

فهم و اثبات بساطت حق تعالی در پرتو قیومیت الهی از دیدگاه ملاصدرا*

- عظیمه پورافغان^۱
- علیرضا کهنسال^۲
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

اهتمام صدرالمآلهین به صفت قیوم پروردگار در مجموع صفات الهی، مسئله‌ای غیر قابل انکار است. آن‌سان که وی جمیع معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحید را منشعب از آن می‌داند که به همراه اسم حیّ به عنوان اسم اعظم حق تعالی در برخی از روایات بیان شده است. نوشتار حاضر در صدد تبیین بساطت حقیقی پروردگار بر مبنای قیومیت الهی است. ملاصدرا به کرات، با ترسیم جایگاه صفت قیوم به عنوان مبدأ صفات اضافی، آن را واسطه اتصاف ذات به صفات فعلی متأخر از ذات می‌داند که در نتیجه خللی در بساطت ذات الهی وارد نمی‌شود. بر اساس مبانی صدرایی، فهم و اثبات مقدمات قاعده بسیط الحقیقه نیز

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (poorafghan18@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (kohansl-a@um.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@um.ac.ir).

بر پایه قیومیت امکان‌پذیر است؛ به گونه‌ای که اثبات بساطت ذات الهی و فهم نحوه کل‌الاشیاء بودن آن، در پرتو این اسم صورت می‌پذیرد.

واژگان کلیدی: صفات فعلی، قیوم، بساطت، حکمت متعالیه.

طرح مسئله و پیشینه

صفات و اسمای الهی، بخش عمده‌ای از مباحث الهیات بالمعنی‌الاصح را در فلسفه اسلامی تشکیل می‌دهد. قیومیت پروردگار در میان اسما و صفات پروردگار، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. چنانچه در روایات به همراه اسم حیات، تفصیل اسم اعظم الهی بیان شده است که معرف اهمیت آن در مباحث فلسفه اسلامی است. سیری در آثار و منابع حکمت مشاء و اشراق و حکمت متعالیه نیز بیانگر این معناست.

قیومیت در مکتب مشاییان هم‌تراز و جوب بالذات ذکر شده است. ابن‌سینا در *الاشارات* در مقدمات برهان اثبات واجب‌الوجود، در تقسیم موجود به واجب و ممکن ذکر می‌کند که موجود با نظر به ذاتش بدون التفات به غیر، یا وجود فی‌نفسه برایش ضرورت و جوب دارد یا خیر، و از حالت اول یعنی حالتی که جوب بالذات داشته باشد، تعبیر به قیوم می‌کند:

فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته وهو القیوم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸/۳).

همچنین از جمله دلایلی که برای اثبات علم واجب تعالی بهره می‌برد، از طریق قیومیت الهی است. وی می‌گوید:

الأول معقول الذات قائمها، فهو قیوم؛ بریء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة... فهو عاقل لذاته معقول لذاته (همان: ۶۵/۳).

در اینجا بر پایه قیومیت و قیام به ذات الهی، معقول‌الذات بودن و در نتیجه عاقل بالذات را اثبات می‌کند. خواجه نصیر نیز در *شرح‌الاشارات* به تفصیل به معنای قیوم که در اینجا بیان شده، می‌پردازد که براثت از علائق و انواع تعلق به غیر و عهد و هر گونه ضعف و مواد وجودی و عقلی را در بر دارد (همان). وی در *تجريد الاعتقاد* قیومیت را از جمله صفاتی می‌داند که جوب وجود بر آن دلالت دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۵). میرداماد از دیگر فلاسفه مشایی است که جایگاه ویژه‌ای برای صفت قیوم ذکر

نموده است. وی در تقدیسات در همه موارد، تعبیر «القیوم واجب بالذات» را با هم به کار می‌برد. وی در تقدیس چهل و پنجم با عنوان «الوجوب بالذات عنوان حقيقة القیوم بالذات» چنین بیان می‌کند:

أحق ما يعبر به عن ضرورة تقرّر الحقيقة بنفس الذات في الأسماء الحسنی هو القیوم.

لذا به کار بردن این اصطلاح را به این علت می‌داند که بهترین تعبیر از ضرورت تقرر حقیقت هستی در میان اسماء الحسنی قیوم است. سپس در تطابق این دو معنا می‌گوید: القیوم هو الذی له قوام الحقيقة وتقرّر الذات بنفسه، ومنه قوام جملة الماهیات وتقرّرها. والواجب هو الذی له ضرورة قوام الحقيقة ووجوب الوجود بنفس ذاته، ومنه وجوب جميع الوجودات (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۵۲).

هرچند بیش از این مجال پرداختن به این صفت در اصطلاح فلاسفه مشایی نیست، منتها تعابیر فوق به خوبی نمایانگر جایگاه قیوم در آن است. همچنین در جایگاه این صفت در حکمت اشراق نیز باید گفت که در نظام فلسفی حکمای اشراقی که بر مبنای نور و ترتیب سلسله انوار پایه‌ریزی شده است، در رأس هرم هستی، نور الانوار قرار دارد. سهروردی در *حکمة الاشراق* چنین بیان می‌دارد:

فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس وراء نور وهو نور الأنوار والنور المحيط والنور القیوم والنور المقدّس والنور الأعظم الأعلى وهو النور القهار (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲۲).

لذا یکی از نام‌های مهم نور الانوار در بیان شیخ اشراق نور قیوم است. در *هیاکل النور* قیوم را این گونه تعریف می‌کند.

القیوم هو ظاهر بذاته وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلائقها (همو، ۱۳۷۹: ۸۱).

لذا قیوم به ذات خود روشن است و روشنی همه انوار دیگر وابسته به اوست. در جای دیگر، عنصر دوام را در معنای قیوم دخیل می‌داند و قیوم را متضمن مبالغه معرفی می‌کند، به گونه‌ای که همواره و دائماً قیام اشیا به اوست:

قیومته لذاته فيكون دائماً له فيدوم قیام الأشياء به وإلا يكون قیوماً في أوقات معدودة لا غير. والقیوم يتضمّن المبالغة للإشارة إلى قیامه وإقامته ودوامه (همو، ۱۳۷۵: ۶۳۹/۴).

دوانی نیز ضمن اشاره به معنای دوام و ذکر اشکالاتی به آن، در نهایت معنای صحیح قیوم را که مناسب ذات پروردگار است و در روایات به عنوان اسم اعظم الهی بیان شده است، قائم به ذاتی می‌داند که وجوب وجود دارد و مستجمع جمیع کمالات، مقوم غیر و متضمن جمیع صفات فعلیه است (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۱۰-۱۱۱).

بنابراین فلاسفه مشاء و اشراق هر کدام به گونه‌ای در طرح مباحث الهیات، به ذکر قیومیت الهی در ردیف وجوب بالذات و نورالانوار پرداخته‌اند. حکمت متعالیه نیز به نوبه خود سهم بزرگی در تبیین این اسم اعظم الهی دارد و آنچه تفکر صدرایی را در این مسئله متمایز می‌کند، پرداختن مفصل به صفت قیومیت الهی است و اقامه براهین در اثبات اینکه جمیع معارف ربوبی و مسائل معتبر در توحید از آن نشئت گرفته است. اثبات بساطت و وحدانیت و وجوب من جمیع جهات، علم ذاتی و غیره و صفاتی چون سمع و بصر، جود و غنا و مالکیت همه‌جانبه از جمله آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۸۸/۴).

نوشتار حاضر در صدد تبیین اولین و مهم‌ترین این معارف یعنی بساطت حق تعالی است که ملاصدرا در صدر معارف به اثبات آن می‌پردازد و بقیه مسائل را به آن ارجاع می‌دهد که بیانگر جایگاه رفیع آن در مجموعه نظام فلسفی صدرایی است. اما این سؤال مطرح می‌شود که تبیین بساطت حق تعالی در ارتباط با صفت قیوم چگونه است؟ در یک نگاه ابتدایی، صفت قیوم به عنوان سرمنشأ صفات فعلی، مانع ورود خلل در ذات بسیط الهی می‌شود. اما به نظر می‌رسد با تبیینی که ملاصدرا از بساطت حق تعالی ارائه می‌دهد که در قالب قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء ولیس بشیء منها» اوج می‌گیرد، این ارتباط عمیق‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. تبیین این ارتباط و فهم و اثبات چنین بساطتی در پرتو صفت قیوم با تعمق در تعابیر ملاصدرا، مدنظر نوشتار حاضر است.

تبیین واژه قیوم و مفهوم آن

واژه قیوم صیغه مبالغه ثلاثی مجرد از ریشه «قوم» بر وزن «فیعول» است. اسم فاعل آن قائم و جمع آن قیام است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲/۲). روشن است که قیام به معنای ایستادن است و در گفتگوهای روزمره به هیئت مخصوصی گفته می‌شود که انسان را به



حالت عمودی بر زمین نشان می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۲۶۴). در این حالت، قائم بر پای خود ایستاده و به چیزی دیگر تکیه نداده است. همچنین ثبوت، قوام و تکیه غیر به اوست؛ مانند ستونی که به آن تکیه داده می‌شود.^۱ در کتب معتبر لغوی و تفسیری، معانی متعددی برای صفت قیوم ذکر شده است که به نظر می‌رسد از آنجا که عادتاً بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست، از این رو از کلمه «قیوم» برای همه آن معانی استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۳۳۰)؛ از جمله معانی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- قائم به نفس و مقوم غیر: مطابق این معنا تحلیل معنای قیوم دو بخش را در بر دارد. نخست، قیام به نفس دارد، به گونه‌ای که از همه مخلوقات بی‌نیاز است. دوم، مقوم غیر است، به گونه‌ای که جمیع کائنات در ایجاد، استمرار وجود و بقای خود و همچنین جمیع شئون خود محتاج اویند که به آن قیام کنند (مرعشلی، ۱۴۲۷: ۸۹؛ حمود، ۲۰۰۵: ۳۶).

- موجود مدبری که قائم به تدبیر امور مخلوقات است، از به وجود آوردن آن‌ها، رساندن رزق و روزی‌شان و علم او به جایگاه و موقعیت آن‌ها (ازهری، ۱۳۸۴: ۱/۲۹۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۴۹۶؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۳۸۵: ۱/۶۹).

- قیام برای چیزی به عنوان مراعات و حفظ آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲/۵۲).

- دائمی که زوال ندارد (حمود، ۲۰۰۵: ۳۶) و دوام موجودات به اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱/۲۷۱). شیخ اشراق نیز به این معنا اشاره کرده بود.

- قیام برای چیزی به عنوان مراعات و حفظ آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲/۵۲). مطابق

این معنا، قیوم دیگر موجودات را حفظ نموده و مایه‌های قوامشان را به آن‌ها می‌بخشد. در مجموع با عنایت و تأمل در معانی ذکرشده می‌توان گفت که قیومیت خدای سبحان بدین معناست که خداوند همواره در مقام عمل آفرینش و افاضه است و هم خود قائم به ذات است و هم ماسوای او در همه شئون (از خلقت و تدبیر و دوام و

۱. «عماده الذی یقوم به» (ابن اثیر جزری، ۱۴۲۱: ۴/۲۲۷؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۸: ۵۲۰؛ جوهری، ۱۲۷۰: ۵/۱۲۰۷). «القیام والقوام اسم لما یقوم به الشیء، آی یثبت، كالعماد والسناد لما یعمد ویسند به» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲/۵۲).

حفظ و روزی دادن) قائم به اویند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۱۲). لذا همگی آن‌ها ذیل دو جزء معنایی «قائم به نفس» و «مقوم غیر» قرار می‌گیرند. چنانچه صدرالمتألهین در رساله «فی سریان الوجود» قیوم را به «قائم به ذات و مقیم غیر» تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۱۴۲).

اتصاف ذات بسیط به صفات فعلی به واسطه قیومیت

صدرالمتألهین در آثار مختلف خود، صفت قیومیت را سرمنشأ همه صفات اضافی می‌داند. وی پس از تقسیم‌بندی تفصیلی اوصاف الهی، به مسئله اتصاف ذات الهی به صفات می‌پردازد. در مورد صفات کمالی همچون علم و قدرت به عینیت ذات و صفات اشاره می‌کند. از آنجا که همه صفات حقیقی، یک حقیقت واحدند، زائد بر ذات نیستند؛ اگرچه مفهوم آن‌ها متغیر باشد. اما در مورد صفات اضافی که زائد بر ذات هستند، مسئله تكثر در ذات به واسطه اتصاف ذات به آن‌ها پیش می‌آید که با بساطت ذات الهی منافات دارد. ملاصدرا قیومیت را کلید حل این مسئله می‌داند. به رأی وی، جمیع صفات اضافی به یک معنای واحد و اضافه واحد متأخر از ذات که قیومیت است، بازمی‌گردند. لذا این زیادت بر ذات، به بساطت پروردگار خلی وارد نمی‌سازد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۰/۶). به عبارت دیگر، صفات فعلی از آن جهت که اموری حادث و متأخر از ذات واجب هستند، بر ذات او حقیقتاً صدق نمی‌کنند؛ چرا که این امر مستلزم وقوع تغییر در ذات واجب و ترکیب او از حیثیات متغایر و متکثر است، در حالی که ذات الهی منزله از چنین اموری است. اما این صفات از آن جهت که منبع و منشأ کل کمالات و خیرات‌اند، اصل و ریشه‌ای در ذات واجب دارند و حقیقتاً بر ذات واجب تعالی صدق می‌کنند. علامه طباطبایی از این اصل چنین تعبیر می‌نماید: «بحیث یقوم به کل کمال ممکن فی موطنه الخاص» (۱۴۲۴: ۳۵۰) که در واقع اشاره به همان صفت قیومیت است که اصل و جامع تمامی اسمای اضافی خداوند است و صفت قیوم جمیع آن‌ها را در بر می‌گیرد (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۷/۲). همچنین در پاورقی الاسفار جایی که صدرالمتألهین تمامی صفات اضافی را به قیومیت ارجاع می‌دهد، نیز به این تعبیر اشاره می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۰/۶، تعلیقه).

ملاصدرا در موارد متعدد به این نکته اشاره کرده است. در *مفاتیح الغیب* اضافه قیومیة خداوند را مصحح کاربرد همه صفات اضافی مانند «رازقیت و مبدئیت» می‌شناسد (همو، ۱۳۶۳: ۳۲۵). در *المظاهر الالهیه* از لفظ صفات فعل استفاده کرده، می‌فرماید:

قیومیته مبالغه فی القيام لإدامة الموجودات علی وجه التمام عدّة ومدّة وشدة، فهو مشتمل علی جمیع الأسماء الفعلیة (همو، ۱۳۷۸: ۴۲).

در *المبدأ و المعاد* قیومیت را سرچشمه نسبت‌ها و اضافات می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۳۲). بنابراین قیوم به عنوان واسطه اتصاف ذات الهی به صفات فعلی، موجب می‌شود که به بساطت ذات حق تعالی خللی وارد نشود.

استدلال صدرالمتألهین در اثبات بساطت الهی بر مبنای قیومیت

تا کنون مشخص شد که قیومیت به عنوان سرمنشأ صفات فعلی و واسطه اتصاف ذات واحد به صفات اضافی متأخر از ذات معرفی می‌شود. لذا به وحدانیت و بساطت واجب خللی وارد نمی‌شود؛ چرا که همه آنها به یک اضافه واحد که اضافه قیومیه است، بازمی‌گردند. در رابطه این صفت با بسیط‌الحقیقه بودن واجب تعالی، ابعاد دیگری هم وجود دارد. ملاصدرا در چند جا ضمن بحث از بسیط‌الحقیقه، به نقش پررنگ قیومیت می‌پردازد. همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، وی در کتاب *تفسیر القرآن الکریم* ضمن اشاره به معارف ربوبی منتج از قیومیت، اولین موردی که به آن می‌پردازد این است که پروردگار بسیط‌الحقیقه است و در تبیین این موضوع چنین استدلال می‌کند:

اگر واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه نباشد، باید مرکب باشد و ترکیب سه حالت دارد:
 ۱. مرکب از اجزای خارجی باشد که در این صورت در وجود خارجی، نیازمند به اجزاست؛ منتها چون افتقار و نیاز با قیومیت پروردگار منافات دارد، این قسم باطل است.

۲. مرکب از اجزای عقلی (جنس و فصل) باشد که در این صورت دارای ماهیتی غیر از وجود است و نیاز و افتقار آن دوچندان می‌شود؛ چرا که در وجود و قیام به جاعلی احتیاج دارد که آن را موجود قائم گرداند، در حالی که پروردگار قیوم است.

۳. مرکب از اجزای مقداری باشد که در این صورت جسم و جسمانیات است و هر دو در مورد واجب تعالی محال است؛ چرا که حاجت و نیاز جزء لاینفک جسم و جسمانیات است. نیاز امور جسمانی از جهت احتیاج آن‌ها به حلول در جسم است و جسم نیز مرکب و نیازمند به اجزای خود است و موجود محتاج و نیازمند، نمی‌تواند قیوم باشد (همو، ۱۳۶۶: ۸۸/۴).

استدلال فوق، سه بخش دارد که در واقع به یک قیاس استثنایی برمی‌گردد که حدوسط در آن نیاز و افتقار است و رفع تالی در گرو اتصاف به قیومیت پروردگار است:

- اگر ذات الهی مرکب باشد، باید نیازمند باشد.

- در حالی که نیازمند نیست؛ چرا که متصف به قیومیت است (و قیومیت با نیاز و افتقار منافات دارد).

- بنابراین ترکیب در ذات الهی راه ندارد.

تنافی افتقار و نیازمندی با قیومیت

پایه استدلال فوق بر قیومیت الهی استوار شده است؛ چرا که رفع تالی یعنی عدم نیاز ذات، با استناد به صفت قیوم اثبات می‌شود. توضیح آنکه قیوم به عنوان موجود قائم به ذاتی که قوام و استمرار و حفظ و تدبیر جمیع شئونات ممکنات، وابسته به اوست، بیش از همه مفاهیم ربوبی بر معنای وجوب وجود قابل تطبیق است.

ملاصدرا در بسیاری از نوشته‌های خود، تعبیر قیوم را با واجب‌الوجود همراه می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲/۵، ۶۵ و ۱۷۹). همان‌گونه که ذکر شد در آثار فلاسفه پیشین نیز چنین است. البته برخی چون خواجه در تجرید قیوم را از لوازم وجوب وجود می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۵). منتها در شرح الاشارات در تأیید سخن ابن‌سینا قیوم را در رتبه وجوب بالذات می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۵/۳). همچنین با توجه به تعابیر صدرالمتألهین به نظر می‌رسد به باور وی، قیوم مرتبه‌ای بالاتر از این دارد که همانند دیگر صفات، از لوازم وجوب الهی باشد. تعبیر صفت قیوم به عنوان سرمنشأ و جامع صفات فعلیه تنها بخشی از معنای این اسم را در بر دارد. صدرالمتألهین تصریح می‌کند

که از معنای قیوم، جمیع صفات کمالی و برائت از جمیع نقایص امکانی سرچشمه می‌گیرد:

ومعنى القیومیة المستفاد منه جمیع الصفات الكمالی والبراءة عن جمیع النقائص
الإمكانی فإنّ معنى القیوم هو الذی یقوم بنفسه ویجب بذاته ویقوم به غیره (صدرالدین
شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۹/۴).

چنین ظرفیت معنایی، در دو جزء معنایی این صفت نهفته است. تأمل در مفهوم قیوم ما را به این امر می‌رساند که جزء معنایی اول (قیام به ذات) در واقع همان وجوب ذاتی است و جزء^۱ دیگر مقوم بودن برای دیگران است.

ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* در اثبات واجب برهانی می‌آورد که با تکیه بر تعلق به غیر ممکنات و استغنا و قیام به ذات پروردگار مطرح شده است. برهان وی به این شرح است:

موجود یا ذاتاً تعلق و نیاز به غیر دارد یا مستغنی و بی‌نیاز از غیر است. در صورت اول، تعلق این موجودات متعلق بالغیر، یا به واسطه وجود بعد از عدم آنها یا از ناحیه امکان و یا ماهیت آنهاست. حالت اول نمی‌تواند علت تعلق به غیر باشد؛ چرا که عدم بما هو عدم، نفی محض است. موجودیت بعد از عدم هم از لوازم آن است و لوازم شیء نمی‌تواند مجعول باشد. پس متعلق به غیر، اصل وجود است. همچنین حالت دوم و سوم هم رد می‌شوند؛ چرا که امکان و ماهیت امور اعتباری هستند و نمی‌توانند متعلق جعل باشند. پس موجودات متعلق به غیر ذاتاً و در اصل وجودشان نیاز و تعلق به علت دارند. از طرفی این وجودات متعلق و مقوم به غیر، مستدعی وجودی هستند که مقوم آنها باشد. اگر این وجود، قائم به ذات بی‌نیاز باشد که مطلوب حاصل است. لکن اگر آن هم متعلق و قائم به غیر باشد، نقل کلام به او می‌شود و در نتیجه بطلان دور و تسلسل، در نهایت به وجود قائم به ذات و غیر متعلق به غیر می‌رسد (همو، ۱۴۱۷: ۳۵/۱).
بنابراین واجب‌الوجودی که صدرالمتألهین مطرح می‌کند، وجودش عین قیام به ذاتش است؛ یعنی چیزی جز قیوم بودن و غنا ندارد. همان طور که ممکن، چیزی جز

۱. تعبیر به جزء از باب تنگنای لفظ است.

تعلق به غیر نیست و قیومیت با تعلق و نیاز و افتقار به غیر منافات دارد. همان گونه که پیداست، برهان فوق بر مبنای قیومیت، به اثبات واجب الوجود می‌پردازد. لذا در حکمت متعالیه، نزدیک‌ترین تعبیر دینی به واجب‌الوجود را می‌توان در قیوم سراغ گرفت.

واکاوی قاعده بسیط‌الحقیقه بر مبنای قیومیت پروردگار

یکی از قواعد محوری و مؤثر در فلسفه صدرایی، قاعده بسیط‌الحقیقه است. صدرالمتهلین این قاعده را از غوامض علوم الهی دانسته و درک حقیقت آن را جز برای کسانی که از جانب حق تعالی به سرچشمه علم و حکمت راه می‌یابند، آسان ندانسته است:

هذا من غوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علمًا
وحكمة (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶).

و آن را الهامات عرشی می‌داند که خداوند بر قلب او نازل کرده است:
ولنا بتأييد الله وملكوته الأعلى برهان آخر عرشي (همان: ۱۳۵/۱).

معنای دقیق این قاعده و حدود و ثغور آن در آثار ملاصدرا و شارحان وی و تحولاتی که در سیر این بحث در میان فلاسفه رخ داده و نتایج و کاربرد این قاعده، همواره در بین صاحب‌نظران مورد بحث و گفتگو بوده است که ذکر تفصیلی آن‌ها از وسع بحث حاضر خارج است.

در فلسفه صدرایی قاعده چنین بیان می‌شود:

«بسيط الحقیقة کلّ الأشياء ولیس بشیء منها»؛ بسیط‌الحقیقه همه اشیاست و هیچ یک از آن‌ها نیست.

قاعده شامل دو بخش است: نخست اینکه «بسيط الحقیقة کلّ الأشياء»؛ بسیط‌الحقیقه تمام اشیاست، و دوم اینکه «ولیس بشیء منها»؛ هیچ یک از آن‌ها نیست. ملاصدرا در قسمت اول، برای اثبات کلّ‌الاشیاء بودن بسیط‌الحقیقه، به ذکر برهان زیر می‌پردازد:

«لکن البرهان علی أنّ کلّ بسیط الحقیقة کلّ الأشياء الوجودیة إلا ما يتعلّق بالنقائص والأعداد، والواجب تعالی بسیط الحقیقة واحدٌ من جمیع جهات، فهو کلّ الوجود وکلّه وجود» (همان: ۱۱۰/۶)؛ واجب تعالی از همه جهات، بسیط الحقیقه و واحد است. هر بسیط الحقیقه ای کل اشیا ی وجودی است، مگر آنچه مربوط به نقایص و اعدام است. پس واجب الوجود کل اشیا ی وجودی است، همان طور که کل وجود است.

- این استدلال در قالب قیاس شکل اول است.
- صغری: واجب الوجود بسیط الحقیقه است.
- کبری: هر بسیط الحقیقه کل الاشیا است.

بیان صغری: اثبات بسیط الحقیقه بودن پروردگار (بر پایه قیومیت او)

بساطت دارای معانی مختلفی است. یکی از معانی مشهور این واژه، «گسترده» و «وسیع» است. کلمه بسط در لغت به معنای پراکندن و گستردن است. در اصطلاح فیلسوفان، بسیط چیزی است که دارای اجزا نباشد؛ مانند وحدت و نقطه. لذا معنای اول لغوی، و معنای دوم اصطلاح فلسفی است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۹۵). در هر حال، بسیط از نظر مفهوم عام خود مقابل مرکب است و در موارد مختلف، معانی مختلف دارد که به نظر می رسد موارد مذکور، بیان مصادیق و واقعیت آن مقابل ترکیب باشد (سجادی، ۱۳۳۸: ۴۷۲/۱). پس بسیط و مرکب، دو اصطلاح در فلسفه با معانی متقابل می باشند. بسیط جزء ندارد و در ذات آن ترکیبی نیست و مرکب دارای جزء و قابل انقسام به اجزاست. هر یک از این دو اصطلاح، معانی مختلفی دارند و این تعدد معانی، وابسته به اعتبار اقسام جزء یا معنایی است که از جزء در نظر می گیرند. به عبارت دیگر، مرکب از این جهت که از چه اجزایی ترکیب یافته و بسیط نیز از این جهت که منزله از کدام قسم از اجزاست، دارای معانی مختلف اند.

برای ترکیب ۶ وجه متصور است که عبارت اند از:

۱. ترکیب از اجزای خارجی، مانند ماده و صورت عینی (این قسم ترکیب، بارزترین صورت ترکیب هاست)؛
۲. ترکیب از اجزای ذهنی، مانند ماده و صورت ذهنی؛

۳. ترکیب از اجزای حدی (جنس و فصل)؛

۴. ترکیب از اجزاء مقداری که از احکام فصل است؛

۵. ترکیب از وجود و ماهیت؛

۶. ترکیب از وجدان و فقدان.

برای اثبات بساطت واجب‌الوجود باید همه اقسام ترکیب را از ذات الهی نفی کنیم. ملاصدرا در فصل نهم از جلد ششم الاسفار، اقسام ترکیب را برمی‌شمرد^۱ و در نهایت نتیجه می‌گیرد که در واجب تعالی هیچ کدام از این ترکیب‌ها راه ندارد. منتها چون عادت وی این است که در تحلیل معارف عمیق، ابتدا مسئله را به روال جمهور حکما طرح می‌کند و آنگاه در پایان نظر خاص خود را اعلام می‌نماید، در اینجا نیز ابتدا بساطت واجب را به سبک سایر حکما مطرح کرده، سپس نظر خود را در تحلیل بسیط‌الحقیقه بیان می‌کند. به این معنا که در این فصل، پنج ترکیبی را که قدما نیز بر نفی آن برهان آورده‌اند ذکر می‌کند. در فصلی که قاعده بسیط‌الحقیقه را ذکر می‌کند، رأی خاص خود را که ترکیب از وجدان و فقدان هست، ارائه می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲۲۱/۶).

از آنجا که بحث فعلی در ارتباط با قیومیت پروردگار است، به استدلال‌های صدرالمتألهین از این حیث می‌پردازیم.

بطلان چند قسم اول در استدلال صدرالمتألهین که بیشتر به آن اشاره شد، با توجه به قیومیت پروردگار ذکر گردید که مطابق با آن، تنافی افتقار با قیومیت پروردگار، دلیل رد ترکیب‌های مذکور در ذات الهی است. به نظر می‌رسد به جز قسم آخر، یعنی ترکیب وجدان و فقدان که جداگانه به آن می‌پردازد، بطلان اقسام دیگر در همان استدلال با یک حد وسط و رفع تالی ثابت شد. هرچند در ظاهر به سه قسم اشاره شده، اما در ضمن ترکیب از اجزای عقلی، آن را به ترکیب ماهیت و وجود ارجاع می‌دهد و می‌فرماید: «کُلُّ ما له جزء عقلی من جنس وفصل، فله مهیة کلیة غیر الوجود» و با نفی این ترکیب بر پایه قیومیت، در واقع همه اقسام قبل نیز باطل می‌گردد. توضیح آنکه با

۱. لیس مؤتلفة الذات من أجزاء وجودیة عینیة أو ذهنیة کالمادة والصورة الخارجیةین أو الذهنیةین ولا من أجزاء حدیة حملیة ولا من الأجزاء المقداریة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۰/۶).

نفی ماهیت از واجب، چهار فرض ترکیب قبل از آن نیز منتفی است؛ زیرا آن ترکیب‌ها مبتنی بر ماهیت‌اند و جنس و فصل از لوازم آن‌اند و در غیر ماهیت (وجود) مطرح نیستند. بنابراین لازمه نفی ماهیت، نفی جنس و فصل، نفی ماده و صورت خارجی و ذهنی است؛ چه اینکه ماده و صورت، مبدأ جنس و فصل هستند و جنس و فصل در مرکبات خارجی، ماده و صورت خارجی لابشرط و در غیر آن‌ها ماده و صورت ذهنی لابشرط‌اند. پس با نفی ماهیت از بسیط‌الحقیقه، ترکیب‌های مفروض نیز نفی می‌شوند (مؤمنی و بهشتی، ۱۳۸۶: ش ۶۲/۱۰).

ترکیب از وجدان و فقدان: ترکیب از ایجاب و سلب یا وجدان و فقدان، از دقیق‌ترین نوع ترکیب‌هاست. حکیم سبزواری آن را «شَرُّ التَّرَاكِيبِ» خوانده است؛ چرا که در ترکیب از اجزای مقداریه، جمیع اجزای امور، وجودی هستند، در ترکیب از جنس و فصل، ترکیب از یک وجود بالفعل (صورت) و یک وجود بالقوه (ماده) است و در ترکیب از وجود و ماهیت، ترکیب از یک وجود اصیل (وجود) و یک وجود تابع (ماهیت) است، منتها به هر حال، اجزا بهره‌ای از وجود دارند، اما در این قسم ششم، ترکیب از یک وجود و یک عدم تشکیل شد، پس بدترین گونه‌های ترکیب خواهد بود. به عبارت دیگر، در اقسام پنج‌گانه ترکیب، چون اجزا سهمی از وجود دارند، بالاخره به یک نوع وحدت برمی‌گردند، اما در ترکیب از وجود و عدم چنین نیست و هیچ وحدتی میان وجدان و فقدان یافت نمی‌شود. فقدان و عدم، بهره‌ای از وجود ندارد و سختی با وجود ندارد که بین آن‌ها وحدتی برقرار شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۱/۶، تعلیقه).

اکنون ببینیم استدلال ملاصدرا برای نفی این قسم چیست؟ و آیا قابل تطبیق بر استدلال اصلی بر پایه قیومیت هست یا خیر؟

وی در جلد اول *الاسفار* ذیل مباحث وجوب واجب‌الوجود من جمیع الجهات و وحدت واجب‌الوجود، در برهان عرشی، چنان که حکیم سبزواری در پاورقی آورده، به قاعده بسیط‌الحقیقه اشاره می‌کند؛ منتها طرح مبسوط آن را به مباحث آتی موکول می‌نماید. آنچه در اینجا بیان می‌کند می‌تواند استدلالی بر نفی ترکیب ذات از وجدان و فقدان باشد. مضمون استدلال به این شکل است: اگر واجب‌الوجود فاقد شیء وجودی

باشد یا کمالی از کمالات در آن معدوم باشد، لازمه آن تحقق جهت امکانی یا امتناعی در ذات الهی است. در نتیجه مرکب از دو حیثیت وجود و جهت امکان شیء دیگر یا جهت امتناع خواهد بود. از طرفی واضح است که ترکیب، مستلزم حاجت و افتقار است و لازمه نیاز و حاجت، امکان است؛ در حالی که در مباحث قبل اثبات شد که واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب است و امکان در آن راه ندارد^۱ (همان: ۱۳۵/۱).

با دقت در استدلال فوق و عبارات ملاصدرا، دو نکته را می‌توان برداشت کرد: نخست اینکه در اثبات بساطت و نفی ترکیب قسم آخر (وجدان و فقدان) نیز می‌توان بر استدلال‌های بر پایه قیومیت تطبیق و ارجاع داد و حد وسط را نیاز و افتقار قرار داد. در نتیجه هرچند ملاصدرا در این قسم به قیومیت اشاره‌ای نکرده، اما به دلیل اشتراک حدوسط، استدلال فوق را در اینجا هم می‌توان مطرح کرد. دوم اینکه عباراتی مانند «الترکیب يستلزم الاحتیاج» و «اللازم التركيب الحاجة» (همان: ۱۳۰/۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۶۹) نشان می‌دهد که فراتر از آن، برای همه اقسام ترکیب می‌توان این استدلال را ذکر کرد: اگر ذات الهی مرکب باشد، باید نیازمند باشد. در حالی که نیازمند نیست؛ چرا که متصف به قیومیت است (و قیومیت با نیازمندی و افتقار منافات دارد). بنابراین ترکیب در ذات الهی راه ندارد.

تا اینجا صغرای قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» بر پایه قیومیت پروردگار ثابت شد.

بیان کبری: فهم کلّ الأشياء بودن بسیط‌الحقیقه در پرتو قیومیت

قبل از ورود به بحث، ابتدا فهم معنای اشیا در این عبارت ضروری است. در جای خود ثابت شده که شیئیت مساوق وجود است؛ یعنی هر جا شیء صدق کند، وجود نیز در آنجا صادق است و برعکس. بنابراین آنچه غیر موجود است و از دایره وجود خارج، بر آن شیء اطلاق نمی‌شود. اما ماهیات و مفاهیم که بالتبع موجودند، شیئیت به تبع وجود بر آنها صادق است. پس بسیط‌الحقیقه جنبه وجودی و کمالی اشیا را داراست و هر چه

۱. همچنین در اسرار آیات نیز به این برهان اشاره شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵).

را که مصداق شیء باشد (خواه بالاصاله یا بالتبع) در بر می‌گیرد. البته از آنجا که صحبت از بساطت محض است و هر چه رنگ عدمی و فقدان دارد، از آن به دور است، بنابراین جنبه کمالی و وجود الهی اشیا مدنظر است. ملاصدرا برای شیء چهار وجود (الهی، عقلی، مثالی و طبیعی) قائل است که در این قاعده، وجود اول یعنی الهی مراد است؛ چرا که بدون هیچ محدودیتی با بساطت محض سازگار است، ولی وجودهای مادون، جنبه عدمی و نقصان و امکانی دارند و قابل حمل بر بسیط الحقیقه نیستند. عبارت «ولیس بشیء منها» در آخر قاعده نیز بیانگر همین معناست.

ملاصدرا بعد از کشف معنای بسیط و اقامه دلیل بر بساطت واجب و تنزه او از همه اقسام ترکیب محتمل، ضمن توضیحاتی چنین استدلال می‌کند:

إنَّ الهویةَ البسیطةَ الإلهیةَ لو لم یکن کلُّ الأشياءِ لكانت ذاته متحصلة القوام من کون شیء ولا کون شیء آخر فترکب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حیثیتین مختلفتین وقد فرض وثبت أنه بسیط الحقیقة، هذا خلف (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶).

استدلال وی برای اثبات کبرای قاعده، در قالب یک قیاس خلف در شکل استثنایی رفع تالی است.

اگر بسیط الحقیقه کل اشیا نباشد، لازم می‌آید که ذات او از دو حیثیت، یعنی حیثیت بودن یک شیء و نبود شیء دیگر، ترکیب یافته باشد و این خلاف فرض بساطت است. پس از بطلان لازم به بطلان ملزوم پی می‌بریم.

بنابراین واجب تعالی که بسیط الحقیقه است، کل اشیاست.

توضیح آنکه اگر وجودی بسیط محض بوده و هیچ گونه ترکیبی در او نباشد، اما همه کمالات وجودی را دارا نبوده و فقط بعضی کمالات را واجد و بعضی دیگر را فاقد باشد، ذات او در واقع حصول پیدا کرده است از وجود بعضی از اشیا و لاوجود اشیا دیگر. به عبارت دیگر، از هستی بعضی از اشیا و نیستی بعضی اشیا دیگر تشکیل شده است. این همان ترکیب است، البته ترکیب به اعتبار و تحلیل دقیق عقلی؛ چون هر گاه موجودی را به یک وصف سلبی و نقضی متصف کنیم که در واقع آن سلب به سلب کمال برگردد، در عمل می‌توانیم آن موجود را به دو حیثیت که یکی

وجودی و دیگری عدمی است، تحلیل نماییم و این خود نوعی ترکیب است، بلکه بدترین ترکیب است و در نتیجه برای آن بسیط محض، دو حیثیت مختلف قائل شده‌ایم؛ حیثیتی که واجد کمال و فعلیتی است و حیثیت دیگر که فاقد کمالی دیگر است؛ چون حیثیت وجدان و فقدان با یکدیگر متفاوت است و این با بساطت محضه نمی‌سازد، در حالی که فرض شده بود او بسیط محض است. بنابراین هر بسیط‌الحقیقه‌ای باید واجد همه کمالات هستی باشد و هیچ نقص و شائبه نقص و کاستی به او راه نیابد. ایشان جهت روشن شدن بحث چنین می‌فرماید: اگر ما موجود بسیطی داشته باشیم که بعضی انحای کمال وجودی را داشته باشد و فاقد برخی از کمالات باشد، مثلاً مصداق «الف» باشد و مصداق «ب» نباشد، حیثیت «الف» بودن او با حیثیت «ب» نبودن او متفاوت است؛ زیرا «الف» بودن امر وجودی است و «ب» نبودن امر سلبی است و امر سلبی و ثبوتی یکی نیستند و اگر قائل شویم که حیثیت «الف» بودن و «ب» نبودن یکی است، لازم می‌آید که اثبات، عین سلب باشد و این لازم باطل است، چون امر واحد نمی‌تواند هم موجود باشد و هم معدوم، زیرا اجتماع نقیضین باطل است و چون این باطل است، ملزوم آن نیز محال است، پس دو چیز و دو حیثیت خواهد بود، و چیزی که دارای دو حیثیت است و آن دو حیثیت با یکدیگر متغایرنند، مرکب است و حال آنکه ما فرض کردیم که بسیط است (همان: ۱۱۱/۶).

پس ملاصدرا ابتدا چنین نتیجه می‌گیرد: «کُلُّ ما یسلب عنه أمر وجودی، فهو لیس بسیط الحقیقة مطلقاً». سپس با عکس نقیض به نتیجه مطلوب می‌رسد: «کُلُّ ما هو بسیط الحقیقة فغیر مسلوب عنه أمر وجودی» (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۱).

پس از اثبات اینکه: «بسیط الحقیقة کُلُّ الاشیاء»، سخن در نحوه این اشتغال مطرح می‌شود. صدرالمتهلین از سویی بسیط‌الحقیقه را کل‌الاشیاء می‌داند و از سوی دیگر می‌گوید: «ولیس بشیء منها».

در ابتدا به نظر می‌رسد که مضمون قاعده، اجتماع نقیضین را در بر دارد؛ زیرا بیان می‌کند که بسیط‌الحقیقه، هم همه اشیا هست و هم نیست. لکن این تناقض احتمالی، در واقع وجود ندارد؛ چرا که مقصود از این قاعده این است که بسیط‌الحقیقه از جهتی با همه اشیا یکی است و از جهتی دیگر غیر از همه آنهاست. فهم دقیق و مبسوط این

مسئله در پرتو درک قیومیت و معیت قیومیة پروردگار امکان پذیر است.

ملاصدرا برای توضیح مسئله به آیاتی از قرآن استشهاد می کند. وی در منابع مختلف پس از ذکر قاعده و اثبات آن، به مجموعه ای از آیات در راستای هدف مورد نظر خود اشاره می کند و تعبیر «من الشواهد البینة علی هذه الدعوی» را برای آن آیات به کار می برد (همو، ۱۴۱۷: ۴۸/۱).

در ادامه به چند نمونه از این شواهد اشاره می شود:

شاهد اول: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال / ۱۷). به اعتقاد ملاصدرا آیه شریفه، اشاره به قاعده مزبور دارد (همان: ۴۷/۱-۴۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۷/۶-۳۷۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴۳۳/۱). قرآن خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «هنگامی که سنگریزه به طرف دشمن افکندی، تو سنگریزه نیفکندی، بلکه خدا افکند». در تفسیر المیزان آمده که این آیه به ماجرای جنگ بدر اشاره دارد و لذا در آغاز آیه می فرماید: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ (انفال / ۱۷)؛ «شما مسلمانان، کافران را نکشتید، بلکه خدا آن ها را کشت» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹/۹). طبق آیه، رامی هم خدا هست و هم نیست؛ هم پیامبر خدا هست و هم نیست. قاعده می گوید: بسیط الحقیقه هم همه اشیا هست و هم هیچ یک از آن ها نیست؛ چرا که بر اساس آن، وجود بسیط خداوند در عین بساطت و وحدت، وجود همه اشیا را در بر دارد و به دلیل عدم تناهی چنین وجودی، کثرات امکانی موجودات در طول یا عرض خدای سبحان به شمار نمی آیند؛ بلکه صرفاً جلوه های وجود حق تعالی هستند. از این رو، افعال ممکنات نیز منتسب به خدای سبحان اند. در آیه مزبور، از همان حیثی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رمی می کند، رمی به خداوند نیز نسبت داده شده است و چنین انتسابی جز با پذیرش حضور وجودی حق تعالی در همه مواطن و تأثیر مستقیم و بی واسطه او در فعل رمی امکان پذیر نیست که از آن به احاطه قیومیه تعبیر می شود.

شاهد دوم: آیه دیگری که ملاصدرا در ذیل بحث از قاعده به آن اشاره می کند، آیه موسوم به نجواست: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ ابْنُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ (مجادله / ۷). با وجود این، در آیه دیگر می فرماید: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (مائده / ۷۳). مطابق آیات فوق، فرق است بین «رابع ثلاثة» و «ثالث

ثلاثة». اولی توحید و دومی شرک محض است؛ چرا که اولی خدا را فوق همه و محیط بر همه قرار داده و دومی خدا را در عرض دیگران آورده و قائل به تثلیث شده است. خدای سبحان به دلیل سریان وجودی در همهٔ مواطن هستی و احاطه و معیت قیومیه‌اش با همه چیز، همراه با هر سه چیز هست؛ به این معنا که متن وجودی آن‌ها را پر می‌کند و عین آن‌هاست، و به این صورت است که چهارمی سه چیز، یا ششمی پنج چیز دانسته می‌شود. با این حال، خداوند به دلیل تمایز احاطی‌اش، جدا و متمایز از هر شیئی است و نمی‌توان او را هیچ یک از اشیا یا مجموع آن‌ها به شمار آورد. لذا حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «مع کل شیء لا بمقارنۃ و غیر کل شیء لا بمزایلة». اگر بگوییم سومی از سه عنصر است، داخل در اشیاست و اگر بگوییم نیست، خارج از اشیاست. در حالی که این داخل بودن و خارج بودن، و رای محسوسات است. پروردگار با بساطت وجودی و احاطهٔ قیومیه، همهٔ مواطن و مراتب امکانی را پر کرده است، بی‌آنکه با مخلوقات ممزوج شود یا نقایص امکانی را به خود بگیرد.

شاهد سوم: ملاصدرا سومین شاهد مدعای خود را آیهٔ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» قرار می‌دهد. پس از آن اظهار می‌دارد که این معیت، از جنس ممازجه و مداخله و حلول و اتحاد و حتی معیت در مرتبه و درجهٔ وجود و زمان و وضع نیست که ذات الهی برتر از این انواع معیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۴۸/۱)، بلکه فراتر از آن‌ها معیت موسوم به قیومیت است؛ معیتی که یک طرف، استقلال و قیام به ذات دارد و طرف دیگر عین فقر و وابستگی است و همهٔ هستی و قوامش به قیوم مطلق است، در عین حال که مقوم وجود کل اشیاست، مستغنی از آن‌هاست (همو، ۱۳۶۰: ۳۵). لذا ممازجه و مداخله و حلول و اتحاد در آن راه ندارد.

بنابراین صدرالمتألهین در اثبات ادعای خود بر قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه، به آیات و روایاتی استناد می‌کند که جمیع آن‌ها احاطه و معیت قیومیهٔ حق تعالی را در بر دارند. در بیان فلسفی، اشیا و موجودات دارای دو حیثیت نفس‌الامری مختلف هستند که از یک حیث بسیط‌الحقیقه با آن‌ها متحد است و از حیث دیگر با آن‌ها مغایرت دارد. اما حیث اول، وجود و کمالات وجودی اشیاست و حیث دوم، حدود و نقایص اشیاست (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۰۳). ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* در ادامهٔ بحث از قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه،

از سویی اشاره به موجود قائم به ذاتی می‌کند که بسیط محض است و در عین حال هیچ شیئی از اشیا از آن سلب نمی‌شود و از طرفی می‌گوید آنچه از ذات خداوند سلب می‌شود، چیزی جز قصور و نقص اشیا نیست؛ چرا که او تمام اشیاست و تمام احق به آن شیء است و برای آن شیء از خودش مؤکدتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۴۸/۱). لذا پروردگار بسیط‌الحقیقه از سویی قائم به ذات است و جمیع کمالات را در بر دارد و از سویی مقوم غیر است، به گونه‌ای که جمیع شئوناتشان وابسته به اوست. لذا فاقد هر گونه ذات مستقلی می‌باشند و عین ربط و تعلق به اویند. از این رو، معیت او با موجودات معیت قیومیه نامیده شده و این معیت که همراه با احاطه ذات قیوم بر موجودات است، می‌تواند مبین شمول بسیط‌الحقیقه بر کل اشیا باشد. به همین روی ملاصدرا این معیت را شدیدتر از معیت عارض با معروض و معروض با عارض می‌داند و می‌گوید از آن لازم نمی‌آید که واجب به ممکن مختلط گردد و تغیر و تحیزی در ذاتش به هم رسد و به صفات محدثات آلوده و ملوث گردد. در نهایت اذعان می‌کند که درک عمیق کیفیت این احاطه و معیت قیومیه بسی دشوار است که کنه آن بر ما معلوم نیست (همو، ۱۳۵۴: ۳۲). لذا جهت ایضاح مطلب، به آیات و روایات فوق استشهاد می‌کند که در لسان عصمت با تعبیری رساتر و لطیف‌تر بیان شده است. بنابراین «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» است و در عین حال «لیس بشیء منها»، یعنی جهات وجودیه همه اشیا قائم به اوست و او تبارک و تعالی، واجد هر کمال و جمال و قیوم مطلق همه وجودات است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» و در عین حال هیچ یک از اشیا محدودده نیست و آن در حقیقت همان قیومیت مطلقه واجب تعالی بر همه موجودات است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۲/۱).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا جمیع معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحید را مبتنی بر قیومیت حق تعالی می‌داند. چنین دیدگاهی بیانگر اهمیت و عظمت این اسم در نظام فلسفی صدرایی است. در صدر معارف مزبور، بساطت حق تعالی قرار دارد که در حکمت متعالیه تبیین خاصی دارد و در قالب قاعده بسیط‌الحقیقه به عنوان قاعده‌ای که کشف آن و تنظیم و

تنقیح و اقامه برهان بر آن از ابتکارات بزرگ ملاصدراست، بیان شده است. قیوم در یک نگاه اولیه، واسطه اتصاف فعلی به ذات بسیط الهی قرار می‌گیرد و مانع تکثر در ذات می‌شود. منتها در نگاه صدرایی، در مراتب بالاتر جمیع صفات کمالی و برائت از جمیع نقایص از آن سرچشمه می‌گیرد. لذا با دو جزء معنایی خود (قائم به ذات و مقوم غیر) زیربنای ادله ملاصدرا بر قاعده بسیط‌الحقیقه قرار می‌گیرد. برهانی که ملاصدرا برای اثبات قاعده بسیط‌الحقیقه آورده، دارای دو مقدمه است که تبیین هر دوی آنها با تکیه بر صفت قیومیت میسر است. در صغرای قیاس، بحث بساطت واجب‌الوجود مطرح می‌شود که وی در کتاب تفسیر قرآن بر پایه قیومیت به اثبات آن پرداخته است و در کبری به کل‌الاشیاء بودن بسیط‌الحقیقه پرداخته شده است که فهم کیفیت آن براساس احاطه و معیت قیومیه امکان‌پذیر است.

کتاب شناسی

۱. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن ابی الکریم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی موصلی، *النهاییة فی غریب الحدیث والاثار*، تحقیق طاهر احمد الزاوی، محمود محمد الطناحی، ریاض، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۱ ق.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵ ش.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، قاهره، المؤسسة المصریة، ۱۳۸۴ ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، حکمت صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۶. همو، *شرح حکمت متعالیة اسفار اربعه*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، بی جا، شیخ موسی، ۱۲۷۰ ق.
۸. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الهدایه، ۱۳۸۵ ق.
۹. حمود، خضر موسی محمد، *اسماء الله الحسنی؛ المعنی والدلاله*، بیروت، عالم الکتب، ۲۰۰۵ م.
۱۰. دوانی، جلال الدین محمد بن اسعد، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، تحقیق محمد نبی بن احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی*، به اهتمام حسام الدین قهاری، تهران، مصطفوی، ۱۳۳۸ ش.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراف*، تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۴. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. همو، *هیاکل النور*، تصحیح محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، نقطه، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات و انوار البینات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، حاشیة علامه طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۲۰. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. همو، *تفسیر القرآن کریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. همو، *مجموعه الرسائل التسعه*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.

۲۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. همو، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۸. همو، *نهایة الحکمه*، تحقیق علی زارعی سبزواری، چاپ هجدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۲۹. مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، *ولله الاسماء الحسنی*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۷ ق.
۳۰. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، تحقیق یوسف الشیخ محمد، بیروت، المطبعة العصریه، ۱۴۱۸ ق.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۲. مؤمنی، مصطفی و احمد بهشتی، «قاعده بسیط الحقیقه و اثبات واجب»، *اندیشه نوین دینی*، سال سوم، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۸۶ ش.
۳۳. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *مصنفات میرداماد*، مشتمل برده عنوان از کتابها و رسالهها و اجازها و نامهها، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۳۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجربید الاعتقاد*، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.