکالی از ابتدا وارد نبوده است و اصرار بر این اشکالات ناشی از ضعف مبانی حکمت و غفلت از تأثیرات فلسفه در دانش‌های کلام و اصول فقه است. جهت تبیین این نظریه توجه به سه مقدمه ضروری است.

مقدمه اول: نخستین آشنایی ذهن با قانون علیت

حقیقت این است که نفس انسان اولین بار با شهود حالات درونی خود و کشف وابستگی‌های درونی، قانون علیت را به علم حضوری درک کرده است. انسان به نفس خود و همچنین حالات روانی و صور ذهنی و افعال نفسانی خود علم حضوری دارد. لذا رابطه وجودی هر کدام از این حالات را با نفس سنجیده است و دریافته است که نفس بدون نیاز به هیچ‌یک از آنها می‌تواند موجود باشد اما هیچ‌کدام از آن حالات و شئون بدون نفس تحقق نمی‌یابند. همه این شئون، وابسته به نفس و محتاج آن هستند اما نفس از همه آنها غنی و بی‌نیاز و مستقل است و در اینجا برای اولین بار از نفس مفهوم علت و از آن شئون مفهوم معلول را انتزاع کرد. و بعد از آن هر جا که چنین رابطه وابستگی وجودی صادق بود، قانون علیت را جاری دانست و این حکم را حمل کرد. البته اثبات این رابطه در ماورای نفس انسان نیازمند برهان است و باید با بررسی خصوصیات که موجود وابسته و معلول دارد، معلول بودن

موجودات خارجی اثبات گردد تا محملی برای تحقق قانون علیت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹ و ۳۵۱؛ ج ۲، صص ۳۸-۴۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، صص ۸۰-۸۱). اما نکته مهم این است که چگونه ممکن است قانونی که اولین بار از بررسی حالات درونی نفس از جمله توقف تحقق اراده بر نفس کشف شده است، حال بخواهد به همین حالات درونی تخصیص بخورد و در عالم درون جاری نباشد.

مقدمه دوم: انواع گوناگون فاعل

در اندیشه حکما علت فاعلی انواع گوناگونی دارد و هر فاعلی با فعل خود به یکی از انحاء فاعلیت رابطه دارد و نباید گمان کرد که همه فاعل‌ها به یک‌گونه نقش فاعلیت خود را ایفا می‌کنند. حتی ممکن است یک فاعل واحد به حسب انواع مختلف فعل، واجد گونه‌های متفاوتی از فاعلیت باشد. بررسی همه انواع فاعل از موضوع این مقاله خارج است اما برای روشن شدن مطلب مواردی را که مرتبط با بحث است طبق مبنای حکمت متعالیه بیان می‌کنیم (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۴).

فاعل بالقصد: فاعلی که فعل خود را با اراده و علم تحقق می‌بخشد و قبل از فعل، علم تفصیلی به آن دارد البته با انگیزه‌ای زائد بر ذات، همچون فاعلیت انسان نسبت به افعال اختیاری خود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳).

فاعل بالعنایه: فاعلی که فعل خود را با اراده و علم انجام می‌دهد و همچون نوع گذشته قبل از فعل، علم تفصیلی به آن دارد اما برخلاف نوع گذشته برای اراده چنین فعلی نیاز به انگیزه و داعی زائد بر ذات ندارد. و همان علم تفصیلی گذشته منشا صدور فعل از او می‌شود. برخی فیلسوفان قبل از ملاصدرا فاعلیت خداوند برای عالم هستی را از این دست می‌دانستند؛ اما شاید مثال بهتر برای این‌گونه انسانی است که بر مکان مرتفعی ایستاده و به محض تصور سقوط کردن، سقوط می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳).

فاعل بالرضا: فاعلی با علم و اراده، که علم تفصیلی آن به فعل عین همان فعل است و قبل از تحقق فعل به جز علم اجمالی به آنها که عین علم به ذات خود است، چیز دیگری ندارد. مثل رابطه بین انسان و صورت‌های ذهنی او. علم تفصیلی نفس به این صور عین همین صور است و برای تحقق آنها لازم نیست یک تصویری بر آنها مقدم باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۲۳-۲۲۴).

فاعل بالتجلی: فاعلی عالم و مرید که علم تفصیلی به فعل، عین علم اجمالی بسیط به ذاتش است. وجود این فاعل به گونه‌ای است که با علم به ذات خود، علم تفصیلی به افعال

خود نیز دارد و همین علم به ذات، منشا تحقق فعل از او شده است. فعلی که خود معلوم تفصیلی آن فاعل است. همچون رابطه بین نفس انسان و اراده او آن چنان که در ادامه توضیح می‌دهیم. ملاصدرا با الهام از مضامین وحی، فاعلیت خداوند تبارک و تعالی نسبت به عالم هستی را از این نوع دانست و سخنان عرفا را بر این مطلب حمل کرد. البته در جای خود اثبات شده است که چنین فاعلی اختصاص به مجردات دارد و در اصطلاح این نوع فاعل، فاعل الهی خوانده شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، صص ۱۸۹-۱۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۹۰-۹۳).

مقدمه سوم: دو گونه فعل انسان

نفس انسانی همواره دو گونه فعل دارد: افعال خارجی و افعال درونی. افعال خارجی همچون راه رفتن و نوشتن و افعال درونی همچون فکر کردن و اراده کردن و شوق یافتن. افعال و حرکات خارجی دارای دو خاصیت هستند که افعال نفسانی برخلاف آنها هستند. اول اینکه هر فعل خارجی همواره مسبوق به مقدمات نفسانی است (همان مقدماتی که در ابتدای مقاله اشاره شد) ولی امور نفسانی این طور نیستند و اگر افعال نفسانی (مثل خود مقدمات نفسانی فعل) همیشه مسبوق به مقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است.

خاصیت دوم افعال خارجی این است که به کارگیری آلات و قوا برای آنها، بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان است. و تحقق آنها به هیچ چیز دیگر جز اراده من بستگی ندارد. ولی امور نفسانی این گونه نیستند مثلاً اگر انسان بخواهد که اراده غیر اخلاقی از من سر نزنند و دارای ملکه تقوا باشد، هرچند به صرف اراده نمی‌تواند این مقاصد را انجام دهد ولی با انجام مقدماتی که بلاواسطه در اختیار او است می‌تواند به تدریج در روحیات خود تغییراتی مطابق میل و اراده خود ایجاد کند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، صص ۶۲۴-۴۲۵).

بنابراین اینطور نیست که امور نفسانی به هیچ نحو تحت اراده و اختیار در نیایند. هم‌چنین اگر به هیچ وجه امور نفسانی اختیاری نباشد لازم می‌آید که تعلیمات اخلاقی راجع به تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکه تقوا و شجاعت و غیره لغو و بی‌ثمر باشد و حال آنکه ما بالضروره اختیاری بودن این موضوع را احساس می‌کنیم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۶۱-۱۶۲).

تبیین نظریه حق: نفس فاعل بالتجلی اراده است

افعال خارجی انسان با واسطه شدن آلات و قوای جرمانی از نفس صادر می‌شوند مثل کتابت و بنایی و... در این دسته نفس اولاً فاعل حرکت است و ثانیاً و بالعرض فاعل اثر

حاصل از آن است. آنچه که فعل انسان است به واسطه آلات و قوا، در واقع همان حرکتی است که قائم به عضلات است. در این دسته بین نفس و فعل وسائلی و مبادی وجود دارد از تصور گرفته تا عزم و اراده و تحریک عضلات. اما افعال درونی و نفسانی یا بیواسطه از نفس صادر می‌شوند یا به واسطه‌ای که غیر جسمانی است. مثل برخی تصورات (اگر نگوییم همه آن‌ها این‌چنین هستند) که تحقق آن‌ها به فعالیت نفس و ایجاد نفس است مثل اینکه نفس مهندس قبل از ساخت بنا، صورت بنا را در ذهن خود اختراع می‌کند. در این قسم هر چند نفس با علم و اراده و اختیار برای آن‌ها فعالیت دارد اما این‌گونه نیست که این مبادی همچون مبادی افعال جسمانی به نحو تفصیل برای آن حاصل باشند، چراکه خلق صور در نفس احتیاجی به تصور آن صور و تصدیق به فایده آن‌ها و شوق و عزم و تحریک عضلات ندارد بلکه حتی وجود چنین وسائلی بین صور و نفس امکان ندارد. به تعبیر ملاصدرا نفس این صور را به عین آن‌ها درک می‌کند نه به واسطه صورت دیگری (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۰). واضح است که امکان نداد که تصور مبدا تصور باشد، بلکه نفس نسبت به آن‌ها فاعلی بالغنایه بلکه فاعل بالتجلی است (خمينی، ۱۳۷۹، ص ۵۴).

پس عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس هستند اما نسبت نفس به آن‌ها همچون نسبت شوق و محبت به امور انفعالی نیست. نفس مبدا اراده و تصمیم است اما مبدئیت آن به واسطه آلات جرمانی نیست بلکه نفس موجد آن‌ها است بدون هیچ‌گونه واسطه جسمانی. در نتیجه امکان ندارد که بین آن و نفس، اراده‌ای زائد به آن تعلق گیرد. در واقع نفس ایجاد کننده آن است به سبب علم و استشعاری که در مرتبه ذات خود دارد و با عزم و اراده و اختیاری که در همین مرتبه حاصل است (خمينی، ۱۳۷۹، ص ۵۵). ملاصدرا که مبتکر این پاسخ است، این مطلب را از نحوه علم نفس نتیجه گرفته است. او تصریح می‌کند که این نوعی از اراده است که مسبوق به قصد و تفکر نیست هرچند که غیر منفک از علم نبوده و در واقع عین علم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۲).

نکته مهم در بیان ملاصدرا عدم احتیاج افعال نفسانی از قبیل اراده و تفکر به تصور فعل و تصدیق به فائده آن است بر خلاف افعال جوارحی که محتاج تصور و تصدیق به فائده است. او دلیل این امر را علم حضوری نفس به ذات و قوای خود می‌داند که نفس با چنین علمی موجب و خالق افعال جوانحی می‌شود بدون احتیاج به اراده زائد (قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶). او معتقد است اولین علم نفس، علم حضوری آن به ذات خود و سپس علم آن به قوا و آلات خود است (اعم از قوا و حواس ظاهری و باطنی). بعد از این دو علم حضوری، استعمال آلات و قوا از نفس منبعث می‌شود بدون اینکه نفس خود این استعمال آلات را تصور

یا به فائده آن تصدیق کند. این نوع اراده هر چند خود با قصد و تفکر زائد نیست، اما غیر منفک از علم نیز نمی‌باشد، بلکه این نوع اراده عین علم است. اما در سایر افعال اختیاری (افعال خارجی) اراده مسبوق به علم (تصور و تصدیق به فائده) است. اما اینگونه افعال نفس (افعال درونی) منبعث از ذات نفس بدون اراده زائد و علم زائد هستند و خود نفس به گونه ای است که «ذاتها بذاتها» چنین افعالی از جمله اراده را انبعث می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۱-۱۶۲).

امام خمینی که به خوبی نظریه ملاصدرا را تبیین کرده است، معتقد است نفس، مبدا و فاعل الهی (مجرد) نسبت به اراده است و فاعل الهی در مرتبه ذات بسیط خود به نحو اعلی و اشرف و اکمل واجد اثر خود می‌باشد. اما نفس مادامی که متعلق به بدن است و مسجون در طبیعت است هنوز تجردش به نحو تام نیست و به واسطه ارتباطی که با بدن مادی دارد، پذیرنده تغییرات و تبدلات است. از این رو ممکن است گاهی فاعلیت داشته و گاهی نداشته باشد، گاهی عزم داشته و گاهی نداشته باشد. و به همین دلیل است که واجب نیست در عالم طبیعت، فاعلیت و عزم علی الدوام داشته باشد. هرچند هنگام حصول تجرد تام، مبدا صور ملکوتی می‌گردد بدون اینکه آنها از نفس تخلف کنند مگر به وجه ظهور و بطون (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

بنابراین نفس نسبت به اراده و برخی دیگر از امور نفسانی فاعل بالتجلی است و با توجه به علم به ذات خود، فاعل مباشر اراده است (قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴) و فاعل بالتجلی چون فاعلی الهی و مجرد است در مقام ذات جامع کمالات فعل خود است به نحو اجمال و ایجاد. می‌توان برای این مطلب مهم از بیانی دیگر نیز استفاده نمود؛ وجود اختیار و انتخاب در مقام فعل کاشف از وجود آنها در مرتبه ذات به نحو اجمال و بساطت است. بدین معنی که نفس در مقام ذات واجد کمالات فعل خودش به نحو اتم و اشرف می‌باشد بنابراین نفس در اراده خود مختار است، اما در ظل اختیار ذاتی نفس (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۸۲) ملاک اختیاری بودن دسته دوم افعال همین نکته است نه مسبوق به اراده بودن (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۸۴). اگر نفس در مرتبه ذات از اختیار و آگاهی برخوردار نباشد در مرحله فعل نیز واجد این کمالات نخواهد بود و با توجه به اینکه در مرحله فعل کمالات یاد شده را دارد بدون شک در مرتبه ذات نیز واجد این کمالات است (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱).

اکنون باتوجه به مقدمه دوم و سوم در خصوص این دسته افعال می‌گوییم اولاً این افعال درونی از جمله کارهای نفس به شمار می‌رود. ثانیاً پیدایش آنها مسبوق به اراده و تصور و تصدیق نیست. ثالثاً در عین حال نفس در ایجاد آنها مجبور و فاقد اختیار نیست.

پس افعال درونی و جوانحی نفس را نباید با افعال بیرونی مقایسه کرد و ملاک اختیاری بودن قسم دوم را نباید در مورد قسم اول به کار گرفت (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۱۵).

بنابراین در فاعل مختار، اراده متعلق اراده دیگری نیست بلکه از ذات و هستی نفس او سرچشمه گرفته است اگر چه ذات و هستی اش آفریده خدا باشد. خداوند او را بدین گونه آفریده است که اختیار او از متن هستی و نهاد او می جوشد (سبحانی، ۱۳۸۷، صص ۲۹۵-۳۰۵).

امام خمینی نیز گاهی از بیان دیگری بدین صورت مدد جسته است که نفس در افعال خارجی صادر از آن، توجه استقلالی به آن افعال دارد و مبادی فعل که ناظر به آن هستند به نحو آلیت در نظر گرفته می شوند نه به این نحو که خود متصور و مراد و مشتاق بالذات باشند بلکه متصور و مراد و مشتاق الیه همان فعل خارجی است که به واسطه این مبادی به آنها دست می یابد. با این بیان تعلق اراده به اراده با فرض امکان بی معنا خواهد بود چون متصور و مشتاق الیه نیست (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

جمع بندی

از آن چه در این مقاله گذشت نتایجی چند حاصل آمد:

۱. هدف فیلسوفان متقدم مسلمان از طرح مبحث ارادی یا غیر ارادی بودن اراده، بالاصاله همین مساله نبوده است بلکه آنها می خواستند از این مساله مسبب الاسباب بودن خداوند متعال را نتیجه بگیرند.
۲. اساس شبهات این بحث از آنجا ناشی شد که اراده انسان امر غیراختیاری پنداشته شد و سپس فعل مترتب بر امر غیر اختیاری، جبری دانسته شد.
۳. عده ای از اصولیون معاصر برای فرار از برخی محذورات، اراده را علت تحقق افعال خارجی ندانسته و امر دیگری همچون طلب یا سلطنت نفس یا من را جایگزین آن کردند غافل از آنکه همان محذورات در این فرض هم جاری خواهد بود و اگر به این محذورات در این صورت پاسخی داده شود می توان درخصوص رابطه اراده و فعل نیز همان پاسخها را داد.
۴. قواعد عامه عقلی از جمله علیت به هیچ وجه تخصیص پذیر نیستند.
۵. بین شوق موکد و اراده به معنای دقیق کلمه تفاوت وجود دارد.
۶. فاعل مختار فعل خود را ضروری کرده و به آن ایجاب می بخشد و این وجوب چون در رتبه بعد از علت فاعلی است، علت را موجب نخواهد کرد.



اراده آزاد انسان؛ بررسی تطبیقی نظریه اصول فقه معاصر و حکمت متعالیه

۷. یکی از عوامل شکل‌گیری چنین شبهه‌ای ناشی از نوعی مغالطه اشتراک لفظ است که به سبب آن جبر کلامی با جبر و ضرورت فلسفی یکی پنداشته شده است.
۸. چگونه ممکن است قانون علیت در محدوده نفس انسان و حالات و قوای آن تخصیص بخورد در حالی که انسان اولین بار علیت را به علم حضوری از نحوه ارتباط نفس و حالات آن درک کرده است؟
۹. اختیار معلول نفس انسان است و به نحو فاعلیت بالتجلی توسط آن ایجاد می‌شود نه اینکه نفس انسانی ظرف تحقق آن باشد.
۱۰. عزم و اراده معلول نفس است بدون اینکه هیچ واسطه‌ای در بین باشد.
۱۱. در فاعل بالتجلی، فاعل با علم حضوری بسیط اجمالی به ذات خود، موجب و خالق افعال درونی می‌شود بدون احتیاج به اراده زائد.
۱۲. در فاعل مختار اراده متعلق اراده دیگری نیست بلکه از ذات و هستی نفس او سرچشمه گرفته است.
۱۳. فاعل واحد می‌تواند نسبت به گونه‌های مختلف فعل نحوه‌های متفاوتی از فاعلیت داشته باشد. نفس انسان نسبت به افعال خارجی و جوارحی فاعل بالقصد است و نسبت به صورتهای ذهنی فاعل بالرضا است و نسبت به برخی افعال درونی همچون اراده فاعل بالتجلی است.
۱۴. فاعل بالتجلی چون فاعلی الهی و مجرد است در مقام ذات جامع کمالات فعل خود است به نحو اجمال و ایجاد. بنابراین اگر اختیار و انتخاب در مقام فعل موجود هستند در مرتبه ذات هم به نحو اجمال و بساطت موجودند.

منابع

۱. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، الهیات شفا، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۲. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۷ش)، جبر و اختیار، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۳. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۷ق)، فوائد الاصول، مشهد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. _____، کفایه الاصول، (۱۴۰۹ق)، بی‌جا، موسسه آل‌البیت.
۵. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۹ش)، الطلب و الاراده، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۶ق)، محاضرات فی اصول الفقه، قم، انصاریان.
۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، جبر و اختیار، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، موسسه امام صادق.
۸. _____، (۱۴۱۸ق)، لب‌الاثَر فی الجبر و القدر، قم، موسسه امام صادق.
۹. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، تقریر سید محمود هاشمی، تهران،

موسسه دائره المعارف فقه اسلامی.

۱۰. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ش)، **نهایه الحکمه**، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. _____، (۱۳۸۷ش)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم، بوستان کتاب.
۱۲. غزالی، ابوحامد، (۱۴۰۲ق)، **احیاء العلوم**، بیروت، دارالمعرفه.
۱۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، **فصوص الحکم**، قم، بیدار.
۱۴. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۷۴ش)، **ایضاح الکفایه**، قم، نوح.
۱۵. قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۷ش)، **اصل علیت در فلسفه و کلام**، قم، بوستان کتاب.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳ش)، **آموزش فلسفه**، تهران، بین الملل.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵ش)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، جلد ۶ مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۱۸. ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۹. _____، (۱۳۵۴ش)، **المبدا و المعاد**، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. _____، (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. _____، (۱۳۶۱ش)، **العرشیه**، تهران، نشر مولی.
۲۲. _____، (۱۳۶۳ش)، **المشاعر**، تهران، طهوری.
۲۳. نائینی، محمدحسین، (۱۳۶۸ش)، **اجود التقريرات**، تقرير ابوالقاسم خویی، قم، مصطفوی.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

رویکرد مسئله محور در مطالعه

تاریخ فلسفه اسلامی با تطبیق بر بحث اصالت وجود

هادی جهانگیری^۱

احمد فربهی^۲

چکیده

هر علمی را با نگاه درجه یک و درجه دو می توان مورد مطالعه قرار داد؛ نگاه درجه دو به یک علم یعنی خود آن علم به عنوان موضوع مطالعه و بررسی قرار بگیرد. فلسفه به عنوان دانشی با سابقه تاریخی بیش از هزارسال، این ظرفیت را دارد که از جهات مختلف مورد بررسی و مطالعه درجه دوم قرار بگیرد. مطالعه تاریخی فلسفه اسلامی، می تواند با رویکرد موضوع محور، فیلسوف محور، مکتب محور، زمان محور و مسئله محور باشد. رویکرد مسئله محور در مطالعه تاریخی فلسفه اسلامی، رویکردی است که هم در مقام فهم عمیق مسائل فلسفی و هم در مقام تعلیم مسائل فلسفی با ارائه بسترهای منتهی به طرح سؤال و فضاهای علمی فلاسفه پیشین، می تواند کارگشا باشد. مسئله اصالت وجود به عنوان مسئله ای فلسفی هرچند در زمان مرحوم ملاصدرا هویت علمی مستقل یافته است ولی براساس رویکرد مسئله محور به این نتیجه می رسیم که این مسئله فلسفی، به یکباره و براساس یک اتفاق، تبدیل به مسئله نشده است بلکه از زمینه های مختلف علمی در طول تاریخ فلسفه برخوردار بوده که توجه به این زمینه ها می تواند تصویر شفافی از نظریه حکمت متعالیه به دست ما بدهد.

کلیدواژگان

فلسفه اسلامی، تاریخ فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه، نگاه درجه یک و دو، اصالت وجود.

۱. دانش پژوه سطح سه فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم؛ (dastkhatha@chmail.ir).

۲. مدرس سطح عالی علوم عقلی در حوزه علمیه قم؛ (afarbehi53@gmail.com).

مقدمه

در بررسی یک علم به معنای مجموعه‌ای از مسائل تدوین‌شده پیرامون محور واحد، محورهای چهارگانه‌ای را می‌توان مدنظر قرار داد که عبارت‌اند از: محور پیدایش مسائل علم، محور تدوین و تولد هویت اعتباری علم، محور کنش‌های علمی مسائل علم اعم از توصیف و تبیین و تحلیل و نقد، محور استنتاج و امتداد یابی مسائل علم. در مطالعه هر کدام از محورهای چهارگانه مذکور نیز می‌توان از نگاه درجه‌یک و یا نگاه درجه‌دو بهره برد؛ نگاه تاریخی به یک علم را می‌توان، نگاهی درجه‌دو قلمداد کرد که تلاش می‌کند هر یک از محورهای چهارگانه فوق را در دل تاریخ موردمطالعه قرار دهد و اندیشمندان غربی با تألیف کتاب‌های تاریخ فلسفه متعدد با سلیقه‌های مختلف در یکی دو قرن اخیر، گوی سبقت را در این عرصه ربوده‌اند. در میان اندیشمندان اسلامی نیز تألیفاتی در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی پدید آمده است لیکن هنوز ظرفیت‌های مختلفی در عرصه نگاه درجه دوم و تاریخی به فلسفه اسلامی وجود دارد که مورد توجه قرار گرفته است و یکی از این ظرفیت‌ها، رویکرد مسئله محور در مطالعات تاریخی دانش فلسفه هست که در سال‌های اخیر و در آثار شاگردان مرحوم آقای طباطبایی همانند شهید مطهری و استاد جوادی آملی و برخی از اساتید معاصر همانند استاد عبودیت و استاد یزدان‌پناه و... مورد توجه ویژه قرار گرفته است و در این مقاله علاوه بر ذکر چند نکته فنی پیرامون رویکرد مسئله محور، مسئله اصالت وجود نیز به‌عنوان نمونه، با استفاده از بیانات پراکنده شارحین مکتب صدرا با همین رویکرد مورد بررسی قرار می‌گیرد. در کنار چنین بحث‌های نظری نباید از این نکته غافل شد که امروزه در فضای علمی کشور و جهان، مجموعه‌های مختلف با اغراض صحیح و یا غیر صحیح در این زمینه ورود کرده‌اند لذا اگر دلسوزان و طرفداران فلسفه اسلامی در این عرصه ورود نکرده و به بازخوانی فلسفه اسلامی با نگاه درجه دوم و براساس استانداردهای علمی نپردازند، چه‌بسا موجب خالی شدن عرصه برای اغیار و دغل‌بازی‌هایشان شود.

۱. پیوند علم و تاریخ

هر علم به‌مثابه یک خانواده و یا خاندان پرجمعیت است که اعضای آن، یک سلسله مسائل حقیقی یا اعتباری هستند؛ فرآیند شکل‌گیری یک خاندان و خانواده در یک بستر اجتماعی - تکوینی است به این صورت که اعضای اولیه خانواده که عناصر اولیه تشکیل‌دهنده هستند، براساس نیازهای الهی و طبیعی کنار یکدیگر گردآمده و واحدی اجتماعی و اعتباری



به نام خانواده را تشکیل داده و سپس در یک فرآیند تکوینی به تکثیر اعضای خانواده می پردازند لذا می توان گفت هرچند عناصر تشکیل دهنده یک خانواده، از هویت حقیقی برخوردار بوده و رابطه تکوینی بینشان برقرار است ولی وحدت حاکم بر حیثیت خانوادگی آنها، یک وحدت اعتباری است. همین توضیحات درباره شکل گیری یک دانش نیز صدق می کند؛ توضیح اینکه علم به معنای مجموعه ای از گزاره ها پیرامون موضوع یا هدف واحد، هویتی اعتباری دارد و با توجه به اینکه حاصل شدن این هویت اعتباری در بستر تاریخ علم محقق می شود لذا می توان گفت هر علمی با تاریخ پیوند خورده است. یکی از محققین درباره وحدت اعتباری علوم می نویسد:

تمایز یک علم از علم دیگر ذاتی است؛ گرچه در اینکه یک علم، یک علم شود، غرض واحد دخیل است. تمایز دسته ای از مسائل از دسته دیگر، به خود آنهاست نه به چیز دیگری. ولی در اینکه یک دسته از مسائل به دور هم جمع شوند و یک دسته را تشکیل دهند، به وحدتی حقیقی نیاز دارند؛ وحدتی حقیقی در مانند غرض و امثال آن که بالعرض و المجاز به این دسته مسائل اطلاق می شود. پس وحدت نفس این دسته از مسائل، اعتباری است. چنان که در جای خود به تفصیل خواهیم گفت، لازم نیست این وحدت اعتباری، حتماً از ناحیه غرض حاصل شود، بلکه می تواند منشأهای گوناگون همچون انحاء تناسبات داشته باشد... البته هر اعتباری باید پشتوانه ای عقلایی داشته باشد.

پشتوانه عقلایی این اعتبارات مجموعه ای از تناسبات و هماهنگی ها بین مسائل و امثال آن است (آملی لاریجانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶).

۲. رویکردهای مختلف در مطالعه تاریخی فلسفه

درباره مطالعه تاریخی هر علمی و به خصوص فلسفه، رویکردهای مختلفی وجود دارد و با توجه به اینکه بررسی تفصیلی همه این رویکردها از هدف این نوشتار خارج است لذا فقط به اشاره کوتاهی بسنده می شود:

۱. رویکرد مسئله محور
۲. رویکرد موضوع محور
۳. رویکرد فیلسوف محور^۱
۴. رویکرد مکتب محور

۱. به عنوان نمونه می توان به کتاب تاریخ فلسفه اسلامی، مجموعه مؤلفان، نشر مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ع) اشاره نمود.

۵. رویکرد زمان محور

۶. رویکرد طبقه محور^۱

۳. فواید بررسی تاریخی مسائل فلسفی

۳,۱. محور اول؛ فواید نگاه تاریخی به یک علم

۱. اثبات هویت و اصالت آن علم

۲. تسهیل در عرصه آموزش آن علم

۳. دستیابی به فهم روشمند و نظام‌مند و کل انگارانه نسبت به آن علم

۴. کشف ادوار تاریخی و تطورات آن علم

۵. دستیابی به فهم دقیق و صحیح در بعضی از مسائل آن علم

۶. فراهم‌سازی زمینه‌های توانمندسازی و غنی‌سازی آن علم

۷. کشف لایه‌های پنهان آن علم

۳,۲. محور دوم؛ فواید نگاه تاریخی به فلسفه

۱. اثبات هویت و اصالت فلسفه اسلامی

۲. کشف امتدادهای مسائل فلسفی

۳. فراهم نمودن زمینه مطالعه و نوآوری در مسائل فلسفی؛ توضیح اینکه وقتی براساس یک خط زمانی می‌توانیم به فیلسوف و متفلسف امروزی، نشان دهیم که چگونه اندیشه‌های سترگی همانند اصالت وجود از دل خرده مسائل فلسفی و نگرش‌های پراکنده به هستی، سر برآورده‌اند و چگونه یک فیلسوف دانایی همانند سهروردی براساس سرمایه‌های فکری و علمی توانسته است باشهامت و شجاعت تمام، به‌نقد اندیشه‌های بزرگان فلسفه روی آورد و نوآوری‌های خود را ارائه کند، درواقع زمینه روحی و علمی را برای مطالعات جدید و نوآوری‌های عمیق فراهم می‌کنیم.

۳,۳. محور سوم؛ فواید نگاه تاریخی به مسائل فلسفی

شاید مهم‌ترین فایده نگاه تاریخی به مسائل فلسفی این باشد که چنین نگاهی در فهم بسترهای منتهی به سؤالات فلسفی کمک می‌کند به‌گونه‌ای که می‌توانیم به‌راحتی کشف کنیم که چه سؤالی و در چه بستری برای یک فیلسوف به وجود آمده است و این فیلسوف

۱. همانند کاری که شهید مطهری در کتاب ارزشمند خدمات متقابل اسلام و ایران انجام داده است.

۲۹ رویکرد مسئله محور در مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی با تطبیق بر بحث اصالت وجود

براساس چه تلقی و پیش فرض هایی به حل مسئله فلسفی خود پرداخته است؛ وانگهی امروزه فرآیند تعلیم علوم بدون چنین پیوست تاریخی، فرآیندی ابتر است چون در فرآیند کنونی فقط پاسخ مسائل ارائه می شود و صرف ارائه پاسخ بدون درگیری متعلم فلسفه با سؤالات فلسفی باعث می شود که وی نتواند با فیلسوف پیش روی خود، همدلی داشته و دغدغه ها و تلاش های شبانه روزی وی را در حل مسائل درک کند.

۴. دشواری های بررسی تاریخی یک علم

ممکن است براساس مطالب پیشین، چنین انگاشته شود که باوجود چنین فواید قابل توجه و فراهم بودن امکانات سخت افزاری و نرم افزاری در مسیر مطالعه تاریخی فلسفه، عدم تولید کتب و مقالات فلسفی در فضای تاریخی برخاسته از نوعی راحت طلبی و دون همتی هست؛ لکن باید به صاحب چنین انگاره ای گفت «أخذتَ شيئاً و غابت عنك الأشياء»، هرچند نمی توان بی توجهی اندیشمندان را به نگرش تاریخی، توجیه نمود ولی درعین حال نباید پنداشت که تاریخ نگاری در عرصه علمی و به خصوص فلسفی، کار آسانی هست. نگاه تاریخی به مسائل یک علم علاوه بر مزیت ها، فواید و کارگشایی هایی که دارد، درعین حال با دشواری و پیچیدگی های خاصی نیز مواجه هست؛ این پیچیدگی ها و مشکلات را می توان در چند بخش دسته بندی نمود:

۴.۱. دشواری های برخاسته از جانب اندیشمند

یکی از مهم ترین شرایط در موفقیت و سربلندی یک اندیشمند در مطالعه و بررسی تاریخی مسائل یک علم، توانمندی ها و صلاحیت وی در بررسی مسائل تخصصی از منظر تاریخی هست لذا شخصی که به چنین بررسی و تحقیقی دست می زند هم باید از سواد تاریخی مربوط به آن علم، دارای افق دید روشنی باشد و هم از آگاهی کافی در آن عرصه علمی برخوردار باشد (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۲۰۶).

۴.۲. دشواری های برخاسته از جانب علم مورد نظر

بعضی از علوم هم دارای پیشینه کهن هستند و هم اندیشمندان متعددی در عرصه آن علم ظهور و بروز داشته اند همانند علم طب و فلسفه و بسیاری از علوم دیگر که قدمتشان به یونان باستان برمی گردد و همین دو عامل باعث می شود اولاً عرصه مطالعه گسترده شده و ثانیاً اصطلاحات و دشواری های زبانی همانند اشتراک لفظی و عدم وضوح مفهومی، رخ بنمایند؛ در چنین وضعیتی، احتمال خطا و سوء برداشت بالا می رود و کار مطالعه تاریخی

سخت‌تر می‌شود. در کنار این عوامل، می‌توان لاغر بودن نگرش‌های تاریخی را نیز به این مسائل افزود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۷۲).

۴.۳. دشواری‌های برخاسته از جانب سایر مورخین

حسن نیت در بررسی‌های تاریخی یک علم به‌تنهایی نمی‌تواند عامل موفقیت یک اندیشمند باشد بلکه علاوه بر حسن فاعلی، برخورداری یک مطالعه تاریخی از انضباط علمی، روشمندی، دقت در همه جوانب و تکیه بر منابع اصیل و معتبر و دست‌اول و عدم اعتماد به نقل‌قول‌های سایرین باوجود امکان رجوع به منبع اصلی همگی شرایط یک محصول علمی متقن و ارزشمند هستند. لکن مع الاسف، بعضی از آنانی که در عرصه مطالعه تاریخی علوم وارد شده‌اند، به جهت عدم رعایت موارد پیش‌گفته، آثار و اقوالی را پدید آورده و در اذهان جا انداخته‌اند که زمینه دشواری و پیچیدگی را برای سایر محققین به وجود آورده‌اند (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۲۰۶ و ۲۰۷).

۵. دسته‌بندی مسائل فلسفه اسلامی از جهت تاریخی

۵.۱. بیان شهید مطهری

فلسفه اسلامی دارای ریشه‌های یونانی است؛ با توجه به این نکته تاریخی و غیرقابل‌انکار و براساس نگاه درجه دوم و با رویکرد مسئله محور به تاریخ فلسفه اسلامی این سوال مطرح می‌شود که چه ارتباطی بین مسائل مطرح در فلسفه یونان و مسائل مطرح در فلسفه اسلامی وجود دارد؟ آیا در مقام فهم و تعلیم نظریات فلاسفه اسلامی لازم است به نظریات فلاسفه یونان نیز مراجعه شود؟ شهید مطهری در پاسخ به سؤال اول که تکلیف سؤال دوم را نیز مشخص می‌کند، با بیانی شیوا و همراه با ذکر مثال‌های متعدد، مسائل فلسفه اسلامی را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند که تلخیصی از بیان ایشان در اینجا ذکر می‌شود:

دسته اول مسائلی که بدون تغییر و تصرف به همان صورت اولی باقی مانده‌اند هرچند ممکن است نقض و ابرام‌هایی درباره آنها صورت گرفته باشد همانند اکثر مسائل منطق و مبحث مقولات ده‌گانه ارسطویی و علل اربعه ارسطویی و تقسیمات علوم ارسطویی و تقسیمات قوای نفس.

دسته دوم مسائلی که فلاسفه اسلامی آن‌ها را تکمیل کرده‌اند، اما تکمیلی که کرده‌اند به این صورت بوده که پایه‌های آن‌ها را محکم‌تر و آن‌ها را مستدل کرده‌اند، به اینکه شکل برهان را عوض کرده‌اند یا براهین دیگری اضافه کرده‌اند همانند مسئله امتناع تسلسل، مجرد

رویکرد مسئله محور در مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی با تطبیق بر بحث اصالت وجود **۳۱**

نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول، جوهریت صور نوعیه.

دسته سوم مسائلی که در فلسفه قدیم یونانی مبهم و تاریک بود و در فلسفه اسلامی روشن و مشخص شده و با آنکه از لحاظ نام و عنوان تغییر نکرده تفاوت بسیاری میان صورت قدیم یونانی و جدید اسلامی مشاهده می‌شود. برای این قسمت، رابطه حرکت با علت و رابطه خدا و عالم، مسئله معروف مثل افلاطونی و مسئله صرف الوجود بودن واجب را باید نام برد.

دسته چهارم مسائلی که حتی عنوانش تازه و جدید است و موضوع بی‌سابقه‌ای است که فقط در جهان اسلامی طرح و عنوان شده است؛ همانند مسائل عمده وجود یعنی اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام سلبيه وجود. همچنین مسئله جعل، مناط احتیاج شیء به علت، قاعده بسیط الحقیقه، حرکت جوهریه، تجرد نفس حیوان و تجرد نفس انسان در مرتبه خیال، اعتبارات ماهیت، احکام عدم خصوصاً امتناع اعاده معدوم، معقولات ثانیه، قاعده امکان اشرف، علم بسیط تفصیلی باری امکان استعدادی، بعد بودن زمان، فاعلیت بالتسخیر، جسمانیة الحدوث بودن نفس، معاد جسمانی، وحدت نفس و بدن، نحوه ترکیب ماده و صورت که آیا انضمامی است یا اتحادی، تحلیل حقیقت ارتباط معلول با علت، وحدت در کثرت نفس و قوای نفس (مطهری، ۱۳۹۶، صص ۲۱۲-۲۰۷).

۵،۲. بیان استاد یزدان‌پناه

هر مسئله‌ای از مرحله تولد تا مرحله بالندگی، سرگذشت و تطورات خاص خود را دارد و فلاسفه نیز تلاش می‌کنند با تدقیق‌ها، نقادی‌ها و نکته‌سنجی‌ها، زمینه‌ساز تعالی مسائل فلسفی شوند؛ ولی نباید از مراحل ماقبل تولد یک مسئله غافل شد. با نگاه درجه دوم و رویکرد مسئله محور به مسائل فلسفی متوجه این نکته می‌شویم که مراحل ماقبل تولد یک مسئله چه‌بسا مهم‌تر از مراحل مابعد تولد آن مسئله هستند. تفتن و توجه به این نکته باعث می‌شود یک فیلسوف علاوه بر تلاش فکری و ذهنی برای حل مسئله، به یک تلاش تاریخی و نقلی در بازخوانی پیشینه و بسترهای آن مسئله نیز دست بزند؛ دسته‌بندی مسائل فلسفی از این جهت می‌تواند گام دومی در مطالعه تاریخی مسائل فلسفه اسلامی باشد که جناب استاد یزدان‌پناه در بیانی دقیق، مسائل فلسفه اسلامی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

پیشینه تاریخی همه مسائل فلسفی به یک شکل نیست و نمی‌توان با بیانی واحد آن‌ها را بررسی کرد؛ مسائل فلسفی از این منظر، بر سه دسته هستند: **دسته اول:** مسائلی که نفعاً یا اثباتاً در مکاتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه به تفصیل

مورد بحث و تدقیق قرار گرفته‌اند همانند مثل الهیه، حرکت جوهری و اتحاد عاقل به معقول. **دسته دوم:** مسائلی که از نوآوری‌های یک مکتب فلسفی خاص به شمار می‌روند به‌گونه‌ای که از پشتوانه تاریخی - فلسفی برخوردار نیستند مانند امکان فقری در فلسفه صدرایی که پیشینه فلسفی ندارد گرچه طرحی عرفانی داشته است. **دسته سوم:** مسائلی که در مکاتب اولیه فلسفه مطرح نبوده‌اند ولی به دلایلی زمینه و رگه‌های پیدا و ناپیدا در آن مکاتب وجود داشته که به‌گونه‌ای مسئله‌ای بسیار مبهم جلوه کرده‌اند اما همین دست از مسائل، در سیری صعودی و سیال ولی آهسته و کند، از بستر مکتب فلسفی دیگری سر برآورده و با عنایت جدی در مکتب فلسفی دیگر، مورد بحث قرار گرفته و تحلیل مناسبی از آن ارائه شده است؛ طبیعی است که وقتی مسئله‌ای به‌طور روشن به‌عنوان پرسش و مسئله فلسفی مطرح نباشد، نظرها به سمت آن معطوف نمی‌شود و آنچه در باب آن به‌طور حاشیه‌ای گفته می‌شود، گاه خام و زمانی مشتمل بر نظریات متناقضی از کار در می‌آید همانند مسئله معقول ثانی و مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۰۷).

۶. اصالت یا اعتباریت وجود به‌عنوان یک سؤال مستقل

پرسش و سؤال، از جمله عوامل مهم و راهبردی در تکوین و تولید علم محسوب می‌شوند و سؤال نیکو، روشن، کلیدی از ارزش دوچندان برخوردار است؛ این مطلب را می‌توان از کلمات ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز برداشت کرد، چنانکه حضرت امیر المومنین علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «السؤال مفتاح العلم» یعنی علم بسان گنجینه‌ای ارزشمند است که دست‌یابی به آن وابسته به داشتن کلید است و کلید دست‌یابی به گنجینه‌های علم، پرسیدن است و در روایتی دیگر می‌فرمایند: «حسن السؤال نصف الجواب»، شاید منظور این باشد که سؤال نیکو از جهت مختلف، راه دست‌یابی به پاسخ را برای آدمی، میانه می‌کند و گویا سؤال نیکو، میان‌بری برای رسیدن به پاسخ محسوب می‌شود؛ باتوجه به این مقدمه، باید به بررسی این مطلب پردازیم که مبحث اصالت یا اعتباریت وجود برای فلاسفه اسلامی، از چه زمانی به شکل یک سؤال مستقل و مشغله ذهنی و علمی و فکری جلوه‌گر شده بود؟ مشهور بین اندیشمندان معاصر این است که این مبحث از زمان مرحوم میرداماد و شاگرد ایشان مرحوم ملاصدرا به شکل یک سؤال مستقل جلوه‌گر شده است ولی در این میان برخی از اساتید معتقدند که شیخ اشراق پیش‌تر دچار این مشغله علمی شده و پاسخی روشن برای آن تدارک دیده است. در اینجا مناسب است به دیدگاه‌های مختلفی که با ادبیات و نکات ضمنی، ابراز شده‌اند، توجه شود. استاد مصباح یزدی می‌نویسد:



رویکرد مسئله محور در مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی با تطبیق بر بحث اصالت وجود

موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسئله مستقلاً مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده است، به آسانی نمی توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویژگی های مکتب مشایی و قول به اصالت وجود ماهیت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۳۱۵ و ۳۱۶).

شهید مطهری نیز همسو با دیدگاه استاد مصباح یزدی می فرماید:

«مسئله اصالت وجود که در مقابل اصالت ماهیت طرح شده است، در فلسفه اسلامی یک مسئله مستحدث است... اول بار در زمان میرداماد و ملاصدرا به این صورت مطرح شد که آیا اصالت با ماهیت است یا با وجود؟» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹، صص ۶۳-۶۴).

ممکن است به ذهن بیاید که چه اهمیتی دارد مسئله اصالت یا اعتباریت وجود، به عنوان یک پرسش فلسفی، از چه زمانی هویت مستقلاً یافته و در کنار سایر مسائل فلسفی قرار گرفته است؟ وجه اهمیت پرداختن به این مطلب اولاً به جنبه رعایت موازین علمی در نسبت دادن نظریات و اقوال برمی گردد؛ اگر یک سؤال برای یک فیلسوف از اساس مطرح نبوده و پاسخی به آن ارائه نداده است لذا براساس موازین پژوهشی و علمی نمی توان نظریه ای را در این زمینه به آن فیلسوف نسبت داد. ثانیاً وقتی روشن شود که مسئله اصالت یا اعتباریت وجود برای یک فیلسوف به عنوان یک سؤال مطرح نبوده و وی پاسخی به این سؤال ارائه نکرده است، در این صورت پژوهشگر فلسفه دیگر با عینک اصالت وجود به سایر مطالب آن فیلسوف نمی نگرد تا بعداً دچار تحمیل گرایی شده و مطالبی را از عبارات آن فیلسوف استظهار کرده و به وی نسبت دهد که اساساً آن ها را قصد نکرده است بلکه پژوهشگر فلسفه کاملاً متوجه این مطلب می شود که فضای فکری فلاسفه پیشین، فضایی بوده است که گزینه های اصالت یا اعتباریت وجود برایشان مطرح نبوده است. لذا در چنین فضایی نظریاتی ابراز کرده اند که در بعض موارد با اصالت وجود سازگار است و در بعض موارد با اصالت ماهیت سازگار است و براساس توجه به همین نکته نباید چنین روندی را حمل بر تناقض گویی و بی دقتی نمود و به جای آن باید چگونگی ارتقای سطح اندیشه فلسفی توسط مرحوم ملاصدرا را به نظاره نشست که ایشان ضمن التفات به زمینه های فلسفی اصالت وجود، از دیدگاه های همسوی پیشینیان بهره برده و طرحی نو و مبنایی استوار را بنانهاده است؛ شهید مطهری در زمینه رفتار دوگانه فلاسفه پیشین می فرماید:

در اینجا اگر کسی به ظاهر عبارت شرح منظومه نگاه کند خیال می کند که از قدیم میان مشائیین و اشراقیین نزاعی بوده بنام اصالت ماهیت و اصالت وجود و مشائیین

که مثلاً در رأس آن‌ها ارسطو است و بعد فارابی و بعد بوعلی، این‌ها طرفدار اصالت وجود بوده‌اند و اشراقیین که مثلاً در رأس آن‌ها افلاطون است طرفدار اصالت ماهیت بوده‌اند، در صورتی‌که اصلاً چنین مسئله‌ای در تاریخ فلسفه مطرح نبوده است که آن‌ها بخواهند این چنین قائل باشند و این‌ها آن‌چنان... اصلاً مسئله برای آن‌ها به این شکل که حتماً یکی از این دو را باید پذیرفت و دیگری را رد کرد مطرح نبوده است ولی اینکه حرف‌هایشان گاهی طوری است که بر این مبنا منطبق می‌شود و گاهی بر آن مبنا، خیلی هست. یک وقت بوعلی یک حرفی می‌زند که کاملاً با مبنای اصالت ماهیت جور درمی‌آید، یک وقت حرف دیگری می‌زند که با مبنای اصالت وجود جور درمی‌آید... من خودم می‌توانم موارد بسیاری از حرف‌های بوعلی را پیدا کنم که بر مبنای اصالت ماهیت باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹، صص ۶۶-۶۹).

۷. زمینه‌های طرح مسئله اصالت وجود

قبلاً بیان شد که در بررسی یک علم به معنای مجموعه‌ای از مسائل تدوین شده پیرامون محور واحد، محورهای چهارگانه‌ای را می‌توان مدنظر قرار داد که یکی از این محورها عبارت است از محور پیدایش مسائل علم؛ روشن است که هر مسئله علمی و فلسفی در یک بستر و فضای خاصی متولد می‌شود. اکنون براساس رویکرد مسئله محور در مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی، مسئله اصالت یا اعتباریت وجود را مورد توجه قرار داده و زمینه‌ها و بسترهای پیدایش آن‌را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا اولاً مختصات این مسئله در هندسه مسائل فلسفی روشن شود و ثانیاً بتوانیم همدلی مناسبی با فیلسوف حکمت متعالیه یعنی مرحوم ملاصدرا داشته باشیم و به این ترتیب نشان دهیم که وی چگونه و براساس چه اطلاعات پیشینی و سؤالات فرعی توانسته مسئله مورد نظر را حل کند و ثالثاً بعد از ترسیم فلسفه ورزی مرحوم ملاصدرا در این مسئله می‌توان به قضاوت نشست که آیا راه حل ارائه شده توسط ایشان، دارای انسجام با زمینه‌ها و بسترهای فلسفی هست؟! یا اینکه می‌توان پاسخ‌های جدید و کارآمدتری ارائه نمود.

۷.۱. منابع و پیشینه‌های بحث اصالت وجود در بیان شهید مطهری

شهید مطهری به عنوان یکی از شارحان حکمت متعالیه که توجه شایسته‌ای به سیر تاریخی مسائل فلسفی دارد، دو منبع کلامی و عرفانی را به عنوان ریشه‌های بحث اصالت وجود معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۷۹).

۷،۲. توضیح پیشینه کلامی بحث اصالت وجود در بیان شهید مطهری

ایشان در توضیح ریشه‌های کلامی بحث اصالت وجود در ابتدا، مباحث کلامی را به دو دسته مسائل پیرامون اعتقادات مذهبی و مسائل فلسفی (که رنگ و بوی رقابت و مخالفت با آرای فلاسفه دارند) تقسیم نموده (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹، صص ۶۴-۶۵) و سپس سوالات کلامی چهارگانه متوالی را مطرح نموده و در هر مرحله، سؤالی را زمینه‌ساز سؤال بعدی معرفی می‌کنند که در این میان، سؤال اول که آغازکننده مراحل چهارگانه و رسیدن به سؤال اصلی و مستقل اصالت یا اعتباریت وجود در بیان میرداماد است، سؤالی است درباره رابطه وجود و ماهیت که مورد نزاع بین متکلمین و فلاسفه هست؛ بیان ایشان در توضیح مراحل و سوالات چهارگانه به صورت خلاصه‌وار چنین است:

«در رسالات ابونصر فارابی مسئله «مغایرت وجود با مهیت» نیز که به نام «زیادت وجود بر مهیت» معروف است عنوان می‌شود و علی‌الظاهر بحث حکما از «زیادت وجود بر مهیت» عکس‌العمل نظریه‌ای است که برخی متکلمین در مورد عینیت وجود یا مهیت داشته‌اند و همین بحث «زیادت وجود بر مهیت» منجر به پدید آمدن مبحث «اصالت مهیت و اصالت وجود» شده [است]. نظریه «عینیت وجود با مهیت» منسوب به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری از متکلمین است... بعد از اینکه مسلم شد که وجود در ظرف ذهن نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه مغایر و زائد بر آن و به عبارت دیگر عارض آن است، آیا در ظرف خارج چگونه است؟... در پاسخ این سؤال البته حکما پاسخ داده‌اند که وجود در خارج عین مهیت است و ممکن نیست که وجود و مهیت در خارج مغایرت داشته باشند. بعداً سؤال دیگری پیش آمده که دو چیزی که در ذهن نه عین یکدیگرند و نه یکی از آن‌ها جزء دیگری است چگونه ممکن است در خارج عین یکدیگر بوده باشند؟ در پاسخ این سؤال بحث انتزاعی بودن وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است بمیان آمده و دلایلی آورده شده که «وجود» مفهومی انتزاعی است و مفاهیم انتزاعی ما بخدّاء جداگانه از منشأ انتزاعشان ندارند در این مرحله است که سخن انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود به میان می‌آید. شیخ اشراق در حکمت الاشراق دلایل بسیاری اقامه می‌کند که وجود مفهومی انتزاعی و اعتباری است، ولی همچنان که گفتیم شیخ اشراق نیز این مطلب را تحت عنوان «زیادت وجود بر مهیت در خارج» عنوان می‌کند (نه تحت عنوان «اصالت وجود و اصالت مهیت»)... یعنی این مسئله به صورت دوران امر بین «اصالت مهیت» و «اصالت وجود» مطرح و مفهوم نبوده [است]. در مرحله دیگر این بحث دقیق‌تر می‌شود و آن مرحله در کتب محقق میر محمدباقر داماد متوفی در سال ۱۰۴۰ هجری دیده می‌شود. در این مرحله بحث از

این است که اگر «وجود» امری اعتباری نباشد و امری حقیقی باشد لازمه‌اش این نیست که در خارج علاوه بر «ماهیت» باشد بلکه لازمه‌اش این است که «ماهیت» امری اعتباری و ذهنی باشد. در این مرحله رسماً بحث «اصالت وجود و اصالت ماهیت» به همین صورتی که امروز مورد مطالعه ماست طرح می‌شود» (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳، صص ۷۳-۷۶).

۷.۳. توضیح پیشینه عرفانی بحث اصالت وجود در بیان شهید مطهری

شهید مطهری در دو مورد از آثار خود به صبغه عرفانی بحث اصالت وجود اشاره کرده و توضیحاتی در این زمینه ارائه می‌دهند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۷۵؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، صص ۷۸-۷۹)؛ ایشان از یک طرف با استشهاد به جملاتی از عرفا همانند «من و تو عارض ذات وجودیم» که وجود را یگانه حقیقت می‌دانند و از طرف دیگر با تاکید بر عدم پای‌بندی عرفا به بیانات فلسفی و همچنین عنایت ملاصدرا به مباحث عرفان نظری بعد از محیی‌الدین ابن عربی، چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که ملاصدرا در طرح نظریه خود مبنی بر اصالت وجود از دیدگاه عرفا نیز متأثر بوده است و هنر ملاصدرا را در تحلیل و تبیین استدلالی و عقلانی دیدگاه‌های عرفانی می‌داند لذا نمی‌توان ملاصدرا را مبتکر اصالت وجود دانست بلکه ایشان یگانه فیلسوفی است که ضمن تبیین مقدمات و مبادی، نظریه اصالت وجود را به صورت یک نظریه قطعی فلسفی عرضه نموده و تا حد زیادی از لوازم و نتایج آن استفاده کرد.

۷.۴. زمینه‌های فلسفی بحث اصالت وجود

۷.۴.۱. زوج ترکیبی بودن ممکنات

شاید این مسئله را بتوان اصلی‌ترین زمینه فلسفی مطرح‌شدن مسئله اصالت وجود دانست؛ توضیح اینکه شیخ‌الرئیس در ذیل بحث درباره وحدت واجب تعالی، یکی از ویژگی‌های ممکنات را زوج ترکیبی بودن می‌داند: «فصل فی أنَّ واجب‌الوجود واحد؛ و نقول أيضاً: إنَّ واجب‌الوجود یجبُ أن یکونَ ذاتاً واحداً و إلا فلیکن کثرة... فلذلک لا شیء غیر واجب‌الوجود تعری عن ملاسمة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه و هو الفرد و غیره زوج ترکیبی» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۴).

به این ترتیب این مدعا در فلسفه اسلامی جا می‌افتد که موجودات امکانی متشکل و مرکب از ماهیت و وجود هستند؛ استاد یزدان‌پناه در توضیح دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره تحقق وجود و ماهیت در خارج می‌نویسد:



رویکرد مسئله محور در مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی با تطبیق بر بحث اصالت وجود

«شیخ‌الرئیس در تحلیل خود، درصدد اثبات تغایر وجود و ماهیت برمی‌آید و برای این امر از ارتکازات مفهومی و وجدانی مدد می‌گیرد... بوعلی در استدلالی دیگر، به گونه ثبوتی و خارجی که جنبه اثباتی و مفهومی ندارد، به تحلیل مرکب بودن ممکنات می‌پردازد. وی بر آن است که ممکنات، یک حیثیت ذاتی به نام ماهیت دارند و یک حیثیت تحقق به نام وجود که از ناحیه غیر ماهیت تامین می‌شود. از این‌رو، این دو حقیقت، مغایر هم هستند. استدلال بوعلی در الهیات شفا (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۷) نشان می‌دهد که از دیدگاه بوعلی، وجود، امری خارجی و اصیل است. وی در عین حال، ثبوت ماهیت در خارج را نیز مطرح می‌کند. گویا به نظر او در ممکنات، هم ماهیت و هم وجود، امر خارجی و اصیل اند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۹۷).

بعد از تثبیت این مدعا در فلسفه مشاء که هم ماهیت و هم وجود در خارج موجود هستند، سوال درباره چگونگی رابطه وجود و ماهیت در خارج پیش می‌آید. بوعلی در پاسخ به این سوال ضمن تفکیک بین وجود واجب تعالی و وجود ممکنات بر دو چیز تاکید می‌کند:

ابن سینا معتقد است ماهیت به عنوان موضوع و وجود به مثابه عرض آن می‌باشد. «الماهیات کلها وجودها من خارج و الوجود عرض فیها»... وجودی که آن‌را عرض می‌نامیم، وجود ممکنات است که عارض بر ماهیت می‌شود و واجب‌الوجود، ماهیتی ندارد تا وجودش بر آن عارض گردد؛ زیرا واجب، وجود محض و صرف است... براساس تعبیر بوعلی، وجود، عرض ماهیت در خارج می‌باشد چون وجود در متن خارج، همواره ملازم با ماهیت است و ماهیت نیز به هیچ وجه جدای از وجود نیست؛ از این‌رو، وجود، عرض لازم ماهیت است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۹۸-۲۹۹).

شیخ اشراق در واکنش به نظریه فلاسفه مشاء، با بررسی رابطه وجود و ماهیت در خارج، اولاً تحقق و اصالت ماهیت را پذیرفته و ثانیاً تحقق خارجی وجود را مستلزم توالی باطل دانسته و به این نتیجه می‌رسد که مفهوم وجود معقول ثانی و اعتباری هست و به این ترتیب مسئله مهمی در مباحث فلسفه اسلامی متولد می‌شود. «حکومة فی نزاع بین اتباع المشائین الذاهبین الی أنَّ وجود الماهیات زائدٌ علیها فی الازهان و الاعیان و بین مخالفهم الصائرين الی أنَّه یزد علیها فی الازهان لا فی الاعیان» (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲).

استاد عبودیت در توضیح چگونگی ارتباط دیدگاه شیخ اشراق درباره «اعتبارات عقلیه» با مسئله اصالت یا اعتباریت وجود می‌نویسد:

سؤال مورد بحث شامل دو بخش است: بخشی مربوط به اصالت یا اعتباریت ماهیت است... و بخش دیگر مربوط به اصالت یا اعتباریت وجود است که مضمون آن این است که آیا برای مفهوم وجود، در خارج، حقیقتاً مصداقی یافت می‌شود یا نه بلکه مصداق آن صرفاً فرضی و پنداری‌اند و به اصطلاح وجود، اعتباری عقلی است و به تعبیر صدرالمتألهین، مضمون این بخش از سؤال این است که آیا حقیقت وجود یعنی مصداق مفهوم وجود، واقعیتی خارجی است یا واقعیتی فرضی و پنداری است... بخش دوم را نخستین بار شیخ اشراق در مبحث «اعتبارات عقلیه» به تفصیل بررسی کرده است. او در مبحث مذکور به بررسی محمولاتی همچون وجود و امکان و حدوث و غیر این‌ها و به‌ویژه به بررسی وجود، پرداخته است و از اینکه ممکن نیست وجود شیء در خارج مغایر ماهیت آن باشد یعنی از «عدم زیادة الوجود علی الماهیه» نتیجه گرفته است که وجود امری اعتباری است و در خارج مصداق حقیقی ندارد پس ریشه اعتباریت وجود، مسئله مزبور است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۸).

۷،۴،۲. وجود کلی طبیعی در خارج

در بحث اعتبارات ماهیت، اعتباری برای ماهیت مطرح می‌شود با عنوان «اعتبار لابلشرط» که در این اعتبار، نه حیثیت خارجیت و اختلاط با عوارض در ماهیت لحاظ شده و نه حیثیت ذهنیت و خالی بودن از عوارض و چنین ماهیتی را «کلی طبیعی» گویند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۰۳). بعد از این بین فلاسفه بحث شده است که آیا کلی طبیعی در خارج موجود است؟! و اگر کلی طبیعی در خارج موجود است، چگونه تحقیقی دارد؟! وجود کلی طبیعی در خارج از جمله مسائلی است که با بحث اصالت ماهیت سازگار است لذا می‌توان این بحث را از جمله بسترهای التفات فیلسوف حکمت متعالیه مرحوم ملاصدرا به دوگانه اصالت یا اعتباریت ماهیت دانست. استاد عبودیت در توضیح ارتباط بحث وجود کلی طبیعی در خارج با بحث اصالت یا اعتباریت ماهیت می‌نویسد:

سؤال مورد بحث شامل دو بخش است: بخشی مربوط به اصالت یا اعتباریت ماهیت است که مضمون آن این است که آیا ماهیت که به آن «کلی طبیعی» هم می‌گویند، حقیقتاً در خارج یافت می‌شود یا نه بلکه انسان صرفاً می‌پندارد که ماهیت در خارج یافت می‌شود... اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان پیشین اعم از مشایی و اشراقی حتی ابن‌سینا و خواجه، در این مبحث به وجود کلی طبیعی در خارج رأی داده‌اند که جز به معنای اصالت ماهیت نیست پس ریشه اصالت ماهیت مبحث مذکور است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۸).

۷،۴،۳. علت تشخیص ماهیت

در ادامه بحث وجود کلی طبیعی در خارج، سؤالی با این مضمون مطرح شد که کلی طبیعی خود مقتضی اتصاف به جزئیت و تشخیص نیست پس چه چیزی موجب اتصاف آن به جزئیت و تشخیص می‌شود؟! از طرف دیگر خود «عوارض مشخصه» نیز نیازمند علت تشخیص هستند چون ضمیمه نمودن یک کلی به کلی دیگر باعث تشخیص آن کلی نمی‌شود. در میانه چنین اشکالات و پاسخ‌هایی، معلم ثانی ابونصر فارابی دیدگاه خاصی را مطرح کرد که می‌توان آن را از جمله بسترها و زمینه‌های دیدگاه حکمت متعالیه مبنی بر اصالت وجود دانست.

۷،۴،۴. مجعول بالذات

شهید مطهری در توضیح مسئله جعل و ارتباط آن با بحث وجود و ماهیت می‌گوید: بحث جعل بحث رابطه علت است با معلول خودش. شکی نیست که علت نوعی رابطه است میان علت و معلول و معلول هویت خودش را از علت گرفته است. بحث بر سر این است که آنچه که معلول از علت می‌گیرد چیست؟... قهرا این بحث از یک طرف به بحث «وجود و ماهیت» مربوط می‌شود، چون بحث بر سر این است که آیا مجعول واقعی وجود است یا ماهیت. همانطور که در باب تحقق، بحث این بود که آیا اصالت از آن وجود است یا از آن ماهیت؛ در اینجا یعنی در باب مجعولیت هم بحث این خواهد بود که آیا مجعولیت از آن وجود است یا از آن ماهیت (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، صص ۲۶-۲۴).

نزاع و اختلاف آرا بین شیخ اشراق و اتباع مشائین با توجه به توضیحات مرحوم شهید، به خوبی بیان می‌کند که چگونه این مسئله و قول به اصالت وجود در باب جعل، زمینه‌ساز مطرح شدن مسئله اصالت وجود در تحقق و هستی بوده است.

۷،۴،۵. حقیقت واجب تعالی

در عبارات فلاسفه مشایی مشاهده می‌کنیم که واجب تعالی موجودی است صرف و بدون ترکیب و ماهیت؛ همین مدعا درباره واجب تعالی و کنار گذاشتن ماهیت درباره چنین وجودی، پای اصالت وجود را به میان می‌کشد که اگر واجب تعالی ماهیت نداشته باشد و وجودش هم اعتباری باشد، پس واجب تعالی چه دارد؟! بنابر قاعده معروف مشاء یعنی «الواجب ماهیته إنَّیته» به راحتی می‌توان اصالت وجود در واجب‌الوجود را نتیجه گرفت؛ مرحوم شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید:

«سئل: «قيل: إنَّ الوجود عرض» ثمَّ بيَّن أنَّ واجب الوجود ليس بعرض و لا جوهر فأىُّ فرق بين الوجودين؟ جواب الوجود عرض فى الاشياء التى لها ماهيات يلحقها الوجود و اما الذى هو موجود بذاته لا بوجود يلحق ماهيته ... فليس له وجود هو به موجود فضلاً أن يكون عارضاً له بل هو موجود بذاته» (ابن سينا، ۱۴۱۳، صص ۲۷۲-۲۷۳).

شیخ اشراق در این باره با فلاسفه مشاء موافق نبوده و در مورد واجب تعالی نیز قائل به اصالت ماهیت شده است؛ چه اینکه وی قاعده مذکور یعنی «ماهیت واجب، انیت و وجود اوست» را نمی‌پذیرد. استاد یزدان‌پناه درباره دیدگاه نهایی شیخ اشراق درباره واجب تعالی می‌نویسد:

بلکه براساس نظام اشراقی خود، حق سبحانه را نور و حیات و هویت حیات و نور را حقیقت ماهوی می‌داند و حتی گاه که از آن به «انیات صرف و وجودات محض» تعبیر کرده است، به صراحت می‌گوید که مراد، وجود نیست؛ زیرا وجود، امری اعتباری است، بلکه مراد، خود پیدایی و ظهور برای خود و موجود نزد خود بودن است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۲۵).

همین اختلاف نظرها و رفت‌وبرگشت‌ها زمینه را برای جلب نظر و توجه مرحوم صدرا به اصالت وجود آماده می‌سازد. در اینجا به عنوان سخن پایانی، کلام استاد یزدان‌پناه را می‌توان مورد توجه قرار داد که با بیانی اجمالی به زمینه‌های مطرح‌شدن مسئله اصالت ماهیت و سپس اصالت وجود اشاره می‌کنند:

مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت در فلسفه مشاء به عنوان یک مسئله فلسفی دارای عنوان، مطرح نبود و به طور جدی مورد توجه قرار نگرفت گرچه زمینه طرح در آن وجود داشت. این زمینه در مسئله واجب و ممکن که از مباحث کلیدی و پر توجه مکتب مشاء است، فراهم بود؛ زیرا فیلسوفان مشایی در صدد تبیین هویت واجب و ممکن برآمدند و واجب را وجود صرف و ممکن را ترکیبی از ماهیت و وجود دانستند و این ترکیب را تحلیل نمودند. همین تحلیل، در کنار مسائلی چون تقدم بالوجود علت بر معلول و موضوع بودن وجود برای فلسفه، رگه‌های بحث اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت را برملا ساخت و زمینه را برای طرح اصالت ماهیت فراهم آورد، به گونه‌ای که در حرکتی آهسته و سیال، ابتدا از سوی ابن سهلان مطرح شد. با ظهور فلسفه اشراق، این مسئله به طور چشم‌گیری مورد عنایت قرار گرفت و به دقت تبیین گردید و نتایجی از آن گرفته شد. آموزه‌های شیخ اشراق چنان جذاب و متین به نظر رسید که بزرگان فلسفه مانند خواجه نصیرالدین طوسی، محقق دوانی، سید سند و میرداماد را تحت تاثیر قرار داد تا

اینکه به وسیله ملاصدرا دگرگون شد و به صورت اصالت وجود درآمد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۲۹۸-۲۹۹).

جمع‌بندی

مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی با رویکرد مسئله محور باعث درک بهتر نظریات فلسفی می‌شود و هم باعث تسهیل در تعلیم مسائل فلسفی می‌شود. به‌عنوان نمونه، بحث اصالت وجود، بحثی است که هرچند به‌صورت یک سؤال دارای هویت مستقل از زمان می‌رداماد مطرح شده است ولی این بحث سرگذشتی دارد و مراحلی را قبل از تولد به‌عنوان یک سؤال مستقل گذرانده است به‌گونه‌ای که این بحث ریشه در مسائل مختلف فلسفه اسلامی دارد و توجه به این ریشه‌ها و بسترها، باعث می‌شود همدلانه‌تر و عالمانه‌تر به دیدگاه حکمت متعالیه در اصالت وجود بنگریم. مباحث مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی ذیل را می‌توان بسترها و زمینه‌های تولد این سؤال مستقل که «اصالت با وجود است یا با ماهیت؟!» قلمداد نمود: بحث زیادت وجود بر ماهیت در ذهن که از سوی متکلمین مطرح شده است، دیدگاه عرفا درباره اصالت وجود، زوج ترکیبی بودن ممکنات و مطرح‌شدن معقول ثانی بودن و اعتباری بود وجود از جانب شیخ اشراق، وجود کلی طبیعی در خارج، علت تشخیص ماهیت، حقیقت واجب تعالی و مسئله مجعول بالذات.

منابع

۱. آملی لاریجانی، صادق، (۱۳۹۳ش)، **فلسفه علم اصول**، چاپ یکم، مدرسه علمیه ولی عصر، قم.
۲. ابن سینا، (۱۴۱۳ق)، **المباحثات**، انتشارات بیدار، قم.
۳. _____، **الهیات شفا**، (۱۴۰۴ق)، منشورات مکتبه آیت الله العظمی مرعشی، قم.
۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۱ش)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ ۲۱، صدرا، قم.
۵. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲ش)، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، چاپ ششم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، تهران.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۴ش)، **آموزش فلسفه**، چاپ چهارم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ش)، **مجموعه آثار**، چاپ ۱۲، صدرا، قم.
۸. _____، (۱۳۹۶ش)، **مقالات فلسفی**، چاپ ۱۹، صدرا، قم.
۹. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۹۱ش)، **حکمت اشراق**، چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

بررسی وجود رابط معلول از دیدگاه ملاصدرا

سینا علوی تبار^۱

روح الله سوری^۲

چکیده

عین‌الرابط بودن معلول، از سوی صدرالمتهلین بارها مورد استدلال و استشهاد قرار گرفته است. روشن است که از دیدگاه او وجود معلول در ذاتش محتاج به علت است و این احتیاج، مقوم معلول است و ممکن نیست که معلول در وجود یا عدم، استقلال داشته باشد. آنچه مورد بحث و کلام است، این است که آیا امکان دارد عقل، ذات معلول را با قطع نظر از علتش و به طور مستقل لحاظ کند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا معلول می‌تواند مورد اشاره استقلالی عقل قرار گیرد یا نمی‌تواند؟ ما در این مقاله مبین ساخته‌ایم که اشاره استقلالی عقل به معلولات، منافاتی با عین‌الرابط بودن در خارج ندارد و دلایل جناب صدرالمتهلین برای نفی استقلال عقلی معلولات تام نمی‌باشد.

کلیدواژگان

وجود رابط، وجود رابط معلول، حقیقت معلول، ادله وجود رابط، عین‌الرابط، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم، مدرس علوم عقلی در حوزه علمیه قم؛ (Alavitabar@mailfa.com).

۲. استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی تهران؛ (souri@khu.ac.ir).

مقدمه

تقسیم موجود به رابط و مستقل و تعریف آن دو و همچنین عین‌الرابط بودن معلول مورد قبول قاطبه فلاسفه اسلامی است. مقصود از عین‌الرابط بودن معلول آن است که ارتباط با علت عین وجود خارجی معلول است. آنچه در حکمت متعالیه درباره وجود رابط و مستقل ابداعی و از اهمیت زیادی برخوردار است؛ تبیین جدیدی از مسأله عین‌الرابط بودن وجود معلول است با این بیان که معلول در ذهن نیز عین رابط به علت است به گونه‌ای که در ذهن نیز نمی‌توان آن را به ذات و ربط به علت تحلیل کرد. درتفسیر ابداعی صدرالمتهلین از وجود رابط معلول، وجود رابط فاقد جنبه فی‌نفسه است؛ پس وجود رابط چیزی نیست جز همان خود ربط، وابستگی، قیام، حلول، صدور، ایجاد، عروض و امثال آن‌ها. پس وجود رابط اگر بماه‌های هی لحاظ شود نه مفهوم اسمی وجود از آن حاکی و بر آن صادق است و نه مفهومی ماهوی یا مفهوم مستقل دیگری از آن در ذهن منعکس می‌شود تا به حمل هوهو بر آن صادق و با آن موجود باشد، بلکه با انواع مفاهیم حرفی به اقسام آن اشاره می‌شود، و نه مناط تعدد و تکثر واقعیات است. (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۲۰۲-۲۱۳)

تبیین حقیقت وجود رابط معلول

در فلسفه ثابت می‌کنند که ربط و وابستگی معلول به علت همانند ربط جسم به مکانش

نیست که عرضی و قابل زوال است و گرنه جایز بود که معلول و ممکن بالذات غیر وابسته و مستقل از علت فاعلیش موجود باشد. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۱۴-۲۱۶؛ ابن سینا، ۱۹۷۲، ص ۱۷۹) یعنی ثابت می‌کنند که ربط و وابستگی معلول به علت ذاتی معلول و غیرقابل انفکاک از آن است؛ به تعبیر دیگر شکی نیست که معلول عین‌الربط به علت است یعنی ربط به علت ذات معلول است؛ ذاتاً لغیره، یعنی للعلّه، است و ممکن نیست چنین نباشد و سؤال این است که آیا، علاوه بر این، فی‌نفسه هم هست تا نحوه وجود آن رابطی باشد یا فاقد چنین جنبه‌ای است و در نتیجه رابط باشد و به تعبیر دیگر، آیا معلول وجود فی‌نفسه للعلّه دارد یا فقط وجود للعلّه دارد و در یک کلام، آیا معلول وجود رابطی است یا وجود رابط؟

فیلسوفان پیشین در پاسخ به این سوال، شق اول را برگزیده‌اند، یعنی هر معلولی نسبت به علت فاعلی خویش وجود رابطی است، همان گونه که هر عرضی نسبت به جوهری که موضوع آن است وجود رابطی است، با این تفاوت که قیام معلول به علت فاعلی صدوری است اما قیام عرض به جوهر حلولی است، بنابراین، طبق این دیدگاه، اجمالاً معلول در خارج، واقعی است فی‌نفسه به این معنا که مغایر علت و ثانی او است، به طوری که در شمارش موجودات و اشیاء، همان طور که عددی را به علت فاعلی اختصاص می‌دهیم، باید عددی را هم به معلول آن نسبت دهیم، یعنی وجود دیگر و موجود دیگری است غیر از علت، پس علیّت منشأ کثرت موجودات و اشیاست. چنان که صدرالمألهین نوشته است: «آنان چون قائل به دومی در وجود هستند برای ممکن وجودی مغایر وجود حق اثبات کرده اند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰).

بر این اساس به موجب این که این وجود فی‌نفسه محدود است، ذهن از آن مفهومی ماهوی، مانند انسان و درخت و سفیدی و غیر این‌ها، انتزاع می‌کند که از ربط و وابستگی به علت حاکی نیست و موضوع هلیه بسیطه واقع می‌شود و گفته می‌شود: انسان موجود است، و به موجب این که این واقعیت فی‌نفسه، لغیره یعنی للعلّه، هم هست با تعبیراتی همچون وابسته به علت، قائم به علت، مرتبط با علت، صادر از علت و امثال آن‌ها به آن اشاره می‌کنند که این تعبیرات نسبت به وجود آن در خارج، به معنای وجود یا موجودی عین ایجاد یا عین ارتباط با علت و در یک کلام، به معنای «ذات هو الربط» است و به لحاظ ماهیت آن در ذهن، به معنای «ذات لها الربط» است؛ بر این اساس وجود یا موجود یا ذات یا شیء یا واقعیت بر جنبه فی‌نفسه معلول تأکید دارد که در خارج به صورت امری مغایر واقعیت علت یافت می‌

شود و در ذهن به صورت مفهوم اسمی غیر حاکی از وابستگی و ربط ظهور می‌یابد. به عبارت دیگر از دیدگاه فیلسوفان پیشین، نحوه‌ی ارتباط معلول با علت آن‌چنان است که به درستی می‌توان گفت: معلول مرتبط با علت است، با ارتباطی ذاتی و غیر قابل انفکاک از آن (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱۰). چنان‌که صدرالمتهالین نوشته است: «آنان برای ممکن وجودی مغایر وجود حق تعالی اثبات کرده‌اند لکن به گونه‌ای که آن وجود مرتبط به حق تعالی و منسوب به او است به گونه‌ای که ممکن نیست که انتساب به معبود حق از آن منسلخ شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰).

به عبارت دیگر رابط بودن وجود معلول به معنای آن است که معلول بر خلاف وجود رابطی که به دو حیثیت فی‌نفسه و لغیره تحلیل می‌شود تنها از حیثیت لغیره برخوردار است؛ توضیح آن‌که: وجود رابطی یا وجود فی‌نفسه لغیره واقعی است که وابستگی ذاتی به غیر دارد. به طوری که ممکن نیست وابستگی آن را از شیئی که به آن وابسته است قطع کرد تا ممکن باشد که بدون وابستگی به آن یا وابسته به غیر آن موجود باشد. قطع وابستگی از وجود رابطی مساوی است با انعدام آن.

خاصیت حیثیت فی‌نفسه بودن آن این است که یکم: مصداق، مفهوم اسمی وجود است که به آن وجود محمولی یا کون تام می‌گویند؛ دوم: اگر این واقعیت محدود باشد، از آن مفهومی ماهوی در ذهن منعکس می‌شود؛ سوم: موجب می‌شود این واقعیت غیر دیگر واقعیات باشد و به عبارت دیگر حیثیت فی‌نفسه مناط تعدد و تكثر واقعیات است؛ و خاصیت حیثیت لغیره بودن آن این است که فقط به صوت مفهومی حرفی در ذهن منعکس می‌شود؛ مانند مفهوم کسره در تعبیر رنگ جسم. و به اعتبار این حیثیت مناط تعدد و تكثر واقعیات نیست. البته ممکن است با مفاهیمی اسمی که حاکی از ربط و وابستگی‌اند به این حیثیت اشاره کرد مانند مفهوم وابستگی، قیام، ربط، حلول، عروض، صدور، ایجاد و مانند آن‌ها.

ولی وجود رابط فاقد جنبه فی‌نفسه است و فقط لغیره است. پس وجود رابط چیزی نیست جز همان خود ربط و وابستگی. پس وجود رابط اگر بماه‌ی هی لحاظ شود نه مفهوم اسمی وجود از آن حاکی و بر آن صادق است و نه مفهومی ماهوی یا مفهوم مستقل دیگری از آن در ذهن منعکس می‌شود تا به حمل هوهو بر آن صادق و با آن موجود باشد؛ بلکه با انواع مفاهیم حرفی به اقسام آن اشاره می‌شود. و نه مناط تعدد و تكثر واقعیات است. البته با مفاهیمی اسمی مانند ربط، رابط، وجود رابط، وابستگی، قیام، صدور و ایجاد می‌توان به آن اشاره کرد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۲۰۲-۲۰۷).



دلایل نظریه وجود رابط معلول

استدلال‌های متعددی توسط صدرالمتهین و پیروان او برای اثبات رابط بودن وجود معلول اقامه شده است که برخی از مهمترین آن‌ها را یادآور می‌شویم.

استدلال نخست:

شکل منطقی این استدلال را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

الف: اگر امکان داشته باشد که عقل، ذات معلول را با قطع نظر از علتش و به طور مستقل لحاظ کند آن گاه لازم می‌آید که معلول غیر از ربط و ارتباطی که به علت دارد ذاتی داشته باشد زیرا فرض آن است که معلول بدون تعقل علتش و بدون ربط و ارتباط به علت، تعقل شده است؛

ب: اگر معلول غیر از ربط و ارتباطی که به علت دارد ذاتی داشته باشد آن گاه ذات معلول، معلول نخواهد بود؛ زیرا معلول از آن جهت که معلول است تنها با ربط و ارتباطش با علت تعقل می‌شود؛

ج: ولی تالی محال است زیرا خلف در معلولیت معلول است؛

د: پس امکان ندارد که عقل ذات معلول را با قطع نظر از علتش و به طور مستقل لحاظ کند؛
ه: اگر امکان نداشته باشد که عقل ذات معلول را با قطع نظر از علتش و به طور مستقل لحاظ کند آن گاه معلول ذاتی از خود ندارد. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۰).

نقد و بررسی

این استدلال تمام به نظر نمی‌رسد. زیرا مقصود از غیریت ذات معلول و ربط آن به علت در تالی مقدمه «الف» یا غیریت در خارج است یا غیریت در تحلیل عقل. در صورت نخست ملازمه در این مقدمه صحیح نیست؛ زیرا هیچگاه ترکیب تحلیلی مستلزم ترکیب خارجی نیست؛ یعنی در این صورت از تحلیل معلول به ذات و ربط و وابستگی به علت لازم نمی‌آید که ذات معلول در خارج مغایر با ربط آن با علت باشد. تا لازم آید معلول در ذات خود معلول نباشد.

چنان‌که ترکیب تحلیلی الله تبارک و تعالی از ذات و صفات ذاتی مانند حیات، علم و قدرت و... مستلزم ترکیب خارجی او نیست. و ترکیب تحلیلی هر موجودی از وجود و ماهیت طبق نظر پیروان اصالت وجود مستلزم آن نیست که آن موجود در خارج مرکب از وجود و ماهیت باشد.

اما در صورت دوم یعنی اگر مقصود از غیریت ذات معلول و ربط آن به علت غیریت

در تحلیل عقل است ملازمه در مقدمه «الف» صحیح است. ولی در این صورت مقصود از لازم در مقدمه «ب» یا آن است که معلول در خارج معلول نیست یا آن است که در ذهن معلول نیست.

در صورت نخست ملازمه در مقدمه «ب» صحیح نیست. زیرا از غیریت ذات معلول و ربط آن به علت، در ذهن لازم نمی‌آید که معلول در خارج معلول نباشد. و در صورت دوم یعنی اگر مقصود از لازم در مقدمه «ب» آن است که معلول در ذهن معلول نیست ملازمه در این مقدمه صحیح است ولی در این صورت بطلان تالی (مقدمه «ج») صحیح نیست. زیرا فرض آن بوده که معلول، در خارج معلول است نه در ذهن. چنان که طبق نظر مشائیان که به وجود رابطی معلول قائل‌اند. ذات معلول در خارج عین ربط و وابستگی به علت است؛ ولی ذهن قادر است همین معلول را که در خارج عین ربط و وابستگی به علت (معلولیت) است به دو مفهوم ذات و ربط آن ذات به علت (معلولیت) تحلیل کند و این مستلزم آن نیست که معلول، در خارج معلول نباشد بلکه مستلزم آن است که ذات معلول در ذهن معلول نباشد و معلولیت عارض بر آن شود. و این خلاف فرض معلولیت معلول در خارج نیست.

به عبارت دیگر می‌توان گفت مقدمه «ج» در این استدلال صحیح نیست. زیرا آن چه خلف در معلولیت معلول است آن است که معلول در خارج ذات مستقلی داشته باشد غیر از ربط و ارتباطی که به علت دارد. در این صورت است که لازم می‌آید معلول در ذاتش مستقل از علت باشد و این با معلول بودن معلول ناسازگار است. ولی از این که ذهن معلول را به ذات و ربط به علت تحلیل کند لازم نمی‌آید که معلول در خارج معلول نباشد؛ بلکه لازم می‌آید که معلول در ذهن ذاتی داشته باشد که بدون علت تعقل شده و در ذهن معلولیت عارض بر آن شود.

شرح استدلال صدرالمتهین بر وجود رابط معلول

یکی از اندیشمندان معاصر در شرح سخنان صدرالمتهین و بیان این استدلال نوشته است. «تحلیل مسأله علیت در ناحیه معلول نیز که بخش دوم تحقیق می‌باشد ما را به شیئی راه می‌برد که معلولیت وی عین گوهر ذات او است شیئی که بالذات اثر و افاضه است و معلولیت عنوانی است که بر متن ذات او قرار می‌گیرد و برای او ذاتی متصور نیست که غیر از معلولیت و اثری باشد که از فاعل افاضه می‌شود تا آن که معلول به حسب تحلیل و اعتبار عقل دارای دو بخش ممتاز از یکدیگر باشد. یکی از آن دو، متن ذات معلول و دیگری اثری که از علت افاضه می‌شود. اگر معلول مرکب از دو جهت عقلی باشد یکی از آن دو جهت همان اثری است که از علت افاضه می‌شود و دوم ذاتی خواهد بود که در کنار افاضه بوده و

اثر را می‌پذیرد. در این صورت معلول حقیقی همان اثری است که از فاعل افاضه می‌شود و متن ذات معلول جز به مجاز معلول نمی‌باشد.

اگر معلولیت عین ذات معلول نباشد عرض مفارق و یا عرض لازم او است و عرض مفارق بودن وصف معلولیت به این معناست که شیء گاه معلول است و گاهی معلول نیست و این گفتار صواب نیست و اگر معلولیت عرض لازم او باشد، چون لازم از مرتبه ملزوم متأخر است در مرتبه ملزوم نیست؛ نظیر زوجیت که در ذات عدد چهار نیست و لازم ذات و متأخر از آن است و نتیجه این امر سلب معلولیت از ذات معلول است و اگر ذات معلول معلول نباشد یا به صدفه و تصادف پدید می‌آید و این مستلزم انکار علیت است و یا در تحقق مستقل است و این به معنای انقلاب ذات ممکن از امکان به وجوب می‌باشد و محال است.

از عینیت معلولیت با ذات معلول این نکته دانسته می‌شود که در هنگام تأثیر چیزی در چیزی تثلیث مفهومی علت، معلول و تأثیر به تشبیه باز می‌گردد؛ زیرا در برابر علت که معطی است شیء دیگری به نام معلول که عطا را دریافت می‌کند نیست؛ بلکه معلول عین عطا و اثری است که از علت افاضه می‌شود و دو گانگی معلول و افاضه‌ای که از علت به آن می‌رسد تنها به حسب ذهن و لحاظ مفهوم است و مستعطی و آخذ که در کنار معطی و اعطاء رکن سوم محسوب گردد رخت بر می‌بندد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، بخش ۴ از ج ۲، صص ۴۹۵-۴۹۴).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد در این بیان مغالطه به اشتراک لفظ صورت گرفته است؛ زیرا در صدر استدلال مقصود از عدم عینیت ذات معلول با معلولیت (ربط به علت)، عدم عینیت در ذهن است پس همین قید می‌باید که در تمام لوازم بعد نیز لحاظ شود ولی در این صورت استلزام در آخرین مقدمه قابل پذیرش نیست زیرا گفته است: «اگر معلولیت عین ذات معلول نباشد» مقصود عدم عینیت در تحلیل عقل است شاهد این ادعا آن است که قبل از آن گفته است «اگر معلول مرکب از دو جهت عقلی باشد» پس در تمام لوازم بعد نیز می‌بایست همین قید لحاظ شود و در این صورت استلزام در آخرین مقدمه قابل پذیرش نخواهد بود یعنی در این مقدمه که گفته است «اگر ذات معلول معلول نباشد یا به صدفه و تصادف پدید می‌آید و این مستلزم انکار علیت است و یا در تحقق مستقل است و این به معنای انقلاب ذات ممکن از امکان به وجوب است که محال است» زیرا اگر ذات معلول در ذهن و تحلیل عقل معلول

نباشد نه لازم می‌آید که معلول در خارج به صدفه و تصادف پدید آید و علت انکار شود و نه لازم می‌آید که معلول در تحقق در خارج مستقل باشد و انقلاب ذات ممکن لازم آید چون این دو تنها در صورتی لازم می‌آید که ذات معلول در خارج معلول نباشد.

اگر معلول مرکب از دو جهت عقلی باشد یکی از آن دو جهت همان اثری است که از علت افاضه می‌شود و دوم ذاتی خواهد بود که در کنار افاضه بوده و اثر را می‌پذیرد. در این صورت معلول حقیقی همان اثری است که از فاعل افاضه می‌شود و متن ذات معلول جز به مجاز معلول نمی‌باشد.

به عبارت دیگر اگر معلولیت در خارج عین ذات معلول نباشد آن‌گاه است که لازم می‌آید معلول در ذات خود معلول نباشد و معلولیت عرضی آن باشد. و این با معلولیت معلول در خارج سازگار نیست. یعنی دلیلی وجود ندارد که تغایر تحلیلی معلولیت معلول با ذات معلول در ذهن با معلولیت معلول در خارج ناسازگار است. پس اگر ذات معلول در ذهن غیر از معلولیت آن باشد و معلولیت در ذهن عارض بر آن باشد و لازم آید که ذات معلول در ذهن مجازاً به معلولیت متصف شود این مستلزم انکار علت حقیقی در خارج نیست. چنان که مشائیان که به وجود رابطی معلول معتقدند بوده‌اند اگر چه ذات معلول را در خارج عین معلولیت و ربط آن به علت می‌دانسته‌اند ولی معلول را در ذهن به ذات و معلولیت (ربط آن به علت) تحلیل می‌کرده‌اند یعنی معلولیت را در ذهن عارض بر ذات معلول می‌دانستند. و این را با معلولیت معلول در خارج ناسازگار نمی‌دانستند. زیرا آن‌چه در رابطه علی معلولی لازم است آن که معلولیت، ذاتی وجود خارجی معلول باشد نه ذاتی وجود آن در ذهن یا تحلیل عقل. به عبارت دیگر آن‌چه در رابطه علی-معلولی لازم است آن است که ذات خارجی (وجود) معلول، معلول ذات خارجی (وجود) علت و وابسته به آن باشد؛ نه این که وجود ذهنی معلول از حیثیت وجود ذهنی خود وابسته به وجود ذهنی علت باشد.

استدلال دوم

شکل منطقی این استدلال را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

الف: علت و معلولیت در وجود است زیرا ماهیت اعتباری است؛

ب: معلول، وجود شیء است نه صفتی از صفات شیء وگرنه معلول در ذاتش بی نیاز از

علت خواهد بود؛

ج: ذات معلول متعلق و مرتبط به علت است؛

د: اگر ذات معلول چیزی غیر از تعلق و ارتباط به علت باشد آنگاه تعلق و ارتباط به علت

صفتی زائد بر ذات معلول خواهد بود؛

ه: اگر تعلق و ارتباط معلول به علت صفتی زائد بر ذات معلول باشد آنگاه وجود تعلق و ارتباط معلول به علت بعد از وجود معلول خواهد بود زیرا «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» است؛

و: اگر وجود تعلق و ارتباط معلول به علت بعد از وجود معلول باشد آنگاه آنچه معلول فرض شده بود معلول نخواهد بود بلکه چیزی غیر از وجود معلول، معلول و مرتبط به علت خواهد بود؛

ز: اگر چیزی غیر از وجود معلول، معلول و مرتبط به علت باشد آنگاه وجود معلول مستقل و در هویتش بی نیاز از علت خواهد بود. و این خلاف فرض است؛

ح: پس تعلق و ارتباط معلول به علت صفتی زائد بر ذات معلول نیست؛
ط: اگر تعلق و ارتباط معلول به علت صفتی زائد بر ذات معلول نباشد پس ذات معلول چیزی غیر از تعلق و ارتباط به علت نیست یعنی معلول بذاته معلول است و علت بذاته علت است و ذات معلول عین تعلق و ارتباط به علت است؛

ی: اگر ذات معلول عین تعلق و ارتباط به علت باشد آنگاه معلول هویتی مباین با هویت علت هستی بخش خود نخواهد داشت؛

ک: اگر معلول هویتی مباین با هویت علت هستی بخش خود نداشته باشد ممکن نیست که عقل، مستقل از هویت علت به هویت معلول اشاره داشته باشد. بگونه‌ای که دو هویت مستقل در اشاره عقلی وجود داشته باشد یکی هویت مستقل علت و دیگری هویت مستقل معلول یعنی هویتی که متصف به معلولیت است. وگرنه ذات معلول بذاته معلول نخواهد بود و این خلاف این اصل است که اثبات کردیم معلول بذاته معلول است و علت بذات علت است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۹۳، صص ۱۷۱-۱۷۲؛ همو، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۳).

نقد و بررسی

استدلال بالا تمام نیست. زیرا اگر مقصود از صفت زائد بر ذات معلول در تالی مقدمه «د» صفت زائد در خارج است؛ یکم: استلزام در این مقدمه صحیح نیست زیرا ممکن است ذات معلول در تحلیل غیر از تعلق و ارتباط به علت باشد ولی تعلق و ارتباط در خارج صفت زائد بر ذات معلول نباشد. بلکه عین آن باشد چنان که مشائیان قائلند؛ دوم: مقدمه «ط» صحیح نیست. زیرا ممکن است که تعلق و ارتباط به علت در خارج زائد بر ذات معلول نباشد ولی در تحلیل عقل زائد بر ذات معلول باشد.

و اگر مقصود از آن صفت زائد در تحلیل عقل است آنگاه استلزام در مقدمه «ه» در

صورتی درست خواهد بود که مقصود از بعدیت در تالی آن بعدیت در تحلیل عقل باشد ولی در این صورت استلزام در مقدمه «و» صحیح نیست. زیرا در این صورت آنچه در این مقدمه غیر معلول به حساب آمده (یعنی تعلق و ارتباط معلول به علت) غیر معلول نیست بلکه در خارج عین معلول است.

استدلال سوم

۱. وجود معلول مرتبط با علتش می باشد در غیر این صورت معلول آن نخواهد بود؛
۲. این ارتباط از نوع نیاز وجودی معلول به علت است؛
۳. هر وجودی که به علت نیازمند باشد احتیاجش عین ذات آن خود بود؛ (مقصود از ذات، وجود معلول است نه ماهیت آن) زیرا:
- ۳-۱. اگر این احتیاج وجودی معلول زاید بر اصل وجود و ذات معلول باشد معلول در اصل وجودش نیازمند به علت نخواهد بود و در نتیجه مستقل خواهد بود؛
- ۳-۲. مستقل بودن ذات معلول خلف در معلولیت آن است.
۴. هر موجودی که نیازش به علت، عین ذاتش باشد ذات و اصل وجودش نیز عین نیاز و تعلق به علت خواهد بود؛
۵. هر موجودی که ذات و اصل وجودش عین نیاز و تعلق به علت باشد وجود رابط است؛ زیرا معنای وجود رابط همین است (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱۹).

نقد و بررسی

اگر چه وجود معلول مستقل و منقطع از علت نیست ولی می تواند وجودی مغایر از وجود علتش داشته و در عین حال به علت مرتبط باشد، به تعبیر دیگر مستقل نبودن معلول به معنای آن نیست که تنها علت، وجود حقیقی داشته و ما سوای آن شئون آن باشند، بلکه ممکن است معلول وجود ثانی داشته باشد ولی عین ارتباط با علت نیز باشد. توضیح آن که: دو معنا برای ارتباط وجود دارد: (۱) وجود فی غیره یا رابط، یعنی وجودی که معنای حرفی دارد که همان نسبت حرفی است؛ (۲) ارتباط و انتساب یک موجود با غیر، روشن است که این معنا، معنایی اسمی است زیرا ارتباط داشتن یک شی با شیئی دیگر از مقوله اضافه است به این نحو که وقتی یک موجود (معلول) با موجود دیگری (علت) ارتباط داشته باشد برای هر کدام از آن دو موجود وصفی حاصل می شود که به عین هر کدام از آنها موجود است، یعنی مرتبط بودن موجود اول (معلول) عین وجود آن و مرتبط الیه بودن موجود دوم (علت) نیز عین وجود آن است، این وصف همان ارتباط است که معنایی اسمی و اضافی به

شمار می‌آید پس برهانی که برای رابط بودن معلول اقامه شده صرفاً اثبات می‌کند که وجود معلول عین ارتباط با علت است به نحوی که هیچ حیثیتی در وجود آن نیست که مرتبط با علت نباشد ولی رابط بودن را اثبات نمی‌کند. و اساساً از اقسام سه گانه معلول (۱). وجود فی نفسه لنفسه مانند عقول، ۲. وجود فی نفسه لغیره مانند صور نوعیه و جسمیه و اعراض، ۳. وجود فی غیره) فقط قسم سوم وجود رابط است و گرچه هر سه قسم چون معلولند عین ارتباط با علت هستند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۳۱۹-۳۱۵).

به عبارت دیگر در باره مقدمه سوم در این استدلال می‌توان سؤال کرد مقصود از عینیت در تالی یعنی جمله «احتیاجش عین ذات آن خود بود» عینیت در عالم خارج است یا در ذهن و عالم مفاهیم یا هر دو. اگر شق نخست مقصود باشد ادعایی بدون دلیل و اثبات نشده خواهد بود. زیرا مشائیان نیز احتیاج معلول به علت را در خارج عین ذات آن می‌دانستند ولی معتقد بوده‌اند که معلول در عالم ذهن مستقل از علت تصور می‌شود یعنی حیثیت فی نفسه دارد و به همین خاطر آن را وجود فی نفسه لغیره می‌دانستند. یعنی حیثیت لغیره معلول را در خارج عین حیثیت فی نفسه آن می‌دانستند. و اما شق دوم عین مدعایی است که قرار است با این استدلال به اثبات برسد از این روی در این صورت این استدلال مصادره به مطلوب خواهد بود.

نتیجه‌گیری

قابطه فلاسفه در عین‌الرابط بودن معلول اتفاق نظر دارند ولی در تفسیر آن اختلاف دارند، ملا صدرا عین‌الرابط بودن معلول را به معنای وجود رابط بودن گرفته و می‌فرماید: رابط بودن وجود معلول به معنای آن است که معلول بر خلاف وجود رابطی که به دو حیثیت فی نفسه و لغیره تحلیل می‌شود تنها از حیثیت لغیره برخوردار است و عقل هیچ گاه نمی‌تواند ذات معلول را با قطع نظر از علتش و به طور مستقل لحاظ کند، جناب صدرالمتهلین برای اثبات این تبیین از عین‌الرابط بودن معلولات استدلال‌هایی را اقامه کرده‌اند ولی در این مقاله روشن گشت که عین‌الرابط بودن در خارج لزوماً منجر به عدم استقلال در ذهن نمی‌شود و می‌توان معلول در ذهن مورد اشاره عقلی قرار گیرد و استدلال‌های ذکر شده از سوی صدرالمتهلین تنها ذات هوالرابط بودن معلول در خارج را می‌تواند اثبات کند و در ذهن معلول ذات لها‌الرابط است و به عبارت دیگر معلول در تحلیل عقلی مغایر علت خودش می‌باشد و اگر معلولیت در خارج عین ذات معلول نباشد آنگاه است که لازم می‌آید معلول در ذات خود معلول نباشد و معلولیت عرضی آن باشد. و این با معلولیت معلول در خارج سازگار نیست. یعنی دلیلی وجود ندارد که تغایر تحلیلی معلولیت معلول با ذات معلول در ذهن با معلولیت

معلول در خارج ناسازگار است. پس اگر ذات معلول در ذهن غیر از معلولیت آن باشد و معلولیت در ذهن عارض بر آن باشد و لازم آید که ذات معلول در ذهن مجازا به معلولیت متصف شود این مستلزم انکار علیت حقیقی در خارج نیست؛ چنانکه مشائیان که به وجود رابطی معلول معتقدند بوده‌اند اگر چه ذات معلول را در خارج عین معلولیت و ربط آن به علت می‌دانسته‌اند ولی معلول را در ذهن به ذات و معلولیت (ربط آن به علت) تحلیل می‌کردند یعنی معلولیت را در ذهن عارض بر ذات معلول می‌دانستند. و این را با معلولیت معلول در خارج ناسازگار نمی‌دانستند. زیرا آن‌چه در رابطه علی معلولی لازم است آن که معلولیت، ذاتی وجود خارجی معلول باشد نه ذاتی وجود آن در ذهن یا تحلیل عقل. به عبارت دیگر آن‌چه در رابطه علی - معلولی لازم است آن است که ذات خارجی (وجود) معلول، معلول ذات خارجی (وجود) علت و وابسته به آن باشد. نه این که وجود ذهنی معلول از حیثیت وجود ذهنی خود وابسته به وجود ذهنی علت باشد.

منابع

۱. ابن سینا، (۱۹۷۲م)، **التعلیقات**، دارالاسلامیه، بیروت.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه**، به کوشش حمید پارسانیا، چاپ چهارم، جلد نهم، نشر إسرائ، قم.
۳. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲ش)، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، چاپ پنجم، جلد یکم، انتشارات سمت، تهران.
۴. ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة**، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵. _____، (۱۳۹۳ش)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، چاپ اول، انتشارات بوستان کتاب، قم.
۶. _____، (۱۴۱۶ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، چاپ دوم، انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
۷. نبویان، محمد مهدی، (۱۳۹۵ش)، **جستارهایی در فلسفه اسلامی**، چاپ اول، جلد یکم، انتشارات حکمت اسلامی، قم.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

بررسی مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از دیدگاه ملاصدرا، علامه طباطبائی، امام خمینی و شهید مطهری حسین کاظمی^۱

چکیده

این مقاله در تلاش است ضمن واکاوی و بررسی نظریات ملاصدرا، علامه طباطبائی، امام خمینی و شهید مطهری در مورد مسئله اصالت وجود و ماهیت و تفاوت در نظریه اصالت وجود و ماهیت را بازشناسی کند. تعبیر دوگانه‌ای از ماهیت در آثار ملاصدرا وجود دارد. اما به نظر می‌رسد تعبیری که در آن واقعیت، متشکل از وجود (به صورت اولاً و بالذات) و ماهیت (به صورت ثانیاً و بالعرض) است، با ساختار فلسفی ملاصدرا سازگاری بیشتری دارد. اما در نظریات علامه طباطبائی، امام خمینی و شهید مطهری واقعیت همان وجود است و چنین نیست که واقعیت از ماهیت نیز تشکیل شده باشد. ماهیت ظهور حدود، سلوب و اعدام ذاتی وجودات خاص در ذهن است. بنابراین، محکی خارجی ماهیت، همین اعدام ذاتی و حدود وجودی هستند که به عنوان اموری اعتباری و مشابه عدم مضاف تعبیر می‌شوند. ازسوی دیگر، با هر دو تعبیر از ماهیت، نظریه اصالت وجود امری بدیهی و بی نیاز از اثبات خواهد بود و براهین ارائه شده برای آن صرفاً جنبه تنبیهی دارند. اما دیدگاه علامه، امام خمینی و شهید مطهری به بدهت نزدیک تر است و گزاره «وجود اصیل است» نزد ایشان گزاره‌ای تحلیلی قلمداد می‌شود.

کلیدواژگان

وجود، ماهیت، اصیل، اعتباری، ملاصدرا، علامه طباطبائی، امام خمینی، شهید مطهری.

۱. دانش‌پژوه سطح سه حوزه علمیه قم؛ (h.k.t@mihanmail.ir).

مقدمه

اصالت وجود، اصلی بنیادین در حکمت متعالیه صدرالمتهلین است. ملاصدرا علاوه بر تاکید و تکیه بر خود این مسئله به عنوان یک اصل بنیادین در هستی شناسی، در دهها مسأله دیگر نیز از آن سود جسته است. این مسئله چون روحی در کالبد نظام فلسفی صدرا است که جا به جا، عامل توفیق و کامیابی در تحلیل، تبیین و اثبات مسائل گوناگون این نظام است. علیت، حدوث و قدم، اثبات واجب تعالی، صفات حق، صدور جهان، ربط حادث به قدیم، حرکت جوهری، معاد جسمانی، همه و همه به نوعی با اصالت وجود پیوند خورده، از آن یاری می گیرند. صدرالمتهلین، فلسفه خود را با بحث از اصالت و تشکیک وجود آغاز کرد و بعد از آن در هر مسئله ای از مسائل این فن، از همین دو نظریه مدد برهانی گرفته و پایه مسئله را روی آن استوار ساخت.

پیش از ورود به بحث، بیان اهمیت و نقش اصالت وجود به طور کلی، ضروری است. نیز طرح این سؤال اساسی که آیا نزاع فلاسفه بر سر این مسئله جدی است یا صرفاً دعوایی لفظی است؟ چرا که اگر چنین نزاع جدی میان قائلان به اصالت وجود و قائلان به اصالت ماهیت جدی نباشد، می توان نزاع آنان را لفظی دانست و همگان را قائل به اصالت وجود تلقی کرد و در این صورت، بحث از این که کدام یک از حکیمان قائل به اصالت وجود یا ماهیت بوده اند، امری بیهوده و اساساً بی معناست. توجه به پیشینه تاریخی بحث نیز ضروری است که آیا قبل از ملاصدرا، اصالت وجود طرفداری داشته است یا ابتکار وی محسوب می شود؟ آیا فیلسوفی وجود دارد که اصالت وجود را به معنای واقعی آن نفی کند و قائل به منشیئت آثار امری غیر از وجود باشد؟ آیا می توان قرائت های مختلف از اصالت وجود ارائه داد؟ اگر ملاصدرا در این زمینه ابتکاری داشته، این ابتکار مربوط به کدام یک از قرائت های اصالت وجود است؟ و در نهایت، نتایج و برکاتی که از قول اصالت وجود عائد ملاصدرا شده، مبتنی بر کدام قرائت است، قرائت ابتکاری یا قرائت عرفانی؟

پس از این بحث های مقدماتی باید به سراغ فیلسوفان و عارفان پیش از صدرالمتهلین رفت تا بتوان به پرسش های مطرح شده پاسخ داد. به عقیده برخی صاحب نظران، این مسئله اولین بار در زمان میرداماد و ملاصدرا به این صورت مطرح شد که آیا اصالت با ماهیت است یا با وجود؟ منتهی میرداماد با این که مشائی بود، طرفدار اصالت ماهیت شد و ملاصدرا که شاگرد او بود ابتدا نظریه استاد را پذیرفت و بعد بشدت با آن مخالفت کرد و طرفدار اصالت وجود گردید (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۹). منشأ نسبت قول به اصالت ماهیت به مرحوم میرداماد، عبارتی است که وی در قبسات آورده است و ظهور در اصالت ماهیت دارد. وی

تصریح می‌کند که: «اگر وجود، امری خارجی بود، خودش ماهیتی از ماهیت‌ها بود و مانند دیگر ماهیت‌های ممکن، وجودش زائد بر ماهیتش بود» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۷). با همه این تصریحات وی به اصالت ماهیت، او جمله‌ای دارد که برخی از آن، اصالت وجود فهمیده‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۹). وی در اوایل همان قس دوم تصریح کرده است که وجود در خارج، همان تحقق اصیل در متن واقع خارج اذهان است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۵۱). پس می‌توان گفت که میرداماد قائل به اصالت وجود بوده است و در عباراتی که از آن‌ها بوی اصالت ماهیت به مشام می‌رسد، در صدد نفی زیادت وجود بر ماهیت در خارج بوده است. شیخ اشراق نیز در بسیاری از آثار خود، اعتباری بودن وجود را مطرح کرده و آن را همانند وحدت، شیئیت، امکان و نظایر آن‌ها، از جمله اعتبارات عقلی به شمار آورده است. وی شبهات و اشکالات متعددی بر قول به حقیقت عینی بودن وجود وارد کرده است که ملاصدرا حل آن شبهات را از افتخارات خود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵). با وجود این، نمی‌توان به ضرس قاطع، مرحوم سهروردی و اتباع او را قائل به اصالت ماهیت دانست، زیرا در آثار وی مطالبی مشاهده می‌شود که جز با قول به اصالت وجود قابل تبیین نیست؛ برای مثال، وی در اواخر کتاب التلویحات نفس ناطقه و مفارقات فوقانی را انبیا صرف و وجودات محضه می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۶). لیکن علی رغم این شواهد نمی‌توان درباره قول شیخ اشراق به اصالت وجود یا اصالت ماهیت اظهار نظر نمود و به عقیده برخی صاحب‌نظران، موضع سهروردی در این باب، مبهم و پیچیده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۶۵۹). شهید مطهری نیز از اساس منکر مطرح بودن مسئله اصالت وجود و ماهیت برای شیخ اشراق شده و معتقد است که در هیچ‌یک از آثار وی چنین مسئله‌ای مطرح نیست که آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟ (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۹).

بدین ترتیب، نظریه اصالت وجود، در مقابل اصالت ماهیت و در ارتباط با مسئله تغایر مفهومی وجود و ماهیت، پدید آمد. اما ما در این مقاله سعی بر آن داریم تا مفردات هر کدام از مسئله اصالت وجود و ماهیت را تبیین و نظریات فلاسفه معاصر از جمله علامه طباطبائی و امام خمینی و شهید مطهری را تبیین و بررسی کنیم.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی مفاهیم کلیدی

۱-۱. وجود

وجود، تنها چیزی است که نیازی به اثبات ندارد و هرکس آن را بالفطره در ذات خود یا در تجربه و در عمل ادراک می‌کند. واضح‌تر از وجود چیزی نیست و همه چیز تحقق خود را

از وجود می‌گیرد. غریزه هر جاندار دارای غریزه حکم می‌کند که هستی بر او و جهان اطراف او حاکم است. برای هستی تعریفی وجود ندارد و آن را فقط با علم شهودی و احساس درونی و شخصی می‌توان دریافت. این همان حقیقت وجود است که جهان را پوشانیده است. البته ما گاهی مفهوم وجود را در ذهن می‌یابیم ولی نباید آن را با حقیقت خارجی وجود اشتباه کرد؛ زیرا احکام این دو باهم متفاوت است و انسان را گاهی به اشتباه می‌اندازد. بنابراین مفهوم فلسفی وجود مساوی است با مطلق واقعیت و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و به اصطلاح نقیض آن است و از ذات مقدس الهی گرفته تا واقعیت های مجرد و مادی و همچنین از جواهر تا اعراض و از ذوات تا حالات همه را دربر می‌گیرد.

۱-۲. ماهیت

کلمه ماهیت، در اصل ماهوی بوده که یاء آن نسبت و تاء آن مصدریه است و آن بدل به یا و یا در یا ادغام و ها مکسور گردیده است. برخی نیز گفته‌اند: ماهیت از «ما هو» است و نیز گفته‌اند: ماهیت، مرکب از مای استفهامیه و یای نسبت و تاء مصدریه است و همزه زاید بعد از الف به ها تبدیل شده است، چنان‌که برخی اوقات به جای ماهیت مائیت گفته می‌شود. ماهیت یا چیستی، آن است که در جواب ما هو (آن چیست؟) گفته می‌شود: «الماهیة ما یقال فی جواب ما هو»، مثلاً وقتی متحرکی را از دور می‌بینیم و درست تشخیص نمی‌دهیم، می‌پرسیم: آن چیست که حرکت می‌کند؟ کسی که دید و بینایی قوی دارد، می‌گوید: آهو است و ماهیت آن را بیان می‌کند. «مائی که از ماهیت سؤال می‌کند، مای حقیقه است نه مای شارحه. در فلسفه، طرفداران نظریه اصالت وجود، ماهیت را حد وجود و امری اعتباری می‌دانند.

ماهیت به معنای دیگری هم به کار می‌رود و آن «ما به الشیء هو هو» است؛ یعنی آن چه حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد. ماهیت به این معنا بر وجود هم قابل اطلاق است، ولی ماهیت به معنای اول در مقابل وجود است. آنچه در فلسفه مورد بحث ما می‌باشد ماهیت به معنای اول می‌باشد.

۱-۳. اصیل و اعتباری

منظور از اصالت و اعتباریت در این مبحث، دو معنای متقابل خاص است و اولی یعنی مصداق بالذات بودن واقعیت عینی برای یکی از این دو مفهوم، و دومی یعنی مصداق بالعرض بودن آن (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۲۳).

۲. بررسی قرائت دوگانه ملاصدرا از اصالت وجود

آنچه از ملاحظه و بررسی آثار مفصل و متعدد ملاصدرا بر می آید، این است که او علاوه بر پذیرش و بیان اصالت وجود عرفای اسلامی که مبتنی بر وحدت وجود است، درصدد است که خود نیز دست به ابتکار زده، یک نظریه ابداعی مخصوص به خود در موضوع اصالت وجود، ارائه دهد. هدف این نوشتار، بررسی مجزای این دو قرائت و مطالعه تطبیقی آنها به صورت مضبوط و روشمند است. بنابراین، نخست به تحلیل و تبیین هر یک از این دو قرائت پرداخته می شود:

۲-۱. اصالت وجود به نحو عرفای اسلامی

معنی و محتوای این قرائت از اصالت وجود، همان عقیده رایج عرفای اسلامی است که جز خداوند، هیچ حقیقتی وجود ندارد. ممکنات در واقع عدم هستی‌نما هستند و جدایی یا اتحادپذیر نیست؛ زیرا از وجود، نشانی ندارد. بر اساس این دیدگاه، جهان هستی با تمام پدیده‌هایش توهم و خیالی بیش نیست و تنها یک حقیقت در عالم است که دارای وجودی اصیل و واقعی است و ماسوی، همگی نمود و ظهور وجود او هستند. پس کل عالم وجود (ممکنات) خیال اندر خیال است (محبی‌الدین، ۱۴۲۴، ص ۸۶).

به طور قطع، یکی از منابع الهام بخش ملاصدرا در این نظریه، آثار عرفای بزرگی، چون ابن عربی، سید حیدر آملی، صدرالدین قونوی و دیگر شارحان ابن عربی بوده است. حال با توجه به اینکه ملاصدرا در آثار خود، بارها اصالت وجود را به معنی عرفانی آن مورد تأیید و تأکید قرار داده و عیناً موضع عرفانی را در برابر فلاسفه مشاء و درک عادی مردم از وجود و جهان هستی، برگزیده است، می توان در این قرائت خاص از اصالت وجود، او را دنباله‌رو مکتب عرفان اسلامی و مروج دیدگاه عرفا دانست (خواجوی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۰). صدرالمتألهین در اثر ارزشمند خود، اسفار اربعه، این دیدگاه عرفا را به صورت یک مسئله فلسفی مطرح کرده، می گوید (وجود منحصر است به یک حقیقت شخصی که نه در موجودیت حقیقی، شریک و هم‌تا دارد و نه در عالم واقع، نظیر و مانند. در دار هستی جز او دیاری نیست و هر چه در دار هستی، جز او در نظر آید، از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست که این صفات هم در واقع عین ذات اوست) (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۱).

ملاصدرا پس از بحثی طولانی درباره این قسم از اصالت وجود و نقل قول‌هایی از عرفا می گوید: از مقدمات گذشته روشن گردید که همه موجودات، یک اصل دارند که آن، حقیقت است و باقی، شئون آن. او ذات است و دیگران اسماء و صفاتش، او اصل است و جز او، اطوار و شئوونش، او موجود است و بقیه، جهات و حیثیات. وی براین باور است که: این

موضوع را با حلول، اشتباه نکنید که در حلول دو طرف لازم است و در اینجا طرف دومی وجود ندارد، برای اینکه معلوم شده است که هر آنچه نام (وجود) دارد، جز شأنی از شئون آن حقیقت واحد نیست. این که تا کنون می‌گفتیم که در جهان هستی علت و معلولی هست، اکنون براساس سلوک عرفانی باید گفت که علت، یک امر حقیقی است و معلول، شأن و جهتی از شئون و جهات آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰۱). وی در ادامه بحث، توضیحات جالبی در چگونگی موجودیت ممکنات می‌دهد و شواهدی از کتب عرفای برجسته، نظیر محیی‌الدین، قونوی و خواجه عبدالله انصاری آورده، می‌گوید: گویی که براساس گفته‌های ما به یگانگی حق ایمان آوردی، یگانگی ویژه‌ای به این معنی که وجود، حقیقت واحدی است که همان عین حضرت حق است و ماهیات و اعیان ممکنات، وجود حقیقی نداشته، موجودیت آنان، تنها به این معنی است که رنگ و پرتو هستی را می‌پذیرند... و آنچه در همه مظاهر و ماهیات ظاهر شده و در همه شئون و تجلیات مشاهده می‌شود، چیزی جز، حقیقت وجود نیست... پس حقایق ممکنات، همیشه در حال نیستی بوده و هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۳۴۱).

ملاصدرا در اشراق یازدهم از مشهد یکم **شواهد الربوبیه** به بیان فلسفی دیدگاه رایج عرفا در مسئله اصالت وجود پرداخته، می‌گوید: بنابراین، معلوم می‌شود که معلول در حقیقت، هویتی جدا و مباین با هویت علتی که او را به وجود آورده است، نیست و در قدرت و استطاعت عقل نیست که به معلول به عنوان هویتی منفصل از هویت موجد خویش و مستقل در وجود، اشاره کند تا که در نظر عقل دو هویت مستقل در وجود، و دو هویت مستقل در اشاره عقلیه باشند، یکی مفیض و علت، و دیگری مفاض و معلول، پس اوست اصل و حقیقت و بقیه موجودات همگی شئون گوناگون او هستند و اوست اصل، و ماسوای او، اطوار و فروع او هستند، چنان‌که در آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و آیه شریفه «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶) به این مطلب اشاره نموده است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۸۰).

روح مسئله اصالت وجود عرفانی، گاهی در قالب وحدت خاص عرفانی مطرح و بیان می‌گردد که البته این وحدت وجود، غیر از وحدت وجود در فلسفه اسلامی است. چرا که اساساً، اصالت و وحدت وجود در فلسفه به دنبال تفکیک ماهیت و وجود منتزع از موجودات و واقعیات خارجی مطرح می‌شود در حالی‌که در عرفان، برای اشیاء و ماهیات، هستی و وجودی قابل تصور نیست و صحبت از وحدت وجود و موجود است.

در واقع، اصالت وجود در عرفان، بیانگر این مطلب است که موجودات متکثره فقط یک

نسبت‌های مجازی هستند به وجود و موجود حقیقی، وگرنه یک موجود و یک وجود حقیقی بیشتر نداریم... موجود (غیر خدا) نسبت به حقیقت وجود، نسبت مجازی دارد نه حقیقی، زیرا مثل ثانی عین احوال است که واقعیت ندارد... (حائری، ۱۳۶۱، ص ۱۰۱).

هانری کربن در مقدمه بر *المشاعر*، به تبیین قرائت عرفانی ملاصدرا از اصالت وجود پرداخته، می‌نویسد: فی الحقیقه وجود واحد، حق است و ماسوای او هرگاه به نفسه اعتبار شوند، هالکۀ الذواتند... هویت و ذات و حقیقت منحصر است به واجب الوجود حق، که حقیقت محضه وجود است. آنچه از بررسی این دیدگاه خاص از اصالت وجود به دست می‌آید، این است که صدرالمتهلین در شکل‌گیری و ارائه نظام فلسفی خود، به شدت از مکتب عرفان اسلامی و بخصوص اندیشه‌های محیی‌الدین عربی متأثر بوده است. به نظر می‌رسد، گذشته از استعداد درونی او، آشنایی وی با عرفان چه از جهت نظر و چه از جهت عمل سهم موثری در شکوفایی استعداد شهودی او داشته است. اساس حکمت متعالیه بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن است که در کتاب‌های بزرگ عارف نامور محیی‌الدین و شاگردان او مشهود است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴). عارف نامدار دیگر، صائن‌الدین علی بن محمد ترکه در *تمهید القواعد*، شبهات شیخ اشراق را درباره اصالت وجود، نقد و تزییف نموده و احتمال اصالت ماهیت را کاملاً منتفی دانسته است (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۳۳). بطور خلاصه، اساس عرفان بر اصالت وجود است و انس با کتاب‌های عرفا، زمینه مناسبی برای تحول صدرالمتهلین از اصالت ماهیت به اصالت وجود، آن هم بر مبنای وحدت وجود عرفانی شده است.

استاد مطهری نیز همین مطلب را با بیانی دیگر ذکر کرده است که این مسئله، (اصالت وجود) دو ریشه داشته است تا به اینجا رسیده است، یعنی دو منبع داشته است که این دو منبع به اینجا منتهی شده است: یک منبع بحث‌های فلسفی متکلمین است... منبع دیگر، حرف‌های عرفاست، البته از محیی‌الدین به این طرف... این که درباره وجود به شکل فلسفی بحث شود، برای اولین بار به وسیله محیی‌الدین و شاگردان او انجام گرفته است. (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۵۹). با اینکه ملاصدرا خود قائل به این قول است، اما در اصل قرائت عرفانی، مدّعی ابتکار نیست بلکه در برهانی کردن آن چنین ادّعایی دارد؛ چنانکه در جلد دوم اسفار پس از تبیین اصل این نظریه که تمامی موجودات را مراتب شعاع‌های نور حقیقی و تجلّی‌های وجود قیومی الهی می‌داند، برهان آن را از جمله حکمت‌هایی معرفی می‌کند که پروردگار بر اساس عنایت ازلی اش به وی بخشیده است و همان گونه که وی را به اطلاع از این مطلب هدایت نموده که ماهیت‌های امکانی باطل الذواتند و به تبع وجودات تحقق خارجی دارند، وی را با

برهان عرشی به این صراط مستقیم نیز هدایت کرده است که بفهمد موجود و وجود، منحصر در یک حقیقت شخصی است که در موجودیت حقیقی، هیچ شریکی ندارد و آنچه در جهان هستی غیر از واجب معبود به نظر می‌رسد، در واقع ظهورهای ذات او و جلوه‌های صفات او که در حقیقت عین ذات اوست، می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۱). وی در موضع دیگر علاوه بر اینکه وجود حقیقی را برای موجودات غیر خدا انکار می‌کند، وجود تعلقی آن‌ها را نیز منکر می‌شود (همان، ص ۳۰۵).

اینک در پرتو این شواهد می‌توان دریافت که ملاصدرا در فهم عرفانی خود از اصالت وجود، تا چه اندازه، متأثر و وامدار عرفا و پیرو مکتب عرفان اسلامی بوده، هر چند که در قرائت ابتکاری خود، هم به لحاظ مبانی و پیشینه و هم به لحاظ روش و روی آورد کاملاً متفاوت و مغایر با دیدگاه عرفانی عمل کرده است.

۲-۲. اصالت وجود ابتکاری (قرائت صدرایی)

موضع دیگر صدرالمتألهین که آن هم در جای جای آثارش مطرح شده، چیز دیگری غیر از معنا و فهم عرفانی او از اصالت وجود است که برای روشن شدن بیشتر آن، ناگزیر باید به نکاتی پیرامون تفکیک و تحلیل وجود و ماهیت، اشاره کرد؛ چنانکه در مقدمه نوشتار گذشت از دیرباز مسئله انتزاع دو مفهوم وجود و ماهیت از هر پدیده با تحلیل ذهنی مطرح بوده است و گفته شد که حتی این موضوع را ارسطو هم مطرح نموده است. صدرالمتألهین، این تمایز و دوگانگی ذهنی وجود و ماهیت را جدی گرفته و قائل است که هر چیزی یک وجود دارد و یک ماهیت و چون هر پدیده‌ای در خارج، یک چیز است و دو چیز نیست، باید تنها یکی از دو مفهوم وجود و ماهیت، اصیل باشد: یا وجود، اصیل باشد و ماهیت، اعتباری و یا بالعکس. اما اینکه هر دو اصیل نباشند یا هر دو اصیل باشند، نه معقول است و نه کسی هم آن را مطرح کرده است. پس، از چهار صورت مطرح شده، ملاصدرا صورت نخست؛ یعنی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را برگزیده و به اثبات و دفاع از آن می‌پردازد. در واقع، آنچه ملاصدرا به عنوان نظریه ابتکاری در فلسفه خود مطرح و اثبات می‌کند، اصالت وجود هر پدیده در مقابل اصالت ماهیت همان پدیده است؛ اگرچه از بیانات صدرا در میان آثارش بخصوص اسفار چنین برمی‌آید که او نفی اصالت ماهیت را به معنی نفی اصالت هویت و تعین پدیده‌ها در مقابل اصالت وجود حضرت حق تعالی مطرح کرده (قرائت عرفانی اصالت وجود) اما نحوه طرح مسئله و استدلال‌های او، به طور کلی به این معنی نبوده است، بلکه به گونه‌ای است که وجود هر پدیده را در مقابل ماهیت همان پدیده، اصیل دانسته است و آنچه هم به نام او و به عنوان نظریه ابتکاری وی شناخته شده، چیزی جز همین برداشت نیست.

وی در اثر عظیم خود، اسفار اربعه، دیدگاه ابداعی خود را چنین بیان می‌کند: (از آنجا که حقیقت هر پدیده‌ای عبارت است از خصوصیت وجودی که برای آن پدیده اثبات می‌کنیم، باید خود وجود، برای حقیقت داشتن، اولویت داشته باشد؛ چنان‌که خود سفیدی به صفت سفید، اولی و شایسته‌تر از چیزی است که با عروض سفیدی، مصداق صفت سفید قرار می‌گیرد. بنابراین، وجود، درهر پدیده‌ای، خودش موجود است و ماهیت این پدیده‌ها که غیر از وجودشان است، خودشان موجود نیستند، بلکه به وسیله وجودشان موجودند. در نتیجه، آنچه واقعیت دارد، همین وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۸). وی در ادامه مسائل و مباحث وجود، معانی مختلف و کاربردهای گوناگون واژه وجود را بیان کرده، می‌گوید: گاهی منظور از وجود، یک چیز عینی و حقیقی است که خودش، نیستی را از خودش دفع کرده، با پیوستن به ماهیت، از ماهیت هم، عدم و نیستی را دفع می‌کند. بدون تردید، آن مفهوم عام و انتزاعی که خود در خارج تحقق ندارد، نمی‌تواند با انضمامش به ماهیت، نیستی ماهیت را دفع کند، بلکه نیستی ماهیت‌ها تنها به وسیله یک وجود حقیقی که ملزوم و مصداق این مفهوم انتزاعی است، قابل دفع و رفع است... بنابراین، وجود هر چیزی، یک چیز عینی و حقیقی بوده، غیر از مفهوم انتزاعی موجودیت است مبدأ و منشأ آثار یک پدیده و نیز معلول و اثر مبدأ آن پدیده، چیزی جز این وجودهای حقیقی نیست. این وجودهای حقیقی، هویت‌های عینی‌اند که خودشان وجود دارند. آری، تنها این وجودهایند که مبدأ اثر و اثر مبدأ‌اند، نه مفاهیم انتزاعی وجود که عقلی بوده، در خارج، وجود ندارند و نه ماهیات کلی که در مرتبه ذاتشان حتی بوی وجود هم به مشامشان نرسیده است... درنهایت، به این نتیجه می‌رسیم که آنچه در جهان خارج واقعیت و تحقق دارد، همین وجودها هستند، نه ماهیت‌های بدون وجود خارجی؛ چنان‌که بیشتر متأخران توهم کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۶۴).

ملاصدرا نظریه اصالت وجود ابتکاری خود را در آغاز الشواهد الربوبیه بدین صورت بیان می‌کند که: وجود سزاوارترین چیزی است به تحقق، زیرا ماسوای وجود (یعنی ماهیت) به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و اذهان است. پس به وسیله اوست که هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد. پس چگونه وجود، امری اعتباری است؟ (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۷). به عقیده ما، نه ماهیت متّصف به وجود است و نه وجود عارض بر ماهیت، بلکه آنچه که به حقیقت موجود در خارج است، همانا نفس حقیقت وجود است که به ذات خویش موجود است... وجود در خارج، اصل اصیل و صادر از جاعل است و ماهیت تابع اوست (همان، ص ۱۴). بدین طریق، صدرالمتألهین، وجود هر پدیده را در

برابر ماهیت همان پدیده، اصیل دانسته، آن را به عنوان یک نظریه فلسفی ابتکاری، مطرح و اثبات نموده است.

بنابراین: ملاصدرا، خود نیز با آگاهی کامل و احاطه‌ای که بر آراء و اندیشه‌های فلسفی جاری در بستر تاریخ داشت، ضمن اعتراف به اصالت ماهوی بودن سابقش، اعتقاد به اصالت وجود به معنای خاص و ابتکاری آن را تجربه‌ای شخصی و ناشی از کشف و شهود، تلقی کرده است: «إِنِّي قَدْ كُنْتُ شَدِيدَ الذَّبِّ عَنْهُمْ فِي اعْتِبَارِيَةِ الوجود وَ تَأْصُلِ الماهیات حَتَّى أَن هَدَانِي رَبِّي وَ انْكَشَفَ لِي انْكَشَافاً بَيِّنًا أَنَّ الْأَمْرَ بِعَكْسِ ذَلِكَ وَ هُوَ أَنَّ الوجودات هِيَ الْحَقَائِقُ الْمُتَأَصِّلَةُ الْوَاقِعَةُ فِي الْعَيْنِ» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹).

پر واضح است که مراد او از این انکشاف که وجودات، حقایق متاصل واقعی در خارج هستند، بیان همین نظریه ابتکاری اصالت وجود است در مقابل نظریه اصالت ماهیت که وجود را امری اعتباری می‌داند و همچنین می‌توان آن را در مقابل فهم عرفانی اصالت وجود که موجودات و پدیده‌های خارجی را خیالی و اعتباری می‌داند، به حساب آورد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۶۳). البته، ملاصدرا در اصل اعتقاد به اصالت وجود، خود را تنها نمی‌بیند و کلماتی را از فیلسوفان پیش از خود، به عنوان شاهد بر اعتقادشان به تحقق عینی وجود نقل می‌کند، و چون وی خود را در اقامه دلیل بر اصالت وجود و بویژه دفع شکوک و شبهات وارد بر آن، مؤید به تأییدات الهی و هدایت شده به کنه امر می‌داند و بر این نعمت، خدای را سپاس می‌گزارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴). تردیدی نیست که این مسئله به صورتی که در آثار ملاصدرا مطرح و بر آن اقامه دلیل و شکوک وارد بر آن دفع شده است، در هیچ کتاب فلسفی و عرفانی پیش از وی نشده است و از این نظر، ملاصدرا منحصر به فرد و مبتکر است (فرقانی، ۱۳۸۵، ص ۴۸۲).

از این ملاحظات می‌توان نتیجه گرفت که اصالت وجود به معنی صدرائی آن، امری کاملاً بدیع و ابتکاری بوده، پیش از ملاصدرا، حداقل برای ما، سابقه و پیشینه روشنی ندارد. برخلاف اصالت وجود عرفانی که سابقه روشن و طولانی آن تا عهد باستان، قابل مطالعه و تطبیق است.

۳. بررسی قرائت دوگانه ملاصدرا از ماهیت

در عبارات ملاصدرا دوگونه تعبیر متفاوت برای (ماهیت) به کار رفته است. در تعبیر اول، ملاصدرا ماهیت را امری می‌داند که در عالم عینی تحقق دارد؛ هرچند این تحقق به صورت ثانیاً و بالعرض است. به دیگر سخن: در این تعبیر، آنچه در عالم خارج تحقق اولاً و بالذات

دارد «وجود» است و «ماهیت» به تبع وجود در خارج محقق میشود: نزد ما وجود ممکن، موجود بالذات است و ماهیت آن به عین این وجود و به صورت بالعرض موجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ج ۷، صص ۵۴-۵۵).

چنان‌که در عبارت فوق مشاهده میشود، ملاصدرا برای ماهیت، نوعی تحقق عینی قائل است که این تحقق به نسبت وجود، تحقق ثانیاً و بالعرض است. ملاصدرا بر این مطلب در مواضع دیگری نیز تصریح دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۴-۴۰). همچنین در بحث مجعولیت وجود، ملاصدرا وجود را مجعول اولاً و بالذات معرفی میکند: زیرا که آن وجود مجعول بالذات است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶).

این به معنای آن است که از نظر ملاصدرا مجعول دیگری نیز تحقق دارد که نوع مجعولیت آن اولاً و بالذات نیست؛ بلکه ثانیاً و بالعرض است که این نوع مجعول، همان ماهیت است که به تبع وجود و به دنبال آن جعل می‌شود. پس وجود موجود است در نفس ذات خود و ماهیت موجود است به وجود یا بالعرض. به دیگر سخن از نظر ملاصدرا میان وجود و ماهیت تلازم عقلی برقرار است؛ به این معنا که با تحقق یکی از متلازمین یعنی وجود، دیگری یعنی ماهیت محقق می‌شود. ناگزیر است که یکی از متلازمین ماهیت در تلازم عقلی، بوسیله دیگری وجود محقق شود. بنابر عبارات فوق، می‌توان گزاره زیر را در ساختار فلسفی ملاصدرا صادق دانست: الف: «ماهیت در خارج تحقق بالعرض دارد». از سوی دیگر در آثار ملاصدرا عباراتی وجود دارند که تعبیر دیگری از ماهیت را بیان می‌کنند:

همانا که ماهیات اعتبارات و مفهوماتی هستند که ذهن آن‌ها را از موجودات به حسب مراتبشان در کمال و نقص و... انتزاع می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۳۴). چنان‌که مشاهده می‌شود در این عبارات، ملاصدرا ماهیات را صرفاً انتزاعات ذهنی می‌داند که منشاء این انتزاعات، میزان کمال و نقص موجودات ممکن است. او در عبارات دیگری نیز بر این معنا تصریح دارد: پس همانا که ماهیت خیال و عکس وجود است، عکسی از وجود که در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود در این عبارت نیز ملاصدرا برای ماهیات هرگونه تحقق خارجی را نفی می‌کند و برای آن‌ها حیثیتی صرفاً معرفت شناختی قائل است که در ذهن محقق می‌شود. بنابراین می‌توان گزاره زیر را نیز در ساختار فلسفی ملاصدرا صادق دانست: ب: «ماهیت فقط در ذهن تحقق دارد».

این مطلب بیان‌گر آن است که ماهیت هیچ‌گونه تحقق خارجی، حتی به صورت ثانیاً و بالعرض ندارد و چنان‌که مشاهده میشود این گزاره با گزاره «الف» در تناقض است؛ چراکه هر آنچه فقط در ذهن تحقق داشته باشد، نمی‌تواند در خارج نیز امری محقق باشد. تناقض‌های

گزاره ظاهری در الف و ب در ساختار فلسفی ملاصدرا، مورد توجه برخی محققان معاصر قرار گرفته است؛ اما اینکه حقیقتاً ساختار فلسفی ملاصدرا دچار تناقض است یا خیر، مطلبی است که نیازمند بررسی بیشتر است.

در عین حال می‌توان گفت بسیاری از نظریات فلسفی مهم ملاصدرا مبتنی بر گزاره الف است. به عنوان مثال: نظریه تحقق بالعرض کلی طبیعی تنها با پذیرش صدق گزاره الف حقیقت آن است که کلی طبیعی در عالم خارج تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۹۱۳).

۴. بررسی و تبیین نظر علامه طباطبائی درباره وجود و ماهیت

برخلاف ملاصدرا، در آثار علامه طباطبائی ماهیت تعبیر واحدی دارد و هرچند این تعبیر به تعبیر دوم ملاصدرا، یعنی عکس یا خیال وجود بودن ماهیت در ذهن نزدیک است، نمی‌توان آن را دقیقاً همان تعبیر دانست. به دیگر سخن: از نظر علامه طباطبائی نیز می‌توان گزاره عکس و خیال بودن را گزاره‌ای صادق تلقی کرد، اما محتوای گزاره‌های آن در ساختار فلسفی علامه با آنچه در فلسفه ملاصدرا لحاظ می‌شود، متفاوت است. از نظر علامه طباطبائی، آنچه متن واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، فقط وجود است و به این معنا ماهیت، یعنی آنچه متشکل از ماده و صورت اشیاء است، فقط در ذهن تحقق دارد. علامه در موارد متعددی بر این معنا که چیزی جز وجود در خارج تحقق ندارد تأکید کرده است: همانا که وجود، حقیقتی اصیل است و چیزی جز آن در خارج نیست (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۷).

او در موارد متعددی نیز بر ذهنی بودن ماهیات تأکید دارد: اصل اصیل در هر چیز وجود اوست و ماهیت آن پنداری است؛ یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت‌دار یعنی عین واقعیت است و همه ماهیات با آن واقعیت‌دار و بی آن به خودی خود پنداری هستی‌شناختی می‌باشند. بلکه این ماهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت نمای خارجی، آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، صص ۴۶-۴۸). ماهیات و احکام و آثار ماهیات در واقعیت هستی جاری نیست (همان، ص ۶). ماهیات حقیقیه که ما آن‌را جلوه‌های گوناگون حقیقت در ذهن نامیده‌ایم: به دیگر سخن از نظر علامه ماهیت به معنای متعارف آن، صرفاً حیثیت معرفت شناختی دارد و از دیدگاه وجودشناسی، هیچ‌گونه واقعیت خارجی ندارد. بنابراین عبارات، می‌توان گزاره زیر را در ساختار فلسفی علامه طباطبائی صادق دانست: فقط وجود در خارج تحقق دارد.

اما در دیدگاه علامه طباطبائی، ارتباط وجودات عینی که متن واقعیت را تشکیل می‌دهند که با ماهیات در ذهن محقق هستند، به صورت ظهور حدود وجودی در ذهن تبیین می

شود. توضیح آنکه علامه طباطبایی نیز همانند ملاصدرا، به شدت و ضعف وجودات خاص قائل است، اما علامه این شدت و ضعف وجودی را با میزان اعدام و سلوبی که هریک از این وجودات را دربر گرفته است، پیوند می‌زند. به عبارت دیگر از: نظر علامه، وجود به دو دسته کلی مطلق و مقید تقسیم می‌شود. وجود مطلق فاقد هرگونه محدودیت وجودی و مبرای از هر قیدی است. مطابق استدلال علامه تنها وجودی که متن واقعیت را پر کرده است، همان وجود واجب است. زیرا اگر وجود دیگری غیر از آن در واقعیت محقق باشد، وجود واجب را محدود به مرزهای وجودی خود می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۲). به عبارت دیگر: در این فرض باید گفت که وجود واجب تا جایی محقق است که وجود خاصی مانند *a* تحقق ندارد و جایی که *a* محقق است، وجود واجب محقق نیست یا به صورت مقید و متحیث محقق است که این مطلب با فرض عدم تقید و عدم تحیث واجب الوجود در تناقض است. بنابراین، می‌توان گفت که از نظر علامه طباطبایی در خارج، چیزی جز حقیقت واحده وجود نیست. وجود خدای تعالی صرفاً حقیقه است و چیزی و وجودی از حیطه و احاطه وجود او خارج نیست زیرا اگر چیزی با او و در عرض او موجود باشد، به معنای حقیقی موجود بودن، آن‌گاه بالضروره حدّ فاصل و بین آن اندازه‌ها پدید می‌آید که باید گفته شود این یکی و آن دو. پس هیچ موجودی با وجود او موجود نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۷). عباراتی از علامه طباطبایی که در آن‌ها تمامی موجودات، یا به تعبیری اصل واقعیت، دارای وجوب و ضرورت بالذات معرفی می‌شوند، مؤید همین مطلب است. علامه در عبارات متعددی بر این مطلب تأکید دارد که آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد دارای وجوب ذاتی است و امکان معدوم بودن آن ممتنع است. از آنجا که اصل واقعیت بطلان و عدم را برای ذات خود نمی‌پذیرد، پس آن واجب بالذات است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۴-۱۵ «تعلیقہ طباطبایی»).

بنابر آنچه گذشت، جمع‌بندی دیدگاه علامه طباطبایی چنین خواهد بود: آنچه متن واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، فقط وجود است و به این معنا ماهیت، یعنی آنچه متشکل از ماده و صورت اشیاء است، فقط در ذهن تحقق دارد. اصل اصیل در هر چیز وجود اوست و ماهیت آن پنداری است؛ یعنی اعتباری است. و ارتباط وجودات عینی با ماهیات در ذهن به صورت ظهور حدود وجودی می‌باشد.

۵. بررسی و تبیین اصالت وجود از نظر امام خمینی

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، این اصل در مبدا و معاد اصالت دارد و با پرده برداری از غموض تصور آن و روشن کردن اطراف و حواشی آن، این دو امر عظیم روشن

شده و اصول توحید و کثیری از مباحث مبدا و معاد منقح می‌شود؛ گرچه براهین این ام الاصول، مشروحاً به ذکر پیوسته است، لیکن چون این اصل صلاحیت و لیاقت غور زیاد را در تصور اطراف آن داراست مطالبی را ذکر می‌کنیم.

بحث را از ماهیت آغاز می‌کنیم: ماهیت عبارت از حد وجود و جهت فقدان وجدان - که در موجودات ممکنه است می‌باشد؛ گرچه در خارج، غیر از وجود، چیزی نیست و در تمام عالم آنچه متحقق است، فقط وجود است و همه عالم از اصل وجود دایر است و در مرتبه تحقق، هیچ وجودی مخلوط به چیز دیگری نیست؛ این طور نیست که او و غیر او جمعاً متأصل و متحصّل باشند، ولیکن عقل، وقتی وجودی را که معلول است تصور و ملاحظه می‌کند مانند عقل اول که صادر از غیر و دون علت می‌باشد آن را به اصل هویت وجود، و حیثیت فقدان که عدم کمال علت باشد تحلیل می‌کند، و این حیثیت، غیر از حیثیت وجود و تحقق است. (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۵۵۳).

اینجاست که آن وجود معلولی با تحلیل عقلی، مرکب به نظر می‌آید و شرّ التراکیب، آن ترکیبی است که چیزی، از شیء و لاشیء و از تحصل و لاتحصل مرکب باشد که همان جهت تحصل، منشأ انتزاع ماهیت بوده و آن عبارت از حیثیت فقدان می‌باشد، البته نه فقدان مطلق که مساوق با عدم مطلق باشد، بلکه فقدان کمال وجود دیگر؛ چنانکه در مثال مزبور، عقل اول فاقد کمال مبدأ اول است و از این فقدان است که ماهیت انتزاع می‌شود نه از وجود مخصوص؛ یعنی وجود عقل اول به جهت فقدان نسبت به کمال وجود مبدأ اول، منشأ انتزاع حیثیت عدمی آن می‌گردد، پس ما بازاء مفهوم ماهیت، نه شیء متحقق است که مساوق با وجود باشد و نه لاتحقق مطلق است که مساوق با مفهوم عدم مطلق باشد، بلکه جنبه فقدان نحوه وجودی است. و جهت فقدان هر موجودی، غیر متحصّل و غیر متحقق است، نه اینکه به طفیل وجود شیئی متحصّل گردد (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۵۵۴).

از این بیان معلوم شد اینکه گفته‌اند: ماهیت فرع تحقق وجود است، معنای آن چیست! معنایش این نیست که ماهیت بعد از تحقق وجود، و در تلو تحصل آن متحقق می‌شود، بلکه معنایش همان حیثیت فقدان است، و این حیثیت، فرع اصل وجود متحقق است، پس با این تقریر معلوم شد که صرف الوجود متحقق است و حقیقت دیگری در عالم نیست، لیکن چون عقل در تحلیل خود معلول را دون موجود دیگری می‌بیند، این ترکیب را در آن لحاظ می‌کند.

ولی عقل اگر به موجودی نظر کند که فوق موجودات امکانیه است و در کمال وجودی، دون موجود دیگری نیست، بلکه هر کمالی را که در موجودات دیگر مشاهده می‌کند، از

کمال مطلق او جاری و ساری ببیند و هر وجودی را از اظلال نور او ملاحظه کند، دیگر نمی تواند آنرا به حیثیت فقدان و حیثیت وجدان تحلیل کند و لذا چون او صرف است، منشأ انتزاع ماهیت نبوده و در نتیجه بی ماهیت خواهد بود (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۵۵۵).

۶. بررسی و تبیین اصالت وجود و ماهیت از نظر شهید مطهری

دو ویژگی که در کلام شهید مطهری موجود است و برجستگی خاصی هم نسبت به سایر ویژگی ها دارد و بدون در نظر گرفتن این دو ویژگی نمی توان به تفسیر ویژگی های مذکور پرداخت عبارت است از ویژگی هستی محض و اندیشه محض.

مسئله اصالت وجود به این معنی است که ملاء خارجی هستی محض است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۷۱). ممکن نیست هر دو اعتباری و یا هر دو اصیل باشند. اگر هر دو اعتباری باشند لازمه می آید هستی و چیستی اشیا اندیشه محض باشد و در خارج نه از هستی خبری باشد و نه از چیستی (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۲۱۱).

من هم می گویم این دو در خارج یکی هستند ولی معنای یکی بودن این نیست که حیثیت ماهیت عین حیثیت وجود است. یکی است معنایش این است که یکی از این دو حقیقی است و یکی اعتباری. یکی است یعنی یکی از این دو منشأ انتزاع است و دیگری منتزع (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۸۷).

با تفکیک بین ذهن و خارج دو معنا برای وجود پیدا می شود که در یک معنی وجود به معنی تحقق و عینیت و تشکیل دهنده ملاء خارج است. یعنی خود هویت خارجی و دیگری صادق بر هویت خارجی. این موجود بر وجود اطلاق می شود و بر ماهیت هم اطلاق می شود. ولی موجود حقیقی وجود است و موجودی که با واسطه در عروض یعنی به تبع وجود موجودیت را به او نسبت می دهیم ماهیت است. پس هم وجود موجود است و هم ماهیت. اما موجود حقیقی وجود است و موجود اعتباری ماهیت (همان، ص ۸۶).

ماهیات که ذهن آن ها را اموری واقعیت دارو ذی وجود فرض می کند همه اموری ذهنی و انتزاعی هستند و تنها چیزی که واقعیت دارد و ملا خارجی را تشکیل داده است همانا خود وجود و واقعیت است. بنابراین هر جا که پای تحقیق از عینیت خارجی به میان می آید ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرده و پای وجود را به میان کشید (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۵۰۶).

بنابراین ماهیات حد وجودی شی را نشان می دهد نه حد عدمی آن را و تمام ماهیاتی که در ذهن ما وجود دارد همه از این دسته اند. ماهیت (یعنی آن چیزی که صلاحیت دارد در جواب ماهو؟ واقع شود) معقول اولی است... معقولات اولیه مناط

تمایز و افتراق و تذوت‌های مختلف اشیا و مبین تعیین‌های جدا جدای آن‌ها است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۲۷۳).

پس ماهیات تحلیل‌های ذهن هستند که از مراتب وجود انتزاع می‌شوند. وجود مراتب دارد: مراتب ضعیف و شدید و قوی. از هر مرتبه آن ذهن معنایی را انتزاع می‌کند که اسم آن معنی ماهیت است. ماهیت یک امر انتزاعی و اعتباری است. بنابراین در باب وجود ما نباید معطل چیزی باشیم و بگوییم که وجود باید به چیزی تعلق بگیرد تا حقیقت پیدا کند. چنین نیست که در خارج وجود آب به آب تعلق گرفته و حقیقت شده است. آن‌چه وجود دارد همان وجود آب است. معنی آب را ذهن ما انتزاع می‌کند. آن چیزی که در خارج است و این خاصیت‌ها را دارد و می‌توان در آن شنا کرد همان وجود آب است. ماهیت آب که همان چستی آن است معنایی است که ذهن انسان از آن انتزاع می‌کند. ذهن انسان اشیا را دسته بندی می‌کند. از هر وجودی بر اساس خصوصیات و سنخیتی که دارد ماهیتی انتزاع می‌کند. چنین نیست که اول ذات آبی موجود باشد و بعد وجود بیابد و به آن تعلق پیدا کند. این تعلقات انتزاعی است. تحلیل‌هایی است که ذهن انسان می‌کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۱۵۰).

ماهیت ساخته ذهن است نه اینکه بی ملاک ساخته شده و گزافی است. از هر چیزی می‌توان هر ماهیتی را ساخت بلکه ماهیت قالب همان وجود خارجی است اما به صورت مفهوم در ذهن، منتزع از اشیا خارجی است: این واقعیت و این وجود که عین واقعیت و هستی واقعیت هست خودش در ذات خودش به نحوی است که جز این امر ناحقیقی یک چیز دیگر و یک امر ناحقیقی دیگر به عنوان نشان دهنده و قالب او از او قابل انتزاع نیست (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۵۰). پس ماهیت یک قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود در اثر ارتباط با واقعیت خارجی آن قالب را تهیه می‌کند و او را به واقعیت خارجی منتسب می‌کند (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۵۰۳).

بنابراین ماهیات صدق حقیقی بر هویات خارجی دارند با وجود اینکه خودشان در خارج هیچ نحو ثبوتی ندارند پس الف موجود است واقعا هم الف موجود است اما الف که موجود است، به تبع وجود موجود است و در حقیقت وجود الف موجود است. اما چون الف از وجودش از یک وجود خاص انتزاع می‌شود، از این جهت ما می‌گوییم الف موجود است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۸۶). با توجه به صدق حقیقی ماهیت برخارج اطلاق بالعرض و مجاز بر آن‌ها به معنای اول موجود است که همان خود هویت خارجی است که تشکیل دهنده خارج است نه موجود به معنای صادق برخارج زیرا بنابراین معنی ماهیت حقیقتا صادق است نه مجازا.

از هر یک از این اشیایی که ما در خارج داریم و احساس می‌کنیم ذهن دو معنی و دو مفهوم انتزاع می‌کند و امر دایر است که این دو معنی هر دو انتزاع ذهن باشد که لازمه‌اش پوچ بودن عالم خارج و نفی بدیهی‌ترین بدیهیات است، یا هر دو اصیل و غیرانتزاعی باشند به معنی اینکه دو معنی است که الان در خارج ما به ازا دارد، یعنی وجود یک ما به ازا دارد و ماهیت هم یک مابه ازا، که این هم محال است و محالات زیادی از آن لازم می‌آید و همه فلاسفه بطلان آن را قبول دارند، و یا اینکه یکی از این دو معنی عین خارجیت باشد. یعنی آن چیزی که در خارج است اولاً و بالذات مصداق این باشد و دیگری انتزاعی باشد. یعنی آن چیزی که در خارج است مصداق آن باشد ثانیاً و بالعرض و مجازاً (همان، ص ۱۵۸).

جمع‌بندی

بنابر آنچه گذشت، دیدگاه نهایی ملاصدرا آن‌جا که دیدگاه عارفان را تقریر می‌کند آن است که جز خداوند، هیچ حقیقتی وجود ندارد، ممکنات در واقع عدم هستی‌نما هستند و جدایی یا اتحادپذیر نیست، زیرا از وجود، نشانی ندارد. اما آن‌جا که دیدگاه ابتکاری خود را بیان می‌دارد براین باور است که نه ماهیت متصف به وجود است و نه وجود عارض بر ماهیت، بل که آنچه که به حقیقت موجود در خارج است، همانا نفس حقیقت وجود است که به ذات خویش موجود است و وجود در خارج، اصل اصیل و صادر از جاعل است و ماهیت تابع او است بدین طریق، صدرالمتألهین، وجود هر پدیده را در برابر ماهیت همان پدیده، اصیل دانسته، آن را به عنوان یک نظریه فلسفی ابتکاری، مطرح و اثبات نموده است. بنابراین وجود اصیل و ماهیت اعتباری است.

دو قرائت ملاصدرا از ماهیت: ۱. آنچه در عالم خارج تحقق اولاً و بالذات دارد «وجود» است و «ماهیت» به تبع وجود در خارج به صورت ثانیاً و بالعرض محقق می‌شود. ۲. ماهیت خیال و عکس وجود است، عکسی از وجود که در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود بنابراین ملاصدرا برای ماهیات هرگونه تحقق خارجی را نفی می‌کند و برای آنها حیثیتی صرفاً معرفت شناختی قائل است که در ذهن محقق می‌شود. پس گزاره اول با ساختار فلسفی ملاصدرا تناسب بیشتری دارد.

جمع‌بندی دیدگاه علامه طباطبایی نیز چنین خواهد بود که آنچه متن واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، فقط وجود است و به این معنا ماهیت، یعنی آنچه متشکل از ماده و صورت اشیاء است، فقط در ذهن تحقق دارد. اصل اصیل در هر چیز وجود اوست و ماهیت آن پنداری است؛ یعنی اعتباری است. و ارتباط وجودات عینی با ماهیات در ذهن به صورت ظهور حدود وجودی می‌باشد.

امام خمینی نیز معتقد است که در موجودات ممکنه ملاء خارجی را وجود پر کرده است و ماهیت حد وجود و فقدان وجدان است اما در مورد واجب الوجود چون فوق موجودات امکانی است صرف الوجود است و منشا انتزاع ماهیت نیست و در نتیجه بی ماهیت است. در نهایت شهید مطهری پای ماهیت را با عنوان اینکه در ذهن مقابل وجود باشد، از صحنه ذهن پاک می‌کند و پای وجود را به میان می‌کشد؛ چنان‌که در خارج چنین کرد بنابراین اتحاد ذهن و خارج بین دو وجود است نه بین ماهیت و وجود. وجود ذهنی حاکی از وجود خارجی است و ماهیت، تصویر وجود است نه تصویر خود وجود.

منابع

* قرآن کریم

۱. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۹۲ش)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، چاپ دوم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۲. ترکه، صابن‌الدین، (۱۳۶۰ش)، *تمهید القواعد*، چاپ دوم، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵ش)، *رحیق مختوم*، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۴. حایری، مهدی، (۱۳۴۷ش)، *کاوش‌های عقل نظری*، چاپ اول، دانشگاه تهران، تهران.
۵. خواجه‌ی، محمد، (۱۳۷۸ش)، *دو صدرالدین در جهان اسلام*، چاپ اول، نشر مولی، تهران.
۶. دینانی، ابراهیم، (۱۳۶۴ش)، *تاریخ فلسفه*، چاپ سوم، نشر حکمت، تهران.
۷. سهروردی، یحیی، (۱۳۵۷ش)، *حکمت الاشراق*، چاپ چهارم، دانشگاه تهران، تهران.
۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۷ش)، *نهایة الحکمه*، چاپ چهارم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۹. فرقانی، محمدکاظم، (۱۳۸۵ش)، *مسائل فلسفه اسلامی*، چاپ اول، انتشارات دانشگاه امام صادق، تهران.
۱۰. محیی‌الدین، (۱۳۷۵ش)، *الفتوحات المکیه*، چاپ سوم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۱ش)، *آموزش فلسفه*، چاپ سوم، موسسه امام خمینی، قم.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۷ش)، *مجموعه مقالات*، چاپ دوم، صدرا، تهران.
۱۳. ملاصدرا، (۱۳۸۰ش)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة الالعقلیة*، شرکت دایرةالمعارف اسلامی، تهران.
۱۴. _____، (۱۳۸۰ش)، *الشواهد الربوبیة*، شرکت دایرةالمعارف اسلامی، تهران.
۱۵. _____، (۱۳۶۰ش)، *الشواهد الربوبیة*، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۶. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۶۷ش)، *قیسات*، چاپ دوم، دانشگاه تهران، تهران.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

کرامت انسان در اسلام و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن قدرت‌الله قربانی^۱

چکیده

کرامت انسان از مهم‌ترین پرسش‌های پیش‌روی متفکران است. نگرش به این مساله دارای اهمیت و کارکرد خاص خود از منظر الهی و سرمدی است؛ زیرا محدودیت‌های نگرش‌های تجربی انسانی را ندارد؛ براین اساس می‌توان به مبانی مهم کرامت انسان چون نحوه خلقت و دمیده شدن روح الهی در او، اعطای موهبت عقل، آزادی و اختیار، اعطای امانت الهی و پذیرش آن از سوی انسان و کسب مقام خلیفه الهی اشاره کرد. نتایج مهم چنین کرامتی متعدد است که از جمله آن‌ها می‌توان به اشرف مخلوقات بودن، حق برابری، حق آزادی، بهره‌مندی از همه حقوق فردی و اجتماعی، اصالت ارزش‌های اخلاقی و نظایر آن‌ها اشاره کرد. اهمیت کرامت ذاتی و اکتسابی انسان و نتایج مترتب بر آن در بکارگیری آن در همه ابعاد زندگی آدمی، بویژه قانون‌گذاری‌ها و برنامه‌های کلان و رسیدن به میثاق‌های جهانی همچون اخلاق جهان‌شمول است. در این مقاله، ضمن تبیین مبانی کرامت انسان از منظر الهی و سرمدی قرآن، نتایج آن در ابعاد گوناگون زندگی و تجلیات آن در قانون اساسی ایران بررسی شده و در نهایت با مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر مقایسه می‌گردد.

کلیدواژگان

کرامت انسان، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، قرآن، خلیفه الهی، اختیار، آزادی.

۱. دانشیار فلسفه دانشگاه خوارزمی تهران؛ (qodratullahqorbani@khu.ac.ir).

مقدمه

کرامت و منزلت انسان از مهم‌ترین دغدغه‌های نظری و عملی متفکران در حوزه‌های مختلف معرفتی و جنبه‌های گوناگون زندگی انسان‌ها است. ارتباط عینی و ملموس کرامت انسان با بیشتر جوانب زندگی بشر، باعث شده است تا در معارف و حوزه‌های تخصصی چون حقوق، فقه، کلام، فلسفه، عرفان، ادیان، روان‌شناسی، سیاست، جامعه‌شناسی، اخلاق و نظایر آن از مسائل و موضوعات مورد پرسش باشد. براین اهمیت، بایستی مواجهه ملموس برنامه‌ریزان، سیاست‌گزاران و مدیران کلان و جزء را هم اضافه کرد که هرگونه برنامه‌ریزی و اجرای طرح‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و شبیه آن در حوزه زندگی بشری متوقف بر فهم آن‌ها از انسان و کرامت او است. درواقع همه انسان‌ها نیازمند انسان‌شناسی هستند که در درون آن بایستی نگرش آن‌ها نسبت به کرامت و منزلت آدمی تعریف شده باشد، وگرنه انسان‌شناسی معقولی وجود نخواهد داشت. همچنین عمده تحولات اجتماعی و فرهنگی و علمی جوامع، مانند جنگ‌ها، صلح‌ها، نحوه مبادلات بین جوامع، فعالیت‌های تکنولوژیک و حتی تجویزها و اعمال جراحی پزشکی و نظایر آن نیز به فهم ما از انسان و جایگاه و منزلت آدمی بستگی دارد. بنابراین نگرش انسان‌شناختی، بویژه نوع رویکرد ما به منزلت انسان است که در همه فعالیت‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و حتی نظریه پردازی‌های ما حضور جدی دارد؛ به همین دلیل نگرش انسان‌شناسانه ما رنگ‌آمیزی‌کننده مجموعه کارها و تلاش‌ها و رویکردهای ما در ابعاد گوناگون زندگی است. این امر اهمیت نگرش انسان‌شناسانه و بطور خاص کرامت انسان را در جامعه و مناسبات آدمیان نشان می‌دهد. اینکه بدون داشتن نگرش انسان‌شناسانه منسجم و معقول، که کرامت انسانی هسته مرکزی آن است، نمی‌توان به مدیریت شایسته جوامع انسانی و درمان معضلات مختلف آن‌ها اقدام کرد.

در زمینه شناسایی چیستی و جوانب و زوایای کرامت انسان، می‌توان از سه منظر متفاوت نگریست. یکی نگرش تجربی و پدیدارشناسانه است که در آن با مطالعه تجربی خصوصیات انسان‌ها در جوامع مختلف، تلاش می‌شود به اوصاف نسبتاً ثابت آدمی دست یافت تا بتوان براساس آن‌ها به معیارهای منزلت و کرامت انسانی آگاه گردید. دانش‌های جدیدی چون انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، معمولاً چنین رویکردی دارند و تلاش دارند با مطالعه گفتار و رفتار، و در واقع کنش‌های فردی و اجتماعی انسان به صفات نسبتاً پایدار آدمی دست یابند تا نوعی انسان‌شناسی تاسیس گردد. مهم‌ترین مبنای چنین نگرش‌هایی اجتناب از بهره‌مندی از پیش‌فرض‌های دینی و مابعدالطبیعی و تلاش تجربی برای شناخت صفات آدمی است؛ رویکرد دوم به تلاش فیلسوفان، بویژه فیلسوفان مدرن

متعلق است که در آن از منظر فلسفی مدرن، شناخت انسان در دستور کار قرار می‌گیرد. نگرش‌هایی چون انسان محوری برخاسته از منظر خاص مدرن غربی است و بر انسان شناسی بنا شده است که اومانیزم نامیده می‌شود و آن همه دیگر حوزه‌های معرفتی و غیرمعرفتی چون سیاست، اخلاق، اقتصاد، معرفت‌شناسی، و نظایر آن را تحت تاثیر قرار می‌دهد. رویکرد سوم را می‌توان منظر الهی و سرمدی به انسان شناسی و بطور خاص به مساله کرامت و منزلت انسان دانست. در این رویکرد، ضمن توجه به توانمندی‌ها، ناتوانی‌ها، خطاها و محدودیت‌های دو رویکرد مذکور؛ ادعا بر آن است که شناخت انسان و وقوف به زوایای پنهان منزلت او تنها از نگاه الهی دارای منطق و کفایت لازم خود است، زیرا از آن‌جا که او خالق ما است، و به همه زوایای وجودی، معرفتی، اخلاقی و دینی ما علم پیشین نامتناهی دارد، تنها از چشم و با عینک الهی است که می‌توان به شناخت جایگاه و منزلت حقیقی انسان موفق گردید. چرا که تناهی دانش بشری ما و وجود ابعاد ناشناخته برخی جوانب انسان، ما را همواره از شناخت کامل او محروم ساخته است. پس حتی با فرض برخی مزیت‌های رویکردهای تجربی و فلسفی مدرن در شناخت منزلت انسانی، اما محدودیت‌ها، کاستی‌ها و خطاهای آن‌ها، در مجموع ما را به بهره‌مندی از نگاه الهی و سرمدی در باب منزلت و کرامت انسان سوق می‌دهد. مبنای منطق ما توسل به دایره نامتناهی علم الهی برای کسب شناخت جامع از انسان و بویژه بازشناسی کرامت او از منظر الهی است. درواقع، برای شناخت انسان، منطقی است که ما عینک‌های سیاه و سفید، تیره و تک بعدی خود را کنار گذاشته، از عینک‌های رنگی و چند بعدی الهی استفاده کنیم تا منشوروار همه جوانب هستی آدمی را به قدر طاقت بشری خود مشاهده کنیم. براین اساس، در این تحقیق به روش مطالعه محتوایی تلاش می‌شود ابعاد گوناگون کرامت انسان از متن وحیانی قرآن استخراج و استنباط گردد و به این پرسش پاسخ داده شود که در منظر سرمدی و الهی قرآنی، انسان دارای چه کرامتی است و مسئله دارای چه مبانی و نتایجی برای آدمی است؟ همچنین دلالت‌ها و کارکردهای حقوقی، سیاسی و دینی منزلت انسان از نگاه سرمدی الهی چیست؟ برای تحقق این مهم، ابتدا به تفاوت‌های کرامت ذاتی و اکتسابی، سپس مبانی و نتایج نظری و عملی کرامت‌مندی انسان در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، دینی و حقوقی بررسی می‌شود.

۱. کرامت ذاتی و اکتسابی

از آن‌جا که انسان موجودی است با وجودی سیال، بطور طبیعی منزلت او از نگاه سرمدی الهی یکسان و ثابت نیست، بلکه حداقل دو سطح از کرامت را برای او می‌توان در نظر گرفت، یکی کرامت ذاتی، که مربوط به جنبه ثابت انسان است و به صرف انسان بودن،

به او تعلق می‌گیرد؛ دوم کرامت اکتسابی که به جنبه سیال آدمی مربوط است و از قوه محض تا فعلیت کامل در سیلان، نوسان و تغییر است. نوع اول، به صرف آفرینش انسان در او فعلیت یافته و نهاده شده است، اما نوع دوم فعلیت همچون استعدادی برای کسب کمالات است. برای مثال، داشتن روح الهی، مقام خلیفه الهی، اشرف مخلوقات بودن، عقل، اراده و نظایر آن از سنخ کرامت ذاتی است؛ زیرا بدون هرگونه تلاشی، بلکه بطور فطری توسط خدا در نهاد همه انسان‌ها قرار داده شده است. اما کسب کمالات معرفتی، فضایل اخلاقی، تقوا و نظایر آن از سنخ کرامت اکتسابی است که انسان‌ها در داشتن آن‌ها یکسان نیستند بلکه بطور تشکیکی و تدریجی بهره‌مندند؛ پس می‌توان گفت کرامت اکتسابی آن نوع شرافتی است که انسان بصورت ارادی و از طریق به کار انداختن استعدادها و توانایی‌های ذاتی خود در مسیر رشد، کمال و کسب فضایل اخلاقی به دست می‌آورد (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱؛ جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹).

در مقایسه این دو به نظر می‌رسد که تقدم با کرامت ذاتی است؛ زیرا آن به وجوه و خصوصیات لایتغیر آدمی اشاره دارد که معمولاً از وی جداشدنی نیستند و به واسطه آن، نوع آدمی از دیگر مخلوقات ممتاز گردیده و اشرف آن‌ها لقب گرفته است. ضمن اینکه کرامت ذاتی تشکیک بردار و زایل شدنی نیست و در انسان‌ها به یک میزان وجود دارد، نه اینکه عده ای بهره‌مندی بیشتری از آن داشته باشند؛ برای مثال، به اقتضای کرامت ذاتی، همه انسان‌ها به صرف انسان بودن، شایسته احترام و تکریم هستند و خصوصیات چون دین، نژاد، جنسیت، طبقه، تحصیلات، جایگاه شغلی، مکان زندگی و میزان تمکن مالی و نظایر آن‌ها هیچ نقشی در این مهم ندارند. اما کرامت اکتسابی از قوه تا فعلیت محض در انسان‌ها قابلیت تغییر دارد و براساس تلاش و کوشش فردی و اجتماعی آن‌ها کسب شده و قابل زایل شدن هم هست. برخی از کمالات معرفتی، فضایل اخلاقی، تقوا، ایمان، موقعیت‌های اجتماعی، جایگاه طبقاتی، تحصیلات، شهرت و معروفیت و امثال آن‌ها نیز از سنخ کرامت اکتسابی هستند. از نکات مهم درباره کرامت اکتسابی آن است که آن، هم ابعاد مادی و معنوی، هم ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان را شامل می‌شود؛ درحالی‌که کرامت ذاتی به ویژگی معنوی و فردی انسان مربوط است.

در نگاه سرمدی الهی هر دو نوع کرامت ذاتی و اکتسابی منظور شده و مصادیق مختلف آن‌ها معرفی گردیده است. مواردی چون خلقت انسان با روح الهی، مجهز بودن او به علم، اختیار، عقل و اراده و خلیفه الهی، از مصادیق کرامت ذاتی‌اند، زیرا این موارد درباره همه انسان‌ها به صرف انسان بودن آن‌ها بدون هرگونه ملاحظه‌ای صدق می‌کنند و با هیچ ابزاری



هم قابل زدودن یا سلب نیستند؛ اما مواردی چون کسب فضایل اخلاقی، ایمان، کسب معرفت الهی، کسب رضایت خاص الهی، به دست آوردن تقوا و نظایر آن از مصادیق کرامت اکتسابی هستند؛ زیرا هم شدت و ضعف دارند، هم قابل ازدیاد و کاهش بوده و براساس میزان تلاش بشری ما بطور تدریجی و تشکیکی قابل حصول‌اند (ر.ک: بقره/۲۹، ۱۷۷، ۲۱ و ۲۸۲؛ حجرات/۱۳).

۲. مبانی کرامت انسان در اسلام

لازمه رویکرد الهی و سرمدی شناخت مبانی کرامت انسان از منظر و زبان الهی است. زیرا این خدا است که از منظر فوق بشری و بعنوان خالق انسان، فلسفه کرامت‌مندی او را تعیین و تعریف می‌کند. در این زمینه خداوند به موارد و مبانی مهمی چون نحوه خلقت انسان و دمیده شدن روح الهی در او، اعطای موهبت عقل، آزادی و اختیار، اعطای امانت الهی به انسان و پذیرش آن از سوی او و کسب مقام خلیفه الهی اشاره دارد. این مبانی نشان می‌دهند که انسان هم از منظر نوع آفرینش، هم ابعاد وجودی، معرفتی و حتی اخلاقی و رفتاری، موجودی متمایز از دیگر مخلوقات است. به همین دلیل خداوند بر تن او لباس کرامت پوشانده و او را بر جمیع مخلوقات برتری داده و اجازه به خدمت گرفتن آن‌ها را به آدمی اعطا کرده است. این ویژگی مهم در دو آیه زیر مورد اشاره قرار گرفته است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/۴)؛ «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰). در آیه اول، عظمت و جود آفرینش آدم به قدری است که خداوند آن را بعنوان بهترین خلقت تعبیر کرده است. آیه دوم نیز به نوعی، کرامت انسان و فضیلت او بر دیگر مخلوقات را نتیجه همین خلقت خاص و دیگر مواهب الهی مربوط به انسان می‌داند. در ادامه هریک از مبانی مورد بررسی بیشتر قرار می‌گیرد.

۲.۱. روح الهی

به لحاظ منطقی مبانی کرامت انسان از منظر سرمدی باید که به ویژگی وجودی و ذاتی او مربوط باشد نه امور فرعی و عرضی. براین اساس، شاید بتوان گفت مهم‌ترین و اساسی‌ترین وجه تمایز آدمی از دیگر موجودات، تمایز ذاتی و وجودی او از آن‌ها است که در زبان قرآن به آفرینش از روح الهی تعبیر شده است؛ یعنی به لحاظ وجودی، انسان نه موجودی صرفاً مادی و جسمانی است، مانند دیگر موجودات مادی، و نه موجودی صرفاً روحانی و مجرد است مانند ملائکه، بلکه موجودی جسمانی - روحانی است که خدا در او از روح خود دمیده است، همانطور که می‌فرماید: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي» (حجر/۲۹). در سوره مومنون، وقتی

مراحل خلقت انسان توسط خدا برشمرده می‌شود، نهایتاً بیان می‌کند که او را آفرینشی دیگر دادیم که مطابق نظر اکثر مفسرین، منظور از آن، دمیده شدن روح الهی بر جسم انسان است. سپس بلافاصله، خداوند خود را بواسطه چنین آفرینشی بهترین آفریننده می‌نامد (مومنون/۱۴). اهمیت چنین آفرینشی به قدری زیاد است که در سوره‌های دیگر قرآن به مناسبت‌های دیگری هم به آن اشاره شده است. در سوره ص، آیه ۷۲ و سجده آیه ۹، خداوند حتی بر اولویت دمیده شدن روح بر اعطای جوارح بدنی تأکید دارد، لذا می‌فرماید: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ» (سجده/۹). علامه طباطبایی در معنای سوره در سوره ص، آیه ۷۲، بر این نظر است که «تسویه به معنای تصویر و هم متمم عمل است. تسویه انسان به معنای تعدیل اعضای او است. به اینکه اعضای بدنی او را با یکدیگر ترکیب و تکمیل کند تا به صورت انسانی تمام عیار درآید، و دمیده شدن روح در آن عبارت است از اینکه او را موجودی زنده قرار دهد، و اگر روح دمیده شده در انسان را به خود خدای تعالی نسبت داده و فرموده: از روح خود در آن دمیدم، منظور شرافت دادن به آن روح است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، صص ۳۴۲-۳۴۳). پس حقیقت ترکیب آفرینشی انسان از جسم و روح، بویژه روح است که او را منزلت و کرامت خاصی بخشیده است، زیرا با این ترکیب، آدمی بطور کلی نه از جنس ملائکه است و نه از دیگر مخلوقات جسمانی، بلکه موجودی منحصر بفرد است که هستی ترکیبی و تلفیقی روحی - جسمی، تنها ممیزه خاص او است.

۲.۲. آزادی، اراده و اختیار

از وجوه ممتاز و برجسته وجودی انسان نسبت به دیگر مخلوقات اعطای قدرت اراده و آزادی و اختیار به او است، درحالی‌که چنین موهبتی درباره هیچ مخلوقی جز انسان و جن صدق نمی‌کند. موجودات دیگر حتی جنیان نیز دارای ترکیبی مانند انسان و همچون او مجهز به چنین صفتاتی نیستند. البته برخی آیات قرآنی دلالت دارند که جنیان نیز از نوعی اختیار برخوردارند، درحالی‌که جنس خلقت آن‌ها غیر از ترکیب از ماده و روح است (ر.ک: انعام/۱۱۲)، اما این تنها انسان است که از معجونی مرکب از جسم و روح آفریده شده و قدرت اختیار و آزادی اراده نیز به او اعطا شده، ضمن این‌که به شیطان که از ملائکه مقرب الهی بود دستور داده شده بود تا بر عظمت وجودی آدمی سجده کند. پس با وجود برخی اشتراکات انسان با جنیان در اصل آزادی، در مجموع ماهیت اختیار و آزادی انسان متفاوت از آن‌ها است، زیرا آن‌ها مانند آدمی به لحاظ وجودی دارای ترکیب جسمانی و روحانی نیستند.

این مهم در آیات چندی از قرآن مورد تاکید قرار گرفته است. برای نمونه در دو آیه: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳)؛ «قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف/۲۹) بر این مهم تاکید شده است که صفت اختیار در انسان‌ها برای آن‌ها این امکان را فراهم ساخته تا در مقابل سخن حق انبیاء الهی و دعوت به هدایت، ایمان بیاورند یا کفران ورزند و نسبت به دعوت الهی شاکر باشند یا ناسپاس. زیرا به لحاظ فطرت آفرینشی این حق طبیعی انسان است که آزادانه راه هدایت را از ضلالت برگزیند و یا برعکس عمل نماید؛ ضمن اینکه مطابق اصول حاکم بر هدایت تکوینی و تشریعی، اگرچه خدا از طریق پیامبران راه رشد را به آن‌ها تذکر می‌دهد، اما هیچگونه اجباری از سوی خدا و تسلط و تحکمی از سوی پیامبران الهی نسبت به آن‌ها برای پذیرش دعوت الهی نیست. همانطور که این نکات مهم در دو آیه زیر بیان شده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶)؛ «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه/۲۱-۲۲).

۲.۳. خلیفه الهی

از مهم‌ترین مبانی منزلت و کرامت انسانی اعطای مقام خلیفه الهی به او از سوی خدا است. درحالیکه چنین مقامی نه به فرشتگان الهی به واسطه مجرد محض‌شان و نه جنیان بواسطه قدرت اختیار آن‌ها داده شده است. پس، بایستی در انسان خصوصیتی و صفتی انحصاری باشد که موجب جدایی او از دیگر موجودات و شایستگی‌اش برای کسب جایگاه جانشینی خدا باشد. به نظر می‌رسد این صفت قدرت اختیار و دانایی در اوست که به این گونه در دیگر مخلوقات وجود ندارند. در آیه: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰)، که موضوع اعطای خلافت الهی انسان به اطلاع فرشتگان الهی می‌رسد و آنها به زبان اعتراض فسادگری و خونریزی انسان در زمین را به خدا گوشزد می‌کنند، از سوی حق تعالی، دانایی آدمی بعنوان صفت برتری معرفی می‌گردد که موجب اعطای چنین منزلتی معرفی شده است. همچنین در برخی دیگر از آیات قرآن بطور کلی برتری برخی انسان‌ها بر برخی دیگر در کسب مقام جانشینی خدا نیز مورد تاکید قرار گرفته است. برای مثال در آیه: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ» (انعام/۱۶۵)، این مهم مورد اشاره قرار گرفته است. علاوه براین محتوی برخی آیات دیگر قرآن نشان می‌دهد که نه تنها منزلت خلافت الهی بطور یکسان به همه داده نمی‌شود، بلکه فطرتاً قوه کسب آن در همه انسان‌ها است، اما میزان فعلیت‌بخشی آن در اختیار و بر عهده خود انسان‌ها است. براین اساس خلافت الهی دارای

درجات تشکیکی است و قطعا در همه انسان‌ها فعلیت تام نخواهد داشت، بلکه تنها در کسانی ظهور کامل می‌یابد که پس از گذراندن آزمون‌های سخت به مقام شایستگی و انبیاء و اولیاء الله نایل می‌شوند. از این رو است که قرآن عمدتاً انبیاء و امامان و انسان‌های کامل را مصادیق حقیقی مقام خلافت الهی دانسته و بر تشکیل حکومت الهی بر روی زمین توسط آن‌ها تاکید دارد. در این زمینه اشاره به امامت حضرت ابراهیم و حضرت داود اهمیت خاص خود را دارد (ر.ک: بقره/۱۲۴؛ صاد/۲۱).

قرآن همچنین اشاره دارد که اعطای خلافت الهی به انسان امری یک طرفه و دستوری مولوی نبوده است، بلکه این اعطا به دیگر مخلوقات هم پیشنهاد شده است، اما همه آن‌ها از پذیرش آن سرباز زدند درحالی‌که این تنها انسان بود که این امانت الهی را پذیرفت، ضمن اینکه پذیرش این امانت نیز به معنای کمال مطلق انسان نیست؛ زیرا آیات متعددی در قرآن وجود دارند که وجوه گوناگون منفی انسان را نیز بیان می‌کنند. در این زمینه، آیه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲)، گواه آشکاری بر تهور و جسارت آدمی در پذیرش این امانت است در عین حال که جهالت و ظلم هم از ویژگی‌های بارز اوست. علامه طباطبایی پذیرش امانت الهی توسط انسان را از باب قابلیت انسان برای کسب کمالات می‌داند و نه فعلیت کمالات در او؛ پس می‌گوید: «انسان به خودی خود فاقد علم و عدالت بود، ولی قابلیت آن را داشت که خدا آن دو را به وی افاضه کند، و در نتیجه از حسیض ظلم و جهل به اوج عدالت و علم ارتقاء پیدا کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۲۸).

۲.۴. قدرت تعقل و تفکر و علم آموزی

از ویژگی‌های مهم کرامت انسانی از منظر قرآن، تجهیز او به عقل و قدرت علم‌آموزی است. در این زمینه قرآن بر اختصاص موهبت علم و تعقل به انسان تاکید خاص دارد. در داستان سجده فرشتگان بر آدم، قرآن بر تعلیم اسماء الهی بر آدم اشاره دارد که موجب برتری او بر فرشتگان الهی و سجده آن‌ها بر آدم می‌گردد: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۳۱). براین اساس قرآن بطور مطلق دانایی را از نادانی و جهل جدا می‌کند که مطابق آن، تنها دانایان شایستگی‌های خاص خود را دارند: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام/۵۰)؛ «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر/۹). همچنین قرآن بارها بر اهمیت تعقل بعنوان موهبتی الهی در انسان تاکید دارد، ضمن اینکه چنین موهبتی در انسان‌ها بالقوه است و تنها با تلاش شخصی و فعالیت با اختیار آن‌ها به فعلیت می‌رسند. براین اساس،

قرآن بر محوریت تعقل برای هدایت یافتن انسان تاکید فراوان دارد: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر/۱۸). ضمن اینکه ارسال انبیای الهی برای تعلیم حکمت و کتاب (آل عمران/۱۶۴) نیز در راستای تاکید بر و تقویت ویژگی عقلانیت و علم‌آموزی انسان است. درواقع، انبیاء الهی بعنوان مهم‌ترین مظهر عقل خارجی به فعلیت رساننده توانمندی عقلانی درونی انسان هستند. در این زمینه است که پیامبر اسلام براهمیت تفکر و تعقل بسیار بیشتر از عبادت تاکید دارد و می‌فرماید: «تَفَكَّرْ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹).

خلاصه اینکه نتیجه به دست آمده از مبانی چهارگانه مذکور آن است که مجموع حاصل از موهبت‌های الهی اعطا شده به انسان توسط خدا، برای او جایگاه و منزلت برتر و شایسته‌ای را در میان مخلوقات الهی تدارک می‌بیند که چنین مقامی برای هیچ‌یک از آن‌ها بجز انسان مقرر نشده است. درواقع، کراماتی چون دمیده شدن روح الهی، خلافت الهی، مجهز بودن به اختیار و عقل و علم و برخی فضایل معرفتی و غیرمعرفتی دیگر، در مجموع انسان را اشرف مخلوقات ساخته است و جانشینی خدا بر روی زمین را به او واگذار کرده است. ضمن اینکه همه این مبانی تنها در مقام کرامت ذاتی برای انسان اعتبار دارد و قابل اعمال است، یعنی همه انسان‌ها به صرف طبیعت الهی‌شان، دارای کرامت ذاتی هستند، اما اینکه آن‌ها کرامت ذاتی بالقوه را بعنوان مواهب خدادادی تاجه میزان در خود به فعلیت برسانند موجب ظهور کرامت اکتسابی در آن‌ها می‌گردد.

۳. نتایج کرامت انسان در اسلام

مهم‌ترین مساله ناشی از اقبال به کرامت ذاتی انسان و پذیرش جایگاه ممتاز و برتر او در نظام خلقت، توجه به نتایج ناشی از آن در زندگی دنیوی او است. این مساله در ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، علمی و دینی زندگی انسان دارای تجلیات خاص خود است. به عبارت دیگر، اهمیت اشرف مخلوقات بودن و کرامت ناشی از آن زمانی مشخص می‌شود که آثار و نتایج آن در ابعاد گوناگون زندگی انسان دانسته شود و به آن عمل گردد و حتی بتوان برخی قوانین ملت‌ها و دولت‌ها را براساس آن تدوین کرد یا تغییر داد.

۳.۱. حق وراثت بر زمین و تسخیر مخلوقات الهی

از نتایج مهم کرامت ذاتی انسان، شایستگی او برای بهره‌مندی از تمامی مواهب طبیعی است که خدا برای او در زمین فراهم ساخته است. درواقع خداوند بر انسان منت نهاده و

زمینه‌ها و ابزارهای لازم را برای تمتع او از انواع نعمت‌های الهی فراهم ساخته است. این مساله بسیار مهم در آیات متعدد قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. ضمن اینکه تسخیر مخلوقات الهی شامل آسمان و زمین، حیوانات، انواع میوه‌ها، کوه‌ها، دریاها، جنگل‌ها، شب و روز و نظایر آن می‌شود (بقره/۲۲؛ لقمان/۲۰؛ غافر/۶۱؛ ملک/۵۲). درواقع کره زمین و نعمت‌های الهی موجود بر روی آن بسترهای لازم برای زندگی و تربیت مادی و معنوی انسان هستند که این تدارک عظیم الهی نشان دهنده ارزشمندی کرامت انسانی از منظر الهی است. نتیجه دوم کرامت ذاتی، واگذاری حق حکومت و برقراری ملکوت الهی به انسان از سوی خدا است. یعنی نتیجه طبیعی اشرف مخلوقات بودن انسان و تکریم ذاتی او، جانشینی او بر روی زمین از سوی خدا و تلاش برای تحقق اراده الهی در روی زمین است. براین اساس، انسان نماینده خدا بر روی زمین، وارث حکومت الهی و محقق سازنده اراده الهی بر روی زمین است که این مهم در برخی آیات الهی بیان شده است: «لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/۱۰۵)؛ «نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص/۵). نکته مهم این آیات آن است که موهبت حکومت و وراثت الهی، اگرچه بطور فطری برای همه انسان‌ها است، اما تحقق بالفعل آن تنها در انسان‌های شایسته و بندگان صالح امکان پذیر است که نشان دهنده اهمیت کرامت اکتسابی است.

۳.۲. برابری فطری انسان‌ها

از نتایج بسیار ارزشمند کرامت انسان از منظر قرآن، برابری و ارزشمندی ذاتی و فطری همه انسان‌ها بدون هیچگونه ملاحظات نژادی، دینی، زبانی، طبقه‌ای و غیره است. یعنی همه انسان‌ها به صرف انسان بودن باهم برابر و یکسان هستند و هیچ دلیلی بر برتری آنها به همدیگر بواسطه طبقه، نژاد، رنگ پوست، فرهنگ، دین و نظایر آنها نیست. این آموزه مهم در آیه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات/۱۳)، مورد تاکید قرار گرفته است، ضمن اینکه برابری مورد نظر ناظر به برابری فطری است که دقیقاً در ارتباط مستقیم با کرامت ذاتی انسان‌ها است. اما از آن‌جا که انسان‌ها به درجات مختلف به سطوح گوناگونی از کرامت اکتسابی دست می‌یابند، طبیعی است که به تدریج براساس آن و فضایل و رذایل گوناگونی که کسب می‌کنند، دارای درجات متفاوتی از کرامت اکتسابی می‌گردند؛ پس از منظر کرامت ذاتی، همه انسان‌ها برابرند، حتی به لحاظ دینی هم برهمدیگر برتری ندارند، اما به لحاظ کرامت اکتسابی ممکن است دارای برخی تفاوت‌هایی

از همدیگر باشند. در این زمینه است که قرآن به دو عامل تقوی و دانایی، بعنوان معیارهای تفاوت درجات انسان‌ها اشاره دارد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات/۱۳)؛ «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر/۹).

اما در اینجا تاکید اصلی ما بر کرامت ذاتی است که موجب برابری و ارزش مساوی همه انسان‌ها در بهره‌مندی از موهبت انسانیت است. براین اساس است که قرآن برای جان همه انسان‌ها ارزش مساوی قائل شده و کشتن انسان‌ها، حتی یک عضو از آن‌ها را مساوی کشتن کل افراد جامعه قلمداد کرده است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ» (مائده/۳۲). مفاد دقیق چنین آیه‌ای آن است که صرف انسان بودن دارای ارزش فطری و ذاتی است و به هیچ بهانه‌ای نمی‌توان جان کسی را گرفت، مگر اینکه مطابق قوانین انسانی عمل شود. در این زمینه است که پیامبر اسلام (ص) بر برابری همه انسان‌ها و عدم برتری عرب بر غیرعرب و غیرعرب بر عرب جز به تقوی تاکید فراوان دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۳۴۸). او همچنین بر برابری مسلمانان و غیرمسلمانان در همه حقوق اجتماعی نیز تاکید می‌کند (متقی، ۱۴۰۹، صص ۲۸۲-۲۸۳).

پس از منظر قرآن مطابق محوریت آموزه کرامت ذاتی انسان، همه انسان‌ها به واسطه بهره‌مندی از موهبت انسانیت، شایسته تکریم ذاتی و طبیعی بوده و دلیلی بر برتری انسانی بر انسان دیگر نیست، مگر اینکه مطابق قوانین انسانی آدمیان براساس کرامت اکتسابی امتیازات و برتری‌هایی را نسبت به همدیگر بتدریج کسب کنند. از مصادیق برابری انسان‌ها که ناظر به کرامت ذاتی است، می‌توان به حق مساوی همه آن‌ها در داشتن امکانات اولیه زندگی، مسکن، تعلیم و تربیت، غذای کافی، آزادی، بهداشت، و نظایر آن اشاره داشت. از مصادیق کرامت اکتسابی هم می‌توان به دستیابی به مراتب عالی علمی، سیاسی، شغلی، دینی، اجتماعی و نظایر آن اشاره کرد که براساس پرورش قابلیت‌های اولیه و دست یافتن به فضایل معرفتی و اخلاقی والا به دست می‌آید.

۳.۳. حق حیات و زندگی

از نتایج مترتب بر کرامت ذاتی انسان در اسلام حق حیات و زندگی برای همه انسان‌ها است. یعنی زندگی، حق طبیعی و فطری همه انسان‌ها است که از سوی خدا به آن‌ها اعطا گردیده است و تنها مطابق قوانین و سنت‌های الهی از برخی آدمیان سلب شدنی است. در این زمینه، قرآن مطابق دیدگاه الهی ابتدا تاکید دارد که چون تنها خدا حق است، حق حیات در اختیار اوست. اوست که مالک زندگی انسان‌ها و در نتیجه صاحب مرگ و حیات آن‌ها

است: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (آل عمران/۶۰)؛ «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى» (حج/۶)؛ «هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيت» (غافر/۶۸). در عین حال تاکید فراوان قرآن بر حفظ حیات انسان‌ها است، زیرا اصالت بر حقیقت زندگی است که از طریق آن زمینه حیات اخروی فراهم می‌شود؛ درواقع حق حیات موهبتی الهی است که انسان‌ها نمی‌توانند مطابق با منافع یا فهم خود سلب کننده آن باشند. بر همین اساس، قرآن بر حفظ و احترام به حق حیات دیگران نیز تاکید فراوان دارد و حتی از ما می‌خواهد که با رفتارهای ناشایست خود حق حیات را از خود سلب نکنیم: «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء/۲۹)؛ «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/۱۹۵). براین اساس، اصل حاکم بر زندگی انسان‌ها، صلح و همزیستی مسالمت آمیز و مدارای دینی و انسانی است. و جنگ و جهاد فقط زمانی تجویز می‌شود که صلح تهدید گردد و تجاوزگری یا فتنه‌انگیزی حیات جامعه مومنان را به خطر اندازد: «إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ» (بقره/۸۴)؛ «لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسرا/۳۳).

نتیجه آن‌که، حق حیات امری اعتباری و تابع توافق و قرارداد آدمیان نیست، بلکه بدون هرگونه ملاحظات نژادی، دینی، طبقاتی، فرهنگی و غیره، همه انسان‌ها بطور طبیعی شایسته داشتن حق حیات هستند و اینکه چنین حقی تنها براساس اصول قانونی درست در برخی موارد اندک سلب شدنی است نه مطابق خواست افراد. پس، از نتایج منطقی اصالت حق حیات در منطق اسلام، اصالت صلح و اعتباری بودن جنگ است.

۳،۴. حق آزادی در همه ابعاد آن

از مهم‌ترین ویژگی‌های کرامت انسان در اسلام به رسمیت شناختن آزادی در همه ابعاد آن است. درواقع انسان آزاد است که در انتخاب دین، و بویژه سرنوشت و سعادت یا شقاوت خود آزادانه تصمیم بگیرد. زیرا مشیت الهی بر این تعلق گرفته است که انسان واجد اختیاری باشد که از نتایج طبیعی آن قدرت او بر انتخاب و انجام افعال خوب و شر است. در این زمینه است که خداوند وظیفه پیامبران را تنها نشان دادن راه هدایت از ضلالت می‌داند نه اینکه به اجبار انسان‌ها را هدایت کنند: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه/۲۱-۲۲)؛ «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس/۹۹). زیرا تنها خود انسان است که تعیین کننده ماهیت سرنوشت آینده خود است. براین اساس است که امام علی علیه السلام بندگی خدا را برای انسان دال بر آزادی او از بندگی همه انسان‌های دیگر می‌داند (نهج البلاغه، نامه/۳۱). نتیجه مهم ناشی از آزادی فطری و طبیعی انسان، گستره آن در همه ابعاد فردی،

اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، دینی و نظایر آن است و اینکه در دو صورت برخی از وجوه آزادی فردی قابل تحدید یا سلب شدن است. یکی درجایی که آزادی فردی موجب زیان زدن به آزادی دیگران یا موجب ضرر زدن به خود فرد گردد، و دوم درجایی که با قوانین و مصالح اجتماعی جوامع در تضاد باشد که در چنین مواقعی آزادی انسان قابل محدود یا سلب شدن است.

۳.۵. نفی برتری نژادی و طبقاتی

از نتایج مهم اجتماعی کرامت انسان در اسلام، نفی تبعیض‌ها و برتری طبقاتی و نژادی است. مطابق این دیدگاه، تفاوت‌های نژادی و طبقاتی هیچ تاثیری در جایگاه انسان‌ها از منظر الهی ندارد. این مهم در آیه زیر به روشنی بیان شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات/۱۳). در این زمینه است که پیامبر اسلام ﷺ تأکید دارد که هیچ فرقی بین عرب و غیرعرب، سفید و سیاه نیست الا به تقوا (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۳۴۸). درواقع مطابق منطق قرآنی، تقسیمات نژادی، طبقاتی و نظایر آن‌ها تنها بعنوان تقسیمات اعتباری اجتماعی هستند که براساس سلیقه انسان‌ها یا نیازهای زندگی اجتماعی آن‌ها مقرر گشته و مورد استفاده قرار می‌گیرد. البته تقسیمات طبیعی آدمیان براساس زبان و نژاد آن‌ها برای گذران زندگی آن‌ها مفید است، اما دلیلی بر برتری آن‌ها بر همدیگر نیست. براین اساس، تقسیم آن‌ها به طبقه برخوردار و فقیر، نژاد برتر و فروتر، طبقه حاکم و محکوم و نظایر آن‌ها هیچ دلیلی بر برتری فطری و طبیعی اقویا بر ضعفا نیست. بلکه آنچه ملاک برتری است تقوا و ایمان به خدا و وفاداری به لوازم ایمان است.

۳.۶. اصالت ارزش‌های اخلاقی

از نتایج بسیار مهم کرامت انسان در اسلام، اصالت ارزش‌های اخلاقی است. اهمیت این آموزه به قدری است که می‌توان یکی از مهم‌ترین ابعاد اسلام را بعد اخلاقی آن دانست، ضمن اینکه بخش قابل توجهی از آیات قرآن بر جنبه اخلاقی زندگی انسان تأکید دارند. در همین زمینه است که قرآن مهم‌ترین ویژگی پیامبر اکرم ﷺ را خلق عظیم او می‌نامد: «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم/۴)، و او را بهترین الگوی اخلاقی مومنین معرفی می‌کند: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب/۲۱). پیامبر اسلام نیز هدف از بعثت خود را تکمیل فضایل و ارزش‌های اخلاقی بیان می‌کند. از مهم‌ترین موارد آموزه‌های اخلاقی قرآن می‌توان به اولویت خوبی به دیگران، اصالت راست‌گویی، نفی از دروغ‌گویی، نفی غیبت، اهمیت

اینار و از خودگذشتگی، انسان دوستی، خویشتن‌داری و نظایر آن اشاره داشت. از برخی حقوق ناشی از آموزه‌های قرآن در این زمینه می‌توان به مواردی چون: نفی تحمیق دیگران (توبه/۳۱ و ۳۴)؛ منع تجاوز به حریم خصوصی دیگران (حجرات/۱۲)؛ نهی از تمسخر (همزه/۱۱)؛ حجرات/۱۱)؛ نهی از تهمت (نور/۱۲-۱۸)؛ نفی تکبر (لقمان/۱۸-۱۹)؛ تشویق به گذشت (آل عمران/۱۳۴)؛ مسئولیت شخصی: «أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (نجم/۳۸)؛ «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام/۱۶۴) و نظایر آن اشاره داشت. نفی تحمیق دیگران، دقیقاً به توجه به اصالت شخصیت دیگر انسان‌ها اشاره دارد. منظور از حرمت حریم خصوصی، اصالت ارزش‌های شخصی و کرامت طبیعی افراد است. تمسخر دیگران از ضدارزش‌های منفور از منظر الهی است که به شدت مورد نهی واقع شده است. نهی از تهمت بر اصالت خوبی و پاکدامنی اولیه همه انسان‌ها تاکید دارد، یعنی همه آدمیان خوبند تا زمانی که گناهی از برخی از آن‌ها سر نزده است. نفی تکبر، اهمیت منزلت یکسان آدمیان، و گذشتن و بخشیدن نیز ارزشمندی شخصیت انسان‌ها را نشان می‌دهد. مسئولیت شخصی نیز مبین این حقیقت است که لازمه طبیعی کرامت ذاتی و اختیار و آزادی انسان، پاسخگویی خود او درقبال اعمال و کردار اختیاری‌اش هست.

۳.۷. حق بهره‌مندی از مواهب طبیعی و اجتماعی

همچنین از نتایج طبیعی کرامت انسان در اسلام، حق آن‌ها درباب بهره‌مندی از مواهب طبیعی و اجتماعی است. این حق ناشی از رحمت گسترده حق تعالی (انبیاء/۱۰۷) و کرامت مساوی ذاتی همه آدمیان در محضر الهی است. منظور از مواهب طبیعی، مجموعه نعمت‌های الهی است که در سرزمین‌های مختلف در اختیار انسان‌ها است. نعمت‌هایی چون دریاها، جنگل‌ها، کوه‌ها، دشت‌ها، مزارع، معادن و نظایر آن است که بطور طبیعی به همه مردمی تعلق دارد که براساس تقسیمات کشوری و بین‌المللی به آن سرزمین تعلق دارند. منظور از مواهب اجتماعی مجموعه نعمت‌ها و امکانات زندگی اجتماعی در یک جامعه مشخص است. مواردی چون حق تحصیل، مسکن، شغل، ازدواج، کسب مدارج شغلی، علمی، سیاسی و نظایر آن از مواهب اجتماعی هستند. نکته مهم درباره مواهب اجتماعی آن است که تفاوت‌های انسان‌ها در قابلیت‌های شخصی، علمی و غیره موجب بهره‌مندی متفاوت آن‌ها از اینگونه مواهب می‌شود؛ که نشان دهنده نقش کرامت اکتسابی است، اما نبایستی اصل بهره‌مندی همگان از این مواهب و فرصت‌ها سلب گردد. قرآن نیز تفاوت‌های آدمیان در کسب مواهب اجتماعی را مورد نظر دارد: «لِرَجَالٍ نَّصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء/۳۲).



۴. مصادیق کرامت انسان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران براساس آموزه‌های دین اسلام و مذهب شیعه تدوین شده است. در این قانون مواردی چون خداباوری، معادباوری، آموزه نبوت، عدل و امامت و نظایر آن نقش پررنگ‌تری دارند. در این قانون همچنین توجه خاصی به کرامت ذاتی و اکتسابی انسان شده است. اصل دوم این قانون بر ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا و خلق او تأکید فراوان دارد که نشان دهنده محوریت کرامت ذاتی انسان در این قانون است. در همین اصل، همچنین بر نفی هرگونه ستم‌گری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، و ضرورت استقرار و تحقق عدل و استقلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مردم ایران در همه ابعاد آن تأکید شده است که مبین تاثیرپذیری چنین تأکیدی از آموزه کرامت ذاتی انسان در اسلام، با تفسیر شیعی آن است (اصل دوم). در اصول دیگر قانون اساسی ایران نیز به طرق مختلف به نتایج و لوازم توجه به کرامت ذاتی انسان و ابعاد حقوقی آن توجه شده است که برخی از آن‌ها ذکر می‌شود.

۴.۱. اصل برابری

در اصل نوزدهم تأکید شده است که مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند، از حقوق مساوی برخوردارند و خصوصیاتِ چون رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز برخی از مردم بر برخی دیگر نخواهد بود (اصل ۱۹). این اصل هم متأثر از آموزه‌های قرآنی به ویژه آیه ۱۳ سوره حجرات و هم از لوازم منطقی و حقوقی توجه به کرامت ذاتی انسان است. اهمیت برابری مردم در برابر قانون در قانون اساسی ایران به قدری است که این مساله دوباره در اصل ۲۰ نیز با زبان دیگری مورد تأکید دوباره قرار گرفته است. طبق مفاد این اصل: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند» (اصل ۲۰). اهمیت این دو اصل تأکید بر اولویت انسانیت و تقدم آن بر دیگر صفات اشخاص است که موجب تفاوت‌های اجتماعی آن‌ها می‌گردد.

۴.۲. اصل آزادی عقاید دینی

از ویژگی‌های مهم قانون اساسی ایران به رسمیت شناختن آزادی عقاید دینی است. یعنی داشتن هر عقیده‌ای برای اشخاص آزاد است و هیچ فرد و سازمانی مجاز به تحمیل عقاید دینی به دیگران نیست. در این زمینه در اصل ۲۳ قانون اساسی ایران آمده است: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای، مورد تعرض و مواخذه

قرار داد» (اصل ۲۳). معنای آشکار این اصل آزادی کامل انسان‌ها در اتخاذ هر نوع دیدگاه الهی و غیرالهی است که این امر متکی بر مفاد آیه ۲۵۶ سوره بقره است که در آن تاکید می‌شود پذیرش دین اجباری نیست؛ اما از آنجا که در ایران حکومت اسلامی مبتنی بر آموزه‌های قرآن و مذهب شیعه برقرار است، ترویج آزادانه افکار الحادی در مجامع عمومی ممنوع است، اگرچه هر فردی مجاز به داشتن هر فکری است، چون انسان موجودی مختار است که مسئولیت افکار و عقایدش بر عهده خودش است. در این قانون همچنین برای پیروان همه ادیان الهی، آزادی انجام شعائر مذهبی در نظر گرفته شده است. در این زمینه در اصل ۱۲ بر رعایت حقوق پیروان سایر ادیان، بویژه پیروان ادیان زرتشتی، مسیحی و یهودی، و در اصل ۱۳ بر آزادی دینی فرق مسلمان مانند حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی، تاکید شده است. محتوای این اصول نشان می‌دهند که عقاید دینی مختلف، بویژه اشکال مختلف خداباوری در حدود قانون دارای اختیارات و آزادی‌های لازم خود هستند، ضمن اینکه حفظ عقیده شخصی نیز مطلقاً ممنوع نیست. همچنین اصل ۱۴ قانون اساسی بر ضرورت رعایت حقوق اجتماعی همه غیرمسلمانان ساکن در ایران تاکید فراوان دارد و اینکه رفتار بر طبق عدالت، انسانیت و اخلاق متعالی با آن‌ها بر همه لازم است (ر.ک: اصول ۱۲ تا ۱۴).

۴.۳. اصل حفظ حرمت اشخاص

از موارد بسیار مهم و متعدد اصول قانون اساسی ایران توجه به ابعاد گوناگون آزادی‌های فردی و لزوم حفظ حرمت و حیثیت افراد بطور کلی است. در این زمینه اصل ۳۹ تصریح دارد که «حیثیت و حرمت کسانی که به موجب قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید می‌شوند باید حفظ شود و هیچ دلیل قانونی برای هتک حرمت آن‌ها نیست». در واقع حدود ۲۰ اصل از اصول قانون اساسی ایران تلاش دارند تا اهمیت و اولویت کرامت و حیثیت ذاتی انسان را نشان دهند که تنها بوسیله قانون و از طریق مراجع قانونی قابل محدود شدن است نه هر طریق دیگر.

۴.۴. اصل بهره‌مندی‌های اجتماعی و اقتصادی

از ویژگی‌های مهم قانون اساسی ایران وجود اصول متعددی است که بر لزوم بهره‌مندی‌های برابر برای همه ملت ایران تاکید دارد. در این زمینه، اصل ۳۰ بر بهره‌مندی از آموزش و پرورش رایگان برای همگان، اصل ۳۱ بر حق همه ایرانیان برای داشتن مسکن مناسب، اصل ۲۸ بر امکان داشتن شغل مناسب برای همه مردم، اصل ۲۹ بر امکان برخورداری همه مردم ایران از مزایای تامین اجتماعی مانند بازنشستگی، بیکاری، ازکار افتادگی و نظایر آن، تاکید

دارند. معنای کلی این اصول آن است که همه مردم در درجه اول به واسطه عمومیت کرامت ذاتی در بهره‌مندی از مواهب و فرصت‌های طبیعی و اجتماعی و اقتصادی برابرند. تنها براساس کرامت اکتسابی و تفاوت‌های بعدی است که ممکن است برخی افراد بیشتر بهره‌مند گردند (ر.ک: اصول ۲۸ تا ۳۱).

۴,۵. اصول اجرای عدالت در همه شئون زندگی اجتماعی

از ویژگی‌های مهم قانون اساسی ایران تاکید بر ابعاد مختلف اجرای عدالت در شئون زندگی مردم است. برخی از موارد آن در اصول زیر بیان شده است: منع دستگیری افراد در اصل ۳۲ مگر مطابق قانون، منع تبعید افراد در اصل ۳۳ مگر مطابق قانون، ضرورت فراهم ساختن امکان دادخواهی برای همه آحاد ملت در اصل ۳۴، حق همه مردم برای داشتن وکیل در دادگاه و الزام دولت برای اخذ وکیل برای کسانی که خود توانایی آن را ندارند در اصل ۳۵، امکان مجازات افراد تنها با حکم قانون، اهمیت اصل بی‌گناهی همه مردم تا زمانی که جرم کسی مطابق قانون شناخته شود در اصل ۳۷، ممنوعیت مطلق شکنجه برای گرفتن اعتراف در اصل ۳۸ (ر.ک: اصول ۳۲ تا ۳۸). محتوای این اصول نشان می‌دهند که رعایت عدالت در همه شئون آن برای همه مردم و دولت مردان ضروری است و اینکه دولت و افراد در هیچ شرایطی حق تخطی از اصول عدالت را ندارند.

۴,۶. اصل آزادی بیان و حقوق اجتماعی

در قانون اساسی ایران همچنین ابعاد مختلف آزادی بیان و چگونگی حفظ حقوق اجتماعی ناشی از آن تاکید شده است. در این زمینه ضمن به رسمیت شناختن آزادی عقیده و دین، و ممنوعیت تفتیش عقاید دینی، و آزادی فرق مسلمان و غیرمسلمان در انجام شعائر دینی، بر اصل آزادی بیان هم تاکید شده است. برای نمونه، اصل سوم، بند هفتم این قانون بر اهمیت تامین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون تاکید دارد. همچنین اصل ۳۴ بر آزادی نشریات و مطبوعات در بیان مطالب اشاره می‌کند. اصل ۲۵ نیز بر آزادی‌های خصوصی و ممنوعیت تجاوز به حریم خصوصی افراد اشاره می‌کند. در این اصل گفته می‌شود که بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخبرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هرگونه تجسس، ممنوع است، مگر به حکم قانون (اصل ۲۵)؛ علاوه بر این، اصل ۲۶ نیز بر ابعاد گوناگون آزادی‌های سیاسی، اجتماعی و دینی اشاره دارد. طبق این اصل: احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند، مشروط

به اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. طبق این اصل: "هیچکس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت" (اصل ۲۶). در اصل ۲۷ حتی انجام راه پیمایی برای بیان نظرات اشخاص و گروه‌ها نیز به رسمیت شناخته شده است (اصل ۲۷).

۴.۷. اصول برابری قومی و جنسیتی

از ویژگی‌های بارز قانون اساسی ایران اعطای حقوق برابر به همه قومیت‌های ساکن در ایران است. این مساله در اصل ۱۹ مورد تاکید قرار گرفته است، که طبق آن: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود» (اصل ۱۹). همچنین در اصل ۲۰ بر حقوق یکسان همه زنان و مردان ایرانی تاکید شده است و اینکه آن‌ها از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یکسان با رعایت موازین اسلامی برخوردارند؛ منظور از رعایت موازین اسلامی، توجه به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد است که موجب تفاوت نقش‌ها و کارکردهای اجتماعی، سیاسی و تربیتی آن‌ها می‌گردد. در اصل ۲۱ نیز بر ضرورت برنامه‌ریزی دولت برای انواع حمایت‌های خاص از زنان پیش‌بینی شده است؛ از جمله این حمایت‌ها می‌توان به احیای حقوق مادی و معنوی و رشد شخصیت اجتماعی زنان، حفظ کیان خانواده و حمایت از زنان شاغل و سرپرست خانوار اشاره کرد (رک: اصول ۱۹ تا ۲۱).

خلاصه اینکه قانون اساسی ایران ملهم از آموزه‌های متعالی اسلام و قرآن و مذهب شیعه درباره انسان و بویژه منزلت و کرامت ذاتی و اکتسابی او است. درواقع آموزه‌هایی چون خلافت الهی، آزادی و اختیار، روح الهی و نظایر آن درباره انسان موجب شده است تا در قانون اساسی ایران نیز منزلت والای انسان از همه ابعاد ممکن متجلی و پاسداری گردد. تحقق این پاسداری در اعطای انواع حقوق دینی، اجتماعی، سیاسی، شغلی، خصوصی، فرهنگی، و نظایر آن است که در حدود ۵۰ اصل از اصول این قانون مورد بحث قرار گرفته است. اهمیت این اصول در آن است که همه آن‌ها در مقام عمل تلاش دارند تا شأن و منزلت انسان در همه عرصه‌های حیات خصوصی و عمومی پاس داشته شود و اگر محدودیتی اعمال می‌گردد، آن هم برای حفظ اصل کرامت ذاتی انسان باشد نه کنار گذاشتن آن.

۵. مقایسه کرامت انسان در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر

کرامت انسان در اسلام و برخی ظهورات آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دارای برخی اشتراکات و اختلافات با اعلامیه جهانی حقوق بشر است. موارد مشترک موجب

فهم همدلانه بیشتر، و موارد اختلاف موجب تلاش برای فهم همدیگر و حل مشکلات متقابل است. از جمله موارد مشترک کرامت انسان در اسلام و مصادیق آن در قانون اساسی ایران با اعلامیه جهانی حقوق بشر، می‌توان به محورهای زیر اشاره کرد: تاکید بر منزلت و کرامت ذاتی انسان، تاکید بر آزادی‌های شخصی و اجتماعی، اولویت آزادی عقیده و بیان، تاکید بر برابری انسان‌ها در برخورداری از امکانات اجتماعی، ضرورت حفظ حرمت انسان در حوزه‌های قضایی، سیاسی، دینی، فرهنگی و غیره، حق آزادی در شغل، مسکن، تحصیلات، ازدواج، ممنوعیت بندگی و بردگی، اولویت امنیت فردی و حریم خصوصی، منع بازداشت و شکنجه در انواع مختلف آن، برابری افراد در مقابل قانون، حق برخورداری از تعلیم و تربیت همگانی، و نظایر آن (ر.ک: متن اعلامیه جهانی، موارد ۱ تا ۱۴ و ۱۹). این موارد نشان می‌دهند که اشتراک زیادی بین منظر اسلامی و حقوق بشر جهانی درباره کرامت انسان وجود دارد که منجر به اعطای حداکثر حقوق بنیادی، فردی، خصوصی، اجتماعی، سیاسی، و غیره به نوع انسان شده است.

اما درمقابل، مواردی چون: نفی یا بی‌توجهی نسبت به جایگاه خدا در نظام حقوقی انسان، عدم توجه به تفاوت‌های انسان‌های خداپاور و ملحد و اجازه مطلق به انسان‌های ملحد و غیراخلاقی برای ترویج نظام فکری خود، و نیز عدم تفاوت‌گذاری بین قابلیت‌های زن و مرد، نفی قیود مشخص برای ازدواج زن و مرد، نفی اراده الهی در زندگی انسان، می‌توانند از وجوه اختلاف بین اسلام و حقوق بشر جهانی باشد.

درمجموع می‌توان گفت کرامت انسان در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر، دارای دلالت‌ها و ابعاد بنیادی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که در بیشتر موارد اشتراک زیادی بین آن‌ها وجود دارد؛ اما در عین حال تفاوت‌های اساسی هم در نوع نگاه به انسان و الزامات حقوقی آن در زندگی وجود دارد. درواقع اشتراک اصلی دو دیدگاه اعطای محوریت و اصالت به انسان در همه امور زندگی او است، طوری که گویا همه قوانین اساسی و اجتماعی باید با ملاحظه اصالت انسان تدوین و اجرا گردند. اما تفاوت اصلی این دو دیدگاه درباره نقش و جایگاه خدا و دین در کرامت ذاتی انسان است. در اعلامیه جهانی حقوق بشر، که متأثر از نگاه مدرن به انسان است، تقریباً نقش خدا نادیده گرفته شده و دین بعنوان یکی از پدیدارها و ساختارهای فرعی اجتماعی لحاظ می‌گردد. درحالی‌که در دیدگاه اسلامی، انسان تنها در پرتو مخلوقیت و بندگی خداست که دارای اصالت و محوریت است و جایگاه اشرف مخلوقات را اشغال کرده است. در نگرش اعلامیه جهانی، مهم‌ترین عامل محدود کننده آزادی‌ها و خواست‌های انسانی، تعارض آن با آزادی‌ها و خواست‌های انسان‌های دیگر است، درحالی‌که در نگرش

اسلامی علاوه بر و حتی مقدم بر این عامل، مهم‌ترین عامل محدودکننده آزادی‌ها و خواست‌های انسانی ضدیت آن با دین، اراده الهی و اخلاق جهانی بشری است. ضمن اینکه قوانین بشری نبایستی صرفاً برای تمتع بیشتر انسان از دنیا باشد، بلکه بیشتر ناظر به تربیت و تعالی اخلاقی و معنوی او باشد. نهایتاً اینکه اعلامیه جهانی حقوق بشر درباره آینده زندگی انسان ساکت است و معلوم نیست این مواد حقوقی چه نقشی در تأمین معنای زندگی و تضمین حیات و سعادت اخروی او دارند؛ اما نگرش اسلامی در این زمینه واجد بصیرت‌های ارزشمندی است و نتیجه نهایی توجه به کرامت انسان و عمل به لوازم حقوقی آن را هم تأمین سعادت دنیوی و هم تضمین سعادت اخروی می‌داند.

نتیجه‌گیری

این تحقیق نشان می‌دهد که شناخت ماهیت انسان و بویژه آگاهی از ابعاد مختلف منزلت و کرامت او از منظر الهی و سرمدی دارای کفایت و کارایی لازم خود است. در این زمینه است که صفاتی چون نفخه الهی، خلیفه الهی، علم و اختیار و نظایر آن منزلت خاصی را برای آدمی در میان مخلوقات تدارک می‌بینند. ضمن اینکه تفات کرامت ذاتی از اکتسابی امکان تکامل تدریجی انسان را در همه زمینه‌های معنوی، اخلاقی، علمی و غیره فراهم می‌سازد. نتایج مترتب بر کرامت ذاتی و اکتسابی انسان در همه ابعاد زندگی فردی و گروهی متجلی است که از جمله آن‌ها می‌توان به حق حیات، آزادی، انتخاب دین، مسکن، شغل، دستیابی به مدارج و مراتب عالیه علمی، اجتماعی و نظایر آن‌ها اشاره داشت. چنین تفسیری از کرامت بطور خاص بر حفظ اصالت انسانی انسان در همه مراتب و شئون زندگی او انگشت تأکید می‌نهد، بویژه اینکه هرگونه تغییرات و تفاوت‌های دینی، نژادی، طبقاتی، فرهنگی، سیاسی، علمی و غیره نافی منزلت و کرامت ذاتی انسان نیست، بلکه انسان بودن همه ما بر تعلق به دین، ملت، نژاد، طبقه، فرهنگ و قومیت خاصی مقدم است. اهمیت این امر در تلاش آدمیان بر تمرکز بر اصل انسانیت، بویژه کرامت ذاتی انسان و بکارگیری آن در نظریه پردازی‌های مربوط به سیاست، دین، اجتماع، فرهنگ، حقوق و درکل در همه ابعاد زندگی انسان است که بطور نمونه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و اعلامیه جهانی حقوق بشر، برخی موارد آن بیان شده است. خلاصه اینکه، همه ما آدمیان، در درجه اول انسانیم و به حکم انسان بودن بایستی شئون انسانیت را درخصوص همدیگر پاس بداریم. در این زمینه، تمرکز اکثر نحله‌ها و مکتب‌ها بر کرامت ذاتی انسان دارای ویژگی خاص خود و کاربردهای قانونی مهمی است. بویژه اینکه همه ما آدمیان، ورای همه تعلقات نژادی،

کرامت انسان در اسلام و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن ۹۳

فرهنگی، دینی، طبقاتی، و قومیتی، بایستی بر تدوین اصول مشترک انسانی تمرکز کنیم که نتیجه طبیعی آن تحقق اخلاق جهان‌شمول است. در درجات بعدی است که می‌توان با نظر به تعلقات دینی به ترسیم امت مومنان، با نظر به تعلقات قومی و ملی هم می‌توان به شکل ملت اقدام کرد، ضمن اینکه در همه این موارد تاکید و تمرکز بر اصول انسانیت، مانند کرامت ذاتی دارای تقدم خاص خود است.

منابع

✽ قرآن کریم

۱. ابن ابی طالب، علی، (۱۳۷۴ش)، **نهج البلاغه**، گردآوری سید رضی، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰ش)، **تحقیقی در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام** و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی ریاست جمهوری، چاپ اول.
۳. ریاست جمهوری (۱۳۷۷ش)، **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، تهران، اداره کل امور قوانین و مقررات کشور.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴ش)، **تفسیر المیزان**، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، مجلدات مختلف.
۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ش)، **اصول کافی**، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶. متقی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۹ق)، **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**، بیروت، موسسه الرساله.
۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، **بحارالانوار**، بیروت، موسسه الوفاء.
۸. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۴ش)، **حقوق بشر و آزادی‌های اساسی**، تهران، انتشارات میزان.
۹. **اعلامیه جهانی حقوق بشر**، قابل دسترسی در (<https://www.aihrc.org.af>).

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

آگاهی، ماهیت مکان در فلسفه اسلامی

نورالله صالحی آسفنجی^۱

چکیده

درباره مکان اقوال نادری از فلاسفه ذکر شده، اما دیدگاه مشهور میان فلاسفه مسلمان دو قول است که یکی از افلاطون نقل شده و بعضی از حکمای اسلامی مانند ملاصدرا آنرا تأیید کرده‌اند. دیگری، قول منقول از ارسطو است که مورد پذیرش مشائیان قرار گرفته است. مطابق با ظاهر قول افلاطون مکان امری مجرد محسوب می‌شود و طبق قول ارسطو از اعراض به حساب می‌آید. در این تحقیق، ابتدا بحث اصالت وجود و ماهیت تبیین می‌گردد. زیرا مکان در حیطه وجود است و آگاهی در حیطه ماهیت. بعد از آن ماهیت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی روشن می‌گردد. در قسمت سوم تحقیق؛ معانی چهارگانه آگاهی مورد تحلیل قرار می‌گیرد، به طوری که منظور از آگاهی در این تحقیق، آگاهی از نوع اول می‌باشد، یعنی آگاهی پدیداری. در نهایت، گزاره «آگاهی، ماهیت مکان است» تبیین می‌گردد. به طوری که می‌توان گفت مفهوم آگاهی از مفهوم مکان انتزاع می‌شود. آگاهی، معقول ثانی فلسفی است (مکان، معقول اولی است). البته تصدیق این گزاره، از نوع علم حضوری است نه علم حصولی.

کلیدواژگان

اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، آگاهی، علم حضوری، مکان.

۱. استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان؛ (salehinor@uk.ac.ir).

مقدمه

مکان ویژگی‌های شناخته شده‌ای دارد که همه متفکران قبول دارند. مانند این که مکان ظرف متمکن است، متمکن مکان را پر می‌کند، امکان ندارد دو متمکن در یک زمان و در یک مکان وجود یابند. متمکن می‌تواند با حرکت مکان را طلب کند، یا آن را ترک کند، مکان قابل انقسام به مکان‌های کوچک‌تر است و... از این رو وجود مکان در خارج امر بدیهی تلقی شده است. اگر اختلاف نظری وجود دارد در ماهیت مکان است. تحقیق پیش‌رو در چهار بخش به واکاوی حقیقت مکان می‌پردازد:

۱. تحلیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام حکمت متعالیه؛

۲. تبیین حقیقت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی؛

۳. تحلیل معانی چهارگانه آگاهی؛

۴. تبیین گزاره «آگاهی، ماهیت مکان است».

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام حکمت متعالیه صدرایی

اصلی‌ترین و زیربنایی‌ترین اندیشه‌ای که صدرا عرضه کرد، همان است که با عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از آن یاد می‌شود. برای فهم صحیح اندیشه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باید توجه داشت که: ۱. فلسفه در مقام تبیین احکام واقعیت‌ها و موجودات از آن جهت که واقعیت دارند، می‌باشد؛ به تعبیر بهتر فلسفه بیان می‌کند که موجود، چون امری واقعی و حقیقی است و متنی را در خارج پر کرده و امری موهوم نیست، چه خواص و احکامی را در خارج دارد؛ ۲. فیلسوف در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به دنبال تثبیت این حقیقت است که متن موجود خارجی را وجود تشکیل داده است و واقعیت خارجی، همان وجود می‌باشد و ماهیت تنها حالت انتزاعی این واقعیت و وجود خارجی است.

مقصود از ماهیت در مبحث اصالت وجود، حقیقتی است که در پاسخ از چیستی شیء بیان می‌شود. همچنین یکی از معانی اعتباریت، امری است که اولاً و بالذات منشأ آثار شیء خارجی نیست. علامه طباطبایی از این ماهیت اعتباری به عنوان حد وجود یاد کرده است.

این سخن به دو گونه قابل تفسیر است؛ الف: ماهیت صرفاً مفهومی است که از حد وجود در بستر کارکرد ذهن انتزاع می‌شود؛ ب: ماهیت همان حد وجودی‌ای است که شیء در بستر فقدان کمالات وجودی دارای آن شده است. تفسیر دوم مورد پسند علامه طباطبایی است؛ زیرا ایشان مفاهیم ماهوی را بازتاب مستقیم و تحقق مفهومی و وجود ذهنی حقایقی

می‌داند که در خارج تحقق دارند و از سوی دیگر معتقد است که اتصاف در هر ظرفی باشد، دو طرف اتصاف نیز در همان ظرف، تحقق دارند. بر این اساس مراد از حد بودن ماهیت برای وجود، معنای دوم است. (کمیجانی، ۱۳۹۶، ص ۹۳).

علامه طباطبائی ماهیت اعتباری را حد وجود معنا می‌کند که این بیان به دو گونه قابل تفسیر است:

تفسیر اول: ماهیات صرفاً مفاهیمی هستند که از حدود وجودی به دست می‌آیند و ذهن با ملاحظه حدود وجودی، آنها را اعتبار می‌کند.

تفسیر دوم: ماهیات همان حدود وجودی ای هستند که شیء در بستر فقدان برخی کمالات وجودی، در خارج دارای آن حدود خاص شده است.

باید توجه داشت حد وجودی (مانند انسانیت) هرچند که امری عدمی است، یعنی از جنس و سنخ وجود نیست، ولی در بستر اضافه و ارتباطی که در خارج با وجود یافته، در کف آن وجود در خارج موجود شده است (هرچند تحقق و متن مستقلاً از وجود خودش ندارد).

براساس شش دلیل ذیل، مقصود علامه از حد وجود بودن ماهیت، تفسیر دوم است:

۱. علامه ماهیات را مفاهیم حقیقی می‌داند و مفاهیم حقیقی را مفاهیمی تعریف می‌کند که در هر دو ظرف ذهن و خارج تحقق دارند؛

۲. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که دارای افراد خارجی هستند و بیان می‌کند که مصداق یک مفهوم، زمانی فرد آن محسوب می‌شود که آن مفهوم، حکایت کننده ذاتیات آن مصداق باشد و تحقق مفهومی آن به شمار رود. پس چنین مفهومی در واقع حقیقتی است که در هر دو ظرف ذهن و عین تحقق دارد؛

۳. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که بازتاب مستقیم امور محقق خارجی‌اند. (به گونه ای که ذهن در دریافت آنها کاملاً حالت انفعال از خارج دارد)؛

۴. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که وجود ذهنی برای محکی های خود محسوب می شوند و بیان می‌کند که مقصود از وجود ذهنی این است که امر خارجی بعینه تحقق مفهومی پیدا کند و نتیجه می‌گیرد که امری که دارای ذات متحقق در خارج نباشد، اصلاً وجود ذهنی ندارد؛

۵. ایشان ماهیات را اموری می‌داند که ورای فاعل شناسا، دارای ثبوت و تحقق‌اند و تصریح می‌کنند که اگر فاعل شناسا و کارکردهای ذهن او را لحاظ نکنیم، در خارج جز وجود و ماهیتی که در کف آن موجود شده، خبری از چیز دیگری نیست؛

۶. ایشان قائل است که اگر ظرف اتصاف، خارجی باشد، حتماً دو طرف اتصاف هم در

خارج تحقق دارند. پس از آنجا که واقعیت خارجی است که به انسان بودن یا حیوان بودن یا نبات بودن یا عنصر بودن و... متصف می‌شود، پس ماهیات هم در ظرف ثبوت، تحقق دارند. (هرچند بنا بر اصالت وجود، متن مستقلاً از وجود خودشان ندارند؛ بلکه به عین وجودشان و به عنوان حیثیت آن موجود می‌باشند (کمپجانی، ۱۳۹۶، ص ۹۷).

بر اساس دیدگاه اصالت وجود و ماهیت از لحاظ معرفت شناختی، مصادیق معقولات اولی و ثانی تغییر می‌یابد. همه احکام وجود، چون حیثیت وجودی محکی هستند که در خارج به نحو عینیت وجود دارند، به لحاظ مفهومی، معقولات اولی می‌شوند، اما اوصاف محکی ماهیت، چون مابه‌ازا خارجی ندارند، اما منشا انتزاع خارجی دارند، معقولات ثانی فلسفی هستند (قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۵).

بر اساس دیدگاه استاد خسروپناه، مفهوم وجود، مفهوم ماهیت و همه مفاهیمی که محکی شان در خارج موجود است، چون در خارج موجودند، مفهوم آن‌ها در ذهن، معقولات اولی است. بنابراین، مفهوم ماهیتی که محکی خارجی دارد، معقول اول است، زیرا محکی ماهیت مابه‌ازا خارجی دارد، اما هنگامی که از معقول اول، ماهیت، امکان ماهوی انتزاع می‌شود، از آنجا منشا انتزاع خارجی دارند، اما مابه‌ازا خارجی ندارند، معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌رود (قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۸).

چنان‌که بر اساس دیدگاه ملاصدرا و فیلسوفان خلف، وجود به سه شیوه تخصص می‌یابد:

۱. حقیقت هستی به نفس ذات خود در برابر عدم تعین و تحقق دارد. زیرا غیر هستی بطلان و نیستی محض است. بنابراین، حقیقت هستی به خود تکیه دارد؛ ۲. تعین و تخصص وجود به مراتب و درجات وجود است؛ به دیگر سخن: تعین هر مرتبه به وجود همان مرتبه است. پس وجود در مراتب مختلف از شدت و ضعف و تقدم و تأخر و... تعین و تخصص می‌یابد؛ ۳. تعین و تخصص وجود به ماهیات است؛ ماهیاتی که در عالم خارج از ذهن محقق‌اند.

در این نگاه به تصریح ملاصدرا وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن عینیت دارند و در اینجا کثرت از ماهیات به وجودات سرایت می‌کند، مانند وجود انسان، وجود سنگ و وجود درخت. و این ماهیات که خود دارای کثرت‌اند و متفاوت با همانند زمینه اختلاف در وجود را نیز مهیا می‌کنند (کشفی، ۱۳۹۱، ص ۴۸).

۲. تبیین حقیقت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی نظریات گوناگون درباره مکان به شرح زیر می‌باشد (عبودیت، ۱۳۹۶،

ج ۱، ص ۳۶):

۱. بازگشت مکان به ماده موجود در صورت جسم؛

۲. بازگشت مکان به صورت موجود در جسم؛

۳. بازگشت مکان به امتداد؛

۱-۳. بازگشت مکان به خط؛

۲-۳. بازگشت به سطح جسم؛

۱-۲-۳. بازگشت مکان به سطح جسم حاوی یا محوی مماس یا متمکن؛

۲-۲-۳. بازگشت مکان به سطح جسم حاوی مماس با متمکن (ارسطو، ابن سینا

و فارابی).

۳-۳. بازگشت مکان به جسم دیگر (به امتداد جوهری جسمانی دیگر)؛

۴-۳. بازگشت مکان به حجم؛

۱-۴-۳. بازگشت مکان به بعد موهوم (عبدالرزاق لاهیجی)؛

۲-۴-۳. بازگشت مکان به حجم منتزع (مصباح یزدی).

۵-۳. بازگشت مکان به بعد مجرد؛

۱-۵-۳. بازگشت مکان به فراغ متوهم (علامه حلی)؛

۲-۵-۳. بازگشت مکان به بعد مفطور (خواجه و ملاصدرا).

به عنوان ماحصل این گام‌ها می‌توان گفت، ماده و صورت نمی‌توانند مکان باشند؛ زیرا که جسم نمی‌تواند، با حرکت ماده یا صورتش را ترک یا طلب کند. همچنین جسمی نمی‌تواند ماده و یا صورت جسم دیگر را به دست آورد و جانشین جسم نخست شود. سطح جسم حاوی یا محوی مماس نیز نمی‌تواند مکان باشند؛ زیرا در موارد بسیاری مستلزم وجود دو مکان برای یک جسم در یک زمان است. جسمی دیگر نمی‌تواند مکان جسم اول باشد؛ زیرا متمکن باید مکان را پر کند. در نتیجه جسم اول باید جسم دوم را پر کند، که مستلزم تداخل ابعاد است و تداخل ابعاد محال است. خط نیز نمی‌تواند مکان باشد؛ زیرا مکان باید محیط بر جسم باشد.

مراد از بعد مفطور امتدادی سه بعدی جوهری است، که ذاتا بخش پذیر و اندازه پذیر است، در عین حال این امتداد نیازمند هیولا نیست. بعد مفطور به بزرگی عالم جسمانی است و هر جسمی بخشی از آن را اشغال کرده است. لازمه وجود بعد مفطور با این تفسیر تداخل ابعاد است که محال می‌باشد.

مراد از فراغ متوهم، امتداد موهومی است که ذهن آن را فرض می‌کند، چنین امتدادی حقیقتاً در خارج وجود ندارد و لزومی هم ندارد که اجسام آن را پر کنند. براین اساس لازمه باور به فراغ متوهم، قول به خلا آن هم با تفسیر عدمیش است که امری است محال.

تفاوت بعد موهوم با فراغ متوهم این است که بعد موهوم، منشا انتزاع دارد که همانا حجم یک جسم است. بعد موهوم، امری است جوهری، مجرد و برخلاف بعد مفطور، انتزاعی. درواقع امتداد موهوم دقیقا همان حجم جسم در خارج است، که عقل با تصرف در آن، به صورت جوهری مجرد لحاظش کرده است. مشکل این نظریه آن است که بعد موهوم، درخارج تنها منشا انتزاع دارد، نه ملاک صدق. به بیان دیگر، این حجم است که به حمل ذوهو موجود است، نه بعد موهوم. در نتیجه مکان، به معنای بعد موهوم وجود خارجی ندارد. حجم منتزع، همان حجم جسم است با صرف نظر از جسمی که دارای این حجم است. اشکال این نظریه آن است حجم جسم قائم به خود جسم است. در تیجه اگر مکان جسم، حجمش باشد (حتی با صرف نظر از خود جسم)، مکان قائم به خود جسم می‌شود. چرا که واقعیت خارجی جسم قائم به خود جسم است. اگر هم بگوییم با صرف نظر کردن جسم در مرتبه وهم، حجم منتزع از خود جسم مستقل می‌گردد، آن‌گاه حجم منتزع دیگر یک تصرف وهمی است و در خارج یافت نمی‌شود. در نتیجه، همچون بعد موهوم با مکانی موهومی سرو کار خواهیم داشت نه مکان خارجی.

در نهایت رایج‌ترین (حتی کم اشکال‌ترین)، نظریه درباره مکان، بازگشت مکان به سطح درونی جسم حاوی است، که با سطح جسم محوی مماس است. البته این نظریه نیز لوازم در خور تاملی دارد: نخست فلک اقصی که بیرونی‌ترین لایه عالم جسمانی است، مکان ندارد. دوم ماهیی که در آب حرکت نمی‌کند، نه ساکن است (زیرا لازمه، سکون تغییر نکردن مکان یعنی سطح مماس جسم حاوی است) و نه متحرک (زیرا لازمه متحرک بودن، یکی تغییر مکان است و دیگری این که مبدا حرکت در خود متحرک باشد).

۳. آگاهی، ماهیت مکان

اصل اصطلاح آگاهی به واژه لاتینی *Conscientia* بر می‌گردد که به معنای آگاهی مشترک دو یا چند نفر از موضوعی واحد است. *Conscientia* در زبان لاتین هم دلالت بر آگاهی مشترک دارد و هم به معنای وجدان اخلاقی است به طوری که واژه *Conscience* از مشتقات فرانسوی این اصطلاح است. در قرن هفدهم تحت تأثیر افلاطونیان کمبریج در انگلستان و دکارت در فرانسه، واژه *Conscientia* به معنای آگاهی درون‌نگرانه و خصوصی از افکار استعمال که اصطلاح انگلیسی *Consciousness* (آگاهی) به دنبال این انتقال معنایی شکل گرفت.

در فلسفه ذهن معاصر، آگاهی از دو جنبه کلی بررسی می‌شود. عمده متفکران معاصر تحت تأثیر نگرش فیزیکیستی، درصدد پاسخ به این مسأله هستند که آگاهی چگونه از ماده



فیزیکی مغز ایجاد می‌شود که آنها را می‌توان ناتورالیست‌های حوزه آگاهی دانست. برخی دیگر نیز در پی بررسی مراتب، ساختار و ویژگی‌های آگاهی به روش غیر ناتورالیستی هستند. غیر ناتورالیست‌ها معمولاً با روش درون‌نگرانه، آگاهی با عناوینی مثل آگاهی-موجود، آگاهی دست یافت، آگاهی-حالت و... دسته‌بندی می‌کنند.^۲

در فلسفه ارسطو اصطلاحی نمی‌توان یافت که دلالت مستقیم بر آگاهی به معنای امروزی کلمه داشته باشد، ولی دیدگاه او درباره ادراک حسی با برخی از ویژگی‌های آگاهی در فلسفه ذهن معاصر، قابل تطبیق است. آگاهی در فلسفه ارسطو مستلزم این است که اول: ادراک تحقق یابد و دوم: این ادراک بنا به یک فعل بازتابی، آگاهانه باشد.

آگاهی و مشکلاتی که این مسئله برای فیزیکی‌انگاری به وجود می‌آورد، دلیل اهمیت این مسئله برای حامیان فیزیکی‌انگاری و عطف توجه روزافزون آنها به مطالب درباره آگاهی است؛ چراکه یکی از بهترین موارد برای نشان دادن کذب فیزیکی‌انگاری، مسئله نفس یا ذهن و حالات آن است. به گفته نیگل:

«آگاهی، آن چیزی است که مسئله ذهن-بدن را به یک مسئله رام‌نشدنی تبدیل کرده است» (Nagel, 1974, p.219). اما آگاهی چیست؟ به گفته بلکمر «شاید این پرسش ساده به نظر برسد، اما این طور نیست. آگاهی هم بدیهی‌ترین چیزی است که می‌توانیم آن را بررسی کنیم و هم دشوارترین» (بلکمر، ۱۳۸۷، ص ۱).

معانی چهار گانه آگاهی به شرح زیر می‌باشد:

۳.۱. آگاهی پدیداری

به‌طور کلی آگاهی پدیداری را می‌توان آن جنبه‌ای از ذهن دانست که «شامل چگونگی چیزها برای یک سوژه می‌شوند. اطلاع یا تجربه سوژکتیو» (Rakova, 2006, p.36). چنان‌که دیده می‌شود، تعریف ذکر شده نیز که از یک دایره‌المعارف فلسفی نقل شد، یک تعریف تحویلی یا مفهومی نیست. بنابراین، در این بخش ما هم به دنبال ارائه چنین تعریفی نخواهیم بود؛ اما همین تعاریف اشاری نیز می‌توانند دقیق‌تر شوند. یک تعریف نمونه از این تعریف‌های دقیق‌تر از آگاهی پدیداری را بلاک این‌گونه ارائه می‌دهد: «آگاهی پدیداری تجربه است؛ ویژگی‌های آگاهی پدیداری ویژگی‌های تجربی‌اند».

حالات آگاهی پدیداری حالات تجربی‌اند؛ بدین معنا که یک حالت تنها به شرطی به‌لحاظ پدیداری آگاهانه خواهد بود که ویژگی تجربی‌بودن را داشته باشد. کلیت ویژگی‌های تجربی یک حالت آن‌هایی هستند که در مورد آن‌ها چیزی وجود دارد که در مورد آن می‌توان گفت که داشتن آن‌ها حسی شبیه آن دارد (Block, 1995, p.206).

در مورد این تعریف باید به چند نکته اشاره کرد: نخست اینکه مقصود از تجربه در این تعریف، معادل فارسی واژه انگلیسی «Experience» است، در مقابل واژه دیگری مانند «Empirical». یعنی ناظر به سوژکتیو بودن تجربه مذکور است. اگر در صدد باشیم این معنای تجربه و بالطبع آگاهی پدیداری را به طوری مصداقی تر و از طریق چند مثال مشخص تر کنیم، می توان این مثال ها را در نظر گرفت: تجربه چشیدن مزه یک آش لذیذ، بویدن یک سیب سرخ، تماشا کردن یک گنبد آینه کاری شده و تحمل یک دندان درد شدید. در همه این تجربه ها، ما صاحب آگاهی پدیداری هستیم.

نکته دوم: اینکه در اثر هر کدام از این تجربه های به لحاظ پدیداری آگاهانه، یک چیز به گونه ای برای یک سوژه پدیدار می شود. در واقع حالات ذهنی ای نظیر حالات ایجاد شده به واسطه تجربه هایی که در مثال ها آورده شد، ذاتاً آگاهانه اند؛ به تعبیر دیگر، می توان گفت که نمی توانند آگاهانه نباشند. همراه هر کدام از این حالات چشم اندازی سوژکتیو نیز هست.

این چشم اندازی بودن به واسطه این است که این حالات ذهنی، حالات ذهنی کسی هستند، یا به عبارت دیگر، شخصی هست که متحمل این حالات ذهنی می شود. مثال تجربه چشیدن مزه یک آش لذیذ را در نظر بگیرید. حالت ذهنی ای که در این مثال به وجود می آید، کاملاً سوژکتیو است؛ تجربه مزه آن آش چیزی است که صرفاً برای شما حاصل شده است. از سوی دیگر، این حالت ذهنی ناشی از تجربه چشیدن آش ذاتاً آگاهانه است؛ هیچ معنایی ندارد که بگوییم تجربه چشیدن آن آش می تواند تجربه نشود.

نکته سوم و آخر هم اینکه وقتی صحبت از این می شود که آنچه موجب می شود یک حالت ذهنی به لحاظ پدیداری آگاهانه باشد، این است که در مورد حالت مذکور چیزی وجود دارد که در مورد آن می توان گفت: «در آن حالت بودن چنین حسی دارد» یا در مورد آن می توان پرسید: «بودن در آن حالت چگونه حسی دارد؟»، نمی شود به نام مبتکر این گونه مشخص کردن معنای آگاهی پدیداری، یعنی نیگل اشاره ای نکرد.

او در مقاله مشهور و کلاسیک خود با عنوان تأمل برانگیز «خفاش بودن چگونه حسی دارد» (What it 's like to be a bat?) برای نخستین بار آگاهی پدیداری را این گونه معرفی کرد:

این حقیقت که یک اندامواره صاحب تجربه ای آگاهانه است، در نهایت به این معنا است که در مورد آن چیزی وجود دارد که در موردش می توان گفت صاحب آن تجربه بودن یک چنین حسی دارد ... و اما در نهایت یک اندامواره حالات ذهنی آگاهانه دارد اگر و فقط اگر در مورد آن چیزی وجود داشته باشد که در موردش بتوان گفت: بودن در آن حالت یک چنین حسی دارد» (Nagel, 1974, p.219).



باز هم مثال تجربه چشیدن آتش را در نظر بگیرید. در مورد این تجربه چیزی وجود دارد که اجازه پرسیدن چنین سؤالی را می‌دهد: تجربه چشیدن آن آتش چگونه حسی دارد؟ و در پی آن اجازه چنین پاسخی را هم به یک شخص می‌دهد: حسی شبیه... یا برای پاسخ دقیق‌تر باید آن شخص یک ظرف از آن آتش را در اختیار شما قرار دهد و بعد از اینکه شما تجربه‌ای مانند او را کسب کردید، در پاسخ بگویید: «چنین حسی».

خلاصه آنکه این حالات را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی و طبقه‌بندی کرد:

۱. تجربه‌های ادراکی (Perceptual Experiences) نظیر آنچه از دیدن یک برگ سبز، شنیدن یک قطعه موسیقی، چشیدن یک تکه شکلات، بوییدن هوای بهاری و... درک می‌شود؛
۲. حسیات جسمی (Bodily Sensations) نظیر حس سوزش یک زخم، احساس خارش، گرسنگی، سردرد و...؛
۳. تمایلات، هیجانات و واکنش‌های حس‌شده نظیر حس عصبانیت، ترس، عشق و نفرت، حسادت و...؛
۴. وضعیت‌های حس‌شده (Felt Moods) مانند حس وضعیت شادی، افسردگی.

۳،۲. آگاهی دسترسی (Access Consciousness)

ملاک دومین نوع از انواع چهارگانه آگاهی را آگاهی دسترسی می‌نامد (1995, p.208) او در معرفی این‌گونه آگاهی می‌گوید:

یک بازنمایی یا تصور به لحاظ دسترسی آگاهانه است اگر و فقط اگر به منظور استفاده آزاد در استدلال و «کنترل عقلانی مستقیم افعال» (Direct Rational Control of Action) در اختیار ما باشد... و یک «حالت دسترسی»، حالتی است که شامل دارابودن یک بازنمایی دسترسی می‌شود» (Ibid).

برای توضیح و روشن کردن این معنای آگاهی باید چند اصطلاح را شرح یا نقش آنها را در تعریف مذکور مشخص تر کنیم. نخست اینکه باید جایگاه مفهوم بازنمایی را در این میان مشخص کرد. اشاره شد که محتوای یک تجربه می‌تواند به لحاظ پدیداری آگاهانه باشد، حال آنچه به این مطلب اضافه می‌شود، این است که محتوای مذکور به لحاظ دسترسی هم می‌تواند آگاهانه باشد. در اولی محتوای یک تجربه برحسب پدیدارشدن آن برای ما آگاهانه می‌شود و در دومی برحسب ویژگی‌های بازنمایی محتوای آن تجربه است که گفته می‌شود به لحاظ دسترسی آگاهانه است. دوم آنکه باید منظور از استفاده آزاد در استدلال و کنترل عقلانی مستقیم افعال را مشخص کنیم که خود مستلزم روشن شدن مقصود ما از واژه «افعال» و قید «عقلانی» است.

در توضیح واژه «افعال» باید گفت که هر حالت ذهنی ای که به یکی از طریق زیر در دسترس باشد، جزو آگاهی دسترسی خواهد بود: ۱. برای کنترل عقلانی گفتار در دسترس باشد...؛ ۲. برای کنترل عقلانی کنش در دسترس باشد. از لحاظ استنباطی آزاد باشد؛ به این معنا که به‌عنوان یک مقدمه در تمامی انواع استدلال‌ها قابل دسترس باشد» (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۷۲).

او هدف خود از گنجاندن قید «عقلانی» در تعریف فوق را بیرون‌گذاشتن آن نوع کنترل خودکاری که در پدیده «کوربینی» (Blindsight) مشاهده می‌شود عنوان می‌کند (1995, p.208) پس لازم است که به‌طور مختصر دریابیم که کوربینی چیست و چرا چنین قیدی در تعریف آگاهی دسترسی لازم است. به صورت بسیار کلی، یک بیمار کوربین کسی است که در مورد محرک‌هایی که می‌گوید نمی‌بیند، حدس‌های دقیق می‌زند. افراد کوربین کسانی‌اند که به‌دلیل برخی آسیب‌های مغزی، ناحیه‌ای از محیط مقابل خود را نمی‌توانند ببینند؛ بدین معنا که وقتی به‌طور مستقیم به روبروی خود نگاه می‌کنند، ناحیه‌ای از جهان است که در آن شخص نمی‌تواند اصلاً چیزی ببیند. بنابراین اگر در آزمایش‌ها جسمی یا تصویری را روبروی آن‌ها بگذاریم و از آن‌ها درباره آن توضیح بخواهیم، خواهند گفت که هیچ‌چیزی نمی‌بینند.

تا اینجا مسئله هیچ چیز عجیب و شگفت‌انگیزی وجود ندارد. بخشی از اعصاب بینایی در مغز آسیب دیده است و بنابراین بینایی دچار اختلال شده است؛ اما بخش شگفت‌آور داستان کوربینی اینجا است که اگر از بیماران مبتلا به کوربینی بخواهید که درباره اشیا یا تصاویری که مدعی‌اند نمی‌بینند، حدسی بزنند، آزمایش‌ها نشان می‌دهد که تقریباً تا حدود ۹۰٪ مواقع این حدس‌ها درست از کار درمی‌آیند. وجه تسمیه کوربینی نیز همین است که این بیماران در عین اینکه کورند، می‌بینند. (بلک‌مور، ۱۳۸۷، صص ۳۸-۴۰). بنابراین، یک بیمار کوربین، به‌طور خودکار و نه عقلانی به برخی از افعال خود، مانند کنش‌ها و گفتار خود دسترسی دارد. اگر همین نکته را بخواهیم با به‌کارگیری مفهوم آگاهی دسترسی بیان کنیم، باید بگوییم این افعال به‌لحاظ دسترسی غیرآگاهانه‌اند.

۳.۳. خودآگاهی (Self-Consciousness)

سومین معنای آگاهی که بلاک به آن اشاره می‌کند، مفهوم دیرپا و نسبتاً آشنا تر خودآگاهی است. وی در تعریف معنای این نوع آگاهی می‌نویسد: «منظور من از این اصطلاح، صاحب فهمی از «خود» بودن و توانایی به‌کارگیری این فهم در تفکر در باب یک «خود» است (1995, p.213). « با توجه به این معنای آگاهی، یک اندام‌واره

خودآگاه خواهد بود اگر فقط صاحب فهمی از خود باشد. اساساً مسئله رابطه ذهن و بدن ریشه در همین تصویری دارد که از خود داریم. سنجش وجود چنین حالت آگاهانه ای را معمولاً به این طریق انجام می‌دهند که آئینه ای را در مقابل شخصی - حال چه این شخص انسان باشد و چه حیوان - قرار می‌دهند و عکس‌العمل او را در نظر می‌گیرند. فرض کنید که آئینه‌ای درست در مقابل شما قرار گرفته شده باشد. اگر در این آئینه نگاه کنید و از شما بپرسند پاسخ شما چنین چیزی خواهد بود: «خودم را» معنای این گفته شما یا به سخن دیگر، آنچه این پاسخ شما نشان می‌دهد، این است که شما صاحب تصویری از «خود» هستید. باز هم فرض کنید از شما خواسته شود که دست خود را مقداری بالا بیاورید. در این صورت اگر از شما پرسیده شود که چه کسی دست خود را بالا برد، پاسخ شما چنین چیزی خواهد بود: خودم دستم را بالا بردم. این پاسخ بدان معناست که شما قادرید از تصویری که از خود دارید، در مواقع لازم استفاده کنید.

اما آیا همه جانداران و حتی همه پستانداران چنین تصویری و چنین قابلیت دارند؟ برای پاسخ به این پرسش، زیست‌شناس مشهور قرن نوزدهمی یعنی د/روین آزمایش‌هایی را ترتیب داده است که اشارهای ولو گذرا به نتیجه آن، خالی از فایده نخواهد بود. او برای این منظور دو آئینه را در مقابل دو «اورانگوتان» قرار داد تا ببیند عکس‌العمل آن‌ها چیست. تنها رفتار آن‌ها این بود که با عکس خودشان مشغول بازی شدند و این برای تأیید این مطلب که آن‌ها تصویری از خود دارند و بنابراین، خودآگاه اند، بسیار ناچیز بود. در سده‌های بعد آزمایش‌های متعدد دیگری هم انجام شد که همگی با یک شکل استاندارد انجام شده‌اند؛ به این طریق که ابتدا جانور را بیهوش می‌کنند، سپس دو لکه رنگی در بالای یک چشم و گوش آن نقاشی می‌شود. بعد از به‌هوش آمدن باید دید عکس‌العمل او در قبال این دو لکه چیست، آیا آن‌ها را تشخیص می‌دهد؟ به‌طور خلاصه نتایجی که از این دست آزمایش‌ها به دست آمده است، این است که کودکان انسان از هجده ماهگی به بعد قادر به تشخیص آن‌ها می‌شوند. برخی میمون‌ها به آن‌ها دست می‌زنند و برخی دیگر مانند گوریل‌ها اصلاً به لکه‌ها دست هم نمی‌زنند. خلاصه آنکه این آزمایش‌ها هیچ نتیجه قطعی در باب آگاهی به دست نمی‌دهند.

اگر از طریق آنچه در بندهای بالا به آن اشاره شد، تصویری از خودآگاهی پیدا کرده باشیم، در گام بعدی می‌توانیم، به‌طور کلی به چهار طریقی که یک شخص می‌تواند از چیزی با خبر باشد، اشاره کنیم: «۱. به‌واسطه کسب اطلاعاتی درباره آن؛ ۲. به‌واسطه داشتن باورهایی در باره آن؛ ۳. به‌واسطه مشاهده آن؛ به‌واسطه داشتن یک شناخت از آن» (Bermudez, 2007, p.461).

هرکدام از این چهار طریق باخبری از چیزی، مفهومی متفاوت از خودآگاهی را در پی خواهد داشت. در یک معنا ممکن است ما از طریق اطلاعاتی که در مورد خودمان در اختیارمان گذاشته می‌شود، تصویری از خود بیابیم؛ به این معنا که به‌طور مثال اطلاعات مربوط به قد، وزن و از این دست را در اختیار ما قرار دهند. روشن است که در این صورت ما به‌گونه‌ای از خود با خبر خواهیم شد و به دیگر از سخن صاحب گونه‌ای آگاهی از خود خواهیم بود. در سه مورد دیگر هم قضیه از همین قرار است.

اکنون پردازیم به مقصود اصلی خود از طرح مفهوم خودآگاهی که همان روشن کردن آگاهی پدیداری است. در بندهای گذشته اشاره کردیم که تردیدهای زیادی در باب خودآگاهی جانوران دیگری مانند میمون‌ها وجود دارد، «اما حتی در صورتی که سگ‌ها و میمون‌ها فاقد خودآگاهی باشند هم هیچ‌کس نمی‌تواند منکر وجود آگاهی پدیداری در آن‌ها شود» (1995, p.214). در حقیقت به نظر می‌رسد که این دو آگاهی را بتوان همراه با بلاک، دو آگاهی متمایز در نظر گرفت. ریونزکرافت در متنی طنزآمیز در این باره می‌نویسد:

ممکن به نظر می‌رسد که ارگانیک‌تری دارای آگاهی پدیداری باشد، بدون آنکه خودآگاه باشد. حدس من آن است که خرگوش‌ها درد را حس می‌کنند؛ یعنی آنها حداقل تا درجه‌ای دارای آگاهی پدیداری هستند. اما گمان می‌کنم بسیار نامحتمل است که مغزهای کوچک خرگوشی آن‌ها پشتیبان مفهومی بسیار ظریف، همچون خودآگاهی باشد. به عبارتی، شک دارم که آن‌ها خودآگاهی داشته باشند (و سوسک‌های حمام چطور؟ کاملاً مطمئنم که آن‌ها نه دارای خودآگاهی و نه دارای آگاهی پدیداری‌اند. پس تردیدی در له کردنشان نداشته باشید!) (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴).

۳-۴. آگاهی نظارتی (Monitoring Consciousness)

چهارمین و البته آخرین نوع آگاهی که بلاک به آن اشاره می‌کند، آگاهی نظارتی است. او درباره این معنا از آگاهی خاطر نشان می‌کند که «ایده آگاهی به‌مثابه یک نوع نظارت درونی (Internal Monitoring) صورت‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد. به یک معنا، یک نوع درونیایی (Inner Perception) است. این نوع می‌تواند شکلی از آگاهی پدیداری باشد، به‌طور مشخص آگاهی پدیداری یک شخص از حالات خود. معنای دیگر آن معمولاً برحسب تعبیرات پردازش اطلاعات بیان می‌شود: بررسی درونی (Scanning Internal) یا (اسکن کردن درونی)» (1995, p.214).

برای تمایز گذاشتن میان این نوع آگاهی و آگاهی پدیداری، یکی از بهترین راه‌ها این



است که یک مثال بیاوریم و با دقت در آن، موضوع را روشن کنیم. یک کامپیوتر را در نظر بگیرید. این کامپیوتر آگاهی نظارتی دارد، می‌تواند بر اطلاعات موجود در حافظه خود و نیز اعمالی که انجام می‌دهد، نظارت داشته باشد یا به تعبیر دیگر، آن‌ها را اسکن یا بررسی کند؛ اما هیچ‌کس کامپیوتر خود را به دلیل چنین قابلیت، صاحب آگاهی پدیداری نمی‌داند. از سوی دیگر، ما نیز چنین قابلیت را داریم، به این معنا که می‌توانیم بر حالات درونی خود نظارت داشته باشیم. اما در مورد ما، برخلاف مورد کامپیوتر، آگاهی پدیداری هم وجود دارد. بنابراین، این دو معنا از آگاهی را هم می‌توان به طور مجزا در نظر گرفت.

حال به تبیین گزاره آگاهی، ماهیت مکان است اشاره می‌شود. اما لازم است قبل از آن به دو مقدمه اشاره شود: ۱. منظور از آگاهی در این گزاره، آگاهی از نوع اول، یعنی پدیداری است. ۲. این گزاره از نوع قضایای حمل ذاتی اولی است، نه حمل شایع صناعی. تقسیم قضایا به حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی از تقسیمات مفید و ابتکاری منطق دانان مسلمان است که دارای زوایا و ابعادی است که درباره بیشتر آن‌ها تاکنون تامل جدی صورت نگرفته است (ابوترابی، ۱۳۸۸، ص ۱۵). تفکیک میان قضایایی که حمل محمول آن‌ها بر موضوعاتشان به حمل ذات اولی است با قضایایی که محمولشان به حمل شایع بر موضوعاتشان حمل می‌شوند از نوآوری های منطق دانان مسلمان است (ابوترابی، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

اکنون باتوجه به توضیحات فوق، می‌توان گزاره «آگاهی، ماهیت مکان است» را تبیین نمود. آگاهی، معقول ثانی فلسفی است (مکان، معقول اولی فلسفی است). مفهوم آگاهی (از نوع اول)، از مفهوم مکان انتزاع می‌شود. آخرین، نکته‌ای که در این تحقیق لازم است به آن توجه شود این است که: تصدیق، گزاره بالا از نوع علم حضوری است، نه علم حصولی.

جمع‌بندی

درباره مکان اقوال نادری از فلاسفه ذکر شده و مشهور از بین فلاسفه مسلمان دو قول است یکی قولی که از افلاطون نقل شده و بعضی از حکمای اسلامی مانند ملاصدرا آن را تأیید کرده اند و دیگری قول منقول از ارسطو که مورد پذیرش مشایین قرار گرفته است. که مطابق با ظاهر قول منقول از افلاطون مکان امری مجرد محسوب می‌شود و طبق قول ارسطو از اعراض به حساب می‌آید.

در این تحقیق، ابتدا بحث اصالت وجود و ماهیت تبیین می‌گردد. زیرا مکان در حیطه وجود است و آگاهی در حیطه ماهیت. بعد از آن ماهیت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی روشن می‌گردد. در قسمت سوم تحقیق؛ معانی چهار گانه آگاهی مورد تحلیل قرار می‌گیرد، به

طوری که منظور از آگاهی در این تحقیق، آگاهی از نوع اول می‌باشد، یعنی آگاهی پدیداری. در نهایت، گزاره: «آگاهی، ماهیت مکان است» روشن می‌گردد. به طوری که می‌توان گفت مفهوم آگاهی از مفهوم مکان انتزاع می‌شود. آگاهی، معقول ثانی فلسفی است (مکان، معقول اولی فلسفی است). البته تصدیق این گزاره، از نوع علم حضوری است نه علم حصولی.

منابع

۱. ابوترابی، احمد، (۱۳۸۸ش)، «چیستی حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی»، مجله معارف عقلی، دوره ۱، شماره ۱۳.
۲. اسکندری، رسول، (۱۳۹۶ش)، «معقول ثانی فلسفی از دیدگاه استاد مطهری»، دوفصلنامه نسیم خرد، دوره ۳، شماره ۲.
۳. کشفی، عبدالرسول و بنیانی، محمد، (۱۳۹۱ش)، «بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی»، دوفصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، دوره ۵، شماره ۱.
۴. کمیجانی، حامد، (۱۳۹۶ش)، «اعتباریت ماهیت از دیدگاه علامه طباطبائی»، مجله نسیم خرد، دوره یکم، شماره چهارم.
۵. قمی، محمد، (۱۳۹۵ش)، «تبیین نو از اصالت وجود و ماهیت از دیدگاه استاد خسروپناه»، مجله جاویدان خرد، دوره ۷، شماره ۳۰.
۶. عبویت، عبدالرسول، (۱۳۹۶ش)، «ماهیت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی»، مجله تاریخ فلسفه، دوره ۵، شماره ۱.
۷. غیاثوند، مهدی، (۱۳۸۹ش)، «معانی چهارگانه آگاهی»، مجله ذهن، دوره ۵، شماره ۴۵.
۸. سنایی، علی، (۱۳۹۲ش)، «تحلیل جایگاه آگاهی در علم‌النفس ارسطو از منظر فلسفه ذهن معاصر»، مجله فلسفی شناخت، دوره ۷، شماره ۶۹.
9. Bermudez, J.L.; "Self-Consciousness"; In Velmans, M & Schneider, S (Eds); The Blackwell Companion to Consciousness; Blackwell Publishing Ltd, 2007.
10. Block, N.; On a Confusion about a Function of Consciousness, pp 208-214. In: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp116-125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1995.
11. Chalmers, D.; The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory, Oxford: Oxford University Press, 1996 .
12. Chalmers, D.; Consciousness and its place in nature, In S. Stich, & T. Warfield (Eds.), The Blackwell guide to philosophy of mind, Oxford: Blackwell, 2003.
13. _____; The Hard Problem of Consciousness, In Velmans, M & Schneider, S (Eds), The Blackwell Companion to Consciousness, Blackwell Publishing Ltd, 2007.



14. Dowell, J.L.; Formulating the Thesis of Physicalism: An Introduction, Philosophical Studies 131, 2006, PP1-23.
15. Huxley, T.H.; Lessons in Elementary Physiology. London: McMillan, 1866.
16. 173 13. Jackson, F.; Epiphenomenal Qualia, in: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.273 – 280. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1982.
17. Levine, J.; Materialism and qualia: the explanatory gap, Pacific Philosophical Quarterly, 64, 354–61, In: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.116 –125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1983.
18. McGinn, C.; Can We Solve the Mind -Body Problem? , in: Philosophy of
19. Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.273 – 280. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1989.
20. McLaughlin, B.; On the Limits of A Priori Physicalism, In: Brian McLaughlin and Jonathan Cohen (eds.). Contemporary Debates in Philosophy of Mind, Oxford: Blackwell, 2007.
21. Nagel, T.; What is it like to be a bat? Philosophical Review, 83, 435–50. In: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.116 –125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1974 .



Consciousness: The Essence of Space in Islamic Philosophy

Noorullah Salehi Asfiji^۱

ABSTRACT

Regarding the essence of space, there are only a handful doctrines from philosophers, and two of them are the most accepted ones among Muslim philosophers: one is from Plato originally, which held by a few Muslim philosophers, including Mulla Sadra; the other, which is referred to Aristotle that peripatetic school mostly believed in. based on Plato's theory, at its face value meaning, seems to hold space to be incorporeal, abstract, while Aristotle think of it as an accident. In this paper, since space in the realm of existence and consciousness in the realm of essence, originality of existence has been discussed first. The essence of space in history of Islamic philosophy is explained in the following part. Four meaning of consciousness, i.e., phenomenological consciousness, is analyzed in the third part. Afterwards, the statement "consciousness is the essence of space" is illustrated, in a way one could say the concept of consciousness is derived from the concept of space. Consciousness is a philosophical second-order concept (space is philosophical first-order concept). However, affirming this statement is through knowledge by presence, not knowledge by acquisition.

KEY WORDS

originality of existence, inferiority of essence, knowledge by presence, space.

^۱. Assistant Professor Shahid Bahonar University of Kerman. (salehinor@uk.ac.ir).



Human Dignity in Islam and Its Social and Political Functions

Qodratullah Qorbani¹

ABSTRACT

Human dignity is one of important issues for thinkers. seeing it from a divine, eternal viewpoint has a outstanding role; Because such a approach does not suffer from human experience limitations'. Thus, one could emphasis on main bases of human dignity, such as creation, having intellectual faculty, freedom and free will, man undertaking divine trust and becoming God's viceroy in the earth. Such dignity has a significant consequence, to name a few, being the most honored creature, rights of equality and freedom, benefited from every single indivial and social rights, etc, could be mentioned. The significance of inborn and acquired human dignity and its consequences is in every aspect of his life, particularly in laws and macroplans, as well as reaching to a cosmopolitan morality. Explaining the bases of human dignity from a divine viewpoint, its implications in different areas of life and its reflections in Constitution of Iran have been discussed in this paper; afterwards, there is a comparison with Universal Declaration of Human Rights.

KEY WORDS

human dignity, inborn dignity, acquired dignity, divine viceroy, free will, freedom.

¹. Associate Professor of Philosophy, Kharazmi University of Tehran. (qodratullahqorbani@khu.ac.ir).



Analysis Of Originality Of Existence And Inferiority of Essence From Mulla Sadra, Allameh Tabataba’I, Imam Khomeini and Martyr Mutahhari

Hussein Kazemi¹

ABSTRACT

The goal of this paper is to analysis and study doctrines of Mulla Sadra, Allameh tabataba’I, Imam Khomieni and martyr Mutahhari about originality (primacy/principality) of existence and inferiority of essence in details to distinguish their differences. There are a couple of vague phrases about essence in Sadra’s corpus; but the phrase in which reality consisted of existence (primarily and substantially) and essence (secondarily and accidentally) is more fittable to sadra’s philosophic system. However, for Allameh Tabataba’I, Imam Khomieni and martyr Mutahhari reality are built in only existence, no room for essence. Essence is demarcations, negations, and essential nothingness of mental beings. Therefore, the objective reality of essence is those negations and essential nothingness, which is seen as a secondary state, comparable to superadded nothingness. On the other hand, in both approaches, theory of originality of existence would be self-evident, without any need to be proved; thus, the proofs for it are purely pedagogical. Futhuremore, Allameh Tabataba’I, Imam Khomieni and Mutahhari are more plausible, as far as, the statement of “existence is the original” is analytical for them.

KEY WORDS

existence, essence, originality, Mulla Sadra, Allameh Tabataba’I, Imam Khomeini, martyr Mutahhari.

¹. Student in Level Four of Islamic Philosophy in Qom Seminary. (h.k.t@mihanmail.ir).



Leading Article

Studying Dependent Existence of Effect from Mulla Sadra Point of View

Sina Alavitabar^۱

Rouhollah Souri^۲

ABSTRACT

Mullasadra exhaustively cited and referred to dependency of effect, which is accepted as far as the existence of effect is dependent on existence of its cause; this neediness to cause is the originator of effect, and it is not possible for effect to be independent in existence or nonexistence. What is under question is whether intellect could grasp the essence of effect without paying attention to its cause independently or not? In other words, is it possible to pointing effect out intellectually? We proved, in this article, that intellectual, independent indication to effects is not in contradiction with dependent, objective existence of effects; therefore, Mulla Sadra's arguments for proving the impossibility of intellectual existence of effects is not decisive and defensible.

KEY WORDS

dependent existence, effect, essence of effect, arguments of dependent existence, Mulla Sadra

۱. Ph.D student in Philosophy and Theology, Qom University. Educator in High Level of Qom Seminary. (alavitabar@mailfa.com).

۲. Assistant Professor of Philosophy, Kharazmi University of Tehran. (souri@khu.ac.ir).



Problem-Based Approach in Studying History of Islamic Philosophy for Assessing Originality of Existence Theory

Hadi Jahangiri^۱

Ahmed Farbehi^۲

ABSTRACT

Every given branch of knowledge could be studied with a first-order or second-order approach; a second-order approach means the own branch of knowledge would be the issue of the study. Having more than two thousand years history, philosophy has potentiality to be studied from different points of view. A historical study of Islamic philosophy could take topic-based, philosopher-based, school-based, period-based, or problem-based approaches. Problem-based approach in study of Islamic philosophy, is an approach that has ability to build a reliable basis for discussing previous philosophers' questions and mental atmosphere for either deep understanding or pedagogical aims. Although, originality of existence issue, as a philosophical issue, well justified scientifically in Mulla Sadra's time, but regarding problem-based approach, it is concluded that it did not appear as an issue suddenly and out of blue, rather it had its own scholar roots in history of philosophy; assessing these roots provide a clear image of transcendental philosophy.

KEY WORDS

Islamic Philosophy, transcendental philosophy, first and second order approach,

۱. Student in Level three of Islamic Philosophy in Qom Seminary; (dastkhatha@chmail.ir).

۲. Educator in High Level of Qom Seminary; (afarbehi53@gmail.com).



originality of existence.



Human Free Will; a Comparative Study on Contemporary Theory of Principles of Islamic Jurisprudence and Transcendental Philosophy

Mujtaba Afsharpour^۱

Mohsen Qomi^۲

ABSTRACT

Determinacy of indeterminacy of human actions is an issue which have grasped scholars' mind from ancient times. Even with affirming free will, scrutinizing inner layers of human soul put determinism forward from a different viewpoint. On one hand, the relation between soul with its own will and the way will bring about by the soul, and on the other hand, the modality of necessitation of emanated actions derived from soul, have produced a few doubts about agency of human beings. These issues, which were discussed by previous philosophers and theologians but remained unanswered, somewhat escalated by theologians' doubtful contribution, became a perplexing problem. In future times, a few theorists of principles of jurisprudence, placed in Najaf, excluded causality rule from this realm and believed that causality just belong to natural events; sometimes, denied the "Impossibility of Preferring Without Preference Law", and sometimes put the "A Thing Which Is Not Necessitated Would Not Come To Existence" under question. Employing analytic-critical method, due to the importance of the issue and its effect on afterlife punishment or reward, in this paper, to answer these questions, first, jurists' theory has been explained; then, relying on the innovative way of transcendental philosophy, especially with the help of types of efficient cause, try to answer these irresolutions.

KEY WORDS

will, basis of will, causative necessity, demands of the soul.

۱. Assistant Professor in alMustafa International University; (mojafs2@yahoo.com).

۲. Associate Professor of Baqerululoom University; (qomi@majlekhobregan.com).



Table of Contents

Leading Article7

Human Free Will; a Comparative Study on Contemporary Theory of Principles of Islamic Jurisprudence and Transcendental Philosophy 9

Mujtaba Afsharpour

Mohsen Qomi

Problem-Based Approach in Studying History of Islamic Philosophy for Assessing Originality of Existence Theory25

Hadi Jahangiri

Ahmed Farbehi

Studying Dependent Existence of Effect from Mulla Sadra Point of View43

Sina Alavitabar

Rouhollah Souri

Analysis Of Originality Of Existence And Inferiority of Essence From Mulla Sadra, Allameh Tabataba'I, Imam Khomeini and Martyr Mutahhari55

Hussein Kazemi

Human Dignity in Islam and Its Social and Political Functions73

Qodratullah Qorbani

Consciousness: The Essence of Space in Islamic Philosophy 95

Noorullah Salehi Asfiji



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 6, Issue 2, successive No. 11, fall - winter 2020

Authors

Reza Ishaq-nia

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Assistant Professor in Research Institute of
Iranian Wisdom and Philosophy

Ahmad Heydar-pur

Assistant Professor in Imam Khomeini
Education and Research Institute

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in
Kharazmi University

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Associate Professor in Baqer al-Uloom
University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor in Imam Khomeini
Education and Research Institute

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Concessionary: Specialized Educational Center
of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Rouhollah Souri

Executive Manager: Ali AliAsgari

Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi

Cover Design and Typography: Muhammad
Asgari

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3
(Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School
(Specialized Educational Center of Islamic
Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

m.t.falsafeh@gmail.com

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Iran Journal Databank (Magiran)

(www.magiran.com)

The *Comprehensive Portal* of Human Sciences

(www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)

(www.noormags.ir)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according to the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.