

معرفت فلسفه

سال بیستم، شماره چهارم، پیاپی ۸۰، تابستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به فصل نامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

مدیر مسئول

علی مصباح

سرمدیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سرمدیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبائی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زرم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۸۲۹۴ - ۲۹۸۰

عضای هیئت تحریریه

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استنادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

تحلیل و نقد نظریه وجود رابط معلول در حکمت صدرایی / ۷

که سیدمحمدجواد میرجعفری / غلامرضا فیاضی

بررسی رابطه وجود و ماهیت در اندیشه صدرایی معاصر با محوریت سه تفسیر «حدی، عینی و تصویری» از ماهیت / ۲۳

که مختارعلی رضائی / محمدعلی محیطی اردکان

بررسی و نقد نفس الامر از نگاه علامه طباطبائی / ۳۹

که سینا علوی تبار / حبیب‌الله دانش شهرکی

بازخوانی انتقادی دیدگاه قیصری درباره ماهیت زمان / ۵۱

فردین جمشیدی‌مهر

بررسی انتقادی مؤلفه خودآیینی در نظریه معنویت‌گرای عقلانیت و معنویت / ۶۷

سیداحمد غفاری قره‌باغ / که محمدجواد فرج‌نژاد

نظریه لیبرالیستی «عدالت چون انصاف» جان رالز و نقد آن / ۸۷

حمید شهریاری

واقع‌گرایی اخلاقی در نگرش صدرایی / ۱۰۱

علی شیروانی / که مرضیه ورمزیار

نقد و تحلیل رویکرد دنت درباره برهان معرفت / ۱۱۵

محسن بهلولی فسخودی


۱۵۳/ ABSTRACTS

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل و نقد نظریه وجود رابط معلول در حکمت صدرایی


ک سیدمحمدجواد میرجعفری / دکترای حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

javadmjafari2@gmail.com

 orcid.org/0009-0005-4223-159X

marifat@qabas.net

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۰ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۳

چکیده

نظریه وجود رابط معلول در حکمت متعالیه و برهان صدرالمتألهین بر آن، از ابتکارات و شاخصه‌های مهم فلسفه او به شمار می‌آید و نقش اساسی در ساختار تشکیک وجود صدرایی و پیوند زدن حکمت او با نظریه وحدت شخصی وجود دارد. لذا تحلیل درست از این نظریه و امعان نظر در برهان آن، با هدف کشف ابعاد و زوایای این مسئله مهم و آشکار شدن نقاط قوت و ضعف احتمالی آن، که منجر به فهم کامل‌تری از ساختار حکمت متعالیه خواهد شد، از ضروریات پژوهش فلسفی است. پژوهش حاضر درصدد است با روشی تحلیلی - انتقادی و با نگاه دقیق به تشابهات و تمایزات دیدگاه صدرالمتألهین و حکمای پیشین در باب وجود معلول و سپس تبیین و تقریر تفصیلی برهان او بر وجود رابط معلول و آنگاه نقد و بررسی یکایک مقدمات برهان، کاستی و نارسایی آن را برای اثبات مقصود صدرا آشکار نماید که مهم‌ترین آن، خلط میان معنای اسمی یا وصفی ربط با معنای حرفی آن است.

کلیدواژه‌ها: علت، معلول، وجود رابط، وجود مستقل، صدرالمتألهین.

مسئله وجود رابط و مستقل (محمولی) به صورت‌های مختلف در آثار ارسطو و فارابی مطرح بوده و سپس در اندیشه سنیوی و اشراقی پیگیری و تکمیل شده است (ر.ک: شکر، ۱۳۸۲)؛ آنگاه در نظام هستی‌شناسی صدرایی جایگاهی بس مهم به خود گرفته است.

دیدگاه مورد اتفاق حکمای پیش از صدرالمتألهین بر این بود که معلول در عین اینکه ضرورتاً وجودی مغایر با علت هستی‌بخش دارد، با همه وجود و هویش مرتبط با علت و محتاج و متقوم به اوست. صدرالمتألهین با نظریه وجود رابط معلول، بر آن شد که وقتی همه هویت معلول را ارتباط با علت پر کرده، دیگر نمی‌توان وجودی مغایر با علت برایش تصور نمود و آن را ذاتی دانست که مرتبط با علت است بلکه وجود معلول عین ربط به علت و خود ربط است و لذا وجودی مغایر با علت ندارد و به عین وجود او موجود بوده و شائی از شئون اوست. صدرا برای اثبات دیدگاه خویش برهانی اقامه می‌نماید که از نگاه پژوهش حاضر در اثبات مقصود او ناتمام است.

تاکنون پژوهش‌های ارزشمند و متعددی در باب نظریه وجود رابط معلول به انجام رسیده است که غالب آنان جنبه تبیینی و تشریحی داشته و یا به بررسی آثار و لوازم و نتایج نظریه مزبور در مسائل فلسفی پرداخته است و شاید به‌سختی بتوان پژوهشی یافت که از زاویه تحلیلی و انتقادی به آن نگرسته باشد. تبیینی جدید از تفاوت رأی صدرالمتألهین با حکمای پیش از او در باب وجود معلول و تفکیک تفصیلی و منطقی مقدمات برهان وجود رابط معلول و نقد و بررسی یکایک مقدمات، رویکرد جدیدی است که در پژوهش حاضر با آن مواجه خواهیم بود. ضرورت چنین رویکردی برای درک هر چه بهتر نظریه وجود رابط که دارای اهمیت فراوانی در حکمت متعالیه می‌باشد و نقش مهم آن در کشف نقاط قوت و احیاناً ضعف آرای صدرالمتألهین و تداوم چنین رویکردی در سایر مسائل اساسی این حکمت، امری روشن و انکارناپذیر است.

پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که برهان صدرالمتألهین برای اثبات وجود رابط معلول با چه کاستی و خلل‌هایی مواجه است؟ برای پاسخ روشن به این پرسش باید به پرسش‌هایی چند پاسخ گفت: اولاً تفاوت دیدگاه صدرالمتألهین در باب وجود معلول با آرای پیشینیان چیست؟ ثانیاً اصطلاح وجود رابط در حوزه منطق و فلسفه به چه معنا به کار می‌رود؟ ثالثاً برهان صدرالمتألهین با چه مقدماتی و چگونه قابل تقریر است؟ رابعاً چه نقدها و اشکالاتی بر این برهان وارد است؟

۱. مفهوم‌شناسی وجود رابط و مستقل

صدرالمتألهین در اسفار اربعه و در آغازین فصلی که در باب وجود رابطی منعقد کرده است، اصطلاح وجود رابطی را در فنون اهل حکمت به دو معنا معرفی می‌کند؛ یکی رابطی به معنای «نسبت» در قضایا (یا همان «است» و کان ناقصه) که در مقابل وجود محمولی (یا همان «هست» و کان تامه) است و دیگری رابطی به معنای «وجود فی‌نفسه لعیبه» در مقابل «وجود فی‌نفسه لِنفسه یا لذاته»؛

اطلاق الوجود الرباطی فی صناعاتهم یكون على معنيين: أحدهما ما يقابل الوجود المحمولی وهو وجود الشيء [فی] نفسه... وهو ما يقع رابطة فی الحملات الايجابية وراء النسبة الحکمیة الاتحادية التي هي تكون فی جملة العقود... والثاني ما هو أحد اعتباری وجود الشيء الذي هو من المعانی الناعتية وليس معناه إلا تحقق الشيء فی نفسه، ولكن على أن يكون فی شيء آخر أو له أو عنده، لا بأن يكون لذاته (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۸-۸۰).

صدرالمآلهین در پایان این فصل همچون استاد خود میرداماد، پیشنهاد می‌دهد که برای خلط نشدن مسائل مربوط به وجود رابطی در دو معنای اول و دوم و سدّ باب مغالطه، رابطی به معنای اول را «رابط» بنامیم و رابطی به معنای دوم را به همان اصطلاح «رابطی» باقی گذاریم. این پیشنهاد تا به این زمان مورد قبول تمام حکما قرار گرفته است. نکته مهم در اینجا آن است که در مباحث حکمی به‌ویژه در حکمت متعالیه، وجود رابط و مستقل در دو معنای منطقی و فلسفی به کار می‌رود؛ در معنای منطقی، «مفهوم وجود» است که به رابط و مستقل تقسیم می‌شود ولی در معنای فلسفی «واقعیت خارجی وجود» است که به رابط و مستقل تقسیم می‌گردد. در عبارت مذکور از صدرالمآلهین نیز مراد از «وجود» در وجود رابطی به معنای اول، «مفهوم وجود» است که موضوع بحث منطقی است و در معنای دوم، «واقعیت خارجی وجود» که موضوع بحث فلسفی است. در ادامه ابتدا به توضیح معنای وجود رابط در قضایا که وجهه منطقی دارد می‌پردازیم و سپس مسئله وجود رابط معلول را که بحثی فلسفی و ناظر به واقع است، به تفصیل شرح خواهیم داد.

۲. وجود رابط و مستقل در قضایا

اهل منطق (بنا بر برخی آرا) قضایا را متشکل از سه یا چهار جزء می‌دانند: موضوع یا مقدّم، محمول یا تالی، نسبت حکمیة و حکم به معنای ایجاب یا سلب. برخی معتقدند که نسبت حکمیة از اجزای قضیه به شمار نمی‌رود، بلکه از شرایط تحقق قضیه و از مقدمات حکم است و براین اساس، اجزای قضیه صرفاً عبارت است از موضوع و محمول و حکم (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۴، تعلیقه ۵). برای مثال در قضیه «زید عالم» اجزای قضیه عبارت‌اند از تصور زید و تصور عالم و تصور عالم بودن زید (یعنی تصور نسبت و ارتباط میان عالم و زید و یا ملاحظه عالم درحالی که منتسب به زید است) و در نهایت، ایجاب یا سلب عالم بودن زید، که این حکم، جزء اخیر قضیه است.

جزء اخیر قضیه یعنی ایجاب یا سلب، در فارسی با الفاظ «است» و «نیست» به کار می‌رود و در عربی یا معادلی در قضیه ندارد، مانند «زید عالم» و یا با لفظ موجود از آن تعبیر می‌شود، مانند «زید موجود عالم» که موجود در این قضیه به معنای کان ناقصه و «است» در فارسی می‌باشد.

حکم یا ایجاب در قضایای حملیه موجبه مرکبه که محمول را به موضوع پیوند می‌دهد (برخلاف قضایای سالبه که سلب رابطه و پیوند است) همان است که در بیان اهل منطق از آن تعبیر به «وجود رابطی» به اصطلاح قدما و «وجود رابط» به اصطلاح متأخرین می‌شود.

مفهوم رابط وجود در قضایا در مقابل مفهوم مستقل و محمولی وجود قرار دارد. وجود رابط در قضایا که معادل

واژه «است» می‌باشد مفاد کان ناقصه است و مقابلش که وجود محمولی است، معادل «هست» و «هستی» است که مفاد کان تامّه و محمول در قضایای هلیت بسیطه است؛ مانند «زید موجود».

نکته مهم دیگر در شناخت مفهوم وجود رابط در قضایا یعنی همان «است»، آن است که دارای معنای حرفی یعنی «نسبت» است. اساساً تمام حروف معنای نسبت را به انواع مختلف در خود دارند؛ مانند حروف «هین» یا «از» که معنای نسبت ابتدائیت مثلاً سیر را با بصره در خود دارد و «فی» یا «در» که به معنای نسبت ظرفیت است؛ مانند نسبت آب با کوزه. حاصل آنکه همه حروف از جمله وجود رابط در قضایا، نشان‌دهنده نوعی نسبت و رابطه میان دو شیء هستند.

حروف و از جمله وجود رابط، به دلیل حرفی بودن معنای آنها، استقلالاً قابل تصور نیستند. توضیح اینکه مفاهیم در یک تقسیم، به مفاهیم حرفی و اسمی تقسیم می‌شوند. مفاهیم اسمی مفاهیمی‌اند که به‌تنهایی و بدون نیاز به مفاهیم دیگر، قابل تصورند؛ مانند مفهوم انسان و در مقابل مفاهیم حرفی، به مفاهیمی اطلاق می‌شود که به‌تنهایی قابل تصور نبوده، در مفهومیت و تعقل مستقل نیستند؛ مانند مفاهیمی که از الفاظی چون «از»، «بر» و «برای» در ذهن ایجاد می‌شود. چنین مفاهیمی بدون همراهی مفاهیم اسمی قابلیت تصور در ذهن را ندارند و صرفاً می‌توانند مفاهیم اسمی را با یکدیگر مرتبط و متحد کنند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۲).

دلیل عدم استقلال مفاهیم حرفی در تصور این است که آنها (طبق بیانی که گذشت) همواره به معنای نسبت هستند و نسبت همواره معنایی است قائم به طرفین که مستقلاً قابل تصور نیست. برای نمونه، اگر بخواهید حرف «فی» را در قضیه «الماء فی الكوز» با معنای مستقل «النسبه الظرفیه» تصور کنید، از فی بودن و معنای حرفی و نسبی بودن خارج می‌شود و قضیه به این صورت درمی‌آید: «الماء النسبه الظرفیه الكوز» و چنین معنای مستقلی نمی‌تواند بین آب و کوزه ارتباط و نسبت برقرار نماید.

مفهوم وجود نیز از حیث استقلال در تصور و عدم استقلال، به دو قسم حرفی («است» یا همان وجود رابط در قضایا) و اسمی («هست» یا همان وجود محمولی در هلیات بسیطه) تقسیم می‌شود (همان، ص ۲۶۲ و ۲۶۳):

أن الوجود الربطی بالمعنی الأول مفهوم تعلقی لا یمكن تعقلها علی الاستقلال و هو من المعانی الحرفیة و یستحیل أن یسلخ عنه ذلك الشأ و یؤخذ معنی اسمیاً بتوجیه الالتفات إلیه فیصیر الوجود المحمولی (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱ ص ۸۲).

صدرالمآلهین در عبارت فوق وجود رابط یعنی مفهوم حرفی وجود را مطابق اصطلاح مشهور، با عنوان «وجود رابطی به معنای اول» تعریف می‌نماید.

۳. وجود رابط و رابطی و مستقل در خارج

صدرالمآلهین در همان فصل مذکور در آغاز سخن، پس از تعریف و بیان مسائلی در باب مفهوم وجود رابط در قضایا با عنوان رابطی به معنای اول، بحث خود راجع به وجود رابطی به معنای دوم را که ناظر به واقعیت خارجی وجود و نه مفهوم آن است، با بیان انواع آن پی می‌گیرد:

والثانی ما هو أحد اعتباری وجود الشيء الذى هو من المعانى الناعتیه و ليس معناه إلا تحقق الشيء فى نفسه، ولكن على أن يكون فى شيء آخر أو له أو عنده، لا بأن يكون لذاته (همان، ص ۸۰).

این عبارت می‌گوید وجود خارجی اشیاء دارای دو قسم و اعتبار است: فى نفسه لنفسه (لذاته) و فى نفسه لغيره و قسم دوم خود منقسم می‌شود به «فى الغير» و «للغير» و «عند الغير». وجود فى نفسه لغيره به هر سه نوعش دارای معنای ناعتی است و مراد از رابطی به معنای دوم همین قسم از وجودات خارجی است.

وجود «فى نفسه فى الغير» یعنی موجودی که در عین فى نفسه بودن، در موجودی غیر خود موجود باشد؛ مانند صور جوهریه اعم از صورت جسمیه که در هیولا موجود است و صور نوعیه که در جسم موجود است و نیز تمام اعراض؛ زیرا همواره در موضوع خود یعنی جواهر موجود و منطبق‌اند همان‌گونه که صورت در ماده منطبق است. بنابراین صور جسمیه و نوعیه و نیز اعراض با وجود اینکه خود در یک لحاظ نفسیتی دارند، در لحاظی دیگر که لحاظ ارتباط آنها با غیر یعنی ارتباط با ماده در صور و ارتباط با جواهر (مجموعه ماده و صورت) در اعراض می‌باشد، فى غیره می‌شوند.

البته باید توجه داشت که «فى الغير» در اینجا به معنای لغوی خود آمده و با اصطلاح «فى غیره» که عنوان دیگری برای وجود رابط است، متفاوت است؛ اینجا وجودی است دارای نفسیت ولی موجود در غیر و آنجا وجودی است بدون نفسیت و مندک در غیر.

و اما «وجود فى نفسه للغير» لحاظ دیگری از ارتباط با غیر است در مواردی که موجود فى نفسه ملک حقیقی غیر باشد و برای او تحقق داشته باشد مانند وجود معلول برای علتش و وجود «فى نفسه عندالغير» که به وجود فى نفسه‌ای اطلاق می‌شود که نزد موجودی غیر خود موجود است. مانند وجود معلوم عند النفس.

مطابق اصطلاح مشهور به وجود رابطی با انواع سه‌گانه مذکور، وجود «فى نفسه لغيره» گفته می‌شود و به مقابل آن یعنی وجود فى نفسه لنفسه، وجود نفسی اطلاق می‌شود. صدرالمآلهین در ادامه به بیان مصداق وجود فى نفسه لنفسه یا لذاته می‌پردازد و وجود باری تعالی را مطابق فلسفه خود، تنها مصداق آن معرفی می‌نماید؛ حال آنکه از نگاه جمهور فلاسفه، علاوه بر وجود حق تعالی، مجردات و همه انواع جواهر مادی نیز از مصادیق وجود فى نفسه لنفسه هستند. از نگاه او دلیل این تفاوت در آن است که جمهور حکما برای ماسوی‌الله، نفسیتی قائل‌اند و لذا برخی ممکنات را که وجود ناعتی ندارند «لنفسه» می‌دانند؛ حال آنکه از منظر صدرالمآلهین ماسوی‌الله هیچ نفسیتی ندارند و لذا نمی‌توانند لنفسه باشند و بالاتر از آن فاقد وجود فى نفسه‌اند و لذا باری تعالی نه فقط مصداق وجود فى نفسه لنفسه بلکه تنها مصداق وجود فى نفسه است و ما سواى او همگی فى غیره و رابط‌اند.

بنا بر آنچه بیان شد، تقسیم وجود مطابق رأی جمهور حکما به صورت خلاصه عبارت می‌شود از وجود رابط و رابطی و نفسی. رابط شامل انواع نسبت‌ها و از جمله نسبت در قضایاست؛ و رابطی، ممکناتی‌اند که وجود ناعتی دارند یعنی صور جوهریه و اعراض؛ و نفسی عبارت است از خدا و نیز ممکناتی که وجود ناعتی ندارند یعنی همه جواهر (عقل، نفس و جسم) به جز صور جوهریه.

و اما بر مبنای حکمت صدرایی وجود صرفاً تقسیم می‌شود به وجود فی‌نفسه و فی‌غیره؛ یعنی وجود مستقل و رابط. حق تعالی تنها موجود مستقل و فی‌نفسه است و همهٔ ممکنات که معلول او هستند، وجود رابط و فی‌غیره‌اند. البته اگر بتوانیم نگاهی استقلالی و فی‌نفسه به ممکنات یعنی وجودات رابط داشته باشیم، (که صدرالمتألهین چنین امکانی را می‌پذیرد) می‌توانیم آنان را فی‌نفسه در نظر گرفته و به لنفسه و لغیره یعنی نفسی و رابطی (با همان مصادیقی که گذشت) تقسیم نماییم.

۴. وجود رابط معلول

فقر، حاجت، ربط و نیازمندی وجودی معلول به علت هستی‌بخش و یا به تعبیر دیگر امکان وجودی و فقری ممکنات و معلولات، گرچه در آثار حکمای پیشاصدرایی به نحوی قابل مشاهده است، اما در حکمت متعالیه مورد توجه تام قرار گرفته و به عنوان یکی از پایه‌های نظام هستی‌شناسی صدرایی به کار رفته است. *ابن‌سینا* در آثار خود تصریح دارد که فقر و حاجت و تعلق به غیر (علت هستی‌بخش)، مقوم وجودی معلول است و هرگز قابل تغییر و تبدیل نیست:

الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير، هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته. والمقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتي له. الوجود إما أن يكون محتاجا إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقومة له، وإما أن يكون مستغنيا عنه، فيكون ذلك مقوما له. ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجا، وإلا قد تغير وتبدل حقيقتهما (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۸ و ۱۷۹).

صدرالمتألهین پس از نقل عبارات *ابن‌سینا*، نظریهٔ خویش در باب وجود رابط معلول را منبعث و مفهم از آن معرفی می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷).

نظیر سخن *ابن‌سینا* را *فخر رازی* نیز در آثار خود دارد: «ان استناد المعلول الی علتیه لاجل انه فی ذاته غیرمستقل بالوجود و العدم» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۰). همچنین صدرالمتألهین چنین دیدگاهی را از محقق *دوانی* نقل می‌کند:

فی کلام بعض متأخر العلماء الذات المستفاده من الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها... وفاقته الی الغير مقوم لها فلا یسوغ ان یستمر الذات المفتقرة ذاتاً مستغنیة... وإلا فقد انقلب الحقائق عما هی علیه (همان، ص ۲۱۸-۲۱۹).

خود صدرالمتألهین نیز در مباحث خداشناسی با همین تعبیرات به آن تصریح کرده است:

الوجود اما مستغن عن غیره و اما مفتقر لذاته الی غیره و الاول هو واجب الوجود الذی لا اتم منه ولا یشوبه عدم ولا نقص والثانی هو ما سواه من افعاله و آثاره و لا قوام لما سواه الا به (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵، ر.ک: کرفد فیروزجایی و عظیمی راویز، ۱۳۹۸).

نکته مهمی که تمایز اساسی میان دیدگاه *ابن‌سینا* و صدرالمتألهین در این باب را نشان می‌دهد آن است که *ابن‌سینا* در عین اینکه وجود معلول را عین ارتباط و حاجت به علت می‌داند، تصریح به تباین و تغایر وجودی علت و معلول

نیز می‌کند: «کل موجود متعلق الوجود بالغير، ذلك الغير مبین له، فذلك الغير هو فاعل ذلك الوجود، سواء كان صدور ذلك الموجود عنه دائماً أو وقتاً ما» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۸).

همان‌طور که خود صدرالمثالیهین بر این تغایر وجودی میان علت و معلول، در اعتقاد حکمای پیش از خود تأکید می‌نماید:

ولا یسع لأولئك الأكابر و لم یتیسر لهم الا هذا القدر من التوحید و هو کون وجود الممكن رابطیاً لا رابطاً، لأنهم قالوا بالتانی فی الوجود اثبتوا للممكن وجوداً مغایراً للحق، لكن علی وجه یكون مرتبطاً إلى الحق و منسوباً إليه بحيث لا یمكن أن ینسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالی (صدرالمثالیهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۰).

از دیدگاه حکمای پیش از صدرا و از جمله ابن‌سینا، معالیل و ممکنات، با اینکه وجوداً عین‌الارتباط با علت خود هستند، هم در خارج تغایر وجودی با علت خود دارند و هم در ذهن می‌توان ذات آنها را مستقل و منفک از ارتباطش با علت، مورد ملاحظه قرار داد و به عبارتی آنها را «ذات له الربط» یعنی ذاتی که مضاف به علت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۵۸) در نظر گرفت که به آن اصطلاحاً «وجود رابطی» گفته می‌شود.

در اندیشه صدرالمثالیهین نیز همچون سایر حکماء، فقر، حاجت و تعلق به علت، در ذات معلول نهفته است با این تفاوت که در حکمت صدرایی، وجود رابط معلول، نه در ذهن استقلالاً قابل تصور است و نه در خارج دارای ذات مستقل از علت است بلکه صرفاً شأنی از شئون علت و ربط محض است:

أن جمیع الوجودات الامکانیة والإتیات الارتباطیة التعلقیة اعتبارات وشئون للوجود الواجبی وأسعة وظلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهوية ولا یمكن ملاحظتها ذواتاً منفصله وأتیات مستقلة، لأن التابعية و التعلق بالغير و الفقر و الحاجة عین حقائقها، لا أن لها حقائق علی حیالها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة إليه، بل هی فی ذاتها محض الفاقه و التعلق، فلا حقائق لها إلا کونها توابع لحقیقة واحدة، فالحقیقة واحدة ولیس غیرها الا شئونها وفتونها وحیثیاتها واطوارها ولمعات نورها و ظلال ضوئها و تجلیات ذاتها (صدرالمثالیهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷).

البته این شأنیت به معنای نابودی و عدم تحقق و در نتیجه موجودیت مجازی ممکنات یعنی وجودات رابط نیست بلکه از منظر صدرالمثالیهین، ماسوی‌الله، گرچه خود ذات ندارند (ر.ک: همان، ص ۱۴۳) ولی به عین وجود حق موجود و به عین ذات او متحقق‌اند: «کل ما یترائی فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هی فی الحقیقه عین ذاته» (همان، ج ۲، ص ۲۹۲).

این سخن بدین معناست که صدرالمثالیهین از طریق مسئله وجود رابط معلول، وحدت شخصی وجود را اثبات می‌نماید. او خود به این مطلب تصریح نموده است که نظریه وجود رابط او مرتبط با اعتقادش به وحدت شخصی وجود است و حکمای پیشین به این دلیل که قائل به ثانی در وجود بودند، نتوانستند به این نظریه دست یابند:

وجودات جمیع الممكنات فی فلسفتنا من قبیل الروابط لوجود الحق تعالی فوق ما وقع فی کلام بعض... اکابر الفلسفة الالهیة... لانهم قالوا بالتانی فی الوجود (همان، ج ۱، ص ۳۲۹ و ۳۳۰).

با این حال برخی تابعین و شارحین حکمت متعالیه همچون علامه طباطبائی (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۱۹ق، ص

۲۹۰) و آیت‌الله جوادی آملی، چنین تفسیری از وجود رابط در اندیشه صدرایی ندارند و آن را ذیل نظریهٔ تشکیک وجود معنا کرده و لذا وجودمائی برای روابط قائل‌اند. مطابق این دیدگاه، نظریهٔ وجود رابط معلول، یک گام پیش از نظریهٔ وحدت شخصی وجود است و نمی‌تواند منتج آن باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۵۰۰).

بنا بر این دیدگاه، نظریهٔ وجود رابط معلول، «دو قسم وجود» یعنی وجود مستقل و رابط را اثبات می‌نماید و البته وجود مستقل تنها یک مصداق در عالم وجود دارد و غیر او همگی روابط‌اند: «أن نشأة الوجود لا تتضمّن ألاً وجوداً واحداً مستقلاً، هو الواجب عزّ اسمه، و الباقي روابط و نسب و اضافات» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱) و حال آنکه نظریه وحدت شخصی وجود، یک «وجود» را و نه یک «وجود مستقل» را اثبات نموده و غیر او را شئون و تجلیات و به تعبیر صدرای عین‌الربط به او می‌داند: «[هو تعالی] اصل الحقیقة الوجودیة و غیره من الوجودات تجلیات وجهه و جماله و اشعة نوره و کماله و ضلال قهره و جلاله» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۲).

۵. حاصل سخن در تفاوت دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمآلهین

چنان‌که گذشت ابن‌سینا معتقد است ارتباط و تعلق و احتیاج معلول به علت، عین وجود معلول و مقوم آن است و در طرف مقابل نیز استغنائی علت از معلول عین وجود علت و مقوم آن است. نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که عین‌الارتباط بودن معلول نسبت به علت، به معنای وجود رابط بودن در اصطلاح صدرالمآلهین نیست؛ بلکه ارتباط و تعلق در عبارات مذکور از ابن‌سینا و سایر حکمای پیش از صدرای، به معنای اسمی و وصفی خود به کار رفته است و نه معنای حرفی؛ ارتباط یا تعلق و احتیاج، به این معنا، از مقولهٔ اضافه است و مقولهٔ اضافه در خارج به عین وجود معروض و موضوعش موجود است.

توضیح اینکه وقتی بین دو چیز ارتباط و نسبتی برقرار شد، هریک از آنها مرتبط با دیگری می‌شود؛ همان‌طور که بین علت و معلول نیز نسبتی برقرار است و لذا مرتبط‌آلیه و یا به تعبیر ابن‌سینا، محتاج، وصف معلول می‌شود و مرتبط‌آلیه و یا مقوم و یا مستغنی نیز وصف علت است. این وصف و هیئت حاصل از نسبت متکرره در دو طرف نسبت، همان مقوله اضافه است که به عین وجود همان طرف، موجود می‌شود مانند وصف و نسبت ابوت و بنوت.

و اما عین‌الارتباط بودن معلول در حکمت متعالیه، معنای دیگری غیر از آنچه در اندیشه سینوی آمده، دارد. از نگاه ابن‌سینا، معلول در عین اینکه وجودی سرتاسر احتیاج و تعلق و ارتباط به علت است، همچنان وجودی فی‌نفسه است؛ اما در حکمت متعالیه، وجود معلول در رابطهٔ علیت، نه یکی از دو طرف نسبت بلکه خود نسبت و ارتباط و اضافه به علت است. به تعبیر دیگر، اضافه در رابطهٔ علی و معلولی، که اضافه اشراقیه است، یک طرف بیشتر ندارد و آن علت هستی‌بخش و واجب‌الوجود است و سایر معلولات و ممکنات، خودشان، همان نسبت و اضافه و ربط به واجب‌الوجود هستند و دارای وجود فی‌نفسه و مستقل نیستند که طرف نسبت قرار گیرند.

بنا بر آنچه گذشت، تفاوت اساسی میان اندیشه صدرایی و سینوی در باب ربطی بودن وجود معلول عبارت از آن است که حکمت صدرایی، معلول را خود ربط می‌داند و حکمت سینوی، معلول را متقوم به ربط و تعلق در حکمت

صدرایی، معلول در عین تشخیص و موجودیت و حقیقت داشتن، شأنی از شئون علت و جلوه‌ای از جلوات اوست که به وجود او موجود و به تشخیص او مشخص است؛ ولی در حکمت سینوی، معلول، وجودی فی‌نفسه و متمایز و متغایر از وجود علت دارد و در عین حال، بذاته متقوم و محتاج و مرتبط با علت است و این احتیاج قابل انفکاک از وجود معلول و قابل تبدیل و تغییر نیست.

۶. برهان بر وجود رابط معلول

صدرالمتألهین در مواضع متعددی از اسفار اشاره به دیدگاه خود در باب وجود رابط معلول نموده است. از منظر او جمیع وجودات امکانی، شئون وجود واجبی و پرتوی از آن نور قیومی هستند که هیچ استقلالی به حسب هویت ندارند و نمی‌توان آنها را به صورت ذواتی منفصل و مستقل از ذات حق، ملاحظه نمود؛ زیرا تعلق به غیر و فقر و حاجت، عین حقایق آنهاست و نه عارض بر آن (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷) و همین عدم تفکیک میان حقیقت ممکنات و تعلق و ربطشان به باری تعالی، وجه تمایز فلسفه او با بعضی حکمای دیگر از نگاه اوست:

ان وجودات جمیع الممكنات فی فلسفتنا من قبیل الروابط لوجود الحق فوق ما وقع فی کلام بعض ائمة الحکمة الدینیة... ان الممكن لا یمكن تحلیل وجوده الی وجود و نسبه الی الباری. بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة... فیکون وجود الممكن رابطاً عندهم و رابطاً عندنا (همان، ص ۳۲۹ و ۳۳۰).

برهان وجود رابط معلول به شکل تفصیلی در جلد دوم *اسفار* و نیز در آثار دیگر صدرالمتألهین آمده است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۹۹ و ۴۰۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹ و ۵۰). در ادامه، ترجمه‌ای از متن صدرالمتألهین در جلد دوم *اسفار* را که مفصل‌ترین بیان او در باب استدلال بر وجود رابط معلول و اثبات وحدت شخصی وجود به وسیله آن است به همراه پاره‌ای توضیحات می‌آوریم و سپس شکل منطقی استدلال را در قالب مقدمات تفصیلی و جداگانه بیان نموده و به نقد و تحلیل آن می‌پردازیم.

همان‌طور که موجد شیء به حسب جوهر ذات و سنخ حقیقتش فیاض است، به این معنا که فاعلیتش عین حقیقت و ذات و وجودش می‌باشد و در نتیجه فاعل محض است و نه اینکه چیز دیگری باشد که فاعلیت صفت او باشد، همین‌طور هم معلول او ذاتاً اثر و مفاض است نه اینکه چیز دیگری غیر از آنچه مسمی به معلول است، داشته باشیم که ذاتاً اثر باشد و در نتیجه دو امر داشته باشیم - ولو به حسب تحلیل و اعتبار عقل - که یکی شیء باشد و دیگری اثر و مفاض از علت. در این صورت هنگام تحلیل، معلول بالذات فقط یکی از آنها می‌شود [یعنی همان دومی که ذاتاً اثر است] مگر اینکه اولی را نیز [به دلیل ارتباطی که با دومی دارد] با نوعی مجاز، معلول بالذات بنامیم تا دور یا تسلسلی پیش نیاید. [و البته در این صورت خود ذات آن شیء مسمی به معلول، مفاض و معلول نخواهد بود و این خلف معلولیت است]. بنابراین با دقت در معلول بما هو معلول روشن می‌شود که معلول بالذات همچون علت بالذات، امر بسیطی است [و جز همان افتقار و معلولیت و اثر بودن چیز دیگری نیست. همان‌طور که علت جز علت چیز دیگری نیست؛] لذا وقتی علت را از همه آنچه مدخلیتی در علت و تأثیرش ندارد تجرید نماییم و تنها از حیث علت و موثر بودن لحاظ کنیم و همین‌طور معلول را از همه آنچه دخالتی در قوام معلولیتش ندارد، تجرید نماییم، آشکار می‌شود که هر علتی، علت است ذاتاً و حقیقتاً، و هر معلولی معلول است ذاتاً و حقیقتاً.

با این سخن [که معلول همانند علت، به تمام ذاتش معلول است] این مطلب روشن می‌شود که حقیقت آنچه معلول نامیده می‌شود، هویتی مباین با حقیقت علت مفیضه‌اش ندارد، به صورتی که عقل بتواند به هویت ذات معلول با قطع نظر از هویت موجدش، اشاره نماید و در نتیجه دو هویت مستقل در تعقل داشته باشیم که یکی مفیض باشد و دیگری مفاض؛ زیرا لازمه‌اش این است که معلول، ذاتی جدای از معنای معلول بودنش داشته باشد که مورد تعقل قرار گیرد بدون تعقل علت و نیز اضافه و نسبت او به علت، حال آنکه معلول از آن حیث که معلول است، جز به صورت مضاف به علتش قابل تعقل نیست؛ چراکه در غیر این صورت اصلی که در ضابطه علت و معلول بودن یک شیء، بنیان نهادیم، منفسخ خواهد شد [و دیگر علت علت نخواهد بود و معلول معلول نخواهد بود] و این خلف است.

بنا بر آنچه گذشت، معلول بالذات - با این اعتبار - حقیقتی غیر از مضاف و لاحق بودن ندارد و معنایی ندارد جز اثر و تابع بودن و نه اینکه ذاتی باشد که معروض این معانی شود، همان‌طور که علت مفیضه علی‌الاطلاق، اصل و مبدأ و متبوع بودن، عین ذاتش می‌باشد.

از طرف دیگر وقتی تهای سلسله وجودات از علل و معلولات به ذات بسیط‌الحقیقه‌ای نوری و وجودی و منزّه از شباهه کثرت و نقصان و امکان و قصور... ثابت شود و نیز ثابت شود که او به ذات و حقیقت و هویش، فیاض و ساطع و منور آسمان‌ها و زمین است و به وجودش منشأ عالم خلق و امر است، این حقیقت روشن می‌شود که همه موجودات اصل واحد و سخ فاردی دارند که او حقیقت و باقی شئونش و او ذات و غیر او اسماء و نعوتش و او اصل و ماسوا اطوار و شئوئش و او موجود و ماوراء جهات و حیثیاتش می‌باشند (همان، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۳۰۰).

۱-۶. صورت منطقی استدلال

استدلال صدرالمتألهین در این باب را با توجه به متن مذکور می‌توان با ذکر مقدمات تفصیلی و به شکل منطقی به صورت ذیل ارائه نمود:

۱. هر وجود خاصی در سلسله علل و معلولات، که تالی وجود دیگری است، معلول وجود سابق خود که قاهر بر اوست می‌باشد؛
۲. چنین معلولی، فقیر و محتاج وجود سابق قاهر است؛
۳. فقر و حاجت چنین معلولی به وجود قاهر پیشین، عین ذاتش می‌باشد؛ زیرا اگر زائد بر ذاتش باشد، در اصل ذات محتاج آن وجود قاهر نخواهد بود (به تعبیر دیگر احتیاج همچون لعابی است بر ذاتی که استقلال در درونش نهفته است) و این خلف معلول بودن است؛ زیرا همه هویت معلول، فعل علت و افاضه اوست (معلول در همه هستی‌اش محتاج علت است)؛
۴. هر چیزی که حاجت‌مندی به وجود قاهری، عین ذاتش باشد، ذاتش نیز عین همان حاجت است؛ زیرا عینیت (که به معنای هویت است) طرفینی است؛
۵. هر چیزی که ذاتش عین «حاجت» به وجود قاهر سابق بر خود باشد، ذاتش عین «نسبت» به آن قاهر است؛ زیرا نسبت و ارتباط معلول به علت، چیزی جز همان حاجت به علت نیست؛

- ۶ چیزی که وجودش عین نسبت به آن قاهر باشد، می‌شود وجود رابط؛ زیرا وجود رابط همان نسبت است؛
- ۷ چیزی که وجود رابط باشد، ذات ندارد؛ زیرا وجود رابط موجود فی‌غیره است و نه فی‌نفسه؛
- ۸ چیزی که ذات ندارد، امکان تحلیلش به «ذات» و «حاجت» وجود ندارد؛
- ۹ هر چیزی که قابل تحلیل به ذات و حاجت نباشد، ذاتی مابین با آن وجود قاهر سابق بر خود، یعنی علت خود، ندارد؛
- ۱۰ وقتی ذاتی مابین با آن وجود قاهر ندارد، شأنی از شئون آن خواهد شد (یعنی معلول شأنی از شئون علت است)؛
- ۱۱ وقتی معلول شأنی از شئون آن وجود قاهر شد، مستهلک در وجود قاهر خواهد بود (مثل صفتی که مستهلک در ذات است و با اسمی که مستهلک در مسمی است) یعنی معنایی است که موجود است به نفس وجود آن قاهر؛
- ۱۲ وقتی همه تالی‌ها از وجودات خاصه، مستهلک در وجود سابق قاهر بر خود باشند، جمیع وجودات خاصه، مستهلک در وجود حق تعالی خواهند بود؛ زیرا جمیع آنها تالی وجود حق‌اند و او قاهر بر آنهاست (فقط وجود حق تعالی است که تالی و معلول نیست و لذا همه سلسله تالی‌ها در واقع مستهلک در او هستند)؛
- ۱۳ وقتی جمیع وجودات خاصه، مستهلک در وجود حق تعالی باشند، همه وجودات خاصه، به وجود او موجودند و وجود او جل و علا وجود جمیع اشیا خواهد بود؛
- نتیجه اینکه حقیقت وجود، واحد شخصی است که همان واجب تعالی است و جمیع وجودات خاصه به عین وجود حق تعالی، یعنی فاعل کل، موجودند.

۲-۶. نقد استدلال

نقد اول: مقدمات استدلال تا مقدمه چهارم بدون شک صحیح است و کاملاً پذیرفته است که هر معلولی فقیر است و هر فقیری حاجت عین ذاتش است و هر چیزی که حاجت عین ذاتش باشد، ذاتش عین حاجت است؛ ولی مقدمه پنجم که می‌گوید هر چه ذاتش عین حاجت شد، عین نسبت می‌شود را نمی‌توان پذیرفت؛ اولاً با نقض به وجود باری تعالی؛ به این صورت که علیت او نیز به تصریح صدرالمآلهین و همان‌طور که در تقریر دلیل گذشت، عین وجودش می‌باشد و از طرفی بدون شک بین حق تعالی و اشیاء، نسبتی برقرار است؛ حال اگر مطابق استدلال، معلول نسبت و ارتباطی با علت دارد و این نسبت همان حاجت معلول به علت باشد و از طرفی وجود معلول عین حاجت به علت است و در نتیجه وجود معلول عین نسبت و ربط به علت است، در مورد واجب‌الوجود نیز می‌توان گفت که علت نسبت و ارتباطی با معلول دارد و این نسبت همان قیومیت علت برای معلول است و از آنجا که وجود علت عین قیومیتش برای معلول است (چون قیومیت تعبیر دیگری از همان علیت است که عین ذات علت است)، وجود علت عین نسبت و ربط خواهد بود و در نتیجه وجود باری تعالی رابط خواهد بود که به‌وضوح امری ناپذیرفتنی است.

و اما ثانیاً با پاسخ حلی و با تفکیک مقولهٔ اضافه از اضافه به معنای لغوی (که توضیح آن در مباحث مقدماتی گذشت) به این صورت که اصطلاح نسبت یا اضافه، لفظ مشترک است میان مقوله اضافه و وجود رابط. به این معنا که هم به طرفین نسبت، اضافه و نسبت گفته می‌شود و هم به خود نسبت میان طرفین که قائم به آنهاست؛ حال آنکه مراد از نسبت به معنای اول، مقولهٔ اضافه است که یکی از اعراض و وجود لغیره است و مراد از نسبت به معنای دوم که خود نسبت میان طرفین است، اضافه به معنای لغوی‌اش می‌باشد که همان وجود رابط و فی‌غیره است.

در محل بحث نیز نسبت میان علت و معلول، همان وجود رابط است و اوصاف حاصل از این رابطه در طرفین نسبت، از مقوله اضافه‌اند و نه اضافه به معنای لغوی یعنی وجود رابط. بنابراین اوصاف حاجت، فقر و تعلق در طرف معلول، هیچ‌یک عبارت از نفس نسبت نیستند، همان‌طور که اوصاف علیت و قیومیت در طرف علت نیز نفس نسبت میان علت و معلول نیستند؛ بلکه وقتی معلول توسط علت به وجود آمد، رابطه و نسبتی بین این دو برقرار می‌شود: «العلّة علّة لوجود المعلول، وإذا وجد المعلول، صار علّة لوجود العالقة بينهما» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۲).

در نتیجه معلولیت و علیت (قیومیت)، دو صفت برای دو طرف این نسبت خواهند شد؛ مانند ابوت و بنوت که هیچ‌کدام نفس نسبت بین پدر و فرزند نیستند و صرفاً صفاتی برای طرفین نسبت‌اند و همچنین وصف متکرر اخوت که حاصل از نسبت برادری میان دو شخص است و نه خود نسبت:

أن الاضافة هیأه حاصله من نسبة الشيء الى شيء آخر منسوب إلى الشيء الأول المنسوب اليه؛ كهیأة الأضافة التي فی الأخ، فإن فیها نسبة الأخ بالأخوة، إلى أخیه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب اليه، بالأخوة (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۶).

بنابراین اگر حاجت و تعلق و ارتباط و معلولیت - طبق اعتقاد تمام حکما که توضیحش پیش از این گذشت - عین وجود معلول است، معنایش نسبت و ارتباط به معنای مقولهٔ اضافه است و نه نسبت و ارتباط به معنای وجود رابط. به عبارت دیگر بر اثر رابطه‌ای که میان علت و معلول برقرار می‌شود، دو وصف محتاج (مرتبط الیه و متعلق بودن) و قیوم بودن، عارض بر طرفین می‌شود که این اوصاف از مقوله اضافه و عین وجود طرفین است؛ اما وجود رابط خود همان رابطهٔ میان دو طرف است که وجود فی‌غیره دارد و نسبت و اضافه به معنای لغوی است.

بنابراین وجود معلول عین‌الربط به علت هستی‌بخش خود است، اما نه به معنای وجود رابط و فی‌غیره بودن بلکه به معنای عینیت موصوف یعنی معلول با وصف یعنی مرتبط و محتاج بودن؛ همان‌طور که وجود علت نیز با اوصاف علیت و استقلال، عینیت دارد و این هر دو، محصول «رابطه» میان علت و معلول است که یکی را قیوم و دیگری را محتاج نموده و این «رابطه» همان «وجود رابط» است.

سخن پایانی اینکه نسبت همواره میان دو شیء برقرار می‌شود و آنها را پیوند می‌دهد و اوصاف و هیئاتی را در طرفین ایجاد می‌کند و در پیوند و نسبت میان خالق و مخلوق نیز، علیت و معلولیت و ارتباط و استقلال، اوصافی‌اند برای طرفین نسبت و نه خود نسبت.

نقد دوم: مقدمه هفتم با این محتوا که وجود رابط ذات ندارد، قابل قبول نیست؛ اولاً به این دلیل که اگر ذات به معنای ماهیت باشد، وجود رابط نیز دارای ماهیت است؛ چراکه وجود رابط، جنسی دارد که همان «نسبت» است و «نسبت» - چنان که شیخ/شراقی به آن تصریح دارد - جنس عالی است و از دیگر سو هر وجود رابطی، خصوصیتی دارد که فصل او به حساب می‌آید؛ چراکه نسبت، انواع مختلف دارد؛ مانند نسبت ظرفیت که معنای «فی» می‌باشد و نسبت ابتدا که معنای «مین» است و نسبت استعلاء که معنای «علی» می‌باشد و موارد دیگر. معانی این حروف و سایر حروف را نمی‌توان یک نوع نسبت دانست چراکه هیچ‌یک را نمی‌توان به جای دیگری به کار برد و دلیلش این است که هر کدام معنای خاص به خود را دارند.

و اما اگر بر ماهیت نداشتن وجود رابط به این صورت استدلال شود که وجود رابط مفهوم مستقل ندارد، درحالی که ماهیت، مفهوم مستقل است و در نتیجه، وجود رابط دارای ماهیت نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰). پاسخش این است که مفاهیمی چون «وجود رابط» و «نسبت ظرفیه» و «نسبت استعلائی» مفاهیم اسمی مستقلی هستند برای واقعشان که وجود رابط است و لذا با استدلال مذکور نمی‌توان نفی ماهیت از وجود رابط نمود. و ثانیاً ذات به دو معنا به کار می‌رود؛ یکی ماهیت و دیگری حقیقت (به معنای آنچه موجود است مطلقاً، چه وجود باشد و چه ماهیت): «لفظ الذات قد یطلق و یراد به الهویة الشخصية، و قد یطلق و یراد به الماهیة النوعیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۱۷۰) و اگر بپذیریم که وجود رابط، ذات به معنای ماهیت ندارد، نمی‌توان پذیرفت که ذات به معنای حقیقت و هویت و موجودیت ندارد؛ حال آنکه مراد صدرا از نفی ذات برای وجود معلول، صرفاً نفی ماهیت داشتن معلول نیست بلکه می‌خواهد ذات به معنای دوم یعنی حقیقت و هویت مغایر با وصف «حاجت و ربط» معلول را انکار کند و بگوید وجود معلول، چیزی یا حقیقتی مغایر با وصف حاجت و ربط نیست که موصوف آن قرار گیرد و ذات له الربط را تشکیل دهد؛ ولی این سخن را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا وجود معلول که از نگاه صدرا وجود رابط است، بی‌شک موصوف به وصف حاجت و تعلق است و لذا دارای هویت و حقیقت و تعین تعلقی است و همین هویت و حقیقت، ذاتی را تشکیل داده که البته عین ربط و تعلق و موصوف به این صفات است، نه اینکه صرفاً خود همان تعلق و ربط و حاجت باشد.

حاصل آنکه از نگاه صدرالمتألهین معلولیت و ربط به علت، عین ذات معلول بوده و قابل انفکاک از آن نیست، ولی ربط مذکور از منظر صدرایی به معنای حرفی یعنی فی‌غیره است، که در نتیجه معلول نیز به دلیل عینیت با چنین ربطی، هویتی حرفی و فی‌غیره دارد و ذات مغایر با ذات علت ندارد؛ حال آنکه اولاً معلول عین ربط به معنای وصفی و اسمی خود است و نه حرفی و لذا همچنان وجودی فی‌نفسه و مغایر با علت خود دارد؛ هر چند موصوف به وصف ارتباط با علت بوده و عین این وصف است؛ و ثانیاً اگر بپذیریم که معلول، وجودی حرفی و فی‌غیره است، همچنان دارای ذاتی مغایر با ذات علت است؛ زیرا هم دارای ماهیت است و هم دارای هویت تعلقی و وابسته که ضرورتاً مغایر با هویت غیرتعلقی علت است.

نقد سوم: مقدمه نهم می‌گوید وقتی وجود رابط قابل تحلیل به ذات و حاجت نبود، دیگر ذاتی مابین با علت خود ندارد. مابینت مذکور به دو معنا می‌تواند به کار رود؛ یکی تغایر و بینونت وجودی بین دو شیء متباین به اینکه یکی وجودی غیر از وجود دیگری داشته باشد؛ دیگری به معنای انقطاع و عدم علاقه و ارتباط بین دو شیء متغایر از نظر وجودی؛ به این معنا که دو شیء متباین، علاوه بر تغایر وجودی، هیچ ارتباطی نیز با یکدیگر نداشته باشند.

حال پرسش اینجاست که عدم مابینت ذات و به تعبیری حقیقت معلول از علت هستی‌بخش خود، به چه معناست؟ آیا به معنای عدم تغایر وجودی آنها و در نتیجه اتحاد وجودی علت و معلول است و یا صرفاً به معنای عدم انقطاع و ارتباط میان آنها در عین تغایر وجودی است؟ به تعبیر دیگر آیا مفاد مقدمه نهم این است که معلول وجودی مغایر علت ندارد و عین اوست و یا مفادش این است که معلول بی ارتباط با علت نیست ولو مغایرت وجودی با او دارد؟ حال اگر معنای اول موردنظر باشد، مقدمه نهم زیر سؤال خواهد رفت و اگر به معنای دوم باشد مقدمه دهم دچار اشکال خواهد شد.

توضیح اینکه استدلال تا مقدمه هشتم مفید این معناست که وجود معلول عین ارتباط به علت و وابسته و محتاج به اوست و لذا از او منقطع نیست؛ اما در مقدمه نهم با تکیه بر این مطلب که معلول قابل تحلیل به ذات و حاجت نیست و ذاتش عین حاجت است، به این نتیجه می‌رسد که معلول ذاتی مابین علت ندارد. حال اگر مراد از مابینت این باشد که معلول، از آنجاکه محض حاجت و ربط به علت است، پس ماهیت یا حقیقتی مغایر علت ندارد و لذا عین علت است، مقدمه مذکور با این اشکال مهم روبه‌رو می‌شود که با نفی حقیقت و هویت معلول، حاجت‌مندی و وابستگی او، عین وجود علت که وجود مستقل و غیروابسته است خواهد شد و لذا علت عین حاجت یعنی غنا عین فقر می‌شود که تناقضی آشکار است.

به تعبیر دیگر مطابق مقدمه نهم، ذات معلول نفی می‌شود، ولی حقیقت حاجت یعنی ویژگی ربطی و تعلقی او همچنان باقی است؛ ولی به عین وجود علت. پس حقیقت حاجت با وجود علت که عین بی‌نیازی است، یکی می‌شود و حال آنکه استدلال به دنبال اثبات این حقیقت بود که معلول عین فقر و ربط و حاجت است نه علت. از این‌روست که هویت وجود رابط از نگاه علامه طباطبائی به کلی نفی نمی‌شود، هرچند که وجودی فی‌غیره است و هویتی حداقلی داشته و به تعبیر ایشان وجودمائی بیش نیست، ولی به عنوان قسمی از وجود در کنار وجود مستقل قرار می‌گیرد و وجودی مغایر با او دارد.

بنا بر آنچه گذشت اگر نتوان وجودی را به ذات و حاجت تحلیل کرد و همهٔ هویتش آن حاجت بود، این مطلب منافاتی با مغایرت و استقلال وجودی موجود حاجت‌مند از وجود بی‌نیاز ندارد و نمی‌توان گفت چون ذاتش عین حاجت است پس اصلاً ذات ندارد و موجودی غیر علت نیست و وجودش همان وجود علت است. به عبارت دیگر معلول در عین اینکه حاجت و ارتباط به علت همه هویتش را پر کرده، همچنان می‌تواند وجودی مغایر با علت خود داشته باشد؛ همان‌طور که حکمای پیش از صدرا نیز با وجود اعتقاد به عین‌الربط و الارتباط بودن وجود معلول نسبت به وجود علت، قائل به تغایر وجودی معلول با علت خود نیز بودند که توضیح آن در محل خود گذشت.

ممکن است در پاسخ به اشکال مذکور گفته شود با نفی ذات معلول، حاجت و ربط او به علت نیز امری عدمی خواهد بود و عینیت آن با وجود علت، منجر به اشکال پیش گفته یعنی عینیت دو هویت فقیر و غنی نخواهد شد. در پاسخ باید گفت لازمه این سخن، نفی مطلق کثرت و اثبات وحدت محض وجود یعنی قول منسوب به برخی صوفیه است که صدرالمألهین صریحاً آن را انکار کرده باشد و برخلاف سخن محققان از عرفا می‌داند و خود نیز کثرت را امری بدیهی و نفی آن را مخالفت با عقل و نقل معرفی می‌کند (ر.ک: صدرالمألهین، بی‌تا، ص ۱۳۸).

و اما اگر مراد از مباینیت، معنای دوم یعنی انقطاع و عدم ارتباط یک وجود با وجود دیگر در عین تغایر وجودی باشد، مقدمه نهم صحیح خواهد بود؛ چراکه وقتی نتوان معلول را به ذات و حاجت تحلیل کرد و هویتش عین حاجت به علت است، بدون شک معلول در عین مغایرت وجودی با علت، مباینیت وجودی با او ندارد به این معنا که منقطع از او و بی‌ربط به او نیست؛ اما مقدمه دهم را که در آن معلول شأنی از شئون علت به حساب آمده، با اشکال مواجه می‌کند؛ چراکه شأن بودن معلول برای علت به معنای نفی وجود مغایر معلول از علت و عینیت وجودی معلول با علت است حال آنکه طبق معنای دوم مباینیت، در مقدمه نهم صرفاً عدم انقطاع معلول از علت و مرتبط بودنش با او ثابت می‌شود و نه عدم مغایرت او با علت و لذا نمی‌توان از مقدمه نهم، نفی وجود مغایر معلول و شأن بودن او برای علت را در مقدمه دهم نتیجه گرفت.

به تعبیر دیگر معلول گرچه ذاتی منقطع و بی‌ارتباط با علت ندارد ولی شأنی از شئون علت هم نیست؛ بلکه برای خود وجودی مغایر با وجود علت دارد؛ حال آنکه اگر معلول شأن علت باشد، به عین وجود ذی‌شأن موجود است نه مغایر با آن، همان‌طور که وصف و اسم و ظهور و تجلی به عین وجود موصوف و مسمی و ظاهر و متجلی موجودند. بنا بر آنچه گذشت اگر مباینیت در هر دو مقدمه به معنای مغایرت وجودی باشد، مقدمه نهم نادرست ولی مقدمه دهم صحیح است و اگر به معنای انقطاع و بی‌ارتباط بودن باشد، مقدمه نهم صحیح بوده ولی مقدمه دهم نادرست است؛ و اگر مباینیت در هریک از دو مقدمه در دو معنای متفاوت به کار رود، گرچه هر دو مقدمه صحیح می‌شوند ولی استدلال در این دو مقدمه دچار مغالطه اشتراک اسم و در نتیجه عدم تکرر حد وسط می‌شود؛ زیرا در این صورت «عدم مباینیت معلول از علت» که حد وسط قیاس است به ترتیب زیر به دو معنا به کار رفته است:

مقدمه نهم: هر چیزی که قابل تحلیل به ذات و حاجت نباشد، ذاتی میان (به معنای منقطع و بی‌ارتباط) با آن وجود قاهر سابق بر خود یعنی با علت خود ندارد.

مقدمه دهم: وقتی ذاتی میان (به معنای مغایر) با آن وجود قاهر ندارد، شأنی از شئون آن خواهد شد (یعنی معلول شأنی از شئون علت است).

حاصل آنکه برهان صدرالمألهین در اثبات وجود رابط معلول، نمی‌تواند شأنیّت معلول برای علت و عینیت وجود او با علت را اثبات نماید و از این طریق نشان دهد که وجودات امکانی جملگی وجودات رابط بوده و وجودی مغایر با وجود حق ندارند و به وجود او موجودند.

نتیجه‌گیری

حاصل این پژوهش آن است که برهان صدرالمتألهین بر نظریه وجود رابط معلول که نتیجه آن وحدت شخصی وجود است با اشکالاتی روبه‌روست که مهم‌ترین آن، خلط میان معنای اسمی یا وصفی ربط و معنای حرفی آن است؛ با این توضیح که آنچه برهان صدرا می‌تواند اثبات نماید، عین‌الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش، به معنای موصوف شدن معلول به وصف ارتباط با علت است که از مقوله اضافه است، نه عین‌الربط بودن به معنای حرفی ربط که عبارت از خود نسبت میان طرفین است. به بیانی دیگر مرتبط بودن تمام هویت معلول به علت، به معنای وصف حاصل از «نسبت» او با علت است و نه به معنای خود «نسبت» یعنی وجود رابط. به این ترتیب، وجود معلول هرچند عین‌الربط و الارتباط با علت است، ولی همچنان دارای ذات و وجود مغایر با علت است و لذا با برهان صدرالمتألهین، وجود رابط معلول به معنای موردنظر او و به تبع آن وحدت شخصی وجود، قابل اثبات نیست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، چ دوم، قم، اسراء.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، چ سوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- شکر، عبدالعلی، ۱۳۸۲، «نظریه وجود رابط و مستقل نزد فیلسوفان قبل از صدرالمتألهین» *مقالات و بررسیها*، ش ۷۴، ص ۱۳۹-۱۶۰.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مصطفوی.
- _____، بی‌تا، *الرسائل*، قم، مصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۱، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- کرد فیروزجایی، یارعلی و غلامرضا عظیمی راویز، ۱۳۹۸، «تقریب نظر ابن سینا و ملاصدرا درباره وجود رابط و رابطی»، *آیین حکمت*، سال یازدهم، ش ۴۰، ص ۱۳۱-۱۵۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *شرح نهایة الحکمة*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی رابطه وجود و ماهیت در اندیشه صدرایی معاصر با محوریت سه تفسیر «حدی، عینی و تصویری» از ماهیت

ک. مختارعلی رضائی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

marezaei1382@gmail.com

 orcid.org/0009-0004-6458-3126

hekmatquestion@gmail.com

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵

چکیده

رابطه وجود و ماهیت یکی از مسائل مهم وجودشناختی در اندیشه فلسفی معاصر به شمار می‌آید. آیت‌الله مصباح یزدی، استاد فیاضی و استاد عبودیت، از فیلسوفان صدرایی معاصر هستند که هریک در این باب دیدگاهی ویژه دارند. براساس دیدگاه استاد فیاضی، ماهیت، متن وجود است. استاد عبودیت معتقد است که ماهیت، تصور وجود است و آیت‌الله مصباح یزدی ماهیت را حد وجود می‌داند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین، مقایسه و بررسی سه دیدگاه مزبور پرداخته و به این نتیجه دست یافته که ماهیت صرفاً حد وجود است، نه متن وجود. از این‌روست که می‌توان ماهیت را تصور یا خیال وجود هم دانست. براساس دیدگاه برگزیده، اعتباریت ماهیت مستلزم عدم صدق ماهیت بر واقعیت خارجی نیست. توجه به تمایز میان حقیقت فلسفی و ادبی، نشان‌دهنده برتری دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی بر دیدگاه‌های رقیب در مسئله رابطه وجود و ماهیت است.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، حکمت متعالیه، آیت‌الله مصباح یزدی، استاد فیاضی، استاد عبودیت.

در بحث تفاسیر اصالت وجود صدراپی به نظر می‌رسد تفسیری که *آیت‌الله مصباح یزدی* از ماهیت ارائه داده است مبرهن بوده، جامع بعضی از تفاسیر و مانع برخی دیگر از آنهاست. تفاسیر گوناگون از ماهیت که متأثر از اختلاف‌نظر در تفسیر اصالت وجود است از یک‌سو، و نبود یک معیار و شاقول علمی جهت ارزیابی دیدگاه‌های مزبور از سوی دیگر، نیاز به پژوهش حاضر را دوچندان کرده است.

اندیشمندان مسلمان، مسئله رابطه وجود و ماهیت را به مثابه مسئله‌ای مهم از سلسله مباحث وجودشناختی در آثار خود مطرح کرده، پس از اتخاذ موضع، آن را مقدمه‌ای برای طرح و حل دیگر مسائل فلسفی قرار داده‌اند. مسئله عین‌الربط بودن معلول به علت و امکان فقری و وجودی، تشکیک در وجود و حرکت جوهری را می‌توان از مسائل فلسفی‌ای دانست که به طور مستقیم متأثر از اصالت وجود است و مسائلی همچون بسیط‌الحقیقه، مراتب داشتن نفس، انطباق وجود ذهنی با خارج، ربط ثابت به سیال نیز به صورت غیرمستقیم به اصالت وجود مربوط می‌شود. افزون بر این، برخی دیگر از مسائل مانند امر بین‌الامرین و توحید افعالی که استطراداً وارد فلسفه شده است نیز با توجه به اصالت وجود بهتر و دقیق‌تر قابل تبیین و حل است؛ به‌ویژه بنا بر نظریه حق، که ماهیت حد وجود است نه متن وجود. اگر در بحث رابطه وجود و ماهیت، ماهیت را حد وجود بدانیم تمایز مخلوق به خالق همان حد او خواهد بود. در نتیجه ماهیت چیزی چیز چستی و «ما یقال فی جواب ما هو» نخواهد بود که همان حد وجود است و رابطه این وجود محدود با خداوند که نامحدود است در وجودی خواهد بود که دارای مراتب است.

واقعیت عینی در ذهن که ظرف علم حصولی است به صورت قضیه‌ی هلیه بسیطه منعکس می‌شود و دست‌کم از دو مفهوم اسمی و مستقل تشکیل می‌یابد که یکی از آنها که معمولاً در طرف موضوع قرار می‌گیرد مفهومی ماهوی است و می‌توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی در نظر گرفت و دیگری، یعنی مفهوم «موجود» در طرف محمول قرار می‌گیرد. وجود محمولی از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد. بدین‌سان، دو مفهوم گوناگون از یک حقیقت بسیط گرفته می‌شود که هر کدام احکام و ویژگی‌هایی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۰۸). برای ارائه تبیین درست و دقیق از رابطه وجود و ماهیت و دآوری در این زمینه، ابتدا باید به احکام و ویژگی‌های وجود و ماهیت توجه کرد. سپس با تعیین محل نزاع در بحث اصالت وجود یا ماهیت و اشاره به تفاسیر اصالت وجود، نظر صحیح را ارائه داد. بحث را با ویژگی‌های وجود آغاز می‌کنیم:

۱. ویژگی‌های مفهوم و مصداق وجود

واژه «وجود» در اصطلاح به دو معنا به کار می‌رود:

الف) معنای حرفی که در فارسی با واژه «است» به آن اشاره می‌شود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۷۹؛

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹)؛

(ب) معنای اسمی بودن یا هستی (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۶۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ص ۷۹).

اندیشمندان در علوم عقلی درباره وجود از دو حیث بحث می‌کنند:

الف) «مصادق وجود» که همان واقعیت عینی است و با علم حضوری درک می‌شود و از یقینی‌ترین موارد آن، می‌توان به واقعیت خود انسان و حالت‌هایش اشاره کرد؛

ب) «مفهوم وجود» که دارای ویژگی‌های زیر است:

اولاً بدیهی است؛ زیرا ذهن انسان قبل از اینکه با پدیده‌های روانی مثل ترس، شادی و غم آشنا شود با حقیقت وجودی که آن امور از مصادیق آن‌اند، آشنا بوده است. به همین دلیل است که به راحتی می‌تواند این پدیده‌های روانی را با عدمشان مقایسه کند. روشن است که اگر ذهن انسان، قبل از درک این امور، با حقیقت وجود آشنا نبود، نمی‌توانست وجود و عدم آنها را درک و مقایسه نماید؛

ثانیاً کلی است؛ زیرا تعریف کلی منطقی یعنی قابلیت انطباق بر کثیرین بر آن صدق می‌کند؛

ثالثاً واحد و مشترک معنوی است؛

رابعاً معقول ثانی فلسفی است؛ زیرا از آنجاکه مفهوم است، معقول است و از آنجاکه ذهن این مفهوم کلی را با تأمل و مقایسه به دست آورده است، معقول ثانی است نه اول، و از آنجاکه قابل حمل بر امور عینی و خارجی است معقول ثانی فلسفی است نه معقول ثانی منطقی. البته با توجه به اختلاف نظر در معیار طبقه‌بندی مفاهیم و تأثیر آن در معقول اول یا ثانی بودن مفهوم وجود، به دو مبنای کلی در این زمینه اشاره کرده، دیدگاه صحیح را برمی‌گزینیم:

۲. مبنای آیت‌الله مصباح یزدی

مفهوم کلی یا بر امور عینی حمل می‌شود و به اصطلاح، اتصافش خارجی است یا بر امور عینی حمل نمی‌شود. در صورت دوم، مفهوم کلی منطقی است؛ اما در صورت اول، یا به صورت خودکار و منفعلانه انتزاع می‌شود که در این صورت مفهوم ماهوی است یا با مقایسه و نوعی فعالیت ذهنی به دست می‌آید که در این صورت مفهوم فلسفی است. بنابراین هرچند مفهوم «وجود» بر امور عینی حمل می‌شود، اما ذهن آن را با تأمل و مقایسه با عدم، به دست می‌آورد. در نتیجه معقول ثانی فلسفی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹).

۳. مبنای مشهور و استاد فیاضی

استاد فیاضی همگام با دیدگاه مشهور معتقد است که مفهوم کلی یا مابازای خارجی دارد یا ندارد. در صورت اول، مفهوم ماهوی است، وگرنه یا اتصاف آن خارجی است که در این صورت مفهوم فلسفی است و یا اتصاف آن خارجی نیست که در این صورت، مفهوم منطقی است. بر این اساس وجود مابازای خارجی دارد و از مفاهیم ماهوی به شمار می‌آید (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۶ و ۲۳۲؛ همو، بی‌تا، ص ۲۲-۲۷).

۴. بررسی مبنای دوم

این‌گونه نیست که «هر آنچه مابازای خارجی داشته باشد، معقول اول است»؛ بلکه «بعضی از آنچه مابازای خارجی دارد، معقول اول است». با توجه به گزاره‌های زیر می‌توان درستی این ادعا را اثبات کرد:

۱. اگر مفهومی مابازای خارجی داشته باشد، به این معنا خواهد بود که در خارج مصداقی دارد؛
۲. اگر مفهومی در خارج مصداقی داشته باشد، به این معنا خواهد بود که بین امور خارجی و هویت واقعی، امری واقعی و هویتی خارجی داریم که مصداق آن مفهوم خواهد بود؛
۳. اگر امری واقعی و هویتی خارجی داشته باشیم که مصداق مفهومی باشد، آن مفهوم قابل حمل بر آن مصداق یعنی امر واقعی و هویت خارجی خواهد بود؛
۴. مفهومی که قابل حمل بر امر واقعی و هویت خارجی باشد، به این معنی خواهد بود که قابل حمل بر امور عینی است؛
۵. مفهومی که قابل حمل بر امور عینی باشد، به این معنای اصطلاحی خواهد بود که اتصاف آن مفهوم، خارجی است؛

۶. مفهومی که اتصاف آن خارجی باشد، اعم از معقول اول و معقول ثانی فلسفی خواهد بود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۸).

بر اساس مقدمات شش‌گانه فوق می‌توان به این نتیجه دست یافت که هر مفهومی که مابازای خارجی دارد، فقط معقول اول نیست و معقول ثانی فلسفی نیز مابازای خارجی دارد؛ و به اصطلاح، مفهوم کلی یا اتصافش ذهنی است که همان معقولات ثانی منطقی خواهد بود، و یا اتصافش خارجی است که در این صورت یا ذهن به صورت خودکار آن را می‌سازد که مفهومی ماهوی خواهد بود و یا ذهن با یک نحوه مقایسه و سنجش و به‌اصطلاح، فعالانه آن را می‌سازد که در این صورت معقول ثانی فلسفی خواهد بود.

۵. منظور از وجود در بحث نسبت وجود و ماهیت

منظور از «وجود» در بحث رابطه وجود و ماهیت، معنای اسمی آن است که در هلیات بسیطه محمول واقع می‌شود. به عبارت دیگر در اینجا، معنای حرفی وجود منظور نیست. همچنین معنای مصدری که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی‌شود. معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر حدث نمی‌تواند اراده شود، مگر اینکه آن را از قید مزبور تجرید کنیم به گونه‌ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۵ و ۲۳۶).

۶. ویژگی‌های ماهیت

ماهیت، مصدر جعلی از «ما هو» است که به صورت یک کلمه در آمده است (ر.ک: جرجانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۵) و به صورت اسم مصدر (چیستی)، با شرط تجرید از معنای حدث، بر ذوات خارجی حمل می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی،

۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶). ماهیت در واقع پاسخ پرسش از «ماهو» می‌باشد، نظیر «کمیت» و «کیفیت» که پاسخ پرسش از «کم‌هو» و «کیف‌هو» اند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۲).

خود مفهوم ماهیت، نظیر مفهوم وجود، کلی و معقول ثانی فلسفی است، اما مصداق مفهوم ماهیت که مفهوم آن مصداق، مفهومی ماهوی است، نظیر انسان، سفیدی، حیوان، ترس و... فلسفی نیست و توسط قوه عاقله به صورت منفعلانه و خودکار از اشیای خارجی انتزاع می‌شود و از آنها حکایت می‌کند. در علوم عقلی، ماهیت در دو اصطلاح مشهور به کار برده شده است:

الف) ما یقال فی جواب ما هو؛ یا «ما به یجاب عن السؤل بما هو»، یعنی آنچه در پاسخ به سؤال از چیستی شیء گفته می‌شود از قبیل انسان و حیوان. ماهیت به این معنا را «ماهیت بالمعنی الاخص» می‌نامند (ر.ک: همان، ص ۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰)؛

ب) ما به الشیء هو هو؛ یعنی آنچه شیئیت شیء و حقیقت شیء به آن است. ماهیت به این معنا «ماهیت بالمعنی الاعم» است و شامل ماهیت به معنای نخست نیز می‌شود؛ به علاوه در مقابل وجود هم نیست؛ زیرا «شیء» در این تعریف، افزون بر وجود و صفات وجود، ماهیات (بالمعنی الاخص) و صفات آنها و حتی عدم و صفات آن را نیز دربر می‌گیرد (ر.ک: همان).

حال، با توجه به مقدمات زیر می‌توان معنای ماهیت در این بحث را روشن کرد:

۱. ذهن با موجود محدود روبه‌رو می‌شود؛

۲. در این رویارویی، دست‌کم دو امر به ذهن تبادر می‌کند: وجود و حد؛

۳. حد همان ماهیت است؛ زیرا حد در خارج وجود ندارد و فقط بر خارج صدق می‌کند، یعنی هویت حد، مفهوم است که بر واقعیت خارجی صدق می‌کند، نه اینکه خود هویت خارجی باشد. نیز روشن شد که ماهیت باید مفهوم باشد. در نتیجه:

۴. وجود و ماهیت در ممکنات - که محدودند - در ذهن تغایر دارند؛

۵. تغایر وجود و ماهیت لازمه محدودیت موجود ممکن است.

بنابراین منظور از ماهیت در این بحث، ما یقال فی جواب ما هو است، نه ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو که غیر وجود نبوده و بر وجود نیز اطلاق می‌شود.

۷. خاستگاه رابطه وجود و ماهیت

خاستگاه رابطه وجود و ماهیت را می‌توان به لحاظ مباحث منطقی، بحث تعریف دانست؛ آنجاکه از مراحل معلوم کردن یک مجهول تصویری با طلب کردن سه مطلب چیستی، و هستی و چرایی یک شیء بحث می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰). طبق این مباحث، چیستی شیء، تصویری بیش نیست که در جواب ما هو گفته می‌شود و هستی، تصدیق به وجود آن شیء است که در پاسخ هل بسیطه واقع می‌شود. همین

مسئله در منطق است که با عنوان «تغایر ذهنی وجود و ماهیت» به فلسفه کشیده می‌شود؛ در فلسفه نیز همانند منطق بین وجود و ماهیت تفاوت بنیادین وجود دارد.

پس، به طور کلی می‌توان گفت که منشأ رابطه وجود و ماهیت، رابطه ذهن و عین است. وقتی انسان با پدیده‌ای واقعی و خارجی روبه‌رو می‌شود نخستین قضیه‌ای که ذهن از آن واقعیت عینی بسیط به طور خودکار می‌سازد، قضیه بسیطه «هذا موجود» است که معمولاً مفهوم دال بر آن پدیده، موضوع قضیه و موجود، محمول آن قضیه قرار داده می‌شود و مثلاً گفته می‌شود: «ترس موجود است». وقتی پدیده خارجی یا واقعی محدود در ذهن انعکاس می‌یابد و به علم حصولی تبدیل می‌شود مفهوم ماهوی از آن ساخته می‌شود که از حد آن حکایت می‌کند. لذا ماهیت، خود را مدیون علم حصولی می‌داند؛ به طوری که اگر علم حصولی‌ای در کار نباشد، ماهیتی هم در کار نخواهد بود. البته علم حصولی لازمهٔ ماهیت است، اما ماهیت لازمهٔ علم حصولی نیست؛ زیرا معقولات ثانی و تصدیقات نیز مصداق علم حصولی‌اند. بدین صورت مسئله این‌گونه آغاز می‌شود که قائلان به اصالت ماهیت، برای حل مشکل انطباق ذهن و عین سراغ ماهیت رفتند؛ زیرا ماهیت دو موطن دارد و به اصطلاح، لایشرط است، اما وجود یک موطن دارد؛ در نتیجه معتقد شدند که ماهیت اصیل است؛ زیرا با توجه به لایشرط بودنش، عامل اتحاد و هوهویت بین ذهن و عین است و اصلاً شناخت به واسطه همین حاصل می‌شود و اگر ماهیت موجود نبود، حکایت معنا نمی‌یافت.

پس در منشأ رابطه وجود و ماهیت می‌توان به این نتیجه رسید که بحث بر سر مفاهیم ماهوی است و اشکال انطباق وجود ذهنی نیز تنها در حوزهٔ همین مفاهیم مطرح می‌شود که از کجا معلوم این مفهومی که در ذهن است با خارج مطابقت داشته باشد؟! در واقع پرسش این است که یک مفهوم ماهوی که کلی است چگونه در خارج وجود دارد، در حالی که کلیت در ذهن است؟ در خارج چه چیزی وجود دارد که می‌تواند معیار حکایت مفهوم از مصداق خویش باشد؟! رویکردهای مختلف در بحث واقعیت مفهوم کلی در پاسخ به این پرسش طرح شده است:

۱. رویکرد افلاطونی: که بر واقعیت مفاهیم کلی تأکید کرده و حتی برای آنها نوعی واقعیت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان قائل شده و ادراک کلیات را از قبیل مشاهده مجردات و مثال‌های عقلانی دانسته است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۳۷، ص ۱۱۲۰ و ۱۱۳۰ و ۵۴۱)؛

۲. رویکرد نومیالیستی: که اساساً مفهوم کلی را انکار می‌کند. بر این اساس الفاظی که گفته می‌شود دلالت بر مفاهیم کلی دارند در واقع نظیر مشترکات لفظی هستند که دلالت بر امور متعددی می‌نمایند، مثلاً لفظ انسان که بر افراد فراوانی اطلاق می‌شود مانند اسم خاصی است که چندین خانواده برای فرزندان‌شان قرار داده باشند یا مانند نام فامیلی است که همه افراد خانواده به آن نامیده می‌شوند (ر.ک: اکام، ۱۹۹۰، ص ۴۷-۴۹). طرفداران این نظریه به نام اسمیون یا طرفداران اصالت تسمیه (نومیالیست) شهرت یافته‌اند که در اواخر قرون وسطی و *ویلیام کامی* به این نظریه گروید و سپس *بارکلی* آن را پذیرفت و در عصر حاضر پوزیتیویست‌ها را می‌توان جزو این دسته به شمار آورد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۸)؛

۳. رویکرد تجربه‌گرایانه: براساس اعتقاد هیوم، تصور کلی عبارت است از تصور جزئی مبهم به این صورت که بعضی از خصوصیات صورت جزئی و خاص حذف شود به طوری که قابل انطباق بر اشیاء یا اشخاص دیگری گردد (ر.ک: هیوم، ۱۹۸۴، ص ۵۹-۷۳)؛ مثلاً تصویری که از شخص خاصی داریم با حذف بعضی ویژگی‌هایش قابل انطباق بر برادر او هم هست و با حذف خصوصیات دیگری بر چند فرد دیگر هم تطبیق می‌شود و بدین ترتیب هر قدر ویژگی‌های بیشتری از آن حذف شود، کلی‌تر و قابل انطباق بر افراد بیشتری می‌گردد؛ تا آنجا که ممکن است شامل حیوانات و حتی نباتات و جمادات هم بشود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۸ و ۱۸۹)؛

۴. رویکرد ارسطویی: مفاهیم کلی نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند که با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابند و درک‌کننده آنها عقل است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۳۴۴ و ۴۵۳-۴۵۸) و بدین ترتیب یکی از اصطلاحات عقل به عنوان نیروی درک‌کننده مفاهیم ذهنی کلی شکل یافته است. این رویکرد با دو برداشت متفاوت از معروف‌ترین دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی است:

برداشت اول: ادراک ماهیات از راه تجرید مدرکات خاص از عوارض مشخصه صورت می‌پذیرد و براین اساس تقدم ادراک چند مورد جزئی و مشخص لازم است. آنچه که بعد از عمل تجرید ذهنی باقی می‌ماند، همان مفاهیم ذاتی و مشترک بین همه افراد و تشکیل دهنده ماهیت آنها خواهد بود و بدین ترتیب ماهیات مرکب دارای اجناس و فصولی می‌گردد که هر کدام از آنها از حیثیت ذاتی خاصی در ماهیت مرکب حکایت می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۳ و ۳۱۴) بر طبق این برداشت ویژگی مفاهیم ماهوی این است که مابازاء مستقل و اتصاف خارجی دارند.

برداشت دوم: مفهوم ماهوی یک ادراک انفعالی است که برای عقل حاصل می‌شود و تنها تقدم یک ادراک شخصی برای حصول آن کفایت می‌کند نظیر ادراک خیالی که ادراک انفعالی خاصی است که به دنبال ادراک حسی واحدی در قوه خیال تحقق می‌یابد (همان، ص ۳۱۳). بر طبق این رویکرد می‌توان مفاهیم ماهوی را این‌گونه تعریف نمود: مفاهیمی که قابل حمل بر امور عینی‌اند و ذهن به طور خودکار و منفعلانه آنها را انتزاع می‌نماید نه به صورت تجرید و تعمیم (همان، ص ۱۹۸).

۸. اصالت وجود

اگر منشأ اصالت ماهیت، بحث کلی طبیعی باشد (همان، ص ۳۵۴ و ۳۲۸) و اگر ماهیت مورد بحث همان کلی طبیعی باشد (همان، ص ۳۲۰ و ۳۲۵) و اگر عامل تشخیص ماهیت، وجود باشد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۰، ۱۶۱، ۳۳۰، ۱۸۶ و ۱۶۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۷، ۱۱۲، ۱۲۱ و ۱۶۱)، باید گفت که آنچه اصالت دارد و در خارج هست و به عبارت دیگر، خارج از جنس اوست نمی‌تواند ماهیت باشد، و ماهیت اعتباری بیش نیست. ماهیت نمی‌تواند در خارج موجود بوده، هویت خارجی داشته باشد. امری که لایشرط است کلی است و بر بشرط لا و بشرط شیء فقط صدق می‌کند و همچنان که کلی هیچ‌وقت نمی‌تواند خودش در خارج موجود باشد، اما بر خارج صدق می‌کند، ماهیت

نیز هیچ‌وقت نمی‌تواند در خارج موجود باشد و فقط از خارج بهره‌ی صدق را داراست و افرادش می‌تواند در خارج موجود باشد. به همین دلیل، وجود اصیل است نه ماهیت.

در اینجا ممکن است این پرسش به ذهن برسد که اگر آنچه در خارج است وجود است نه ماهیت، پس راز صدق و انطباق وجود ذهنی با خارج چیست؟ روشن است که بر طبق اصالت ماهیت، ماهیت که لایشرط است، عامل وحدت و اتحاد ذهن و عین می‌شود، اما بر طبق اصالت وجود مسئله انطباق راه‌حلی پیدا نمی‌کند و مشکل انطباق وجود ذهنی‌ای که سبب شده بود گروهی به اصالت ماهیت معتقد باشند، بازمی‌گردد. پس در این صورت آیا بهتر این نیست که همان ماهیت را اصیل بدانیم؟

پاسخ آن است که مسئله وجود ذهنی مسئله‌ای مستقل است که در حوزه شناخت‌شناسی مطرح می‌شود و ربطی به بحث اصالت وجود یا ماهیت که بحثی هستی‌شناختی است ندارد و پاسخ آن در معرفت‌شناسی این‌گونه است که صدق وصف قضیه است و معیار صدق هر قضیه‌ای به تناسب آن قضیه فرق خواهد نمود، اگر نظری است به بدیهی منتهی می‌شود و اگر بدیهی است یا به خاطر بدهت آن است یا به علم حضوری برمی‌گردد که خطاناپذیر است. به عبارت دیگر مشکل انطباق وجود ذهنی با وجود خارجی است که در پاسخ گفته می‌شود انطباق و صدق وصف قضیه است و معیار آن به تناسب هر قضیه‌ای فرق خواهد نمود؛ اگر قضیه نظری است بر طبق میناگری اندیشمندان مسلمان باید به بدیهی منتهی شود و معیار صدق قضیه بدیهی نیز بر طبق نظر مشهور اندیشمندان مسلمان ذاتی و اولی خواهد بود و به بدهتشان برمی‌گردد و بر طبق نظر برخی دیگر علم حضوری است؛ یعنی باید بتوانیم موضوع و محمول و اتحاد آن دو را در آن قضیه به علم حضوری برگردانیم، که دیگر خطا بردار نخواهد بود.

۹. تعیین محل نزاع

تا اینجا روشن شد که منظور از وجود، همان معنای اسمی به شرط تجرید از نسبت و حدث است. ماهیت به معنای مایقال فی جواب ما هو، و به اصطلاح، ماهیت بالمعنی الاخص است. این ماهیت حد وجود است. اصالت به معنای مصداق بالذات است. مصداق بالذات حقیقت فلسفی است و حقیقت فلسفی واقع خارجی است. حال پرسش این است که آن امری که ماهیت بر آن دلالت دارد، که همان حد باشد، اصیل است یا آن امری که وجود بر آن دلالت دارد (که واقعیت محدود باشد)؟ به عبارت دیگر؛ «حد» است که عالم خارج را پر کرده است یا مدلول وجود؟ به عبارتی دیگر، واقعیت، مصداق بالذات وجود است یا مصداق بالذات حد آن؟ و آیا وجود است که بر واقعیت، صدق بالذات دارد یا ماهیت و حد آن؟

برخی اندیشمندان با توجه به برشمردن معانی ماهیت و وجود معتقدند که هر کدام از طرفین نزاع، این واژه‌ها را به یک معنایی دیگر گرفته‌اند؛ مثلاً ماهیت که به چهار معنای: ۱. ما یقال فی جواب ما هو؛ ۲. ما به الشئ هو هو؛ ۳. واقعیت عینی؛ ۴. حد وجود آمده است، اصالت ماهیتی‌ها معنای سوم را اراده کرده‌اند و اصالت وجودی‌ها معنای اول یا چهارم را. در معنای وجود نیز همین‌طور؛ قائلان به اصالت ماهیت، معنای مصدری وجود را که انتزاعی است

اراده کرده‌اند و اصالت وجودی‌ها معنای دیگر آن را که واقعیت عینی است اراده نموده‌اند؛ و به این صورت نزاع اصالت وجود یا ماهیت را لفظی و ناشی از خلط هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی دانسته‌اند (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰-۱۹۶). در عین حال باید به سه نکته ذیل توجه داشت:

۱. با پذیرش وجود محمولی و هلیه بسیطه به عنوان قضیه مفید معنی، دیگر نمی‌توان نزاع اصالت وجود یا ماهیت را لفظی قلمداد کرد؛ زیرا یکی از اموری که با اصالت وجود ثابت می‌شود معناداری هلیه بسیطه است. از این رو بحث اصالت وجود به عنوان مرز بین فلسفه غرب، که از دوره کانت به بعد وجود محمولی را منکرند، و فلسفه اسلامی شناخته می‌شود (ر.ک: مطهری، بی‌تا، ص ۲۴۱). جالب آن است که صاحب دیدگاه مزبور، هلیه بسیطه را به عنوان زمینه بحث اصالت وجود می‌پذیرد (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹)؛

۲. معنای سوم ماهیت به معنای دوم بازمی‌گردد، یعنی بخشی از آن معناست؛ همچنان که معنای چهارم آن به معنای اول بازمی‌گردد، یعنی بیشتر از دو معنا یا اصطلاح برای ماهیت نداریم؛ ما یقال فی جواب ما هو و ما به الشئ هو هو. همچنین نزاع بر سر چیستی و هستی است و روشن است که چیستی غیر از هستی است؛ لذا باید چیستی را همان ما یقال فی جواب ما هو بدانیم، هرچند در خارج چیستی و هستی جدا نیستند و هر دو بر واقع خارجی صادق‌اند، اما هر دو واقع خارجی را پر نکرده‌اند. حال، با توجه به اینکه ماهیت حقیقت منطقی دارد، ولی حقیقت فلسفی ندارد و وجود می‌تواند حقیقت فلسفی نیز داشته باشد، روشن می‌شود که محل نزاع، حقیقت فلسفی بودن ماهیت است، یعنی آیا ماهیت در خارج علاوه بر بهره صدق، از هویت نیز برخوردار است یا نه؟!؛

۳. از همان ابتدای طرح بحث ماهیت، محل نزاع موجود نبوده است و بعداً در اثر تکامل علم به اینجا رسیده و پرسش به صورت دو شقی مطرح شده که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا وجود اعتباری است و ماهیت اصیل؟ زیرا چنان که اشاره شد بحث اصالت ماهیت به سبب مشکل انطباق وجود ذهنی به میان آمده است و اندیشمندان بعدی به یک خطا پی بردند؛ ماهیت لایبشرط است و بر خارج فقط صدق می‌کند، نه اینکه خود خارج نیز از سنخ آن باشد. توجه به خلط بین امر لایبشرط و بشرط شئی زمینه طرح اصالت وجود را فراهم کرد؛ آنچه بشرط شئی و خارج از سنخ اوست وجود است، نه ماهیت. این‌گونه شد که نزاع اصالت ماهیت یا وجود شکل گرفت.

۱۰. تفاسیر اصالت وجود از منظر سه فیلسوف معاصر صدرایی

پیروان صدرالمآلهین در تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دچار اختلاف شده‌اند: گروهی ماهیت را عین و متن وجود، و گروهی حد وجود و گروهی تصور وجود دانسته‌اند. به‌راستی کدام دیدگاه درست است؟ در اینجا به هر کدام از تفاسیر اشاره، و سپس آنها را بررسی می‌کنیم.

۱۰-۱. تفسیر اول: تفسیر حد

آنچه در خارج تحقق دارد و طارِدِ عدم است، جز وجود نیست، و وجود است که حقیقتاً در خارج موجود و در نتیجه «اصیل» است؛ اما ماهیت صرفاً تصور حد وجود است یعنی نهایت و نفاذ آن است؛ و پیداست که حد وجود امری است عدمی و حقیقتاً موجود و متحقق نیست؛ زیرا حد هر شیء جایی است که آن شیء پایان می‌پذیرد و تمام می‌شود؛ و آنجا که وجود پایان می‌پذیرد، البته جز عدم وجود، شیئی نیست. پس حد وجود، دیگر موجود نیست. بنابراین ماهیت که حد وجود است موجود نیست، اما اینکه آن را موجود می‌خوانند، بدین دلیل است که چون وجود موجود است، و ماهیت نیز حد آن است، و حد با محدود متحد است، حکم وجود، یعنی موجود بودن، را به حد آن، یعنی به ماهیت، هم نسبت می‌دهند و مجازاً می‌گویند: ماهیت، مثلاً انسان، موجود است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۲).

۱۰-۲. تفسیر دوم: تفسیر تصور

در این نگاه، ماهیت به انعکاس ذهنی و ظهور عقلی وجودهای محدود تفسیر شده و اصالت به معنای موجود شدن و متحقق شدن است، یعنی آنچه در خارج تحقق دارد وجود است. پس وجود دارای اصالت (خارجیت و عینیت) است؛ ولی ماهیت ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است. برخی عبارات علامه طباطبائی حاکی از این دیدگاه است، مانند: «الماهیات ظهورات الوجودات للأذهان» (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱). خاصیت ذهن ماست که وقتی با واقعیاتی که فقط وجودند نه چیزی دیگر روبه‌رو می‌شود، انسان و حیوان و درخت و... می‌فهمد. براساس این دیدگاه، رابطه وجود و ماهیت صرفاً رابطه تصویر و صاحب تصویر است. ماهیت تصویر و حکایت حقیقت وجود است؛ حکایت و تصویری آنچنان منطبق که همواره آن را با محکی و صاحب تصویر اشتباه می‌کنند و گمان می‌کنند که ماهیت همان خود واقعیت خارجی است و در نتیجه، آن را موجود می‌پندارند و حکم می‌کنند که ماهیت همان چیزی است که جهان خارج را تشکیل داده است، در حالی که حقیقتاً چنین نیست. به عبارت دیگر، اینکه ماهیت موجود است به این معنا که بر واقعیت خارجی صادق و از آن حاکی است، این گمان را پدید می‌آورد که ماهیت موجود است؛ به این معنا که خود همان واقعیاتی است که جهان خارج را پر کرده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۷).

بنا بر این تفسیر، ماهیت هرگز از تحقق و واقعیت - که از آن وجود است - برخوردار نمی‌شود، بلکه تنها حاکی از وجود است. از این رو نسبت آن با وجود، نسبت نمود با بود است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش یکم از جلد اول، ص ۳۳۶).

۱۰-۳. تفسیر سوم: تفسیر عینیت

در این تفسیر، ماهیت نه حد وجود است و نه تصور یا حکایت وجود، بلکه عین وجود است. البته نه به این معنا که هر دو اصیل باشد، بلکه اصالت به معنای تحقق بالذات، از آن وجود است و ماهیت به تبع وجود متحقق

است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۶؛ همو، بی‌تا، ص ۲۷-۳۰؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵). منظور از اصالت در این تفسیر تحقق بالذات در مقابل واسطه در ثبوت و عروض است و واضح است که هم ذوالواسطه، یعنی ماهیت، و هم امر بدون واسطه، یعنی وجود، هر دو حقیقتاً موجودند، اما اصالت از آن وجود است؛ یعنی هر دو متحقق‌اند، اما وجود متحقق بالذات است، ولی ماهیت متحقق است به واسطه وجود. این تفسیر را می‌توان در چند مقدمه زیر خلاصه کرد:

۱. ماهیت موجوده و وجود در خارج عین‌هم‌اند، و ماهیت موجوده هم به عین موجودیت وجود حقیقتاً موجود است، اما؛

۲. ماهیت موجوده و وجود هرچند در خارج یکی بیش نیستند، ولی در تحلیل عقل از یکدیگر جدایند، یعنی عقل جداگانه هریک را لحاظ می‌کند و بدین ترتیب ماهیت من حیث هی را تصور می‌کند و درمی‌یابد که وجود، بذاته موجود است؛ یعنی موجودیت وجود به خود اوست، ولی ماهیت، بذاتها موجود نیست، بلکه به وجود موجود است؛

۳. بنابراین ماهیت بذاتها و من حیث هی است که حقیقتاً و بالذات موجود نیست؛ بلکه مجازاً و بالعرض - یعنی بعرض الوجود - موجود است اما ماهیت موجوده (بسبب الوجود حقیقتاً و بالذات) موجود است؛ یعنی اسناد موجودیت به ماهیت موجوده، اسنادی حقیقی است، اما به سبب وجود و به تبع آن است، اما اسناد موجودیت به ماهیت من حیث هی، اساساً اسنادی مجازی است؛ از این رو:

۴. می‌توانیم این تفسیر را «عینیت وجود و ماهیت موجوده» یا «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت من حیث هی» بنامیم.

۱.۱ دیدگاه برگزیده

برای تبیین جایگاه مسئله اصالت وجود یا ماهیت، و اینکه کدام تفسیر با این مسئله سازگار است، مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی در ابتدای بحث را مرور می‌کنیم تا در نهایت، امکان تبیین تصویر صحیح از اصالت وجود فراهم شود: چنان‌که اشاره شد، «وجود» در اصطلاح به دو معنای حرفی و اسمی به کار می‌رود و در این بحث به معنای اسمی است. چنان‌که بیان شد که «ماهیت» در اصطلاح به دو معنای «ما یقال فی جواب ما هو» و «ما به الشیء هو هو» به کار برده می‌شود و منظور از آن در بحث رابطه وجود و ماهیت، «ما یقال فی جواب ما هو» است. اینک به بیان معنای اصالت، مصداق بالذات، و حقیقت می‌پردازیم:

۱.۱-۱. معنای اصالت

اصالت در لغت به معنای ریشه‌ای بودن در مقابل فرعییت به معنای شاخه‌ای بودن به کار می‌رود (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۱۷؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶). در اصطلاح واژه اصالت در مقابل اعتباری است و مفهوم دقیق آنها تماماً روشن می‌گردد. واژه اعتباری که از مشترکات لفظی است دارای چند معناست:

۱. همه معقولات ثانیه، خواه منطقی باشند و خواه فلسفی، طبق این اصطلاح حتی مفهوم وجود نیز اعتباری دانسته می‌شوند. این اصطلاح در کلمات شیخ/شراقی زیاد به کار رفته است؛
۲. مفاهیم حقوقی و اخلاقی یا مفاهیم ارزشی (بایدها را اعتبار می‌کنیم، در مقابل هست‌ها که اعتباری نیستند، البته روشن است که اعتباری بودن بایدها بایستی منشأ واقعی داشته باشد)؛
۳. مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند (وهمیات) مانند مفهوم غول؛

۴. مصداق بالعرض بودن واقعیت برای مفهوم وجود یا ماهیت.

بالتبع معانی اصالت نیز که مقابل این معانی محسوب می‌شوند بدین شرح است:

۱. معقولات اولی؛

۲. مفاهیم توصیفی و غیر ارزشی و هست‌ها؛

۳. مفاهیمی که مصداق خارجی یا ذهنی دارند؛

۴. اصالت یعنی مصداق بالذات بودن واقعیت عینی برای مفهوم وجود یا ماهیت.

روشن است که در اینجا معنای چهارم مراد است؛ یعنی آنچه ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی از واقعیت

عینی حکایت می‌کند؛ که در اصالت وجود یا ماهیت بحث می‌شود که آن چیز وجود است یا ماهیت؟

۲-۱. معنای مصداق بالذات

طبعاً هریک از مفهوم وجود و ماهیت به شکلی قابل حمل بر واقعیت عینی خواهند بود و می‌توان گفت مثلاً «زید انسان است»؛ چنان که می‌توان گفت «زید موجود است». در نتیجه هیچ کدام از آنها از نظر عرفی و ادبی مجازی نیست (چون می‌توان آنها را بر واقعیت عینی حمل کرد)؛ اما از لحاظ فلسفی باید این‌گونه گفت که در اینجا بحث این نیست که از نظر عرفی و ادبی ماهیت، بر واقعیت خارجی صدق می‌کند یا نه؛ زیرا بر همگان روشن و بدیهی است که زید خارجی مصداق انسان است همچنان که مصداق موجود می‌باشد، بلکه بحث در این است که آیا می‌توان از لحاظ فلسفی واقعیت خارجی را مصداق ماهیت دانست؟ و به خاطر این بحث فلسفی است که قید بالذات به صدق اضافه می‌گردد، به این بیان که آن را بتوان یک حقیقت فلسفی و هستی‌شناختی قلمداد نمود. لذا در اینجا باید سراغ کلیدواژه یا مقدمه دیگر بحث اصالت وجود رفت که اصطلاح «حقیقت» می‌باشد.

۳-۱. معنای حقیقت

حقیقت، مصدر یا اسم مصدر به معنی مطابقت و یکسانی و هماهنگی و درستی است که در لغت به چند وجه ضبط

شده است:

۱. به معنای خود موجود، مثل سخن پیامبر^ص به حارث: «لکلّ حقّ حقیقه فما حقیقه ایمانک» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹۳)؛
 ۲. به معنای اعتقاد، ایمان، باور و باور داشتن در چیزی، چنان که گویند: اعتقاد او در بعث و پاداش و مکافات و بهشت و دوزخ حقیقت دارد؛
 ۳. درباره گفتار و کردار شخص، چنان که می‌گویند: فلان لفعله حقیقه؛ او در کارش با حقیقت است وقتی که در آن کار ربا و خودنمایی نباشد (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۱۳-۴۱۶؛ نیز ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۱۸-۵۲۵).
- حقیقت در اصطلاح دارای چند معنای زیر است:
۱. حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده در مقابل مجاز که استعمال آن در معنایی دیگری است که نوعی مناسب با معنای حقیقی داشته باشد مثلاً استعمال شیر به معنای حیوان درنده معروف حقیقت و به معنای انسان نیرومند مجاز است. معمولاً این معنی در ادبیات، فقه و اصول به کار می‌رود؛
 ۲. حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع؛ که همان «صدق» است چنان که در مبحث شناخت‌شناسی به این معناست؛
 ۳. حقیقت به معنای ماهیت چنان که گفته می‌شود دو فرد انسان متفق‌الحقیقه‌اند؛ یعنی ماهیت آنها یکی است که معمولاً در باب کلیات خمس منطق به این معنا به کار برده می‌شود؛
 ۴. حقیقت به معنای واقعیت عینی که معمولاً در فلسفه و خصوصاً هستی‌شناسی به کار می‌رود؛
 ۵. حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به خدای متعال است و در اصطلاح عرفا به کار می‌رود و در برابر آن وجود مخلوقات را مجازی می‌نامند؛
 ۶. حقیقت به معنای کنه و باطن؛ چنان که گفته می‌شود حقیقت ذات الهی قابل درک عقلی نیست.
- روشن است که «حقیقت» در بحث اصالت وجود یا ماهیت، وقتی می‌گوییم: «حقیقت وجود» یا وقتی صدرای می‌گوید: «... ان الوجود حقیقه عینیّه» (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸) غیر از معنای چهارم نمی‌تواند باشد.
- اکنون با توجه به معنای حقیقت که واقعیت عینی مراد است، می‌توان نتیجه گرفت که «اصالت» که به معنای «صدق بالذات» است به معنای واقعیت خارجی و عینی به کار برده می‌شود. بنابراین با اینکه اطلاق «موجود» بر ماهیت، مجاز نیست و حقیقت دارد، هم حقیقت ادبی و هم حقیقت به معنای صدق که در شناخت‌شناسی مورد بحث است، اما به معنای حقیقت فلسفی، یعنی خود واقعیت عینی نیست و از این جهت مجاز فلسفی قلمداد می‌شود، اما اطلاق «موجود» بر وجود چنین نیست و حقیقت فلسفی قلمداد می‌شود. به همین دلیل است که صدرای در عبارت‌هایش گاهی قید «بالذات» را می‌آورد و گاهی نمی‌آورد

(ر.ک: همان، ص ۳۹ و ۳۴۰؛ ج ۳، ص ۲۵۷ و ۲۷۷؛ ج ۶ ص ۱۴۸؛ ج ۹، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴، ۹، ۱۰، ۳۵ و ۵۲؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸).

به نظر می‌رسد با توجه به بحث حقیقت و مجاز فلسفی و اینکه حد اگر عدمی است عدم در مقابل حقیقت فلسفی است نه عدم در مقابل حقیقت عرفی و یا در مقابل حقیقت معرفت‌شناختی، قول به حد بودن ماهیت حق باشد، و دو تفسیر دیگر یا خلط نموده‌اند یا به همین حد بودن ماهیت بازمی‌گردند؛ زیرا:

۱. اگر ماهیت را متن وجود و عین وجود می‌دانیم در معنای عرفی و ادبی یا معرفت‌شناختی است نه معنای فلسفی. برای تمایز این دو معنا که همان تمایز موجود به معنای اول و موجود به معنای دوم است مثالی می‌آوریم: فرض کنید رئیس مؤسسه‌ای در جلسه‌ای صمیمانه به کس و کار خودش می‌گوید انتقاد و پیشنهاد دارید بفرمایید، انتقاد که می‌کنند می‌گوید انتقاد شما درست است؛ اما ما فعلاً توان اجرایش را نداریم. وقتی او می‌گوید انتقاد یا پیشنهاد شما درست است، یعنی انتقاد یا پیشنهاد شما صادق است (یعنی حقیقت عرفی و حقیقت معرفت‌شناختی است یعنی موجود به معنای اول است)؛ اما ما نمی‌توانیم اجرایش کنیم؛ یعنی الان این پیشنهادی که شما دارید وجود ندارد و نیست (یعنی ما ایجادش نکرده‌ایم؛ یعنی تحقق خارجی ندارد؛ یعنی حقیقت فلسفی نیست؛ یعنی مجاز فلسفی است؛ یعنی موجود به معنای دوم نیست). حال در نگاه افرادی که ماهیت را متن وجود می‌بینند، همین حکم جاری است؛ یعنی ماهیت را بر واقعیت خارجی صادق می‌دانند، اما بدون توجه به این دو نوع تمایز و این دو نوع حقیقت آن را واقعیت خارجی نیز می‌دانند که به نظر می‌رسد، در این تفسیر به این دو نوع تمایز و این دو نوع حقیقت توجه نشده است؛

۲. اگر ماهیت را تصورالوجود بدانیم درست است که این تصور بر وجود صدق می‌کند و به آن تصورالوجود می‌گویند؛ اما باید دقت داشت که بالاخره ماهیت خود وجود نیست و از این جهت عدم است و چون فقط وجود محدود است که می‌تواند به ذهن بیاید لذا ماهیت تصور وجود محدود است و تصور وجود محدود غیر از حد وجود چیزی نیست؛ زیرا حقیقت وجود که به ذهن نمی‌آید، بلکه حد آن است که به ذهن می‌آید و حد بر وجود خارجی صدق می‌کند نه اینکه خود وجود خارجی و محتوای وجود خارجی باشد. پس حد وجود امر خارجی نبوده و قبلاً مطرح کردیم که هر چیزی که امر خارجی نباشد، مفهوم است؛ بنابراین تصورالوجود به همان حد وجود بازمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تقریر محل نزاع و تبیین واژگان کلیدی (وجود، ماهیت، حقیقت و اصالت) می‌توان نتیجه گرفت که: الف) اصالت به معنای تحقق و حقیقت فلسفی و صدق بالذات از آن وجود بوده و ماهیت صرفاً حد وجود است و حد چون حقیقت فلسفی نیست یعنی چون واقع خارجی مصداق بالذات آن نیست، موجود خارجی نیست و عدمی است؛ هرچند حقیقت عرفی و منطقی و معرفت‌شناختی است و به این لحاظ موجود است و بر واقع خارجی صدق می‌کند؛

ب) اصالت در بحث اصالت وجود یا ماهیت به معنای تحقق یا حقیقت فلسفی یا صدق بالذات مفهوم وجود یا ماهیت بر واقعیت خارجی است و بنا بر اصالت وجود، آنچه تحقق دارد و حقیقت فلسفی است و بر واقع خارجی صدق بالذات دارد، وجود است و ماهیت تحقق ندارد و مجاز فلسفی است و بر واقع خارجی صدق بالعرض و المجاز دارد و چون آنچه به ذهن می‌آید وجود محدود است نه وجود نامحدود، لذا ماهیت صرفاً حد وجود است که اگرچه اصیل نیست یعنی به معنای حقیقت فلسفی و تحقق و صدق بالذات نیست، اما حقیقت عرفی و یا منطقی و یا معرفت‌شناختی دارد و بر واقع خارجی به معنای عرفی و منطقی صدق می‌کند و به این لحاظ حقیقت است؛ اما حقیقتی که خارج را پر نکرده و خارج مصداق بالذات آن نیست؛

ج) به نظر می‌رسد که سبب ورود اصلی بحث اصالت ماهیت ارتباط وثیقی است که با مسئله وجود ذهنی یا معیار صدق دارد و گویا این مسئله در هستی‌شناسی آمده است تا مشکل صدق را در معرفت‌شناسی حل کند به این ترتیب که از کجا معلوم این که در ذهن من است با خارج مطابقت دارد؟ اصالت وجود یا ماهیت می‌گوید: یکی از این دو در عالم خارج موجود است و دیگری صرفاً ذهنی و اعتباری است؛ به این معنا که واقع خارجی نیست و واقع خارجی مصداق بالعرض آن است و همان است که تغییر نمی‌کند و لا بشرط است؛ یعنی این‌همانی حفظ می‌شود؛

د) در غرب بحث اصالت وجود را نمی‌توان جدای از بحث کلی (کلی طبیعی) دانست همان نزاعی که بین افلاطون و ارسطو است و با توجه به مکتب‌های اسم‌گرایان، تجربه‌گرایان، عقل‌گرایان و اگزیستانسیالیست‌ها، شاید بتوان ادعا کرد که صدای این نزاع الان نیز در غرب شنیده می‌شود؛ صدایی که غرب باید برای ترقی فلسفه‌اش به دنبال آن باشد.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی*، قم، بوستان کتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- احمدی، احمد، ۱۳۸۸، *بن‌لایه‌های شناخت*، تهران، سمت.
- ارسطو، ۱۳۶۷، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ دوم، تهران، بی‌جا.
- افلاطون، ۱۳۳۷، *دوره کامل آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۰۸ق، *کتاب التعریفات*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۲۷۵، *حقیق مختم، شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسائیان، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، *شرح منظومه*، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، تصحیح مسعود طالبی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، چ دوم، تهران، کتابخانه‌ی طهوری.
- _____، ۱۳۷۸، *سه رساله فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ هجدهم، قم، جامعه مدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و جیستی در مکتب صدرائی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، بی‌تا، *نقد تاریخ فلسفه غرب*، بی‌تا، بی‌جا.
- فیومی، احمد بن محمد، بی‌تا، *مصباح المنیر*، بی‌جا، بی‌تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، بی‌تا، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.
- نیویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، چ دوم، قم، مجمع عالی حکمت.

Hume, David, 1984, *A Treatise of Human Nature*, ed. by Ernest C Mossner, New York, Penguin Books.


Ockham, William, 1990, *Philosophical Writings: a selection*, translated by Philotheus Boehner, revised by: Stephen F. Brown, Indianapolis, Cambridge.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و نقد نفس الامر از نگاه علامه طباطبائی

ک سینا علوی تبار / استادیار گروه حکمت و مطالعات ادیان جامعه المصطفی العالمیه

alavitabar@mailfa.com

 orcid.org/0009-0006-2831-1806

daneshshahraki@qom.ac.ir

حبیب‌الله دانشی شهرکی / دانشیار گروه کلام و فلسفه اسلامی دانشگاه قم

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰

چکیده

یکی از ابتکارات فلسفی علامه طباطبائی تبیین جدید ایشان از بحث نفس الامر است. ایشان با رد نظریه عقل فعال محقق طوسی و نفس الشیء محقق لاهیجی و حکیم سبزواری و همین‌طور با رد انحصار نفس الامر در قضایای عدمی قائل می‌شوند که نفس الامر همان ثبوت اعمی است که نفس در دو مرتبه و با دو توسعه به صورت اضطراری آن را اعتبار می‌کند و این اعتبار از سنخ اعتبار عقلی است. این ثبوت اعم، مرادف با وجود اعم بوده و شامل وجودهای خارجی و ذهنی و اعتباری است و مطابق تمام قضایای صادق در این ثبوت اعم محقق هستند و ملاک صدق و کذب تمام قضایای ماهوی و غیرماهوی تطابق با همین ثبوت اعم است. در این مقاله برآنیم علاوه بر ارائه تبیینی صحیح و روشن از نظر علامه طباطبائی و رد نظریه عقل فعال و نفس الشیء، تفاوت نظر علامه و مشهور و ضوح بیشتری بیابد؛ چراکه علامه طباطبائی برخلاف مشهور، با تأمل در اصالت وجود، مطابق حقیقی و خارجی داشتن قضایای ماهوی و قضایی را که متشکل از معقولات ثانی هستند انکار می‌کند و نفس الامر را منحصر در قضایای عدمی و حقیقیه نمی‌کند. نظر علامه طباطبائی در عین استواری، اولاً از جامعیت کافی برخوردار نیست و شامل اعتبارات عقلایی و وهمی نمی‌شود و ثانیاً چگونگی تطابق در این نظریه از وضوح کافی برخوردار نیست. براساس نظریه مختار، نفس الامر همان وجود به معنای اعم است که شامل وجود حقیقی، وجود ذهنی، وجود اعتباری عقلی و عقلایی و وهمی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نفس الامر، مطابق قضایا، قضایای عدمی، عقل فعال، نفس الشیء، علامه طباطبائی.

بحث نفس الامر بعد از *خواجه نصیرالدین طوسی* به شکل جدی در آثار فلسفی و کلامی مطرح گشته و تقریباً قاطبه اندیشمندان به بررسی نفس الامر پرداخته‌اند. اصل بحث از این قرار است که در هر قضیه‌ای برای اینکه حکم به صدق آن قضیه کنیم لازم است مطابقی را در نظر گرفته و در صورت تطابق قضیه با آن مطابق، قضیه صادق بوده وگرنه کاذب می‌شود. در این میان موطن مطابق قضایای شخصی، ذهنی و خارجی واضح و آشکار است ولی مطابق قضایای حقیقیه، عدمی و فلسفی مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است. برای مثال وقتی گفته می‌شود: «شریک‌الباری ممتنع» مطابق این قضیه در ذهن و در خارج محقق نیست؛ چراکه اگر در ذهن و خارج محقق شود دیگر شریک‌الباری به حمل شایع (مصدق شریک‌الباری) ممتنع نیست و کل ادعای قضیه، ثبوت محمول (امتناع) بر مصداق موضوع (شریک‌الباری) می‌باشد. بنابراین فلاسفه از آنجا که از طرفی به صدق برخی گزاره‌های عدمی و حقیقی و فلسفی اعتقاد داشتند و از طرفی صدق را همان تطابق قضیه با واقع و مطابق قضیه می‌دانستند، ناچار بودند مطابقی را برای قضایا ترسیم کنند و در این میان اقوال متعددی مطرح گشت. برای مثال *خواجه نصیرالدین طوسی* در توضیح مطابق و نفس الامر این قضایا بیان می‌دارد: نفس الامر همان عقل فعال یا عالم امر است و ملاک صدق و کذب قضایا تطابق یا عدم تطابق با آن است. *قیصری* در فصل دوم از فصول مقدماتی شرح *فصوص‌الحکم*، نفس الامر را به علم الهی تفسیر می‌کند و بیان می‌دارد: اگر نسبت موجود در قضایا با آنچه در علم الهی است مطابق باشد، صادق است وگرنه کاذب می‌شود. *حاجی سبزواری* نفس الامر را به «الشیء فی حدّ نفسه» تفسیر می‌کند اما آنچه در این مقاله مدنظر است تفسیر ابتکاری علامه *طباطبائی* از بحث نفس الامر است. ایشان بحث نفس الامر را در *نهایة الحکمه* به عنوان یکی از فروع اصالت وجود مطرح می‌کند؛ زیرا با تأمل و پابندی به اصالت وجود باید حکم کنیم که هیچ‌یک از گزاره‌های ماهوی و معقولات ثانی مطابق خارجی ندارند و فقط وجود است که از ثبوت خاص برخوردار می‌باشد. بنابراین ایشان با طرح ثبوت عام و اعم و بحث توسعه اضطراری اولی و ثانوی، نفس الامر را همان ثبوت اعم قلمداد کرده و بیان می‌دارند: نفس الامر مرادف با ثبوت اعم (وجود اعم) است و شامل وجودهای خارجی، ذهنی و اعتباری می‌باشد.

آنچه در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، به ترتیب عبارت است از: تبیین نظر مشهور، تبیین نظر علامه *طباطبائی* و بیان تفاوت‌های آن با نظر مشهور، تلازم نداشتن نظریه علامه *طباطبائی* در نفس الامر با انکار حضور معنایی و تحقق خارجی ماهیات، تبیین نظر *خواجه نصیرالدین طوسی* و اشکالات وارده بر آن، تبیین نظر *حاجی سبزواری* و بررسی آن، اشکال نظریه علامه *طباطبائی* و ارائه راهکار جدید برای بحث نفس الامر.

از میان مباحث فوق اثبات جمع نظریه اختصاصی علامه *طباطبائی* در نفس الامر با تحقق و حضور معنایی ماهیات در خارج، ایراد اشکال به نظریه علامه *طباطبائی* از طریق طرح بحث اقسام اعتبار و عدم شمول نظریه علامه *طباطبائی* نسبت به اعتبارات عقلایی و وهمی و ارائه راهکار جدید از اختصاصات مقاله حاضر است و در پژوهش‌های مختلف مشاهده نشده، و سعی شده سایر مباحث نیز با بیانی مختصر و رساتر توضیح داده شوند.

۱. انگیزه‌های طرح بحث نفس‌الامر

۱-۱. مشهور فلاسفه، علت بحث نفس‌الامر را قضایای عدمی مطرح می‌کنند و بیان می‌دارند: ما قضایایی داریم که موضوعشان، عدمی است و این قضایا در خارج و در ذهن مطابق خارجی ندارند و از طرفی علم به صادق بودن این قضایا هم داریم؛ مثل «العدم باطل بالذات»، «عدم‌العله علة لعدم‌المعلول»، «شریک‌الباری ممتنع». از این رو باید یک ثبوت و تحقیقی برای مطابق این قضایا تصویر کنیم که این قضایا با آن مطابق تطابق داشته و صادق بودن را از این تطابق، نتیجه‌گیری کنیم. به عبارت دیگر صدق یک قضیه‌ای به این معناست که قضیه با آن چیزی که از آن حکایت می‌کند مطابق باشد. پس اگر مضمون قضیه با آن مطابق باشد قضیه صادق، وگرنه کاذب خواهد بود؛ حال اگر مضمون قضیه ناظر به خارج عینی باشد، مانند «انسان کاتب است» یا «انسان موجود است»، صدق قضیه به این است که مضمون آن با خارج عینی مطابق باشد. اگر قضیه ناظر به ذهن باشد مانند «انسان نوع است» صدق آن به این است که مضمون قضیه با مطابق ذهنی مطابق باشد، اما ما قضایی داریم که می‌دانیم صادق هستند ولی قطعاً مطابق آنها در خارج عینی و ذهن محقق نیست. مشهور درباره این قضایا گفته‌اند که مطابق آنها همان نفس‌الامرند و برای رسیدن به صحت و کذب این قضایا باید با نفس‌الامر لحاظ گردد؛ مثلاً موضوع قضیه «عدم‌العله، علة لعدم‌المعلول» نه به وجود ذهنی موجود است نه به وجود خارجی؛ بنابراین مطابقش نه ذهن است و نه خارج و از آنجاکه هر قضیه صادقی مطابقی می‌خواهد، مطابقش را نفس‌الامر می‌نامیم (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۲).

اشکال: قضایای عدمی هرچند در هیچ ظرفی از ظروف حقیقت و واقعیتی ندارند، نه در ذهن و نه در خارج، ولی مفهوم عدمی مفهومی است از مفاهیم و در ذهن موجود است و همین مفهوم خود مطابق این قضایا می‌باشد و ملاک صدق و کذب هم، همین مفهوم در ذهن است.

پاسخ: مفاد قضایای عدمی این نمی‌باشد که مثلاً مفهوم «عدم‌العله» علت است برای مفهوم «عدم‌المعلول»، بلکه این است که حقیقت و واقعیت «عدم‌العله» علت است برای حقیقت و واقعیت «عدم‌المعلول» و واقعیت «عدم‌المعلول» و واقعیت عدم نه در ذهن و نه در خارج مصداقی ندارد. لذا برای این قضایا نه در ذهن و نه در خارج مطابقی وجود ندارد. پس آنچه در ذهن است مفهوم عدم است نه مصداق آن و مصداق عدم در ذهن و در خارج محقق نیست و وقتی که وجود داشت دیگر عدم نخواهد بود؛

۱-۲. بحث ظهور و نسیان منجر به طرح بحث نفس‌الامر شده است؛ چراکه در نسیان نیاز به کسب جدید است. حال پرسیده می‌شود که معدن و مقرر اصلی مفاهیم کجاست؛ به همان‌جا نفس‌الامر می‌گویند؛

۱-۳. قضایای حقیقیه موجب مطرح شدن این بحث شد؛ زیرا قضایای حقیقیه، قضایایی هستند که روی اصل طبیعت و ذات می‌روند (در مقابل قضایای ذهنیه و خارجییه) و شامل افراد محققه و مقدره و مفروضه هم می‌شود. حال نفس‌الامر این مفاهیم نمی‌تواند ذهن یا خارج باشد و باید یک ظرفی اعم از ذهن و خارج باشد؛

۱-۴. قضایای غیرخارجیه منجر شده است بحث نفس‌الامر مطرح شود؛ زیرا کواذب در ذهن زیاد است و نمی‌توان در ذهن دنبال مطابق رفت و پی به صدق و کذب برد؛

۱-۵. نظر نهایی علامه طباطبائی: قضایائی که از ماهیات یا از معقولات ثانیه تشکیل شده‌اند، مطابق حقیقی ندارند و عقل با توسعه‌ای که در دایره ثبوت و وجود می‌دهد، برای آنها یک نحوه ثبوتی اعتبار می‌کند. پس علت طرح بحث نفس‌الامر نزد علامه طباطبائی مطلق قضایای ماهوی و قضایایی که معقولات ثانی در آنها به کار رفته است (همان، ص ۷۲-۷۵).

۲. اقسام قضایا و بررسی مطابق آنها از نظر مشهور

۲-۱. قضایای شخصیه: یعنی قضایایی که موضوع آنها امری شخصی و خارجی است. مثل «زید ایستاده است»، «انت عالم»، «در فلان ساعت، در فلان مکان زمین لرزه اتفاق می‌افتد» در این قضایا مطابق همان خارج است؛

۲-۲. قضایای خارجیه: یعنی قضایایی که موضوع آنها بالفعل در خارج موجودند؛ مثل «تمام انسان‌های فعلی ایران سفیدپوست هستند». در این قضایا هم مطابق همان خارج است؛

۲-۳. قضایای حقیقیه: یعنی قضایایی که موضوع آنها هم شامل افرادی است که فعلاً موجودند و هم شامل افراد گذشته و آینده و هم شامل افراد مقدر و فرضی می‌شود. مثل «هر انسانی متعجب است». در این قضایا مطابق نه خصوص ذهن است و نه خصوص خارج و طبق یکی از اقوال مطرح‌شده در انگیزه‌های طرح بحث نفس‌الامر، همین قضایای حقیقیه‌اند. از این رو مطابق این قضایا در نفس‌الامر است؛

۲-۴. قضایای ذهنیه: قضایایی که ظرف موضوع آنها ذهن است و موضوع تنها در ظرف ذهن متصف به محمول می‌شود. مثل «انسان نوع است»، «انسان کلی است» مطابق این قضایا همان ذهن است. برای مثال برای اینکه پی ببریم قضیه «الإنسان نوع» صادق است یا نه باید به مطابق آن رجوع کرد و مطابق همان پی بردن به این است که انسان تمام حقیقت مشترک میان افراد متفق‌الحقیقه است. به عبارت دیگر قضایای که محمولاتشان معقولات ثانی منطقی باشند قضایای ذهنی نامیده می‌شوند و همواره مطابقشان ذهن است و فرق هم نمی‌کند که موضوع این قضایا نیز معقول ثانی منطقی باشد مثل «الکلی إِمَّا ذاتی أَوْ عرضی» و «الجنس إِمَّا قریبٌ أَوْ بعیدٌ» یا معقول اولی باشد مثل «الإنسان نوع».

همان‌طور که در این مثال ملاحظه شد، اینکه قضیه ذهنی مطابقش ذهنی است به این معنا نیست که قضیه را با خودش می‌سنجیم؛ چراکه این اولاً نامعقول است و ثانیاً مستلزم صدق همه قضایای ذهنی می‌باشد؛ چراکه در این صورت در هر قضیه ذهنی هم حاکی موجود است و هم محکی و همواره حاکی با محکی مطابقت می‌کند و حال آنکه ما به کذب گزاره‌هایی مثل «انسان جزئی است»، «انسان جنس است» یا «حیوان نوع است» علم داریم؛ بلکه مطابق ذهنی داشتن یک قضیه ذهنی، در مراتب ذهن معنا پیدا می‌کند و یک قضیه ذهنی با مطابق خود که در مرتبه پایین‌تر است سنجیده می‌شود و سپس حکم به صحت و کذب آن داده می‌شود.

توضیح اجمالی مراتب ذهن در قالب مثال: فرض کنید درختی در خارج داریم. این درخت به ذهن می‌آید و می‌شود درخت ذهنی؛ سپس وقتی می‌خواهیم درباره درخت ذهنی صحبت کنیم می‌گوییم: درخت نوع است. بعد درباره درخت نوع است صحبت کرده، می‌گوییم: یک قضیه است و همین‌طور ادامه می‌دهیم و معقولات اولی و ثانی از اینجا شکل می‌گیرد. معقول ثانی ما لیس بأول است؛ از این‌رو هر معقولی که اولی نیست، یعنی مستقیماً از خارج انتزاع نمی‌شود را ثانی می‌گوییم؛

۲.۵. قضایای فلسفی: یعنی قضایایی که محمولاتشان از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است؛ مثل «انسان، ممکن است» یا «هر معلولی نیاز به علت دارد». مطابق این قضایا این است که ببینیم آیا وجود موضوع منشأ انتزاع محمول است یا نه. پس مطابق در این قضایا عبارت است از اینکه واقعیت خارجی طوری باشد که صلاحیت انتزاع مفاهیم اعتباری موردنظر را داشته باشد؛

۲.۶. قضایای عدمی، یعنی قضایایی که موضوع یا موضوع و محمول آنها، هر دو عدمی باشند؛ مثل «شریک‌الباری، ممتنع‌الوجود است»، «عدم علت، علت عدم معلول است».

مطابق این قضایا نه ذهن است نه خارج، بلکه مطابق این قضایا همان نفس‌الامر است؛ چراکه مصداق عدم در ذهن و در خارج محقق نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۶).

۳. نفس‌الامر از نگاه علامه طباطبائی

۳-۱. اقسام اعتبار

۳-۱-۱. اعتبار عقلی

اعتبار عقلی، اعتباری است که اگرچه دارای واقع حقیقی نیست، ولی منشأ انتزاع حقیقی و خارجی دارد؛ یعنی اعتبار عقلی اگرچه خود واقع حقیقی ندارد ولی از امری که دارای واقع حقیقی است، انتزاع می‌شود. زمانی که عقل در مقام تحلیل امری که واقع حقیقی دارد، برمی‌آید و در آن تأمل می‌کند، به امری اعتباری می‌رسد. از این‌رو اعتبارات عقلی اگرچه انتزاعی‌اند، عقل صرفاً آنها را کشف می‌کند، بدون آنکه از جانب خود چیزی ایجاد کند. به تعبیر دیگر عقل در انتزاع امور اعتباری عقلی حالت کشفی دارند، نه حالت خلقی، تا اینکه چیزی را از خودش به امر واقعی نسبت دهد. گفتنی است که براساس نظر علامه طباطبائی، اعتبار ظرف ثبوت اعم که همان نفس‌الامر است، از سنخ اعتبار عقلی است.

علامه طباطبائی برای تبیین اعتبار عقلی به مثال معروف «عدم‌العله، علت عدم‌المعلول» می‌پردازد و بیان می‌کند: طبق اصالت وجود، وجود علت، علت وجود معلول است و این قضیه مطابق خارجی دارد؛ لازمه این نوع وابستگی وجودی بین علت و معلول آن است که در صورت فقدان علت، معلول نیز محقق نشود. پس به تبع قضیه «وجود علت، علت است برای وجود معلول» عقل تصدیق می‌کند که وقتی علت نبود معلول نیز وجود نخواهد داشت، درحقیقت عقل حکم می‌کند بین قضیه «وجود علت، علت وجود معلول است» و قضیه «هرگاه علت موجود

نبود، معلول هم وجود ندارد» تلازم حقیقی برقرار است و به خاطر این تلازم و صحت قضیه دوم عقل برای قضیه «عدم‌العله، علته لعدم‌المعلول» مطابقی را اعتبار می‌کند؛ اما این ثبوت مطابق تبعی و بالعرض است و به تبع ثبوت قضیه اصلی «وجود‌العله، علته لوجود‌المعلول» می‌باشد. پس در واقع اعتبار مطابق برای قضیه «عدم‌العله، علته لعدم‌المعلول» دارای مصحح و منشأ انتزاع حقیقی است (ر.ک: همان، ص ۷۰-۷۲).

۳-۱-۲. اعتبار عقلایی

اعتبار عقلایی اعتباری است که اولاً واقع حقیقی ندارد و ثانیاً منشأ انتزاع حقیقی و خارجی ندارد و این اعتبار به ید معتبر است، ولی این اعتبار مورد قبول عقلاست؛ یعنی عقلا برای اعتبار کردن، اثر و غرضی را در نظر می‌گیرند و سپس آن را اعتبار می‌کنند. مثل اعتبار زوجیت، مالکیت، طلاق.

۳-۱-۳. اعتبار وهمی و محض

اعتبار وهمی، اعتباری است که اولاً واقع حقیقی ندارد، ثانیاً منشأ انتزاع حقیقی ندارد، ثالثاً هیچ غرضی عقلایی نیز برای اعتبار آن وجود ندارد. مثل اعتبار غول، سیمرغ، پرواز کردن انسان. در این اعتبارها هیچ هدفی جز تخیل و توهم دخیل نیست.

۳-۲. سه نوع ثبوت از نظر علامه طباطبائی

۳-۲-۱. ثبوت خاص

همان ثبوت وجود می‌باشد و شامل تمام گزاره‌هایی می‌شود که موضوعشان وجود است.

۳-۲-۲. ثبوت عام

علاوه بر وجود، شامل ماهیات و تمام گزاره‌هایی که موضوعشان ماهیت است، می‌شود.

۳-۲-۳. ثبوت اعم

به معنای مطلق ثبوت بوده و شامل وجود، ماهیات و معقولات ثانی و اعدام نیز می‌شود. علامه طباطبائی بیان می‌دارند: نفس‌الامر همه گزاره‌ها این ثبوت اعم است و هر گزاره‌ای با توجه به این ثبوت سنجیده شده و صدق و کذب مشخص می‌شود.

طبق نظر علامه طباطبائی اصالت تنها از آن وجود حقیقی می‌باشد که حقیقتاً و بالذات موجود است و این وجود است که دارای حکم حقیقی می‌باشد (ثبوت خاص)؛ اما چون ماهیات نمود و نمایش وجود برای ذهن هستند به این معنا که وجودهای خاص خارجی در قالب ماهیات برای ذهن جلوه می‌کنند، عقل ناگزیر دایره ثبوت و وجود را توسعه می‌دهد، به این صورت که برای ماهیات، وجود اعتبار می‌کند و وجود را بر آنها حمل می‌کند. مثلاً می‌گوید: انسان هست، درخت هست. اگر عقل برای ماهیات ثبوتی اعتبار نکند راهی برای شناخت خارج نخواهد داشت؛

چراکه وجود خارجی در قالب همین ماهیات برای ذهن جلوه‌گر می‌شود، پس عقل ناچار است که بگوید این ماهیات در خارج تحقق دارند. در نتیجه مفهوم وجود و ثبوت به گونه‌ای می‌شود که بر وجود و ماهیت و احکام آنها حمل می‌گردد (ثبوت عام).

۴. جمع بین نظریه علامه طباطبائی در بحث نفس‌الامر و تحقق معنایی ماهیات در خارج

گفتنی است که اعتبار ثبوت عام برای ماهیات و اینکه ماهیات به واسطه توسعه اضطراری اول، اعتبار می‌شوند بدین معنا نیست که ماهیت امری پنداری و وهمی باشد و از مطلق واقعیت ساقط شود. به بیان دیگر لازم نمی‌آید که موطنش فقط ذهن باشد؛ زیرا اولاً در توضیح اعتبار عقلی مطرح کردیم که حقیقتاً ریشه این اعتبارات در خارج محقق است و ماهیت به تبع وجود، موجود می‌شود؛ ثانیاً به اعتقاد نگارندگان وقتی مجموعه مطالب علامه طباطبائی درباره ماهیت مورد لحاظ واقع شود، پی می‌بریم که ماهیات ثبوت حقیقی در خارج دارند. در ادامه به صورت مختصر به برخی از قرائن اشاره می‌کنیم:

۱. علامه طباطبائی مفاهیم را به مفاهیم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند و بیان می‌دارند: مفاهیم ماهوی برخلاف مفاهیم فلسفی و منطقی مفاهیمی حقیقی محسوب می‌شوند. از طرفی در تبیین مفاهیم حقیقی بیان می‌دارند: مفاهیم حقیقی در هر دو ظرف ذهن و خارج تحقق دارند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۹۹۹-۱۰۰۱، فصل دهم از مرحله یازدهم)؛

۲. علامه طباطبائی در فرع دهم از فروع اصالت وجود، مفاهیم ماهوی را برخلاف مفاهیم دیگر دارای افراد خارجی می‌داند و بیان می‌کند: مصداق یک مفهوم زمانی فرد آن محسوب می‌شود که آن مفهوم حکایت‌کننده ذاتیات آن مصداق باشد و تحقق مفهومی آن به شمار رود. از این رو چنین مفهومی در واقع، حقیقی است که در هر دو وعای ذهن و عین تحقق دارد؛ زیرا اگر مفاهیم ماهوی صرفاً مفاهیمی باشند که با توجه به وجودات محدود در ذهن انشا می‌شوند، در این صورت مفاهیم ماهوی فقط دارای مصداق هستند نه فرد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۷ تعلیقه علامه طباطبائی)؛

۳. علامه طباطبائی بیان می‌کند: ماهیات، مفاهیمی هستند که بازتاب مستقیم امور محقق خارجی‌اند؛ به گونه‌ای که ذهن در دریافت آنها کاملاً حالت انفعال دارد. ایشان تصریح می‌کنند که مفاهیم ماهوی برخلاف مفاهیم فلسفی و منطقی اموری هستند که گاهی به وجود خارجی و گاهی به وجود ذهنی موجود می‌شوند و نسبت به هر دو وعاء عین و ذهن، لا بشرطاند و می‌توانند در هر دو وعاء تحقق یابند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۹۹۹-۱۰۰۲)؛

۴. علامه طباطبائی ماهیات را مفاهیمی می‌داند که وجود ذهنی برای محکی‌های خود محسوب می‌شوند و بیان می‌دارند: مفاهیم ماهوی تحقق مفهومی ماهیاتی هستند که در وعاء خارج تحقق یافته‌اند و این مفاهیم انطباق کامل بر آن ماهیات خارجی دارند. ایشان بیان می‌کنند: وجود ذهنی بودن یک مفهوم مستلزم وجود خارجی و تحقق خارجی داشتن آن می‌باشد و سپس این مطلب را بر مفاهیم ماهوی تطبیق می‌دهند، به این بیان که این مفاهیم

همان‌طور که در وعاء ذهن موجودند در وعاء خارج هم به تبع وجود خارجی خود محقق می‌باشند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۵ و ۱۵۷)؛ و مرحله سوم فصل اول)؛

۵. علامه طباطبائی ماهیات را اموری می‌داند که وراء فاعل شناسا دارای ثبوت و تحقق می‌باشند و بیان می‌دارند: اگر تعلمات ذهن و اعتبارات آن را ملاحظه نکنیم در ظرف خارج هیچ خبری از مفاهیم فلسفی و منطقی نخواهد بود. آنچه در ظرف خارج محقق است تنها وجود است و ماهیتی که در کنف این وجود محقق شده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲ تعلیقۀ علامه طباطبائی)؛

۶. علامه طباطبائی قائل‌اند: اگر ظرف اتصاف خارجی باشد حتماً دو طرف اتصاف هم در خارج تحقق دارند، بنابراین از آنجا که این واقعیت خارجی است که متصف به انسان بودن و یا حیوان بودن و یا نبات بودن ... می‌شود، ماهیات هم در ظرف ثبوت تحقق دارند (هرچند بنا بر اصالت وجود، تحقق و متن مستقلاً از وجود خودشان ندارند. به عبارت دیگر یک حضور معنایی و غیرمشت‌پرکن دارند) (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۳۶؛ متن صدرا و ص ۳۷۷ تعلیقۀ علامه طباطبائی).

آنگاه برای بار دوم عقل ناچار به توسعه در دایره ثبوت وجود می‌شود، به این صورت که مطلق ثبوت و تحقق را بر هر مفهومی که به تبع وجود یا ماهیت به ناچار اعتبار کرده است، حمل می‌نماید. مانند مفهوم عدم، ماهیت، قوه و فعل و آنگاه احکام آنها را نیز تصدیق می‌کند (ثبوت اعم). پس عقل در مقام تحلیل و تبیین حقایق خارجی به مفاهیم جدیدی دست می‌یابد و آنها را اعتبار می‌کند و عقل ناچار است برای این مفاهیم یک نحوه ثبوتی را اعتبار کند و در غیر این صورت نمی‌تواند واقعیات را به وسیله آن مفاهیم تبیین کند و آنگاه که عقل یک نحوه ثبوتی برای این مفاهیم انتزاعی اعتبار نمود، احکام آنها را تصدیق می‌کند.

علامه طباطبائی در پایان توضیحات انواع ثبوت، بیان می‌دارند: نفس الامر همان ثبوت اعم یعنی همان ثبوتی است که شامل قضایای خارجی، ذهنی و قضایایی که عقل آنها را تصدیق می‌کند (قضایایی که مطابقی در خارج و یا در ذهن ندارند) می‌شود. به عبارت دیگر: نفس الامر مرادف با وجود اعم است که شامل وجودهای حقیقی (خارجی و ذهنی) و اعتباری می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۲-۷۵).

۵. مطابق قضایا از نظر علامه طباطبائی و تفاوت آن با نظر مشهور

همان‌طور که بیان شد طبق نظر علامه طباطبائی تنها وجود است که مطابق حقیقی داشته و مطابق مابقی امور توسط عقل اعتبار می‌شوند. بنابراین می‌توان تفاوت‌های نظر علامه با مشهور را به این صورت فهرست کرد:

الف) نظر علامه طباطبائی مبتنی بر اصالت وجود است؛ چراکه جز وجود، چیزی را دارای حقیقت بالذات نمی‌داند؛ ولی نظر مشهور مبتنی بر تحقق حقیقی وجود و ماهیت است؛ چراکه مشهور قضایایی چون «انسان موجود است»، «انسان کاتب است» و... را دارای مطابق خارجی می‌داند؛

ب) طبق نظر مشهور قضایای نفس‌الامریه منحصر در قضایای عدمی (و نهایتاً شامل قضایای حقیقیه) می‌شود،

ولی طبق نظر علامه طباطبائی، قضایای نفس‌الامر به شامل همه قضایای تشکیل شده از معقولات ثانیه اعم از معقولات ثانی منطقی و فلسفی و مفاهیم ماهوی می‌باشد؛

ج) طبق نظر مشهور، قضایا یا خارجی هستند یا ذهنی که این دو دارای مطابق حقیقی‌اند و یا اعتباری می‌باشند که این قضایا مطابقشان همان نفس‌الامر است. ولی طبق نظر علامه طباطبائی قضایا فقط اعتباری است و هیچ قضیه‌ای دارای مطابق حقیقی و مشت‌پرکن نیست، و عقل است که با ثبوت اعم خود برای آنها مطابق را اعتبار می‌کند (ر. ک: طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۲، تعلیقه ۹۱).

۶. نفس‌الامر از منظر خواجه نصیرالدین طوسی و اشکالات آن

علامه حلی در *کشف‌المراد* به نقل از *خواجه نصیرالدین طوسی* بیان می‌کند: مراد از امر در واژه نفس‌الامر، عالم عقول و مجردات تامه است (ر. ک: حلی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۰۳-۱۰۴) و آیه ۵۴ سورة اعراف «ألا له الخلق والأمر» نیز بر این معنا حمل می‌گردد. در این آیه شریفه مراد از خلق، جهان ماده و مادیات است و صورت‌های تمام حقایق در موجودی مجرد به نام عقل فعال تحقق دارد و این عقل همان کتاب مبینی است که قرآن کریم درباره آن می‌گوید: «ولا رطب ولا یابس إلا فی کتاب مبین» (انعام: ۵۹). ملاک صدق و کذب هر قضیه‌ای اعم از قضیه ذهنی و خارجی، مطابقت و عدم مطابقت آن با صورت‌های موجود در آن عقل مجرد است. پس اگر مفاد یک قضیه در آن عقل ثبت شده باشد، آن قضیه، صادق و اگر آن عقل از مفاد آن قضیه خالی باشد، آن قضیه کاذب خواهد بود (ر. ک: حلی، ۱۴۳۳ق، مسئله ۳۷، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ طوسی، ۱۳۹۱، نمط سوم، ص ۴۵۹).

۶- اشکالات نظریه خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی

اولاً: این صورت‌هایی که در عقل فعال موجودند آیا صادق هستند یا کاذب؛ به عبارت دیگر ملاک صدق خود این صور چیست؟ به‌ناچار این صور برای آنکه صادق باشند باید مفاد آنها در خارج از خودشان ثابت باشد، بنابراین ملاک نهایی برای صدق و کذب قضایا همان ثبوت و عدم ثبوت مفاد آن صور در موطن مناسب خود می‌باشد و صرف اینکه مضمون یک قضیه در عقل فعال وجود داشته باشد، برای صادق شمردن آن کفایت نمی‌کند (ر. ک: طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۷)؛

ثانیاً: ما دسترسی به عقل فعال نداریم، از این رو نمی‌توانیم به صدق و کذب قضایا دسترسی پیدا کنیم؛

ثالثاً: علم مجردات حضوری می‌باشد نه حصولی. بنابراین نمی‌توانیم علم موجود در عقل فعال را با صورت‌ها توضیح دهیم؛

رابعاً: صدق قضیه به این است که با محکی خودش مطابق باشد نه با عقل فعال و تطابق با عقل فعال به درد ما نمی‌خورد؛

خامساً: لفظ امر در فلسفه به معنای موجود مجرد عقلی به کار نرفته تا بتوانیم نفس‌الامر را به عقل فعال تفسیر کنیم؛ سادساً: وقتی که ما بدون رجوع به عقل فعال می‌توانیم به صدق و کذب قضایا دسترسی پیدا کنیم، چه نیازی به تکلف و اینچنین بیانی داریم؟

۷. نفس‌الامر از منظر حکیم سبزواری و صاحب سوارق الالهام و اشکال آن

در این قول مراد از مطابقت با نفس‌الامر همان مطابقت شیء با خودش (مطابقت با نفسه) است. از این رو کلمه «نفس‌الامر» در حقیقت «نفسه» بوده که ضمیر «ه» در آن به خود شیء بازمی‌گردد. بعد به جای ضمیر، خود اسم مرجع یعنی لفظ «امر» که به معنای شیء است گذاشته شده و به این صورت نفس‌الامر پدید آمده است. در نتیجه نفس‌الامر یعنی نفس‌الشیء و مطابقت قضیه با نفس‌الامر یعنی واجد بودن موضوع فی‌نفسه حکمی را که در قضیه بر آن بار شده است و عدم مطابقت یعنی واجد نبودن موضوع فی‌نفسه این حکمی که در قضیه بر آن بار شده است. به عبارت بهتر طبق این تفسیر، مقصود از نفس‌الامر، قلمرو و حد ذات شیء است که در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر می‌باشد. حد ذات شیء شامل مرتبه ماهیت، وجود خارجی و وجود ذهنی می‌شود (ر.ک: سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۳؛ لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۲۲؛ صدرالمآلهین، ۱۴۲۵ق، ج ۶ ص ۲۶۱؛ اردستانی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴-۱۴۰).

اشکال: اموری مثل عدم که لا شیء و باطل الذات هستند، چیزی نیستند تا نفسیتی داشته باشند و بعد ما بخواهیم این عدم را با آن نفسیتش بسنجیم. پس اگر نفس‌الامر به این معنا باشد در مورد قضایای عدمیه، مطابقت با نفس‌الامر بی‌معنا خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۹۲، ص ۷۸).

۸. نقد نظر علامه طباطبائی و ارائه نظریه مختار

به نظر می‌رسد نظریه علامه طباطبائی در عین استواری و سازگاری با مبانی حکمت متعالیه با اشکالاتی هم روبه‌روست؛ از جمله آنکه این ثبوت اعم که از منظر علامه طباطبائی همان نفس‌الامر است، شامل گزاره‌هایی که به اعتبار عقلایی یا به اعتبار محض شکل گرفته‌اند نمی‌شود؛ یعنی برای مثال وقتی می‌گوییم: «زهرها همسر علی است» صادق بودن یا کاذب بودن این گزاره را نمی‌توان با نفس‌الامر مبین شده در کلام علامه طباطبائی، تبیین کرد؛ یا وقتی می‌گوییم «سیمرغ فلان حکم را دارد» باز نفس‌الامر تبیین شده از سوی علامه طباطبائی توانایی آن را ندارد تا مطابق این قضایا را هم در خود جای دهد. از طرفی ثبوت اعم علامه طباطبائی از وضوح کاملی برخوردار نیست و اینکه دقیقاً به چه نحوی عملیات تطابق با این ثبوت اعم صورت می‌گیرد، واضح و روشن نیست. بنابراین بهتر آن است که نفس‌الامر را طوری تبیین کنیم که در عین جامعیت دارای وضوح کافی هم باشد و آن این است که بگوییم: نفس‌الامر، وجود اعمی است که شامل همه مراتب تحقق می‌شود، یعنی شامل وجود، ماهیات، معقولات ثانی، اعتبارات عقلایی و اعتبارات وهمی می‌شود و تمام این اقسام وجود اعم، همان نفس‌الامر می‌باشد و نفس‌الامر همان واقع هر مرتبه‌ای از وجود اعم است؛ به عبارت دیگر نحوه هستی و تحقق هر امری را نفس‌الامر می‌نامیم، برای مثال نفس‌الامر موجودات حقیقی همان وجود حقیقی و مشت‌پرکن آنها می‌باشد و نفس‌الامر اعدام همان نیستی و نبودن است و البته این نیستی و نبودن هم تحت بیرق وجود اعم قرار می‌گیرد و همین‌طور نفس‌الامر اعتبارات عقلایی و وهمی همان تحقق اعتباری آنها می‌شود.

برای تبیین بیشتر به گزاره‌های متعددی اشاره کرده و نفس‌الامر و مطابق آنها را توضیح می‌دهیم:

الف) «الله موجود است»؛ نفس‌الامر این قضیه همان واقع و وجود حقیقی الله در خارج است و ما برای حکم به صدق این قضیه باید آن را با خارج مقید تطبیق دهیم؛

ب) «علی موجود است»؛ نفس‌الامر این قضیه نیز همان واقع و وجود حقیقی علی در خارج است و ما برای حکم به صدق این قضیه باید در خارج، وجود علی را داشته باشیم و این وجود، مطابق این قضیه قرار گیرد؛

پ) «مفهوم انسان موجود است»؛ نفس‌الامر این قضیه همان ذهن و تحقق مفهوم انسان در ذهن است، پس اگر در ذهن مفهوم انسان محقق باشد، این قضیه دارای مطابق بوده و صادق می‌شود؛

ت) «شریک‌الباری معدوم است»؛ نفس‌الامر این قضیه همان معدوم بودن و امتناع حقیقی شریک‌الباری در خارج مقید است. یعنی وقتی در خارج حقیقتاً چنین امری محقق نباشد، این قضیه صادق است. به عبارت دیگر مطابق «شریک‌الباری معدوم است» همان معدوم بودن و عدم تحقق شریک‌الباری است؛

ث) «انسان ممکن است»؛ نفس‌الامر این قضیه همان نحوه تحقق و وجود انسان است؛ یعنی چون انسان واقعیتش به نحوی است که نسبت به موجودیت و معدومیت حالت تساوی دارد، این قضیه صادق بوده و مطابق با واقع است؛

د) «فاطمه همسر علی است»؛ نفس‌الامر این قضیه همان زوجیتی است که بین فاطمه و علی به اعتبار عقلایی محقق شده است؛

ر) «اژدهای دوسر موجود است» یا «غول موجود است»؛ نفس‌الامر این قضایا همان اعتبار وهمی است که معتبر آن را اعتبار می‌کند. بنابراین در این گزاره‌ها اگر قائل این گزاره‌ها منظورش این باشد که اژدهای دوسر یا غول در ظرف اعتبار وهمی موجود است، این کلام کاملاً صادق و مطابق با واقع و نفس‌الامر است، ولی اگر منظورش آن باشد که اژدهای دوسر یا غول در خارج یا به اعتبار عقلی یا عقلایی موجود است کلامش کاذب بوده و هیچ مطابق و نفس‌الامری نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

با پایبندی به اصالت وجود و فروعات آن باید بیان کرد که قضایای ماهوی و غیرماهوی نمی‌توانند مطابق خارجی داشته باشند و باید حکم کنیم که مطابق تمام قضایا به واسطه اعتبار عقل محقق می‌شود و عقل در مرتبه اول وجود را برای ماهیات و احکام ماهوی اعتبار می‌کند که بدان ثبوت عام می‌گوییم و در مرتبه بعد با توسعه‌ای که می‌دهد ثبوت را برای تمام معقولات ثانی اعتبار می‌کند و این ثبوت اعم است که مطابق تمام قضایای شخصیه، خارجی و ذهنیه، حقیقیه، عدمیه و فلسفی می‌شود و ملاک و معیار صدق و کذب تمام قضایا، تطابق یا عدم تطابق با همین ثبوت اعم است، این نظر با وجود استواری و استحکام نسبت به نظریات دیگر، نمی‌تواند مطابق قضایای محقق شده به اعتبار عقلایی و وهمی را تبیین کند و همین‌طور از وضوح کافی برای انجام تطبیق گزاره‌ها با نفس‌الامر برخوردار نیست؛ لذا دقیق‌تر آن است که بگوییم نفس‌الامر همان وجود به معنای اعم است که شامل وجود حقیقی، وجود ذهنی، وجود اعتباری عقلی و عقلایی و وهمی می‌شود.

منابع


- اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۱، *نفس الامر در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۳۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تألیف حسن حسن‌زاده آملی، چ چهاردهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- سبزواری، ملاحادی، بی‌تا، *شرح المنظومه*، قم، مصطفوی.
- صدرالمتألهین، ۱۴۲۵ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ پنجم، قم، طبعه نور.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۲، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۹۱، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *سوارق الالهام*، تعلیقه محمد اسماعیل، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *شرح نهایه الحکمه*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی انتقادی دیدگاه قیصری درباره ماهیت زمان

فریدین جمشیدی‌مهر / استادیار گروه الهیات دانشگاه گنبد کاووس

fjamshidi@gonbad.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-7337-9224



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۳۰

چکیده

یکی از مباحث اختلافی در باب زمان، حقیقت و ماهیت آن است. مشهور فلاسفهٔ مسلمان به تبع ارسطو، زمان را از مقوله کمّ می‌دانند و عدم قرار را به عنوان ذاتی زمان برمی‌شمارند. قیصری در رساله‌ای با عنوان نه‌ایة البیان فی درایة الزمان با این رأی مخالفت می‌کند و بعد از نقل اقوال مختلف در این باب و نقد آنها، به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد. قیصری زمان را به «بقای وجود» یا «مقدار بقای وجود» تفسیر می‌کند و آن را حقیقتی عرضی که لازمهٔ ذات حق تعالی و متأخر از وجود اوست، معرفی می‌نماید که در عین معیت وجودی با حقایق عالم، بر همه آنها، تقدم ذاتی دارد. در این نوشتار که به شیوهٔ کتابخانه‌ای در جمع‌آوری مطالب و با روش توصیف و تحلیل عقلانی داده‌ها به نگارش درآمده، ضمن تبیین دیدگاه قیصری و تأیید آن، نظر مشهور ارسطوییان مبنی بر اینکه زمان کم متصل غیرقارّ است، پذیرفته می‌شود و براساس مبانی قویم فلسفی و عرفانی، عدم تنافی این دو نظریه با یکدیگر تبیین می‌گردد و در تأیید این ادعا، به کلماتی از بیانات صدرالمتهین استناد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قیصری، ارسطو، زمان، حرکت، وجود، بقا، کمّیت.

مسئله وجود زمان و نیز ماهیت آن از جمله چالش‌های فکری بشر در طول تاریخ اندیشه بوده و هست. در کنار فیزیک‌دانان و فیلسوفان غربی، گروه‌ها و دسته‌های مختلف دانشمندان مسلمان نیز از جمله فلاسفه، متکلمان و عرفا در این باب اظهار نظر کرده‌اند. وجود کلماتی که به نوعی به زمان مربوط‌اند مانند «آن»، «ساعة»، «یوم»، «لیل»، «صبح»، «مساء»، «شهر»، «دهر» در آیات و روایات و اهمیت تفسیر آنها دلیل مضاعفی بر توجه اندیشمندان مسلمان به مسئله زمان بوده است.

هرچند در باب نحوه وجود زمان میان دانشمندان شرق و غرب عالم اختلافات فراوانی وجود دارد؛ به طوری که برخی اندیشمندان زمان را یکسره ذهنی دانسته و آن را مقوله‌ای از مقولات ذهنی برشمرده و هیچ منشأ انتزاعی برای آن در جهان خارج قائل نشده‌اند (شوپنهاور، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷) و برخی دیگر زمان را ذهنی دانسته، اما برایش یک منشأ انتزاعی خارجی قائل شده‌اند (مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۰۷) و عده‌ای نیز زمان را یکسره امری خارجی و مربوط به عالم واقعیت معرفی کرده‌اند، که می‌توان به برخی از فیلسوفانی که زمان را در ذیل مقوله کم طبقه‌بندی می‌کنند، اشاره نمود؛ اما این نوشتار در پی بررسی نحوه وجود زمان نیست؛ بلکه اختلافات اندیشمندان مسلمان در باب ماهیت زمان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نظری محوری در این مقاله، دیدگاه شرف‌الدین داوود بن محمود ساوی قیصری، یکی از عرفای بنام قرن هشتم هجری و از تابعان مکتب ابن عربی است. او در میان آثار متعدد خود، رساله‌ای به نام *نهایة البیان فی درایة الزمان* دارد که در این رساله به ماهیت زمان، وجود و تقسیمات آن و نیز برخی مباحث عرفانی درباره زمان پرداخته است. این نوشتار - که مسبق به هیچ مقاله یا پژوهش مستقلی در این باب نیست - در پی آن است که نشان دهد با وجود اتقان نظر قیصری در باب ماهیت زمان، با رأی حکمای ارسطویی در این باره کاملاً سازگار است و بلکه با جمع میان آنها می‌توان به نظری کامل‌تر و جامع‌تر دست یافت. قیصری در رساله مذکور بعد از نقل و نقد آرای مشهور حکما و متکلمان به تبیین دیدگاه خویش می‌پردازد، که در ادامه خواهد آمد.

طبق گزارش قیصری، حکما در اختلافشان در باب ماهیت زمان به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند: گروه اول کسانی هستند که زمان را جوهر می‌دانند و گروه دوم به عرض بودن زمان باور دارند. گروه اول یعنی کسانی که زمان را جوهر می‌دانند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول زمان را جوهری می‌دانند که نه جسم است و نه جسمانی، بلکه امری مجرد و واجب بالذات است و دسته دوم آن را جوهری جسمانی معرفی می‌کنند، که مصداق آن، خود فلک است. بنابراین از دیدگاه این دسته از اندیشمندان، خود فلک که امری جسمانی است، همان حقیقت زمان است. گروه دوم یعنی حکمایی که زمان را عرض می‌دانستند، سه دسته شده‌اند: دسته اول کسانی هستند که زمان را حرکت فلک می‌دانند؛ دسته دوم - که ارسطو و تابعان او هستند - زمان را به مقدار حرکت فلک تفسیر می‌کنند و در نهایت، نظر *ابوالبرکات بغدادی* است که زمان را مقدار وجود معرفی می‌کند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲). بعدها این تقسیم‌بندی با اختلاف اندکی در جزئیات، توسط *صدرالمآلهین* در کتاب *شرح هدایة الأثریة*

تقریر شد و او به سبک و سیاق خود به تبیین این اختلافات و نقد آرا و نظرات مطرح شده پرداخت (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۰).

ذکر این آرا و نقد قیصری بر آنها، حاوی نکاتی است که بینش واضح‌تری نسبت به دیدگاه قیصری ارائه می‌دهد؛ از همین رو (هرچند موضوع اصلی این نوشتار رأی قیصری در باب ماهیت زمان است) پرداختن به این آرا خالی از فایده نیست. برای اینکه بررسی این نظرات آسان‌تر و با نظم بیشتری توأم باشد، آنها را در پنج نظر ذیل جمع‌آوری می‌کنیم:

نظر اول: نظر کسانی که زمان را جوهری می‌دانند که نه جسم است و نه جسمانی، بلکه امری مجرد و واجب بالذات است؛

نظر دوم: نظر کسانی است که زمان را یک جوهر جسمانی که همان فلک معدّل النهار باشد، معرفی می‌کنند؛

نظر سوم: نظر کسانی که زمان را عرض می‌دانند و معتقدند که زمان همان حرکت فلک است؛

نظر چهارم: نظر ارسطو و تابعان/ارسطو است که بر این باور بودند که زمان عبارت است از مقدار حرکت فلک؛

نظر پنجم: نظر ابوالبرکات بغدادی است که زمان را مقدار وجود می‌دانست.

۱. نقد قیصری بر نظر اول

قیصری ابتدا استدلال کسانی که زمان را جوهر مجرد و واجب بالذات می‌دانستند، تقریر می‌کند و سپس به نقد آن می‌پردازد. استدلال آنها چنین است که اگر زمان ممکن‌الوجود باشد، لازم می‌آید که بعد از وجود خود، قابل عدم باشد همان‌طور که می‌تواند بعد از اینکه معدوم شد، قابل وجود باشد. این قابلیت و بعدیت با یکدیگر اجتماع نمی‌کنند. پس زمان وجود قبلیت، متقدم است بر زمان وجود بعدیت. این تقدم و تأخر نشان می‌دهد که زمان آنها در زمان دیگری است و مستلزم تسلسل خواهد بود؛ زیرا همین سخن راجع به زمان دوم هم مطرح می‌شود و در نتیجه برای آن هم زمان سومی که به‌منزله ظرف است، اثبات می‌شود و این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲).

پاسخ اول قیصری با الهام از رأی سینوی چنین است که زمانی این اشکال لازم می‌آید که تقدم و تأخر عدم و وجود زمان، امری زمانی باشد درحالی که این‌گونه نیست بلکه تقدم و تأخر آنها بالذات است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۷). بنابراین برای زمان، زمان دیگری لازم نیست. به عبارت دیگر، تقدم عدم بر وجود زمان و یا بالعکس در ظرف دیگری به اسم زمان واقع نمی‌شود، بلکه ذاتاً یکی بر دیگری تقدم دارد و دیگری نسبت به آن متأخر است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲)؛ همان‌طور که اجزای فرضی زمان این‌گونه‌اند. مثلاً دیروز که بر امروز تقدم دارد و فردا از امروز متأخر است، هیچ‌یک از این تقدم و تأخرها در ظرف دیگری به اسم زمان واقع نمی‌شوند تا برای زمان، زمان دیگری فرض شود، بلکه دیروز ذاتاً بر امروز متقدم است همان‌طور که فردا ذاتاً - و نه زماناً - از امروز متأخر است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۱۴)؛

ثانیاً می‌تواند این قبلیت و بعدیت در «آن» واقع شود نه در «زمان». بنابراین برای زمان، زمان دیگری لازم نمی‌آید (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲). تبیین این پاسخ قیصری می‌تواند چنین باشد که زمان، نسبت امر متغیر به متغیر است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰۵؛ همایی، ۱۳۶۰، ص ۳۴) یعنی تنها در عالم طبیعت که عالم متغیرات است، معنا دارد؛ اما همین زمان در ظرف دیگری قرار دارد که اصطلاحاً «دهر» نامیده می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۸) و آن عبارت است از نسبت متغیر به ثابت (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰۹؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۲۳). دهر برخلاف زمان، قابل تقسیم و تجزیه نیست، بنابراین شبیه به «آن» است. از همین رو می‌توان گفت که «زمان» در «آن» واقع شده است نه در «زمان» دیگری تا مستلزم تسلسل باشد.

صرف‌نظر از بطالان نظر اول، پاسخ دوم قیصری به آن هم محل تأمل است؛ زیرا اگر صرف شباهت نسبت عالم ماده به ثابتات، سبب شده که قیصری زمان را در ظرف «آن» ادعا کند، باید گفت که تبیین مسائل هستی‌شناسی با تشبیهاتی از این دست جایز نیست و اگر این ادعا صرفاً از باب تشبیه نباشد، بلکه او حقیقتاً بر این ادعا است که «زمان» در ظرف «آن» موجود است، لازم است برای سنجش ادعای مذکور، معانی «آن» در اصطلاحات فلسفی، کلامی و عرفانی مورد دقت قرار گیرد تا ابهام برطرف شود. در کلمات دانشمندان «آن» سه معنا دارد: معنای اول عبارت است از «مقدار کوچکی از زمان» که این معنا، از سنخ خود زمان است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۷۵)؛ پس اگر منظور از «آن» همین معنا باشد، مشکل تحقق زمان در زمان برطرف نشده و همچنان باقی است. دوم اینکه منظور از «آن»، «آن مفروض» باشد که پایان زمان است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۴۳۶) و در این صورت، چون «آن» امری عدمی است، «طرف زمان» خواهد بود نه «ظرف زمان». بنابراین ادعای ظرفیت «آن» برای زمان معقول نیست؛ و سوم اینکه منظور از «آن»، «آن سیال» باشد؛ همان‌طور که این اصطلاح در آثار برخی از حکمای بزرگ در مواضع متعدد به کار گرفته شده است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۴۴۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶۶-۱۷۴). این احتمال هم باطل است؛ چراکه وجود «آن سیال» مخدوش است. توضیح آنکه کسانی که به «آن سیال» اعتقاد دارند، می‌گویند «آن» از سنخ زمان نیست اما راسم زمان است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۳۷) و چه‌بسا در ذهن خود آن را با واحد مقایسه کرده‌اند که هرچند خود، عدد نیست اما سازنده اعداد است. درحالی‌که این قیاس صحیح نیست؛ زیرا به تصریح حکما، عدد در خارج از ذهن وجود ندارد، بلکه آنچه که در خارج موجود است، معدود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۷). این درحالی است که قائلان به «آن سیال»، به وجود خارجی آن باور دارند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۵۹)؛ به‌علاوه اینکه، «آن سیال» از دو حال خارج نیست؛ یا این‌گونه است که دارای بُعد می‌باشد که در این صورت از سنخ زمان و قابل تقسیم و تجزیه خواهد بود و یا اینکه از هر بُعدی خالی است که در این صورت، چون امری عدمی است، نمی‌تواند بدون زمان تحقق داشته باشد و در واقع تفاوتی میان «آن سیال» و «آن مفروض» وجود نخواهد داشت.

۲. نقد قیصری بر نظر دوم

نظر دوم این بود که زمان، چیزی جز جوهری جسمانی نیست و آن عبارت است از خودِ فلک. قیصری استدلال این

دسته از حکما را چنین تقریر می‌کند که فلکِ معدّل، به همه حوادث عالم طبیعت احاطه دارد. از طرف دیگر، زمان هم به همه این حوادث محیط است. از همین رو ثابت می‌شود که زمان همان فلک معدّل است و تمایزی میان آنها نیست (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

قیصری در پاسخ می‌گوید از اینکه هم فلک و هم زمان به همه حوادث طبیعی احاطه دارند، لازم نمی‌آید که فلک و زمان عین یکدیگر باشند، بلکه می‌تواند حقیقت این دو متفاوت باشد اما در یک امر خارج از حقیقتشان - که همان احاطه بر حوادث طبیعی باشد - با یکدیگر مشترک باشند (همان).
استاد آشتیانی در توجیه رأی این گروه می‌نویسد:

آنهایی که زمان را جوهر دانسته‌اند، از این باب است که حرکت در جوهر اجسام رسوخ دارد و عالم ماده، جوهری سیال است و توان از برای جسم حقیقتی غیر از جوهر سیال تصور نمود و همان طور که جسم به حسب جوهر و ذات قابل ابعاد ثلاثه است، حرکت نیز از جوهر جسم جدا نمی‌باشد و چون حرکت، عین زمان است، یعنی زمان در خارج متحد با حرکت است و ماده متحرک است بر صور جوهری، قهراً امتداد زمانی نیز جوهر است چون حرکت در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است و فرق بین حرکت جوهری و عرضی مثل فرق جسم طبیعی با جسم تعلیمی است و حرکت محصور در حرکت وضعی جسم معدّل النهار نیست بلکه حرکت وضعی منبعث از حرکت جوهر سیال فلک است - و الله اعلم (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

مسئله این توجیه تنها براساس مکتب متعالیه و مبانی حکمی آن صادق است و می‌توان بر آن برهان اقامه نمود، نه براساس مکاتب فلسفی و کلامی قبل از صدرالمآلهین. بنابراین این توجیه مصداق ما لا یرضی به صاحبه است.

۳. نقد قیصری بر نظر سوم

نظر سوم این بود که زمان، جوهر نیست بلکه عرض است و این عرض همان حرکت فلک خواهد بود. به عبارت دیگر این دسته از حکما بر خلاف گروه سابق، زمان را خود فلک نمی‌دانند، بلکه آن را به حرکت فلک تفسیر می‌کنند. آنها برای ادعای خود چنین استدلال می‌کردند که زمان مشتمل بر گذشته، [حال] و آینده است؛ زیرا می‌توان زمان را به این امور تقسیم کرد. از طرف دیگر، حرکت هم مشتمل بر همین امور است. بنابراین زمان و حرکت، یک حقیقت‌اند و دوگانگی میان آنها پذیرفته نیست (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

صرف نظر از این اشکال که حرکت، عرض نیست بلکه براساس تباین بالذات مقولات، چون حرکت از امور است که در بیش از یک مقوله ماهوی ظهور می‌کند، نمی‌تواند امری ماهوی باشد بلکه حقیقتی وجودی است، و این همان سخن صدرالمآلهین است که می‌گوید هر موجودی که حد نوعی دارد و از یک وحدت طبیعی برخوردار است نمی‌تواند در ذیل بیش از یک مقوله مندرج باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۹)؛ اما درعین حال قیصری در پاسخ می‌گوید: این استدلال، شکل دوم از قیاس است و در آن شرایط انتاج شکل دوم فراهم نیست. بنابراین این قیاس، عقیم است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳). شرایط انتاج شکل دوم عبارت است از اختلاف دو مقدمه در کیف و کلی بودن کبری (یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۲)؛ درحالی که مقدمات این قیاس، هر دو موجه‌اند.

دقت در استدلال این دسته از حکما و دسته قبل روشن می‌سازد که هر دو یک استدلال را برای اثبات نظر خود اقامه کرده‌اند، هرچند که الفاظ و عبارات آنها و نیز نتیجه‌ای که از استدلال خود گرفته‌اند، متفاوت است. بنابراین پاسخی که به استدلال دسته قبل داده شد، در انکار این استدلال هم کاربرد دارد؛ همان‌طور که پاسخ به نظر سوم، در ابطال نظر دوم هم به کار می‌آید؛ بلکه اساساً اینکه در پاسخ به نظر دوم گفته شد که جایز است که حقیقت فلک و زمان متفاوت باشد، ولی در یک امر خارجی مشترک باشند. به سبب این امر بود که از شکل دوم قیاس برای اثبات مدعای خود بهره گرفته بودند و چون شرایط انتاج فراهم نبود، احتمالی که مطرح شد (یعنی اختلاف دو حقیقت با اشتراک در یک امر خارجی)، معقول بود.

۴. نقد قیصری بر نظر چهارم

نظر چهارم، نظر ارسطو و بسیاری از حکمای مسلمان است. آنها نه خودِ فلک و نه حرکتِ فلک بلکه مقدارِ حرکتِ فلک را به عنوان حقیقتِ زمان قبول داشتند و بر ادعای خود چنین استدلال می‌کردند که مساوات و لامساوات از خصوصیات کم است، بنابراین زمان از مقوله کم است ولی کم منفصل نیست چون زمان دارای فصل مشترک است و فصل مشترک از خصوصیات کم متصل است. از طرف دیگر، این کم متصل، قارالذات نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که گذشته، حال و آینده با هم اجتماع کنند. پس زمان، کم متصل غیرقارالذات است. بنابراین چون زمان، اندازه و کمیت است باید ماده‌ای باشد که این زمان، مقدار آن باشد. این ماده، مسافت نیست یعنی نمی‌توانیم بگوییم زمان، مقدارِ مسافت است، چون گاهی زمان، مختلف و مسافت مشترک است و یا بالعکس. پس اگر زمان مقدارِ مسافت بود، باید در مسافتِ مشترک، زمان هم مشترک می‌شد، درحالی که چنین نیست. از طرف دیگر، زمان، مقدارِ مادهٔ حرکت (که منظور جرم است) هم نیست؛ وگرنه کندترین متحرک، از نظر جرم بزرگ‌ترین متحرک بود، چون زمان بیشتری داشت. پس زمان، باید مقدار یک امر غیرقار باشد. چون اگر زمان، مقدار یک امر قار باشد، خود زمان هم باید قار باشد، درحالی که این‌گونه نیست. امر غیرقار همان حرکت است نه سرعت و کندی آن. بنابراین زمان مقدارِ حرکت است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

اما اینکه زمان، مقدارِ کدام حرکت است در تقریر قیصری از کلام ارسطوئیان ذکر نشده ولی حکمای اسلامی مثل شیخ اشراقی در مصنفات خود آن را تبیین کرده‌اند. به اعتقاد آنان، چون زمان امری ازلی و ابدی است، پس حرکتی هم که زمان، مقدار آن است باید حرکتی ازلی و ابدی باشد. از طرفی، هیچ حرکت ازلی و ابدی در عالم طبیعت وجود ندارد؛ زیرا هیچ مادهٔ ازلی و ابدی در اینجا موجود نیست. پس این حرکت باید مربوط به افلاک باشد، که حرکتی دوری، ارادی و عقلانی ازباب تشبّه به معشوق یعنی مفارقات نوریه است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۴). صدرالمتألهین با اثبات حرکتِ دائمی جوهری به این نکته تشبیه داد که زمان مقدار حرکت جوهری است که در عالم طبیعت ازلاً و ابداً تحقق دارد و در حقیقت بُعد چهارم شیء مادی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۲۶).

قیصری نظر ارسطوییان را مردود می‌داند و استدلال آنها را برای اثبات اینکه زمان کم متصل غیرقار است، رد می‌کند و می‌گوید: اگر منظور شما از اینکه حوادث گذشته با حوادث زمان حال جمع نمی‌شوند، این است که در یک جا و در یک مقام اجتماع نمی‌کنند، نمی‌توان از عدم اجتماع حوادث نتیجه گرفت که زمان غیرقار است؛ زیرا ممکن است که زمان مقداری باشد که در بعضی اجزایش، برخی حوادث از بین بروند و در برخی دیگر از اجزای آن حوادث دیگر. در این صورت بدون اینکه زمان غیرقار باشد، حوادث واقعه هم با هم جمع نشده‌اند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴). منظور قیصری این است که مثلاً اگر حادثه‌ای در شرق عالم و حادثه دیگری در غرب عالم رخ دهد، با آنکه حوادث با یکدیگر اجتماع نکرده‌اند، اما درعین حال نمی‌توان ادعا کرد که مثلاً مقولهٔ «این، امری غیرقار است. به همین دلیل، صرف عدم اجتماع، نمی‌تواند دلیلی بر غیرقار بودن امری باشد.

ولی اگر منظور شما از اجتماع حوادث گذشته، حال و آینده، اجتماع در وجود باشد، ما مقدمهٔ استدلال شما را نمی‌پذیریم یعنی معتقدیم که اجزای زمان و نیز حوادث مربوط به گذشته، حال و آینده با یکدیگر در وجود، اجتماع می‌کنند و چنین امری هیچ استحاله‌ای ندارد، کما اینکه در نزد خداوند چنین است و گفته‌اند: «لیس عند الله صباح و لا مساء و لا ماضی و لا مستقبل» (همان؛ همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۳). قیصری می‌گوید: عدم اجتماع حوادث زمانی، به سبب توهم ماست که خیال می‌کنیم زمان، غیرقارالذات است یا اینکه توهم می‌کنیم که حادث در زمان گذشته، معدوم شده است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴).

قیصری در ادامه می‌گوید انقسام زمان به گذشته، حال و آینده در حقیقت، وصف به حال متعلق آن است نه خود زمان. به عبارت دیگر زمان را به حسب حوادثی که حاضرند، حال و به حسب حوادثی که معدوم شده‌اند، گذشته و به حسب حوادثی که واقع خواهند شد، آینده می‌گوییم. بنابراین خود زمان، امری متصرم و متقاضی نیست بلکه دارای ثبات است اما چون حوادثی که منسوب به زمان هستند، برخی بوده‌اند ولی اکنون نیستند، مفهومی به نام «گذشته» در ذهن ما شکل می‌گیرد و حوادثی که نبوده و نیستند ولی در مقام دیگری خواهند بود، سبب شکل‌گیری مفهوم «آینده» هستند و حوادثی که هستند، زمان «حال» را می‌سازند (همان).

این بخش از کلمات قیصری از اتقان لازم برخوردار نیست؛ زیرا در لابه‌لای سخنان خود، ناخواسته به وجود زمان به عنوان امری سیال و گذرا اذعان کرده است؛ هرچند تلاش نموده از الفاظی که دال بر تصرم زمان است پرهیز کند، اما به مقصود خود نرسیده است.

قیصری در نقد ابن‌سینا مدعی می‌شود اینکه ابن‌سینا زمان را تعاقب متجددات و تصرمات بیان کرده، مستلزم این است که زمان از آنات متوالیه و متتالیه تشکیل شده باشد و لازمهٔ آن، پذیرش جزء لایتجزی خواهد بود؛ زیرا هر تجددی (که یک امر حادث است) ضرورتاً در «آن» اتفاق می‌افتد. اگر ابن‌سینا این امر را رد کند و بگوید حدوث تجدد در «آن» واقع نمی‌شود و درعین حال تحقق حوادث دیگر در «آن» را بپذیرد، مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد بود (همان، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

قیصری از سخن کسانی مانند خواجه نصیر طوسی که اتصال تجددات و تصرمات را عین زمان می‌دانند تا از اشکال تحقق زمان در «آن» جلوگیری نمایند، انتقاد می‌کند و می‌گوید صرف توجه عقلی در کشف حقایق کافی نیست. وی در ادامه می‌گوید قبلیات و بعدیات متجدده و متصرمه هیچ اتصالی با هم ندارند بلکه تنها چیزی که بر آنها صادق است این است که صرفاً متعاقب‌اند؛ به گونه‌ای که انقطاع و فاصله میان اجزای آن معنا ندارد. اطلاق اتصال بر امر متعاقب جز از باب مجاز صحیح نیست و حقیقت ماهیات را نمی‌توان با مجاز بیان کرد (همان، ص ۱۱۶). به عبارت دیگر، قیصری میان «تعاقب» و «اتصال» تمایز قائل می‌شود و معتقد است که تعاقب یعنی پشت‌سر هم آمدن امور، هر چند بدون فاصله باشد و این لزوماً به معنای اتصال نیست. اجزای زمان هر چند متعاقب هستند، اما متصل نیستند.

اشکالی که متوجه کلام قیصری است این است که او سخن/ابن‌سینا را مستلزم تتالی آنات دانست، اما با این تفسیری که خود از زمان ارائه داد، سخنش چنین استلزامی دارد و به همان اشکالی که/ابن‌سینا را به آن متهم می‌کرد، گرفتار است. توضیح اینکه اگر اجزای زمان متعاقب باشند نه متصل، در این صورت پرسیده می‌شود که منظور از اجزای زمان چیست؟ آیا هر جزء زمان، یک امر دارای بُعد است یا خیر؟ اگر اجزای زمان، دارای امتداد و بُعد باشند، در این صورت، هر جزئی از زمان، خود، از سخ زمان خواهد بود و سخن قیصری مخدوش می‌شود؛ چراکه او اجزای زمان را «آن» دانسته و اجتماع آنها را به صورت تتالی آنات تصور کرده بود؛ اما اگر اجزای زمان را بدون بُعد و امتداد می‌داند، مستلزم تعاقب آنات یا همان تتالی آنات خواهد بود.

از نگاه قیصری اتصال امور متجدده، وهمی است؛ زیرا تجدد، یعنی معدوم شدن یک جزء و موجود شدن جزء دیگر، روشن است که معنا ندارد امر معدوم با امر موجود اتصال داشته باشد مگر اینکه بگوییم این اتصال در وهم است درحالی که زمان امری واقعی و خارجی است یا اینکه از اساس معتقد شویم که زمان امری خارجی نیست بلکه وهمی است، که از حرکات متجدده و متصرمه حاصل می‌آید.

در صورت دوم یعنی اگر زمان را یک امر متصل وهمی بدانیم که از حرکات متجدد و متصرم حاصل شده است، لازم می‌آید که «حال» و «آینده» زمان نباشند؛ زیرا حرکات متجدد و متصرم، صرفاً در باب گذشته صادق است نه حال و آینده؛ و چون اجزای حرکت متصرم و متجدد هستند در این صورت اسم زمان بر آن به صورت مجاز اطلاق خواهد شد و لازم می‌آید که زمان در خارج موجود نباشد بنابراین ظرف حوادث خارجی نخواهد بود (همان).

۵. نقد قیصری بر نظر پنجم

نظر پنجم، نظر/ابوالبرکات بغدادی است که ادعا می‌کرد زمان چیزی جز مقدار وجود نیست (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۹)؛ بنابراین از منظر او در اینکه زمان، کمیّت است شکی نیست، اما باور داشت که این کمیّت مربوط به حرکت نمی‌باشد، بلکه مربوط به وجود است. موجودات بسته به اینکه حادث و موقت باشند یا قدیم و دائمی، مقدار موجودیشان با یکدیگر متفاوت است، همین مقدار را اصطلاحاً «زمان» می‌گویند. بنابراین از نگاه/ابوالبرکات، زمان تنها به موجودات حادث مادی اختصاص ندارد بلکه همه موجودات از صدر نظام وجود تا ذیل آن را دربرمی‌گیرد.

ابوالبرکات به این نکته توجه نکرده است که چگونه کمیت به عنوان یک عرض - که از اضعف موجودات است - می‌تواند همه موجودات را در بر بگیرد و حتی در صدر نظام وجود که مقام کامل‌ترین و جامع‌ترین موجودات است، تحقق داشته باشد.

قیصری بعد از نقد کوتاهی به ادعای ابوالبرکات، اصل سخن وی را می‌پذیرد و توضیحی اضافه و آن را اصلاح می‌کند و می‌گوید: وجود من حیث هو هو مقدار ندارد؛ زیرا امتداد - اعم از قار یا غیرقار - برای آن معنا ندارد. پس زمان به معنای مقدار وجود صحیح نیست، بلکه می‌توان گفت که زمان، بقای وجود است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹).

۶. نظر قیصری در باب ماهیت زمان

هرچند قیصری نظر ابوالبرکات بغدادی را نقد کرد اما اصل ارجاع حقیقت آن به وجود را می‌پذیرد و زمان را با بقای وجود گره می‌زند. براین اساس تفسیر ماهوی از زمان، صحیح نیست بلکه باید حقیقت زمان را در صقع ربوبی که صرف وجود است، پیگیری کرد.

استدلال قیصری چنین است که بعضی از موجودات مسبوق به زمان هستند یعنی زمانی بود که آنها نبودند و بعد که معدوم می‌شوند، باز هم زمان هست ولی آنها نیستند. پس زمان از وجود اینها انتزاع نمی‌شود. بعضی از موجودات دیگر مسبوق به زمان نیستند، ولی مقارن با زمان اند یعنی هر «آنی» که فرض شود، آنها با آن موجودند مانند مبدعات ازلی و ابدی. از طرفی ازلیت و ابدیت، برداشتی از وجود الهی است از حیث بقای سرمدی و دوام ازلی و ابدی خود (همان) و نباید از «ازل» و «ابد»، زمان به معنای رایج را برداشت کرد؛ چراکه «ازل (و ابد)، وقت موقوتی و حدّ محدودی نیستند» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷)، بلکه به قول ناصرخسرو قبادیانی «و ابد بقاء بی‌آخر را گویند، چنانکه ازل بقاء بی‌اول را گویند» (قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱)؛ به همین خاطر «دهر» اسمی از اسمای الهی است که در حدیث نبوی هم مورد اشاره قرار گرفته که «لا تسبوا الدهر، فان الدهر هو الله» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۶۹ ح ۲۴۴۵) و از همین روست که بر خداوند اسمای «الدائم» و «الباقی» صدق می‌کند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹). دوام حق تعالی و بقای او عین وجودش است. بنابراین این حقیقت (وجود حق تعالی) که ذاتاً مقدم بر ماسوی است، اساس چیزی است که اصطلاحاً «زمان» خوانده می‌شود و بلکه خود زمان است (همان، ص ۱۲۰). پس همه مبدعات مسبوق به این حقیقت زمانی اند و همان طور که حق تعالی، در عین معیت با همه اغیار، بر جمیع اسماء و صفات، معلولات روحانی و جسمانی سبق ذاتی دارد، زمان هم ذاتاً بر همه چیز تقدم دارد، اما در عین حال با همه آنها هم هست. پس زمان و وجود (یعنی حق تعالی) در این امر مشترک اند که هر دو ظاهر الإنیة و خفی الماهیة هستند؛ یعنی همان طور که زمان از نظر وجودی قابل انکار نیست اما از نظر ماهوی مخفی و پنهان است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۶) وجود هم شناخته‌شده‌ترین و روشن‌ترین مفهوم است ولی از نظر حقیقت و هویت در نهایت خفا و پنهانی است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹). این ویژگی مشترک از این جهت است که دوئیت حقیقی و نفس‌الامری بین وجود و زمان معنا ندارد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱).

پس، از نگاه قیصری زمان یک حقیقتِ عرضی است که لازمهٔ ذات الهی و فائض از آن است تا به وسیلهٔ آن مدتِ وجودِ موجودات، اعم از مبدعات و مخلوقات اندازه‌گیری شود؛ اما این حقیقتِ عرضی از حیث وجود [ش در خارج از صقع ربوبی] کم متصل مستمری است که قائم به عین وجود خارجی است نه اینکه کمیتی مربوط به حرکت باشد (همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲).

اگر منظور قیصری از عرض، اصطلاح خاص فلسفی آن باشد، در این صورت لازم می‌آید عرض - که از اضعف موجودات است - در صدر نظام وجود تحقق داشته باشد، درحالی که ترتیبِ نظامِ وجود از کامل به ناقص و از شدید به ضعیف است و تحقق امر ضعیف در مقام و جایگاهی کامل و ولاءِ مخالف با این نظام خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۳۲). ممکن است قیصری در این امر از حکمای مشائی که قائل به صور مرتسمه بودند و آن را به عنوان عرض معرفی می‌کردند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴) الهام گرفته باشد که در جای خود مورد نقد سایر حکمای مسلمان قرار گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۰۴).

استدلال دیگری که می‌تواند ادعای قیصری در باب ماهیت زمان را تأیید کند (هرچند وی جز به اشاره بدان تمسک نکرده) چنین است که به حکم اینکه «الذاتی لایختلف و لایتخلف»، ذاتی شیء در همه عوالم و برای همه موجودات یکسان است و تغییر نمی‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). به عبارت دیگر، اگر امری برای شیئی ذاتی باشد، این امر ذاتی در عالم ماده و غیرعالم ماده و برای موجوداتِ مختلف یکسان است. ذاتی یک شیء نه با فرد دیگر از همان ماهیتِ نوعیه اختلاف دارد و نه در مواطن مختلف، تخلفی در آن رخ خواهد داد، مثلاً ذاتی انسان که حیوانیت و ناطقیت باشد، در همه عوالم و در محضر همه موجودات اعم از مادی و مفارق چنین است و این گونه نیست که انسان در عالم ماده، حیوان ناطق و در عوالم بالا، چیز دیگری باشد. اگر فلاسفه و حکما، تجدد، تصرم و تقضی را ذاتی زمان می‌دانند، باید این ذاتی در همه مواطن ثابت باشد درحالی که تجدد زمان و حوادث زمانی برای مفارقاتِ عالیه معنا ندارد، بلکه همه اجزای زمان و همه حوادث مربوط به گذشته، حال و آینده، بالفعل در محضر آنها حاضر است و این، مضمون سخن بزرگان است که می‌گویند: «المتفرقات فی عالم الزمان، مجتمعات فی عالم الدهر» (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵). بر همین اساس در اینکه تجدد، ذاتی زمان و در نتیجه ماهیت آن کم متصل غیرقار باشد، تردید وجود دارد.

با توجه به نقد قیصری بر رأی ارسطوییان در باب ماهیت زمان، و تبیینی که از نظر خود ارائه کرد، می‌توان دیدگاه وی در این باره را چنین جمع‌بندی کرد که زمان برخلاف آنچه که ارسطوییان می‌پنداشتند، از سنخ کمیت نیست؛ اعم از اینکه قار باشد یا غیرقار و بلکه باید گفت اساساً از سنخ ماهیت نیست و نیز نمی‌توان زمان را امری متجدد و متصرم دانست، بلکه این تجدد و تصرم جز در واهمهٔ ما حقیقتی ندارد. زمان عبارت است از بقای وجود یا بقای حق تعالی که سابق بر همه موجودات است و درعین حال با همه آنها موجود است.

۷. رأی مختار؛ جمع میان نظر قیصری و نظر ارسطوییان

با توجه به اینکه زمان یک امر وجودی است، و نیز با توجه به این نکته که هر امر وجودی ریشه در عالم ربوبی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۱) توجیه قیصری و تبیین او از حقیقت زمان قابل قبول است؛ اما به نظر می‌رسد که این امر منافاتی با ظهور این حقیقت در عالم طبیعت به صورت کمیت متصل غیرقار نداشته باشد. به عبارت دیگر، باید گفت آنچه را که فلاسفه اسلام، به عنوان زمان می‌شناسند و آن را کم متصل غیرقارالذات تعریف می‌کنند، حقیقت زمان نیست بلکه ظهور و تجلی زمان در عالم متغیرات است. قیصری - همان‌طور که گذشت - زمان را به بقای وجود یا بقای حق تعالی تفسیر می‌کرد و منافاتی ندارد که این حقیقت اگر در عالم طبیعت ظهور کند به عنوان یک کمیت متصل متصرم و متقاضی ظهور کند. مشابه این توجیه در مورد اختلاف دیگری که آن هم (اتفاقاً) در میان فلاسفه و عرفا رخ داده است، وجود دارد و آن اینکه آنچه را که حکما و فلاسفه به عنوان وجود می‌شناسند - که از حق تعالی تا هیولای اولی را دربر می‌گیرد - از دید عرفا وجود شمرده نمی‌شود، بلکه وجود تنها به موجود مستقل اطلاق می‌گردد و یک مصداق بیشتر ندارد که آن هم حق تعالی است؛ اما سایر آنچه را که حکما موجود یا وجود می‌خوانند از نگاه عرفا، چیزی جز ظهورات وجود - و نه خود وجود - نیست؛ اما این ظهورات، حقیقتی غیر از حقیقت ظاهر ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۵۵). به عبارت دیگر، اگرچه نمی‌توان میان وجود و ظهورات آن، عینیت محض قائل شد، اما غیریت و بینونت عرلی هم صادق نیست (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۴۷). همین رابطه عیناً میان حقیقت زمان که بقای وجود باشد با کمیت متصل غیرقار در عالم طبیعت برقرار است؛ یعنی این کمیت، ظهور و تجلی بقای وجود است و هرچند عینیت محض میان آنها حاکم نیست، اما غیریت هم بر رابطه آنها صدق نمی‌کند؛ چراکه این خاصیت تجلی است.

بنابراین اختلاف میان فلاسفه و قیصری می‌تواند تنها در این باشد که آنچه را فلاسفه، زمان می‌خوانند و آن را به عنوان کمیتی متصل و غیرقار معرفی می‌کنند از نگاه قیصری حقیقت زمان نیست؛ زیرا این کمیت تنها در عالم ماده معنا دارد و وابسته به تحقق حرکت است درحالی که زمان چون یک امر وجودی است و منبع و منشأ هر امر وجودی در عالم ربوبی قرار دارد، پس باید حقیقت زمان، امری فراتر از سخن فلاسفه باشد و آن چیزی نیست جز بقای حق تعالی یا همان بقای وجود، که میان وجود و حق تعالی تمایزی نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳).

چنین توجیهی در جهت آشتی دادن رأی فلاسفه با نظر قیصری به صورت تلویحی در کلمات صدرالمتألهین هم آمده و مورد تأیید ایشان بوده است؛ آنجا که می‌گوید:

حق تعالی جل اسمه می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ» (اسراء: ۸۴) یعنی جز شاکله فاعل، کننده کار نیست به این معنا که هر آنچه که از او ظهور می‌یابد دال بر چیزی است که در نفس او وجود دارد و [از طرفی] عالم، عمل الهی و صنع اوست، پس این عمل باید براساس شاکله وجودی حق تحقق یافته باشد. بنابراین در عالم چیزی نیست مگر آنکه اصل آن در حق تعالی موجود است... پس جوهر عالم، صورت و مثالی است برای ذات موجد و اعراض [عالم، صورت و مثال] صفات او هستند. [زمان و] متای عالم، صورت ازلیت حق تعالی است و این عالم، مثال استوای حق تعالی بر عرش است... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۱ و ۴۲).

صدرالمتألهین سایر مقولات ده‌گانه را نیز ذکر می‌کند و در تبیین هریک، آن را به امری در عالم ربوبی مستند می‌سازد (همان، ص ۴۲) به نظر می‌رسد که وجه این ادعا این باشد که ماهیت، هرچند که امری اعتباری است و مایزای خارجی ندارد، اما میان ماهیت و عدم، فرق فاحشی وجود دارد و نمی‌توانیم ماهیت را با عدم هم‌تراز بدانیم و آن اینکه ماهیت از حدود وجود انتزاع می‌شود، وجودی که اصیل است و مابیزای خارجی دارد. به عبارت دیگر، هرچند ماهیت در خارج نیست، اما به نوعی (و همراه با کمی تسامح) منشأ انتزاعی اصیل و خارجی دارد. و چون هرچه که از سنخ وجود و هستی باشد، اساسی در ذات خداوند دارد که عین‌الوجود و وجود صرف است، پس ریشه آنچه را که ما ماهیت می‌نامیم در عالم ربوبی قابل پیگیری است.

این ادعا با سخن حکمایی مانند ملاعلی‌نوری که برای هر حقیقتی جز هیولا، زمان و حرکت در عالم مُثُل، اساسی قائل بودند (نوری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۸) منافاتی ندارد؛ چراکه قائلان به مُثُل نوریه تنها برای حقایق جوهری رب‌النوع قائل‌اند نه برای امور عرضی و صفات عرضی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۱)؛ اما در عین حال چون هر امر وجودی اعم از جوهر یا عرض ریشه در صقع ربوبی دارد، می‌توان حقیقت زمان را مربوط به عالم ربوبی دانست، مگر اینکه کسی هیولا، زمان و حرکت را امور عدمی و مربوط به عالم طبیعت بداند و استدلال کند که معنای تجرد عبارت است از رهایی از هیولا، زمان و حرکت بنابراین معنا ندارد خود این امور سه‌گانه حقیقتی در عالم مجردات داشته باشند؛ که البته این با مبانی حکمی صدرایی در تنافی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۱ و ۴۲).

خلاصه اینکه می‌توان مدعی شد که اختلافی که قیصری با مشهور فلاسفه مسلمان دارد در این است که حکمای مسلمان مسئله زمان را در حیطه عالم طبیعت محدود می‌کنند و آن را به حرکت یک موجود جسمانی مانند فلک یا حرکت جوهری کلی در نظام طبیعت مربوط می‌دانند در حالی که با الهام از نظر قیصری و بدون اینکه لازم باشد که با دیدگاه ارسطویان مخالفت کنیم، می‌توان زمان را فراتر از عالم طبیعت پیگیری کرد و معتقد شد به اینکه اساس این امر وجودی در صقع ربوبی تحقق دارد. براین اساس می‌توانست - و بلکه بهتر بود که - تحقیقات و تدقیقات حکمای مسلمان درباره زمان از جانب قیصری مورد مخالفت قرار نگیرد بلکه او خصوصیات و احکام زمانی را که با برهان ثابت شده است، مربوط به مرتبه ظهور آن حقیقت ربوبی در عالم طبیعت بداند.

۸. بررسی نقدهای وارد بر سخن قیصری

برخی صاحب‌نظران، قیصری را در این مسئله متمایل به نظریه «زمان موهوم» متکلمان دانسته و نوشته‌اند:

ومما ذکرنا ظهر ما فی کلام المؤلف العلامة بقوله: ان الزمان مقدار بقاء الوجود... و لعله یميل الی ما ذهب الیه بعض علماء الکلام القائلین بالزمان الموهوم؛ چون بعضی ارباب کلام عالم را مسبوق به حدوث زمانی موهوم می‌دانند و العیاذ بالله، گفته‌اند وهم از امتداد و استمرار وجودی حق، زمان انتزاع می‌کند، درحالی که عقول کلیه بمقام ذات راه ندارند تا چه رسد به اوهام (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

توضیح آنکه وقتی متکلمان از انتقادات فلاسفه در باب حدوث عالم عاجز ماندند و در توجیه حدوث زمان درمانده

شدند، ادعا کردند که زمان حقیقت خارجی ندارد بلکه فقط منشأ انتزاع دارد و آن منشأ انتزاع، بقای حق تعالی است (استرآبادی، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

حکما نظریه «زمان موهوم» را باطل دانسته و در نقد آن گفتند که بقا امری است که با ذاتِ زمان در تعارض است؛ زیرا زمان امری غیرقار، متصرم و متقضی است درحالی که بقا دلالت بر ثبات، قرار و استمرار دارد و انتزاع امری متجدد از امری ثابت ممکن نیست (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۷۲).

انتساب نظریه قیصری به رأی متکلمان با ظاهر کلام قیصری کاملاً سازگار است و نمی‌توان آن را انکار نمود و در نتیجه نقد حکما به زمان موهوم هم به سخن قیصری وارد است؛ اما با جایگزینی نظریه تجلی به جای نظریه انتزاع که در این نوشتار تبیین شد، می‌توان سخن قیصری را توجیه نمود و میان آن و نظر متکلمان تمایز گذاشت و در نتیجه اشکال مذکور برطرف شود.

توضیح آنکه سخن متکلمان و برخی از حکما مانند محقق خفزی انتزاع زمان از ذات حق تعالی است (خفزی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵) و در این صورت اشکالی که در بالا از حکما نقل شد، بر رأی متکلمان وارد است؛ اما با توجه به مبانی عرفانی مورد قبول قیصری که در سایر آثار و مصنفاتش تبیین نموده، می‌توان ادعا کرد که کلام قیصری انتزاع زمان از ذاتِ ثابت حق تعالی نیست، بلکه از نگاه او، آن امر متجدد، گذرا و متصرمی که در عالم طبیعت ظهور دارد، چیزی جز تجلی وجود و بقای آن در عالم ربوبی نیست. از این رو نه تنها سخن قیصری با نظریه زمان موهوم متکلمان متفاوت است بلکه حتی قیصری در مسئله زمان از آرای ابن عربی و محقق فناری هم فاصله گرفته است چراکه آنها اساساً تحقق خارجی زمان را قبول نداشته و آن را امری صرفاً نسبی و ذهنی می‌پنداشتند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۱؛ ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۵۱۵). این درحالی است که قیصری زمان و حقیقت آن را امری واقعی و خارجی می‌داند که در هر مرتبه‌ای ظهور خاص خود را دارد.

ملا/اسماعیل خو/جوئی از حکمای صدرایی اواخر عصر صفوی نیز نقدی بر کلام قیصری دارد و آن اینکه تعریف زمان به «مقدار بقای وجود» مستلزم دور است؛ زیرا بقاء چیزی جز «استمرار وجود از حیث انتساب آن به زمان» نیست؛ بنابراین بقا، متوقف بر زمان خواهد بود. از سوی دیگر طبق تعریف مذکور، زمان «مقدار بقای وجود» است؛ یعنی زمان متوقف بر بفاست و این چیزی جز دور مصرح نخواهد بود (خو/جوئی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳)؛ درحالی که به نظر می‌رسد تعریفی که خو/جوئی از بقا ارائه کرده، با تعریف ایشان از زمان مطابقت ندارد؛ زیرا ایشان همانند مشهور حکما زمان را «مقدار حرکت» معرفی می‌کند (همان، ص ۲۴۵). پس چگونه می‌توان بقا را به زمان منتسب نمود، درحالی که حق تعالی که ازلاً و ابداً باقی است (طبق عقیده ایشان) هیچ انتسابی به زمان ندارد؟

انتقاد دیگر بر قیصری ناظر به رد نظر ارسطوییان است و گفته‌اند که قیصری نتوانسته است در این مقام میان عروض خارجی و عروض تحلیلی تمایز بگذارد. توضیح آنکه ایرادات قیصری به رأی ارسطوییان در باب ماهیت زمان، دلالت بر آن دارد که تبیین او از این مسئله کامل نبوده و تصور صحیحی از سخن این دسته از

حکما نداشته است. مهم‌ترین ایراد قیصری این بود که گمان می‌کرد منظور حکما از اینکه زمان را عرض می‌دانستند، عرضی است که به نحو خارجی بر موضوع خود عارض می‌شود این درحالی است که عروض زمان از دیدگاه حکما، عروض خارجی نیست بلکه عروض تحلیلی است که از حاق ذات شیء انتزاع می‌شود بدون اینکه در خارج میان زمان و حرکت تمایزی وجود داشته باشد. این مطلب نه تنها در باب زمان بلکه راجع همه کمیات صادق است و ظاهراً نخستین کسی که به این مطلب به صورت صریح تفوه کرده است، شخص ابن‌سینا بوده که جسم تعلیمی را تعین جسم طبیعی می‌دانست و جسم طبیعی را از نظر کمیت مبهم معرفی نمود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۱). روشن است که عروض تعین بر امر مبهم، یک عروض خارجی نیست. بنابراین غالب اشکالات قیصری بر دیدگاه مشائیان که مبتنی بر همین تصور نادرست است، قابل اعتنا نیست. استاد آشتیانی در ذیل انتقادات قیصری بر دیدگاه ارسطوییان چنین می‌نویسد:

جمع این مناقشات ناشی است از عدم فرق بین عروض تحلیلی و عروض خارجی. زمان و حرکت متحدان بالذات و مختلفان بالاعتبارند، ولی عقل، اول حرکت را تصویر نموده ثم زمان را عارض بر آن می‌بیند، لذا زمان در اتصاف به جوهریت و عرضیت تابع حرکت است، درست مثل وجود و ماهیت که عقل اول ماهیت را ملاحظه می‌نماید ثم وجود را عارض بر آن می‌بیند ولی در خارج متحدند، و فی الخارج لیس احدهما مقدما علی الآخر، بل لا تقدم و لا تأخر و لا علیة و لا معلولیه (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴).

بنابراین این اشکال بر قیصری - برخلاف اشکال اول - وارد است و نمی‌توان توجیهی برای آن مهیا نمود.

نتیجه‌گیری

سخن قیصری در باب زمان مورد تأیید صدرالمتألهین هم هست و آن اینکه چون زمان امری وجودی است و هر امر وجودی ریشه در ذات حق تعالی دارد، بنابراین باید حقیقت زمان را فراتر از عالم ماده دانست. صدرالمتألهین این حقیقت را به ازلیت حق تعالی نسبت می‌دهد و قیصری معتقد است که ازلیت خود مبتنی بر بقای وجود یا همان بقای حق تعالی است. قیصری بعد از تبیین این دیدگاه، سخن مشهور مشائیان که زمان را به عنوان کم متصل غیرقار تعریف می‌کردند، رد می‌کند و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این درحالی است که میان نظر قیصری و نظر مشائیان تنافی وجود ندارد، بلکه براساس مبانی عرفانی، می‌توان ادعا کرد که آن حقیقت متعالی وقتی در عالم متغیرات ظهور می‌کند، به صورت یک کمیت گذرا و متصرم تجلی می‌نماید که مشائیان آن را زمان می‌نامیدند. بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان با ضمیمه کردن دیدگاه مشائیان به دیدگاه قیصری و براساس مفاهیم عرفانی چون ظهور و تجلی، دیدگاه کاملی از حقیقت زمان ارائه نمود و این دقیقاً مطابق با سخن صدرالمتألهین در حکمت متعالیه است.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۱ السماع الطبیعی، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- ابن فناری، شمس‌الدین، ۲۰۱۰م، *مصباح الأُس بین العقول والمشهود*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الأعلام الاسلامی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *تعلیق بر رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمه*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- بهمنیار، ابوالحسن بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحه*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *تعلیق بر شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۸۲، *دو رساله مُثَل و مُثَال*، تهران، طوبی.
- خفری، شمس‌الدین، ۱۳۷۸، *الحاشیه علی شرح الفوتوحی علی التجرید*، تحقیق رضا استادی، قم، مؤتمَر المحقق‌الخوانساری.
- خواجویی، ملا اسماعیل، ۱۳۸۱، *رساله ابطال الزمان الموهوم*، تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۷، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی*، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران، الزهراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حس حسن‌زاده املی، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنی*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شوپنهاور، آرتور، ۱۳۸۸، *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی‌یاری، چ یازدهم، تهران، مرکز.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمه الاشراق*، مقدمه و تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۹۲، *تعلیق بر حکمه الاشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایه الأثریه*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الانسارات و التنبیهاً مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، *جامع الحکمتین*، به اهتمام محمد معین و هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری (نهایه بیان فی درایه الزمان)*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۵۱، *عالم و جهان*، ترجمه محمدباقر کمرهای، تهران، اسلامیه.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۶ق، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

_____، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نوری، ملاعلی، ۱۳۶۳، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____، ۱۹۸۱م، *التعلیقات علی الأسفار الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۰، *دو رساله در فلسفه اسلامی؛ تجدد امتثال و حرکت جوهری*، جبر و اختیار از دیدگاه مولوی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

همدانی، عین‌القضات، ۱۳۴۱، *تمهیدات*، تصحیح عقیق عسیران، تهران، دانشگاه تهران.

یزدی، ملاعبدالله، ۱۴۱۲ق، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی


بررسی انتقادی مؤلفه خودآیینی در نظریه معنویت‌گرایی عقلانیت و معنویت

yarazegh@yahoo.com

سیداحمد غفاری قره‌باغ / استادیار گروه فلسفه اسلامی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران

محمدجواد فرج‌نژاد / دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم

jasemani@chmail.ir

 orcid.org/0009-0006-4005-4259

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰

چکیده

نظریه عقلانیت و معنویت به دنبال کم نمودن درد و رنج بشری با رویکرد معنویت‌گرایی جدید است. ملکیان در این نظریه توجه خاصی به ویژگی‌های انسان معنوی دارد و در نتیجه التفات نظریه به مقوله مدرن شدن، ویژگی‌های خاصی را برای انسان معنوی بیان نموده است. از جمله این ویژگی‌ها، خودآیینی یا خودفرمانروا بودن انسان معنوی است. البته این انگاره، نتیجه استدلال‌گرایی و غیرمتعبد بودن انسان معنوی است. در مقابل، انسان غیرمعنوی، دیگرفرمانروا است و در نهایت به از خودباختگی انسان منجر می‌شود. تحقیق پیش‌رو بر آن است که با بررسی مسئله تعبد، استدلال‌گرایی و مفهوم‌شناسی خودآیینی، این مؤلفه را در نظریه عقلانیت و معنویت مورد ارزیابی انتقادی قرار دهد. از نتایج مهم تحقیق آن است که تعبد به‌طور مطلق به دیگرآیینی منجر نمی‌شود و تعبد موردنظر در دین وحیانی، تعبد مدلل است.

کلیدواژه‌ها: خودآیینی، خودفرمانروایی، استدلال‌گرایی، تعبد، عقلانیت، معنویت.

در سده اخیر رویکرد یا گفتمان معنویت‌گرایی رشد فزاینده‌ای داشته است. این رویکرد در پی تحولات فکری و فرهنگی و نیز تغییرات اجتماعی و سیاسی رنسانس و پس از آن شکل گرفته است. دو جریان مهم رنسانس، دین‌پیرایی و انقلاب علمی بود. در نتیجه جنبش اصلاح دینی *لوتر* بود که راه جسارت و کنار زدن دین باز شد. انقلاب علمی نیز منجر به برداشت تازه‌ای از معرفت، روش‌شناسی و جهان‌بینی علمی شد و همراهی دین با علم و عقل بشری انکار گشت (استیس، ۱۳۸۱، ص ۳۳۸-۱۷) و با محوریت عقل خودبنیاد بشری، دوران مدرن رقم خورد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۹). نتیجه آن نیز احتضار دین و معنویت و شکل‌گیری عصر بی‌خدایی بود. حاصل این خلأ معنوی، چیزی نبود جز بحران معنا و معنویت و سرگشتگی انسان که خود را در قالب سطحی‌اندیشی و ابتدال فکری، اضطراب، التقاط، هیپسیسم، نیپیلیسم و پوچ‌گرایی، استعمار، استعمار، دو جنگ جهانی خانمان‌سوز با بیش از ۱۲۰ میلیون کشته، تشدید اختلاف طبقاتی، فقر و گرسنگی وسیع، اسراف و تبذیر نشان داد. *پل والری* فیلسوف فرانسوی این دوره دهشتناک را چنین توصیف می‌کند: انسان سرور همه چیزهاست ولی سرور خویش نیست! (باومر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۵).

دنیای مدرن، انسان جدید را در پی داشت و انسان جدید به دنبال دین جدید متناسب با روح مدرنیسم بود (ملکیان، ۱۳۸۵). دین جدید هم معنویت جدید را به دنبال داشت. در این عرصه با ادغام روح اومانیسیم و بخشی از دین که البته تکلیف‌آور نباشد، گفتمان معنوی و جریان معنویت‌گرایی جدیدی رقم خورد (شاکرژاد، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹). اساس گفتمان معنویت‌گرایی جدید، «نه» گفتن به دو گفتمان پیشین یعنی گفتمان دینی (مسیحیت) و گفتمان علمی (تجربی) است (گریوانی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۳-۱۰۴)؛ معنویت در چارچوب مدرنیته و با محوریت کابالیسم، بودیسم تبتی و مطالعات پوزیتیویستی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و تلفیق شده با عقلانیت خودبنیاد بشری (فرج‌نژاد، ۱۳۹۰)؛ رویکردی که از دهه شصت میلادی و پس از جنگ جهانی دوم، مورد توجه قرار گرفت (ملکیان و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۳۶۶-۳۶۸). بر همین اساس برخی از این گفتمان به ادیان جدید، ادیان جایگزین، دین عقلانی، معنویت عقلانی، دین نوین جهانی، معنویت مدرن، عقلانیت و معنویت یاد می‌کنند. باید توجه داشت که معنویت‌گرایی جدید، زمینه‌ساز جریان‌های جنبش‌های نوپدید دینی یا همان عرفان‌های کاذب یا عرفان‌واره‌ها است (گریوانی، ۱۳۹۷، ص ۹۵).

در ایران نیز *مصطفی ملکیان* که خود را یک روشنفکر معنوی می‌داند، از اواخر دهه هشتاد شمسی به بسط و توسعه جریان معنویت‌گرایی جدید جهانی در قالب نظریه عقلانیت و معنویت اقدام نمود. رویکرد معنویت‌گرای *ملکیان* را می‌توان بومی‌شده همان معنویت‌گرایی جهانی دانست که در بسیاری از مبانی و اصول با رویکرد جهانی مشترک است. نظریه عقلانیت و معنویت با دغدغه نسبت به انسان و با هدف کم کردن رنج و درد بشری مورد توجه *ملکیان* است (ملکیان، ۱۳۹۲). غایت این نظریه نیز انسان معنوی دارای رضایت

باطنی بیان شده است (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶). به گفته ملکیان نظریه عقلانیت و معنویت دارای مبانی و انگاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۹۲). با توجه به اهمیت این نظریه و تأثیرگذاری آن در محافل نخبگانی و دانشجویی، بررسی و تحلیل مبانی، مؤلفه‌ها، اصول و دلایل انسان‌شناختی این نظریه اهمیت مضاعف دارد. این مقاله درصدد بازخوانی مؤلفه خودآیینی یا خودفرمان‌فرمایی به عنوان یکی از انگاره‌های انسان‌شناختی نظریه عقلانیت و معنویت است. این مؤلفه را می‌توان از جنبه مبنایی و روبنایی مورد نقد و بررسی قرار داد.

۱. خودآیینی در نظریه عقلانیت و معنویت

ملکیان در نظریه خود، در چند موقعیت به تبیین مفهوم خودآیینی یا خودفرمان‌فرمایی می‌پردازد. وی در بیان ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر دوران مدرن جدید، با اشاره به مفهوم عقلانیت، استدلالی بودن و تعبدگریز بودن انسان مدرن، آن را همان مفهوم خودآیینی معرفی می‌کند. این بحث، با توجه به شش مؤلفه مدرنیته و بیان ناسازگاری آنها با تلقی سنتی از دین مطرح می‌شود. به نظر وی با توجه به تعارض و ناهمخوانی تلقی سنتی از دین با این شش مؤلفه، باید بین عقلانیت و معنویت جمع نمود که نتیجه آن انسان معنوی می‌شود. این شش مؤلفه درواقع همان ویژگی‌های اصلی انسان معنوی موردنظر ملکیان‌اند. این موارد عبارت‌اند از: استدلال‌گرایی (عقلانیت)، بی‌اعتمادی به دین تاریخی، اینجایی - اکنونی بودن، فروکاستن از متافیزیک‌های متصلب قدیم، نفی مختصات محلی و مقطعی از دین، برابری طلبی بین افراد و نفی تقدس.

ملکیان در توضیح مراد خود بیان می‌دارد که عقلانیت به عنوان وجه مشترک بین همه انسان‌ها (ملکیان، ۱۳۹۱، ص ۲۳) مهم‌ترین مؤلفه معنویت و مادر معنویت است. رابطه معنویت و عقلانیت رابطه‌ای علی و معلولی است. این رابطه، رابطه‌ای دوسویه یا دیالکتیکی است؛ به‌نحوی که این دو لازم‌الملزوم یکدیگرند. این مطلب به گونه‌ای است که قدم نهادن در مسیر معنویت، انسان را به عقلانیت و استدلال‌گرایی می‌کشاند و در پرتو این عقلانیت، معنویت حاصل می‌شود. درواقع جمع بین عقلانیت و معنویت، جمع دو لازم و ملزوم است و انسان معنوی، قطعاً عقلانی هست (ملکیان، ۱۳۹۳). معنویت، زاده عقلانیت است (ملکیان، ۱۳۸۵) و عقلانیت‌ورزی فرزند معنویت (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۰۰)، و معنویت به چیزی غیر از آن نیازی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۷۸). عقل به عنوان نیروی عبور از مقدمات به سمت نتیجه یا همان نیروی شهود ارتباط میان مقدمات و نتیجه است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۰۹). عقلانیت نیز آن است که در مقام نظر (دل‌بستگی) و عمل (پایبندی) به یک گزاره، در شواهد و دلایل آن تناسب وجود داشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۳۹۶). درواقع عقلانیت، تعبیر دیگری از مُحق بودن در عقیده به یک گزاره است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۶۹) و انسان عقلانی کسی است که میزان تعهدش به یک گزاره به لحاظ نظری و عملی، منوط به میزان توانایی شاهد و دلیل آن گزاره است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۳۹۶). ملکیان عقلانیت را ترازوی درونی انسان معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴). عقلانیت موردنظر

ملکیان، عقلانیت مدرن یا عقل استدلالگر است. عقلانیت مدرن یا متجددانه، عقلانیتی ابزاری است که یافته‌های خود از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه را با استدلال منطقی می‌آمیزد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲). به‌طور خلاصه عقلانیت به معنای استدلالی بودن و تبعیت کامل از استدلال صحیح (همان، ص ۳۷۰-۳۷۱؛ همو، ۱۳۹۵ الف، ص ۳-۱) و رسیدن به نتایج عینی و عملی است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲). استدلالی بودن، مهم‌ترین موقوم و محقق عقلانیت، به شمار می‌آید (ملکیان، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۹۳؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ص ۴).

ملکیان عقلانیت را جدای از مسئله صدق می‌داند. وی تأکید دارد که چه‌بسا عقیده‌ای توجیه و عقلانیت لازم را داشته باشد و حاصل استدلال‌گرایی انسان معنوی باشد، اما آن گزاره در صدق خود دچار مشکل باشد. به دیگر بیان، انسان معنوی می‌تواند معتقد به گزاره‌ای باشد اما آن گزاره مطابق با واقع نباشد و فرد در جهل مرکب قرار داشته باشد. انسان معنوی توجهی به صدق و کذب ندارد و مطابقت عقیده‌اش با واقعیت برایش مهم نیست؛ بلکه برای انسان معنوی، عقلانی بودن و استدلالی بودن عقیده مهم است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۶۹). همچنین وی معتقد است می‌توان به گزاره‌ای در زمان خاصی، اعتقاد عقلانی و استدلالی داشت، اما همان گزاره در زمان دیگری، غیرعقلانی باشد و استدلالی بر آن نداشت. به این معنا نسبت در عقلانیت یا توجیه می‌توان داشت. چه‌بسا عقیده‌ای اکنون برای انسان معنوی با توجه به فهم کنونی وی، استدلالی باشد و انسان معنوی آن را از راه عقلانیت یافته باشد ولی همان عقیده برای همان انسان معنوی با توجه به فهم دیگرش در زمانی دیگر، عقیده‌ای غیرعقلانی محسوب گردد. وی تأکید دارد که این نسبت به معنای نسبت در صدق نیست. در نتیجه در دام نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی در مسئله صدق قرار ندارد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۷۴).

از نظر وی استدلالی بودن با مسئله تعبد در دین سرسازگاری ندارد. انسان مدرن استدلالی و تابع استدلال است؛ بدین معنا که اگر از او بپرسند که چرا به قضیه «الف، ب است» اعتقاد داری؟ پاسخ می‌دهد: زیرا «الف، ج است» و «ج، ب است» و در نتیجه «الف، ب است» و همین روند می‌تواند در مورد دو قضیه «الف، ج است» و «ج، ب است» نیز تکرار شود؛ یعنی قضایای مقدماتی او نیز استدلالی و بر پایه دلیل است. به عبارتی برای تمامی معتقدات و پرسش‌های پاسخ‌های مدلل می‌آورد. این استدلال‌گرایی در مقابل پابندی به تعبد قرار دارد. در تعبد، پاسخ پرسش‌ها با استدلال نیست و فرد در مقابل اینکه چرا چنین است، پاسخ می‌دهد که چون فلانی (خدا، انسان مقدسی و...) آن را گفته است (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۵۴). در نتیجه به نظر وی، فهم سنتی از دین با مدرنیته قابل جمع نخواهد بود (ملکیان، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۷۴؛ همو، ۱۳۹۵ ب، ج ۱، ص ۳۸). دقت گردد که از نظر وی استدلالی بودن لزوماً به معنای کم‌رنگ شدن نقش خداوند نیست، بلکه مراد او این است که هر عمل عبادی و اعتقادی و... باید با دلیل و استدلال باشد. جنس این دلیل نیز لزوماً یقین فلسفی نمی‌باشد بلکه منظور آن است که حدنصاب عقلانیت را به دست آورد که البته در هر موقعیتی می‌تواند متفاوت باشد (ابک، ۱۳۸۳). ملکیان اولین کار برای تحقق معنویت را، حذف عامل تعبد از دین می‌داند

(ملکیان، ۱۳۸۴ب، ص ۲۷۵). از نظر ملکیان تعبد همان ویژگی منفی دینداری در تلقی سنتی است. در نتیجه شرط روی‌آوری به معنویت را حذف این شاخص برمی‌شمارد (ملکیان، ۱۳۹۲) و شرط پذیرفتن احکام دینی را، وجود دلیل یا قرینه موجه غیردینی بر حکم دینی می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۶ب، ج ۲، ص ۲۰).

نیز ملکیان، تعبد را با ایمان و رجوع به متخصص متفاوت می‌داند. از نظر وی ایمان داشتن به چیزی و رجوع کردن به متخصصین امور از سنخ تعبد نیست و در نتیجه تنافی با استدلال‌گرایی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۷ب). از نظر او ایمان در مورد گزاره‌های خردگریزی مطرح است که قبول و یا رد طرفین آن برای عقل مساوی است. این عقل عملی (نه عقل نظری) و رویکرد پراگماتیسمی و عمل‌گرایانه است که ایمان‌ساز است (ملکیان، ۱۳۸۵؛ همو، ۱۳۹۶الف، ج ۱، ص ۱۶). در واقع ایمان به خدا، نتیجه خردناپذیری گزاره‌های اثبات وجود الهی است. ملکیان در جمع‌بندی خود بیان می‌کند:

لب این استدلالی بودن، به تعبیر تیلیش به خودفرمان‌فرمایی (autonomy) و دیگرفرمان‌فرمایی (Heteronomy) برمی‌گردد. انسان متعبد، دیگرفرمان‌فرما و دیگرفرمان‌راست؛ یعنی دیگری بر او فرمان می‌راند؛ اما انسان استدلالی، خودفرمان‌فرما و خودفرمان‌راست. ما در استدلالی بودن با خودفرمان‌روایی سروکار داریم. اوتونومی یعنی نوموس و قانون مرا اتو (خودم) تعیین می‌کند. ولی در تعبد، با دیگرفرمان‌فرمایی سروکار داریم (ملکیان، ۱۳۸۴ب، ص ۲۷۵).

همچنین وی در بحث ضرورت داشتن زندگی اصیل و نفی زندگی عاریتی، مفهوم خودآیینی را مطرح می‌نماید. براساس دیدگاه ملکیان، زندگی اصیل یعنی زندگی براساس فهم خودمان نه براساس فهم و عوامل دیگر و اتوریت‌های بالا (ملکیان، ۱۳۸۴ب، ص ۳۵۹). زندگی با صرافت طبع خود نه با مثله کردن خود برای دیگران مثلاً برای محبوبیت نزد دیگران. زندگی اصیل مادر زندگی معنوی می‌باشد و نتیجه آن آرامش، شادی و امیدواری است. به نظر وی در فهم سنتی از دین، صرافت طبع انسان خدشه‌دار می‌شود و زندگی انسان عاریتی می‌گردد (ملکیان، ۱۳۸۴ب، ص ۳۲۹). زندگی اصیل معنایی ندارد جز خودفرمان‌روایی (فناپی، ۱۳۹۳).

وی بر این باور است که نحوه‌ای از زندگی امکان‌پذیر است که انسان بدون سراغ گرفتن از خدا و معاد، بتواند زندگی و زیست اخلاقی و معنوی داشته باشد. شرط آن زندگی، خودآیینی انسان و توجه صرف به چیزی که وجدان انسان امر می‌کند، است. وی می‌گوید:

آن طرز زندگی چنان که همیشه گفته‌ام به نظر من سه مؤلفه و به یک معنا دو مؤلفه دارد... یکی خوبی زندگی و دیگری خوشی زندگی. مرادم از خوبی زندگی، زندگی کردن براساس موازین اخلاقی‌ای است که وجدانمان به ما القا می‌کند و مرادم از خوشی زندگی در پیش گرفتن یک زندگی لذت بخش است؛ یعنی اول حاکمیت اصل وظیفه است و دوم حاکمیت اصل لذت. البته به عقیده من هنگامی که میان آن دو تعارض پیش می‌آید باید خوبی را بر خوشی مقدم دانست (ملکیان، ۱۳۹۱الف، ص ۴).

وی به صراحت بیان می‌دارد:

ترازویمان، درون خود ماست و ترازویمان در دیگران نیست!... معتقدم تا ما از تقلید و تعبد و تلقین‌پذیری و القاپذیری‌های پیدا نکنیم به بلوغ نمی‌رسیم؛ نه فرد ما به بلوغ فردی می‌رسد و نه جامعه‌ی ما به بلوغ جمعی و اجتماعی می‌رسد (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

از نظر ملکیان وجود سه ویژگی برای خودفرمانروایی لازم است:

۱. اینکه انسان بداند واقعاً در زندگی به دنبال چیست. این در صورتی محقق می‌شود که انسان بی‌خبر از هم‌رنگی با جامعه، افکار عمومی، القانات، تلقین‌های دیگر افراد، خوشایندها و ناراحتی دیگران، واقعاً خودش در پی آنچه می‌خواهد باشد؛

۲. اینکه انسان فقط براساس آنچه واقعاً می‌خواهد، عمل کند؛

۳. اینکه انسان توجه داشته باشد که آیا جواب‌هایی که به سؤال‌های مختلف می‌دهد واقعاً صحیح است؟ و به جواب‌های غلط، دل خوش نکرده باشد (ملکیان، ۱۳۹۸، ص ۱-۳).

به گفته ملکیان، در ویژگی اول و دوم، انسان از شر دیگران نجات می‌یابد و اجازه تجاوز دیگران به حریم خود را نمی‌دهد. ولی ویژگی سوم انسان را از شر خود و خطاهای خود نجات می‌دهد. به دیگر بیان «در ویژگی‌های اول و دوم انسان می‌خواهد خودش فرمانروا باشد و در ویژگی سوم می‌خواهد بر خودش فرمانروا باشد» (همان). از نظر او، جبرها و اجبار کردن‌ها، وجود نظام پادشاه‌ها و کیفیتهای اجتماعی و شخصی، درونی شدن معیارهای اجتماعی از راه تربیت و انواع اختلالات روحی و روانی مانند وسواسی بودن، موانع اصلی خودفرمان‌روایی انسان هستند (همان، ص ۱). وی تأکید دارد که داشتن روحیه اخلاقی منوط به تغییر در هستی، وجود و درون ماست. این تغییر به دست نمی‌آید مگر از راه کفّ نفس، دیگر دوستی و درنهایت خودفرمانروایی (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۴).

به نظر می‌رسد ملکیان در طرح مفهوم خودآیینی نظریه عقلانیت و معنویت خود همان‌طور که خود نیز اشاراتی دارد، وامدار اندیشمندان قبل می‌باشد. در ادامه ابتدا توجهی به تبار فکری این مفهوم خواهیم داشت و سپس به بررسی و تحلیل آن خواهیم پرداخت.

۲. مفهوم‌شناسی خودآیینی

مفهوم خودآیینی را می‌توان در بیان فیلسوفان عصر روشنگری دید. این مفهوم ایده بنیادین فلسفه اخلاق کانت می‌باشد (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۳۰۳). کانت، این اصل را اصل‌اعلی‌ اخلاق و یگانه اصل کلیه قوانین اخلاقی و تکالیف متناظر با آن معرفی می‌کند. وی در مقابل خودآیینی اراده، تابعیت اراده را مطرح می‌نماید و آن را منشأ کلیه اصول نادرست اخلاقی می‌خواند. از نظر وی تابعیت اراده با اصل الزام و تعهد و اخلاقی بودن اراده مخالف است (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۶ ص ۳۳۶). وی در این باره می‌گوید:

شگفت‌انگیز نیست اگر می‌بینیم همه کوشش‌هایی که تاکنون برای کشف اصل اخلاقی صورت گرفته، به شکست انجامیده است؛ زیرا جویندگان آن، انسان را برحسب وظیفه وابسته به قانون‌ها دیده‌اند؛ ولی هیچ‌گاه به اندیشه آنان نرسیده است که انسان فقط تابع قانون‌هایی است که ساخته خود اوست گو آنکه عمومی است و او باید فقط طبق اراده‌ای رفتار کند که از آن خود اوست بآنکه طبیعت آن اراده، همگام با مقصود طبیعت ساختن قانون عمومی است (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۳۰۳).

توضیح مطلب اینکه طبق نظر کانت عملی را می‌توان عمل و فعل اخلاقی محسوب کرد که دو ویژگی داشته باشد. اول اینکه آن فعل، براساس اراده خوب و نیک انجام شده باشد. اراده نیک، اراده‌ای است که برای انجام وظیفه صورت گرفته باشد و توجهی به نتایج عمل نداشته باشد. به نظر کانت «خوب، خوب است نه به دلیل نتیجه یا آثار خود یا شایستگی‌اش برای رسیدن به غایتی مطلوب، بلکه صرفاً به حکم اراده‌ای که موجب آن شده است، خوب دانسته می‌شود، یعنی به‌خودی‌خود خوب است» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۳-۱۴). به دیگر بیان حسن فعلی نمی‌تواند معیار تشخیص عمل اخلاقی و اراده خیر باشد و خوبی آن باید ذاتی باشد نه خوبی ابزاری. اگر عمل به علت نتایجش خوب محسوب شود، دیگر خوبی آن ذاتی نیست. در نتیجه حسن فاعلی اهمیت مضاعفی در نگاه کانت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۹). ویژگی دوم مدنظر کانت این است که عمل اخلاقی باید تعمیم‌پذیر و دارای کاربرد عام باشد. در این میان با توجه به وجه مشترک همه انسان‌ها یعنی عقل، باید برای تحقق ویژگی دوم به دنبال قانون عقل باشیم. قانون عقل نیز همان چیزی است که امر مطلق (Categorical imperative) برای انسان تعیین می‌کند. در نظر کانت امر مطلق است که عملی را عیناً و بالذات ضروری اعلام می‌کند و بدون غایتی دیگر، آن را به عنوان اصل عملی ضروری، معتبر می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۳۳۱). به دیگر سخن، امر اخلاقی از نوع امر مطلق یا ضروری است. امری است که ذاتاً خوب می‌باشد نه لغیره. کانت در بیان و توضیح امر مطلق با تأکید بر اینکه یک امر مطلق بیشتر نداریم، صورت‌های مختلفی را که مستلزم یکدیگرند (همان، ص ۳۳۴) تقریر می‌کند. تأثیرپذیری کانت در این تقسیم‌بندی از فیلسوف رواقی، سیسرو و نیز روسو مورد توجه برخی کانت‌پژوهان قرار دارد (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۹۹-۱۰۰). این صورت‌بندی‌ها عبارت‌اند از: ۱. صورت‌بندی قانون کلی؛ ۲. صورت‌بندی قانون طبیعت؛ ۳. صورت‌بندی غایت فی‌نفسه؛ ۴. صورت‌بندی خودمختاری اراده یا خودآیینی؛ ۵. صورت‌بندی کشور غایات (کانت، ۱۳۶۹، ص ۷۴-۹۴).

کانت در صورت‌بندی چهارم خود به بحث خودآیینی توجه دارد. وی در تبیین خودآیینی چنین می‌گوید: «چنان عمل کن که اراده بتواند درعین‌حال، به‌واسطه ماکزیم اراده، خود را واضح قانون عام لحاظ کند» (همان، ص ۷۹-۸۰). رهیافت کانت در این صورت‌بندی می‌تواند ترکیب ایده قانون و ایده غایت فی‌نفسه باشد. کلی بودن قانون اخلاقی از عقلانیت فاعل‌های عقلانی به دست می‌آید و در نتیجه باید محصول اراده خود انسان باشد. به عبارتی باید قانون اخلاقی مبتنی بر اراده موجود عقلانی باشد نه اراده موجودی دیگر. نیز با توجه به نظر کانت مبنی بر

اینکه فاعل عقلانی غایت فی‌نفسه است؛ بنابراین باید واضح قوانین خود باشد و اگر اراده فاعل عقلانی آن را وضع نکرده باشد، شخص در اجرای آنها وسیله‌ای صرف بیشتر نخواهد بود و این با غایت فی‌نفسه بودن آن منافات دارد. رهیافت سوم در منشأ خودآیینی، ذات امر مطلق است. امر مطلق مشروط به میل و تمایل نفسانی نیست. امر مطلق چون امر مطلق است باید انجام شود نه اینکه به خاطر خواستن و میل من. به دیگر بیان، متعین شدن قانون با میل، نوعی دیگرآیینی است و نقض‌کننده مطلق بودن امر. در نتیجه امر مطلق اقتضا می‌کند که انسان خودآیین باشد (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶-۱۵۷).

از نظر کانت دیگرآیینی در مقابل خودآیینی است و شامل هر چیز درونی یا بیرونی انسان می‌شود (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۸۴). انسان دیگرآیین، انسان اخلاقی نیست؛ زیرا اخلاق را نه به خاطر امر مطلق و اراده فاعل عقلانی خود بلکه به خاطر دیگر چیزها انجام داده است. کانت در بررسی‌های خود اصول اخلاقی دیگرآیینی را به‌طور کامل مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. از نظر کانت اخلاق مبتنی بر لذت‌گرایی، اخلاق مبتنی بر احساس اخلاقی و اخلاق مبتنی بر مفهوم کمال و اراده خداوند همگی دیگر آیین محسوب می‌شوند و فعل اخلاقی نیستند. وی در کتاب *نقد عقل عملی*، این مهم را قانون اساسی و بنیادین عقل عملی محض برمی‌شمارد (کانت، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۳). اهمیت این مفهوم در نظر کانت را می‌توان در این سخن نقل شده از کانت دید:

انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است، همانا به واسطه آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آن را ادراک نماید. آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۶؛ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی مفهوم دیگرفرمان‌فرمایی با مفهوم خودبستگی ارتباط نزدیکی پیدا می‌کند. در مفهوم از خودبستگی، انسان تحت سیطره نیروهای غیرخودی قرار دارد. هگل، فوئرباخ و مارکس در تبیین این مفهوم مباحثی را مطرح نموده‌اند. وجه اشتراک این سه، آن است که هر سه اندیشمند، دین را عامل از خودبستگی انسان می‌دانند و بشر با داشتن دین، خویشتن خویش را بازمی‌یابد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹). هگل معتقد است که رابطه شهروندی و دولت (جامعه) هویت واقعی افراد را تشکیل می‌دهد. این رابطه در یونان باستان، رابطه‌ای این‌همانی بود و در نتیجه از خودبستگی وجود نداشت؛ اما با زوال یونان، بین این دو گسستی رخ داد که منجر به دست برداشتن از آزادی، فردیت و ذاتیت فرد شد و این همان از خودبستگی است. در عصر روشنگری که به تدریج ذات انسان مرکز یگانه امور و یگانه حقیقت مهم شد، این خودبستگی رو به زوال است (پین، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸-۱۶۹).

فوئرباخ نیز معتقد بود آدمی حق‌خواه، محبت‌طلب و خیرطلب است؛ اما از آنجاکه انسان به دلایلی نتوانست آن را تحقق بخشد، این صفات را به موجودی برتر به نام خدا نسبت می‌دهد و اراده خود را تحت تأثیر آن قرار می‌دهد و

در نتیجه دچار دیگرفرمان‌فرمایی و از خودبیگانگی می‌شود. راه‌هایی از این مهم نیز، آن است که علم انسانی، ماهیت انسان را باز یابد و مالک جوهر خویش گردد و به خودآیینی انسان روی بیاورد.

مارکس نیز همچون فوئرباخ، قائل است که دین مانع شکوفایی درونی انسان است و آدمی با قرار دادن خود تحت الوهیت و ایدئولوژی، خود حقیقی‌اش را فراموش نموده است. انسان باید با حذف دین، به درون خود رجوع کند و از دیگر فرمانروایی خارج شود (ریمون، ۱۳۷۷، ص ۱۵۹-۲۴۸).

مفهوم خودآیینی در بین برخی اندیشمندان اگزیستانسیالیست با تأثیر از فیلسوفان قبل مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به علاقه‌مندی و تأثیرپذیری ملکیان از این فیلسوفان (ملکیان، ۱۳۹۲) باید به آرای مهم آنان در این زمینه توجه کرد. می‌توان گفت عقلانیت و معنویت اعتقاد عمیقی به خودآیینی اگزیستانسیالیستی دارد (بادامچی، ۱۳۹۴)؛ هرچند ملکیان رویکرد اگزیستانسیالیسم نیچه‌ای - سارتری را مورد نقد قرار می‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۴). به گفته ملکیان، سخن اساسی این نوع اگزیستانسیالیسم این است که:

وجودت را به تو داده‌اند و ماهیتت به دست خودت است و هرگونه که می‌خواهی بساز. فقط با صداقت بساز و آن‌گونه که واقعاً از درونت می‌جوئد. به قول سارتر Bad-faith؛ یعنی نفاق و دورویی نداشته باش و هرچه به صرافت طبع و خودانگیختگی خودت است، تحقق بده.

ملکیان معنویت مطرح‌شده توسط خود را نقطه مقابل این سخن می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴). معنویتی که به دنبال تقویت کردن نیمه روشن وجود است. وی می‌گوید:

می‌خواهم با تأکید بر اتونومی (Autonomy)، دیگر فرمان‌برداری یا هترونومی (Heteronimy) را نفی کنم؛ اما این معنا نمی‌دهد که هرچه در من به شکل بالقوه وجود دارد باید شکوفا کنم؛ بلکه باید با عقل و وجدان اخلاقی خود، نطفه بسیاری از این بالقوه‌ها را بخشکانم... از این جهت است که من گفته‌ام اخلاقی بودن یک روحیه سه مؤلفه‌ای است: خودآیینی در برابر دیگرآیینی، دیگری کف نفس یا خویشستن‌داری و سومی دیگر خواهی. کف نفس یک فیلترینگ جدی است در به فعلیت رساندن استعدادها (ملکیان، ۱۳۹۴).

اگزیستانسیالیست‌ها، نسبت انسان با خویش را یکی از دغدغه‌های اصلی خود می‌دانند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۸). یکی از مهم‌ترین این اندیشمندان که مورد توجه ویژه ملکیان نیز قرار دارد، هاییدگر است. به نظر وی، معمولاً انسان‌ها براساس صرافت طبع خود و خصوصیات درونی خود عمل نمی‌کنند، بلکه برخلاف اقتضائات درونی خویش و با ملاحظه سلیقه، جایگاه اجتماعی و معیارهای دیگری رفتار می‌کنند. صرافت طبع انسان اقتضایی دارد و عمل انسان‌ها اقتضایی دیگر. حالت میان‌مایگی و یا از خودبیگانگی چنین حالتی است که انسان از اصالت خود دور شود و با صرافت طبع عمل نکند (همان، ص ۲۱۴). هاییدگر ضمن انتقاد از زندگی عاریتی انسان‌ها، بر مفهوم سقوط یا تنزل وجود خاص انسان (دازاین) تأکید دارد و علت آن را غربت یا بیگانگی از خود می‌داند. در نظر او، وراچی و یاه‌گویی، سرک کشیدن، بوالفضولی، سردرگمی و گیجی نشانه زندگی عاریتی و غیر اصیل انسان است (هاییدگر، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷-۱۶۹). زندگی عاریتی و بدون خودآیینی هرچند آرامشی موقتی را برای انسان به وجود می‌آورد اما

هرگز آرامشی خالص نمی‌باشد و همراه با دل‌شوره، دلهره و اضطراب است (گرامی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹). همچنین تیلیش که خود از مسیحیان طرفدار مکتب اگزیستانسیالیسم می‌باشد، مفهوم ازخودبیگانگی و سقوط مدنظر هایدگر را با مفهوم گناه اولیه انسان مرتبط می‌داند و بیگانگی را خصیصه تقدیر عام بشری معرفی می‌کند (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۳-۸۴). در ادامه به نقد و بررسی این مفهوم می‌پردازیم.

۳. نقد و بررسی خودآیینی

۳-۱. اومانستی بودن خودآیینی و تلازم با سوبرژکتیویسم معرفتی

هم مفهوم خودآیینی کانتی و هم مفهوم ازخودبیگانگی و خودآیینی اگزیستانسیالیستی که مبنای فکری ملکیان را شکل می‌دهند، از درون مایه‌ها و امتداد اومانیسم هستند. خودمختاری و تفکر خودآیینی، از پیامدهای مبنای غلط و خدشه‌پذیر اومانیسم هستند. اومانیسم از قرن ۱۴ تا پایان قرن ۱۹، در پنج معنا به کار رفته است:

۱. برنامه‌ای آموزشی بر پایه نویسندگان کلاسیک و با مطالعه دستور زبان، تاریخ، شعر و فلسفه اخلاق؛

۲. پایبندی خاص به علایق و محوریت افراد بشری؛

۳. اعتقاد به عقل و خودمختاری انسان؛

۴. اعتقاد به روش علمی و شک‌گرایی به عنوان ابزارهای کشف حقیقت؛

۵. اعتقاد به جست‌وجوی مبانی اخلاق و جامعه در خودمختاری و تساوی اخلاقی (حمیدیه، ۱۳۹۱،

ص ۱۱۵-۱۱۷).

اومانیسم رنسانس را می‌توان حاصل جنبش ادبی و فرهنگی اروپای غربی دانست. اومانیست‌های این دوره روح آزادی را روحی می‌دانند که انسان آن را در قرون وسطی از دست داد. نهادهای کلیسا، امپراطوری و... نهادهایی بودند که خودمختاری و روح آزادی انسان را گرفته بودند. لبّ سخن اومانیسم دوره رنسانس این بود که انسان باید هویت خود را در خود به عنوان یک فرد یگانه و مختار بیابد که برای هر چیزی می‌تواند تصمیم‌گیری کند (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۲۸۵). این محوریت در ادوار بعدی اومانیسم نیز دیده می‌شود. اومانیست‌های روشنگری در قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی معتقد بودند که دغدغه اصلی بشریت، کشف اراده الهی نیست بلکه شکل دادن زندگی براساس عقل خود است. اومانیسم مدرن نیز پس از اومانیسم روشنگری با چهار روایت اومانیسم مارکسیستی، اومانیسم پراگماتیسمی، اومانیسم اگزیستانسیالیسمی و اومانیسم هایدگری خود را نشان داد. در تمام سیر تطور اومانیسم، اهمیت بی‌بدیل انسان و توانایی‌های او، محور انسان‌مداری بوده است (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵-۱۱۷). یکی از نویسندگان در تعریف اومانیسم چنین می‌گوید:

اومانیسم، هر نظامی را شامل می‌شود که اهمیت بسیاری برای علایق و امکانات انسانی قائل است. این اهمیت

بسیار، رفته‌رفته، شکل انحصاری به خود گرفته و اکنون اومانیسم در افواه، از رد باور به یک خدای در همه‌جا

حاضر و ناظر حکایت دارد (البوت، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴).

به نحوی می‌توان اومانیسیم را در ترجمه‌ای دقیق‌تر از انسان‌مداری، «انسان‌خدایی» دانست. در حقیقت این انسان است که معیار فهم و شناخت قرار می‌گیرد و این انسان است که خوب، بد، وظیفه، باید و نباید را مشخص می‌کند.

آنچه درباره کانت بیان شد، نشان می‌دهد که وی محور و موضوع و ملاک تفکر خود را انسان قرار داد و نتیجه من استعلایی کانت، میزان و ملاک بودن آن در تفکر و اخلاق شد. «من» چنان استعلایی دارد که می‌تواند تمامی اتوریته‌های دیگر که بر انسان تحمیل شده‌اند را کنار گذارد و خود را از درون خود بیابد. این من استعلایی انسان است که توان تشخیص خوب، بد، باید و نباید خود را دارد: «انسان برای سروسامان دادن کار خویش... به هیچ‌وجه نیازمند دین نیست؛ بلکه قوه عملی عقل ناب برایش کافی است» (کانت، ۱۳۸۰، ص ۴۰).

در اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی نیز انسان‌خدایی دیده می‌شود. فیلسوفان این رویکرد در شیوه فلسفه‌ورزی خود، انسان را موضوع بحث‌های خود قرار می‌دهند و با نفی فلسفه‌های پیشین خود جایگاه خاصی را برای انسان مدنظر دارند. انسان در نظر آنها، هم سوژه محض (subjectivity) است و هم عامل (agent) شناسا است (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۱-۲۲) و به علت آنکه در نظر این فیلسوفان، وجود، مقدم بر جوهر است، هیچ امر عینی و ثابتی به عنوان طبیعت بشر وجود ندارد. در واقع چیزی وجود ندارد جز اینکه انسان چه می‌کند و چگونه انتخاب می‌کند. در نتیجه اومانیسیم اگزیستانسیالیستی، خودمختاری زیادی را برای انسان در نظر دارد (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹). هایدگر نیز با تفاوتی، نوعی دیگر از اومانیسیم را ارائه می‌دهد. به نظر وی هرچند انسان خداوندگار موجودات نیست، اما شبان هستی است (الیوت، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

اشکال مبنایی اومانیسیم الحادی (انسان‌خدایی) در تشخیص اشتباه جایگاه انسان در هستی و معرفت است. از منظر عقل، انسان موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت خود نیست. چه اینکه انسان موجود ممکن است و تمامی ممکنات نیازمند علت برای حدوث و عدمشان هستند. نیز تمامی معلول‌ها در حدوث و بقا خود نیازمند علت خود هستند. بنابراین نیازمندی انسان به علت هستی‌بخش خود، هم در حدوث و آفرینش اوست و هم در بقا و ادامه حیات او. معلول به نسبت علت خود، عین‌الربط است؛ عین‌نیازمندی و حاجت به علت خود است. انسان نیز عین‌الربط به خداوند متعال است. بدین معنا که نیازمندی دائمی در اصل وجود خود و بقا آن به خداوند دارد. معنای عین‌الربط بودن دقیقاً آن است که هستی، همان نیاز و ارتباط است نه ذات و چیزی که نیازمند و مرتبط باشد (طباطبائی، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۱۸-۱۹).

نیز از منظر معارف و حیانی اسلام، حاکمیت حقیقی، منحصر در خداوند است؛ چه اینکه او مالک و خالق هستی و مدبر آن می‌باشد و انسان در فقر مطلق و نیازمندی کامل به خداوند متعال قرار دارد: «یا ایها الناس، انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵)؛ اما در عین حال شأنی بالا به انسان اعطا شده است. قرآن کریم جایگاه وجودی انسان را خلیفه و جانشین خداوند در زمین معرفی می‌نماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

خَلِيفَةَ» (بقره: ۳۰): خلافت انسان از خداوند به معنای شأنیت جانشینی کامل انسان از خداوند است (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵-۱۹۸).

همچنین با توجه به آنچه در نظریه عقلانیت و معنویت بیان شده است، خودآیینی و زندگی براساس فهم خود و نه براساس عوامل بیرون از خود، ملازمه آشکار و واضحی با سوپژکتیویسم (Subjectivism) معرفتی دارد. سوپژکتیویسم به معنای خودبنیادی انسان یا محوریت انسان در هستی تعریف می‌شود. ابعاد و پیامدهای مختلف سوپژکتیویسم یا اومانیسیم شامل ابعاد هستی‌شناختی، وظیفه‌شناختی و... است. یکی از ابعاد آن بعد معرفت‌شناختی است. معرفت‌شناختی سوپژکتیویسم به این معناست که تنها از طریق فهم و عقل انسان، تبیین و تفسیر و فهم انجام شود و درک عقلانی انسان تنها مرجع فهم کل هستی است. براساس آنچه ملکیان از خودآیینی بیان می‌کند، واقعیت فی‌نفسه‌ای نباید مدنظر باشد و «ما ترازویمان، درون خود ماست و ترازویمان در دیگران نیست» (ملکیان، ۱۳۹۴). در نتیجه معیاری برای حقانیت و سنجش وجود ندارد. ملکیان اذعان دارد که خودآیینی مساوی با استدلالی بودن در نظر فرد و فهم شخصی او است و نیز ملاک و ترازوی درستی یا نادرستی آن هم، همان فهم و دریافت شخص می‌باشد. بنابراین معیار حقانیت و ارزشمندی دریافت‌ها، انگاره‌های شخصی انسان معنوی هستند نه حقیقت ثابت فی‌نفسه. مهم برای انسان معنوی این است که چه چیزی و به چه مقدار به چشم و فهم او آمده است و در نتیجه انگاره‌های فرد انسانی مورد تأکید است. این همان سوپژکتیویسم معرفتی است. این موضوع نتیجه‌ای ندارد جز نسبیت معرفت‌شناختی و درنهایت تباهی واقعیت سلوک معنوی. در نتیجه این توصیه در مسیر معنوی دو راه متناقض و متضاد نیز می‌تواند معنویت محسوب شود و نسبیت کاملی در سلوک معنوی حاکم باشد. هیچ ملاکی برای فهم معنویت درست و غلط وجود نخواهد داشت و هرکسی با هر میزان فهم و درکی، معنوی محسوب خواهد شد. هرچند که ملکیان در نظریه خود، عملاً این نسبیت و لوازم آن را پذیرفته است و در نتیجه بیان می‌کند که معنویت با هر دین و آیینی قابل جمع است (ملکیان، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶) و به فرایند بودن (نه فرآورده بودن) آن تکیه دارد (ملکیان، ۱۳۸۱ ب، ص ۱۴-۱۵)؛ اما جالب توجه آن است که ملکیان خود نسبیت معرفت‌شناختی را نفی می‌نماید و آن را غلط می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۷۴).

۳-۲. خودآیینی، نتیجه تفکر مونیستی

یکی دیگر از مبانی نظری خودآیینی معنویت‌گرایان در نوع نگاه مونیستی آنان به جهان است. وحدت بنیادین یا ذاتی وجود، بیان می‌کند که تنها یک سنخ وجود در عالم موجود است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸-۱۲۹). ایده مرکزی آن نوعی هستی‌شناسی یگانه‌گرا و منکر دوتالیسم و پلورالیسم وجودی است که به شکل اتحاد خدای متعالی با خدای درون معنا می‌شود. مدرنیته با پیام مرکزی خود یعنی اومانیسیم و انسان‌خدایی، زمینه اوج این تفکر است. در معنویت‌گرایی جدید نیز این تفکر جاری و ساری می‌باشد. انسان هرچند جزئی از کل یکپارچه است، اما

اراده و افعال انسان است که نقش تعیین‌کننده‌ای در هستی، سرنوشت و آینده دارد. با توجه به اینکه جهان، یک وجود یکپارچه است و در نتیجه الوهیت در تمام آن منتشر است، انسان به عنوان نزدیک‌ترین دریاچه به شعور هستی، دارای نزدیک‌ترین و به‌نوعی کامل‌ترین الوهیت است. به دیگر بیان، انسان خود منبع الوهیت می‌باشد. بالطبع دیگر خدا نیست که منبع و ملاک ارزش شناخته شود، بلکه انسان است که با ذهن خلاق و درون‌بین خود، ارزش‌ساز است (شاکر‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸).

ملکیان نیز در نظریه خود به‌صراحت به این مطلب اشاره دارد. وی از خود الوهیتی انسان معنوی موردنظر خود چنین می‌گوید:

در معنویت باید با گذشتن از این سه عقبه (بدن، ذهن، نفس) به خدایی خود پی ببریم. سیر و سلوک معنوی روشی است که پس از طی عملی و التزام عملی به آن، انسان ناآگاه، از خدایی خودش آگاه می‌شود! انسان ناآگاه از وحدت و یگانگی با انسان‌ها به یگانگی‌اش با سایرین آگاه می‌شود... انسان معنوی می‌گوید من همه آموزه‌های نظری و دستورالعمل عملی را در پیش می‌گیرم تا خدا بودن خود را کشف کنم. می‌خواهم بفهمم که من خدا بوده‌ام (ملکیان، ۱۳۹۵، ص ۶).

اشکال اساسی این مبنا و لوازم آن مانند خودآیینی آن است که هرچند همه‌خدایی و خود الوهیتی انسان یک مفهوم عامه‌پسند می‌باشد، اما این تفکر در واقع بهره‌گیری از خداوند به عنوان یک ابزار کمکی برای توجیه رفتار انسان است. در این تفکر، عملاً خدا به معنای گشودگی ذهن، زندگی خوب و لذت‌بخش، عشق‌ورزی می‌باشد و زمینه‌ای برای توجیه تمامی اشتباهات انسان. این تفکر در واقع نوعی نگاه دئیستی به خدا دارد؛ خدا همیشه هست اما توجه و فرمان‌برداری از او لازم نیست (شاکر‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۴۷-۲۴۸). نیز این تفکر در تقابل با نیازمندی دائمی موجود غیرمستقل به موجود مستقل است. انسان، موجودی غیرمستقل است که هم در حدوث و هم در بقا خود به موجود مستقل نیازمند است و در سلسله مراتب تشکیکی وجود، هیچ‌گاه جایگاه و مرتبه الوهیت پیدا نمی‌کند و در نتیجه انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند خودالوهیت باشد (طباطبائی، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۲۸-۳۲).

دو مورد فوق، اشکالات مبنايي خودآیینی محسوب می‌شوند. اشکالات دیگر و تناقضات درونی این مبحث در ادامه ذکر می‌شود.

۳-۳. امکان صرافت طبع و رابطه آن با زندگی اصیل

بنابر آنچه گذشت، خودآیینی در نظر ملکیان مساوق و مساوی با زندگی اصیل، زندگی براساس فهم خود و با صرافت طبع است. نکته مهم آن است که آیا اساساً امکان صرافت طبع و زندگی براساس فهم شخصی خود، آن‌هم جدای از القانات و تلقینات اجتماعی وجود دارد؟ به دیگر بیان «خود» تنها وجود ندارد بلکه همیشه «خود» در ضمن اجتماع وجود دارد. انسان به علت طبع اجتماعی و رشد در محیط اجتماعی، خود مستقل و تنها ندارد تا بتوان از فهم صرف خود صحبت نمود. در واقع زندگی براساس صرافت طبع و بدون تحت تأثیر قرار گرفتن از

عوامل دیگر و زندگی خودآیین پیش‌فرضی را مدنظر دارد که آن پیش‌فرض امکان وقوع ندارد. گویا در این نظریه می‌توان طبع و فهم خود را چیزی مستقل از جامعه و دیگران دانست. طبعی و فهمی وجود دارد که دست جامعه و عوامل دیگر از آن جداست و دخل و تصرفی در آن ندارند و سپس توصیه می‌گردد که بنا بر صرافت طبع خود و فهم خود عمل کن؛ خودآیین باش. حال آنکه این خلاف واقعیت موجود است. آن چیزی که به عنوان «من» و «خود» در انسان‌ها مطرح می‌شود، حاصل انباشت ویژگی‌های شخصی و القائات جامعه در قالب خانواده، محیط زندگی، حوادث تاریخی و مسائل اجتماعی است. برای مثال اگر طبع و فهم شما می‌گوید که به رشته‌های فنی علاقه‌مند هستید، این علاقه‌مندی چیزی جدا از روحیات ویژه شما نیست. روحیات ویژه انسان نیز حاصل تعین‌ها یا تعیین‌های اجتماعی و برخی صفات خاص شخصی فرد انسانی است. آیا در جامعه‌ای که اصلاً رشته‌های فنی مورد توجه و یا نیاز نباشند، طبع و فهم انسان نیز به سمت آن می‌رود؟ به‌طور خلاصه می‌توان گفت «من» و فهم من، بی‌ارتباط محض از اجتماع و عوامل مؤثر دیگر نیست و نمی‌تواند باشد، بلکه فهم من مزوج و آمیخته، متأثر از محیط و فهم دیگران و مؤثر بر آنهاست.

گفتنی است که این اشکال توسط ملکیان در بحث‌های تاریخ فلسفه غرب در موضوع وجوه اشتراک اگزیستانسیالیست‌ها مطرح شده است. جای تعجب است که محقق محترم در جای‌جای نظریه عقلانیت و معنویت، اشکال خود را فراموش کرده و دائماً بر خودآیینی و تکیه صرف بر فهم شخصی خود برای زندگی اصیل معنوی تأکید دارد (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۷۵-۷۳).

۳-۴. نقض خودآیینی با خودآیینی

همچنین این اشکال وجود دارد که اگر انسانی بیان داشت که صرافت طبعش، او را به هم‌رنگی با جماعت فراخوانده است، چه دلیلی بر غلط بودن یا درست بودن آن می‌توان ارائه داد. در حقیقت هیچ استدلالی بر اینکه فهم شخصی باید لزوماً تصمیم منحصر به فرد ویژه شخص بگیرد، وجود ندارد و زندگی اصیل براساس فهم بسیاری از انسان‌ها، همان تحت القائات دیگران بودن است. هم‌رنگی با جماعت و دیگر فرمان‌فرمایی، می‌تواند یکی از نتایج فهم شخصی و عمل براساس صرافت طبع باشد؛ بدین معنا که فرد خودآیین با ملاک قرار دادن فهم خود، به این نتیجه برسد که اتفاقاً دیگرآیینی و زندگی براساس خوشایندهای اجتماعی، او را موفق‌تر و معنوی‌تر می‌کند. در اینجا خودآیینی به نقض خودآیینی می‌انجامد و نتیجه آن برعکس مطلوب مفروض در تصویر ارائه شده از انسان معنوی است. مطلوب تصور شده انسان معنوی خودآیین، زندگی اصیل براساس فهم و صرافت طبع و وفاداری به خود است نه فهم براساس القائات دیگران و براساس خوشایند عوامل بیرون از خود؛ حال آنکه فرد با فهم شخصی خود به نتیجه رسیده است که معنوی نخواهد شد، مگر با ترک خودآیینی و عمل براساس فهم و عوامل بیرون از خود (همان، ص ۷۳).

البته ممکن است گفته شود که بالاخره فرد از طریق خودآیینی به این نتیجه رسیده است و در هر حال خودآیین بوده است. در فرض این سخن، صاحب نظریه باید قبول نماید که پس صرفاً خودآیینی، ارزش، ملاک و نشانه معنوی بودن و اصالت زندگی معنوی نمی‌باشد؛ زیرا طبق توضیح بالا، انسان‌هایی معنوی می‌توان داشت که اتفاقاً خودآیین نیستند و براساس خوشایند دیگران زندگی می‌کنند، اما معنوی هستند؛ بنابراین وجهی برای تأکید زیاد و دائمی بر خودآیینی وجود ندارد و درنهایت انسان معنوی می‌تواند خودآیین یا دیگرآیین باشد که البته مورد قبول صاحب نظریه نیست.

۳-۵. تنافی با آرامش و نفی رنج

نظریه عقلانیت و معنویت، ادعا دارد که به دنبال کسب رضایت باطن، آرامش و کم نمودن رنج و درد بشر می‌باشد. اساساً هدف انسان معنوی کسب آرامش و رهایی از رنج می‌باشد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶). حال آنکه خودآیینی موردنظر ملکیان، انسان معنوی را به این نتیجه نمی‌رساند و هیچ‌گاه سالک راه معنویت نمی‌تواند به راه رفته خود، اطمینان، آرامش خاطر و رضایت باطنی داشته باشد. انسان خودآیین که با تکیه صرف بر فهم شخصی خود و صرافت طبع خود عمل می‌کند، دائماً دچار اضطراب شکست انگاره خود و بیمناک از تبعات عینی و اجتماعی فهم شخصی خود است. دلیل این عدم آرامش، نسبی انگاشتن این راه و نداشتن شاخصی برای سنجش صحت و سقم آن است. طبق آنچه گذشت، می‌توان دو انسان معنوی را پیدا نمود که دو فهم کاملاً متناقض براساس فهم خود داشته باشند. در عین حال با توجه به ارتکازی و بدیهی بودن عدم اجتماع نقیضین، انسان معنوی دائماً اضطراب این را دارد که چه‌بسا آنچه او خودآیینانه فهم نموده است، مطابق با واقع معنویت نباشد و راه معنویت مسیر دیگری داشته باشد. به عبارتی نسبت معنویت، آرامش و رضایت باطن انسان معنوی و سلوک معنوی را خدشه‌دار می‌کند. انسان معنوی هیچ اطمینانی نمی‌تواند به راه خود داشته باشد؛ زیرا هرچند طی مسیر معنوی براساس فهم خود نموده است، اما دلیلی بر معنویت‌زا و آرامش آفرین بودن سلوک خود ندارد جز فهم شخصی و متزلزل خود؛ در نتیجه دائماً احتمال اشتباه و اضطراب همراه اوست. این نتیجه با آنچه مدنظر رویکرد معنویت ملکیان است، یعنی با آرامش، رضایت باطن و کم نمودن رنج، تنافی دارد (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۷، ص ۲۱۷).

۳-۶. تناقض با اعتبار فهم عمومی

در نظریه عقلانیت و معنویت، تأکید فراوانی بر خودآیینی و داشتن زندگی اصیل براساس صرافت طبع و بدون توجه به خوشایند یا ناراحتی دیگران شده است. اساس خودآیینی، تأکید و اصرار بر فهم شخصی است. فهمی که منوط و وابسته با خود شخص است نه متأثر از عوامل بیرونی و القائات دیگری و با تبعیت از مُد روز. نکته قابل توجه آن است که ملکیان در نظرات دیگر خود، «فهم عرفی (عمومی)» را معتبر می‌داند و انسان مدرن را در برخی مواقع

تسلیم آن می‌داند که البته هیچ خدشه‌ای به مدرن بودن او نمی‌زند. وی در زمینه ارزش معرفتی قوای ادراکی انسان، فهم عرفی را دلیل تسلیم انسان معنوی به حس و عقل می‌داند:

ممکن است بگویید که ما در باب منبع شناخت بودن حس هم دلیل نداریم، در باب منبع شناخت بودن عقل به معنای نیروی استدلال‌گر هم دلیل نداریم. پاسخ ما این است که بلی، بالمآل برای اینها دلیل نداریم، ولی معارض هم نداریم. فهم عرفی ما به این منابع تسلیم شده است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱).

با توجه به اینکه مهم‌ترین نشانه و معیار مدرن بودن عقل‌گرایی و تابع استدلال بودن می‌باشد، می‌توان گفت فهم عمومی نیز جزئی از استدلال‌پذیری است. با این حال دلیل اصرار زیاد نظریه عقلانیت و معنویت بر خودآیینی و فهم شخصی چه می‌تواند باشد؟ در واقع نظریه مورد بحث، شرط اصالت زندگی را خودآیینی می‌داند و در این مقام به نفی تعبد و اتوریته‌ها می‌پردازد؛ اما در بیانی دیگر فهم عرفی را که قطعاً خودآیینی نیست، مورد پذیرش قرار می‌دهد. بنابراین این تناقض درونی در دیدگاه ملکیان وجود دارد که در نهایت فهم شخصی معتبر است یا فهم عرفی؟ و اگر فهم عرفی هم دارای شأن اعتباربخشی است، پس چرا تأکید صرف بر خودآیینی و فهم شخصی می‌شود؟

۳-۷. عدم تلازم تعبد با استدلال‌ناپذیری

نکته دیگری که در بحث خودآیینی ملکیان دیده می‌شود، تأکید وی بر تلازم تعبد دینی با دیگرفرمان‌فرمایی است. وی اصرار دارد که تعبد به وحی و دین را منافای با خودآیینی معرفی نماید. وی در این زمینه روح معنویت را استدلال‌گرایی و تعبدگرایی معرفی می‌نماید و روح دین‌داری را تعبد. شرط اول و مهم معنویت مورد نظر نظریه عقلانیت و معنویت، جدا شدن از تعبد و کنار زدن آن است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵). انسان معنوی دارای زندگی اصیل هیچ‌گاه متعبد به دین خاصی نمی‌تواند باشد و دائماً باید خودآیین و خودفرمان‌روا زندگی کند. اشکال مهم این نظر آن است که تعبد مدلل به دلیل عقلی، هیچ منافاتی با خودآیینی مورد نظر ملکیان ندارد. تعبدی که دارای پشتوانه عقلی و استدلال منطقی باشد، تعبدی کورکورانه و صرفاً براساس نظر و فهم دیگران نیست بلکه همان استدلال‌پذیری و تسلیم شدن در برابر دلیل است. عقلانیت رجوع به متخصصین نیز همین دلیل عقلی و روش عقلایی است. فرد با فهم خود به نتیجه رسیده است که متخصصین بهتر از او، کاری را می‌دانند و انجام می‌دهند و در نتیجه به آنها مراجعه می‌کند. در تعبد دینی نیز همین منشأ عقلانی وجود دارد. اگر فرد دیندار با دلیل عقلی به این نتیجه رسید که خداوند حکیم و عالمی وجود دارد که هیچ ظلمی در حق بندگان خود نمی‌کند و به او مراجعه کند، طبعاً با پشتوانه عقلی خود به خداوند روی آورده است. بنابراین این‌طور نیست که هر تعبدی به معنای دیگرفرمان‌فرمایی و خروج از خودآیینی باشد. وجود دلیل و استدلال عقلی و منطقی در پس بسیاری از تعبدها می‌تواند مصحح آن تعبد باشد و تعبد نوعی استدلال‌پذیری باشد (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۷، ص ۱۵۷-۱۷۰؛ محمدی، ۱۳۹۰).

نکته دیگر این قسمت آن است که اساساً تمام ملاک دینداری، تعبد نیست؛ بلکه ملاک دینداری تسلیم بودن در مقابل خداوند متعال است (طباطبائی، ۱۴۱۴ ق - الف، ج ۳، ص ۱۲۰). چه بسا انسانی که از سر تعبد هم آموزه‌های دین را قبول کند، اما به علت عدم تسلیم در برابر آن دیندار محسوب نشود. بنابراین قوام دینداری چنانچه ملکیان بیان می‌دارد، به تعبد محض نمی‌باشد، بلکه انسان با تسلیم در برابر امر الهی، متصف به دینداری یا عدم دینداری می‌شود (صادقی، ۱۳۸۹). به هر روی، خودآیینی به معنای استدلال‌پذیری، تنافی با تعبد مدلل ندارد.

۳-۸. بت‌پرستی

ملکیان توصیه اکید بر استدلال‌پذیری و رهایی از بت‌های درونی و بیرونی دارد (ملکیان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۳). با توجه به نظر وی مبنی بر اینکه آنچه مطلق شود، به‌نوعی بت شده است (هاکسلی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳-۱۶۰)، خودآیینی مورد توصیه ایشان، چیزی جز خودبندگی و خودبسندگی خرد بشری برای کشف و پیمودن راه سعادت نیست و درنهایت همان بت‌پرستی مذموم است (صادقی، ۱۳۸۹). با چه دلیل و منطقی می‌توان گفت آنچه فهم شخصی انسان است، همان یگانه راه سعادت شخص انسانی است؟ و اگر یگانه راه سعادت نیست و احتمال خطا دارد، با چه حجتی می‌توان به انجام و عمل طبق آن مبادرت ورزید؟ تنها در نگاهی کارکردگرایانه و عدم توجه به واقعیت‌های ثابت عالم می‌توان حجیت فهم شخصی را تأکید کرد. درواقع خودآیینی ملکیان، مطلق‌انگاری خود است و صرفاً با رویکرد کارکردگرایی قابل توجیه می‌باشد. این اشکال در هنگام مواجهه انسان با محدودیت‌های عقل انسانی در مورد تشخیص مصالح و مفاصل واقعی خود و محدودیت تجربه و علم انسان در مواجهه با ماورای عالم دنیا و ماده، اهمیت مضاعفی می‌یابد. تأکید ملکیان بر خودآیینی در واقع تأکید بر بت درونی با عنوان فهم شخصی است.

نتیجه‌گیری

این تحقیق به دنبال نقد و بررسی مؤلفه خودآیینی نظریه معنویت‌گرای عقلانیت و معنویت است. ملکیان، خودآیینی را به معنای استدلال‌گرایی و تبعیت از دلیل و استدلال معنا می‌کند. انسان معنوی موردنظر ملکیان، زندگی اصیل دارد. در زندگی اصیل، فهم خود شخص مهم است و وفاداری به خود مورد تأکید می‌باشد. انسان معنوی در زندگی اصیل خود نه برای خوشایند دیگران و براساس القائات و تلقین‌های آنها بلکه براساس صرافت طبع و خواست درونی خود زندگی می‌کند. بررسی تبار نظری این مفهوم نشان می‌دهد که در عصر روشنگری توسط کانت، مورد توجه ویژه بوده است. پس از آن این مفهوم با بحث‌های ازخودبیگانگی و هویت داشتن همراه شده است. در حقیقت ملکیان در این زمینه وامدار فیلسوفان قبل از

خود است و در مواردی، به این موضوع اشاره نموده است. آنچه در این میان قابل توجه است، تأثیر مبنای فکری اومانیستی در طرح این مفهوم است. انسان‌خدایی، جایگاه فهم واقعیت و تشخیص تکلیف و وظیفه را به انسان می‌دهد. محوریت صرف انسان و نفی هرگونه اتوریتته از انسان، مورد تأکید غالب اومانیست‌ها می‌باشد. تأثیرپذیری بحث خودآیینی از نوع نگاه مونیستی به جهان، خدا و انسان نیز از دیگر مبانی نظری این مفهوم می‌باشد. در تفکر مونیستی به نوعی وحدت ذاتی خدا، جهان و انسان می‌رسیم که عملاً انسان دارای صبغه‌هایی از الوهیت می‌گردد. یگانگی ذات انسان با خدا و جهان و نزدیک‌تر بودن انسان به منبع و اولی بودن ذات انسانی برای تشخیص مصالح و مفاسد خود، خودمختاری و خودآیینی حداکثری را به انسان می‌دهد. همچنین در نقد خودآیینی می‌توان به چند نکته دیگر توجه کرد. بحث امکان وقوعی صرافت طبع، آن هم جدای از القائات بیرونی، نقض خودآیینی با خودآیینی و تلازم آن با سوژکتیویسم معرفتی از دیگر اشکالات این موضوع است.

منابع

- ابک، حمیدرضا، ۱۳۸۳، «جستارهایی در نظریه معنویت»، راهبرد، ش ۳۳، ص ۲۵۸-۲۸۳.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۱، *دین و نگرش‌نویین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران، حکمت.
- البیوت، گریگوری، ۱۳۸۲، «اومانیزم»، در: بین مایکل، *فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته*، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران، مرکز.
- بادامچی، میثم، ۱۳۹۴، «بازاندیشی در نظریه عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان»، *اندیشه اصلاح*، سال اول، ش ۴، ص ۱۸-۲۱.
- باومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۵، *جریان‌های اصلی اندیشه غربی*، ترجمه کامبیز گوئن، تهران، حکمت.
- بین، مایکل، ۱۳۸۲، *فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته*، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران، مرکز.
- تیلیش، یل، ۱۳۸۱، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- جوادآملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
- حمیدیه، بهزاد، ۱۳۹۱، *معنویت در سبب مصرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین و همکاران، ۱۳۹۲، *انسان‌شناسی اسلامی*، قم، معارف.
- ریمون، آرون، ۱۳۷۷، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- شاکرنژاد، احمد، ۱۳۹۷، *معنویت‌گرایی جدید، مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صادقی، هادی، ۱۳۸۹، «اندیشه شناخت ملکیان»، *معرفت کلامی*، سال اول، ش ۳، ص ۳۴-۳۵.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۸۴، *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، تهران، ققنوس.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۴ق - الف، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۴ق - ب، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد، ۱۳۹۷، *معنویت و دین، بررسی ادله ناسازگارگرایان*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فرج‌نژاد، محمدحسین، ۱۳۹۰، «معنویت عصر نوین، راهی برای کنترل بیداری اسلامی جهانی»، *فرهنگ پویا*، ش ۲۱، ص ۸۱-۹۳.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۹۳، «معنویت از نگاه قرآن»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۲، ص ۹-۱۳.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۹۱، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- _____، ۱۳۸۹، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، نورالثقلین و سوفیا.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۹، *انسان در اسلام*، قم، معارف.
- گربوانی، مسلم، ۱۳۹۷، *عرفان‌واره‌ها*، تهران، دانش و اندیشه معاصر.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۶۹، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- محمدی، عبدالله، ۱۳۹۰، «نقد نظریه تباین دین و معنویت»، *معرفت کلامی*، سال دوم، ش ۳، ص ۱۱۴-۱۳۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مک‌کواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.


- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۸۱ الف، *راهی به راهی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۱ ب، «دین، عقلانیت و معنویت»، *آبان*، ش ۱۴۴، ص ۱۰-۱۷.
- _____، ۱۳۸۴ الف، *بحران معنویت، مؤلفه‌های زندگی معنوی*، تهیه و تنظیم شراره سامعی و حسین جلیلی، تهران، هیئت تحریریه سایت صদانت.
- _____ و همکاران، ۱۳۸۴ ب، *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۵، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *روزنامه تسرُق*، ش ۸۳۵، ص ۹۸.
- _____، ۱۳۸۶، *مشتاقی و مهجوری، گفت‌وگو در باب فرهنگ و سیاست*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *درسگفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۷ ب، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، *آیین*، ش ۱۸ و ۱۷، ص ۷-۱۷.
- _____، ۱۳۸۹ الف، *حدیث آرزومندی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *عقلانیت و معنویت بعد از ده سال*، تهران، هیئت تحریریه سایت صدانت.
- _____، ۱۳۸۹ ج، «مهر ماندگار»، *مقالاتی در اخلاق‌شناسی*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۹۱ الف، *زندگی من، گفتگو با: محمود مقدسی*، تهران، هیئت تحریریه سایت صدانت.
- _____، ۱۳۹۱ ب، «روح ناآرام یک روشنفکر: شرح یک زندگی فکری»، *اندیشه پویا*، سال اول، ش ۱، ص ۲۳-۲۷.
- _____، ۱۳۹۲، «ملکیان پنجم»، *مهرنامه*، سال چهارم، ش ۳۲، ص ۵۲-۵۶.
- _____، ۱۳۹۳، «معنویت و عقلانیت»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال نهم، ش ۲، ص ۲۰-۲۳.
- _____، ۱۳۹۴، «عطا و لقای عرفان اسلامی»، *اندیشه اصلاح*، سال اول، ش ۱، ص ۴۶-۵۴.
- _____، ۱۳۹۵ الف، *آنتی‌بذیری یا ناپذیری عقلانیت و معنویت*، تهیه و تنظیم فرزانه دشتی و سروش مولانا، تهران، هیئت تحریریه سایت صدانت.
- _____، ۱۳۹۵ ب، *در رهگذر باد و نگهبان لاله*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۹۶ الف، *پاسخ‌های استاد مصطفی ملکیان به پاره‌ای از پرسش‌های منتقدان (۱)*، گفت‌وگو با حجت‌الله نیکویی، تهران، هیئت تحریریه سایت نیلوفر.
- _____، ۱۳۹۶ ب، *پاسخ‌های استاد مصطفی ملکیان به پاره‌ای از پرسش‌های منتقدان (۲)*، گفت‌وگو با: حجت‌الله نیکویی، تهران، هیئت تحریریه سایت نیلوفر.
- _____، ۱۳۹۸، *خودفرمانروایی شخصی*، تهران، هیئت تحریریه کانال ملکیان.
- _____، ۱۳۸۸، *مفهوم عرفان*، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۷۴، *فلسفه کانت، بیداری از خواب دکماتیسیم*، تهران، آگاه.
- _____، ۱۳۸۱، «بت‌پرستی»، *دز: مصطفی ملکیان، سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.


نوع مقاله: پژوهشی

نظریه لیبرالیستی «عدالت چون انصاف» جان رالز و نقد آن

حمید شهریاری / استادیار گروه فلسفه تطبیقی پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سازمان سمت)

shahriari@samt.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-8265-9172

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۷

چکیده

در نیمه دوم قرن بیستم فیلسوفان معاصر و از همه مهم‌تر رالز حرف‌های تازه‌ای را وارد مباحث لیبرالیسم کردند که بحث از عدالت یکی از این موارد است. این مقاله بر آن است تا نظریه جان رالز درباره مبنای «عدالت چون انصاف» در لیبرالیسم جان رالز را تبیین و نقد کند. رالز نظریه خود را «عدالت چون انصاف» می‌نامد و بحث را از تعریف عدالت آغاز می‌کند. اصول عدالت اجتماعی او را بر پایه آزادی و برابری است و عدالت به این معنا نزد او به حوزه نهادهای اجتماعی محدود است و اساسی فردگرایانه دارد. او می‌کوشد نهادهای موجود در دموکراسی مبتنی بر قانون را تفسیر و توجیه کند. وی برای این کار دو اصل بنیادین تأسیس می‌کند یکی مربوط به توزیع برابر ارزش‌های اجتماعی از جمله حق آزادی و دیگری نسبت به نابرابری‌های موجه که سود همگان در آن است. او سعی دارد با استفاده از این اصول اولاً آزادی‌های اساسی شهروندان را بر دیگر مؤلفه‌های سیاسی اولویت دهد و ثانیاً فرصت‌های منصفانه و یکسانی را در تصدی مناصب و مشاغل در اختیار شهروندانش نهد. در نهایت، با تمرکز بر جوامعی که آرا و نظریات متفاوت و متنوعی در دین، اخلاق و فلسفه دارند مانند جامعه امریکا، مفهومی از عدالت را پایه اتحاد و همستگی اجتماعی قرار دهد که همه با هر دین و شغل و تفکری بپذیرند. نظریه او را اساساً نظریه‌ای مساوات‌طلبانه انگاشته‌اند که صبغه‌ای کانتی دارد و متکی بر نظریه قرارداد اجتماعی است. این مقاله پس از تبیین نظریه او به نقد و بررسی آن از دیدگاه فیلسوفان پس از او می‌پردازد. نگارنده نیز افزونه‌هایی بر این نقدها وارد کرده است.

کلیدواژه‌ها: جان رالز، عدالت چون انصاف، آزادی، نابرابری، قرارداد اجتماعی.

لیبرالیسم سرآغاز خود را مدیون فلسفه سیاسی جدید در انگلستان است. *توماس هابز* و *جان لاک* نخستین فیلسوفانی بودند که به مناشی این بحث پرداختند و فیلسوفان عصر روشنگری در اروپا آن را بال و پری تازه دادند. از بین آنها *روسو*، *واتر*، *کنستانت* و *سپس کانت* از همه نامورترند. در قرن نوزدهم لیبرالیسم به شکل نظریه‌های سودانگاری توسط *جرمی بنتام* و *جان استوارت میل* و سپس به صورت ایدئالیسم گرین طرح شد. در قرن بیستم به دلیل عظمت گفتارهای فیلسوفان سابقی چون *کانت* و *هابز* حرف چندان برای گفتن نبود، تا اینکه در نیمه دوم این قرن افرادی چون *هایک*، *نوزیک*، *دورکین*، *راز*، و از همه مهم‌تر *رالز* سخنان تازه‌ای را وارد مباحث لیبرالیسم کردند. لیبرالیست‌ها درباره مباحثی چون حدود مالکیت، اقتصاد، برابری، و تسلط دولت اختلاف‌نظر دارند و این موضوعات با مباحثی چون بحث از ارزش‌ها و طبقه‌بندی آنها و نسبت آزادی با آنها، معنای آزادی و ارتباط افراد با مقاصد جمعی ربط می‌یابد و در هیچ کدام از این مباحث اتفاق نظری وجود ندارد. بسیاری از فیلسوفان، هم‌بحثان خود را متهم به عدم پیروی از لیبرالیسم می‌کنند و تعریف لیبرالیسم را به گونه‌ای بیان می‌دارند که او را خارج کند. به همین دلیل تعریف این واژه تقریباً ممکن نیست؛ اما شاید بتوان برخی از مؤلفه‌ها را به عنوان ارکان لیبرالیسم مطرح ساخت.

نخستین رکن لیبرالیسم همان طور که روشن است، آزادی‌های فردی و سیاسی - اجتماعی و حدود آن و نسبتش با ارزش‌های دیگری چون برابری و خیرهای دیگر است. دومین مؤلفه‌ای که برای لیبرالیسم برمی‌شمارند، تساهل و مدارا در حوزه‌های دین، اخلاق، و سبک زندگی و نفی خشونت برای تحمیل‌های فردی یا نهادی در آنهاست. این رکن مبتنی بر معرفی انسان به عنوان موجودی نیک‌سرشت است که او را مجاز به خطا و لغزش می‌سازد. سومین مؤلفه لیبرالیسم، حکومت دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی و دولت رفاه است. حقوق افراد و حاکمیت قانون نیز از مؤلفه‌های دیگر لیبرالیسم‌اند. هریک از این مؤلفه‌های با هم نسبتی دارند که فیلسوفان سیاسی از آنها بحث می‌کنند. مثلاً هریک از ایشان محدوده خاصی را برای دخالت دولت در حیطه گزینش‌های فردی عنوان می‌کنند. تمام لیبرالیست‌ها طرفدار بازار آزاد نیستند و گرین از آن جمله است. او می‌گوید دولت باید برای رفع فقر و بیسوادی اقداماتی انجام دهد و اینها از وظایف دولتی است که او نام دولت رفاه بر آن می‌نهد.

در این مقاله بر آنیم تا نظریه *جان رالز* را درباره لیبرالیسم را تبیین، و نقد و نقل‌هایی را که از دیدگاه فیلسوفان چون *هرسانی*، *همپتون* و *مک‌این‌تایر* به دست رسیده بررسی کنیم.

۱. نظریه «عدالت چون انصاف» جان رالز

رالز نظریه لیبرالیستی خود را «عدالت چون انصاف» می‌نامد و بحث را از تعریف عدالت آغاز می‌کند. برای عدالت دو اصل تصویر می‌کند و نظریه لیبرالیسم سیاسی خود را بر پایه این دو اصل بنا می‌نهد. او در سال ۱۹۷۱ کتابی با عنوان *نظریه عدالت* منتشر، و این کتاب را در سال ۱۹۹۹ با اصلاحاتی تجدیدچاپ کرد. او همچنین کتابی با عنوان *لیبرالیسم سیاسی* در سال ۱۹۹۳ انتشار داد و به مجموعه‌ای از اشکالاتی که به

نظریه‌اش وارد آمده بود پرداخت و ضمن تنقیح مباحث کتاب اول، نظریه عدالت خود را مستحکم ساخت و آن را با تکررگرای در لیبرالیسم عجین کرد. بی‌شک می‌توان او را یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان سیاسی معاصر دانست که از لیبرالیسم دفاعی جانانه داشته است. حتی منتقدان او نیز تا حدی تحت تأثیر او قرار گرفتند. اینک هر کس درباره بنیان‌های سیاست و اخلاق سخن می‌گوید، باید به نظریات او توجهی شایسته داشته باشد. از جمله این فیلسوفان مک/ایتنایر است که او نیز از این قاعده مستثنا نیست. بحث از آرای رالز از این نظر برای مک/ایتنایر اهمیت دارد که رالز در کتاب *نظریه عدالت*، اصول عدالت اجتماعی را بر پایه آزادی و برابری می‌نهد و عدالت به این معنا را که به حوزه نهادهای اجتماعی نیز محدود است و اساسی فردگرایانه دارد، بر خیرهای اجتماعی دیگر مقدم می‌دارد. بنابراین کسانی چون روسو که توجه تام و تمامی به خیرات اجتماعی دارند و مک/ایتنایر که خیرهای اجتماعی را براساس هدف مشترک جمعی مبتنی بر فضایل تعریف می‌کنند، با او معارضه دارند. در عین حال رالز تحقق اصلی فضیلت عدالت را در نهادهای اجتماعی تعریف می‌کند و نهادهای اجتماعی را بنیادی‌ترین موضوع عدالت می‌داند. او معتقد است افراد و اعمال آنها تا جایی عادلانه‌اند که با الزامات نهادهای عادل تطبیق یابند. نظام قوانین و مقررات حاکم، فرایندهای حقوقی، نظام قضایی و نهادهای متصدی مالکیت، نهادهای مدنی متصدی تنظیم مقررات مربوط به امور تولید، و عرضه کالا و خدمات در بازار و اقتصاد کشور و مقرراتی که وضع می‌کنند و نهاد خانواده همه و همه اموری‌اند که می‌تواند به طرق گوناگون (عادلانه یا ظالمانه) تحقق یابند و نوع این تحقق در رفتار افراد و امیال و آرزوهایشان و برنامه‌ای که برای آینده خود دارند تأثیرگذار است و شخصیت افراد هر اجتماعی بستگی تامی به این امور دارد. او معتقد است که به دلیل همین تأثیرگذاری عمیقی که این نهادهای اجتماعی در تربیت انسان‌ها دارند، بحث اصلی در عدالت باید در نهادهای اجتماعی طرح گردد (فریمن، ۲۰۰۳، ص ۳-۴).

هدف اصلی رالز به یکی از ارکان اصلی لیبرالیسم مربوط است. او می‌کوشد نهادهای موجود در دموکراسی مبتنی بر قانون را تفسیر و توجیه کند. وی برای این کار دو اصل بنیادین تأسیس می‌کند و سعی دارد با استفاده از آن اولاً آزادی‌های اساسی شهروندان را بر دیگر مؤلفه‌های سیاسی اولویت دهد و ثانیاً فرصت‌های منصفانه و یکسانی را در تصدی مناصب و مشاغل در اختیار شهروندانش نهد. در نهایت، با تمرکز بر جوامعی که آرا و نظریات متفاوت و متنوعی در دین، اخلاق و فلسفه دارند مانند جامعه امریکا، مفهومی از عدالت را پایه اتحاد و همبستگی اجتماعی قرار دهد که همه با هر دین و شغل و تفکری بپذیرند. نظریه او را اساساً نظریه‌ای مساوات‌طلبانه انگاشته‌اند که صبغه‌ای کانتی دارد و متکی بر نظریه قرارداد اجتماعی است (همان، ص ۳-۱).

نظریه قرارداد اجتماعی در فلسفه سیاسی به دست هابز جان گرفت و لاک، روسو و کانت هریک نیز آن را به سبک خود و معیار با هابز پیگیری کردند. در این نظریه ملاک تأسیس و توجیه دولت، قرارداد است. شکل این قرارداد و نیز محتوای پیمانی که در آن قرار دارد مورد بحث و نظر بین این فیلسوفان است. نزد هابز مردم

از ترس مرگ مایل‌اند از حالت جنگ بگریزند و برای پیشگیری از جنگ میان خودشان، بر سر منافی که هریک درصدد تصاحبش هستند، با هم توافق می‌کنند که قدرت سیاسی را به حاکمی بلامنازع ب سپارند تا او اربابشان باشد و در سایه حکومت دائمی او و از ترس قدرت او صلح برقرار شود و همه حقوق یکدیگر را رعایت کنند (یامگلد، ۲۰۱۷، ص ۱۴۳-۱۵۹).

لاک معتقد است که لازم نیست برای پیشگیری از جنگ، قدرت به حاکم واگذار شود بلکه همین قدر کافی است که مردم حکومت بر خویش را به او به امانت دهند تا هر گاه او از راه اعتدال و عدالت خارج گشت از او بازستانند؛ پس حکومت او دائمی نیست و شکل حکومت به نوع قراردادی بستگی دارد که جامعه مدنی با حاکم بسته است. این شکل می‌تواند براساس توافق ایشان پادشاهی، دموکراسی یا حکومت نجبگان باشد. نظریه لاک برخلاف نظریه هابز که براساس واگذاری حکومت است، یک قرارداد اجتماعی کارگزاری است که در آن حاکم مسئول و پاسخگوی مردم خویش است و حکومت در دست او امانت است و به همین سبب بیشتر در دنیای غرب مقبول افتاده است. روسو سومین نظریه‌پرداز قرارداد اجتماعی است. او با استفاده از جنبه‌های مساوات‌طلبانه اندیشه لاک به دنبال حکومتی براساس قانون اساسی بود که در آن محور قرارداد نه اراده تک‌تک افراد بلکه اراده جمعی در جامعه است. این اراده جمعی رو به سوی خیری عمومی دارد که خیر جامعه و خیر تمام اعضای آن است. ما با ایجاد هماهنگی و تطابق بین امیال فردی و این اراده جمعی به آزادی مدنی و اخلاقی می‌رسیم. اراده جمعی اراده اموری است که همه افراد جامعه در آن مشترک‌اند، اگر اراده‌های فردی خود را کنار گذارند. خیر عمومی شامل نهادها و قوانینی است که از حقوق اساسی افراد پشتیبانی می‌کند و نیز طبق رویه‌های دموکراتیک و قانونی موجب افزایش انتفاع افراد جامعه در آزادی و امنیت می‌شود (روسو، ۱۳۴۱، ص ۵۲-۵۶).

کانت از قرارداد اجتماعی به عنوان رویه‌ای برای اثبات عدالت قوانین و سیاست‌ها بهره می‌برد. به نظر کانت اندیشیدن به اینکه مردم با چه قوانینی می‌توانند موافقت کنند به ما کمک می‌کند تا قوانین عادلانه را از ناعادلانه بازشناسیم. پس قرارداد اجتماعی و توافق متعاقب آن وجهه‌ای اثباتی برای یافتن قوانین و نظام عادلانه دارد. کانت معتقد بود که با انسان‌ها باید به عنوان هدف رفتار کرد نه وسیله‌ای برای رسیدن به آمل خودمان. پس باید به نظر انسان‌ها احترام گذاشت و ایشان را در ارزیابی سیاست‌ها دخالت داد (سالویان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۱-۷۰). البته باید توجه داشت که قرارداد اجتماعی در تمام تفاسیر مذکورش قراردادی فرضی است و لازم نیست که در خارج واقعاً تحقق یافته باشد. این فیلسوفان این قرارداد را برای تعیین اصول عادلانه سیاست فرض می‌گیرند تا به کمک آن بتوانند بنیادی‌ترین اصول را در فلسفه سیاسی تدوین کنند.

بسیاری معتقدند رالز نظریه قرارداد اجتماعی را متحول نمود و آن را بسط داد. متعلق توافق و قرارداد فرضی نزد او عبارت است از اصول عدالتی که نه تنها برای تدوین قوانین و نیز قانون اساسی به کار می‌آید بلکه علاوه بر آن برای تحدید دیگر نهادهای اجتماعی اصلی که متکفل تنظیم و توزیع ثروت‌ها و فرصتهای شغلی هستند نیز به کار

می‌آید. نظریه قرارداد او نه سودانگارانه است و نه کمال‌گرایانه، بلکه نظریه‌ای کانتی است که عدالت اجتماعی را چون انصاف معرفی می‌کند. به نظر او برای تعیین اصول عدالت ما باید خودمان را در وضعیت قراردادی تصویر کنیم که در آن باید بر سر اصول عدالت با همه کسان دیگری که با ما در یک جامعه زندگی می‌کنند، توافق کنیم و آن اصول عدالت مورد توافق را بر جامعه حاکم سازیم. در این حال، در جامعه‌ای که از نگرش‌ها و گرایش‌های مختلف و متنوعی تشکیل شده است می‌توان اصولی تدوین نمود که توافق عمومی را به دنبال داشته باشد. به نظر رالز هریک از افراد جامعه به دلیل تنوع نگرش‌ها و گرایش‌هایشان درک متفاوتی از عدالت دارند و باید تلاش کرد تا به نوعی به درک و فهمی از عدالت برسیم که همه با آن موافق باشند. این نوع درک از عدالت که قرین به توافق عمومی باشد بهتر از همه مفهوم عدالت را متمثل می‌سازد. به نظر رالز بهترین مفهوم از عدالت که عموم مردم می‌توانند بر آن توافق کنند مفهومی است که بر دو اصل اساسی موردنظر او استوار است. او معتقد است این درک از عدالت بهترین درک است و مردم با هر نگرش و گرایش و رویه عملی با آن موافقت خواهند نمود. پس برای تبیین نظریه «عدالت چون انصاف» باید به تبیین دو اصل بنیادین رالز در این نظریه پرداخت.

رالز نظریه خود را به صورت دو اصل اولیه و دو قاعده اولویت بیان می‌کند. و تبیین این اصول و قواعد، مطابق آنچه او در قسمت ۴۶ و قسمت ۱۱ کتاب *نظریه عدالت* آورده چنین است:

اصل اول: هر شخصی باید حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین مجموعه آزادی‌های اساسی یکسان داشته باشد به نحوی که با مجموعه آزادی‌هایی که دیگران دارند سازگار باشد؛

اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی سامان یابند که هر دوی آنها:

اولاً: بیشترین سود برای کم‌بهره‌مندترین افراد را موجب شود، به طوری که با اصل دارایی‌های عادلانه نیز سازگار باشد، یا به تعبیری دیگر متوقع باشد که نابرابری‌ها به نحو معقولی به نفع همگان (به‌ویژه کم‌بهره‌مندترین افراد) باشد و ثانیاً: مربوط به مناصب و مقام‌هایی باشد که تحت شرایطی منطبق بر برابری منصفانه فرصت‌ها در دسترس همگان باشد.

قاعده اولویت اول (تقدم آزادی بر امور دیگر): اصول عدالت به ترتیب اولویت ذکر شده‌اند. بنابراین آزادی‌های اساسی تنها به خاطر خود آزادی محدود می‌شود. در این باب دو مورد وجود دارد:

مورد اول: آزادی‌ای که گستردگی کمتری دارد باید موجب تقویت کل مجموعه آزادی‌های مشترک بین همگان شود؛

مورد دوم: جایی که آزادی نابرابر است باید مورد پذیرش کسانی که آزادی کمتری دارند قرار گیرد.

قاعده اولویت دوم: (تقدم عدالت بر کارامدی و رفاه) دومین اصل عدالت بر اصل کارامدی و اصل افزایش جمع منافع مقدم است. در این باب نیز دو مورد وجود دارد:

مورد اول: نابرابری فرصت‌ها باید به فرصت‌های کسانی که فرصت‌های کمتری دارند بیفزاید؛

مورد دوم: اضافه حدّ دارایی‌ها باید سر جمع فشارهایی را که بر دوش کسانی است که آن را تحمل می‌کنند تخفیف دهد (رالز، ۱۹۹۹، ص ۵۲-۵۶ و ۲۶۶-۲۶۷).

این اصول مربوط به ساختار اجتماعی جامعه است و بدواً ربطی به افراد ندارد و کارشان تعیین و تخصیص حقوق و وظایف، و توزیع منافع اجتماعی و اقتصادی است. اینها اصولی هستند که باید بر نهادهای جامعه حاکم باشند. ماحصل این اصول را می‌توان این‌گونه بیان داشت: تمام ارزش‌های اجتماعی - یعنی آزادی، و فرصت‌ها، درآمد و ثروت، و پایه‌های اجتماعی عزت نفس - باید به طوری برابر توزیع شود مگر اینکه توزیع نابرابر این ارزش‌ها به سود همگان باشد (همان، ص ۵۴).

در این حال بی‌عدالتی عبارت است از نابرابری‌هایی که به نفع همه نباشد. رالز همچنین به بیان اجمالی آزادی‌ها و نیز خیرهای اصلی و فرعی می‌پردازد و در عین حال اصول خود را اصولی کلی ولی غیر عام محسوب می‌دارد که می‌تواند مستثنیاتی داشته باشد. او توصیه می‌کند که بررسی مثال‌هایی که در حدود افراط و تفریط قرار دارد نباید ما را از اهمیت اساسی محتوای اصول او دور سازد و به خاطر اینکه اصول او راه‌حلی برای این موارد استثنایی ارائه نمی‌کند نباید این اصول را فرو نهاد (همان، ص ۵۵-۵۶ و ۲۶۷).

رالز معتقد است ما نباید مانع ثروت‌اندوزی سرمایه‌داران شویم مادامی که کسب ثروت ایشان موجب افزایش سهم همه افراد جامعه شود. ممانعت از این ثروت‌اندوزی نوعی حسادت غیرمعقول محسوب می‌شود و پذیرفتنی نیست؛ اما در عین حال معتقد است اگر این نابرابری در ثروت‌ها، درآمدها و دارایی‌ها به حد افراط کشیده شود موجب «حسادت معقول» خواهد شد. این نابرابری افراطی می‌تواند تأثیری منفی بر حرمت نفس عده‌ای داشته باشد و از این جهت نامقبول است.

رالز برای اثبات اصول خود از «وضع نخستین» (the original position) قبل از توافق بر قرارداد اجتماعی شروع می‌کند و یک فصل از کتابش را شامل یازده قسمت در حدود ۶۰ صفحه، به تبیین آن و نحوه کشیده‌شدن آن به اصول نظریه «عدالت چون انصاف» می‌پردازد. وضع نخستین حالتی است که مردم قبل از بستن قرارداد در آن قرار دارند. در این حال، ملاحظاتی را که هر فهم متقابل و متضادی از عدالت می‌تواند داشته باشد بررسی می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که همه مردمانی که در وضع نخستین قرار دارند اصول او را خواهند پذیرفت. برای اثبات این مدعی او از مردم می‌خواهد خود را در پس «حجاب جهل» (the veil of ignorance) در نظر بگیرند. حجاب جهل موقعیتی فرضی است که در آن مردم از مناصب و مقام‌های خود کنده شده‌اند و متعلق به هیچ گرایش و نحله و حزب و گروهی نیستند و فارغ از جانبداری‌های دینی، اخلاقی و متافیزیکی، و تعصبات نژادی یا جنسی نظر می‌دهند. انسان‌ها در پس حجاب جهل از تمام اوضاع و احوال اجتماعی خویش کنده شده‌اند و هیچ حال و شأن و مقام اجتماعی ندارند. آنها در این فرض باید خود را از هر چیزی که ممکن است موجب ترجیح یک تفسیر از عدالت بر تفسیری دیگر شود فارغ سازند و از این امور کلاً بی‌خبر شوند و نسبت بدان جاهل فرض شوند.

رالز، افرادی را که خود را در پس این حجاب جهل قرار می‌دهند شخصیت‌های اخلاقی می‌نامد. به نظر او این افراد می‌توانند به دور از پیشداوری‌ها و انحرفات و جانبداری‌ها در باب اصول عدالت داوری کنند. ایشان به حسب فرض از حسدهای نامعقول به دورند و به جایگاه خویش در اجتماع جهل دارند. نه گریزان از مخاطرات هستند و نه چندان به آن روی می‌کنند، راهی میانه در پیش می‌گیرند. در فرض رالز این شخصیت‌های اخلاقی حقوقی برابر دارند و می‌توانند اصول عدالت موردنظر خویش را برگزینند و این درک خویش از عدالت را در جامعه اعمال کنند.

یکی دیگر از شرایط در فرض حجاب جهل بودن این است که همه به دنبال بیشترین نفع هستند و با فرض کمبود منابع در تصاحب سهم بیشتری از آن تلاش می‌کنند. دیگر اینکه او در این حجاب جهل با فروض مذکور می‌تواند هر شخصی در جامعه باشد؛ می‌تواند یک سرمایه‌دار باشد یا یک فقیر می‌تواند شغل مدیریتی داشته باشد یا یک خودفروش، می‌تواند یک معلم باشد یا یک معتاد بی‌سواد. به عبارت دیگر، حجاب جهل اقتضا دارد که فرد نداند جایگاه اجتماعی او در جامعه کدام است و به همین دلیل به دور از پیشداوری‌های شخصی قضاوت خواهد نمود.

رالز معتقد است در چنین فرضی قاعده‌ای که شخصیت‌های اخلاقی بدان متمسک می‌شوند قاعده ارتقای سطح حداقل (maximal rule) است. این قاعده بیان می‌دارد که در وضعیت نامطمئن که معلوم نیست اوضاع و احوال چگونه باشد و روشن نیست که پس از در آمدن از حجاب جهل جایگاه واقعی من که درصدد کسب بیشترین خیرها برای خویش و خویشان خود هستم چگونه است، باید چنان گزینش کنیم که بیشترین خیر به کمترین بهره‌مندان برسد. چون ممکن است خود من در آن وضعیت کم‌بهره‌مندی باشم. به عبارت دیگر، رالز معتقد است اگر ما در پس حجاب جهل ندانیم که فردی فقیر هستیم یا فردی ثروتمند، و قرار باشد ثروتی را بین این دو فرد نامعلوم که یکی از آنها خود من هستم تقسیم کنیم، این توزیع را چنان صورت خواهیم داد که ضمن اعمال برابری در صورت کمبود منابع و تعارض، امیدهای فرد فقیر و فرد کم‌بهره‌مندتر بیشتر شود. این گزینش موجب می‌شود که تمامی افراد از مقدار کافی خیرهای اولیه که برای هر انسانی لازم است بهره‌مند شود.

آخرین گام در نظریه رالز این است که چنین فردی در چنین شرایطی اصول عدالت رالزی را بر دیگر درک و فهم‌هایی که از عدالت وجود دارد از جمله صور مختلف سودانگاری ترجیح خواهد داد.

استدلال وضع نخستین رالز ما را به یاد استدلالی می‌اندازد که *ابن‌سینا* در اثبات نفس یا بهتر بگوییم تنبه به وجود نفس بیان می‌دارد. در این تنبیه *خواجہ نصیرالدین طوسی* (متوفی ۶۵۳) به تبع *ابن‌سینا* (متوفی ۴۱۶) از ما می‌خواهد که خود را در ابتدای خلقت خویش در حالی فرض کنیم که چیزی در حافظه نداریم ولی عقلمان خوب کار می‌کند در هوایی طَلَّق که نه گرما و نه سرمایی قابل حس است و نه از بیماری خاصی رنج می‌بریم و نه هم از امری لذت می‌بریم، هیچ چیزی از محسوسات را حس نمی‌کنیم نه خود را و نه هم اموری دیگر را، دست و پایمان از هم باز و در هوا معلقیم. در این حالت فرضی، انسان به وجود نفس خویش اعتراف خواهد کرد؛ با اینکه از اعضای ظاهری و باطنی خود غافل است و نمی‌داند که جسمی است که دارای ابعاد ثلاثه است و از حواس و قوای خود

بی‌خبر و به اشیای بیرون از خود جاهل است. در این حال، خویشتن خویش را ادراک می‌کند و می‌داند که هست (این سینا، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳). این هوای طلق/این سینا که در آن نفس انسانی از همه امور خارج از خودش و نیز از حالات نفسانی خویش‌کننده و رها شده است تا خویش را ادراک کند، بسیار شبیه حجاب جهل انسان فرضی رالنز است که از امور اجتماعی‌کننده شده است تا بدون پیشداوری اصول عدالت رالنز را تأیید نماید. البته غرض من تشبیه این دو کلام از هر حیث نیست. چه روشن است که آنچه ما بدان تشبیه می‌یابیم و نیز اموری که از آنها‌کننده می‌شویم در دو کلام متفاوت است. علاوه بر این، جان هرسانی معتقد است قبل از اینکه رالنز فرض نخستین را در اولین مقالاتی تصویر کند که در سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۵۸ در باب نظریه عدالت خود نگاشته است، او قبل از رالنز در مقالات خویش به چیزی مانند آن اشاره داشته است، گرچه از اصطلاح «وضع نخستین» استفاده نکرده است (هرسانی، ۱۹۵۴، ص ۴۳۴-۴۳۵).

۲. نقد نظریه رالنز

این استدلال رالنز مورد توجه بسیاری از فیلسوفان سیاست و اخلاق قرار گرفت؛ عده‌ای آن را پذیرفتند و عده‌ای دیگر به نقد آن پرداختند. در میان منتقدان برخی به وضع نخستین رالنز اشکال داشتند و برخی به نتیجه‌ای که او در آن وضع بر آن اصرار می‌ورزد، خانم جین همپتون نیز اصرار دارد که: نظریه رالنز بیش از آن کانتی است که خود رالنز می‌پنداشته است و بیش از آن از نظریه قرارداد اجتماعی فاصله دارد که خود رالنز ادعا می‌کند. او می‌گوید ادعای رالنز به هیچ وجه مبتنی بر قرارداد اجتماعی با هر شخص دیگری که او نیز در حجاب جهل قرار دارد نیست، بلکه مبتنی بر این تصور است که انسان در حجاب جهل چنین می‌انگارد که ممکن است هر فردی باشد و در نتیجه اصول عدالت رالنز را می‌پذیرد (همپتون، ۱۹۸۰، ص ۳۱۵-۳۳۸). من این نوع اشکال‌گیری را اشکالی صوری می‌خوانم که در حقیقت محتوای اصول رالنز را به چالش نمی‌گیرد، بلکه صرفاً عنوان اصول او را به عنوانی دیگری تغییر می‌دهد. اینک مایلیم به آن دو نوع اشکال دیگر پردازم و اشکالاتی را که به نتیجه‌گیری رالنز از وضع نخستین گرفته شده مقدم می‌سازم و البته درصدد استقصای تمام اشکالات وارد شده نیز نیستیم.

اشکالی که بر نظریه رالنز وارد آمده این است که در وضع نخستین، قاعده ارتقای سطح حداقل کاربرد ندارد بلکه در وضعیت نامطمئن که رالنز تصویر می‌کند قاعده قابل جریان «اصل بیشینه‌سازی منافع متوقع» است. به نظر جان هرسانی فاعل به اصطلاح اخلاقی رالنز در وضع نخستین درصدد است که در حالت نامطمئن سرجمع سودها را افزایش دهد تا احتمال افزایش سود خود را بیشینه سازد. یعنی او می‌اندیشد که باید کاری کنم که وقتی منافع همگان را با هم جمع می‌کنیم سود جمعی افزایش یافته باشد و در این حال ممکن است سود من هم زیاد شود ضمن آنکه به هر حال سود برخی افراد در اینجا افزایش یافته است و در نتیجه میانگین سود بیشینه شده است و در عین حال ممکن است این برخی افراد، خود من باشم (هرسانی، ۱۹۷۵، ص ۵۹۴-۶۰۶). در اینجا است که فاعل به دنبال دو اصل رالنز نخواهد بود، بلکه اصولی را می‌پذیرد که مطابق نوعی سودانگاری میانگین است. هرسانی مثال‌هایی

می‌زند که در آن انسان‌ها برخلاف نظر رالز به نفع افراد کم‌بهره‌مندتر رأی نخواهند داد. فرضاً اگر جامعه ما از افرادی تشکیل شده باشد که یکی از آنها عقب‌مانده است و تغییر اندکی در وضعیت او هزینه سنگینی را بر جامعه تحمیل می‌کند این هزینه موجب می‌شود ما نتوانیم افراد دیگر جامعه را که در بین آنها استعداد‌های درخشانی نیز وجود دارد به تحصیلات عالی بفرستیم. طبق اصل دوم رالز باید به فرد عقب‌افتاده رسیدگی کرد، درحالی‌که نزد هرسانی طبق مکتب عقل سلیم و نیز مکتب سودانگاری تحصیلات تکمیلی آن افراد کثیر اولویت دارد.

به نظر می‌رسد که هرسانی در نقد رالز در اینجا بجای سخن گفته است، ولی می‌توان مثالی نیز عنوان نمود که موضع سودانگاری میانگینی هرسانی را نیز نقض کند: فرض کنید نهاد اجتماعی ما از یک فرد با استعداد و تعداد کثیری افراد متوسط تشکیل شده است؛ به طوری که هزینه بورس تحصیلی خارج از کشور این فرد با استعداد درخشان معادل هزینه تحصیلات متوسطه تمام افراد دیگر است؛ اما فرض کنید با تحصیلات فرد با استعداد منافی بیش از سرجمع تحصیلات متوسطه آن افراد دیگر حاصل می‌آید، به طوری که میانگین سود در حالت اول بیش از میانگین سود در حالت دوم است. در این حال هرسانی آماده است تا تمام افراد متوسط‌الحال را فدای فرد با استعداد کند حتی اگر منافع حاصل آمده در این فرض به نفع محروم‌ترین افراد نباشد. درحالی‌که مکتب عقل سلیم و نیز نظریه رالز در جبهه مقابل مکتب سودانگاری میانگینی قرار خواهند گرفت. این نشان از آن دارد که هر دو مکتب در پاسخ به برخی مثال‌های نقضی نادر ناتوان‌اند.

آنچه در اینجا شایسته ذکر است این که نظریه درست باید ترکیبی از اصل بیشینه کردن منافع متوقع و قاعده ارتقای سطح حداقل باشد که در کنار آن مجموعه‌ای از امور کمی و کیفی نیز لحاظ شود به طوری که با در نظر گرفتن مجموع احتمالات و دارایی‌ها و اصل برابری بتوان مثال‌های فوق را حل و فصل نمود. روشن است که لازم نیست ما الزاماً نظریه‌ای تدوین کنیم که در تمام مثال‌ها حتماً یکی از دو طرف بر طرف دیگر ترجیح یابد. بلکه می‌توان نظریه را طوری تدوین نمود که در برخی مثال‌ها در نهایت فرقی بین دو نوع هزینه نباشد و نظریه ما اعمال هر دو نوع هزینه را به یکسان تجویز کند و انتخاب یکی از دو نوع هزینه به دلیل کمبود منابع تابع اصول دیگر عقلایی در موارد مشابه باشد که ما آن را «اصل تخییر در حالت تراجم» می‌نامیم. دلیل این تساوی ملاک در دو حالت مفروض است که در علم اصول فقه تبیین شده است.

برخی از نقادان از جمله مک‌آینتایر در بحث با رالز مایل نیستند وارد نقض نتیجه‌گیری رالز شوند، ولی در عین حال متذکر می‌شوند که اشکالاتی که به روش و صورت استنتاج او وارد آمده است ضرباتی کاری و کمرشکن است. در عوض می‌کوشند نشان دهند که آن وضع نخستین، فرضی بی‌پایه و نادرست و غیرمعقول است و بنابراین هر نتیجه‌گیری که منبایش آن فرض باشد باید به کناری نهاده شود (مک‌آینتایر، ۱۹۸۴، ص ۲۴۷). شاید مک‌آینتایر بر مبنای نظریه خود کار درستی می‌کند که وارد بحث از مثال‌های نقض نتیجه نمی‌شود. چه او درصدد است نشان دهد که در عصر مدرنیته تمام نظریه‌پردازان از مقدماتی شروع می‌کنند و نظریه خود را به اثبات می‌رسانند، ولی

وقتی نوبت به بحث از گزینش خود مقدمات و دلایل قائم بر صحت مقدمات می‌شود راهی جز گزینش دلخواهی نمی‌ماند که در قالب دلیل صورت‌بندی شده است. یعنی نتیجه در هر استدلال واقعاً بر مقدمات مبتنی است و متفرع آن است ولی چون ما دو استدلال داریم و دو نتیجه متعارض بنابراین یکی از استدلال‌ها باطل است و عصر جدید راهی برای نشان دادن نادرستی این یا آن استدلال در اختیار ندارد. در این بحث نیز سودانگاران و لیبرالیست‌هایی همچون *رالز* و *نوزیک* هر یک از مقدماتی استفاده نموده‌اند و به نتایجی رسیده‌اند که با هم در تضاد است. پس مسلماً دست کم یکی از این استدلال‌ها باطل است. بطلان استدلال نیز در اینجا به دلیل بطلان مقدمات استدلال است. بنابراین *مک‌ینتایر* تلاش می‌کند نشان دهد که کجای مقدمات *رالز* بر خطاست؛ اما اینک ببینیم که وضع نخستین *رالز* چه اشکالی دارد؟

نزد *مک‌ینتایر* ما وارثان فضایی هستیم که از عهد هومر به ما رسیده است که البته فهم ما از فضایل در طول این دوران نیز دچار تغییراتی شده است. در آن دوران نقش اجتماعی افراد با هویت فردی ایشان کاملاً با هم عجین بود، به طوری که حصارهای اجتماعی انتخاب فضایل را برای ایشان محدود می‌ساخت. *مک‌ینتایر* ضمن ترسیم وضعیت زمان هومر و تأیید ضمنی آن بیان داشت که انسانی که از هر جهت آزاد و بی‌قید باشد بیشتر شبیه به یک روح آزاد است نه یک انسان آزاد و از این حیث به نقطه نابودی خویش نزدیک شده است (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷). انسان‌ها درون تقیدات اجتماعی به دنیا می‌آیند و درون آن نیز از دنیا می‌روند. هیچ انسانی در هیچ شرایطی نمی‌تواند خود را از این وضع اجتماعی تخلیه کند و بدون یک جامعه زندگی کند. همچنین *مک‌ینتایر* در تصویر دولت‌شهر در بحث از سیاست *ارسطو*، لزوم آن را برای انسان گوشزد کرده و بیان داشته است که انسانی که از دولت‌شهر محروم است انسان نیست بلکه اشیه به یک جانور وحشی است (همان، ص ۹۶-۹۷). از آن جهت که انسان حیوانی است که طبعاً رو به سوی مدنیت و اجتماع دارد و قدرت نطق او نیز دال بر این معناست. همچنین تصویر *مک‌ینتایر* از لزوم چیزی شبیه به دولت‌شهر در جوامع امروز برای به‌کارگیری فضایل و پرورش انسان‌ها درون آن اجتماع، نشان از آن دارد که او مدنیت انسان را بخشی از وجود او تصویر می‌کند. به نظر *مک‌ینتایر* هر فاعل عقلانی اگر در وضعیتی مانند حجاب جهل ترسیمی از سوی *رالز* قرار گیرد، اصول عدالتی را که او عرضه می‌دارد خواهد پذیرفت، ولی این پذیرش تنها اختصاص به فاعلی عقلانی دارد که در این وضعیت قرار گرفته باشد. درحالی‌که انسان‌ها هرگز در چنین وضعیتی نبوده‌اند و نخواهند بود و نتوانند بود. هیچ‌کس نمی‌تواند بخشی از موجودیت خود را از خود جدا سازد و باز همان فردی باشد که بوده است، بلکه حتی نمی‌تواند انسانی مدنی باشد. او در این فرض به جانوران وحشی و درندگان اشیه است تا به یک انسان. انسانی که از تمام تقیدات اجتماعی رها باشد و از هر حیث آزادانه بتواند ارزش‌های موردنظر خویش را برگزیند همان ارزشی را داراست که مدرنیته بدان می‌بالد و آن را اصلی‌ترین ارزش، محسوب می‌دارد ولی این ارزش خواب و خیالی بیش نیست و هرگز محقق نخواهد شد و نتواند شد مگر با

سلب بخشی از انسانیت انسان‌های مدنی و برکندن بخشی از هویت فردهای اجتماعی (همان، ص ۱۲۳-۱۲۴). پس حجاب جهل رالز امری فرضی است که هرگز انسان نمی‌تواند براساس آن مبنایی را در اخلاق یا سیاست تدوین کند یا اگر آن را تدوین کرد به انسان‌های واقعی سرایت دهد.

اما مایل هستیم که اشکال مک/ینتاریا را به گونه‌ای دیگر تقریر کنیم که تاحدی با آن متفاوت و شاید به نظر بدوی مغایر باشد. در قدم اول باید گفت که اگر کسی خود را به هر زحمت در پس حجاب جهل قرار داد و در آن حال به نتایجی مغایر با نتایج شما رسید شما چه دلیل الزامی برای پذیرش او دارید. انسانی را در نظر بگیرید که خود را از کلیه امور موردنظر رالز تخلیه نمود و در پس حجاب جهل برای برخی آزادی‌ها محدودیت قائل شد و گفت که حتی اگر من هم صاحب آن فعل یا مزیت بودم از این فعل یا مزیت باید جلوگیری شود و محدودیتی را برای آزادی قابل اعمال دانست حتی اگر معلوم شود که فردی که درصدد کسب این نوع آزادی است خود او باشد. مثلاً در نظر بگیرید که فردی مدعی شد که باید از برخی مشاغل در اجتماع جلوگیری نمود مانند مشاغلی که ترویج روسپیگری می‌کند. به نظر او ترویج عفت در جامعه انسانی مهم‌تر از آزادی فردی است حتی اگر بعداً معلوم شود که فرد بی‌عفت خود قضاوت‌کننده بوده است که اینک در حجاب جهل است. البته اینجا درصدد نیستیم که بگوییم تمام کسانی که در پس حجاب جهل هستند چنین حکمی را خواهند کرد (شاید بسیاری از بی‌عفتان در جوامع غربی چنین حکمی نکنند)؛ اما بحث بر سر افراد خاصی است که پس از رفتن به حجاب جهل برخی آزادی‌ها را حتی برای خودشان محدود می‌کنند. در حقیقت این نوع استدلال استدلال نیست، بلکه تنبیه به یک امر درونی است که ممکن است برخی افراد چنین ادعائی نکنند. همان‌طور که در اثبات نفس انسان در خلأ برخی چنین نکته‌ای را بیان داشته‌اند که منکر نفس ممکن است بگوید که من نفس خود را در آن حال نیافتم. پس این بیان استدلال نیست بلکه امری ارتکازی است که ممکن است با ارتکاز برخی تلائم نداشته باشد. در گام دوم مایلم اصرار کنم که اتفاقاً تلائم هم ندارد.

درواقع ما انسان‌هایی هستیم که در اجتماعی به دنیا آمده‌ایم که برای نوعی فضایل بیش از هر چیز دیگر ارزش قائلیم و حتی حاضریم آزادی‌های خود را فدای این فضایل کنیم. مثلاً لاقلاً برخی از صور عفت در جامعه ما اینچنین است. پدران نمی‌خواهند دخترانشان بی‌عفت باشند، حتی دختران هم نمی‌خواهند چنین آزاد باشند و به چنین آزادی‌ها تنها افتخار نمی‌کنند بلکه اگر برایشان اتفاقی روی دهد مایل‌اند به جای مباحثات به آزاد بودن این بی‌عفتی خویش را از دیگران مخفی کنند. به طوری که اگر ایشان در پس حجاب جهل رالز روند از دو فرض خارج نخواهد بود: یا رالز می‌پذیرد که ایشان چنین ادراکی را حتی در پس حجاب جهل نیز خواهند داشت (چنان که بسیاری از افرادی که در جامعه من زندگی می‌کنند چنین ادعائی دارند)، در این حال اصل اول رالز نقض می‌شود و اصل عفت عمومی (به این شکل خاص) بر اصل آزادی رالز مقدم می‌شود. در فرض دوم اگر رالز این ادعا را از ما نپذیرد، که نباید هم بپذیرد، آنگاه ما می‌توانیم ادعا کنیم که در پس

حجاب جهل ما نیز نمی‌توانیم بپذیریم که در آن حال ارزش مطلق بودن آزادی را درک می‌کنیم. چه واقعاً ممکن است ارزش‌های دیگری باشند که بر آزادی مقدم باشند. انسانی که از همه امور اجتماعی که دخیل در ارزش‌سنجی‌های اجتماعی او هستند تخلیه شده باشد معلوم نیست که به مطلق بودن ارزش آزادی نیز اذعان داشته باشد. دست‌کم باز من چنین امری را درون خود مسلم نمی‌بینم.

به عبارت دیگر، در حجاب جهل یا ما واقعاً خود را از همه امور موردنظر *رالز* تخلیه می‌کنیم در این حال دست‌کم برای من مشکوک است که آزادی را ارزش مطلق بدانم. یا این تخلیه به حدی نیست که ارزش آزادی را انکار کنم در این حال معلوم نیست که بتوانم ارزش عفت را انکار کنم. در هر حال، لاقلاً می‌توانم بگویم در پس حجاب جهل تقدم یکی بر دیگری آن‌گونه که *رالز* بدان تمایل دارد برای من معلوم نیست. اینجاست که به نکته *مک/یتتایر* می‌رسیم؛ ما انسان‌ها نمی‌توانیم خود را از داشته‌ها و دارایی‌هایی که از اجتماع کسب کرده‌ایم تخلیه کنیم. تربیتی که مدرسه و خانواده و نهادهای مدنی دیگر به ما داده است در ارزش‌گذاری‌های ما مؤثر است، خواه موضوع ارزش‌گذاری آزادی مطلق باشد یا عفت. ما در پس حجاب جهل هرگز وجودی حقیقی که مبنای سیاست و اخلاق باشد نداریم. اینجاست که فردی که در جامعه‌ای جدید تربیت یافته آماده است که برخی ردایل را فضیلت بینگارد. همان‌طور که *مک/یتتایر* گوشزد کرد (ولی با تعبیر دیگری که از من است) حاشیه‌ای‌شدن خدانگاری و غایت‌انگاری که در شعار اسلامی «انا لله و انا الیه راجعون» خلاصه شده است و در برخی موارد انکار آن در جوامع غربی موجب شده است آزادی مطلق انسان محور تفکرات او شود. مناسب است در اینجا گوشزد شود که همان‌طور که اشاره شد قرآن کریم (قیامت: ۵) نیز انکار قیامت را از سوی عده‌ای به انگیزه‌رهایی و آزادی‌های مطلق برای خویش محسوب می‌دارد، مایه اصلی انحراف از فضایل سنتی در عصر مدرنیته است.

اجازه دهید بیان سومی نیز از همین اشکال بر *رالز* تدوین کنم که در آن تسلیم شدن *مک/یتتایر* نیز مورد اشکال است. این بیان سوم بر تقریر اشکال در دو سطح مبتنی است: اولاً انسان‌ها در پس حجاب جهل، آزادی را به عنوان ارزش مطلق نخواهند پذیرفت، بلکه اگر واقعاً از همه تقیدات اجتماعی تخلیه شده باشند در گزینش آزادی نیز تردید خواهند کرد. در این حال، اگر *رالز* دنیای ممکن را در پس حجاب جهل تصویر کند که در آن انسان‌ها همه ارزش‌ها را فدای آزادی می‌کنند، من نیز می‌توانم دنیای ممکن را تصویر کنم که در آن انسان‌ها مثلاً عفت را فدای آزادی نمی‌کنند، و اینکه *رالز* یکی از این دو دنیای ممکن را بر دیگری ترجیح داده بدون دلیل است. این اشکال علاوه بر ایراد بر *رالز* ایرادی نیز بر *مک/یتتایر* است که معتقد شده است انسان‌ها واقعاً در پس حجاب جهل به نتایج *رالز* می‌رسند؛ ثانیاً اگر بپذیریم که انسان در پس حجاب جهلی که *رالز* تصویر کرده صرفاً آزادی را بر فضایل دیگر ترجیح می‌دهد، ولی نمی‌پذیریم که حکم این شخصی که در پس حجاب جهل واقع شده است حکمی انسانی باشد؛ بلکه حکمی است که از سوی موجودی صادر می‌شود که برخی ویژگی‌های انسانی خود را با همان بیانی که *مک/یتتایر* داشت از دست داده است.

اینها تنها اشکالاتی نبود که بر رالز وارد کردند. لیبرالیست‌های چپ‌گرا بر اصل دوم رالز خرده گرفتند. چون او حاضر بود که برخی نابرابری‌ها را در دارایی‌ها تجویز کند درحالی‌که ایشان بر اصل برابری بسیار تأکید دارند. ضمن آنکه برخی از اینها بیشتر مایل‌اند به جای سخن از برابری منابع از برابری در رفاه سخن گویند (همپتون، ۱۹۹۷، ص ۱۴۳-۱۴۴).

لیبرالیست‌های راست‌گرا نیز از رالز خشنود نبودند؛ زیرا نزد ایشان رالز ارزش کافی برای سختکوشی، احساس حس مسئولیت، و شایستگی‌ها قائل نشده است. اگر انسانی به دلیل سختکوشی خودش یا شایستگی‌هایی که دارد یا حس مسئولیتی که موجب تلاش بیشتر او می‌شود به منابع بیشتری دست یابد، چرا نباید آن را حق او دانست و در مقابل چرا باید با دادن این حق به کم‌بهره‌مندترین‌ها، تنبلی، تن‌آسایی را در جامعه ترویج نمود. اگر به‌راستی بر خوردارترها موجب افزایش سهم اقتصادی شده‌اند چرا از این سهمی که موجب شده‌اند بهره‌نبرند (همان ص ۱۴۳).

نتیجه‌گیری

نزد رالز موضوع اصلی بحث از عدالت، نهادهای اجتماعی هستند چون اساساً عدالت بحثی مربوط به اجتماعی است او آزادی‌های مدنی را در سایه این امر به اصولی ارجاع می‌دهد. این اصول مربوط به ساختار اجتماعی جامعه است و بدو ربطی به افراد ندارد و کارشان تعیین و تخصیص حقوق و وظایف، و توزیع منافع اجتماعی و اقتصادی است. اینها اصولی هستند که باید بر نهادهای جامعه حاکم باشند. ماحصل این است که تمام ارزش‌های اجتماعی — یعنی آزادی، فرصت‌های اجتماعی، درآمد و ثروت، و مقام باید به طوری برابر توزیع شود؛ مگر اینکه توزیع نابرابر این ارزش‌ها به سود همگان باشد. در این حال بی‌عدالتی عبارت است از نابرابری‌هایی که به نفع همه نباشد. در عین حال دیدیم که بر نظرات او اشکالات عدیده‌ای وارد است. از بین آنها دو اشکال را که از همه مهم‌تر بودند طرح و نقد کردیم. یکی از این اشکالات مربوط به قاعده ارتقای سطح حداقل بود. برخی از فیلسوفان این اصل را رد کردند و در عوض اصل پیشینه‌سازی منافع متوقع را عاقلانه‌تر یافتند. ما بیان کردیم که در برخی حالات هیچ‌یک از دو اصل کارساز نیست چون با طرح دقیق مسئله گاهی عقل رجحانی بر یکی از این دو اصل نمی‌یابد و در نتیجه در این حالت بهترین راه برای حل تعارض منافع، اصل تخییر در حالت تراحم است. اشکال دیگر مربوط به ترسیم وضع نخستین و حجاب جهل بود.

بیان کردیم که این وضع، امری فرضی و غیرقابل تحقق است و اگر هم قابل تحقق باشد نتایجی که رالز از آن می‌گیرد قطعی نیست.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی‌تا، *الاشارات والتبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، دفتر نشر کتاب.
روسو، ژان ژاک، ۱۳۴۱، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، شرکت سهامی چهر.
سالیوان، راجر، ۱۳۸۹، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

- Baumgold, Deborah, 2017, *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory*, United Kingdom, Cambridge University Press.
- Freeman, Samuel, 2003, *The Cambridge Companion to Rawls*, United Kingdom, Cambridge University Press.
- Hampton, Jean, 1980, "Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?", *The Journal of Philosophy*, N. 77 (6), p. 315-338.
- , 1997, *Political Philosophy*, Colorado, Westview Press.
- Harsanyi, John, 1954, "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-taking", *Journal of Political Economy*, N. 61 (5), p. 434-435.
- , 1975, "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory", *American Political Science Review*, N. 69 (2), p. 594-606.
- MacIntyre, Alasdair, 1984, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press.
- Rawls, John, 1999, *A Theory of Justice*, Oxford University Press.

نوع مقاله: پژوهشی


واقع‌گرایی اخلاقی در نگرش صدرایی

shirvani@rihu.ac.ir

علی شیروانی / دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

✉ مرضیه ورمزیار / استادیار گروه معارف دانشگاه لرستان

varmazyar.m@lu.ac.ir

 orcid.org/0009-0005-7080-5132

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۵

چکیده

مبانی فکری صدرالمতألهین به گونه‌ای طراحی و ترسیم شده که ظرفیت ورود به ساحت‌های دیگر به‌ویژه فلسفه اخلاق را به شدت داراست. تصفیه نفس انسانی، جهت متخلق شدن به اخلاق الهی و قرب به او، در نوشته‌های صدرای موج می‌زند و وی بر آن اصرار دارد؛ تا آنجا که می‌توان از اخلاق به عنوان یکی از ارکان تفکر وی یاد کرد. واقع‌گرایی اخلاقی، از جمله مباحث پررنگ این ساحت است که در پی واقعیت داشتن حقایق اخلاقی در عالم خارج و مستقل و منجاز بودن بودن آنها از ذهن آدمی و قراردادهای اجتماعی است. این نوشتار می‌خواهد موضع صدرالمتألهین را در این بحث استنباط نماید. نویسندگان معتقدند این امر به دو روش امکان‌پذیر است: شیوه نخست که در نوع خود، نو و بدیع است، به شکل مستقیم و بدون واسطه گزاره‌های اخلاقی، با استفاده از مبانی و اصول اندیشه صدرای و تشکیل قیاس‌های منتج، واقع‌گرایی وی را به اثبات می‌رساند. روش دوم، به شکل غیرمستقیم و با واسطه گزاره‌های اخلاقی است. در این روش پس از بررسی مستدل ماهیت گزاره‌های اخلاقی در نگاه صدرالمتألهین و معرفی مفاهیم حاکی از آنها به عنوان معقول ثانی فلسفی در ناحیه موضوع و به‌ویژه محمول اعم از ارزش و الزام، به انتزاع آنها از منشأ خارجی حکم می‌شود. این حکم، زمینه وجود حقایق اخلاقی را فراهم می‌آورد و تردیدی در واقع‌گرایی صدرایی باقی نمی‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، واقع‌گرایی اخلاقی، اصول و مبانی، گزاره‌های اخلاقی.

در بحث واقع‌گرایی اخلاقی (Moral Realism) لازم است دو مطلب اساسی بررسی شود: ابتدا واقعیت داشتن ارزش‌های اخلاقی و سپس عینیت داشتن آنها. اولی، به اصل وجود حقایق اشاره دارد و دومی، به مستقل بودن و عدم وابستگی آن ارزش‌ها، به ذهن فرد یا خواست و قرارداد جمع (مک‌ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۲۵؛ میلر، ۱۹۹۲، ص ۸۴۸-۸۴۷؛ حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳، ص ۳۵-۳۱؛ مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۴۶ و ۱۵۷). اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی حاکی از این حقایق و قابلیت صدق و کذب آن، بخش دیگری از واقع‌گرایی اخلاقی است که در تکمله آن خواهد آمد. روشن شدن موضع *صدرالمتألهین* در این زمینه، از نظر نویسندگان، به دو راه می‌تواند تحقق پذیرد؛ نخست: اثبات وجود حقایق اخلاقی و استقلال آنها به روش مستقیم و بی‌واسطه از مبانی و اصول تفکر وی، همچون اصالت وجود، مساوقت وجود با خیر، تشکیک وجود، حرکت جوهری، استکمال نفس انسانی و... نویسندگان این نوشتار معتقد است این راه نیز می‌تواند روشی نو در استنباط واقع‌گرایی ارزش‌های اخلاقی باشد. سپس واقعیت داشتن حقایق اخلاقی به شیوه مرسوم فلاسفه اخلاق اسلامی از طریق واقعیت داشتن گزاره‌های اخلاقی حاکی از آن حقایق، در ناحیه موضوع و به‌ویژه محمول. در این روش، از طریق معرفی موضوع و محمول آن گزاره‌ها به عنوان معقول ثانی فلسفی و داشتن منشأ انتزاع خارجی، وجود حقایق اخلاقی در خارج به اثبات می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵-۵۳). وجود حقایق اخلاقی در عالم خارج و منحاز بودن آن از ذهن و قرارداد آدمی در کنار قابل شناخت بودن آنها که خود پژوهش مستقلی می‌طلبد و اینجا به اختصار به آن پرداخته می‌شود، از اخباری بودن گزاره‌های حاکی از آنها و در نتیجه، قابلیت صدق و کذبشان پرده برمی‌دارد.

۱. اثبات وجود حقایق اخلاقی و استقلال آنها به طور مستقیم و بدون وساطت گزاره‌های اخلاقی

برخی دلایلی که می‌توان به طور مستقیم از مجموع عبارت و اندیشه *صدرالمتألهین*، بر واقع‌گرایی حقایق اخلاقی اقامه نمود، بدین شرح است:

۱. مساوقت خیر با وجود؛

۲. معرفی خداوند به عنوان منشأ همه خیرات و وصول به او بهترین خیر یا خیر محض؛

۳. حسن و قبح عقلی؛

۴. لزوم بعثت نبی در بیان حقایق به‌ویژه حقایق اخلاقی؛

۵. اعتقاد به تجسم اعمال؛

۶. تأکید بر قرب حق به عنوان هدف نهایی؛

۷. معاد، حسابرسی، بهشت و جهنم.

۱-۱. اصالت وجود و مساوقت خیر با وجود

از نظریات فلسفی مهم *صدرالمتألهین* که در غالب آثار، به آن پرداخته و آن را به اثبات رسانده، بحث اصالت وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲، ۳۹ و ۳۴۰؛ ج ۷، ص ۱۰۴؛ ج ۹، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۸؛ همو،

۱۳۶۳ الف، ص ۴۴). از سوی دیگر خیر مساوق وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲ و ۳۴؛ ج ۷، ص ۱۴۰ و ۱۴۸؛ ج ۹، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۱۹ و ۲۱۷). در یک قیاس منطقی که مقدمه کبرا و صغرای آن، به ترتیب اصالت وجود و مساوقت خیر با وجود است، نتیجه‌اش این می‌شود که خیر واقعیت دارد. همچنین می‌توان از طریق مساوقت خیر با وجود و همچنین معرفی شدن خداوند به عنوان منشأ خیرات و تشکیل یک قیاس منطقی این نتیجه را گرفت که خیرات، وجود عینی دارند. جهت مرتفع شدن هرگونه ابهام در این زمینه، به پاسخ پرسش دو سؤال مقدر پرداخته می‌شود:

اول گفته شد از مساوقت خیر و وجود در عبارات صدرالمتألهین و مقدمات دیگر در یک قیاس منطقی، عینیت خیرات نتیجه گرفته شده است. پرسش این است که عینیت حقایق اخلاقی چه ارتباطی به بحث خیرات دارد؟ به عبارت دیگر عینیت خیرات به اثبات رسیده است و نه عینیت حقایق اخلاقی!

دوم، حقایق اخلاقی شامل دو دسته صفات فضایل و رذایل است؛ اما در این بحث، از خیرات سخن گفته شده که ناظر به فضایل است و حال آنکه رذایل به شرور بازگشت دارد!

پاسخ به پرسش اول این است که صدرالمتألهین از کلمه «خیر»، به طور مطلق سخن گفته و قیدی به آن اضافه نکرده است؛ بنابراین مراد از خیرات، لزوماً خیرات تکوینی حقیقی نیست، بلکه خیرات حقیقی را که از آن، به حقایق اخلاقی یاد می‌کنیم هم می‌تواند شامل شود. به عبارت روشن‌تر، حقایق اخلاقی، بخشی از همه این خیرات است. پاسخ دقیق‌تر به این پرسش، در گرو بررسی بحث خیر و شر از نگاه صدرالمتألهین است. وی معتقد به خلقت عالم، براساس نظام احسن است؛ بنابراین در اعتقاد وی، گاهی ممکن است چیزی در نگرش بشری، شر باشد و حال آنکه در مجموعه نظام احسن خلقت، خیر باشد. از این رو صدرالمتألهین همه شرور را فی‌ذاته شر نمی‌داند، بلکه قسمی را شر بالعرض معرفی می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۰-۷۲). در این نوشتار، به بحث شر فی‌ذاته که از اعدام است، پرداخته نمی‌شود بلکه آن دسته از شرور که با مقصد این نوشتار مرتبط است، بررسی خواهد شد. صدرالمتألهین حتی یک قدم فراتر رفته و معتقد است افعال، خواه طاعت و خواه معصیت، امور وجودی هستند و وجود، نمی‌تواند فاقد حداقل خیر نباشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۴-۱۰۶). تقریر وی در این باره این است که تمامی اخلاق مذموم، کمالات، برای نفوس حیوانیه است. ظلم، شر است نسبت به مظلوم و الا کمال، قوه فطری برای ظالم است که به وسیله آن، می‌تواند هرچه بیشتر به دیگران ظلم کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۱ و ۶۲) یا شهوت و غضب برای نفس ناطقه، آفت است؛ زیرا کمال نفس ناطقه، به تسخیر درآوردن این دو است؛ اما همین دو، برای نوع حیوانی به دلیل به تسخیر درآوردن امکانات نباتی، کمال محسوب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۹۶). صدرالمتألهین می‌گوید: همه آنچه در این عالم موجود است یا نعمت است یا متنعم به آن، نفعی از آن می‌برد یا منتهی به خیری می‌شود. درحقیقت جملگی، نعمت از سوی خدا هستند؛ زیرا هیچ چیز در این عالم نیست مگر اینکه منفعتی از آن برده شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۰).

این نوع تبیین و تقریر صدرا از خیر و شر، براساس مبنای فلسفی وی، در تشکیک وجود و مراتب نفس و همچنین استکمال نفس، براساس حرکت جوهری است. در حقیقت، وی شرور را اموری بالعرض، نسبی و وجودی می‌داند و نه عدمی. بعد از روشن شدن موضع صدرالمتألهین نسبت به مسئله خیر و شر، نکته قابل توجه در تصریحات وی درخصوص مسئله شرور، تعمیم شرور تکوینی، به شرور اخلاقی است. وی تمامی اخلاق مذموم را کمالات برای نفوس حیوانی می‌داند و نیز همچنان که گذشت در جایی شهوت و غضب را به عنوان آفت برای نفوس ناطقه و در همان حال کمال برای نفس حیوانی معرفی می‌کند. این تصریحات، نشان از اعتقاد صدرا از خیر و شر به خیر و شر اخلاقی نیز دارد و این پاسخ دوم به بحث، توجه صدرالمتألهین در بحث مساوقت خیرات و از جمله خیرات اخلاقی به بحث وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۰).

و اما در پاسخ به پرسش دوم باید گفت: همان‌طور که گذشت حقایق اخلاقی، اعم از فضایل و رذایل است درحالی که خیرات، فقط شامل فضایل است که بر اثر مساوقت با وجود عینیت می‌یابد. با روشن شدن موضع صدرا نسبت به وجودی بودن مسئله شرور و به‌علاوه بالعرض بودن شرور و بازگشت همه آنها به خیرات در مجموعه نظام احسن عالم، جایگاه رذایل اخلاقی نیز در خیرات عالم و در نتیجه در میان حقایق اخلاقی با توجه به مراتب وجودی مشخص می‌شود.

۱-۲. وجود حق‌تعالی، منشأ خیرات و وصول به او نیز از بهترین خیرها

آنچه در این قسمت به آن پرداخته می‌شود، دو مطلب است: اول بحث وجود خداوند و سپس بحث وجود خداوند به عنوان منبع خیر. وجود خداوند، در فلسفه صدرالمتألهین به اثبات رسیده است به‌ویژه که وی بی‌هیچ تردیدی یک متفکر مسلمان است. درخصوص مطلب دوم، صدرا، در موارد بسیار نه تنها وجود بلکه وجود خدا را منبع و منشأ خیرات دانسته است، وی معتقد است خداوند، عالم به نظام خیر و وصول به او، خیر است بلکه بهترین خیر، محض، معشوق حقیقی، کمال و سعادت است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۵۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۸ و ۱۴۸؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۱۵ و ۳۲۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۶). از آنجاکه وجود حق، در خارج تحقق و عینیت دارد و از طرفی این وجود، خود، منشأ و مرکز خیرات است، بنابراین با توجه به مقدمات این قیاس منطقی، خیرات واقعیت دارند.

۱-۳. حسن و قبح عقلی

با تأمل در عبارات صدرالمتألهین می‌توان گفت: وی معتقد به حسن و قبح افعال است. قدر متیقن اعتقاد وی در معنای حسن و قبح، دست‌کم مدح و ذم و رابطه واقعی بین اعمال با ثواب و عقاب آنهاست که عقل به انجام آن عمل، دعوت و یا از انجامش پرهیز می‌دهد؛ اگرچه معناهای دیگر همچون ملائمت و منافرت به جهت لذت و الم، افعال نیز از بیانات وی، قابل استنباط است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۵ و ۲۰۳).

در این قسمت دو مطلب بررسی می‌شود: ابتدا بررسی اصالت این عقیده و سپس ارتباط این بحث با وجود داشتن حقایق اخلاقی. صدرالمتألهین معتقد است حسن، امری است که عقل به آن دعوت می‌کند و قبیح، امری است که عقل از آن نهی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۲۲). در جایی دیگر وی، افعال را به حسن و قبیح تقسیم می‌کند و خود افعال را متصف به حسن و قبیح می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۸ و ۴۱۹). وی معتقد است که بنا بر حکم شارع، افعال واجب یا حرام می‌شوند و بر آنها مدح و ذم تعلق می‌گیرد و لیکن این دلیل نمی‌شود که طبایع این افعال از این صفات و ویژگی‌ها خالی باشد (همان، ج ۱، ص ۲۰۸). اینکه شارع، به واسطه تکالیف، انسان را به عملی دعوت کرده یا از اعمالی باز می‌دارد، به این معناست که آگاهی تام و اکمل از خواص افعال و آثاری که بر آنها مترتب می‌شود، فقط در اختیار شارع است و همه انسان‌ها به دلیل نقص عقلی که در عقول خود دارند، نمی‌توانند به آن دست یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹ و ۱۵۱). این عبارات، حاکی از اعتقاد صدرالمتألهین به معنای مدح و ذم در حسن و قبیح، قابل است. وی با اشاره به نظر اشاعره، با آنها به سختی مخالفت می‌کند و اعتقاد آنها را سبب بطلان حکمت و عقل و در نهایت بطلان شرع می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳) و چون از حسن و قبیح عقلی سخن می‌گوید، معتزله را از این حیث، از دوستان خود می‌خواند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۵۶). وی به صراحت می‌گوید: اگر شخص عاقل، بر آثار شرب خمر مطلع می‌گردد، از آن اجتناب می‌کند، حتی اگر حکم شارع مبتنی بر حرمت آن نرسیده بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۶۱)، ولی علت عدم تشخیص برخی عقول از درک حقایق علمی و دقایق عملی را، اشتغال به اعمال قبیح می‌خواند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸). مضافاً بر اینها، تصویری که صدرالمتألهین از دنیای پس از مرگ دارد، صحت این انتساب را قطعی می‌نماید. ارتباط واقعی میان اعمال حسن و قبیح در دنیا با ملکات حسنه و رذیله در این دنیا و صور حسن و قبیح در آخرت، مؤیدی دیگر بر حسن و قبیح ذاتی از جانب وی است. وی می‌گوید: هر عملی که از نفس انسان سر می‌زند، به جهت اقتضای ذاتی خود، در کمال و عدم کمال انسان تأثیر دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۷ و ۳۶۸). اعمال حسن، در رساندن او به کمال، مفید و اعمال قبیح، او را از کمال باز می‌دارد (همان، ص ۴۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۶؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۸۷). در عبارت دیگری از وی آمده است: ملکات حسنه امور واقعی‌اند؛ زیرا در قیامت محشور می‌شوند بلکه بالاتر صدرالمتألهین ثواب و عقاب در آخرت را عین همین اعمال دنیوی می‌داند؛ به صورتی که اعمال حسنه، عین صور بهشتی مثل رودها و نعمت‌های دیگر بهشتی است و اعمال قبیح، عین آتش دوزخ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۱۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰). این عبارات، گواه دیگری بر اعتقاد وی به حسن و قبیح افعال و رابطه واقعی میان آنها با ثواب و عقاب است. بنابراین باید مصادیق خوبی و بدی در عالم واقع باشد تا عقل حکم به خوبی و بدی آنها داده باشد.

قسمت دوم این بحث یعنی ارتباط این حسن و قبیح ذاتی با واقعیت داشتن حقایق اخلاقی از این‌روست که حسن و قبیح ذاتی اشاره به واقعیت خارجی افعال دارد و به مقام ثبوت مرتبط است و حسن و قبیح عقلی نیز حکم به خوبی

و بدی افعال در مقام اثبات است. پس حقایق اخلاقی در هر دو شکل وجود دارند؛ اولی که به طور مستقیم ناظر به واقعیت است؛ زیرا بنا بر نظر صدرالمتألهین هم در بحث تجسم اعمال و هم بازگشت شرور اخلاقی به خیرات در شکل کلی، خیرات و شرور، اموری واقعی هستند که آثار وجودی خود را بر نفس خواهند گذاشت و دومی، حکم عقل است به خوبی و بدی افعال. تا حقیقتی موجود نباشد، عقل به آن حکم نمی‌دهد. این سخن با در نظر گرفتن معنای حداقلی حسن و قبح از نظر صدرا مطرح است. همچنان‌که می‌دانیم ما باشیم یا نباشیم، خوبی و بدی در ذات افعال است و عقل به همین جهت به حسن، دعوت و از قبیح پرهیز می‌دهد. این همان واقعیت و عینیت داشتن حقایق اخلاقی است.

۱-۴. وجوب ارسال نبی و بیان حقایق به‌ویژه آشکارسازی حقایق اخلاقی

عمده مطلب در این بخش، دو چیز است؛ ابتدا وجوب ارسال نبی که به فلسفه ارسال برمی‌گردد و سپس هدف ویژه از این ارسال که با اخلاق ارتباطی وثیق دارد. این دو مهم، هم به واقعیت داشتن حقایق اخلاقی اشاره دارد و هم به عینیت داشتن آنها.

بنا بر اعتقاد صدرالمتألهین، پیامبر از جانب حضرت حق می‌آید تا انسان‌ها را تعلیم راه دهد، دستورها و احکام شریعت را بیان نماید و راه تزکیه را بیاموزد تا عقل و قلب مردمان را در راستای پیمودن راه کمال و سعادت که قرب به حق است، مهذب نماید. از یک‌سو وجود حضرت حق، واقعیت عینی دارد و از سوی دیگر همه دستورها جهت تزکیه و تصفیه نفس است که اخلاق نیز غیر از این نیست. پس حقایق اخلاقی که از جانب حق و از طریق وحی با واسطه نبی، برای تحقق این غایت، برای انسان‌ها تعریف می‌شود، وجود دارند بنابراین زاینده ذهن فردی یا قرارداد اجتماعی نیستند، بلکه مستقل از انسان‌ها وجود دارند و با وحی، نقل و عقل، پرده از آنها برداشته و کشف می‌شوند. به‌ویژه که رسول اکرم ﷺ فرمودند: «إِنِّي بَعَثْتُ لَاتِمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۸). در حقیقت پیامبر می‌آید تا انسان را متخلق به اخلاقی الهی کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۲۰). برخی عبارات صدرا که ناظر به این معناست، عبارت‌اند از:

رسول، برای تعلیم راه حق و هدایت مردم به صراط مستقیم است، همچنین برای اشاره به اسرار شریعت و بیان فایده طاعات (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸). خداوند، رسولی پس از رسول مبعوث می‌کند و زمین را خالی از جانشین نمی‌گذارد. رسول، مظهر اسم الله است که امور خلق و معایش و حوایج آنها را منظم و عدالت را در میان آنها برقرار می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۲۸). بدان که خداوند متعال، قرآن را بر پیامبر اسلام ﷺ نازل کرد تا مردم را از ظلمت جهل و گمراهی خارج و به نور فهم و هدایت وارد نماید. نیست بنده هدایت‌شده‌ای مگر اینکه پیش از آن، برای او اشارات و تنبیهاتی قرار دادیم که به خاطر آن نورهای پی در پی، از حجاب‌های دنیوی به معارف اخروی رهنمون شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۱۸۳). و بدان برای خدا دو حجت است؛ ظاهر و باطن که ظاهر آنها، انبیا و اولیا با معجزات و کرامات است که حجت خدا بر خلق و شاهد بر آنها هستند و حجت باطن؛

براهین عقلی و انوار الهی که حجت خدا بر ذوات آدمیان و بواطنشان هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۹). وجود انبیا، واجب است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۷۵).

با توجه به آنچه گذشت واقعیت داشتن حقایق اخلاقی از آن جهت که این حقایق از منبع وحی برخاسته و به هدف متعلق شدن به اخلاق الهی با واسطه نبی به مردمان می‌رسد، به اثبات می‌رسد.

۱-۵. قرب، غایت نهایی همه انسان‌ها

معرفی قرب از سوی صدرالمتألهین، به عنوان غایت نهایی همه انسان‌ها که تعلیم یافته از وحی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۳) و عقل و فطرت مؤید آن، نشان می‌دهد همه اموری که به قرار گرفتن و حرکت در این مسیر به انسان کمک می‌کند، واقعی‌اند. از جمله آن امور، حقایق و ارزش‌های اخلاقی است. مگر می‌شود با اعتباریات به قرب یعنی هم‌جواری با حضرت حق که عین حقیقت است و بلکه مطلوب حقیقی دست یافت. در این باره در نوشته‌های صدرا می‌خوانیم:

نورانیت به کثرت عمل نیست بلکه به نورانیت عمل است و این نورانیت، به میزان نور قرب در قلب بستگی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹۳). هدف از طاعات و عبادات در شرع، قرب الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۸). شدت کمال، به شدت قرب بستگی دارد و منشأ خلافت انسان، قرب و کمال است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۵). «ایاک نعبد»، اشاره به مقام سلوک به سوی خدا و قرب به او دارد (همان، ج ۱، ص ۹۶) و هر کس که به خداوند نزدیک‌تر است، رتبه وجودی‌اش بالاتر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۵۳). آنچه سبب دوری از خدا می‌شود: پیروی از شهوات و ارتکاب گناه و انس به دنیاست و قطع علاقه از دنیا و محبت نسبت به حضرت حق و... اسباب تقرب و لقاءالله است (همان، ج ۱، ص ۵۲۳). عمل بدون شناخت پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا قوام عمل، به شناخت حق و نیت تقرب به اوست (همان، ج ۲، ص ۲۰۴). هرچه به خدا نزدیک‌تر، نقایص و اعدام کمتر (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۵).

۱-۶. تجسم اعمال

هر عملی از انسان‌ها با تکرار و اصرار بر آن در نفس ملکه می‌شود و در قیامت با شکل متناسب آن تجسم می‌یابد. این حقیقت که مستند قرآنی و حدیثی دارد، درباره همه انسان‌ها، صادق و تجربه‌ای مشترک است که می‌تواند، دال بر عینیت داشتن حقایق و از جمله حقایق اخلاقی داشته باشد. ملکه شدن صفات و رفتار در نفس، ارتباط تنگاتنگی با اخلاق دارد؛ زیرا نفس در نتیجه آن، متصف به خوبی یا بدی می‌شود. صدرالمتألهین، به کرات در آثارش به این مطلب پرداخته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود. تذکر این مهم ضروری است که براساس اصول فلسفی صدرا که جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۸) و حرکت جوهری (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۷۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۴)، نفس هر لحظه، در حال شدن است که صدرالمتألهین از آن به اتحاد عاقل و معقول یاد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۲۴؛ همو، ۱۳۶۳،

ص ۵۸۲-۵۸۵؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۴۱). بنابراین تجسم اعمال، جلوه روشن تری می‌یابد و تبیین آن، براساس مبانی فلسفی وی، به‌آسانی امکان‌پذیر است.

برخی عبارات وی در این زمینه به شرح ذیل است:

هر صفت راسخ یا ملکه نفسانی در هر موطنی، ظهور خاصی دارد. همچنان‌که غضب، در موطن مادی خود، باعث سرخ شدن صورت، فوران خون و گرم شدن بدن است، در موطن اخروی، همچون آتش افروخته‌ای است که بر قلب او نفوذ می‌یابد و صاحبش را می‌سوزاند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۲۹ و ۳۳۰).

هر نفسی اعم از سعید و شقی، زمان انقطاع از بدن و رحلت از این عالم، فارغ شدن از همنشینی با دیگران و بازگشت به ذات و عالم خودش و تیز شدن حواس باطنی می‌تواند صورت باطنی عمل خود را مشاهده نماید و از نتایج عمل خود آگاه شود، اگر از امور قدسی باقی باشد که تقرب را به همراه داشته باشد، روح و جانش در هنگام رویارویی با آن شاد است همچون شادی در دیدن بهشت و... و اگر از لذات و شهوات مادی و فانی باشد، جانش در غصه است همچون ملاقات جهنم و عذاب (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۰۵). تکرار عمل از انسان موجب ایجاد ملکه و اخلاق در نفس می‌شود و این ملکات در قیامت با صورت متناسب با آن تجسم می‌یابد. بی‌تردید اعمال اشقیاء به جهت قصور هم‌مشان در دنیا از جهات عالی و اکتفا به اهداف حیوانی، به شکل حیوانات ظاهر می‌شود که آیه «وَإِذَا الْوُجُوهُ حُسِرَتْ» (تکویر: ۵) در قرآن کریم، ناظر به همین معناست. همچنین در حدیث آمده است که صورت میمون و خوک از تجسم اعمال برخی بهتر است. به عبارتی دیگر مردمان به صورت‌های باطنی اعمال و نیاتشان محشور می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۸۸ و ۱۸۹؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۳۵)؛ به‌درستی که ملکات راسخ در نفس، صورت‌های جوهری می‌یابند، ذاتی مستقل و تجسم یافته که باعث نعمت یا عذاب صاحبش می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۰۴). در حقیقت لذات، آلام و آثار خاص از مرتبه وجودی افعال و صفات (خیرات یا شرور اخلاقی) یکی از مهم‌ترین دلایلی است که می‌تواند درباره واقعیت‌گرایی حقایق اخلاقی مورد توجه قرار گیرد.

۱-۷. حق بودن معاد، حسابرسی، بهشت و جهنم

صدرالمتألهین در آثار خود به وفور به بحث اثبات معاد و مسائل در اطراف آن؛ معاد جسمانی، بعث، حشر، صراط، بهشت و جهنم و... پرداخته است. اعتقاد به معاد یعنی اعتقاد به برانگیخته‌شدن برای مشاهده نتیجه عمل خود که نتیجه آن بهشت و جهنم است، نشان از واقعیت داشتن حقایق و بلکه عینی بودن آنها دارد که از جمله آن حقایق، حقایق اخلاقی است که به اعتقاد صدرا، مقصود شریعت، به آن بازگشت دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۷۲). هیچ انسانی از این حساب و کتاب مستثنا نیست و همه انسان‌ها مشمول آن قرار دارند و گر نه اصل وجود معاد و محاسبه اعمال، بی‌فایده و لغو خواهد بود. صدرالمتألهین مسئله معاد و آنچه در آن از احوال قبر و برانگیختن، حشر و نشر، حساب و کتاب و... را رکن عظیم ایمان و مهم‌ترین اصل، در حکمت و عرفان

برمی‌شمرد و از پیچیده‌ترین علوم و لطیف‌ترین و شریف‌ترین آنها و عالی‌ترین از جهت منزلت و دقیق‌ترین راه و مخفی‌ترین از جهت دلیل می‌داند مگر بر کسی که اهل بصیرت است و قلبش منور به نور الهی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۰). وی معتقد است علم به کیفیت معاد و به اینکه انسان‌ها، پروردگارش را ملاقات خواهند کرد و به سوی او بروهند گشت، درحقیقت علم دشواری است که جز برای عرفای کامل در حد یقین حاصل نمی‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۵). صدرالمآلهین، حشر جسمانی را و نیز آنچه را خداوند از قبر و برانگیخته شدن و بهشت و جهنم وعده داده، اثبات کرده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۶۱؛ همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۵۹۵) و داخل شدن در جهنم را نتیجه مرتکب شدن به لذات دنیوی و در بهشت را نتیجه زهد در دنیا و پرهیز از حرام‌های الهی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲). وی، مرگ و برانگیختن، حساب، میزان، بهشت و جهنم را حق می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۵۸) و آن را مقتضای حکمت می‌شمرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۷۷).

پرواضح است که اعتقاد به معاد و حضور در برابر پروردگار عالم برای محاسبه عمل که به شکل تجسم اعمال کاملاً مشهود است، حقیقتی است انکارناپذیر که مقدمات آن با اعتقاد به حقیقت و عنینت داشتن حقایق در این عالم مهیا و فراهم می‌شود. بهشت و جهنم نیز نتیجه عملکرد انسان‌ها و بلکه تجسم اعمالشان است. اعمالی که خداوند متعال، انجام یا ترکشان را از بندگانش خواسته و این درخواست را از طریق وحی بر نبی نازل نموده است. بنابراین تجسم عمل، نشان از واقعیت حقایق به‌ویژه حقایق اخلاقی دارد و اینطور نیست که این حقایق از انسانی به انسان دیگر فرق نماید تا گفته شود ساخت ذهن بشری است. آنها امور کلی و ثابت برای کل بشریت‌اند تا در سایه آن و در ضمن نیت، اراده و اختیار (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۴) سعادت یا شقاوت را که بهشت و جهنم است، برای آدمی رقم بزند که اگر چنین نباشد و این حقایق، ساخته و وابسته ذهن انسانی به انسانی باشد، بهشت و جهنم معنایی نخواهد داشت.

۲. اثبات وجود حقایق اخلاقی با واسطه گزاره‌های اخلاقی حاکی از آنها

جهت بررسی وجود حقایق اخلاقی در خارج، لازم است ماهیت گزاره‌های اخلاقی از نگاه صدرالمآلهین بررسی شود. از آنجاکه بحث حقایق اخلاقی به واقعیت داشتن محمول این گزاره‌ها در خارج مرتبط است، چنانچه ثابت شود محمول این گزاره‌ها، منشأ انتزاع خارجی دارد، به مطلوب دست یافته‌ایم. منشأ انتزاع خارجی داشتن نیز آنگاه تحقق می‌یابد که محمول گزاره‌های حاکی از حقایق اخلاقی از نوع معقول ثانی فلسفی باشد و یا دست‌کم در قسمت موضوع نیز اگر بتوان ثابت کرد که موضوع آن گزاره، از سنخ معقول ثانی فلسفی است، در این صورت محمول نیز به تصریح صدرالمآلهین منشأ انتزاع خارجی پیدا خواهد کرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۸). مفاهیمی که از وجودهای خارجی و ذهنی حکایت می‌کنند به سه نوع تقسیم می‌شوند که از آنها با عنوان معقولات یاد می‌شود. برخی مابزای خارجی دارند که مفاهیم ماهوی‌اند همچون مفهوم زید. برخی از این مفاهیم به خلاف دسته

اول، مابازای خارجی ندارند و در عالم ذهن محقق می‌شوند، نوعیت برای انسان، از آن دسته است. آخرین نوع این مفاهیم از امور خارجی حکایت کرده و آنها را توصیف می‌نمایند همچون مفهوم علت. اولین از اینها عروض و اتصافش در خارج است و مفهوم ماهوی نام دارد. دومین گروه عروض و اتصافش ذهنی است و آن را معقول ثانی منطقی می‌نامند و آخرین گروه که در این نوشتار موردنظر است، عروض ذهنی و اتصاف خارجی دارد و به آن معقول ثانی فلسفی گویند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۱-۴۸۰).

قبل از ورود به بحث، بیان این مهم ضروری است که به تصریح صدرا، این‌گونه مفاهیم از وجوداتی وابسته حکایت می‌کنند که اگرچه استقلال وجودی ندارند و لیکن از وجودات خارجی حاصل می‌شوند و توصیف‌کننده آنها هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۸). این حقیقت مورد اتفاق همگان است و لیکن در اینکه آیا می‌توان نحوه وجود همه آنها را در یک قاعده یا نسخه کلی آورد و حکم یکسان داد یا خیر، گاهی اختلافاتی دیده می‌شود. برخی تصور کرده‌اند مطابق این مفاهیم با وجودات خارجی و منشأ انتزاع مفاهیم متحد است و برخی برخلاف آن، معتقدند در اعتقاد صدرا، حیثیات مابازای معقولات فلسفی با منشأ انتزاع خود تعایر خارجی دارند از آن جهت که بین صفت و موصوف دوگانگی و تعایر است و نمی‌توان مطابق آن دو را یکی دانست هرچند هر دو با یک وجود موجود شده‌اند و به اعتبار وجود موصوف، صفت نیز که همان ما بزاء معقولات ثانی فلسفی است، موجود می‌گردد (محمدی منفرد، ۱۳۹۲). برخی معتقد به تفصیل شده‌اند و هر دو قول بالا را جمع نمودند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۱-۴۸۰)، برخی معتقد به وجود رابطی برای این مفاهیم یا دست‌کم بعضی از آنها شدند و البته چون تقسیمات وجود از نظر صدرا، تقسیم به رابط و مستقل است، پس بهره وجودی دارند (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۸-۵۹) و برخی در همین‌جا، قول به وجود نداشتن درخصوص آن دسته معقولات ثانی فلسفی دادند که وجود رابطی دارند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۸۴-۲۸۶).

کوتاه سخن اینکه این اختلافات، محل و بلکه محل بحث ما نیست؛ زیرا قدر متیقن و حداقلی اعتقاد صدرالمتألهین به منشأ انتزاع خارجی داشتن برخی معقولات ثانی در این بحث مکفی است. به عبارت دیگر موضوع و محمول گزاره‌های موردنظر ما در اینجا قدر متیقن بحث است که در ادامه روشن شده و خواهد آمد. ضمن آنکه نویسنده معتقد است اثبات حقایق اخلاقی از نگاه صدرا تنها به روش معقول ثانی منحصر نمی‌شود بلکه شیوه نخست که در ابتدا گذشت، راه مستقیم و بی‌واسطه گزاره‌ها است که صرفاً براساس مبانی فکری وی، بدون کمترین دغدغه‌ای صورت پذیرفت.

۳. تنقیح بحث

صدرالمتألهین به دنبال کشف حقایق هستی است و از این جهت، غایت فلسفه‌اش را استکمال نفس انسانی می‌داند که کمال عقل نظری و عملی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳). وی معتقد به سه دسته مفهوم ماهوی، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی است. مفاهیم حاکی از حقایق اخلاقی همچنان‌که گفته شد ناظر به نوع

سوم این مفاهیم؛ یعنی معقول ثانی فلسفی است. بنا بر تصریح صدرالمتألهین، انصاف مفاهیم فلسفی در خارج رخ می‌دهد، از این رو خود صفت و مصادیق این مفاهیم در خارج نیز باید خارجی باشد به عبارت دیگر در ازاء این مفاهیم در خارج حیثیاتی واقعی وجود دارد و حمل این مفاهیم بر خارج نیز خارجی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۸). همچنان که می‌دانیم موضوع گزاره‌های اخلاقی افعال ارادی و اختیاری انسان و محمول آنها، یکی از مفاهیم خوب، بد، باید، نباید، وظیفه، مسئولیت و سایر مفاهیم ارزشی است، بنابراین موضوع گزاره‌های اخلاقی همانند عدالت، ظلم و... مفاهیمی هستند که از وصف حرکات و سکناات و افعال اختیاری یک موجود دارای نیت و انگیزه انتزاع و ایجاد شده است. به عنوان نمونه در گزاره «عدل خوب است» که حاکی از یک حقیقت اخلاقی است، عدل موضوع و خوب محمول گزاره اخلاقی است. مفهوم عدل یا هر مفهوم دیگری شبیه به آن که در جایگاه موضوع است، نمی‌تواند مفهوم ماهوی باشد؛ زیرا مبنای حصول مفاهیم ماهوی، حس است و مابازای خارجی دارد و نیز از آن دسته مفاهیمی که صرفاً عروض و انصاف ذهنی داشته باشند نیز نیستند تا آنها را معقول ثانی منطقی بنامیم، بلکه از روابط میان امور خارجی انتزاع می‌شود و توصیف‌کننده آنهاست. پراواضح است که این انصاف در خارج واقع شده است؛ اگرچه عروضش ذهنی باشد. پس این مفاهیم در گروه سوم که معقول ثانی فلسفی هستند، قرار می‌گیرند و لیکن آنچه برای اثبات حقایق اخلاقی موضوعیت دارد و از اهمیت بیشتری برخوردار است، محمول گزاره‌های اخلاقی یعنی مفاهیم خوب و بد و... است. چنانچه بتوان درخصوص محمول گزاره‌های اخلاقی همچون خوب بودن عدل یا هر مفهوم شبیه به آن نیز به همین شیوه ثابت کرد که این مفاهیم از جنس معقول ثانی فلسفی هستند، با توجه به آنچه درباره اعتقاد صدرالمتألهین درخصوص معقول ثانی فلسفی گفته شد، برای محمول این گزاره‌ها نیز منشأ انتزاع خارجی وجود خواهد داشت که در این صورت مطلوب که واقعیت داشتن محمول گزاره‌های اخلاقی است، حاصل می‌شود. این امر را درخصوص محمول این گزاره‌ها، می‌توان به طرق مختلف به انجام رساند. دنبال نمودن این امر از طریق بحث و بررسی درخصوص خود محمول به طور مستقیم، انواع تعاملاتی که محمول این گزاره‌ها، می‌تواند با موضوعی که منشأ انتزاع خارجی دارد، داشته باشند، تبیین نحوه ارتباط موضوع و محمول این گزاره‌ها با معیار ارزش اخلاقی صدرا و... از جمله این راه‌هاست که به شرح آنها در ادامه پرداخته خواهد شد. برخی از این راه‌ها که در حقیقت دلایلی است که می‌توان بر واقعیت داشتن محمول گزاره‌های اخلاقی اقامه نمود، از قرار ذیل است:

۱. خوبی و بدی از ذات حقایق حکایت‌شده توسط مفاهیم واقع‌شده در ناحیه موضوع، همانند عدالت و ظلم انتزاع می‌شود نه از وجودات خارجی. به عبارت دیگر خوبی یا بدی ذاتی موضوعات گزاره‌های اخلاقی و اوصافی برای آنها هستند. در این صورت مراد از ذاتی، ذاتی باب برهان است. براساس این تعریف خوبی و بدی، مقوم ذات یعنی جنس و فصل مفاهیم در موضوع نیستند بلکه این مفاهیم لازمه ذاتی آنها هستند و از آنها انتزاع می‌شوند. از سوی دیگر گفته شد موضوعات گزاره‌های اخلاقی به عنوان مفاهیم ثانی فلسفی بهره وجودی دارند پس محمولات

آنها نیز به عنوان صفت بهره وجودی دارند؛ زیرا چگونه می‌توان ظرف وجود موضوع خارج باشد، اما محمول در عالم خارج تحقیقی نداشته باشد؟ صدرالمتألهین به صراحت این حقیقت را بیان می‌کند که فرض وجود یک طرف اتصاف بدون وجود دیگری مستلزم تغایر واقعی میان موجودات آن دو است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷)؛

۲. از نظر صدرالمتألهین، سعادت حقیقی انسان، در استکمال نفس انسانی است که از طریق تزکیه و طهارت نفس حاصل می‌شود. تزکیه از طریق کسب فضیلت‌هاست و اجتناب از رذیلت‌هاست. مصادیق فضیلت به جهت داشتن ویژگی حسن و خوبی انسان را به سعادت حقیقی و خیر واقعی می‌رساند. از این حیث می‌توان سعادت حقیقی را معلول فضیلت‌ها دانست. چون صدرالمتألهین، سعادت را خیر و خیر را مساوق وجود و اموری وجودی می‌داند پس علت آنها یعنی فضیلت‌ها و جزء علت آنها یعنی خوبی و در مقابل آن خود بدی نیز، امور وجودی خواهند بود. مضافاً بر آن، در نظام صدرایی علت و معلول امور وجودی هستند، وقتی معلول بودن چیزی ثابت شد پس علت امری وجودی است (محمدی منفرد، ۱۳۹۲)؛

۳. صدرالمتألهین معتقد به حسن و قبح عقلی است. تصریحات متعدد وی به‌ویژه در *اسفار* چنان که پیش از این گذشت، جای تردیدی در این رابطه باقی نمی‌گذارد. از سوی دیگر صدر، وظیفه عقل نظری را کشف حقایق هستی برای استکمال نفس می‌داند. عقل عملی، مصادق خوب و بد یا باید و نبایدهای این هستی‌ها را جهت استکمال کشف می‌نماید تا آنچه خیر و خوبی است انجام دهد و از آنچه قبیح است، اجتناب نماید (همان معنای حسن و قبح). بنابراین خوبی و بدی اموری وجودی‌اند؛ زیرا مصادیق آنها امور وجودی هستند که عقل نظری، کاشف آنهاست؛

۴. ثابت شد که مفاهیم واقع در ناحیه موضوعات گزاره‌های اخلاقی، معقول ثانی فلسفی‌اند و از خارج انتزاع می‌شوند. بنابراین خوب و بد هم به عنوان معقول ثانی فلسفی، به نوعی از همان موضوع انتزاع می‌شوند و توصیف‌کننده همان افعال اختیاری در خارج هستند. پس این مفاهیم حاکی از امور وجودی‌اند؛

۵. به اعتقاد صدرالمتألهین، خیر مساوق با وجود است. از سوی دیگر وی در عبارات خود به خیرات اخلاقی تصریح نموده است. این دو نشان می‌دهد خیرات اخلاقی که موضوع گزاره‌های اخلاقی هستند، موجودند. این خیرات، برای وصول به مقام قرب که صدرالمتألهین به آن توجه ویژه دارد، موضوعیت دارد بنابراین از آنها، به خوب یا مقابل آن بد اخلاقی یاد می‌شود که در حقیقت از ویژگی‌های آن خیرات هستند، پس امور وجودی‌اند.

۳-۱. قابل شناخت بودن حقایق اخلاقی

قابل شناخت بودن حقایق اخلاقی در نگاه صدر، اگرچه خود پژوهش مستقلی می‌طلبد؛ لیکن به طور اجمال و مختصر در حد ضرورت این بحث، باید گفت: قابل شناخت بودن حقایق اخلاقی، نتیجه توصیه به طاعات، ریاضات و حرکت به سمت قرب و منشأ خیرات است که با ارسال رسول ظاهر و باطن، ضمانت معاد و بهشت و جهنم حجت تمام می‌شود. اینها، فرع بر شناخت است. به عبارتی دیگر باید شناخت باشد تا در پی آن، از آنچه گفته شد، سخن به میان آید. صدرالمتألهین قبولی عمل و طاعت را مشروط به معرفت می‌داند که معرفت

اخلاقی بخشی از آن مهم است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۴). وی معرفت حق را برترین معرفت‌ها و همچنین آن را نتیجه معرفت نفس دانسته است. ناگفته پیداست که بخش قابل توجهی از معرفت نفس، در گرو معرفت حقایق اخلاقی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷۷). وی اعلم را اعراف و اعراف را اقرب می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۳۱) و راه دستیابی به معرفت را رها شدن از تعلقات دنیوی و تصفیه نفس می‌خواند. تصفیه نفس ارتباط وثیقی با معرفت حقایق اخلاقی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۵۲-۲۴۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۵۲). وی بر امکان معرفت از طریق وحی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۱۳ و ۷)، عقل (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۹ و ۵۵۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۳) و فطرت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۸۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۴۷ و ۳۴۸) تصریح دارد.

۳-۲. اخباری بودن گزاره‌های حاکی از حقایق اخلاقی

اثبات حقایق اخلاقی در عالم واقع و منحاز بودن آن از ذهن آدمی و قرارداد بشری همچنین قابل شناخت بودن آن، اخباری بودن گزاره‌های حاکی از این حقایق را به دنبال خواهد داشت که به تبع قابلیت صدق و کذب دارد. این گزاره‌ها حتی اگر در ظاهر به صورت انشایی بیان شوند؛ اما این انشاء، انشایی که از آن، اراده خبر صورت گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

در بحث واقع‌گرایی اخلاقی، وجود حقایق اخلاقی در عالم خارج، مستقل بودن آنها از ذهن و قراردادهای اجتماعی، اخباری بودن گزاره‌های حاکی از آنها و قابلیت صدق و کذب آن گزاره‌ها موردنظر بود که محقق شد و به واقع‌گرا بودن صدرالمتألهین خواهد انجامید.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار واقع‌گرایی اخلاق در نگرش صدرالمتألهین بررسی شد. این بررسی به دو روش صورت پذیرفت: در روش نخست، واقعیت داشتن حقایق به طور مستقیم و بی‌واسطه گزاره‌ها از مبانی و اصول فکری صدرالمتألهین استنتاج شد. اصالت وجود، معرفی وجود حق به عنوان منشأ خیرات و بلکه خیر محض، حرکت جوهری، معرفی قرب به عنوان بهترین کمال از سوی حق و... از جمله آن مبانی و اصول است. با مشخص شدن موضع صدرا در این زمینه، گزاره‌های اخلاقی حاکی از آن حقایق هم واقعی خواهند بود. روش دوم، شیوه رایجی است که فلاسفه اخلاق اسلامی در پیش گرفته و وجود حقایق اخلاقی را اثبات نموده‌اند. در این روش، با بررسی گزاره‌های حاکی از حقایق اخلاق در ناحیه موضوع و محمول و به‌ویژه در بخش محمول اعم از ارزش و الزام، ثابت می‌شود این مفاهیم از سنخ معقول ثانی فلسفی هستند. سپس با بررسی معقول ثانی فلسفی از نگاه صدرا و واقعیت داشتن آنها به دلیل انتزاع از حقایق بیرونی، حکم به وجود حقایق اخلاقی در واقع می‌شود و به این ترتیب مطلوب ما حاصل است. آنچه در تبیین این بحث بسیار مؤثر است، قابل شناخت بودن این حقایق و گزاره‌های حاکی از آنها بود که به طور مختصر بیان شد. بی‌تردید گزاره‌های حاکی از این حقایق، اخباری است؛ زیرا این حقایق، واقعیت عینی دارد و قابل شناخت‌اند.

منابع

- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ سوم، قم، اسراء.
- حسینی قلعه‌بهمن، سید اکبر، ۱۳۸۳، *واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدرالمطالعهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰ الف، *الشواهد الرویوبیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۰ ب، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح و تعلیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر الاضنام الجاهلیه*، مقدمه و تصحیح محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدا.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۰ ق، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- محمدی منفرد، بهروز، ۱۳۹۲، «واقع‌گرایی با تأکید بر نگرش صدرايي»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال ششم، ش ۱۹، ص ۹۹-۱۱۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدا.
- _____، دیوید، ۱۳۸۰، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.


Millar, R.W; 1992, "Moral Realism"; *The Encyclopedia of Ethics*; ed. By Lawrence C. Becker; Garland Publishing, New York and London.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و تحلیل رویکرد دنت درباره برهان معرفت

محسن بهلولی فسخودی / استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

m.bohlooli@ihcs.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-7335-4059



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۳۰ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۷

چکیده

براساس فیزیکالیسم، تمام واقعیت‌های جهان امور فیزیکی هستند که برای تبیین آنها تنها به علوم فیزیکی نیاز داریم. فرانک جکسون برای رد فیزیکالیسم آزمونی فکری مطرح کرده است که به برهان معرفت معروف شده است. ایده اصلی این برهان باور به وجود کیفیات ذهنی است. این کیفیات دارای ویژگی‌های غیرفیزیکی، درونی و ذاتی، خطاناپذیری و بیان‌ناشدنی هستند که از راه درون‌نگری و به شکل مستقیم در دسترس شخص قرار دارند. دنت معتقد است که کیفیات ذهنی دارای این ویژگی‌ها نیستند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که اصلاً کیفیات ذهنی وجود ندارند و فیزیکالیسم را نمی‌توان انکار کرد. مسئله اصلی این مقاله بررسی و تحلیل انتقادهای دنت بر برهان معرفت است تا مشخص شود که تا چه اندازه در رد این برهان موفق بوده است. نتیجه تأکیدی است بر اینکه دنت در انجام چنین کاری موفق نبوده است؛ زیرا دنت معرفت به کیفیت را که تنها از منظر اول شخص امکان‌پذیر است در تبیین خود نادیده انگاشته است و قادر به رد ویژگی ذاتی بودن و دسترسی درون‌نگرانه مستقیم آگاهی شخص به کیفیات ذهنی نیست.

کلیدواژه‌ها: برهان معرفت، کیفیت ذهنی، درون‌نگری، فیزیکالیسم، شبه‌پدیداری.

برهان معرفت (Knowledge Argument) یکی از مهم‌ترین و پرمناقشه‌ترین استدلال‌های اقامه‌شده علیه فیزیکیسم در حیطه فلسفه ذهن است. هدف برهان معرفت تصدیق این نکته است که تجربه آگاهانه دربردارنده ویژگی‌های غیرفیزیکی است. ایده اصلی برهان این است که کسی که دارای معرفت کامل فیزیکی درباره آگاهی دیگری است، ممکن است با این حال فاقد معرفت درباره چگونگی احساس و تجربه آن دیگری باشد. این برهان یکی از استدلال‌های بسیار پرمناقشه در رد فیزیکیسم است (تای و نیدا - روملین، ۲۰۰۲). برخی (استولجار، ۲۰۱۱) برهان معرفت را در روایت دیگری تحت عنوان شهود معرفت (Knowledge Intuition) ارائه کرده‌اند که در آن دانش فیزیکی برای معرفت پدیداری کافی نیست. در این نگرش معرفت ماری نسبت به بینایی رنگ در عالم خارج قابل استنتاج از دانش نظری پیشین او نیست، بلکه حاصل نوعی شهود است. هاول نیز برهان معرفت را این‌گونه بیان کرده است: «ماری پیش از ترک اتاق تمام اطلاعات عینی درباره جهان را می‌داند. هنگامی که او اتاق را ترک می‌کند درکی بیشتر درباره جهان کسب می‌کند. بنابراین تمام اطلاعات عینی درباره جهان برای درک کامل جهان ناکافی است» (هاول، ۲۰۰۷، ص ۱۴۷). چالمرز عقیده دارد برهان معرفت کاملاً متقاعدکننده است؛ زیرا از نظر او همواره نوعی شکاف معرفتی میان دانش فیزیکی و پدیداری وجود دارد و اینکه حقایق را نمی‌توان به شکل پیشینی از واقعیت‌های فیزیکی استنتاج کرد و لذا پدیده‌هایی در عالم وجود دارند که نمی‌توان آنها را به لحاظ فیزیکی تبیین کرد (چالمرز، ۲۰۰۴، ص ۲۹۶).

ضرورت نگارش این مقاله طرح و نقد آرا و نظرات یکی از مهم‌ترین نقادان برهان معرفت یعنی دنیل دنت هست که کمتر مورد توجه واقع شده است. دنت صورت‌بندی برهان معرفت را اشتباه می‌داند و به نقد مقدمات آن می‌پردازد؛ اما در ادامه با ذکر مثال‌های متنوعی نشان می‌دهد که ایده محوری این برهان بر روی باور به وجود کیفیات ذهنی اقامه شده است و لذا می‌کوشد تا از منظری فیزیکیسمی و مادی‌انگارانه به حذف وجود این نوع کیفیات مبادرت کند. در این پژوهش نقد دنت بر برهان معرفت مورد نقادی قرار گرفته و نشان داده شده است که برداشت دنت از کیفیات ذهنی با آنچه در نظر هواداران برهان معرفت است تفاوت اساسی دارد و لذا فیزیکیسم حذفی دنت قادر به کنار گذاشتن این برهان نخواهد بود.

۱. برهان معرفت

فرانک جکسون برای رد فیزیکیسم آزمونی فکری مطرح کرده است که به برهان معرفت معروف شده است. در این آزمون ماری دانشمند عصب‌شناس بسیار برجسته‌ای است که از ابتدای زندگی‌اش در اتاقی سیاه‌وسفید محبوس شده و تنها راه ارتباطی او با دنیای بیرون از طریق تلویزیون یا مجلات سیاه‌وسفیدی است که در اختیار او گذاشته شده است؛ اما او درباره عصب‌شناسی رنگ و بینایی رنگی انسان علم کاملی دارد؛ یعنی او هر آن چیزی را که باید از علوم فیزیکی درباره این موضوع بداند می‌داند. علوم فیزیکی از نظر جکسون مجموعه‌ای از علوم فیزیک، شیمی،

زیست‌شناسی است که اطلاعات مربوط به امور واقع و همچنین خودمان را در اختیار قرار می‌دهند. او متخصص عصب‌شناسی بینایی رنگ است و بنا به فرض تمام اطلاعات فیزیکی لازم در این زمینه را در اختیار دارد؛ یعنی او می‌داند که کدام طول موجی در برخورد با شبکه چشم موجب تولید رنگ قرمز یا آبی شده و اینکه چگونه ارتعاشات صوتی و بیرون دادن هوا از ریه منجر به بیان کلماتی مانند «گوجه قرمز» است یا «آسمان آبی» است می‌شود؛ اما روزی که ماری از اتاق بیرون بیاید و با جهان خارج مواجه شود و برای مثال گل قرمز یا آسمان آبی را تجربه کند که در حیطه علوم فیزیکی که تا به حال به آنها تسلط داشته است یافت نمی‌شود؛ لذا: «کاملاً بدیهی است که ماری چیزی درباره جهان و تجربه بصری ما از آن می‌آموزد» (جکسون، ۱۹۸۲، ص ۱۳۰).

حال براساس تز فیزیکالیسم جهان واقعی تماماً امری فیزیکی است و اگر این تز درست باشد ماری باید همه چیز را درباره تجربه دیدن رنگ قرمز بداند در صورتی که این گونه نیست. در واقع هنگامی که ماری اتاق را ترک می‌کند دارای تجربه‌های رنگی جدیدی می‌شود که هرگز پیش از آن نداشته است. او پیش از ترک کردن اتاق نمی‌توانسته واقعیت‌های درباره تجربه‌اش از رنگ قرمز را بداند؛ زیرا چنین واقعیت‌هایی برای شناختن و دانستن او وجود نداشته است. بنابراین فیزیکالیسم نادرست است. جکسون می‌گوید: «فیزیکالیسم این نظریه بی‌چون و چرا نیست که جهان عمدتاً فیزیکی است بلکه این نظریه چالش‌برانگیز است که جهان تماماً فیزیکی است» (جکسون، ۱۹۸۶، ص ۲۹۱).

برهان معرفت را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. ماری پیش از رهایی، هر چیزی دانستنی فیزیکی درباره دیگران را می‌داند؛

۲. ماری پیش از رهایی هر چیزی دانستنی درباره دیگران را نمی‌داند و پس از رهایی چیزهایی را درباره آنها یاد گرفته است؛

۳. حقایق درباره دیگران و خود ماری وجود دارد که از چنگ روایت فیزیکالیست می‌گریزد.

پرسش مهم جکسون این است که آیا ماری پیش از رهایی هر چیز را درباره ویژگی‌های فیزیکی می‌دانسته است؟ مطابق عقیده جکسون آنچه ماری در اتاق سیاه‌وسفید آموخته است صرفاً اطلاعات فیزیکی است. در نتیجه تمام آنچه ماری می‌داند علوم فیزیکی هستند، اما این تمام ماجرا نیست و این علوم چیزی درباره معرفت به کیفیات ذهنی (qualia) که از جنس شبه‌پدیداری (Epiphenomenal) هستند نمی‌گویند و چیزی درباره تجربه کیفیات به او ارائه نشده است. بنا به باور جکسون احساسات جسمانی از جمله ذائقه شخص یا حالات ذهنی که می‌توان آنها را احساسات خام، ویژگی‌های پدیداری و یا به شکل کلی کیفیات ذهنی نامید از شمول اطلاعات فیزیکی و نظریه فیزیکالیسم بیرون هستند (جکسون، ۱۹۸۶، ص ۲۹۳).

به عبارتی برهان معرفت مدعی است که ماری نمی‌داند تجربه رنگ قرمز چگونه چیزی است و این تنها با تجربه شخصی صورت می‌گیرد و داشتن اطلاعات علمی انتزاعی راهی برای استنتاج فهم و درک آن برای خود

شخص نمی‌گشاید و لذا آنچه ماری در هنگام نخستین مواجهه خود با رنگ قرمز تجربه می‌کند با آنچه درون اتاق درباره این تجربه تصور و تخیل کرده است به کل متفاوت هستند. به باور جکسون برخی از ویژگی‌های احساسات جسمانی خصوصاً تجربه‌های ادراکی را نمی‌توان از جمله این اطلاعات فیزیکی محسوب کرد. برای مثال هیچ‌گونه توصیف فیزیکی قادر به بیان احساس شخص از استشمام بوی گل رز نخواهد بود. درک این مسئله نیازمند نوعی شهود غیراستدلالی است. بنابراین بخش زیادی از امور در چنگ علوم فیزیکی نیست و به این خاطر فیزیکالیسم در ادعای خود مبنی بر اینکه همه امور فیزیکی هست نادرست است. به نظر جکسون این برهان بدیهی است. بنابراین اگر ما از فرضیه اطلاعات پدیداری برای تشریح این موضوع استفاده کنیم که چرا هیچ میزان از اطلاعات فیزیکی برای معرفت به یک تجربه جدید کافی نیست در این صورت ما برهانی قوی برای رد نظریه فیزیکالیست درباره ذهن خواهیم داشت. این همان برهان معرفت‌فرانک جکسون است. به گفته او:

مشکل برای فیزیکالیسم این است که پس از آنکه مری برای نخستین بار گوجه فرنگی را ببیند او درک می‌کند که چگونه برداشت ضعیف او از حیات ذهنی دیگران در تمام مدت وجود داشته است. او درک می‌کند که در تمام مدت او در حال انجام پژوهش‌های آزمایشگاهی بر روی فیزیولوژی عصب دیگران و نقش‌های کارکردی موقعیت‌های درونی آنها بوده است، او چیزی را درباره این مردم کاملاً فراموش کرده بوده است. انسان‌ها در تمام مدت تجربیاتشان دارای خصوصیتی آشکار برای آنها بوده است اما تاکنون برای او پنهان باقی‌مانده بوده است (جکسون، ۱۹۸۶، ص ۲۹۲).

برهان معرفت در پی اثبات این موضوع است که تجربه آگاهانه را نمی‌توان از راه ویژگی‌های فیزیکی شناخت؛ زیرا معرفت کامل نسبت به چگونگی احساس و تجربه خود و شخص دیگر حاوی مؤلفه‌های غیرفیزیکی است. جکسون برای تقویت ادعای خود مثالی را ذکر می‌کند که در آن یک نفر قادر است تا رنگ‌هایی که همه ما آن را فقط با نام قرمز می‌شناسیم تمایز قائل شده و میان آنها دسته‌بندی مختلف رنگ‌های متفاوت را انجام دهد؛ اما ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که او چگونه دارای چنین تجربه متفاوتی از دیدن رنگی است که برای دیگران یکسان به نظر می‌آید. البته که شاید این ناشی از تفاوت ساختار بصری او و یاخته‌های مخروطی شکل چشم او باشد؛ اما به گفته جکسون ما با اینکه همه چیز را درباره تمایلات، رفتار، فیزیولوژی درونی و سرگذشت شخص و نسبت او با دیگران را می‌دانیم، اما این همه اطلاعات از جنس علوم فیزیکی هستند ولی ما همچنان چیزهای زیادی از جمله نوع تجربه متفاوت او از رنگ قرمز را نمی‌دانیم؛ یعنی همان چیزی که می‌توان آن را معرفت به کیفیت ذهنی رنگ قرمز نامید. جکسون نتیجه می‌گیرد: «فیزیکالیسم چیزی را بیرون از خود رها کرده است» (جکسون، ۱۹۸۲، ص ۱۲۸).

به عقیده جکسون حتی اگر بتوانیم سیستم بینایی شخص را پس از مرگش به کس دیگری منتقل کنیم این به ما خواهد گفت که او چگونه قادر به دیدن این طیف رنگی گسترده بوده است همان چیزی که خود فرد هرچقدر تلاش کرده بود امکان فهم آن از سوی دیگران وجود نداشت؛ اما نکته مهم این است که حتی با

چنین فرضی نیز ما به این امر اذعان کرده‌ایم که همه چیز را درباره او نمی‌دانسته‌ایم و میان دانش قبلی و فعلی ما درباره تجربه بینایی رنگی فرد تفاوت وجود دارد و این نشان از ناقص بودن فیزیکیالیسم است. جکسون می‌گوید هر میزان از اطلاعات فیزیکی به لحاظ منطقی دربردارنده این نیست که شخص از یک چیز به شکل کلی آگاه بوده یا آن را احساس کند. به باور او می‌توان عالم ممکن را در نظر گرفت که موجودات آن به لحاظ فیزیکی مشابهت‌های زیادی با ما داشته باشند، اما فاقد ذهن آگاه باشند. در این صورت تفاوت اصلی ما در این است که دارای ویژگی‌های غیرفیزیکی یا همان کیفیات ذهنی هستیم که نمی‌توان آنها را به کیفیات طبیعی تقلیل بخشید (جکسون، ۱۹۸۲، ص ۱۳۰).

در برهان معرفت، هدف نشان دادن این بود که غیر از آن دسته از واقعیت‌ها که ذیل فیزیکیالیسم قرار می‌گیرند، واقعیت‌های دیگر مربوط به تجربه کردن رنگ و اینکه چگونه چیزی به نظر می‌آید وجود دارد. این تجربه همان چیزی است که از آن با عنوان تجربه پدیداری رنگ سخن گفته شده است که دارای ویژگی فیزیکی نیست به همین خاطر ماری همواره نسبت به واقعیت کیفیت پدیداری رنگ تا زمانی که از اتاق بیرون نیامده باشد ناآگاه خواهد بود. واقعیت‌های فیزیکی درباره اینکه در جهان واقعی رنگ قرمز چگونه به نظر می‌رسد یا اینکه تجربه رنگ قرمز چگونه چیزی است به ما ارائه نمی‌کنند و این مسئله تنها در سایه تجربه واقعی رنگ در جهان بیرون برای او به دست خواهد آمد. این همان معرفت به کیفیت رنگ قرمز است که واقعیتی غیرفیزیکی محسوب می‌شود. شخص نسبت به کیفیت ذهنی خود معرفت دارد؛ یعنی هنگامی که او رنگ را می‌بیند شیوه تجربه او متفاوت از تجربه دیدن رنگ قرمز توسط دیگران است و هر میزان از اطلاعاتی که شخص دیگر نسبت به تجربه بینایی دیگری داشته باشد دانش دست دوم محسوب می‌شود و اطلاعات فیزیکی چیزی درباره این تجربه به ما نمی‌گویند. به همین خاطر برخی (چالمرز، ۱۹۹۹) عقیده دارند که فیزیکیالیسم هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای برای مسئله وجود کیفیات ذهنی و مفاهیم پدیداری نزد ذهن شناسنده ارائه نکرده است.

اغلب مباحث صورت‌گرفته درباره برهان معرفت دل‌مشغول هستی‌شناختی درباره اثبات یا رد وجود واقعیت‌های غیرفیزیکی در عالم هستند؛ اما عده‌ای (نیدا - راملین، ۱۹۹۵، ص ۲۲۰) عقیده دارد پرسش‌های معرفت‌شناختی درباره این موضوع بسیار وجود دارد؛ اما به نتایج معرفتی این برهان چندان پرداخته نشده است. بهترین راه درک دستاوردهای معرفتی این برهان تمایز نهادن میان دو نوع باور پدیداری و غیرپدیداری است. به نظر او اشکال برهان جکسون این است که میان آشنایی با یک کیفیت مانند رنگ به شکل تجربه شخصی تا بررسی زمینه و احتمالاتی که در آن می‌توان این معرفت به کیفیت را مورد سنجش قرار داد تفاوت وجود دارد. البته برهان معرفت از منظرهای دیگری نیز مورد نقد واقع شده است. یکی از آنها صورت‌بندی متفاوتی از نگرش فیزیکیالیستی به نام معرفت جدید / واقعیت قدیم (New Knowledge/Old Fact) است که براساس آن معرفت جدید از همان واقعیت‌های پیش‌تر موجود کسب می‌شود که این نافی وجود واقعیت‌های جدید خارج از حیطه فیزیکیالیسم است (لیکان، ۱۹۹۶). فرضیه توانایی

(Ability Hypothesis) نیز از دیگر رویکردهای انتقادی به برهان معرفت است که بر مبنای آن، معرفت به کیفیت همان داشتن توانایی‌های به یاد آوردن، تخیل کردن و تشخیص دادن است و به جای دانش گزاره‌ای، نوعی از دانستن چگونگی به شمار می‌آید (لوئیس، ۱۹۸۳).

۲. رویکرد دنت

دنیل دنت (Daniel Dennett) از جمله فیلسوفانی است که معتقد است اگر به دقت حول و حوش مسائل فلسفی تأمل کنیم بسیاری از آنها را می‌توان منحل کرد. او معتقد است که برهان معرفت از جمله مسائل فلسفی است که اگر به خوبی بررسی شود ایده اصلی و محوری آن متقاعدکننده نیست. دنت از منظری فیزیکیالیستی به نقد برهان معرفت پرداخته است. او در ابتدا مقدمه این برهان را مورد نقادی قرار داده است که بر همه چیزدانی ماری بنا شده است و از این قرار است که «اگر ماری همه علوم فیزیکی درباره رنگ و بینایی رنگ و عصب‌شناسی رنگ و غیره را می‌داند در این صورت هنگامی که نخستین مرتبه گل قرمز را می‌بیند درمی‌یابد که قرمز بودن چگونه چیزی است و به‌واقع دانش جدیدی را کسب می‌کند. درواقع هدف اصلی دنت نشان دادن این موضوع است که اگر ماری تمام واقعیت‌های فیزیکی درباره بینایی رنگی را بداند او نسبت به کیفیت رنگ معرفت خواهد داشت» (رابینسون، ۱۹۹۳، ص ۱۲۳).

به عقیده او واقعیت این است که می‌توان کسی را تصور کرد که دارای گستره وسیعی از علوم باشد اما اینکه همه چیز لازم را بداند فرض نامقبولی است که منجر به این نتیجه نادرست شده است که وقتی ماری از اتاق بیرون می‌رود و با جهان خارج مواجه می‌شود چیز جدیدی یاد می‌گیرد که لزوماً امری غیرفیزیکی است. دنت این را نوعی پروبال دادن بیهوده به قوه تخیل می‌داند و بر آن است که چنین چیزی را نمی‌توان تصور کرد؛ زیرا علوم فیزیکی که ماری به آن تسلط دارد به‌رغم گستردگی خیره‌کننده‌اش همچنان در مقابل کل پیکره علوم فیزیکی قطره‌ای از دریا به شمار می‌رود و به این خاطر برای درک تجربه بینایی رنگی انسان اطلاعات و علوم زیادی وجود دارد که ماری ممکن است تا قبل از بیرون آمدن از اتاق با آنها آشنایی نداشته باشد. بنابراین فرض دانشمند همه‌چیزدان برای رسیدن به این نتیجه که دامنه علوم فیزیکی در مواجهه مستقیم ماری با گل قرمز به پایان رسیده است ایده غیرموجهی به نظر می‌رسد. لذا به‌واقع ممکن است ماری چیزهای خیلی زیادی را بداند اما او هر چیز فیزیکی را نمی‌داند. صرف تصور اینکه ماری چیزهای زیادی را می‌داند شیوه درستی برای رسیدن به این الزام و پیامد نیست که او دارای تمام اطلاعات فیزیکی است (دنت، ۱۹۹۱، ص ۴۴۹).

اما دنت به غیر از نقد مقدمه برهان معرفت جکسون هدف اصلی خود را بررسی دقیق نتیجه حاصل از این برهان می‌داند که مطابق آن تجربه بینایی ماری در مواجهه با دنیای بیرون دارای نوعی کیفیت ذهنی شبه‌پدیداری است. به گفته او عبارت شبه‌پدیداری در فلسفه به این معناست که این چیز هیچ تأثیری در عالم خارج به همراه نخواهد داشت؛ اما هر چیزی که در جهان فیزیکی دارای تأثیر نباشد هیچ تأثیری در کارکرد چیزی ندارد و از آنجاکه

شبه‌پدیدارگرایی هیچ تأثیر فیزیکی ندارد با هیچ ابزاری نمی‌توان حضور آن را به شکل مستقیم یا غیرمستقیم شناسایی کرد و نشان داد. حال که در جهان خارج بدون تأثیر است می‌توان دلیل وجودی آن در درون شخص جست‌وجو کرد که دنت از آن به عنوان نوعی شاهد درونی یاد کرده است. از نظر دنت این موضع کسانی است که به دوگانه‌انگاری باور دارند؛ زیرا آنها معتقدند اگر کیفیات ذهنی شبه‌پدیداری در رویدادهای بیرونی تأثیر ندارند، اما در عوض در عالم ذهن تأثیرگذار هستند و علت برخی باورهای ما خواهند بود که از مقوله غیرفیزیکی به شمار می‌آیند؛ اما به باور او اگر کسی صادقانه به وجود آنها درون خود اعتراف کند این به‌هیچ‌عنوان دلیل قانع‌کننده‌ای برای وجود آنها نخواهد بود؛ زیرا کیفیات ذهنی او هیچ تأثیری در عالم بیرون ندارند (دنت، ۱۹۹۱، ص ۴۵۵).

به باور دنت فرض آگاهی پدیداری ایده‌ای نامعقول است. او معتقد است وقتی ما درباره کیفیات ذهنی سخن می‌گوییم در واقع به گرایش‌ها خود اشاره می‌کنیم (دنت، ۱۹۹۱). به عقیده او فیلسوفان و دانشمندان باید تمایز میان آگاهی و آگاهی پدیداری و لذا کیفیات ذهنی را کنار بگذارند؛ زیرا فرض وجود آگاهی پدیداری به عنوان واسطه ثانویه که بیانگر تجربه آگاهانه یا کیفیات ذهنی است از لحاظ علمی کاملاً بدون پشتوانه و عمیقاً گمراه‌کننده است به این خاطر که فرض وجود چنین ذواتی برای تشریح رفتار ما لازم نیست و بخشی از نظریات علمی نیستند (دنت، ۲۰۱۳، ص ۲۸۳). به عقیده دنت از دلایل جذابیت عقیده به کیفیات ذهنی این است که افراد به‌نوعی دارای این شهود هستند که ما بدون وجود آنها موجوداتی کاملاً متفاوت شبیه نوعی ماشین هستیم. افراد صرفاً از وجود چنین کیفیات ذهنی در خود لذت می‌بریم مانند لذتی که از بوی هوا پس از باران به مشام ما می‌خورد (دنت، ۱۹۹۱، ص ۳۸۳). به گفته او برخی حتی عقیده دارند که کل اخلاق مبتنی بر وجود کیفیات ذهنی درد و رنج است (همان، ص ۴۴۹)؛ اما دنت آنها را ویژگی‌های دوست‌داشتنی (lovely) نامیده است (همان، ص ۳۷۹) که به عقیده او نیازمند نوعی بینش در باب ضرورت وجود آنها هستیم (همان، ص ۴۰۱). دنت معتقد است که ما جذب ایده وجود کیفیات ذهنی شده‌ایم، اما هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای برای وجود چنین جذابیتی به ما ارائه نمی‌کند. اگرچه به نظر می‌آید که بهترین فرضیه برای تبیین وجود کیفیات ذهنی این است که آنها به‌واقع وجود دارند، اما این فرضیه هم چنان نیازمند توضیح بیشتر است (بیلر، ۲۰۱۵، ص ۱۰).

از نظر دنت اثبات کیفیت ذهنی مانعی بر سر راه پذیرش فیزیکالیسم و نگرستن به جهان از منظر سوم شخص است. به گفته او برخی معتقدند «کیفیات ذهنی صرفاً خصوصیات کیفی یا پدیداری تجربه حسی هستند، و تجربه حسی در اثر داشتن این خصوصیات شباهت‌ها و اختلاف‌های کیفی خاصی در ارتباط با یکدیگر دارند» (شوماکر، ۱۹۸۲، ص ۳۶۷). لذا آنها در پی معرفی دقیق کیفیت ذهنی هستند و با دیگران بر سر درک ماهیت واقعی کیفیات ذهنی بحث می‌کنند درحالی‌که از نظر او اصلاً چنین کیفیاتی وجود ندارند. دنت می‌گوید از نظر نظریه‌پردازان کیفیات ذهنی به عنوان خصوصیات تجربه کیفی نوعی ویژگی پدیداری است که در مقابل ویژگی فیزیولوژیک قرار دارد که در دسترس درون‌نگری (introspection) قرار دارد؛ اما به باور او معنای پدیداری اصلاً مشخص نیست و با توهم وجود کیفیت ذهنی منجر به درونی بودن و دسترسی‌ناپذیری ذهن شده‌اند.

اما از نظر دنت این تمهید از سوی فیلسوفان برای ناتوان نشان دادن علم از دسترسی به کیفیات ذهنی اتخاذ شده است. به عقیده او کیفیات ذهنی اصلاً چیزی نیستند که بخواهیم درباره خصوصیات آنها صحبت کنیم؛ زیرا این تنها اصطلاحی برساخته فیلسوفان است که جز سردرگمی و توهم حاصلی به همراه نداشته است. دنت عقیده دارد که کیفیات ذهنی یا دارای تأثیر علی هستند که در این صورت آنها حالات مغز (Brain States) هستند یا اینکه فاقد هرگونه تأثیری در عالم خارج هستند که در این صورت هیچ دلیلی ندارد که به وجود آنها باور داشته باشیم (دنت، ۱۹۹۱، ص ۳۹۸). از نظر دنت تنها در حالتی می‌توان پذیرفت که کیفیات ذهنی وجود دارند که شخص به ثنویت دکارتی باور داشته باشد (همان، ص ۱۳۴). او می‌گوید: «فرض بر این است که کیفیات ذهنی ویژگی‌های خاصی هستند که به سختی می‌توان آنها را تعریف کرد. ادعای من این است که تجربه آگاهانه به شیوه‌ای که فرض شده است کیفیات ذهنی دارای ویژگی‌های خاصی می‌باشند دارای چنین ویژگی‌های خاصی نیست» (همان، ص ۱۴۳).

دنت چهار ویژگی توصیف نشدنی (ineffable)، ذاتی (intrinsic)، شخصی (private) و قابل درک مستقیم (Directly apprehensible) برای کیفیات ذهنی برشمرده است. او هدف اصلی خود را دو چیز می‌داند: (۱) نشان دادن اینکه کیفیات ذهنی وجود ندارند؛ (۲) نشان دادن اینکه مدل تئاتر دکارتی از آگاهی (The Cartesian Theater Model of Consciousness) اشتباه است. دنت با رد دومی، نبود اولی را نتیجه می‌گیرد او قصد دارد تا نشان دهد که کیفیات ذهنی فاقد یک یا چند ویژگی از چهار ویژگی است که به آنها نسبت داده است. دنت به دنبال نقد ویژگی‌های کیفیت ذهنی خصوصاً ذاتی بودن و قابل دسترس بودن از راه درون‌نگری است. او معتقد است هنگامی که کیفیت تجربه با واکنش و گرایش شخص نسبت به آن تجربه تغییر پیدا کند دیگر نمی‌توان از خصوصیت غیرنسبی و ذات ثابت برای کیفیات ذهنی سخن گفت؛ زیرا اینها تابع شرایط بیرونی و تمایلات درونی شخص بوده و لذا اموری نسبی به شمار می‌آیند. البته بنا به نظر دنت اصلاً چیزی به نام کیفیت ذهنی وجود ندارد و هدف او در اینجا اثبات نسبی بودن کیفیت ذهنی نیست، بلکه نشان دادن باور نادرست حامیان این نظریه هست. از سوی دیگر این ادعا که شخص دسترسی مستقیم به کیفیت ذهنی دارد نیز از نگاه دنت ادعایی واهی است؛ زیرا وقتی شخص تصویر مهمی درباره یک کیفیت دارد نمی‌تواند از اینکه خود کیفیت ذهنی تغییر کرده یا واکنش او نسبت به آن دگرگون شده است درک واضحی داشته باشد و این عدم درک صریح و مستقیم به این خاطر است که او به کیفیت ذهنی خود دسترسی مستقیم ندارد و چه‌بسا ناظر بیرونی در موقعیتی بهتر از او برای سنجش کیفیت ذهنی‌اش قرار داشته باشد (دنت، ۱۹۹۸، ص ۳۹۵).

دل خوش کردن به روش درون‌نگرانه و صدور احکام شهودی ادعای حامیان کیفیت ذهنی را از نگاه دنت در موقعیت برتری قرار نمی‌دهد. درواقع از نظر او باورهای درون‌نگرانه شخص حتی در قیاس با ناظران بیرونی دارای دلالت بدتری است. به همین سبب، ادعای شخص درباره ثبات کیفیات ذهنی‌اش از لحاظ معرفتی وضعیت

بهتری نسبت به ادعاهای او درباره رویدادهای عالم خارج ندارد. او نتیجه می‌گیرد که ادعای شهودی شخص درباره کیفیت ذهنی نوعی حدس است که برای اطمینان نسبت به صحت آن باید به آزمون‌های عینی سپرده شود. قبول این مسئله به عقیده دنت یکی از مهم‌ترین خصوصیات کیفیات ذهنی یعنی ذاتی بودن را از میان برمی‌دارد؛ زیرا مشخص شد که با درون‌نگری نمی‌توان به این کیفیات دسترسی بی‌واسطه داشت و میزان ثبات و تغییر آنها با بهره گرفتن از الگوهای رفتاری و فیزیولوژیکی و از منظر سوم شخص قابل استنتاج است. همچنین وقتی کیفیت ذهنی دارای خصوصیت ذاتی نباشد نمی‌توان با کمک حافظه به این ویژگی تغییرناپذیر دست یافت و برای شخص بازگشت به گذشته مانند اکنون می‌تواند گمراه‌کننده باشد. در نتیجه مدعی است نسبت معرفتی شخص با کیفیات ذهنی و اعیان بیرونی یکسان است. و در نهایت اینکه وقتی کیفیات ذهنی فاقد دو ویژگی اصلی خود یعنی از راه درون‌نگری در دسترس مستقیم آگاهی قرار داشتن و دیگری ذاتی بودن باشند دیگر نمی‌توان به وجود این کیفیات باور داشت. در این صورت به عقیده او با ویژگی‌هایی از تجربه سروکار خواهیم داشت که با مفهوم رایج کیفیات ذهنی مطابق نیستند (دنت، ۱۹۹۸، ص ۳۸۵).

۳. حقه موز آبی (The blue banana trick)

دنت قصد دارد تا نشان دهد که اگر ماری به‌واقع دانشمندی بود که هر چیز دانستنی لازم درباره رنگ را می‌دانست نمی‌توان ادعا کرد که او در مواجهه با رنگ قرمز در دنیای بیرون از اتاق معرفت جدیدی کسب کرده است و لذا نمی‌تواند نقضی بر ادعای فیزیکالیسم باشد. او برای نشان دادن منظور خود حقه موز آبی را مطرح کرده است که براساس آن روزی کسانی که ماری را در اتاق محبوس کرده‌اند تصمیم می‌گیرند رنگ‌ها را به او نشان دهند به این خاطر موز آبی‌رنگی را به او نمایش می‌دهند، اما در کمال تعجب می‌بینند که او فریب نخورده و به آنها می‌گوید که موز رسیده باید زردرنگ باشد نه آبی. ماری خطاب به آنها می‌گوید شما فراموش کردید که من دانشمند برجسته عصب‌شناسی رنگ هستم و درباره تجربه بینایی رنگی انسان مطالب مفصل و دقیقی نوشته‌ام، حال چگونه ممکن است که ندانم موز باید زرد باشد نه آبی. البته می‌دانم که برای شما تصور وجود کسی که همه چیز را درباره رنگ‌ها بداند دشوار است (دنت، ۱۹۹۱، ص ۴۵۰).

منظور دنت از این حکایت آن است که بگوید ماری با تکیه بر علوم فیزیکی از رنگ‌ها به اندازه کافی صاحب شناخت و آگاهی شده است و می‌تواند آنها را براساس طول موج خاص در دستگاه طیف‌نگار به گروه‌های مختلف رنگی تقسیم کرده و لذا رنگ آبی را از زرد تشخیص دهد. درواقع ماری می‌تواند پیامدهای تأثیر فیزیکی نور بر اعصاب و فرایند شکل‌گیری رنگ در مغز را پی بگیرد. لذا ماری به این نتیجه رسیده است که محرک‌های فیزیکی برای دیگران نیز محتوایی مشابه او را به همراه دارد و کافی است او محرک فیزیکی را بشناسد تا بداند که منجر به ایجاد کدام رنگ می‌شود. بنابراین با احتساب ورودی حسی که همان محرک فیزیکی است خروجی رفتار مناسب

برای مثال رنگ آبی هست و این واقعیت‌پدیداری با نگاه کردن به چیزها حاصل می‌شود به همین خاطر او فریب موز آبی را نمی‌خورد (دنت، ۱۹۹۱، ص ۴۵۱).

براساس روایت دنت از برهان معرفت این برهان مدعی است که ماری همه چیز دانستی درباره رنگ و ویژگی‌های فیزیکی آن را می‌شناسد حال اگر برهان درست باشد ماری باید فریب حقه موز آبی را بخورد؛ زیرا دانش فیزیکی او در اتاق برای درک رنگ درست موز رسیده هنگام دیدن آن کفایت نخواهد کرد و اما اگر ماری موفق شود تا براساس مطالعات قبلی‌اش در اتاق سیاه‌وسفید در این آزمون قبول شود مشخص خواهد بود که علم فیزیکی او ناقص نبوده و لذا فیزیکیالیسم نادرست نخواهد بود. جکسون مدعی است که با اینکه دانش فیزیکی ماری نسبت به ویژگی‌های رنگ تمام و کمال است اما همواره دانش او ناقص است؛ زیرا بخشی از معرفت او امری غیرفیزیکی نسبت به کیفیت رنگ است که حاصل تجربه اول شخص او در دیدن خود رنگ هست بنابراین تا این مرحله صورت‌نگیرد او تشخیص نخواهد داد موزی که به او نشان داده شده است باید زردرنگ باشد نه آبی؛ اما دنت مدعی است اگر ماری به‌واقع همه چیز را درباره رنگ و کیفیات آن از منظر سوم شخص بداند لازم نیست که فریب بخورد.

۴. چشندۀ‌های قهوه (Coffee tasters)

به عقیده دنت مفهوم کیفیت ذهنی بدل به‌نوعی مفهوم پیشانظری و به‌نوعی شهودی شده است که نمی‌توان با استدلال‌های صوری و منطقی آن را از میان به در کرد. به همین خاطر او برای این منظور از چندین آزمون فکری یا پمپ شهودی (Intuition Pump) استفاده کرده است که یکی از آنها چشندۀ‌های قهوه است. دنت در این آزمون فکری خصوصیت خطاناپذیری کیفیات ذهنی را به چالش می‌کشد. برای راستی‌آزمایی ادعای فرد در زمینه کیفیات ذهنی، دنت به‌جای توسل به گزارش فرد از منظر اول شخص و با اتکا بر درون‌نگری مبنی برداشتن تجربه خاص، راهکاری عینی و با کمک از منظر سوم شخص مطرح کرده است (دنت، ۱۹۹۸، ص ۳۸۱). او برای نشان دادن موضوع از مثالی استفاده کرده است. دو نفر به نام چیس و سنبرن در کارخانه قهوه‌سازی وظیفه چشیدن و تعیین کیفیت را بر عهده دارند. هر دو امروزه از مزه قهوه راضی نیستند، اما با یک تفاوت. چیس مدعی است که قوه چشایی او مانند قبل و حتی بهتر از قبل هست اما دیگر مزه قهوه کارخانه برای او مانند سابق خوب به نظر نمی‌رسد. سنبرن اما برخلاف او مدعی است که اگر قوه چشایی او مانند سابق بود هنوز هم مزه قهوه کارخانه را خوب می‌دانست، اما گمان می‌کند که قوه چشایی او دیگر مانند قبل کار نمی‌کند. حال پرسشی که دنت مطرح می‌کند این است که از آنجاکه ادعای هر دوی آنها بر قابل‌اعتماد بودن حافظه‌شان مبتنی است، آیا راهی برای بررسی میزان قابل‌اعتماد بودن آن وجود دارد؟ (دنت، ۱۹۹۸، ص ۳۹۰).

مطابق دیدگاه خطاناپذیری کیفیات ذهنی چیس و سنبرن ادعای درستی درباره تجربه کیفی خود از مزه قهوه دارند در نتیجه چیس در اینکه قضاوت زیبایی‌شناختی و ذوقی او درباره مزه قهوه عوض شده و سنبرن درباره اینکه

قوه چشایی او مانند سابق نیست درست می‌گویند. رویکرد دیگر خطاپذیری است که براساس آن قوه چشایی چیس بر خلاف آنچه فکر می‌کند در طی زمان تغییر کرده است، اما قوه قضاوت او ثابت باقی مانده است. از سوی دیگر سنبرن نیز درباره اینکه قوه قضاوت او ثابت مانده اشتباه می‌کند؛ زیرا قوه چشایی او درست مانند قبل کار می‌کند اما او بی‌آنکه بداند در طی گذشت سال‌ها تغییراتی در نحوه قضاوت و احکام ذوقی‌اش رخ داده است، در نتیجه او نیز درباره کیفیت ذهنی خود خطا کرده است؛ اما رویکرد سوم این است که چیزی میانه این دو حالت رخ داده است؛ یعنی تغییراتی با میزان مختلف هم در کیفیات ذهنی و هم در قوه قضاوت هر دوی آنها صورت پذیرفته است.

بر این اساس نمی‌توان مدعی ثبات کیفی ذهنی بود؛ زیرا با تغییر داوری شخص در مورد کیفیت ذهنی بر مبنای حافظه حکم به تغییر در خود کیفیت ذهنی داده می‌شود به گونه‌ای که به عقیده دنت ویژگی‌های کیفی تابع احکام می‌شوند. به عبارتی کیفیات بیش از آنکه با تجربه شخص در ارتباط باشند با احکام واکنشی او مرتبط خواهند بود. درواقع همان‌گونه که چیس اکنون نسبت به داوری خود در گذشته درباره کیفیت قهوه تغییر نظر داده این را حمل بر این خواهد کرد که به‌واقع مزه چشایی یا استعداد کیفی تجربه چشیدن قهوه برای او نیز تغییر کرده است. براساس این فرض مطرح‌شده توسط دنت نمی‌توان از دسترسی مستقیم آگاهی به کیفیات ذهنی سخن گفت. خطای صورت‌گرفته در حافظه شخصی مانند چیس نشان از این دارد که او نسبت به کیفیت حسی ایجادشده یا به عبارتی کیفیت ذهنی خود معرفت مستقیم ندارد و همین امر موجب کنار رفتن موضع اول شخص برای درک کیفیت ذهنی می‌شود؛ زیرا موقعیت شخص نسبت به کیفیات ذهنی خود به همان اندازه معرفت نسبت به واقعیت‌های فیزیکی می‌تواند دچار اشتباه باشد. لذا احتمال خطاناپذیری کیفیت ذهنی از میان خواهد رفت و همین امر عامل ایجادکننده این نگرش خطاناپذیر یعنی روش درون‌نگرانه را نیز به چالش خواهد کشید؛ زیرا برای درک درست واقعیت در مورد قضاوت شخص جایگاه او نسبت به کیفیت ذهنی موردنظر بیش از ناظر سوم شخص قرین به حقیقت نخواهد بود (دنت، ۱۹۹۸، ص ۳۹۱).

دنت مدعی است هیچ‌کسی حاضر نیست تا از تر خطاناپذیری حمایت کند که براساس آن چیس و سنبرن نمی‌توانند در مورد کیفیات ذهنی خود خطا کرده باشند. او نتیجه می‌گیرد که اکنون باید یکی از ویژگی‌های اصلی کیفیات ذهنی یعنی بی‌واسطگی آنها را کنار گذاشت (دنت، ۱۹۹۱، ص ۵۲۸). حال اگر قائل به خطاناپذیری کیفیات ذهنی نباشیم پای آزمون تجربی برای تعیین صحت و سقم ادعاهای این چشنده های قهوه به میان خواهد آمد. لذا دنت می‌گیرد که شواهد تجربی می‌توانند دلیل بهتری نسبت به درون‌نگری شخص درباره درستی یا نادرستی سخنان آنها به ما ارائه کند او می‌نویسد:

اگر چیس نتواند مزه قهوه را میان چشیدن پشت سر هم مزه جای و نوشیدنی‌های دیگر تشخیص دهد ادعای او مبنی بر اینکه مزه قهوه ماکسول هاوس برای او دقیقاً مانند قبل است به‌شدت زیرسؤال خواهد رفت؛ اما اگر او در تشخیص مزه قهوه در این حالت موفق شود ادعای او مبنی بر این اکنون چشنده برجسته‌تری شده است تأیید می‌شود (دنت، ۱۹۹۸، ص ۵۴).

۵. نقد رویکرد دنت

برای نقد دیدگاه دنت ابتدا لازم است تا درک درستی از معنای کیفیات ذهنی داشته باشیم. مطابق برهان معرفت ممکن است کسی به همه ویژگی‌های فیزیکی مربوط به حالات ذهنی مانند حالات عصبی و فیزیولوژیکی معرفت داشته باشد، اما به کیفیات ذهنی معرفت نداشته باشد. کیفیات ذهنی چگونگی تجربه پدیداری و درونی حالات ذهنی هستند. این اصطلاح به معنای نوعی تجربه ذهنی است که وقتی شخص در معرض نوعی تجربه قرار گیرد به شکل ذهنی و آگاهانه و از مسیر درون‌نگری برای شخص صورت می‌گیرد. می‌توان کیفیت ذهنی را از تمامی عوامل جانبی و علل به وجودآورنده آن در ذهن انتزاع کرد و به ذات این تجربه راه یافت. کیفیت ذهنی در مقام تجربه آگاهانه مختص آدمی است و هیچ‌گونه دستگاهی با تمام اطلاعات دقیق قادر به جایگزینی ذهن آدمی در این مورد نیست. به باور برخی (جانسون، ۱۹۹۷، ص ۵۳) ویژگی‌هایی که دنت برای کیفیات ذهنی برشمرده است نوعی گزینش دلخواهی برای نسبت دادن برخی ویژگی‌های به آنهاست؛ اما اینکه در یک بازه زمانی بتوان به کمک شواهد تجربی تغییرات ذائقه شخص را مشخص نمود دلیلی بر این نیست که کیفیات ذهنی وجود ندارند به عبارتی قوه تشخیص و قضاوت تجربه دال بر نبود کیفیت ذهنی شخص نیست (جانسون، ۱۹۹۷، ص ۵۵). توماس نیگل (نیگل، ۱۹۷۴) نیز معتقد است معرفت کامل نسبت به واقعیت‌های فیزیکی سیستم ادراکی منجر به شناخت واقعیت‌های خاص درباره تجربه آوایی نمی‌شود؛ زیرا این واقعیت‌ها را می‌توان تنها از راه چشم‌انداز شخصی و سوپژکتیو به دست آورد.

نقد دنت مبنی بر اینکه نمی‌توان تصور کرد ماری هر چیز به لحاظ فیزیکی دانستنی را درباره رنگ و ویژگی‌های آن می‌شناسد به لحاظ کمی قابل درک است اما منظور جکسون در برهان معرفت از این ادعا اشاره به نوع معرفتی است که ماری در مرحله قبل از تجربه کردن رنگ‌های واقعی دارد که نه به لحاظ کمی بلکه به لحاظ نوع با آنچه در قبل می‌شناخته متفاوت بوده است. بنابراین وقتی جکسون مدعی است که ماری همه چیز را می‌داند، اما با این حال معرفت او ناقص است؛ زیرا بعد از راهی از اتاق معرفتی به دست می‌آورد که تا پیش از آن نداشته است منظور تکمیل کمی دانش پیشین فیزیکی او نیست، بلکه دانش و معرفتی به کل متفاوت است که او آن را معرفت به کیفیت شبه‌پدیداری می‌نامد. در حقیقت روایت جکسون در برهان معرفت به یک معنا دانش ماری را کامل و از سوی دیگر ناقص می‌داند. این دانش چون به لحاظ فیزیکی کامل است حقه موز آبی خللی به آن وارد نخواهد کرد؛ زیرا با علم فیزیکی می‌توان رنگ طبیعی چیزها از رنگ غیرطبیعی آنها تشخیص داد؛ اما از سوی دیگر اینکه خود موز رسیده زردرنگ چگونه چیزی است تنها در اختیار معرفت حاصل از تجربه اول شخص است.

در خصوص حقه موز آبی باید گفت این مثال نقض دنت تهدیدی علیه برهان معرفت جکسون محسوب نمی‌شود؛ زیرا می‌توان به راحتی تصور کرد که ماری از منظر سوم شخص متوجه شود که موز رسیده نه آبی

بلکه زردرنگ است و این کار حاصل مطالعات او از راه توصیف تجربه دیدن رنگ زرد در دستگاه طیف نگار هست. لذا اگر ماری از پس آزمون حقه موز آبی برآید این حکایت از کامل بودن فیزیکیالیسم و نادرست بودن برهان معرفت جکسون نیست. درواقع می‌توان گفت که دنت به روح برهان معرفت پی نبرده است. جکسون در برهان خود هرگز مدعی این نبوده است که ماری قادر به تشخیص رنگ درست از منظر سوم شخص نخواهد بود؛ زیرا او با کمک پشتوانه اطلاعات علمی گسترده و با معرفت حاصل از توصیف می‌تواند در آزمون شناسایی رنگ موفق شود. برهان معرفت میان دانش حاصل از علوم انتزاعی و سوم شخص با دانش اول شخص مرز مهمی ترسیم کرده است. این همان معرفت به کیفیت ذهنی است که دارای ویژگی شبه‌پدیداری است و تنها از راه آشنایی و تجربه کردن خود رنگ برای ماری حاصل می‌شود. به باور ژاکوت برهان جکسون هرگز مدعی این نیست که ماری برای تعیین رنگ طبیعی چیزها و تشخیص آنها از چیزهای غیرطبیعی مثل موز آبی هرگز لازم است تا آن را از منظر اول شخص و باتجربه کردن بشناسد (ژاکوت، ۱۹۹۵، ص ۲۲۷). نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که حقه موز آبی نافی این نیست که ماری پس از بیرون آمدن از اتاق و دیدن رنگ زرد چیز جدیدی آموخته باشد؛ زیرا میان شناخت رنگ زرد موز از پس فیلترهای سیاه‌وسفید اتاق و با کمک دستگاه طیف نگار و تکیه بر مطالعات انتزاعی با تجربه مستقیم و معرفت اول شخص به محتوای تجربه رنگ زرد تفاوت قابل درکی وجود دارد و هنگامی که ماری این دومی را تجربه کند قطعاً اندوخته معرفت او نسبت به قبل دچار تغییر فراوان معناداری به لحاظ کیفیت خواهد شد. بنابراین حقه دنت نمی‌تواند علیه روایت ضدفیزیکیالیستی جکسون به کار برده شود.

مشکل اصلی استدلال دنت خلط میان دو نوع معرفت اول سوم شخص نسبت به ویژگی‌های رنگ و معرفت اول شخص حاصل از تجربه آن است. استدلال دنت ابهام دارد؛ زیرا از نگاه او صرف وجود محرک‌های نوری منجر به شکل‌گیری دانش فیزیکی درباره بینایی رنگی انسان می‌شود و نیازی به تجربه شخصی برای قرار گرفتن در موقعیت خاص برای معرفت به کیفیت رنگ لازم نیست. درحالی‌که داده‌های حسی هیچ‌گونه معرفتی به ماری ارائه نمی‌کنند، مگر اینکه او پیش‌تر تجربه کردن آن را آموخته باشد. درواقع همان‌گونه که رابینسون گفته است:

ماری می‌تواند درباره تأثیرات رنگ زرد بر سیستم عصبی با دقت و جزئیات بسیار مطالب زیادی نوشته باشد اما باین حال نداند که آن شبیه رنگ زرد است یا آبی. الزام دنت مبنی بر اینکه مری می‌تواند از راه اطلاعات فیزیکی توانایی تشخیص صریح و مستقیم رنگ‌ها را به دست آورد اشتباه است (رابینسون، ۱۹۹۳، ص ۱۷۵).

درباره پمپ شهودی چشنده‌های قهوه دنت باید گفت این استدلال دنت در خصوص اینکه امکان خطا درباره کیفیات ذهنی وجود دارد محل نقد است. اول اینکه میان بروز خطا در خود کیفیت ذهنی و خطا در روایت آن تفاوت فراوانی وجود دارد. عوامل گوناگونی می‌توانند منجر به برداشت و لذا روایت نادرست از یک کیفیت ذهنی برای سوژه

شوند که از جمله مهم‌ترین آنها ضعف در یادآوری آن کیفیت ذهنی هست. در این صورت می‌توان هم چنان به خطاناپذیری کیفیت ذهنی باور داشت، اما درعین حال در بیان و یا حتی درک شنونده از روایت اختلال و یا حتی وارونگی دیده شود که این ربطی به ماهیت کیفیت ندارد. درست است که نمی‌توان از درک و شناخت کیفیات ذهنی بدون بیان آن سخن گفت اما باید به خاطر داشت که برخی از کیفیات ذهنی را نمی‌توان در قالب کلمات برای دیگران بیان کرد. این قبیل کیفیات تنها از راه درون‌نگری برای شخص قابل دستیابی است.

نتیجه‌گیری

برهان معرفت یکی از مهم‌ترین استدلال‌های اقامه‌شده علیه فیزیکیالیسم است. در این برهان نشان داده شده است که علوم فیزیکی دربرگیرنده تمام معرفت آدمی نسبت به امور جهان نیست. مطابق این برهان حقایقی وجود دارند که از چنگ فیزیکیالیسم و گستره علوم فیزیکی می‌گریزند. روایت‌های گوناگونی با مدعای اصلی برهان معرفت ارائه شده است که تقریباً موضوع محوری آنها باور به وجود کیفیات ذهنی است که باتجربه اول شخص در مواجهه با پدیده‌های جهان حاصل می‌شود. کیفیات ذهنی تجربه ذهنی است که به شکل ذهنی و آگاهانه و از مسیر درون‌نگری برای شخص صورت می‌گیرد. ویژگی پدیداری کیفیات ذهنی دارای ویژگی غیرفیزیکی است که از منظر اول شخص تجربه می‌شود. باور به وجود کیفیات ذهنی به عنوان ایده اصلی برهان معرفت مورد نقادی از منظرهای گوناگون قرار گرفته است. در این مقاله سعی شد تا دیدگاه‌های یکی از برجسته‌ترین منتقدان یعنی دنیل دنت مورد بررسی قرار گیرد. دنت در پی نشان دادن این است که خصوصیتی مانند ذاتی بودن یا روش درون‌نگری برای دسترسی مستقیم به این کیفیات نادرست است و لذا برهان معرفت نمی‌تواند خللی بر دیدگاه فیزیکیالیسم وارد کند؛ اما مشکل اصلی دیدگاه دنت این است که باور دارد می‌توان با اطلاعات فیزیکی دقیق معرفتی صریح از کیفیتی مانند رنگ به دست آورد و لذا تجربه شخصی چیزی به این معرفت نمی‌افزاید. درواقع او میان دو نوع معرفت از منظر اول شخص و سوم شخص تمایزی قائل نشده است.

- Babler, D., 2015, "Qualia explained away, A Commentary on Daniel C. Dennett", in T. Metzinger & J. M. Windt (eds), *Open MIND*, Frankfurt am Main, Germany.
- Chalmers, D. J., 2004, 13 Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument. *There's something about Mary: Essays on phenomenal consciousness and Frank Jackson's knowledge argument*.
- , 1999, "Materialism and the Metaphysics of Modality", *Philosophy and Phenomenological Research*, N. 59, p. 473-493.
- Dennett, D., 1991, *Consciousness Explained*, Penguin Group.
- , 1998, "Quining Qualia", in Bisiach & Marcel, (ed.), *Consciousness in contemporary Science*, Oxford University Press.
- , 2013, *Intuition Pumps and other tools for thinking*, ww Norton & Company.
- Howell, R., 2007, "The Knowledge Argument and Objectivity", *Philosophical Studies*, N. 135, p. 145-177.
- Jackson, F., 1982, "Epiphenomenal qualia", *The Philosophical Quarterly (1950-)*, N. 32(127), p. 127-136.
- , 1986, "What Mary Didn't Know", *The Journal of Philosophy*, N. 83 (5), p. 291-295.
- Jacutte, D., 1995, "The Blue Banana Trick Dennett on Jackson's color scientist", *Theoria*, N. 61 (3), p. 217-230.
- Johnsen, B., 1997, "Dennett on Qualia and Consciousness: A Critique", *Canadian Journal of Philosophy*, N. 27 (1), p. 47-81.
- Lewis, D., 1983, "Postscript to 'Mad Pain and Martian Pain'", in D. Lewis, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press.
- Lycan, W. G., 1996, *Consciousness and Experience*, Cambridge MA, MIT Press.
- Nagel, T., 1974, "What is it Like to be a Bat?", *Philosophical Review*, N. 83, p. 435-450.
- Nida-Rumelin, M., 1995, "What Mary couldn't know: Belief about Phenomenal States", in T. Metzinger (ed.), *Conscious Experience*, Imprint Academic Schoningh.
- Robinson, Howard, 1993, "Dennett on the Knowledge Argument", *Analysis*, N. 55 (3), p. 174-177.
- Shomaker, S., 1982, "The inverted spectrum", *Journal of Philosophy*, N. 79, p. 357-381.
- Stoljar, D., 2011, "On the Self-Locating Response to the Knowledge Argument", *Philosophical Studies*, N. 155, p. 437-443.
- Tye & Nida-Rumelin, 2002, *Qualia: The Knowledge Argument*, <https://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge>.

A Critical Study of Dennett’s Rejection of Jackson’s Knowledge Argument

Mohsen Bohluli Faskhudi / An assistant professor of philosophy group at The Research Center of Humanities and Cultural Studies m.bohloli@ihcs.ac.ir

Received: 2023/01/20 - **Accepted:** 2023/06/17

Abstract

As per physicalism, all what there is in the world are physical entities suffice for their explanation to refer to physics. In order to reject physicalism, Frank Jackson proposed a thought experiment known as the knowledge argument. The main idea of this argument comes from the belief in mental qualities (Epiphenomenal Qualia). These qualities are characterized by the fact that they are none-physical, innate and essential, unmistakable and unexplainable which can be experienced directly by an individual through introspection. Dennett holds that mental qualities do not have such characteristics and finally concludes that those qualities do not exist at all thus physicalism might not be denied.

In what follows, the author goes to critically study Dennett’s objections leveled at knowledge argument in order to know how far they succeed in its rejection.

The conclusion is the insistence that Dennett has failed in his project; because in his explanation Dennett has overlooked the quality merely possible through the first-person pronoun and thus has failed to trace the essential characteristic and the fact that one has direct introspective access to one’s mental qualities.

KEY WORDS: knowledge argument, mental qualities, introspection, physicalism, pseudo-phenomenal.

Mulla Sadra on Moral Realism

Ali Shirwani / An associate professor of theology and philosophy group at Seminary and University Research Center

✉ **Marziyeh Warmazyar** / An assistant professor of Ma'arif group at Lorestan University
varmazar.m@lu.ac.ir

Received: 2023/02/05 - **Accepted:** 2023/06/15

Abstract

Mulla Sadra's school of thought is designed in a way that broadly embraces disciplines such as philosophy of ethics. His texts are replete with the purification of one's inner being and being characterized by divine morality and approximation to Allah; this is what he insists on so much so that one may mention morality as Mulla Sadra's one of the pillars of thought. Moral realism suggests that moral truths exist outside and independently of the mind and of social contracts.

In their paper, the authors are going to deduce Mulla Sadra's position on the subject. They hold that there are two methods to do so. The First which is new and novel of its kind is that we directly go for Mulla Sadra's principles of thought and to form syllogisms in order to prove his moral realism, without any reference to moral propositions.

The second method deals with the issue indirectly and through moral propositions. Having examined the nature of moral propositions in Mulla Sadra's view, in this method, we introduce moral concepts as secondary philosophical intelligibles both as the subject and particularly as predicates that include values and obligation and thus demonstrate how we can infer them from their origins outside. This course of action makes the ground for moral truths and leaves no doubt for Mulla Sadra's moral realism.

KEY WORDS: Mulla Sadra, moral realism, principles and foundations, moral propositions.

John Rawls’ Theory of ‘Justice as Fairness’ and its Criticism

Hamid Shahriari / An assistant professor of comparative philosophy at Research Center and Humanities Development (SAMT Organization) shahriari@samt.ac.ir

Received: 2023/02/04 - **Accepted:** 2023/06/07

Abstract

In the second half of the 20th century, contemporary philosophers most prominently John Rawls introduced new discourses in freedom the most important of which concerns justice. The author goes to explain and examine Rawls’ theory of ‘justice as fairness’ in his account of liberalism. Rawls’ so-called ‘justice as fairness’ begins with his definition of justice. He founds the principles of justice on the basis of freedom and equality; such a definition of justice is limited to social institutes standing on some individualistic footing. He tries to interpret and justify institutes existing in a lawful democracy. In order to do so, Rawls lays down two fundamental principles: one concerns the equal distribution of social values including the right of freedom and the other concerns justified inequality that all would benefit from. Making use of these principles, he first tries to give priority to the basic freedoms of citizens over other political constituents, and second to provide equal opportunities for citizens to take up jobs and positions. Lastly, in societies such as America where concentration is on diverse ideas and opinions in religion morality profession and thought, he founds a concept of justice as the basis for unity and social solidarity celebrated by all with whatever religion, profession and thought they might have. His so-called fair theory that shows a Kantian tint is based on social contract. Having explained the theory, the author goes to criticize it in the light of other philosophers, and he has added some of his own to those criticisms.

KEY WORDS: John Rawls, justice as fairness, freedom, inequality, social contract.

A Critical Study of 'Self-disciplined' in the Rationality-and-Spirituality Theory

Sayyid Ahmad Ghaffari Qarabagh / An assistant professor of Islamic philosophy group at Iranian Theosophy and Philosophy Institute, Tehran

✉ **Muhammadjavad Farajnijad** / A PhD holder of Islamic studies teaching at Islamic Studies University, Qom jasemani@chmail.ir

Received: 2023/01/11 - **Accepted:** 2023/05/31

Abstract

Having adopted a spiritualistic approach, the spirituality-and-rationality theory was suggested aiming to diminish human pains and sufferings. Malekian has seriously taken into account the spiritual characteristics of mankind and thus in his theory the consideration of modernization proposes particular features for a spiritual man; from among them is that a spiritual man is self-disciplined and self-governing. Of course, this idea is the outcome of the fact that a spiritual man is rationalist and not a devout person.

In contrast, a none-spiritual man may follow commands of others and eventually become self-alienated.

This paper goes to critically examine the issue through the study of concepts of devotion, rationalism and self-discipline. Some important upshots of the research are: that devotion does not absolutely lead to the following commands of others and that the desired devotion of revealed religions is a well-founded authority.

KEY WORDS: self-disciplined, self-governing, rationalism, devotion, rationality, spirituality.

A Critical Reading of Qeisari on the Nature of Time

Fardin Jamshidimehr / An assistant professor of theology group at Gonbad Kavous University
fjamshidi@gonbad.ac.ir

Received: 2023/01/14 - **Accepted:** 2023/06/20

Abstract

One controversial issue about time concerns its true nature. Following Aristotle, celebrated Muslim philosophers argue that time belongs to the category of quantity which is mobile in essence. In his *Nihayat-u al-Bayan fi Derayat-u al-Zaman* (the Last Explanation on the Understanding of Time), Qeisari rejects the above view and quotes different views about time and criticizes them to explain his own. He interprets time as ‘the endurance of existence’ or ‘the Quantum of endurance of existence’. He introduces time as a posterior accident (in contrast to substance) implied by the divine Essence. Being coexistent with all entities of the universe, time is prior to them in its essence and rank.

As for the collection of data, the author has made use of library reference method and for processing made use of description and rational analysis. Having explained and approved Qeisari’s view, the author embraces the Aristotelian celebrated view according to which time is a mobile continuous quantity. As per the strong principles of philosophy and mysticism, the author shows how the two views are compatible and then he quotes from Mulla Sadra phrases proving this claim.

KEY WORDS: Qeisari, Aristotle, time, motion, existence, endurance, quantity.

A Critical Study of Allameh Tabataba'ii's View on the Theory of Nafs-u al-Amr

✍ **Sina Alavitabar** / An assistant professor of Hikmat and Adyan group at al-Mustafa International University alavitabar@mailfa.com

Habibullah Danish Shahraki / An associate professor of Islamic philosophy and theology group in Qom University

Received: 2023/01/08 - **Accepted:** 2023/05/31

Abstract

One of Allameh Tabataba'ii's innovations is his new account and explanation of the theory of Nafs-u al-Amr (affairs in their due states¹). Having rejected Tusi's theory of Active Intellect and Lahiji and Sabzewari's theory of Nafsu al-Shei' denying the restriction of this concept in privative propositions, Allameh Tabataba'ii argues that Nafs-u al-Amr is a more general concept inevitably constructed by the mind at two levels and through two developments; such a consideration is of mental sort of activity. This more general concept of being is parallel to more general concept of existence which includes both existing things outside and those inside the mind and wujudat i'tibari (those constructed by the mind). The referents of all true propositions fall under such a more general concept of being. The criterion for the truth or falsity of all quiddity and none-quiddity propositions is their correspondence to such a more general concept of being. In their efforts, the authors come to propose a sound and clear explanation of Allameh's view rejecting the Active Intellect Theory and that of Nafsu al-Shei' shedding more light on his distinct view. This is necessary because contrary to the celebrated views, Allameh Tabataba'ii denies outside and true referents to quiddity propositions and those made up of secondary intelligibles; thus, he does not restrict Nafs-u al-Amr to the true and privative propositions. Despite his correct and sound view, Allameh's theory is firstly not comprehensive enough and secondly fails to explain the issue of correspondence as it is due. As per the preferred view, Nafs-u al-Amr is the very being in its more general concept which includes really existing things outside, those in the mind, intellectually-constructed concepts and those of phantasy.

KEY WORDS: Nafs-u al-Amr, the referent of propositions, privative propositions, the Active Intellect, Nafsu al-Shei', Allameh Tabataba'ii.

Ma'rifat-i Falsafi _____ Vol.20, No.4, Summer 2023

1. Or 'an affair in its due self'. 'Due' is added to cover all propositions even those whose subject does not exist outside such as "the king of France", "a big mountain of mercury", "a round rectangular" and privative propositions. For such issues, there is no real referent outside, but our mind forges a due self or states in order to make ground for correspondence between the subject of a proposition and its imagined self or state.

A Study of Existence-Quiddity Relation in Contemporary Sadraian Thought in the Light of Three Interpretations of Quiddity (as limit, as res, as mental representation)

✉ **Mukhtarali Rezaei** / An assistant professor at IKI

marezaei1382@gmail.com

Muhammadali Muhiti Ardakan / An assistant professor at IKI

Received: 2023/02/06 - **Accepted:** 2023/05/05

Abstract

The existence-quiddity relation is one of the important issues of ontology in Islamic philosophy. Three contemporary Sadraian philosophers, Ayatullah Misbah, professor Fayyazi and professor ‘Ubudiyyat have their own particular account of the issue. According to professor Fayyazi, quiddity is the res (real kernel) of existence. Professor Ubudiyyat argues that quiddity is a mental representation of existence and Ayatullah Misbah holds that quiddity is the limit or edge of existence. Having adopted a descriptive-analytic method, this paper goes to compare and study the above three views.

The conclusion is that quiddity is merely the limit of existence, rather than its res. Consequently, it might be regarded as a mental representation or imagination of existence, too. As per the preferred view, that quiddity is mentally made does not imply that it does not apply on the real things outside. The consideration of distinction between realities in philosophy and those in literature demonstrates the priority of Ayatullah Misbah’s over rival views about the issue.

KEY WORDS: existence, quiddity, transcendent philosophy, Ayatullah Misbah Yazdi, professor Fayyazi, professor ‘Ubudiyyat.

ABSTRACTS

A Critical Study of the Copulative Nature of Effect in Sadraian Philosophy

✉ Sayyid Muhammadjavad MirJa'fari / A PhD. holder of Transcendent Philosophy from IKI
javadmirjafari2@gmail.com

Ghulamreza Fayyazi / A full Professor of philosophy at IKI

Received: 2023/01/10 - Accepted: 2023/06/03

Abstract

The theory of the copulative nature of effect in transcendent philosophy and Mulla Sadra's proof therein constitute his most important characteristic and innovation of his philosophy. It plays a major role in his graded system of existence and forges a close bond between his philosophy and the theory of personal unity of existence. Therefore, a sound analysis and thorough examination of the theory are musts of a philosophical research in order to discover different angles and aspects of the issue and its pros and cons; it may thus lead to a better understanding of the whole structure of transcendent philosophy.

The authors have adopted an analytic-critical method. They have looked closely into the similarities and dissimilarities of Mulla Sadra's view on the copulative nature of effect in details and that of preceding philosophers on the caused existence, and then critically examined the premises of Sadra's argument one by one revealing the defects and shortcomings of his view. Sadra's most significant mistake is his confusion over the nominal or adjectival and adverbial applications of copula.

KEY WORDS: cause, effect, ontic copula, independent existence, Mulla Sadra.

Table of Contents

A Critical Study of the Copulative Nature of Effect in Sadraian Philosophy	7
<i>Sayyid Muhammadjavad MirJa'fari / Ghulamreza Fayyazi</i>	
A Study of Existence-Quiddity Relation in Contemporary Sadraian Thought in the Light of Three Interpretations of Quiddity (as limit, as res, as mental representation)	23
<i>Mukhtarali Rezaii / Muhammadali Muhiti Ardakan</i>	
A Critical Study of Allameh Tabataba'ii's View on the Theory of Nafs-u al-Amr	39
<i>Sina Alavitabar / Habibullah Danish Shahraki</i>	
A Critical Reading of Qeisari on the Nature of Time	51
<i>Fardin Jamshidimehr</i>	
A Critical Study of 'Self-disciplined' in the Rationality-and-Spirituality Theory	67
<i>Sayyid Ahmad Ghaffari Qarabagh / Muhammadjavad Farajnijad</i>	
John Rawls' Theory of 'Justice as Fairness' and its Criticism	87
<i>Hamid Shahriari</i>	
Mulla Sadra on Moral Realism	101
<i>Ali Shirwani / Marziyeh Warmazyar</i>	
A Critical Study of Dennett's Rejection of Jackson's Knowledge Argument	115
<i>Mohsen Bohluli Faskhudi</i>	

Ma'rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 20, No. 4
Summer 2023

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Muḥammad Fanā'i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Ma'rifat-e Falsafi
4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,
Amin Blvd., Qum, Iran
Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186
Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468
Subscribers: (25)32113471
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net