



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ Issue.25/ winter2019

پژوهش‌های فلسفی
فصلنامه علمی-پژوهشی
سال ۱۲ / شماره ۲۵ / زمستان ۱۳۹۷

اصالت وجود، تقدم حکمت بر قدرت*

اصغر عین‌الله‌زاده صمدی**

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

امتناع جعل ماهیت موجودات ممکن، از جمله دلایلی است که برای اثبات نظریه «اصالت وجود» اقامه شده است. جعل ماهیت به دلیل عدم امکان جعل احکام ضروری، ممتنع دانسته شده است. امتناع جعل احکام ضروری حکایت از توجه به حکمت در قبال قدرت دارد. اگر حکمت را بر قدرت مقدم بداریم، می‌توانیم به امتناع جعل احکام ضروری حکم نمائیم. اما اگر توجه مبنائی به حکمت نداشته باشیم، جعل احکام ضروری را ممتنع نخواهیم دانست.

از این رو آنچه که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد: توجه به مبنائی و تمایل عمیق فیلسوفان در مواجهه با آموزه‌های فلسفی است. واکاوی این نظر نشانگر این است که اندیشه فیلسوفان از هر گرایش و هر تمایلی فارغ نیست. بنابراین اندیشه برخی از فیلسوفان بر مبنائی حکمت استوار شده است و آنها کمترین تخطی را از این مبنا جایز نمی‌دانند. در مقابل برخی از مبنائی حکمت فاصله گرفته‌اند و قدرت را مبنائی اندیشه خویش در آموزه‌های فلسفی قرار دادند.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، اصالت ماهیت، حکمت مبنائی، قدرت مبنائی، زمینه‌های فکری

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۷/۱۰ تأیید نهایی: ۱۳۹۷/۹/۱۰

** E-mail: a.einollahzadeh@gmail.com

مقدمه

حکمت و قدرت دو مبنائی هستند که در اظهار عقیده در آموزه‌های فلسفی نقش آفرین هستند. حکمت و قدرت را می‌توان از مبانی اندیشه‌های فیلسوفان در مواجهه با جهان هستی و تبیین‌های آن مورد نظر قرار داد. حکمت و قدرت در ضمن اظهار نظرها و در مدلل گرداندن آموزه‌ها خود را نشان می‌دهند. فیلسوفی اندیشه خویش را بر مبنای حکمت بیان می‌کند، اما در مقابل فیلسوفی این مبنا را مغفول می‌گذارد و قدرت را جانشین حکمت می‌سازد. این دو مبنا در تمامی اظهار نظرها و در تمامی آموزه‌ها یکسان مفهوم نمی‌گردد. تأمل در آموزه‌های فلسفی حکایت از مبانی آنها از این نظر دارد و تضمینی را از این نظر نشان می‌دهد. بنابراین برخی از نظریه‌ها و استدلال‌های فلسفی بر مبنای حکمت و برخی از نظریه‌ها بر مبنای قدرت ابراز شده است. از این رو می‌توان مبنای فیلسوفانی را حکمت قلمداد نمود و مبنای برخی فیلسوفان را قدرت دانست.

در این مقاله حکمت مبنایی به معنای عدم امکان اعمال قدرت در مورد نسبت‌هایی در نظر گرفته شده است. این مسئله از اقتضات حکمت دانسته می‌شود که قدرت توان تغییر و یا تعیین نسبت‌هایی را ندارد. ماهیت حکمت در صورتی محقق می‌شود که مجال برای نقش‌آفرینی و دخالت قدرت در تعیین یا تغییر احکام یا نسبت‌هایی در نظر گرفته نشود. از این رو حکمت چنین تعریف می‌شود: احکامی وجود دارد که قدرت نه در تعیین آن احکام، نقش دارد و نه در تغییر آن احکام کارائی دارد، این احکام قوام ساختار ذهن را نشان می‌دهند؛ مانند: امتناع اصل تناقض. احکامی که آنها در زمره مبنای سایر احکام قرار می‌گیرند؛ مانند: اصل علیت. و یا احکامی که مبین ذاتیات موضوعی هستند. از این رو حکمت مبنایی به معنای فهم اموری است که میرای از تعیین و مصون از تغییر هستند. حکمت فهم و ادراک اموری است که با تعیین حکم نیافته و با جعل معلوم نگشته است، اما قدرت برخلاف حکمت نمی‌تواند در حوزه فهم، ساختار و مبنای آن دخالت نماید و بر طبق خواست خود آن را تنظیم کند.

قدرت مبنایی به معنای آن است که توانائی تعیین و تغییر تمامی احکام و نسبتها را دارد. هیچ حکمی و هیچ نسبتی گرچه بدیهی و یقینی دانسته شود، آنچنان نخواهد بود که قدرت در تعیین آنها و یا تغییر آنها نتواند اعمال نظر نماید و بر طبق اراده خود آن را مقرر کند. احکامی که بدیهی دانسته می‌شود، منوط به اراده ای است که آنها را این چنین نموده است و نسبت‌هایی که یقینی به نظر می‌آید، از ناحیه قدرت این چنین شده است. بدیهی شدن نسبتی جعلی و قراردادی است به نحوی که امکان تغییر را دارد و قدرت می‌تواند آن را متحول نماید. بنابراین قدرت مبنایی به معنای تسلط قدرت بر ساختار فهم، مبنای و جریان آن است.

یکی از علائم تشخیص این مسئله یعنی کدام فیلسوف حکمت مبنا است و کدام فیلسوف قدرت مبنا است، توجه به نظریه‌هایی است که فیلسوفان در مورد جعل ماهیت^۱ یا جعل وجود ابراز نموده‌اند. قول به جعل ماهیت، متضمن مبنای قدرت است و قول به جعل وجود، متضمن مبنای حکمت است. منظور از جعل ماهیت، جعل ذاتیات ماهیات است و مراد از جعل وجود، عدم امکان جعل ذاتیات ماهیات است. از این رو اگر فیلسوفی ذاتیات تمامی ماهیات را مجعول بداند و آن را از باب جعل و تعیین این چنین بداند،

در نظر چنین فیلسوفی قدرت حد و حصری ندارد و قدرت تعیین کننده تمامی امور است، حتی آن اموری که بنا بر حکمت تعیین کننده گی در آنها محال است. بدین نحو قدرت بر حکمت تقدم می‌یابد و احکام آن را تعیین می‌کند. چنین فیلسوفی قدرت مبنا خواهد بود. اما اگر نسبت‌هایی را در نظر آوریم که تعیینی در مورد آنها صورت نگرفته است و قابل تغییر نمی‌باشد از ناحیه تعیین این چنین نشده است، حکمت را بر قدرت مقدم نموده ایم و به تقدم حکمت بر قدرت رای داده‌ایم. چنین فیلسوفی حکمت مبنا است. چنین فیلسوفی ساختار فهم و مبانی آن را در اثر جعل و قرارداد، طبق خواسته قدرت، در نظر نمی‌آورد. او این حوزه را فراتر از اعمال قدرت می‌داند. این است که آنچه که دل مشغولی نگارنده این نگارش گشته است، یافتن مبانی فیلسوفان در اظهار نظر بر مبنای این دو مبنا شده است.

جعل وجود، اصالت وجود

یکی از دلائلی که برای اثبات نظریه «اصالت وجود» اقامه شده است، امتناع جعل ماهیت موجودات ممکن است. ماهیت موجودات ممکن قابل جعل نیست و در حیظه جعل جاعل قرار نمی‌گیرد. از این رو آنچه که جعل می‌شود و مجعول بالذات جاعل می‌باشد، وجود است. این وجود است که از ناحیه جاعل، جعل می‌شود و موجود ممکن تحقق می‌یابد. براساس تعبیر نو افلاطونی، این وجود است که فیضان می‌یابد و این فیض وجود است که با آن مواجه هستیم و برای هر یک از مظاهر و تجلیات آن لفظی را وضع می‌نمائیم و عنوانی را در نظر می‌آوریم. استاد مطهری می‌گوید: «در باب جعل بحث در این است که آیا جعل یعنی علیت، به وجود تعلق می‌گیرد یا به ماهیت؟ البته این، تعبیر ضعیفی است که می‌گوییم تعلق می‌گیرد یا نمی‌گیرد؛ باید بگوییم آیا مجعول واقعی و مفاض واقعی از ناحیه علت، ماهیت معلول است که به تبع آن وجود انتزاع می‌شود؛ یا مفاض واقعی وجود است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود؟» (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰: ۲۵)

ملاصدرا نظریه اصالت وجود را نظریه‌ای صائب می‌داند و برای آن دلائل و براهینی را اقامه می‌نماید، از جمله دلائل او در کتاب *الشواهد الربوبیه* مجعول بودن وجود است. وجود مجعول بالذات است و ماهیت موجودات ممکن مجعول بالعرض است. از این رو بایستی وجود را اصیل و ماهیت موجودات ممکن را امری اعتباری بدانیم، امری که به تبع وجود تحقق می‌یابد^۲ (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۹۷).

ملاصدرا در *اسفار*، دلیل عدم جعل ماهیت موجودات ممکن را این چنین اظهار می‌کند که جعل احکام ضروری لازمه جعل ماهیت است و ماهیت موجودات ممکن مورد جعل قرار نمی‌گیرد؛ زیرا جعل آن‌ها مستلزم اذعان به جعل احکام ضروری است. از این رو به نظر ملاصدرا از آنجا که احکام ضروری قابل جعل نیست، ماهیت موجودات ممکن نیز جعل نمی‌شود و تنها وجود است که مجعول بالذات واقع می‌شود و به تبع آن ماهیتی تحقق می‌یابد.

«صادق بودن ذاتیات و لوازم ماهیات نیازی به جعل جاعلی و تأثیر موثری

ندارد، بلکه جعل آن‌ها در بودن و نبودن تابع جعل ماهیت آن‌ها است.»^۳

(ملاصدرا، ج ۱، ۱۳۸۲: ۴۷۲) «همان گونه که جاعل آتش را جوهر نمی‌گرداند پس از آن که آنرا موجود گرداند. همچنین آن را سوزاننده نمی‌گرداند بعد از آنکه آن را موجود گرداند»^۴ (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۲۸).

بنابراین با توجه به نظر ملاصدرا در مورد جعل وجود، می‌توان گفت که جاعل می‌تواند وجودی را جعل نماید و با جعل وجودی، ماهیتی نیز پدید آید. اما پدید آمدن ماهیتی بدون جعل وجود آن ماهیت، امکان ندارد. اگر پدید آمدن ماهیت را بدون جعل وجود آن ماهیت امری ممکن بدانیم، این مسئله بدین معنا است که جاعل با برقرار نمودن نسبت میان ماهیتی و ذاتیات آن ماهیت، آن ماهیت را ایجاد می‌نماید. فرض جعل ماهیت ممکن به معنای برقرار نمودن و جعل شدن نسبتی است که میان ماهیتی و ذاتیات آن ماهیت، وجود دارد. جاعلی که ماهیتی را مستقیماً جعل می‌نماید یعنی؛ چستی آن ماهیت را تعیین می‌نماید و آن چه را که ماهیتی در حد ذات خود واجد آن است، برای آن مقرر می‌دارد. اما ذاتیات ماهیتی قابل جعل نیست؛ زیرا رابطه ذاتیات با ذات ماهیتی، رابطه‌ای ضروری است و رابطه ضروری محتاج به علت نمی‌باشد. آن رابطه‌ای محتاج به علت است و قابل جعل است که امکانی باشد. استاد مطهری می‌گوید: «مناط احتیاج به جعل، امکان است. اگر رابطه شیئی با شیء دیگر رابطه امکانی شد که می‌توانست این شیء را داشته باشد و می‌توانست نداشته باشد نیاز به علت دارد. اما اگر رابطه یک شیء با شیء دیگر رابطه ضروری باشد مثل رابطه زوجیت با اربعه، یا رابطه شیئی با شیء دیگر امتناع باشد مثل رابطه فردیت با اربعه، هیچ کدام از اینها مجعول نیست، هر دو مستغنی از جعل هستند» (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰: ۴۲ - ۳۵).

حاج ملاهادی سبزواری نیز موافق با همین نظر است. او نیز مناط احتیاج به جعل را امکان می‌داند؛ او سخن بوعلی را در این زمینه بر همین مبنا حمل می‌کند. سخن بوعلی چنین است: «ما جعل الله المشمش مشمشا بل اوجده». به نظر حاج ملاهادی این گفته به معنای عدم امکان جعل ماهیت می‌باشد. او می‌گوید:

«جعل مرکب اختصاص دارد و تعلق می‌گیرد به امور عرضی مفارق زیرا ذات موضوع فاقد آنها است و نمی‌توان تصور کرد که جعل میان شیئی‌ای و خودش یا میان آن و ذاتیاتش یا میان آن و عوارض لازمش صورت گیرد. مانند: انسان انسان است. انسان حیوان است. عدد چهار زوج است. زیرا اینها نسبت‌های ضروری است و ملاک نیاز امکان می‌باشد. وجوب و امتناع ملاک بی‌نیازی است. بدین خاطر بوعلی گفته است که خداوند زرد آلو را زرد آلو نگردانده است بلکه آن را موجود گردانده است»^۵ (سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، بی تا: ۵۶).

اما چرا برخی از فیلسوفان به جعل ماهیت اعتقاد دارند و در باب جعل وجود یا ماهیت به جعل ماهیت نظر داده‌اند؟

پاسخ این است که نظریه عدم جعل ماهیت در نظر آن‌ها به معنای بی‌نیاز شدن ماهیت برای تحقق به علت بوده است. آنها تصور می‌کردند که اگر به عدم جعل ماهیت نظر دهند، ماهیات ممکنات را

مستغنی از جاعل خواهند دانست. این است که تمامی فیلسوفان اسلامی جعل ماهیت را به معنای جعل ذاتیات ماهیت مردود می‌دانند. آنها اگر به جعل ماهیت نظر داده‌اند برای دفع توهم بی‌نیاز شدن ماهیات موجودات ممکن، برای تحقق یافتن به علت بوده است.

شیخ اشراق و میرداماد را می‌توان از جمله فیلسوفانی دانست که بر این مبنا به جعل ماهیت نظر داده‌اند. نظر آنها در این مورد بر مبنای نیازمند بودن ماهیات برای تحقق به جاعل صورت گرفته است. نظر آنها بر این امر دلالت ندارد که بر مبنای این نظریه بایستی جعل ذاتیات را امری مجاز بدانند. بلکه آنها تصور می‌کردند: «اگر ماهیت مجعول بالذات نباشد وجوب ذاتی آن لازم می‌آید... صریح‌ترین تعبیرات در اظهار این پندار، کلام صاحب قیسات است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۲۳)

ملاصدرا نیز به مسئله جعل احکام ضروری در فلسفه خویش وجه کرده است. او شیخ اشراق و پیروان او را موافق نظر خود می‌داند. ملاصدرا می‌گوید:

«این گزاره که سیاه سیاه است بدون توجه به جعل جاعلی، حق است و نظر ما هم همین است... نظر حکماء اشراق مانند شیخ اشراق و تابعان او و هر کسی که بعد از آنها آمده است و متأخرین این چنین است»^۶ (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۲: ۸۰۴).

شیخ اشراق در حکمت الاشراق می‌گوید: «جعل انسان همان جعل حیوان و ناطق بودن است. در این جعل، ابتداء انسان جعل نمی‌شود سپس ناطق بودن او» و «نمی‌توان گفت که جاعل حیوانی را جعل می‌کند بعد از آن، آن را ناطق می‌گرداند. بلکه جعل حیوان بودن آن ماهیت بهمان جعل انسان بودن آن است»^۷ (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۶۶).

به نظر حاج ملاهادی سبزواری نظریه اعیان ثابته در زمان شیخ اشراق نظری شایع بوده است و تصور شیخ اشراق این بوده که اگر ماهیات را مجعول نداند در این صورت به بی‌نیازی ماهیات به علت برای تحقق یافتن نظر داده است. از این رو به جعل ماهیات نظر میدهد تا این توهم دفع شود. بنابراین می‌توان گفت که مسئله جعل ماهیات به معنای جعل ذاتیات ماهیات برای شیخ اشراق مطرح نبوده است و او از این نظر به این مسئله توجه نداشته است (سبزواری، بی‌تا، ج ۲: ۵۷).

پس اگر شیخ اشراق به جعل ماهیت نظر داده است به جعل ماهیت به معنای، مایقال فی جواب ماهو که همان جعل ذاتیات ماهیات است نظر نداده است. بلکه به جعل ماهیت به معنای مابه‌الشیء هو هو نظر داده است.

جعل وجود یا ماهیت در علم تجربی

جعل وجود یا ماهیت هر چند از مسائل و مباحث فلسفی به شمار می‌رود. اما در حوزه علوم تجربی نیز می‌توان چنین بحثی را مطرح نمود و در این حوزه نیز احکام آن را جویا شد. پژوهشگر تجربی وقتی در آزمایشگاه، موادی را ترکیب یا تجزیه می‌نماید. در اثر این فعالیت ماده دیگری پدید می‌آید. تحقق این ماده در اثر فعالیت آزمایشگاهی، امری محرز و قطعی است و هر پژوهشگری می‌تواند ماده‌ای را تجزیه یا

ترکیب نموده و به ماده دیگری دست یابد. اما این امر مجهول است که ماده، دارای چه خصوصیتی باشد و باید آن به دنبال مطالعه و تحقیق معلوم گردد. از این رو بایستی در حوزه علوم تجربی نیز اعتقاد به جعل وجود داشته باشیم و جعل ماهیت موجودی را در این حوزه نیز نفی نمائیم. در حوزه علوم تجربی نیز می‌توانیم موادی را در اثر تجزیه یا ترکیب پدید آوریم، اما نمی‌توانیم چستی آن مواد را تعیین کنیم؛ زیرا چستی و ماهیت موادی که پدید می‌آید پس از تحقیق و آزمایش معلوم می‌گردد. به این دلیل است که چستی مواد و ماهیت اشیاء از حیثه اراده ما خارج است و ما نمی‌توانیم موادی را در آزمایشگاه با تعریف خاصی پدید آوریم مگر آن که قبلاً چنین فرایندی را انجام داده باشیم. بنابراین جعل وجود یا ماهیت در علوم تجربی نیز نمود دارد و مبنای پژوهش و آزمایش در رشته‌های گوناگون این علوم می‌باشد.

لازمه جعل ماهیت

جعل ماهیت به دلیل عدم امکان جعل احکام ضروری، ممتنع دانسته شده است. جعل ماهیت به دلیل متضمن حکم و اذعان به جعل احکام ضروری و نسبت‌های ضروری محال به حساب آورده است. احکام ضروری از جمله اموری است که جعل در آنها راه نمی‌یابد و جاعلی نمی‌تواند احکام ضروری را جعل نماید. به دلیل این امر است که هر نظری موجه نخواهد بود که مستلزم جعل احکام ضروری باشد و مبتنی بر چنین معنائی باشد.

اما بنابر اصالت ماهیت، ماهیت ممکنات مورد جعل قرار می‌گیرد و ماهیت ممکنات جعل می‌شود. مجعول دانستن ماهیت ممکنات، راه را برای مجعول دانستن احکام ضروری باز می‌نماید. جعل ماهیت ممکنات به معنای آن است که هر نسبتی را قابل جعل بدانیم. نسبتی وجود ندارد که متعلق جعل قرار نگیرد. از این رو احکام ضروری نیز مجعول خواهد بود و جعل جاعل شامل احکام ضروری نیز می‌شود و لازمه این معنا آن است که قدرت در حیثه احکام ضروری نیز راه یابد و احکام ضروری، محدوده ای را برای اعمال قدرت ایجاد ننماید.

شمول قدرت بر احکام ضروری، تقدم قدرت بر حکمت

شمول قدرت بر احکام ضروری به معنای تقدم قدرت بر حکمت است. هنگامی که قدرت را شامل احکام ضروری بدانیم و حیثه احکام ضروری را از تسلط قدرت آزاد ندانیم، قدرت را بر حکمت مقدم نموده ایم و آن را بر حکمت مسلط کرده‌ایم. زیرا این قدرت است که تعیین کننده حکم تمامی احکام، حتی احکام ضروری است و این قدرت است که اقتضائات حکمت را تعیین می‌کند و از این جهت محدودیتی ندارد. بنابر مبنای حکمت، هر حکمی را نمی‌توان جعل نمود و هر نسبتی را در حیثه جعل قرار داد. براین اساس وقتی اصالت با ماهیت باشد و لازمه آن مجعول دانستن ماهیات ممکنات باشد، لازم این امر ملزم به مجعول دانستن احکام ضروری خواهد شد. در این صورت قدرت جاعل شامل جعل احکام ضروری نیز می‌شود و قدرت جاعل احکام ضروری را نیز در بر می‌گیرد و شمول جعل بر احکام ضروری به معنای تقدم قدرت بر حکمت است. تقدم قدرت بر حکمت بدین معنا است که آنچه را که حکمت اقتضاء می‌نماید، می‌توان از ناحیه قدرت تعبیر داد و در این جهت با مانع‌ای مواجه نبود. بنابر مبنای حکمت، احکام

ضروری در حیطة جعل قرار نمی‌گیرد. این حکم از اقتضانات حکمت است که احکام ضروری متعلق قدرت قرار نمی‌گیرد و احکامی وجود دارد که قدرت نمی‌تواند در تعیین نحوه آن نقشی را ایفاء نماید. بنابراین نفی قدرت در تعیین حکم برخی از احکام به معنای توجه ضمنی به حکمت می‌باشد و چنین تمایل ضمنی را در خود نشان می‌دهد. این ذهن حکمت مینا است که تعیین حکم تمامی احکام را از قدرت سلب می‌نماید و قدرت را در حیطة احکام ضروری تعریف نمی‌نماید و ذهن متشکل به شاکله حکمت است که مجال قدرت را محدود می‌نماید و آن را در تمامی عرصه‌ها وارد نمی‌کند. اما ذهن قدرت مینا، قدرت را در هر فهمی و ساختار هر ادراکی مورد نظر قرار می‌دهد و از این منظر به احکام و داده‌های آن نظر می‌کند.

زمینه‌های ذهنی نظریه اصالت وجود یا اصالت ماهیت

مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت دارای امری هستند که حکایت از زمینه‌های زیرین متفکری در نظریه‌پردازی دارد. زمینه‌ها یا تمایل عمیق متفکری اگر در راستای حکمت جوئی سامان یافته باشد، در این صورت احکام ضروری را از حیطة تسلط قدرت فراتر می‌برد و قدرت را در ماوراء امور ضروری تعریف می‌نماید. اما اگر لایه زیرین و تمایل عمیق متفکری را قدرت تشکیل دهد، در این صورت قدرت را شامل هر حیطة‌ای حتی احکام ضروری نیز می‌نماید و قدرت را در ماوراء امور ضروری تعریف نمی‌نماید. از این رو بایستی در بحث اصالت وجود یا ماهیت، ذهن خود را متوجه زمینه‌های توجه متفکر و اندیشمند فلسفی بنمائیم. اندیشمند فلسفی در مواجهه با نقادی نظریه اصالت وجود یا اصالت ماهیت بدون نظر عمل نمی‌نماید. در حقیقت اندیشمند فلسفی در داوری بر یکی از این دو نظریه بدون مینا نظر نمی‌دهد. او با ذهن تهی از هر مبنایی در وادی استدلال بر اصالت وجود یا اصالت ماهیت وارد نمی‌شود و یکی از این دو نظریه را مبرهن نمی‌نماید و اشکالات نظریه مقابل را مورد مناقشه قرار نمی‌دهد. یعنی بر مبنایی به دنبال مبرهن کردن اصالت وجود و یا اصالت ماهیت است. با توجه به این موضوع آنچه که در این مجال مورد بررسی قرار می‌گیرد: توجه به مبانی و تمایل عمیق فیلسوفان در مواجهه با نظریه اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. در این بررسی به این موضوع دست می‌یابیم که این ذهن تهی از هر گرایشی یا از هر تمایلی نیست که در باب نظریه اصالت وجود یا اصالت ماهیت نظر می‌دهد و همچنین آن فارغ از هر تمایلی نیست که در این نظریه تأمل می‌نماید. ذهن فیلسوف حکمت جو رای به نظریه اصالت وجود می‌دهد و فیلسوف قدرت محور به نظریه اصالت ماهیت نظر می‌دهد. قدرت مبنائی بدین معنا نیست که فیلسوفی به دنبال ریاست یا حکومت است و با نظریه پردازی خود در صدد فراهم آوردن زمینه حکومت خود یا افراد مورد نظر خود باشد. بلکه قدرت مینا بودن بدین معنا است که نزد اندیشمندی، قدرت می‌تواند تعیین کننده باشد و قدرت می‌تواند در تمامی ساحت‌های فکری انسان نقش آفرینی نماید.

بنابراین اگر فیلسوفی در باب جعل احکام قضایا سخن گفته است و تعیین احکام تمامی قضایا را از ناحیه جاعل می‌داند و در این مسئله استثنائی را متذکر نمی‌شود، در اندیشه این فیلسوف قدرت را بر

حکمت تسلط دارد و او نظریه اصالت ماهیت را تأیید می‌نماید. اما فیلسوفی که احکام تمامی قضایا را در حیطه قدرت قرار نمی‌دهد و قدرت را در هر حیطه ای تعریف نمی‌نماید، حکمت را بر قدرت مسلط می‌نماید و نظریه اصالت وجود را تأیید می‌کند.

دکارت (Rene Descartes) فیلسوف مشهور فرانسوی قرن هفدهم که همزمان با ملاصدرا در عالم غرب به اندیشه‌های فلسفی مشغول بوده است. نظر او بر این است که حکم احکام ضروری از ناحیه خداوند تعیین شده است و این خداوند است که با اراده خود حکم چنین احکامی را مقرر نموده است.

«اراده خداوند است که حقیقت را حقیقت کرده است و اگر مشیت خداوندی به نحو دیگری تعلق می‌گرفت هر آنچه ذهن ما و اشیاء از مادی و اصول دیگر تبعیت می‌کرد و آن چه بدیهی به نظر ما می‌آید محال و نامعقول می‌نمود... حقایق ریاضی را که شما آن‌ها را ازلی و ابدی می‌خوانید خداوند مقرر داشته است و آن‌ها مانند تمام مخلوقات دیگر تابع خدا هستند. قول به اینکه این حقایق تابع خدا نیست مثل اینست که خداوند مانند خدایان یونان تصور شده باشد که آن‌ها را تابع قضای سابق و امور دیگر می‌انگاشتند. خواهش می‌کنم بیم نداشته باشید از اینکه بگویید و منتشر کنید که خداوند، مانند پادشاهی که قوانینی را در ملک خود برقرار می‌سازد، این قوانین را در طبیعت مقرر فرموده است» (فولکیه، ۱۳۷۷: ۲۰۵-۲۰۴).

«دکارت قدرت و اراده خداوند را محدود بهیچ گونه حدی نمی‌داند حتی آنچه نزد عقل محال می‌نماید زیرا که ضروریات عقلی را هم خود او خلق کرده است. هر چه محال است برحسب مشیت محال شده و هر چه حق است او حق قرار داده و می‌توانست خلاف آن مقرر دارد و اراده خود را بر آنچه بنظر ما محال است تعلق دهد بعبارت دیگر هم خالق وجودات است هم جاعل ماهیات» (فروغی، ۱۳۶۱: ۱۸۷).

«دکارت... خداوند هم علت ذوات و هم علت هستی‌هاست» (وال، ۱۳۷۰: ۳۳۱).
«اولین نظر مابعدالطبیعی که دکارت آن را علنا تصدیق کرده، مخلوق بودن حقایق سرمدی است... حقایق سرمدی شامل حقایق منطقی، ساختارهای ریاضی و ماهیات اشیا و همچنین ارزش‌های اخلاقی است» (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۴۱).

لایب نیتس (Gottfried Wilhelm Leibniz) نیز که از پیروان دکارت به حساب می‌آید، چنین نظری دارد: «در آراء امثال دکارت خدا هم منشأ وجود اشیاء است و هم منشأ ماهیت آن‌ها» (و لایب نیتس به این مطلب تصریح کرده است) (صانعی، ۱۳۷۶: ۶۳) اما در نظر فیلسوفان اسلامی احکام ضروری مورد جعل قرار نمی‌گیرد؛

«زیرا در نظر فلاسفه اسلامی یا وجود مجعول است یا ماهیت. در میان فلاسفه اسلامی کسی را نمی‌شناسیم که هم وجود و هم ماهیت را مجعول شناخته باشد. حکمای اسلامی ضروریات عقلیه را نیز مجعول نمی‌دانند. به عبارت دیگر در نظر فلاسفه اسلامی امتناع برای ممتنع و زوجیت برای عدد چهار مجعول نیست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۷).

بنابراین همان گونه که مشاهده می‌شود برخی از فیلسوفان به جعل احکام ضروری نظر داده‌اند و برخی از تأیید این نظر، خودداری نموده‌اند. اظهار نظر در این مورد گویای توجه ضمنی و شکل یافتن ذهن فیلسوف بر مبنای قدرت یا حکمت است.

حضرت علی (ع) و توجه به حکمت

اظهار نظر حکمای اسلامی در این زمینه و نفی امکان جعل احکام ضروری و عدم تعلق قدرت به امور محال ریشه در منابع دینی دارد. در این جا به دو نمونه از آن اشاره می‌شود. از حضرت علی (ع) سؤال می‌شود که آیا خداوند می‌تواند دنیا را داخل تخم‌مرغی نماید بدون آن که آن را کوچک و این را بزرگ کند؟ می‌فرماید: خداوند عاجز نیست ولی این کار شدنی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ج ۳: ۳۰).

چنین پاسخی گویای آن است که آن حضرت حکمت را تابع قدرت نمی‌نماید و حکمت را مقدم بر قدرت می‌داند. آن حضرت قدرت را گرچه مطلق معرفی می‌کند ولی آن را در تمامی عرصه‌ها و ساحت‌ها حاکم نمی‌داند. حاکم ندانستن قدرت در تمامی عرصه‌ها به معنای آن است که قدرت تابع حکمت است و در میدان اقتضائات حکمت قدرت تعریف نمی‌شود.

این پاسخ حضرت (ع) قابل مقایسه است با پاسخی که شیخ اشراق به علماء حلب می‌دهد. شیخ اشراق با تمامی ذکاوت خود در دام مغالطه‌ای گرفتار می‌شود که علماء حلب برای او گسترده بودند و می‌خواستند با طرح سؤالی بهانه‌ای را برای اتهام کفر گویی به شیخ پیدا کنند. سؤال آنها از شیخ این بود که آیا خداوند می‌تواند انسانی را مبعوث نماید که او خاتم انبیاء باشد؟ آنها تصور می‌کردند که با طرح چنین سؤالی شیخ را در محمصه قرار می‌دهند و پاسخ شیخ هرچه باشد، او را متهم به کفر گویی خواهند نمود؛ زیرا اگر شیخ پاسخ می‌داد که خداوند می‌تواند، در این صورت او را متهم به عدم اعتقاد به خاتم بودن پیامبر اسلام (ص) می‌کردند و اگر پاسخ شیخ اشراق این بود که خداوند نمی‌تواند، او را متهم به نفی قدرت خداوند می‌نمودند. شیخ اشراق متوجه چنین دامی نمی‌شود و پاسخ می‌دهد که خداوند می‌تواند انسانی را مبعوث نماید که او خاتم انبیاء باشد. این پاسخ زمینه اتهام کفر گویی را به شیخ اشراق فراهم می‌آورد و علماء حلب این چنین او را متهم به کفر گویی و عدم اعتقاد به خاتم بودن پیامبر اسلام (ص) می‌کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۶۶-۶۵). اما اگر شیخ اشراق همچون حضرت علی (ع) پاسخ می‌داد که خداوند قادر مطلق است، ولی این کار نشدنی است؛ با این پاسخ خود را از مظان اتهام به کفر گویی می‌رهانید و در این صورت بهانه‌ایی برای متهم کردن او وجود نداشت. پس براین اساس پاسخ آن حضرت

واجد این مزیت است که نه قدرت مطلق خداوند را نفی می‌نماید و نه آن را در تمامی ساحت‌ها تعریف می‌کند.

نمونه دیگر، پاسخی است که آن حضرت (ع) به یکی از رزمندگان همراه خود در جنگ جمل می‌دهد. این سؤال و جواب را طه حسین در کتاب *علی و بنوه* نقل می‌کند و پاسخ آن حضرت را مورد ستایش قرار می‌دهد.

«طه حسین، ادیب و نویسنده معروف مصری معاصر، در کتاب *علی و بنوه* داستان مردی را نقل می‌کند که در جریان جنگ جمل دچار تردید می‌شود، با خود می‌گوید چطور ممکن است. شخصیت‌هایی از طراز طلحه و زبیر برخفا باشند؟! درد دل خود را با خود علی (ع) در میان می‌گذارد و از خود علی می‌پرسد که مگر ممکن است چنین شخصیت‌های عظیم بی‌سابقه‌ای بر خطا روند؟ علی به او می‌فرماید:

«أَنْتَ لَمْ لَبُوسْ عَلَيَّكَ. إِنَّ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ لَا يَعْرِفَانِ بِأَقْدَارِ الرَّجَالِ، أَعْرِفِ الْحَقَّ
تَعْرِفِ أَهْلَهُ، وَاعْرِفِ الْبَاطِلَ تَعْرِفِ أَهْلَهُ.»

«حق بر تو مشتبه شده است. حق و باطل با منزلت انسان‌ها شناخته نمی‌شود.

حق را بشناس، دارنده آن را خواهی شناخت. باطل را بشناس دارنده آن را می‌

شناسی»

یعنی تو سخت در اشتباهی، تو کار را واژگونه کرده‌ای. تو به جای اینکه حق و باطل را مقیاس عظمت و حقارت شخصیت‌ها قرار دهی، عظمتها و حقارت‌ها را که قبلاً با پندار خود فرض کرده‌ای، مقیاس حق و باطل قرار داده‌ای. تو می‌خواهی حق را با مقیاس افراد بشناسی! برعکس رفتار کن. اول خود حق را بشناس، آن وقت اهل حق را خواهی شناخت؛ خود باطل را بشناس، آن وقت اهل باطل را خواهی شناخت. آن وقت دیگر اهمیت نمی‌دهی که چه کسی طرفدار حق است و چه کسی طرفدار باطل و از خطا بودن آن شخصیتها در شگفت و تردید نخواهی بود.

طه حسین پس از نقل جمله‌های بالا می‌گوید:

«من پس از وحی و سخن خدا، جوابی پر جلال‌تر و شیواتر از این جواب ندیده

و نمی‌شناسم» (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶: ۳۶۶-۳۶۵).

این پاسخ که طه حسین را این چنین به ستایش و تمجید آن حضرت وا می‌دارد، حاوی نکات ارزنده دیگری است؛ از آن جمله حکمت‌جویی و شکل‌گیری ذهن آن حضرت بر مبنای حکمت است. این پاسخ نشان دهنده تمایل عمیق آن حضرت به حکمت است و دغدغه اصلی ذهن آن حضرت را حکمت تشکیل می‌دهد. شناخت افراد بر مبنای اصولی و قواعدی و شناخت برحق بودن انسان‌هایی از این طریق، حکایت از آن دارد که قدرت اشخاص برجسته در تعیین حق و باطل امری موجه و معقول نمی‌باشد. حق و باطل را نمی‌توان بر مبنای اقتدار اشخاص ارزیابی نمود و نظر انسان‌های مقتدر را میزان تعیین حق و باطل دانست. میزان نبودن نظر انسان‌های مقتدر برای تعیین حق و باطل به معنای نفی تعیین کننده بودن قدرت در عرصه تفکر است. قدرت نمی‌تواند آنچه را که حکمت اقتضاء دارد تعیین کند و قدرت نمی‌تواند در تعیین اقتضات حکمت کارائی داشته باشد. پاسخ آن حضرت بر چنین مبنائی استوار است و چنین

مبنائی را گوش زد می‌نماید. این پاسخ در مقابل نظری قرار می‌گیرد که برای انسان‌های مقتدر مقام و موقعیتی تعیین کننده در عرصه تفکر قائل‌اند و آنها را میزان تمییز حق از باطل، صحیح از ناصحیح می‌دانند.

ملاصدرا نیز چنین نظری دارد. او نیز بر این باور است که بایستی به گفته‌ها و اندیشه‌ها توجه شود و ارزیابی آراء بر اساس موازین صورت گیرد. توجه به شخصیت‌ها و زنده‌ای را در ارزیابی نظریه‌ها در بر ندارد. او می‌گوید:

«انسان حکیم به مشهورات توجه نمی‌کند و از مخالفت مردم در صورت توجه به حقیقتی هراسی به دل راه نمی‌دهد. انسان حکیم در هر زمینه‌ای به گوینده به جای آنچه که گفته شده است، توجه نمی‌کند»^۸ (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۶: ۶).

ابن عربی عارف مشهور اسلامی نیز انسان عاقل را کسی می‌داند که حق را بواسطه گوینده آن نمی‌شناسد، از نظر او فردی غیرعاقل خواهد بود کسی که حق را بواسطه گوینده‌اش شناسد. او این مسئله را از بزرگ‌ترین لغزش‌های فکری می‌داند.

«شخص عاقل انسان‌ها را با حق شناسائی می‌کند و غیر عاقل حق را با انسان‌ها می‌شناسد. این از بزرگترین مغالطه‌های فکری است»^۹ (ابن عربی، ۱۴۰۵-۱۹۸۰، ج ۷: ۴۱۹)

نتیجه‌گیری

فرایند این نگرش این است که اگر احکام تمامی قضایا را مجعول یا مخلوق بدانیم، در این صورت در فراگیری و تعلم مباحثی نمی‌توان به فهم و درک آن مباحث اذعان نمود. اگر احکام تمامی قضایا مجعول باشد، متعلم آن قضایا نمی‌تواند مدعی درک و فهم آن قضایا باشد. اگر تعیین حکم تمامی قضایا را از ناحیه جاعل بدانیم، نقش متعلم آن قضایا را در حد فراگیرنده فرو کاسته‌ایم و در این میان سهمی را به متعلم در درک و فهم اموری نداده‌ایم.

ذهن انسان مباحثی را فرا می‌گیرد. فراگیری مباحثی بنا بر مجعول دانستن احکام تمامی قضایا و نفی چنین نظریه‌ای با دو نوع تفسیر مواجه خواهد شد. نظریه‌ای که حکایت از جعل تمامی احکام دارد، موقعیت ذهن را در مواجهه با مطالبی و مباحثی در حد قوه ای منفعل محض فرو می‌کاهد و ذهن انسان بنا بر این مبنا تنها توان فراگیری را دارد و تنها آنچه را دریافت می‌کند که به آن عرضه می‌شود و در دریافت اموری قدرت و توان رد و قبول ندارد. وقتی تمامی احکام مجعول دانسته شود ذهن با آنچه که جعل شده است و با احکامی که مورد جعل قرار گرفته شده است مواجه خواهد شد. ذهنی که خود را با احکام مجعول مواجه بداند، قادر برای رد یا قبول نخواهد بود و تنها قادر خواهد بود به آشنائی و دریافت آنچه که دارد.

اما نظریه‌ای که احکام تمامی قضایا را مجعول نمی‌داند، ذهن را واجد توان درک و فهم اموری به حساب می‌آورد. بر مبنای این نظریه ذهن فراگیرنده محض نیست و از ناحیه خود می‌تواند نسبت به آنچه

که به آن ارائه می‌شود، عکس‌العمل نشان دهد و نسبت به آنچه که دریافت می‌نماید، داوری و قضاوت نماید. اگر حکم اصل تناقض را که امتناع اجتماع دو طرف نقیض است، متخذ از جعل بدانیم و حکم این اصل را مربوط به جعلی که در مورد آن صورت گرفته است، در نظر آوریم در این صورت، ذهن در صورت مواجه با احکامی متناقض چه قضاوتی و داوری‌ای می‌تواند از خود نشان دهد. اگر ذهن از پذیرش دو حکم متناقض ابا می‌ورزد و اگر ذهن از اذعان به دو حکم متناقض امتناع می‌کند، این برخورد ذهن بر اساس فهم تناقض و درک این اصل صورت می‌گیرد. ذهنی که تناقض فهم است و فهم تناقض قوام دهنده توان ادراکی آن است می‌تواند از اذعان به دو امر متناقض امتناع ورزد. ذهن بواسطه ماهیت خود و بواسطه توان ادراکی خود است که یکی از دو طرف متناقض را صائب می‌داند و طرف دیگر را مردود به حساب می‌آورد و هر دو طرف متناقض، برای چنین ذهنی از ارزش برابری برخوردار نیست. اما ذهنی که فهم تناقض از مقومات آن نباشد، در مواجه با دو نظر متناقض، منفعلانه عمل می‌کند و تنها دریافت کننده آن‌ها خواهد بود و دریافت دو امر متناقض دغدغه‌ای را در آن ایجاد نمی‌نماید.

این است که بر مبنای نظریه عدم جعل احکام ضروری، ذهن را دارای ماهیتی فهمی می‌دانیم و از جمله مقومات چنین ماهیتی را درک و فهم اصل تناقض می‌دانیم. اما بنا بر مبنای جعل احکام ضروری، ضرورتی ندارد که ذهن را دارای ماهیتی فهمی بدانیم و ذهن را دارای ذاتی بدانیم که توان فهم اموری را دارا است. بنابراین «کاملاً روشن است که (طبق) نظریه مخلوق بودن حقایق سرمدی، می‌توانیم بگوییم که واقعیت به دو قلمرو جداگانه تقسیم می‌شود: آنچه قابل شناخت است و آنچه قابل فهم است» (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۴۲).

پی‌نوشت‌ها

۱. ماهیت دارای دو معنای اصطلاحی است. ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو و ماهیت به معنای مابه الشئ هو هو. ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو، به معنای ارائه ذاتیات ماهیتی است و ماهیت به معنی مابه الشئ هو هو، مبین حقیقت موضوعی است. در این مقاله ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو مورد نظر است و ماهیت در اینجا به معنای آنچه که ذاتیات موضوعی را نشان می‌دهد. در این مقاله حتی آنجا که به نظر شیخ اشراق اشاره می‌شود همین معنی مورد نظر است. این معنای از ماهیت را صدرا به شیخ اشراق نسبت می‌دهد و او را نیز در زمره نافیان جعل ماهیت به معنای جعل ذاتیات می‌داند.

۲. الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غیره به یکون متحققا و کائنا فی الأعیان و فی الأذهان و لأنه المجعول بالذات دون المسمى بالماهية نیز می‌توانیم این عبارت را بدین نحو ترجمه نمود. وجود تنها موضوعی از میان اشیاء است که تحقق از آن؛ آن است در این ترجمه افعال تفضیلی به صورت افعال تعیینی ترجمه شده است. نظیر «الحق احق ان یتبع».

۳. فإن صدق الذاتیات و لوازم الماهیات لا یحتاج إلى جعل جاعل و تأثیر مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عدما...

۴. فإن الجاعل كما لا یجعل النار جوهرًا بعد جعلها موجودةً فكذلك لا یجعلها حارةً بعد جعلها موجودةً

۵. ثم جعل المؤلف يختص بتعلقه بالعرضيات المفارقة لخلو الذات عنها و لا يتصور بين الشيء و نفسه و لا بينه و بين ذاتياته و لا بينه و بين عوارضه اللازمة كالإنسان إنسان و الإنسان حيوان و الأربعة زوج لأنها نسب ضرورية و مناط الحاجة هو الإمكان و الوجود و الامتناع مناط الغنا. و لذا قال الشيخ ما جعل الله المشمش مشمشا و لكن أوجده
۶. و الذى يقال إن السواد سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق و نحن نقول به...و إلى هذا المذهب ذهب الإشراقيون كالشيخ المقتول و أتباعه و كل من أتى بعدهم و المتأخرون
۷. لا يصح أن يقال «يجعل حيوانا ثم يجعل بعد ذلك ناطقا» بل جعله حيوانا هو بعينه جعله انسانا.
۸. و الرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفه الجمهور، ولا يتوجه فى كل باب الى من قال، بل الى ما قيل.
۹. و ان العاقل يعرف الرجال بالحق، و غير العاقل يعرف الحق بالرجال، و هذا من اكبر اغاليط النظر.

References:

- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2004) *Majaraye Fekre e Falsafi*, Tehran: Tarh e Now.
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (1986) *Falsafe e Suhrawardi*, Tehran: Hekmat Publications.
- Ibn 'Arabi (1980), *Futûhât al-Makkiyya*, Cairo: Al-Masri al-'Ama'l-e-lib.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan (2008) *Resalat al-Jal*, Qom: A: Lamamim.
- Suhrawardi (1993), *Majmoe Asare Shikh Eshraq*, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Sabzevari, Mollahadi (n.) *Sharh Al - Manzome*, Tehran: Dar al-Alam.
- Sanei, Manouchehr (1376) *Falsafe Dekart*, Tehran: Alhadi pub.
- Foroughi, Mohammad Ali (1983) *Sire e Hekmat Dar Europa*, Part II, Tehran: Safi Alishah Publications.
- Foulquié, Paul (1999) *Falsafe e Omomi*, Persian translation by Yahya Mahdavi, Tehran: Tehran University Press.
- Mojtahedi, Karim (2003) *Dekart va Falsafe O*, Tehran: Amir Kabir Publication.
- Motahari, Morteza (1990) *Majmoe e Asar*, Vol. 16, Tehran: Sadra pub.
- Motahari, Morteza (1990) *Majmoe e Asar*, Vol. 10, Tehran: Sadra pub.
- Mulla Sadra (2002), *al-Hikma al-Mutaleyahi fi al-Asfar al-Aqliya Arbaa*. Vol. 6, Hadith Foundation of Sadra.
- Mulla Sadra (2004), 4th, *Al-Hikma al-Mutaleyahi fi al-Asfar al-Aqliya Arbaa*. Vol. 4 Hadith Foundation of Sadra
- Mulla Sadra (2003) *al-Hikma al-Mutaleyahi fi al-Asfar al-Aqliya al-Aba'i*, Vol. 1, Tehran: Hadith Foundation of Sadra.
- Mulla Sadra (1988), *Sharhe Osol e Kafi*, edited by Mohammad Khojavi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Mulla Sadra (2005), *Sharh va Taliqe bar Elahiyate al-Shafa*, Tehran: Hadith Foundation of Sadra

- Mulla Sadra (1391) *Al-Shavahede al Robobyeh fi manhejel Solokeyeh*, Tehran: Hadith Foundation of Sadra.
- Wall, Jean (1992) *Bahs dar Mabadeltabee*, Persian translation by Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publishing.