

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

۳	محمدعلی وطن‌دوست و سیدمرتضی حسینی شاهرودی.....
	ماهیت ماهیت لابشرط مقسمی (مطالعه و نقد تطبیقی در اصول و فلسفه)
۲۵	سیدمحمد موسوی بایگی و غلامعلی مقدم.....
۴۵	تبیین شاخصه‌های علم از نگاه قاضی سعید قمی / زهرا توکلی و مجید صادقی حسن‌آبادی و جعفر شانظری.....
۶۷	بررسی نظریه «علم الهی» در اندیشه شیخ اشراق و پل تیلیخ / محمدحسین کیانی و فاطمه خفری.....
۸۵	بررسی انسجام برهان فصل و وصل با نظام حکمت مشاء / بهزاد پروازمنش و حسین غفاری.....
	تحلیل انتقادی برهان صدیقین ملاصدرا بر مبنای دو رویکرد
۱۰۹	علی ارشد ریاحی و مجید صادقی حسن‌آبادی و ربابه جلیلی بهابادی.....
۱۲۹	معناشناسی «ماهیت» در مابعدالطبیعه میرداماد / سیدمحمد منافیان.....
	نقش مسئله بساطت یا ترکب مشتق در شکل‌گیری استدلال شیخ اشراق بر اعتباریت وجود و پاسخ‌های آن
۱۵۱	سیداحمد حسینی سنگ‌چال و محمد سعیدی‌مهر.....
۱۷۳	گونه‌شناسی اسماء حق تعالی در دعای عرفه امام حسین (علیه السلام) و تطبیق آن با مباحث عرفانی / سیدمسعود عمرانی.....
۱۹۷	توحید افعالی در پرتو وحدت وجود در دیدگاه آقاعلی مدرس / محمدرضا ارشادی‌نیا.....
۲۱۹	نقادی دلایل فخر رازی در مورد عدم غایتمندی افعال الهی / حسن مرادی.....
۲۳۷	مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا / احمد شه‌گلی.....

تَرْجُمَةُ حُكْمِ الْأَهْلِ

۲۵۷	ترجمه عربی (موجز المقالات) / حمید عباس‌زاده.....
۲۷۸	ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی.....

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

بررسی تحلیلی دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ لوح محفوظ و لوح محو و اثبات بارویکرد فلسفی*

- محمدعلی وطن دوست^۱
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

یکی از مسائلی که در فلسفه اسلامی از فروعات مسئله علم خداوند دانسته شده است، علم فعلی او می‌باشد. در متن آیات و روایات، از این مراتب با نامهای گوناگونی مانند قضا، قدر، لوح، قلم و... یاد شده است. ملاصدرا بسان دیگر اندیشمندان اسلامی تلاش نموده است تا با رویکردی فلسفی به وجودشناسی این مفاهیم بپردازد. با جمع‌بندی سخنان ملاصدرا این نتیجه به دست آمده است که وی بر اساس دو اصل فلکیات بطلمیوسی و نگرش عرفانی حقیقت محمدی، دو تفسیر وجودشناختی از حقیقت لوح محفوظ و لوح محو و اثبات ارائه می‌دهد. نگارنده در این جستار ضمن ارائه گزارشی دقیق از دیدگاه ملاصدرا، تلاش نموده است تا با رویکردی فلسفی به تحلیل و بررسی این دیدگاه بپردازد.

واژگان کلیدی: لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، قلم، قضا، قدر.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسندهٔ مسئول) (ma.vatandoost@um.ac.ir).

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

طرح مسئله

علم خداوند متعال در یک تقسیم‌بندی به علم ذاتی و علم فعلی تقسیم می‌شود. برخی از فلاسفه اسلامی مانند ملاصدرا با الهام‌گیری از آیات و روایات، مراتبی را برای علم فعلی خداوند متعال ذکر نموده‌اند که از آن جمله می‌توان به لوح، قلم، قضا، قدر، عرش، کرسی و... اشاره نمود. یکی از این اصطلاحات که ملاصدرا تلاش نموده است تا با رویکرد فلسفی به تحلیل وجودشناختی آن پردازد، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات می‌باشد. با کنار هم قرار دادن سخنان ملاصدرا در آثار گوناگون وی، گونه‌ای دوگانگی در دیدگاه ایشان به چشم می‌خورد. ملاصدرا در برخی از آثار خود با پذیرش افلاک بطلمیوسی، تلاش دارد تا اصطلاحاتی مانند لوح محفوظ و لوح محو و اثبات را که برگرفته از متون دینی است، در هستی‌شناسی فلسفی خود جای داده و آن را با مراتب علم فعلی که متناظر با مراتب هستی است، تطبیق دهد. ایشان در دیگر آثار خود با نگاهی عرفانی، انسان کامل را جامع همه مراتب هستی بیان می‌کند و تفسیر جدیدی از دو لوح ارائه می‌دهد. پرسش‌هایی که در این باره مطرح می‌گردد، از قرار زیر است:

۱. دیدگاه نهایی ملاصدرا در تفسیر فلسفی لوح چیست؟
۲. آیا ملاصدرا در تفسیر فلسفی لوح که در بیشتر جاها آن را بر فلکیات بطلمیوسی استوار ساخته است، راه درست را پیموده است یا خیر؟
۳. چه احتمالات فلسفی دیگری درباره لوح می‌توان ارائه نمود که با مبانی حکمت متعالیه سازگار باشد؟

۱. گزارشی از دیدگاه ملاصدرا درباره لوح، قضا و قدر

ملاصدرا در آثار خود در راستای تبیین مراتب علم فعلی که با رویکرد فلسفی بدان همت گماشته است، میان مرتبه قضا با لوح محفوظ و مرتبه قدر با لوح محو و اثبات به نوعی یگانگی باور دارد. همین یگانگانگاری وجودی سبب شده است تا ایشان در تفسیر و شرح فلسفی این مراتب، آن‌ها را در کنار هم قرار دهد. از این رو ما نیز در گزارشی که از دیدگاه ملاصدرا درباره مراتب لوح، قضا و قدر ارائه خواهیم داد، همه

این چهار مرتبه را در کنار هم قرار می‌دهیم. همچنین به دلیل تفاوت تعبیری که در آثار گوناگون ملاصدرا در تبیین مراتب قضا، قدر، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات وجود دارد، تلاش شده است تا روایت‌های گوناگون ملاصدرا در این باره آورده شود.

۱-۱. سخن ملاصدرا در کتاب‌های *اسفار و مبدأ و معاد*

ملاصدرا در کتاب‌های *اسفار اربعه و مبدأ و معاد* تفسیری از لوح و قلم ارائه می‌دهد که با سخن وی در کتاب *مفاتیح الغیب* متفاوت است. ایشان نخست به بیان مقدمه‌ای درباره مراتب علم خداوند می‌پردازد و علم‌عنایی را که همان علم ذاتی خداوند متعال به موجودات، پیش از آفرینش آن‌هاست، از دیدگاه فلاسفه مشاء و اشراق تبیین می‌کند. در ادامه، قضا و قدر را تعریف کرده و در این باره چنین می‌گوید:

«قضا عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که خداوند آن‌ها را در عالم عقل به گونه‌ای کلی خلق نموده است. این صور عقلی ابداعی هستند و به طور دفعی و بلازمان از واجب صادر می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶/۲۹۱-۲۹۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۲۴).

ملاصدرا در ادامه بیان می‌دارد که تعریف یادشده از قضا دیدگاه مشهور فلاسفه می‌باشد؛ زیرا قضا نزد آنان از افعال الهی و جزئی از عالم بوده و مابین با ذات الهی است. ایشان در ادامه بر اساس مبانی خاص خود قضا را چنین تعریف می‌کند:

«قضا همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب می‌باشد، بدون آنکه هیچ جعل و تأثیر و تأثری میان واجب تعالی و آن‌ها وجود داشته باشد. این صورت‌های علمی از اجزای عالم به شمار نمی‌روند؛ زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین قضای ربّانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است» (همان).

ایشان درباره قدر چنین می‌نویسد:

«قدر عبارت است از ثبوت صورت همه موجودات در عالم نفس به وجه جزئی که مطابق با مواد خارجی و شخصی است و به علل و اسباب جزئی تشکیل‌دهنده خود متکی می‌باشند و ضرورت خود را از جانب آن‌ها دریافت می‌کنند و با زمان و مکان خاص خود ملازم‌اند» (همان).

ایشان سپس نسبت قضا به قدر را مانند نسبت عنایت به قضا می‌داند و همین نسبت را در مورد قدر با موجودات جهان ماده برقرار می‌کند. وی برای هر یک از قضا و قدر محلی معرفی می‌کند. قلم را محل قضا و لوح را محلی برای قدر قرار می‌دهد (همان).

ملاصدرا در بیان چگونگی صدور هستی از خداوند متعال، قلم را نخستین موجودی می‌داند که بر طبق علم عنایی حق صادر شده است. به واسطه قلم، جوهرهای قدسی و اجرام سماوی یا همان افلاک به وجود می‌آیند و به همین اعتبار است که عالم عقول را عالم قدرت نام‌گذاری کرده‌اند و نیز به اعتبار اینکه این عقول، کمالات ثانوی موجودات را افاضه می‌کنند و آن‌ها را از نقص به کمال می‌رسانند، عالم جبروت نامیده می‌شوند. در این عالم، صورت همه آنچه را که خداوند متعال از آغاز تا پایان جهان آفریده است، به گونه‌ای بسیط و جدا از هر گونه کثرت وجود دارد و این، همان صورت قضای الهی است که به همین اعتبار «أَمَّ الْكُتَابِ» نامیده شده است و نیز به این عالم، به اعتبار اینکه صور موجودات را بر نفوس کلی فلکی افاضه می‌کند، قلم گفته شده است و هر آنچه که از علوم حق بر ما سرازیر می‌شود، از این عالم افاضه می‌گردد. ملاصدرا بر این باور است که جوهرهای قدسی که مرتبه قضا را تشکیل می‌دهند، خزائن علم خداوند متعال و مفاتیح غیب اویند و زمان در آن جایگاه راه ندارد و از تغییر و نقصان نیز به دورند (همان: ۲۹۶/۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۲۵-۱۲۷).

خلاصه مطلب اینکه عالم عقل که نام دیگر آن قلم است، صورت قضای الهی می‌باشد و عالم نفسانی سماوی یا همان نفوس کلی فلکی، محل قدر الهی بوده و لوحی است که قضای الهی در آن نقش می‌بندد. سپس صور قضا از نفوس کلی فلکی در قوای منطبع فلکی به گونه‌ی نقش‌های جزئی، بر اساس آنچه که در عالم طبیعت آشکار خواهد شد، نقش می‌بندد. این همان عالمی است که با نام‌های عالم مثال، عالم ملکوت و عالم خیال کلی شناخته می‌شود و لوح قدر نیز می‌باشد. نتیجه اینکه لوح قضای الهی، نفوس کلی فلکی است و لوح قدر، نفوس منطبع فلکی می‌باشد که به عالم مثال معروف است و هر دوی این‌ها به دلیل اینکه همه صور موجودات را در بر می‌گیرند، «کتاب مبین» نامیده می‌شوند و آیه «وَلَا حَبْرَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/ ۵۹) به همین مطلب اشاره دارد؛ با این تفاوت که نفوس کلی

فلکی، همان لوح محفوظ، و ام‌الکتاب و نفس منطبعه جزئی فلکی، همان لوح محو و اثبات می‌باشد و آیه «يَخْوَلُّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (عدد/ ۳۹) به همین مطلب دلالت دارد (همان).

وجودشناسی لوح محفوظ و لوح محو و اثبات با نگرش عرفانی

ملاصدرا پس از بیان مراتب وجودی لوح محفوظ و لوح محو و اثبات با نگرشی عرفانی، انسان کامل را جامع همه مراتب هستی معرفی نموده و تفسیر جدیدی از دو لوح ارائه می‌دهد. ایشان در کتاب *اسفار اربعه* پس از بیان دیدگاه مشهور وی که مبتنی بر افلاک است، از این دیدگاه با عنوان «تکمیل» یاد می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۹۶-۲۹۷). ملاصدرا انسان کامل را از حیث عقلش، کتاب عقلی و همان مرتبه ام‌الکتاب می‌داند و همو را از حیث نفس ناطقه‌اش کتاب لوح محفوظ برمی‌شمارد. وی بر این باور است که انسان کامل از حیث روح نفسانی فلکی، کتاب محو و اثبات می‌باشد (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۷؛ همو، ۱۴۱۵: ۴/۳۹۷)؛ با این تفاوت که در کتاب *اسفار* به جای روح نفسانی فلکی، عبارت نفس حیوانی یا همان قوه خیال را به کار می‌برد (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۹۶). از همین جا این نکته استفاده می‌شود که ملاصدرا میان مرتبه ام‌الکتاب و مرتبه لوح محفوظ، دوگانگی قائل است؛ حال آنکه جدایی‌انگاری میان این دو برخلاف سخن ایشان در کتاب *اسفار اربعه* و کتاب تفسیر می‌باشد. وی در آن کتاب، ام‌الکتاب را نام دیگر لوح محفوظ می‌داند (همان: ۶/۲۹۵؛ همو، ۱۴۱۵: ۴/۱۴۲ و ۳۹۶).

۲-۱. سخن ملاصدرا در کتاب *اسرار الآیات*

ملاصدرا در کتاب *اسرار الآیات* با الهام‌گیری از آیات قرآنی، کلام الهی را به دو مرتبه قرآن و فرقان تقسیم می‌کند. مرتبه قرآن، همان مرتبه عقل بسیط و علم اجمالی است و مرتبه فرقان، همان حقایق معقولی است که در مرتبه پس از قرآن به صورت تفصیلی آشکار می‌شود. این دو مرتبه غیر از مرتبه کتاب است؛ زیرا آن دو مربوط به عالم امر و قضای الهی‌اند، ولی کتاب به عالم خلق و تقدیر مربوط می‌باشد و محل آن، عالم قدر ذهنی و عینی است. قرآن و فرقان از آنجا که از سنخ عالم امر بوده و پیراسته از زمان و مکان هستند، از نسخ و تبدیل به دورند؛ بر خلاف کتاب که موجودی زمانی

است و محل آن یا لوح قدری نفسانی است که از آن به لوح محو و اثبات تعبیر می‌شود و یا مواد خارجی موجود در عالم ماده و طبیعت می‌باشد. از این رو در هر دو، تغییر و تبدیل راه خواهد داشت. به دلیل همین پیراستگی حقیقت قرآن از تغییر و تبدیل است که در کتاب خدا با عبارت «لَا يَسْئُرُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعہ / ۷۹) توصیف شده است؛ یعنی ارتباط و شهود با آن حقیقت امری، جز برای پیراستگان و پاکان از آلودگی‌های بشری امکان‌پذیر نیست. ایشان در ادامه به مراحل نزول قرآن از مبدأ هستی اشاره می‌کند و به اعتبار نازل‌کننده آن، چهار مرحله را برای قرآن برمی‌شمارد. وی بر این باور است که نخستین نازل‌کننده قرآن پس از خداوند متعال، قلم اعلی و پس از آن، لوح محفوظ و سپس لوح محو و اثبات و سرانجام جبرئیل امین است (همو، ۱۳۶۰: ۵۳).

۳-۱. سخن ملاصدرا در مفاتیح الغیب و شواهد الربوبیه

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* با اشاره به آیاتی از قبیل «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج / ۲۲-۲۱) و «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ» (واقعہ / ۷۷-۷۸)، قرآن را حقیقت واحدی می‌داند که در سلسله نزول هستی مراتب بسیاری دارد و بر این باور است که نام‌های گوناگونی که در قرآن مجید برای آن به کار رفته است، به مراتب و اطوار وجودی آن در عوالم هستی اشاره دارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۳).

وی با بیان اینکه اختلاف صفات و احوال موجودات، در حقیقت سایه و مظهري از حقایق عقلی است که در عالم مجردات به گونه‌ای اعلی و اشرف وجود دارد، قرآن را نیز از این امر جدا ندانسته و برای آن حقیقتی نوری در عالم معنا در نظر می‌گیرد (همان).

حقایق موجودات در علم خداوند متعال، به گونه‌ای بسیط و مقدس از شائبه کثرت، ثابت است. این حقایق از ذات خداوند متعال در قلم که نخستین ممکن صادر از ذات خداوند متعال در سلسله نزولی هستی می‌باشد، نیز وجود دارد و پس از آن در لوح محفوظ تجلی می‌کند. صدرالمتألهین در بیان چگونگی تجلی علم الهی در قلم و پس از آن در لوح، به چگونگی ایجاد کلام در انسان اشاره می‌کند. توضیح مطلب اینکه زمانی که انسان، اراده سخن گفتن می‌کند، در مرحله پیش از تحقق اراده، صورت عقلی آن در نفس ناطقه به گونه اجمال و بساطت تحقق می‌یابد، در ادامه، اثری از این

صورت عقلی در نفس حاصل می‌شود که همان صورت خیالی کلام می‌باشد و به دنبال آن، اثر صورت خیالی که همان صورت محسوس کلام است، در عالم خارج آشکار می‌شود (همان: ۲۷). در واقع، می‌توان سخن گفتن انسان در خارج را تنزل حقیقتی دانست که در مرتبه عالیه نفس ناطقه وجود دارد و در عالم خارج به صورت صدا، که از به هم خوردن تارهای صوتی با جریان هوا حاصل می‌شود، به وجود می‌آید. آنچه در این میان اهمیت دارد، دانستن این نکته است که منشأ کلام در انسان، علمی است که به صورت تصور یا تصدیق، سبب تحقق اراده و به دنبال آن ایجاد سخن از طریق اعضای مخصوص به آن می‌شود.

ملاصدرا بر این باور است که آنچه در عقل انسانی از ادراکات کلی حاصل می‌شود، مطابق با نسخه موجود در لوح محفوظ است که پس از مرتبه قلم اعلی یا عالم قضای ربانی و پیش از مرتبه لوح محو و اثبات که همان مرتبه قدر تفصیلی است، قرار دارد (همان: ۲۸).

ملاصدرا در جای دیگر با اشاره به آیات ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ *فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ* *لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ* *تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (واقعه / ۷۷-۸۰) و ویژگی‌های متعددی را برای قرآن برمی‌شمارد و بیان می‌دارد که هر یک از آن‌ها اشاره به مرتبه‌ای از مراتب قرآن در دو عالم خلق و امر است، بالاترین مرتبه آن، کرامت عنداللهی قرآن در عالم امر است و پایین‌ترین آن، مرتبه تنزیل قرآن در عالم خلق می‌باشد. وی مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه عالم امر و خلق برای قرآن ذکر می‌کند که پیش از نزول قرآن به عالم امر و عالم آسمان دنیا و عالم خلق و تقدیر، مشهود هیچ پیامبری واقع نمی‌شود، جز اینکه آن پیامبر در سیر معرفتی خود در مقام وحدت به سر برد و به مقام ﴿قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ و تجرد از کونین (عالم امر و خلق) رسیده باشد. وی بیان می‌دارد، تنها پیامبری که به این مقام رسیده است، پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و حدیث «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرَّب ولا نبی مرسل» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۳/۷۹) بدان اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۰).

ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* بر این باور است که اگر کسی در اثر ارتقاء مرتبه وجودی‌اش، با حقایق عالم قضا ارتباط برقرار کند و لوح و قلم را مشاهده نماید، بر اساس اتحاد عقل و عاقل و معقول، وجودی عقلی می‌شود و می‌تواند از حقایق عالم

قضا آگاه شود. وی کتابت قلم اعلی در لوح محفوظ را از نوع کتابت عقلی دانسته و آن را از هر گونه تغییر و تبدیل و نسخ و تحریف مصون می‌شمارد، ولی از نوع دیگری به نام کتابت نفسی یاد می‌کند که اقلام دیگری غیر از قلم اعلی آن را نگاشته‌اند و بیان می‌دارد که محو و اثبات در آن الواح راه پیدا می‌کند و نسخ احکام از آن سرچشمه می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۱).

وی مبدأ تنزل شرایع و کتاب‌های آسمانی بر پیامبران را لوح‌های محو و اثبات می‌داند و از همین رو، ورود نسخ در احکام تشریحی یک دین را جایز می‌شمارد. ایشان در ادامه، بر اساس نگاه هستی‌شناختی که از لوح محو و اثبات ارائه می‌دهد، در تعریف نسخ، آن را به معنای پایان یافتن مدت حکم می‌داند و بر خلاف دیدگاه مشهور اندیشمندان اسلامی، آن را نه از نسخ رفع می‌داند و نه از نسخ دفع؛ زیرا آنچه که در وجود داخل می‌شود، از سلسله علل خاص خود سرچشمه گرفته و همه آن‌ها نیز به واجب‌الوجود ختم می‌شود، از این رو تغییر در یک امر تکوینی، مستلزم تغییر در همه سلسله علل و آن نیز به تغییر در ذات خداوند متعال می‌انجامد (همان: ۳۵۲).

وی در جای دیگر، افزون بر اینکه الواح قدری را محل نسخ می‌داند، آن را محل بداء نیز معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۶: ۲۳۵/۴).

۴-۱. تفسیر لوح با تکیه بر نگرش عرفانی حقیقت محمدی

ملاصدرا در تفسیر آیه «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَارِيبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (سجده/۲) با نگاهی عرفانی، تبیین دیگری از لوح محفوظ و لوح محو و اثبات ارائه می‌دهد. وی حقیقت قرآن را همان صادر اول و حقیقت محمدی می‌داند که از خداوند متعال صادر شده است. این حقیقت در قوس نزول به دلیل اینکه مرتبه وجودی او همه مراتب پایین را دربر می‌گیرد، خداوند متعال بدون واسطه عهده‌دار تربیت او گشته و نیز در قوس صعود او را از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر بالا برده تا اینکه به مقام «قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» رسانده است. وی حقیقت محمدی را لوح معارف الهی و قلم علوم لدنی معرفی می‌کند. به دیگر سخن بر اساس این دیدگاه، قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و سایر مراتب علم خداوند، از تعینات حقیقت محمدی خواهند بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری سخن ملاصدرا درباره لوح

از مطالبی که درباره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات در سخنان ملاصدرا بیان شد، به نتایج ذیل می‌توان دست یافت:

۱. این دو لوح از مراتب علم فعلی خداوند متعال محسوب می‌شوند؛ زیرا پس از مرتبه علم عنایی قرار دارند که حکایتگر علم ذاتی خداوند است.

۲. هر دو لوح از حقایق مجرد به شمار می‌آیند و ظرف وجودی آن‌ها عالم مجردات است؛ با این تفاوت که لوح محفوظ از وجود عقلی، و لوح محو و اثبات از وجود نفسانی و مثالی برخوردار است. از این رو در اولی تغییر و تبدیل راه ندارد، ولی دومی، محل تغییر و تبدیل و محو و اثبات قرار می‌گیرد. از همین جا روشن می‌شود که ظرف وجودی آن دو با هم متفاوت است و نیز روشن می‌شود که بر اساس تفسیری که ملاصدرا ارائه می‌دهد، لوح محفوظ نسبت به لوح محو و اثبات، جنبه علیت دارد؛ یعنی لوح محفوظ که همان نفس کلی فلکی است، حقایق عقلی را از عالم عقل یا همان قلم دریافت می‌کند، سپس این حقایق از نفس کلی فلکی به نفوس جزئی فلک یا همان خیال راه می‌یابد و سرانجام در عالم ماده و طبیعت به صورت موجودات مادی جلوه‌گر می‌شود.

۳. ملاصدرا در تفسیر ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَارْتِبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سجده/۲) با نگاهی عرفانی، حقیقت محمدی را لوح معارف الهی و قلم علوم لدنی معرفی می‌کند. براساس این دیدگاه می‌توان گفت که قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و سایر مراتب علم خداوند متعال، از تعینات حقیقت محمدی خواهند بود.

۲. بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره لوح

بر اساس مطالب پیش گفته، به دوگانگی دیدگاه ملاصدرا در چگونگی تبیین مراتب علم فعلی پی می‌بریم. وی در برخی از آثار خود، با پذیرش افلاک بطلمیوسی، تلاش دارد تا اصطلاحاتی مانند لوح محفوظ و لوح محو و اثبات را که برگرفته از متون دینی است، در هستی‌شناسی فلسفی خود جای داده و آن را با مراتب علم فعلی که متناظر با مراتب هستی است، تطبیق دهد. ملاصدرا در دیگر آثار خود، با نگاهی عرفانی، انسان

کامل را جامع همه مراتب هستی بیان می کند و تفسیر جدیدی از دو لوح ارائه می دهد. ایشان در کتاب *سفر اربعه* پس از بیان دیدگاه مشهورش که مبتنی بر افلاک است، از این دیدگاه با عنوان «تکمیل» یاد می کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۶/۶-۲۹۷). ملاصدرا انسان کامل را از حیث عقلش، کتاب عقلی و همان مرتبه ام الکتاب می داند و همو را از حیث نفس ناطقه اش، کتاب لوح محفوظ برمی شمارد. وی بر این باور است که انسان کامل از حیث روح نفسانی فلکی، کتاب محو و اثبات می باشد (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۷؛ همو، ۱۴۱۵: ۳۹۷/۴)؛ با این تفاوت که در کتاب *سفر* به جای روح نفسانی فلکی، عبارت نفس حیوانی یا همان قوه خیال را به کار می برد (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۶/۶). از این رو شایسته است هر یک از این دو تفسیر، جداگانه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱-۲. تفسیر لوح با تکیه بر فلکیات بطلمیوسی

اصول دیدگاه ملاصدرا در هستی شناسی لوح بر اساس فلکیات بطلمیوسی، بر مقدمات زیر استوار است:

۱-۱-۲. چگونگی صدور کثرت در فلسفه مشاء و اشراق

بر اساس مبانی فلسفه مشاء، عقل اول به جهت وجوب غیری که دارد، منشأ و مبدأ صدور عقل دوم است و به اعتبار اضافه و نسبتی که به ماهیت خود دارد، یعنی به اعتبار امکان ذاتی اش، منشأ صدور فلک اول می باشد. عقل دوم نیز از جهت وجود و وجوب غیری اش، مبدأ عقل سوم و از جهت امکانی ذاتی اش، منشأ صدور فلک دوم است. صدور کثرت، همین گونه ادامه می یابد تا سلسله صدور کثرات به عقل دهم و فلک نهم ختم می شود. پس از این مرتبه، افلاک به پایان می رسد و عقل دهم، منشأ صدور عالم طبیعت می گردد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۷۲/۳-۶۷۴). البته باید توجه داشت که در فلسفه مشاء، عقول منحصر در ده مورد نیستند و می توان برای آن ها تعداد نامتناهی در نظر گرفت!

همچنین بر اساس مبانی حکمت اشراق، صدور کثرت و فرض جهات کثرت، این گونه است که خداوند نسبت به عقل اول اشراق، و عقل اول نسبت به خداوند حب و شهود دارد. جهت نخست، نظر معشوق بر عاشق یا عالی بر سافل است و جهت دوم،

همان نظر عاشق به معشوق یا سافل به عالی می‌باشد. دو جهت اشراق عالی بر سافل و شهود سافل نسبت به عالی، منشأ صدور عقول عرضی می‌شود. عقول عرضی بنا بر این که از کدام جهت صادر شوند، در مرتبه و مقام اختلاف دارند. عقولی که از جهت اشرف صادر می‌شوند، منشأ صدور عالم مثال، و عقولی که از جهت اخس صادر می‌شوند، مبدأ پیدایش عالم حس و ماده می‌گردند. از این عقول از آن جهت که منشأ پیدایش یک نوع مادی در عالم طبیعت هستند، با عنوان ارباب انواع یاد می‌شود. همچنین از عقل اول، عقل دوم، و از عقل دوم، عقل سوم صادر می‌شود. نکته مهم اینکه از نظر فلسفه اشراق در ترتیب صدور کثرت، افلاک، اجسام و برازخ علوی از عقول صادر نمی‌شوند، بلکه فقط عقول طولی و عرضی صادر می‌شوند و سلسله صدور عقول تا جایی ادامه می‌یابد که دیگر عقلی نمی‌تواند صادر شود و نوبت به صدور نور اسپهبد (نفس) و افلاک می‌رسد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۵۷-۳۶۰).

طبیعت فلک، طبیعت واحد و بسیط است. از این رو، کون و فساد در آن راه نداشته و احکام اجسام عنصری را ندارد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۸۴/۴). دلیل دیگری که جسم اثیری فلک اطلس را از اجسام عنصری جدا نگه می‌دارد، محدّد الجهات بودن آن است (همان: ۳۵۷/۴).^۱

۱. علامه حسن‌زاده آملی در پاورقی شرح منظومه بیانی درباره چیستی محدّد الجهات دارد که ذکر آن خالی از فایده نیست: «محدّد به معنی تحدید و تعیین‌کننده است و اثبات محدّد الجهات بدین سبب پیش آمده است که اجسام ثقیل چون سنگ و گل مثلاً به سوی زمین یعنی پایین می‌آیند و اجسام خفیف چون دود و بخار مثلاً به سوی آسمان یعنی بالا می‌روند. آیا زمین آنچه را که از جنس خود او ثقیل است، به سوی خود می‌کشد و آنچه را که خفیف است، به سمت مقابلش دفع می‌کند و یا اینکه چون زمین هر چه را که ثقیل است، به سوی خود می‌کشد. لازمه این جاذبه این است که قهراً اشیاء خفیفه به سوی بالا دفع شوند و یا جسم خاصی به نام آسمان و فلک و محدّد الجهات هر چه را که سبک است، به سوی خود می‌کشاند و هر چه را که سنگین است، به سوی مرکزش که مرکز زمین و سفلی مطلق است، پرت می‌کند. هر یک از این آراء یادشده را قائلی است. شیخ رئیس در فصل سیزدهم و چهاردهم مقالات سوم طبیعیات شفاء و نیز در آغاز نمط دوم/ اشارات قائل به فلک محدّد الجهات شده است. بدین معنی که محدّد الجهات فلکی متوازی النخن است که محیط بر همه اجرام و افلاک است و مرکز آن مرکز زمین است که سفلی مطلق است و این محدّد الجهات است که اجسام خفیف را به سوی خود می‌کشد و اجسام ثقیل را از خود دور می‌کند که به سوی مرکزش دفع می‌نماید و حرکت اولای شبانه‌روزی از اوست» (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۵۷/۴).

فلک از عقلی که معشوق اوست، مدد می‌گیرد. هر یک از افلاک، شوق به یک عقل معشوق دارند و حرکت افلاک، برای تشبیه به آن عقل است (همان: ۳۹۲/۴: سه‌روردی، ۱۳۷۵: ۴۱۶/۱-۴۱۷). این حرکت تشبیهی، همیشگی است.

هر فلکی مانند انسان دو نفس دارد: یکی نفس منطبع و دیگری نفس مجرد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۱۱/۳ و ۲۳/۵-۲۴). نفس منطبع در انسان، همان روح بخاری است که در تمام بدن ساری و منطبع است. چگونگی تعلق آن به بدن بر خلاف نفس ناطقه، از نوع تعلق انطباع است نه تعلق تصرف و تدبیر. نفس منطبع در فلک به این معناست که تمام اجزای جسم فلکی، حس و خیال دارد. به بیان دیگر، نفس منطبع را از آن جهت منطبع می‌گویند که انطباع و حلول در جسم فلکی دارد. از سوی دیگر، اراده‌های جزئی و تصورات جزئی فلک، بر عهده نفس منطبع آن است. افلاک با نفس منطبع خود، محسوسات ظاهری و باطنی را ادراک می‌کنند و ادراکات کلی به وسیله نفس مجرد انجام می‌گیرد که محل افاضه عقل مجرد است (همان: ۶۱۱/۳).

۲-۱-۲. نقد و بررسی

با توجه به پذیرش افلاک بطلمیوسی به عنوان اصل موضوعی در برخی مباحث هستی‌شناختی فلسفه اسلامی، چگونگی صدور کثرت از واحد حقیقی، تفسیر خاصی پیدا می‌کند و هستی‌شناسی فیلسوف را دستخوش تغییر اساسی قرار می‌دهد. ولی با فروریختن مبانی هیئت بطلمیوسی در نجوم‌شناسی جدید، هر گونه تفسیر هستی‌شناختی مبتنی بر فلکیات قدیم از اساس فرو ریخته و از اعتبار می‌افتد. آنچه از علوم جدید در این باره استفاده می‌شود، این است که میان مواد تشکیل‌دهنده افلاک و مواد تشکیل‌دهنده اجسام عنصری هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد. آنچه که ساختمان ماده را تشکیل می‌دهد، اتم‌هایی است که خود از سه بخش الکترون، پروتون و نوترون پدید آمده‌اند. از این رو باید سلسله صدور کثرت از خداوند متعال را به گونه‌ای تبیین نمود که نه تنها بر اصول موضوعه علوم تجربی استوار نباشد، بلکه بر اساس براهین عقلی و فلسفی محض سامان داده شود.

با ابطال دیدگاه بطلمیوسی در بیان چگونگی صدور کثرت از واحد بسیط، ضرورتی

وجود نخواهد داشت تا جهات اشرف و اخس در علت‌های طولی در نظر گرفته شود. بلکه باید در چگونگی صدور کثرت از خداوند متعال، تفسیر دیگری بر اساس مبانی حکمت متعالیه ارائه نمود. در ادامه به تبیین چگونگی صدور کثرت در حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۱-۲-۳. چگونگی صدور کثرت در حکمت متعالیه

با جمع‌بندی سخنان ملاصدرا در آثار گوناگون ایشان، این نکته مهم به دست می‌آید که از نگاه ملاصدرا، صادر اول همان فیض منبسط است که صدور آن، موافق قاعده الواحد می‌باشد. ملاصدرا در رساله مشاعر پس از اینکه برای وجود، سه مرتبه ذکر می‌کند، وجود منبسط را حقیقت بسیط سرمدی و ابدی می‌داند که انقطاع و محدودیتی نسبت به مخلوقات ندارد؛ وحدت فیض منبسط وحدت عددی نیست. فیض منبسط، واحد حقیقی بوده و همان امر واحد الهی است که در آسمان و زمین حضور دارد و با آسمان و زمین موجود است و با حضور آن، آسمان، زمین، زمین است و متعین به هیچ یک از این مراتب نیز نمی‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۰-۴۱). سریان و اطلاق این وجود، سریان و اطلاق خارجی است که با وحدتش، تمام مرائی و مجالی را از تعین علمی و مفهومی خارج، و به وجودات خاص خود، موجود می‌نماید. مراتب خارجی از همین وجود منبعث می‌شوند (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۴۱). وجود منبسط اگرچه به واسطه تعین اطلاقی از مرتبه واجبی، منحط و مقام صرافت محض حقیقت وجود را ندارد و به همین لحاظ، فعل حق است، ولی از جهتی که با حق متحد است (اتحاد حقیقت و رقیقت)، مقید به ماهیات امکانی هم نیست و از حدود ماهوی که حاکی از نقص وجودی می‌باشند، به دور است (همان). پس باید گفت که امر واحد الهی وحدت حقیقی دارد و ذهن، مراتب مختلف آن را جدای از یکدیگر لحاظ می‌کند؛ مرتبه‌ای از آن را طبیعت و مرتبه دیگر را برزخ و بخشی دیگر را قیامت می‌نامد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۲۹/۲).

حکیم سبزواری در شرح منظومه درباره قاعده الواحد پس از بیان این اشکال که «از پذیرش قاعده الواحد تفویض قدرت خداوند به غیر لازم می‌آید»، در رد آن چنین

می نویسد:

«إن هذا إلا إفك افتروه عليهم، بل مغزى مرادهم ليس إلا ما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿وَمَا أُمَرْنَا إِلَّا بِالْوَاحِدِ﴾ وذلك الأمر هو الوجود المنبسط الذى لا يتكثر إلا بتكثر الموضوعات ومعلوم أنه كلمة محتوية على كل الكمالات وصدوره صدور كل الوجودات ولو كان المراد العقل، فالعقل أيضًا مشتمل على كل العقول بل كل الفعليات ولذا قالوا فى التحقيق: لا مؤثر فى الوجود إلا الله، ولكن فى مقام بيان صدور الوجودات عنه بالترتيب والنظام لم يهملوا اعتبار السخية وبنوا أن أول صادر من الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية لا بد أن يكون واحدًا بالوحدة الحقة لكن الظية لا الواحد بالوحدة العددية المحدودة» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۴۸/۲).

یعنی اگر معنای قاعده الواحد دانسته شود، بسیاری از اعتراضات رخت برمی بندد؛ از آن جمله این پندار که خداوند سبحان صادر اول را آفریده و کار آفرینش را به او تفویض کرده است. مراد از قاعده الواحد، مفاد قول خداوند متعال می باشد که می فرماید: ﴿وَمَا أُمَرْنَا إِلَّا بِالْوَاحِدِ﴾ و آن امر واحد، همان وجود منبسط است که جز به تکثر موضوعات و مستفیض ها تکثر نمی پذیرد و این کلمه الهی، همه کلمات خداوند را دربرمی گیرد و صدور آن به منزله صدور همه موجودات می باشد و آن کلمه واحد، چون به صورت مرآتى نظر شود، همان عقل است که نخستین صادر از خداوند متعال می باشد و چون به تفصیل مورد لحاظ قرار گیرد، دربرگیرنده مراتب دنیا، برزخ و آخرت و آسمانها و زمین است و اگر از آن در تعابیر فلسفی به عقل یاد می شود، عقل نیز دربرگیرنده همه عقول جزئی و همه فعلیات است، پس آفرینش آن، آفرینش همه مخلوقات می باشد و لذا اهل تحقیق گفته اند: «لا مؤثر فى الوجود إلا الله».

از همین جا این نتیجه به دست می آید که تفسیر مراتب علم فعلی خداوند متعال براساس فلکیات بطلمیوسی، نمی تواند دیدگاه نهایی ملاصدرا باشد. از این رو تنها تفسیر مقبول در هستی شناسی صدرالمتهلین، تفسیری است که بر مبانی خاص او بنا نهاده شده است.

۲-۲. تفسیر لوح با تکیه بر نگرش عرفانی حقیقت محمدی

با توجه به سخنان پیش گفته، تفسیر دومی که ملاصدرا به صورت اجمالی از لوح

محفوظ و لوح محو و اثبات بر اساس نگرش عرفانی ارائه می‌دهد، فی‌الجمله صحیح می‌باشد. وی حقیقت قرآن را همان صادر اول و حقیقت محمدی می‌داند که از خداوند متعال صادر شده است. ملاصدرا حقیقت محمدی را لوح معارف الهی و قلم علوم لدنی معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۵: ۲۲/۶). به دیگر سخن، بر اساس این دیدگاه، قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و سایر مراتب علم خداوند، از تعیینات حقیقت محمدی خواهند بود.

ملاصدرا بر اساس همین نگرش عرفانی، بیان تفصیلی دیگری نیز از حقیقت لوح ارائه می‌دهد که درخور تأمل و بازنگری می‌باشد. ملاصدرا انسان کامل را از حیث عقلش، کتاب عقلی و همان مرتبه ام‌الکتاب می‌داند و همو را از حیث نفس ناطقه‌اش کتاب لوح محفوظ برمی‌شمارد. وی بر این باور است که انسان کامل از حیث روح نفسانی فلکی، کتاب محو و اثبات می‌باشد (همان: ۳۹۷/۴؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۲۷)؛ با این تفاوت که در کتاب *اسفار* به جای روح نفسانی فلکی، عبارت نفس حیوانی یا همان قوه خیال را به کار می‌برد (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۶/۶).

شاید از این تحلیل‌ها بتوان این گونه برداشت نمود که با وجود روی آوردن ملاصدرا به تفسیر عرفانی مبتنی بر براهین فلسفی در مورد صادر اول و حقیقت محمدی، ایشان فلکیات بطلمیوسی را در هستی‌شناسی فلسفی خود، به عنوان اصل موضوعی باور داشته و از آن دست نکشیده است!

۱-۲-۲. نکات قابل تأمل سخن ملاصدرا درباره نگرش عرفانی در تفسیر لوح

ملاصدرا مراتب تعیینات انسان کامل را با عالم هستی متناظر دانسته و آن را با مراتب هستی تطبیق می‌دهد. اگر چه اصل این تطبیق مبرهن است، ولی درباره چگونگی این تطبیق نکاتی وجود دارد که سخن وی را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد:

الف) بر اساس سخنان پیشین، ملاصدرا میان مرتبه ام‌الکتاب و مرتبه لوح محفوظ، به گونه‌ای دوگانگی باور دارد. حال آنکه جدایی‌انگاری میان این دو، بر خلاف سخن ایشان در کتاب *اسفار* رابعه و کتاب تفسیر می‌باشد. وی در آن دو کتاب ام‌الکتاب را نام دیگر لوح محفوظ می‌داند (همان: ۲۹۵/۶؛ همو، ۱۴۱۵: ۱۴۲/۴ و ۳۹۶).

ب) نکته مهمی که در تحلیل سخن ملاصدرا می‌توان بدان اشاره نمود، سازگاری این تفسیر با دیگر تفاسیری است که از ملاصدرا درباره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات نقل شده است؛ زیرا بر اساس نگرش عرفانی، همه مراتب هستی اعم از عالم عقل و مثال و طبیعت، از تعینات وجودی انسان کامل یا همان حقیقت محمدی می‌باشند و تفسیر لوح محفوظ به نفس کلی فلکی، و لوح محو و اثبات به نفوس منطبعه آن، در صورتی که از مراتب هستی شمرده شوند، می‌تواند با تفسیر عرفانی آن جمع شود؛ زیرا در تفسیر عرفانی، همه مراتب هستی به هر گونه‌ای که در نظر گرفته شود، از مراتب وجودی انسان کامل است و تطبیق مراتب هستی پس از اثبات آن به مراتب وجودی انسان کامل، بیانی ذوقی خواهد بود؛ اگرچه وجودشناسی این مراتب، با برهان عقلی صورت می‌پذیرد.

ج) با وجود سازگاری اجمالی در تطبیق مرتبه لوح محفوظ و لوح محو و اثبات با تعینات وجودی حقیقت محمدی، با توجه به ابطال اساس دیدگاه فلکیات بطلمیوسی، نمی‌توان انطباق مراتب لوح با نفوس فلکی را پذیرفت. از این رو باید تفسیر دیگری از لوح ارائه داد که با متون دینی و مبانی حکمت متعالیه سازگار باشد.

۳. بیان دیدگاه نهایی

با ابطال هیئت بطلمیوسی، نفس کلی و منطبع برای افلاک که ملاصدرا آن را لوح قضا و قدر معرفی می‌کند، باطل می‌گردد و باید برای تبیین فلسفی لوح از حقایق وجودی دیگری مدد گرفت که بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با توجه به چگونگی صدور کثرت از واجب‌الوجود شکل گرفته باشد. از این رو، همه اصطلاحاتی که فلاسفه در تبیین مراتب علم فعلی خداوند متعال از متن شریعت گرفته‌اند، باید بر حقایق مجردی که از دو مرتبه عقلی و مثالی برخوردارند، تطبیق داده شود.

پیش از پرداختن به تفسیر فلسفی لوح متناسب با مبانی حکمت متعالیه، شایسته است ضمن تحلیلی معناشناختی از لوح، خاستگاه قرآنی و روایی آن به گونه‌ای گذرا مورد بررسی قرار گیرد:

واژه‌شناسی لوح

در تفسیر واژه لوح و ریشه‌یابی آن میان دانشمندان لغت اختلاف به چشم می‌خورد. برخی آن را به معنای آشکار شدن (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۱۵/۶؛ فیومی، بی‌تا: ۵۶۰) و برخی دیگر آن را به هر چیز پهن و عریض اطلاق کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۰). برخی نیز آن را به معنای هر صفحه‌ای دانسته‌اند که بر روی آن چیزی نگاشته شده باشد (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۶۶۱/۳). ولی در جمع‌بندی میان دیدگاه‌های واژه‌شناسان به نظر می‌رسد لوح در لغت به معنای آشکار شدن در چیزی به صورت پهن و عریض به کار می‌رود. به عبارت دیگر در واژه لوح دو معنا به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۲/۱۰). بر این اساس، تمامی مشتقات واژه لوح باید با در نظر گرفتن این معنا تفسیر گردد؛ برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

زمانی که گفته می‌شود: «لَوْحَةُ الْحَرِّ» (در اثر حرارت صورتش پهن گردید)، کنایه از سوختگی پوست است که در اثر حرارت به وجود می‌آید؛ همان گونه که آیه «لَوْاحَةٌ لِّلْبَشَرِ» در همین معنا به کار رفته است. «الْأَلْحَ بِسِيفِهِ» یعنی در اثر درخشندگی، طول و عرض شمشیر نمایان شد. الواح سفینه به چوب‌هایی از کشتی گفته می‌شود که پهنا و عریض بودن در آن نمایان و آشکار است. پس می‌توان گفت هر جا واژه لوح به کار می‌رود دو معنای آشکار شدن و پهنا داشتن آن را همراهی می‌کند؛ اعم از اینکه به امور مادی اطلاق شود مانند الواح کشتی یا معنوی مانند لوح محفوظ (همان). البته روشن است که پهنا داشتن و عریض بودن در امور معنوی با حذف لوازم مادی و حفظ اصل معنا، ملازم با سعه وجودی است؛ یعنی لوح محفوظ با توجه به تحلیل لغوی آن به معنای حقیقت آشکاری است که دارای سعه وجودی است؛ یعنی بر مادی خود احاطه دارد.

علامه طباطبایی لوح را به معنای هر صحیفه‌ای می‌داند که آماده نگاشتن است و بیان می‌کنند که صحیفه را از آن جهت لوح نامیده‌اند که خطوط نگاشته‌شده روی آن آشکار می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۵/۸). ولی با بررسی‌هایی که در کاربردهای مشتقات این واژه به عمل آمد، روشن می‌شود که این دیدگاه تنها به یک بعد از معانی لوح اشاره دارد.

اشاره‌ای گذرا به خاستگاه قرآنی و روایی لوح

کاربردهای لوح در آیات قرآنی

«لوح» و مشتقات آن در آیات قرآنی ۶ بار به کار رفته است. ۵ مورد آن مربوط به مصادیق مادی می‌باشد که در ۴ مورد به صورت جمع یعنی «الواح» و در ۱ مورد با عبارت «لِوَاحَةٍ» استعمال شده است. تنها آیه‌ای که در آن لوح محفوظ در مصداق معنوی به کار رفته است، آیه ۲۲ سوره بروج می‌باشد که به عنوان ظرف وجودی برای قرآن مجید معرفی شده است: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾. با توجه به این نکته در تفسیر معنای لوح محفوظ به شیوه تفسیر آیه به آیه، می‌توان از آیات دیگری که در همین معنا به کار رفته‌اند، استفاده کرد و ما در ادامه بدان می‌پردازیم.

بررسی آیات لوح محفوظ و کتاب مکنون و کتاب مرقوم

در آیات ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ (واقعه / ۷۷-۷۸)، واژه مکنون به کار رفته است که در لغت از ریشه «کنن» به معنای نگهداری چیزی از طریق پوشاندن آن است. به عبارت دیگر به نوعی از پوشاندن گفته می‌شود که غرض از آن حفظ چیزی از دست اغیار باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۷). از همین روست که عرب در مورد زنی که روی خود را برای مصون ماندن از دستبرد نامحرم‌ان می‌پوشاند، می‌گوید: «اكتتت المرأة» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰/۱۲۱-۱۲۳). با توجه به معنای لغوی مکنون می‌توان سبب صفت واقع شدن آن را برای کتاب به دست آورد. توضیح اینکه «کتاب مکنون» به معنای کتابی است که به دلیل حفظ آن از دسترسی کسانی که شایستگی ارتباط با آن را ندارند، از آنان پوشیده شده است. همچنین در فرازی از مناجات انجیلیه که علامه مجلسی در *بحارالانوار* از امام سجاد علیه السلام ذکر نموده، چنین آمده است:

«... سَيَدِي فَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَاسِبُهُمْ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِكَ وَلَا تَدْخُلْنِي فِيمَنْ جَانِبُهُمْ مِنْ أَهْلِ مَعْصِيَتِكَ وَاجْعَلْ مَا اعْتَقَدْتَهُ مِنْ ذِكْرِكَ خَالِصًا مِنْ شِبْهِ الْفِتَنِ ... مُثَبَّتًا عِنْدَكَ فِي الْكُتُبِ الْمَرْفُوعَةِ فِي عَلَيِّنَ مَحْرُوزًا فِي الدِّيْوَانِ الْمَكْنُونِ الَّذِي يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ وَلَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۲/۹۱).

از این عبارت به روشنی استفاده می‌شود که جمله «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» وصف

دیوان مکنونی است که مشهود مقربین قرار گرفته است و این دیوان از جمله کتاب‌هایی است که در جایگاه رفیع علین قرار دارد. محتوای این روایت به آیات ذیل اشاره دارد: «قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ» (ق / ۴)؛ «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لِنِي عَلِيَيْنِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُ الْمُقْرَبُونَ» (مطففین / ۱۸-۲۱)؛ «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَطْهَارُونَ» (واقعه / ۷۸-۸۰)

یکی بودن «کتاب مرقوم» و «کتاب مکنون» با «لوح محفوظ»

نکته دیگری که از ضمیمه این آیات به آیه ۲۰ و ۲۱ سوره مطففین به دست می‌آید این است که مراد از مس در آیه پیش گفته، همان شهود و مشاهده آن است. «کتاب مَرْقُومٌ * يَشْهَدُ الْمُقْرَبُونَ» چنان که در عبارت امام سجاده علیه السلام نیز جمله «يَشْهَدُ الْمُقْرَبُونَ» وصف «کتاب مکنون» قرار گرفته است. برخی از واژه‌شناسان تنها از راه تحلیل لغوی واژه مکنون به این نتیجه رسیده‌اند که مراد از واژه مکنون که وصف کتاب قرار گرفته است، محفوظ بودن کتاب از مس و شهود کسانی است که طهارت لازم برای ارتباط با آن را ندارند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱۰/۱۲۳). نیز از کنار هم گذاشتن این دو آیه روشن می‌شود که مراد از مطهرون، همان مقربون درگاه الهی هستند. مؤید این برداشت افزون بر روایتی که از امام سجاده علیه السلام نقل شد، روایاتی است که از اهل بیت علیهم السلام درباره لوح محفوظ وارد شده است که در آن بلافاصله پس از آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»، آیه «يَشْهَدُ الْمُقْرَبُونَ» به عنوان صفت به کار رفته است. متن این روایت چنین است:

«... عن أمير المؤمنين علیه السلام: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» فالقلم قلم من نور، و کتاب من نور، و فی لوح محفوظ، يشهده المقربون و کفی بالله شهيدا» (بحرانی، ۱۳۷۴: ۵/۴۵۳؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۱۸).

یعنی لوح محفوظ همان است که مشهود مقربین است، پس مراد از «کتاب مرقوم» در آیه «کتاب مَرْقُومٌ * يَشْهَدُ الْمُقْرَبُونَ» نیز همان لوح محفوظ خواهد بود. به بیان دیگر، عبارت «يَشْهَدُ الْمُقْرَبُونَ» که در قرآن در توصیف کتاب مرقوم آمده است، در روایات اهل بیت علیهم السلام وصف کتاب مکنون و لوح محفوظ قرار گرفته است، پس مراد از «کتاب مرقوم» و «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» یکی است و عبارات گوناگون به

ویژگی‌های وجودی حقیقت قرآن اشاره دارد.

نکته دیگری که از بررسی آیه ۱۸ سوره مطففین به دست می‌آید این است که علّیین، ظرفی است که کتاب مرقوم یا همان لوح محفوظ در آن قرار دارد. این واژه از ریشه «علو» است و به هر چیز والامقام و بلندمرتبه گفته می‌شود؛ در مقابل واژه سفلی که به هر چیز پست و دارای رتبه پایین اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۲). از این رو می‌توان گفت که از منظر روایات اسلامی، لوح محفوظ حقیقتی است که از جایگاه وجودی والایی برخوردار بوده و ظرف پذیرش حقایق می‌باشد که از حقیقت دیگری به نام «قلم» دریافت نموده است.

تفسیر لوح با رویکرد فلسفی

با توجه به مطالب پیش گفته، بر اساس مبانی برهانی حکمت متعالیه می‌توان دو گونه تفسیر فلسفی و هستی‌شناختی از لوح ارائه داد:

الف) تفسیر نخست اینکه می‌توان قلم و لوح محفوظ را از حقایق عالم عقل دانست که به اعتبارات گوناگون، نام‌های گوناگونی را به خود گرفته‌اند. هر حقیقت عقلی در سلسله طولی هستی، از آن جهت که نسبت به حقایق پایین‌تر از خود جنبه فاعلی داشته و واسطه فیض به حساب می‌آید، در متن آیات و روایات از آن‌ها به «قلم» و «اقلام» یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۲/۵) و همان حقایق عقلی در سلسله طولی هستی اگر نسبت به بالاتر از خود سنجیده شوند، از آن رو که ظرف پذیرش کمالات حقایق بالاتر از خود هستند، در مورد آن‌ها تعبیر «لوح» به کار رفته است. به دیگر سخن، این دو تعبیر ویژه یک حقیقت نیست، بلکه همه موجودات عالم عقل در قوس نزول را در بر می‌گیرد.

ب) تفسیر دیگری که می‌توان بر اساس مبانی حکمت متعالیه ارائه داد، این است که مراد از قلم در آیات و روایات، همه حقایقی است که در مرتبه عالم عقل قرار دارند. همچنین مقصود از لوح محفوظ، مجموعه عالم مثال است که نسبت به عالم عقل جنبه قابلی دارد و حقایق را از آن عالم دریافت می‌کند. شاید سرّ اینکه قلم در آیات و روایات به صورت جمع «اقلام» آمده، ولی لوح در معنای متافیزیکی آن، نه در آیات قرآن و نه در روایات به صورت جمع «ألواح» به کار نرفته است، در همین نکته نهفته

باشد. روشن است که بر اساس این تفسیر، این عالم مثال است که ظرف محو و اثباتی قرار می‌گیرد که در آیات و روایات به لوح محفوظ نسبت داده شده است.^۱

نتیجه اینکه اگر بنا باشد برای «قضا»، در آن معنایی که ملاصدرا باور دارد، لوحی در نظر گرفته شود، باید بر اساس تفسیر نخست، همان حقایق عقلی باشند که فیض هستی را از حقایق بالاتر از خود می‌گیرند و بر اساس تفسیر دوم باید عالم مثالی باشد که در قوس نزول پس از عالم عقل و پیش از عالم طبیعت قرار دارد. البته نگارندگان بر این باورند که بر اساس آیات و روایات، قضا و قدر ملازم هم بوده و همه مراتب هستی را در بر گرفته است. از این رو در نظر گرفتن لوح برای آن سخنی است که نمی‌توان وجه خردپسندی برای آن در نظر گرفت!^۲

۱. متن روایت چنین است: «إِنْ كَانَ فِي أُمَّ الْكِتَابِ عِنْدَكَ أَنْتَى شَقِيٌّ مَحْزُومٌ أَوْ مُقْتَرٌ عَلَيَّ فِي رِزْقِي فَأَمُحْ مِنْ أُمَّ الْكِتَابِ شَقَائِي وَحِزْمَانِي وَإِفْتَارَ رِزْقِي وَكَتْبِي عِنْدَكَ سَعِيدًا مُوَفَّقًا لِلْخَيْرِ» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۷).

۲. تفصیل این سخن از حوصله این نوشتار خارج بوده و نیازمند نگارش مقاله دیگری در این باره است که در نشریه *آموزه‌های فلسفه اسلامی* چاپ گردیده است! (ر.ک: «بررسی نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر با رویکرد تفسیری، روایی و فلسفی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.).

کتاب‌شناسی

۱. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختموم (شرح اسفار اربعه)*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲. سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴. شهرزوری، شمس‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربت، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.
۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. لاهیجی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

ماهیت ماهیت لابشرط مقسمی

(مطالعه و نقد تطبیقی در اصول و فلسفه)*

- سید محمد موسوی بایگی^۱
- غلامعلی مقدم^۲

چکیده

تحلیل امور اعتباری از مباحث مهم معرفت‌شناسی است. اعتبارات ماهیت، در علوم مختلف مورد توجه بوده است. برخی تعدد و تباین این اقسام را حقیقی و عده‌ای آن را اعتبار ذهنی قلمداد کرده‌اند.

در این مقاله با روشی تحلیلی - انتقادی نشان داده‌ایم که با تفکیک میان مقام اعتبار ذهنی و حیث حاکمیت از واقع می‌توان دیدگاه نافیان تعدد را ناظر به تعدد حقیقی و مصداقی، و نظر قائلان به تعدد را ناظر به تعدد اعتبارات ذهنی تفسیر نمود و ادعا کرد که لابشرط مقسمی با ماهیت مهمله و لابشرط قسمی تفاوت حقیقی و واقعی نداشته، لحاظ‌های ذهنی است که با اغراض علمی و تعلیمی پدید آمده و بر اقسام ماهیت، چنان که برخی گمان کرده‌اند، نمی‌افزاید.

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

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسندهٔ مسئول) (gh1359@gmail.com).

واژگان کلیدی: اعتبارات ماهیت، ماهیت مهمله، لابشرط مقسمی، تباین

اقسام، وحدت اقسام.

مقدمه

پی بردن به نقش مسائل معرفت‌شناسی در تبیین علوم، توجه دانشمندان علوم انسانی را به این حوزه چند برابر کرده و نشان داده است که مباحث معرفت‌شناسی تا چه اندازه در دقت و صحت نتایج حاصله تأثیرگذار است. از این رو شناخت ذهن، نحوه کارکرد و سازوکار پیدایش مفاهیم، مقولات و معقولات، رکن اساسی ورود به بحث در حوزه معرفت‌شناسی فلسفی به شمار می‌آید.

همچنین باید اذعان کرد که مسائلی از این قبیل، سرشتی میان‌رشته‌ای داشته و اختصاص به علم خاصی ندارد. از این روست که علمای اصول فقه از گذشته، بخش مهمی از این علم را به مسائل مفهومی و معرفتی اختصاص داده‌اند. حکما در منطق و فلسفه از آن سخن گفته و در عرفان در عمده‌ترین مباحث یعنی تبیین مراتب وجود پیرامون آن بحث کرده‌اند. لذا ضروری است با تفکیک و جداسازی ساحت‌های پیدایش مفاهیم و کاستن اختلافات، وضوح و شفافیت بیشتری بر ابعاد مورد اختلاف در این مسئله حاکم گردد.

در این مقاله به بازنگری این اعتبارات و تعیین تکلیف در دو مسئله مهم‌تر، یعنی هویت ماهیت مقسمی و تفاوت آن با قسمی و مهمله پرداخته و با دسته‌بندی دیدگاه‌ها در دو موضع اعتبارات ذهنی و حیث واقع نشان داده‌ایم که لابشرط مقسمی با ماهیت مهمله و لابشرط قسمی از حیث نظر به واقع و محکی خارجی، تفاوت حقیقی و واقعی ندارد. لذا از دیدگاه اتحاد میان آن‌ها دفاع کرده و دیدگاه قائلان به تعدد را در موضع اعتبارات ذهنی و ناظر به واقع ثانوی تفسیر و توجیه نموده‌ایم.

تاریخچه و پیشینه بحث

اعتبارات ماهیت را باید از مسائل مستحدثه در معارف اسلامی دانست که قبل از آن چندان سابقه‌ای در مباحث پراکنده معرفت‌شناسی فلسفی نداشته است (مطهری، ۱۳۹۰:

۳۱/۵). این مسئله در حوزه مباحث معرفتی مسلمانان به نحو اجمال در اندیشه ابن سینا مطرح بوده است. او در آثار فلسفی خود مانند *شفا* در مدخل منطق و در الهیات، به ماهیت و اعتبارات آن اشاراتی گذرا دارد و بین ماهیتی که بدون لحاظ زوائد بر معنای مشترک اطلاق می‌شود، با سایر اعتبارات فرق نهاده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۶). البته بحث او در این باره چندان مفصل نیست و به نحو جداگانه و مستقل بنام اعتبارات ماهیت طرح نشده است. به هر حال توجه او را می‌توان نقطه پیدایش این گونه تأملات در باب ماهیت دانست. بعد از ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی با تفصیل بیشتری کار او را ادامه داده، مباحث او را جمع‌بندی نموده و اولین کسی است که بحثی مستقل را به نام اعتبارات ماهیت مطرح کرده و در آن از ماهیت بشرط لا، بشرط شیء و موطن تحقق آن‌ها سخن گفته است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۸۵). قبل از این دو در آثار دیگر فلاسفه و عرفا و اصولیان، بحثی با عنوان اعتبارات ماهیت دیده نمی‌شود. از زمان خواجه و شرح و بسط علامه حلی بر گفتار او، به تدریج علاوه بر اینکه مباحث جدیدتری مانند ارتباط اعتبارات ماهیت با بحث کلی طبیعی به این مباحث افزوده شد، این بحث به دیگر حوزه‌های علمی رایج میان مسلمانان از جمله منطق، اصول فقه و عرفان راه پیدا نمود (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰: ۵۶۸/۱۰).

در اصول شاید بتوان آخوند خراسانی را از پیشگامان طرح این مسئله به شمار آورد. ایشان از اعتبارات ماهیت سخن گفته و به تبع استاد خود سبزواری، ماهیت لابشرط قسمی را اعتباری عقلی معرفی کرده است که این مطلب در میان اصولیان، محور بحث و اشکال و مجادله واقع شده است. با تبیینی که در این نوشته خواهد آمد، روشن می‌شود که سخن این دو صحیح بوده و ناظر به واقع این اعتبارات است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۴).

در عرفان نیز این اعتبارات، البته به نحو متفاوت، در مراتب هستی جریان یافته است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۴۵؛ قونوی، ۱۳۷۵: ۱۹۱). با توجه به ابعاد متعدد این اعتبارات در حوزه عرفان، شایسته است سخن عرفا و مبانی و مبادی اعتقاد آن‌ها در جای خود مورد بررسی قرار گیرد. این نوشته بیشتر ناظر به تبیین ماهیت لابشرط مقسمی، سازوکار پیدایش آن، میزان انطباق، واقع‌نمایی و حاکویت آن از خارج و به تعبیری دیگر مسئله

اتحاد و تعدد واقعی و اعتباری ماهیت لابشرط مقسمی با ماهیت لابشرط قسمی و ماهیت مهمله در دو نگرش ذهن‌گرایی و واقع‌نمایی می‌باشد.

تقریر محل نزاع

مسئله اعتبارات و تقسیمات ماهیت از ابعاد مختلف مورد بحث و اختلاف شدید بوده است (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۳۱: ۶۵۰/۱). موضوع بحث ما یکی از این ابعاد است و آن، «بازشناسی هویت ماهیت مقسمی و تفاوت آن با ماهیت لابشرط قسمی و ماهیت مهمله است». توجه و تأمل در این مسئله، نقش محوری و تأثیرگذار در روشن شدن و فروکاستن اختلاف در سایر ابعاد خواهد داشت. آیا این تباین و تعدد مربوط به عالم فرض و اعتبار است یا آن دو تفاوتی واقعی و حقیقی دارند که مستلزم تکثر ماهیات و تقسیم آن‌ها خواهد شد، موضع مشهور و غالب در این مسئله، تعدد و تباین حقیقی این سه از یکدیگر است که در سه محور عمده بحث شده است: ۱. تفکیک ماهیت لابشرط مقسمی از قسمی، ۲. تفکیک لابشرط مقسمی از ماهیت مهمله، و ۳. تفکیک ماهیت مهمله از قسمی.

طرفداران تعدد برای اثبات هر کدام از این مطالب، ادله‌ای اقامه کرده‌اند. برخی تعدد در هر سه و برخی تعدد در یک بخش را به اثبات رسانده‌اند. ما در این نوشته، ادله قائلان به تباین را مورد نقد و بررسی قرار داده و دیدگاه اتحاد میان این دو را تبیین و تقریر نموده و تلاش کرده‌ایم با ارائه مبانی، قول به اتحاد در هر دو سو را تبیین و تحلیل کنیم و با جدا کردن دو حیطة اعتبار و حاکویت نشان داده‌ایم که تعدد فقط در حیطة اعتبار، وضع و قرارداد صورت گرفته و در واقع همه این اعتبارات، حاکی از یک واقعیت هستند. از این طریق می‌توان موافقان و مخالفان را به هم نزدیک کرد. سخن قائل به تعدد در صورتی موجه است که مراد از آن، تعدد در مقام اعتبار باشد.

با اثبات و پذیرش مدعای ما، بخشی از این اختلافات و در مواردی اصل موضوع اختلاف از میان برداشته می‌شود؛ برای مثال، جایی برای این بحث باقی نمی‌ماند که کدام یک از آن دو کلی طبیعی است. همچنین اشکال دخول مقسم در اقسام بر فرض اتحاد جای طرح ندارد. به علاوه نیازی به جدا کردن ماهیت من حیث هی از همه

اعتبارات که مدرس زنوزی مطرح نموده یا مقسم قرار دادن اعتبار که از سوی مرحوم بروجردی و شاگردان ایشان عنوان شده است، نیست. نیز دیدگاه کسانی مانند شهید مطهری که بر ذهنی بودن تقسیم تأکید نموده‌اند و برخی دیگر که میان دو مقام معقول اول و ثانی تفکیک کرده‌اند، محمل صحیح و موجه پیدا خواهد کرد و نیازی به مسامحه دانستن تسمیه به لابلشروط مقسمی نداریم. البته آن مباحث در حوزه اعتبار و با اغراض علمی و تعلیمی، درست و مورد قبول است. در مقام تعبیر و تعلیم و برای سهولت تصور، اشکالی ندارد که این اعتبارات را به صورت جداگانه و به شکل تقسیم و مقسم و اقسام مطرح کنیم. مدعای ما این است که این اعتبارات در مقام واقع و حقیقت، محکی واحد دارند.

نقد و بررسی دیدگاه تعدد و تباین ماهیات

الف) تعدد ماهیت لابلشروط مقسمی با قسمی

تعدد لابلشروط قسمی با مقسمی یکی از محورهای بحث در مسئله تعدد ماهیات به‌شمار می‌آید. آیا لابلشروط مقسمی با قسمی تفاوتی دارد؟ وجه تفاوت آن‌ها چیست؟ در موضع مشهور پس از آنکه ماهیت به سه نحو بشرط شیء، بشرط لا و لابلشروط اعتبار شد، تلقی آن است که گویا به سه قسم تقسیم شده است: ماهیت بشرط شیء، ماهیت بشرط لا و ماهیت لابلشروط. لذا این سؤال مطرح می‌شود که وقتی ماهیت سه نحوه اعتبار دارد، پس باید مقسمی هم وجود داشته باشد، مقسمی که عام و نسبت به اقسام لابلشروط باشد. پس در واقع دو ماهیت لابلشروط وجود دارد: لابلشروط قسمی و لابلشروط مقسمی، و این دو باید متمایز و متفاوت باشند (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۸۴/۵).

تقریر دلیل اول

دو وجه عمده در اثبات تعدد و تباین میان این دو گفته شده است. در تقریر اول، مشهور در وجه تفاوت آن‌ها گفته‌اند که لابلشروط قسمی نقطه مقابل و قسیم بشرط لا و بشرط شیء است؛ زیرا نسبت به آن دو شرطی ندارد و مطلق است، یعنی مقید به اطلاق است، ولی آنچه که مقسم این‌ها قرار گرفته، حتی از این قید اطلاق هم مطلق است.

بنابراین «لابشرط مقسمی» ماهیتی است که عاری از هر قیدی است، حتی قید اطلاق، و «لابشرط قسمی» ماهیتی است که مشروط به اطلاق است (جزائری مروج، ۱۴۱۵: ۶۸۵/۳؛ مظفر، بی‌تا: ۱/۱۷۴).

نقد و بررسی

۱. این وجه تفاوت میان قسمی و مقسمی شاید برای اثبات اینکه ذهن در اینجا دو اعتبار دارد، یک بار لابشرط را جامع میان دو قسم لحاظ می‌کند، و بار دوم این لحاظ جامع را در کنار آن‌ها قسیم قرار داده و جامعی دیگر برای این سه قسم اعتبار می‌کند، کافی باشد. اما نمی‌توان آن را به عنوان دلیل بر اثبات تقسیم واقعی و تباین و تعدد حقیقی این دو، از نظر محکی خارجی پذیرفت؛ زیرا در مرتبه اول ما با دو محکی حقیقی مواجه بودیم: بشرط شیء و بشرط لا. این اعتبار سوم یعنی لابشرط از نظر تحقق در خارج، قسمی جداگانه از دو قسم دیگر ندارد، و درست است که امری ساخته ذهن نیست، بلکه یک اعتبار ناظر به واقع است، اما حقیقت آن در ضمن آن دو موجود است و مصداق سومی ندارد. بعد از این اعتبار ما لابشرط قسمی را که جامع میان آن‌ها بود، قسیم آن دو قرار دادیم، یعنی یک اعتبار ذهنی را در کنار دو امر واقعی در نظر گرفتیم. حالا برای بار دوم می‌خواهیم برای این امور سه‌گانه که یکی از آن‌ها صرف اعتبار بود، مقسمی درست کنیم. این مقسم بر اساس قواعد تقسیم باید در ضمن آن‌ها وجود داشته باشد، در حالی که واقع لابشرط قسمی خودش در ضمن بودن است و حقیقت و مصداقی جدا از آن دو ندارد. پس مقسم هم حقیقتاً باید در ضمن آن دو باشد و به تعبیر دیگر هویتی همسان قسمی داشته باشد.

۲. در مباحث علمی باید مرز میان تعابیر کلامی و عرفی با حقایق علمی مراعات شود. حقایق علمی حتی در حوزه اعتبارات مبتنی بر ضوابط است. با تعابیر لفظی نمی‌توان حقیقتی را تغییر داد، هویتی را جابه‌جا کرد، اقسام حقیقی ایجاد نمود و در تحت مقسمی جداگانه داخل کرد. اطلاق چه عدمی و چه وجودی قید است و بنابراین ماهیت لابشرط قسمی داخل در بشرط شیء - اگر وجودی باشد - یا بشرط لا - اگر عدمی باشد - خواهد شد. بنابراین آن امر جامع که به عنوان ماهیت مقسمی اعتبار کردیم، امر مشترک میان

سه قسم نیست، بلکه جامع میان دو قسم بشرط شیء و بشرط لامی باشد. نهایت اینکه بشرط شیء در این تعبیر اعم از شرط وجودی و عدمی لحاظ شده است. اینکه در لفظ بگوئیم مقید به بی قیدی است، واقع را تغییر نمی‌دهد و تفاوت واقعی با اطلاق و بی قیدی ایجاد نمی‌کند. اعتبار عقلی لابشرط مقسمی، از نظر مصداقی مانند لابشرط قسمی، مصداقش در همان دو قسم حقیقی تحقق می‌یابد؛ زیرا خاصیت هر لابشرطی چنین است.

۳. اگر هم قید داشتن ماهیت لابشرط قسمی را بپذیریم، باید در مسئله اطلاق و تقیید به هویت و مفهوم آن قید توجه کرد. با توجه به اینکه بحث در مقام معرفت و مفهوم است، مفهوم قید «اطلاق» بی قیدی است و از حیث واقع، مقید بودن به «بی قیدی» چیزی را مقید نمی‌کند. البته اطلاق در جای دیگر ممکن است به معنای سریان خارجی باشد، لکن آن معنا در اینجا مراد نیست. از هر قیدی باید تحقق محتوای همان قید را انتظار داشت. آیا وقتی -حسب تعبیر- می‌گوییم ذات حق تعالی مقید به نامتناهی بودن است، ذات حق را مقید و متناهی کرده‌ایم و وقتی می‌گوییم حد او نامحدودیت است، او را محدود کرده‌ایم.

تقریر دوم

این تقریر اختلاف ماهیت لابشرط قسمی و مقسمی را در نحوه تعقل آن دو معرفی کرده است. بر اساس این تفاوت، لابشرط قسمی معقول اولی، و لابشرط مقسمی معقول ثانوی تلقی می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷: ۴۰۴/۳). در این دیدگاه، ماهیت در عالم خارج دو قسم بیشتر ندارد، اما ذهن سه اعتبار جداگانه به نحو معقول اول از این خارج انتزاع می‌نماید که از نظر اعتبار ذهنی به صورت مستقل در ذهن موجود و معقول اولی هستند؛ زیرا مابازاء آن‌ها در خارج موجود است و این مفاهیم از آن‌ها انتزاع شده‌اند؛ یعنی از وجود بشرط شیء در خارج مفهوم و ماهیت بشرط شیء، و از وجود بشرط لای در خارج مفهوم بشرط لا، و از جامع خارجی که در ضمن این دو فرد موجود است، لابشرط را انتزاع کرده‌ایم. در یک مرتبه دیگر، ذهن این سه اعتبار را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و مفهوم دیگری را به عنوان جامع میان آن‌ها لحاظ می‌کند که می‌توان آن را

یک موجود مستقل ذهنی دیگر دانست. استقلال ماهیت لابشرط مقسمی امتناعی ندارد؛ زیرا وعاء و مرتبه لحاظ این مفهوم، با وعاء و مرتبه آن سه مفهوم دیگر متفاوت است. آنچه ممتنع است این است که جامع وجود مستقلی در عرض و در ظرف افراد خود داشته باشد، ولی در اینجا ظرف ماهیت لابشرط مقسمی، تعقل ثانوی است، در حالی که ظرف تحقق افراد، تعقل اولی است (همان: ۴۰۵/۳).

نقد و بررسی

این تقریر، تعدد را در حوزه اعتبار ذهنی پذیرفته و همان گونه که گفتیم تعدد در حوزه اعتبار ذهنی با اهداف و اغراض علمی مانعی ندارد. لذا می‌توان این سخن را بر اساس عملکرد ذهن تفسیر و توجیه نمود و آن را همسان نظریاتی که تقسیم را به نحو ذهنی پذیرفته‌اند یا اعتبار را مقسم قرار داده‌اند، تصحیح نمود؛ اگرچه این تقریر نیز از حیث لفظ و معنا قابل نقد و مناقشه است.

۱. مناقشه لفظی این تقریر، در تسمیه جامع میان افراد به معقول ثانی است. حسب اصطلاح، معقول ثانی امری انتزاعی است که اگرچه منشأ انتزاع در خارج دارد، اما خودش وجود خارجی ندارد؛ چه وجود منحاز مستقل و چه وجود طبیعی در ضمن افراد. بنابراین تسمیه جامع میان افراد که باید در ضمن آن‌ها وجود داشته باشد، به معقول ثانی که امری انتزاعی است و فقط منشأ انتزاع دارد، با مصطلح رایج سازگار به نظر نمی‌رسد. هر اعتبار ذهنی معقول ثانی و هر معقول ثانی ماهیت نیست. لذا شایسته است ماهیت مقسمی نیز که در واقع جامع میان افراد خود بوده و در خارج از مرتبه خود دارای فرد است، معقول اولی نام‌گذاری شود که تفاوت حقیقی با لابشرط قسمی جز در تقدم و تأخر اعتبار نخواهد داشت. لذا نمی‌توان هر اعتبار و انتزاع ذهنی را ماهیت نامید. ماهیت فرد واقعی دارد و افرادش در طبقه آن قرار می‌گیرند و به صرف اعتبار نمی‌توان ماهیت جدیدی را ادعا کرد و آن را مقسم قرار داد (نراقی، ۱۳۸۰: ۲۹۳/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۲/۱).

۲. در این تقریر، معقول ثانی بر فرض پذیرش از حالات ماهیت به حساب آمده است، در حالی که معقولات ثانی فلسفی را نباید احوال ماهیت دانست. معقولات

ثانوی در واقع احوال و عوارض عامه وجودند، نه ماهیت؛ به این معنا که حیث وجودی آن‌ها عین خارجیت و مساوق با آن است. ماهیت فرع بر این معقولات است و از حدود و قیود این معقولات انتزاع می‌شود، نه اینکه معقولات فرع و حالت ماهیات باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۹/۱؛ مجمع البحوث الفلسفیه، ۱۴۱۴: ۳۷۶).

۳. بر فرض پذیرش ماهیت لابشرط مقسمی به عنوان امری جدا از اقسام، نمی‌توان ادعا کرد که این ماهیت، صاحب موطن و وعایی ذهنی است. چیزی به نام ماهیت «من حیث هی هی» و طبیعت که در ذهن تحقق پیدا کند، تصور ندارد. آنچه در ذهن تحقق پیدا کرده، کلی و عقلی است نه طبیعت لابشرط. طبیعت نسبت به ذهن و خارج و هر چیز دیگری لابشرط است؛ می‌تواند در ذهن به نحو کلی یا در خارج در ضمن فرد به نحو جزئی تحقق پیدا کند. لذا از این حیث که به ذهن رفته، حکم واقعی‌اش همان کلیت است و مشروط کردن آن به ذهن آن را از لابشرطیت خارج خواهد کرد (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۴۶/۱).

۴. این تقریر که در راستای توجیه و تصحیح تقسیم ماهیت ارائه شده است، در برآوردن این هدف و اثبات تقسیم حقیقی و دفع اشکال ناتوان است؛ زیرا هنوز با این سؤال جدی مواجه است که آیا طبق قواعد تقسیم می‌توان پذیرفت که مقسم معقول ثانی باشد و اقسام آن معقول اولی، در حالی که در هر تقسیم باید مقسم به وجود واحد در همه اقسام موجود باشد؛ زیرا اقسام در واقع افراد همان مقسم هستند، افراد معقول ثانی باید معقول ثانی باشند و افراد معقول اول باید معقول اول باشند. در تقسیم حقیقی، معقول ثانی به معقولات اول تقسیم نمی‌شود و نمی‌توان به صرف انتزاع مفاهیم معقول ثانی از معقولات اول، جامع میان معقولات اولی را از سنخ معقولات ثانی قرار داده و مقسم را به اقسام تقسیم نمود (مظفر، ۱۳۸۴: ۱۷۳).

ب) تعدد ماهیت لابشرط مقسمی با مهمله

در مسئله تعدد ماهیت لابشرط مقسمی و مهمله و معیار و ملاک جداسازی آن‌ها از هم، دو دیدگاه عمده قابل توجه است که هر کدام بر اثبات مدعای خویش ادله‌ای اقامه کرده‌اند. برخی مانند آخوند خراسانی (۱۴۰۹: ۲۴۳) و محقق نائینی طرفدار اتحاد

این دو اعتبار با یکدیگرند (نائینی، ۱۴۱۷: ۵۷۲/۲) و برخی دیگر مانند مرحوم کمپانی (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۹۳/۲) و به تبع ایشان مرحوم مظفر (مظفر، بی‌تا: ۱۷۶/۱)، قائل به تعدد و تباین ماهیت لابشرط مقسمی با ماهیت مهمله می‌باشند (همان). در ادامه مهم‌ترین ادله معتقدان به تعدد را طرح و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دلیل اول

در این وجه و معیار، تفاوت میان این دو در لحاظ یا عدم لحاظ با خارج یعنی مقیس و غیر مقیس بودن نسبت به خارج معرفی شده است؛ به این بیان که ماهیت مهمله بدون مقایسه با خارج از ذات لحاظ شده و ماهیت مقسمی با ملاحظه و مقایسه به خارج از ذات در نظر گرفته می‌شود و در این ملاحظه و مقایسه است که به سه قسم تقسیم می‌گردد. در ماهیت مهمله، نظر به ذات ماهیت بما هی می‌باشد، بدون آنکه ماهیت نسبت به غیر و امر خارج از ذات مقایسه گردد. اما در ماهیت لابشرط مقسمی، نظر به ماهیت در رابطه با مقایسه آن با امر خارج از ذات خواهد بود که این ماهیت لابشرط مقسمی است و به خاطر آنکه با امر خارج مقایسه شده است، از سه حال بیرون نمی‌باشد: یا نسبت به امر خارج از ذات، بشرط شیء است و یا بشرط لا و یا لابشرط قسمی می‌باشد (همان: ۱۷۵-۱۷۷).

بنابراین ماهیت لابشرط مقسمی، مقیس الی الامر الخارجی است و در ضمن اقسام وجود دارد، چنان که «کلمه» در ضمن اسم یا فعل و یا حرف وجود پیدا می‌کند و اگر کلمه وجود مستقل غیر از فعل و اسم و حرف داشته باشد، آنگاه مقسم برای اسم و فعل و حرف نخواهد بود. پس ماهیت لابشرط مقسمی وجود مستقل ندارد، مقسم است و در ضمن یکی از اقسام ثلاثه تحقق پیدا می‌کند، بر خلاف ماهیت مهمله که وجود مستقل در ذهن دارد و مقسم برای اقسام ثلاثه نمی‌باشد.

نقد و بررسی

۱. به نظر می‌رسد که صرف مقایسه یک امر با خارج، نوع و قسم جدیدی پدید نمی‌آورد. نسب و اضافات امور اعتباری هستند و حقیقتی خارج از لحاظ و اعتبار ندارند. می‌توان تا بی‌نهایت برای امری نسبت و اضافه در نظر گرفت، اما این اضافات

حقیقت شیء را تغییر نمی‌دهند و نهایت چیزی که اثبات می‌کنند، یک اعتبار جدید است. به فرض اینکه ماهیت مهمله که در آن فقط ذاتیات مورد لحاظ قرار گرفته است با خارج مقایسه شود، حقیقتش چه تغییری پیدا خواهد کرد؟ آیا از لاشرط بودن خارج شده و مثلاً به شرط شیء یا بشرط لا بدل می‌گردد یا هنوز هم بر لاشرط بودن خود باقی است و سنخی متباین با مقسمی نخواهد داشت؟ پس این اعتبار و لحاظ اگرچه می‌تواند یک تفاوت مفهومی میان این دو ایجاد کند، اما ماهیتی مباین از آن حاصل نمی‌شود که فرد و محکی جداگانه داشته باشد.

۲. این نسبت و مقایسه که معیار تمایز قرار گرفته است، در نظر دقیق، برگشت به بقیه اقسام دارد؛ زیرا اگر این نسبت را یک امر وجودی به حساب آوریم و ماهیت را به آن مقید کنیم، یا مقایسه و نسبت را امر عدمی بدانیم، ولی شرط را اعم از شرط وجودی و عدمی تفسیر کنیم، در این دو صورت، به اعتبار بشرط شیء برخوردار گشت؛ چنانچه اگر این نسبت را امر عدمی بدانیم، مرجع آن اعتبار بشرط لا خواهد بود. با صرف اعتبار نمی‌توان مدعی افزایش حقیقی اقسام ماهیت شد. فایده این اعتبارات، تبیین مفهومی و توضیح علمی است و اشکالی هم ندارد. اما سخن در افزایش یا کاهش قسمی واقعی و متباین بر اقسام ماهیت است با همان تعریفی که از ماهیت و اعتبارات آن داریم. بنابراین اگرچه عدم مقایسه با خارج برای ماهیت مهمله تمایزی اعتباری فراهم می‌آورد، اما نمی‌توان آن را ماهیتی متمایز از لاشرط مقسمی به حساب آورد. ماهیت حدود و خصوصیات شیء خارجی است و چیزی نیست که بالحاظ حاصل شود.

دلیل دوم

معیار دومی که به عنوان ملاک تمایز ماهیت مهمله از مقسمی مطرح شده، استقلال و عدم استقلال ذهنی است. ماهیت مهمله اعتبار ذهنی داشته یعنی در ذهن وجود مستقل دارد، ولی ماهیت لاشرط مقسمی نه در ذهن و نه در خارج وجود مستقل ندارد. بنابراین و با توجه به این حیث استقلالی، ماهیت مهمله هرگز مقسم برای اقسام ثلاثه نمی‌شود، بلکه مقسم اقسام ثلاثه همان ماهیت لاشرط مقسمی خواهد بود (همان: ۱/۱۷۶).

نقد و بررسی

۱. مراد از وجود ذهنی مستقل که بر اساس آن بتوان ادعا کرد ماهیت مهمله مستقلاً در ذهن موجود است و ماهیت لابشرط مقسمی نه در ذهن و نه در خارج وجود مستقل ندارد، روشن نیست. قبلاً تذکر دادیم که تعبیر به ذهنی بودن درباره ماهیت مهمله درست نیست؛ چه رسد به تعبیر به وجود ذهنی مستقل. ماهیت مهمله یا ماهیت من حیث هی هی، یک اعتبار عقلی است که در آن ماهیت نه تنها از وجود ذهنی که از اصل وجود و عدم و جمیع عوارض وجود و ماهیت تجرید شده است. لذا اتصاف به ذهنی بودن، آن را از حد ذات خارج و با وجود ذهنی تخلیط می‌نماید و این با هویت ماهیت مهمله منافی است. بنابراین فرض استقلال ذهنی برای چنین اعتبار عقلی دقیق به نظر نمی‌آید (نراقی، ۱۳۸۰: ۴۶۸/۲؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۸۵).

۲. مراد از استقلال و عدم استقلال مفاهیم در ذهن نیز مبهم است. آیا ماهیت مقسمی در ذهن وجود رابط و غیر مستقل و در ضمن افراد دارد یا همان مقایسه با خارج، موجب غیر مستقل شدن آن در ذهن شده است و اساساً درباره مفاهیم ذهنی می‌توان چنین سخنی گفت؟ به نظر می‌رسد ربط و تعلق و در ضمن بودن درباره مفاهیم ذهنی قابل تصور نبوده و از خصایص وجود خارجی به حساب می‌آید. عالم خارج است که ظرف وجودات و روابط وجودی میان آنهاست. ذهن عالم مفاهیم است و مفاهیم بما هو مفهوم، در عالم ذهن به هم ربط و وابستگی و تعلق وجودی ندارند که بتوان یکی را به استقلال و دیگری را به تعلق متصف کرد. البته در مراتب انتزاع ممکن است مرتبه‌ای از مفاهیم مسبوق به مراتب قبل باشد یا دو مفهوم از نظر تعقل به هم وابسته باشند، اما هنگام تحقق از حیث مفهوم ذهنی بودن و حمل شایع با هم ارتباط وجودی و تعلقی ندارند و این مدعا پذیرفتنی نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۷).

۳. استشهد به تقسیم نحویان درباره کلمه برای تأیید و اثبات دخول مقسم در اقسام صرف نظر از میزان اعتبار روش‌شناختی، قادر به سامان دادن این بحث نیست؛ زیرا چنان که گفتیم در اینجا اصلاً تقسیم حقیقی وجود نداشته و در واقع انتزاع و اعتبار است. لابشرط قسمی و مقسمی هر دو اعتبار جامع میان دو قسم دیگر است. اساساً برای ماهیت مقسمی سه فرد حقیقی وجود ندارد که تقسیم حقیقی درست باشد. مقایسه

با کلمه نیز صحت تقسیم را اثبات نمی‌کند. مباحث حقیقی را نباید به امور وضعی تنزیل کرد. در آنجا هم در میان اقسام کلمه، دو اعتبار حقیقی است به شرط لا و بشرط شیء، یعنی اسم و فعل به شرط شیء است یکی به شرط زمان و معنا و یکی به شرط معنا و حرف به شرط لا از آن دو می‌باشد و فرد لا بشرط جداگانه‌ای که تقسیم آن‌ها باشد، حقیقتاً وجود ندارد. ذهن یک معنای جامع میان آن دو لحاظ می‌کند که لا بشرط است و آن کلمه است که به اعتباری قسمی است و به اعتباری مقسمی و به حسب واقع و حقیقت هر دو یکی است. بنابر این در تقسیم ثنائی، نه کلمه سه قسم دارد و نه ماهیت. کلمه هم دو مصداق بشرط شیء و بشرط لا دارد که بشرط شیء آن خود دو قسم شده است.

۴. به زعم قائل از آنجا که مقسم امری مقیسی است و باید در ضمن اقسام خود حاضر باشد، باید میان مقسم و اقسام از حیث مقیسی بودن انطباق ایجاد کرده و هر دو را مقیس قلمداد نماییم، در حالی که جهت مقایسه در اقسام سه‌گانه اولیه ماهیت با جهت مقایسه در مقسم متفاوت است و آنچه شرط تقسیم است، این است که مقسم به وجود واحد در اقسام موجود باشد. چگونه ماهیت مقسمی که مقیس نسبت به اعتبارات ذهنی است، با همین وجود خود در میان اقسامی که مقیس به شرط خارجی هستند، وجود دارد؟ آیا صرف اشتراک در مقیسیست برای صحت این تقسیم کافی است و مقایسه که یک مفهوم اضافی است و در متعلق و مقیس‌الیه خود معنا پیدا می‌کند، به تنهایی و بدون لحاظ متعلق، وجود جداگانه و مشترک دارد؟

دلیل سوم

دلیل سوم با استفاده از قواعد تقسیم تقریر شده است. از آنجا که قانون در باب تقسیم، آن است که هر قسمی با اقسام دیگر ضد و قسیم هم هستند و اجتماعشان ممکن نیست، ولی هر قسمی با مقسم خود متحد است و قسیم او نمی‌شود، چنین ادعا شده است:

«قانون در باب تقسیم، آن است که هر قسمی با اقسام دیگر ضد و قسیم هستند و اجتماعشان نشاید، ولی هر قسمی با مقسم خود متحد است و محال است که قسیم او باشد. بنابراین می‌گوییم ماهیت مهمله، با اعتبارات سه‌گانه متضاد هستند، مهمله غیر مقیس است و اعتبارات مقیس» (محمدی، بی‌تا: ۳۴۶/۱).

نقد و بررسی

۱. در مطالب قبل روشن شد که مقیس بودن برای ایجاد اتحاد و انطباق میان مقسم و اقسام کافی نیست؛ زیرا مقیس بودن در مقسم با مقیس بودن در اقسام از نظر سنخ متفاوت هستند و اگر مهمله مقسم نباشد، مقسمی نیز چنین قابلیتی نخواهد داشت.

۲. چنان که قبلاً اشاره کردیم، مقیس بودن صرفاً یک اعتبار است و نهایت چیزی که می‌تواند ایجاد نماید، تمایز مفهومی و اعتباری است، نه اینکه حقیقت ماهیت مهمله را از ماهیت مقسمی متمایز و متباین نماید. حقیقت ماهیت مهمله با لابشرط مقسمی لابشرطیت است و با اقسام جمع می‌شود.

۳. قاعده مورد استناد، مربوط به تقسیم حقیقی است. در مسئله اعتبارات ماهیت هنوز اصل این مسئله که تقسیمی صورت گرفته یا نه، ثابت نشده است، بلکه ابتدائاً چنین فرض شده که میان این اعتبارات باید جامعی وجود داشته باشد و آن جامع همان ماهیت لابشرط مقسمی است و لذا اصل تقسیم بر اساس آن فرض استوار گردیده است و اکنون مستدل می‌خواهد به مدد این تقسیم احتمالی، تعدد مقسم با اقسام را ثابت کند، در حالی که اصل تقسیم مبتنی بر پیش فرض تعدد است و اثبات تعدد از طریق تقسیم مواجه با دور است. بنا بر مدعای ما، اعتبار مقسمی همان قسمی است و تقسیمی هم وجود نخواهد داشت، فضلاً علی التعدد.

۴. اگر معیار قسیم بودن تضاد بوده و ماهیت مهمله قسیم لابشرط مقسمی باشد، به حکم همان قواعد تقسیم که مستدل به آن‌ها تمسک کرده است، باید میان این دو نیز مقسمی وجود داشته باشد و این سؤال مطرح می‌شود که مقسم میان این دو چیست؟ و بحث درباره فرق گذاشتن میان مقسم و اقسام و ایجاد کردن تقسیمی دیگر و فرض نمودن اعتبار و جامعی میان اقسام تکرار شده و ادامه خواهد یافت.

دلیل چهارم

این دلیل نیز با توجه به پذیرش تقسیم و قواعد آن اقامه گردیده است، با این بیان که مقسم هرگز وجود منحاز و مستقل از اقسام ندارد، بلکه همواره به وجود اقسام، موجود

است، مثلاً کلمه، یا اسم است یا فعل یا حرف، امری که وجود مستقل دارد، هرگز نمی‌تواند مقسم برای اعتبارات سه‌گانه باشد. از آنجا که ماهیت مهمله من حیث هی است و بدون مقایسه لحاظ شده، وجود مستقل ذهنی دارد، لذا نمی‌تواند مقسم این اعتبارات سه‌گانه باشد. پس ماهیت لابشرط مقسمی، مقسم این سه است و کاملاً روشن شد که این دو اصطلاح، متباینان هستند نه مترادفان (مظفر، بی‌تا: ۱۷۶/۱).

نقد و بررسی

نقد اجزاء استدلال اخیر در مطالب گذشته بیان گردید. در اینجا فقط نسبت به نحوه لحاظ ماهیت مهمله و استقلال ذهنی آن، که چند بار مورد ادعا قرار گرفته است، توضیحی تکمیلی بیان می‌کنیم: این مطلب که ماهیت مهمله از آنجا که من حیث هی و بدون هر گونه مقایسه و لحاظ با خارج تصور شده و نوعی انقطاع از همه چیز دارد، پس یک نوع استقلالی هم در ذهن خواهد داشت و ماهیت مقسمی چون چنین انقطاعی ندارد و با مقایسه با خارج است، پس وجود مستقل هم ندارد، حاصل برداشت عجولانه و سطحی است که از کلام حکما حاصل شده است.

در لحاظ ماهیت من حیث هی، حکما بارها تذکر داده‌اند که اساساً سخن از وجود ذهن و خارج نیست. آن اعتبار ماهیت یک تعمل شدید عقلانی و تحلیل عمیق عقلی است که نه در ظرف خارج و نه در ظرف ذهن، که در اعتبار عقل حاصل می‌شود. عقل این قدرت را دارد که ماهیت را من حیث هی و بدون هیچ قید و شرطی زائد بر ذات لحاظ کند و در این اعتبار و لحاظ، فرقی میان وجود و عدم و سایر خصوصیات و قیود نیست. در این لحاظ، عقل ماهیت را بدون هیچ قیدی حتی قید وجود و عدم لحاظ می‌کند. پس در این لحاظ، حتی اصل وجود هم داخل نیست؛ چه رسد به اینکه بخواهیم وجود مستقل ذهنی نیز برایش در نظر بگیریم (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۴۰/۲). این همان مسئله مهم ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت در یک اعتبار عقلی است که جداسازی ظرف تجرید آن از تخلیط، نیازمند توجه دقیق است؛ زیرا ماهیت در عین همین لاقضائیت نسبت به عوارض وجود و ماهیت، در ذهن هم وجود دارد، اما از حیث وجود ذهنی خود، من حیث هی نیست. عقل در آن اعتبار تجریدی حتی از

این تخلیط ذهنی هم صرف‌نظر نموده است و سخن از وجود ذهنی گفتن را خروج از مرتبه ماهیت من حیث هی می‌داند. ماهیت از این جهت که در ذهن وجود دارد، هیچ فرق وجودی با ماهیت مقسمی و قسمی ندارد و نمی‌توان به مستقل بودن یکی و غیر مستقل بودن دیگری حکم کرد. آن‌ها هم جامع و اعتبار ذهنی هستند؛ ماهیت قسمی جامع میان دو قسم، ماهیت مقسمی جامع و اعتبار میان سه قسم و مهمله جامع و اعتبار ذهنی دیگری است، لذا همه ذهنی هستند، کما اینکه در حقیقت هم هر سه لابلشروط هستند. این کار حقیقت لابلشروط را عوض نمی‌کند (فارابی، ۱۳۸۱: ۲۴۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۸/۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۳۴/۲). عالم خارج، عالم وجود است، لکن وجودات مقید به حسب محدودیت و تقیدی که در آن‌ها هست، خصوصیات پیدای می‌نمایند. این خصوصیات و چیستی‌ها، انعکاسی در نفس و ذهن دارند که ماهیت نامیده می‌شود. در ماهیات مخلوط و بشرط شیء، این معنا روشن است. درباره طبیعت مطلقه و لابلشروط که ماهیت من حیث هی حاکمی آن است، عقل مفهوم جامع میان افراد مجرد و مخلوطه را لحاظ و برای آن طبیعت که در ضمن هر دو فرد هست، معنا و ماهیتی اعتبار می‌کند. محکی این مفهوم من حیث هی، فردی در کنار افراد نیست، بلکه طبیعت و جامع در ضمن افراد است.

شاید به جهت وجود همین نابسامانی و عدم هماهنگی در فهم و اصطلاح بوده که حکیم زنوزی در عین حال که ماهیت من حیث هی را کلی طبیعی معرفی کرده، آن را از اصل این تقسیم و اعتبارات خارج نموده و سنخی کاملاً متباین با همه این اعتبارات حتی لابلشروط مقسمی معرفی کرده (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۷۲/۷) و مرحوم بروجردی تقسیم را از ماهیت نفی نموده و آن را نسبت به اعتبار جاری دانسته است (همان: ۵۷۸/۱۰؛ حیدری، ۱۴۲۲: ۱۷۹/۲) و شهید مطهری اساساً این اعتبارات را حاکمی از خارج و ما به‌ینظر نمی‌داند، بلکه اعتباراتی می‌داند که درباره ماهیت به اعتبار ما فیه‌ینظر و در ذهن انجام گرفته است (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۷۲/۷) و مرحوم امام تقسیم را مربوط به طبایع کلیه دانسته و در سایر موارد مانند وجود به عنوان تقسیم حقیقی جاری ندانسته است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۵۵).

بشرط شیء و در معنای عدمی داخل در بشرط لا می‌باشد و خروج از این دو فرض ندارد.

۲. اینکه مهمله چون مطلق است و شرط ندارد می‌تواند جامع میان سایر اقسام باشد، مورد قبول نیست؛ زیرا ماهیت لابشرط قسمی هم چنین خصوصیتی دارد، بلکه در تحقق در ضمن افراد و جامعیت نسبت به آن‌ها سزاوارتر از مهمله است؛ چون در مراتب اعتبار نزدیک‌تر از مهمله به اقسام است. ماهیت لابشرط قسمی اعتباری واقعی و اولی و ناظر به واقع است، در حالی که اعتبار مهمله و مقسمی اعتبار محض و ثانوی به حساب می‌آیند. البته قسمی شرط دارد، اما شرط اطلاق، و ما باید از هر شرطی اقتضای همان شرط را توقع داشته باشیم. ثمره شروطی مانند اطلاق و لایتناهی و لاحدی، اطلاق و لایتناهی و لاحدیت است و از نظر واقع با اطلاق فرقی ندارد. تغییر دادن عبارت «مشروط» به «محدود»، تمایز حقیقی میان مهمله و قسمی ایجاد نمی‌کند.

دلیل دوم

بر اساس این استدلال، در ماهیت مهمله فقط ذات و ذاتیات مورد نظر است و نمی‌توان به چیزی خارج از ذات و ذاتیات بر آن حکم کرد، در حالی که در لابشرط قسمی چنین نیست و می‌توان به اشیا دیگر خارج از ذات و ذاتیات بر آن حکم کرد (مظفر، بی‌تا: ۱۷۶/۱).

تقدیر و بررسی

قبلاً توضیح دادیم که ماهیت مهمله که به تعبیر مستدل، ماهیت من حیث هی است، یک نحوه اعتبار در لابشرط است و اگرچه ممکن است اختلاف مفهومی با سایر اقسام ایجاد کند، اما از نظر حقیقت همان جامع و کلی و طبیعی میان افراد است، همان گونه که حقیقت قسمی هم همین است؛ البته به اعتباری مقدم بر مهمله و به‌عنوان جامع میان بشرط شیء و بشرط لاست. اینکه در مهمله نظر فقط منحصر در ذات است، مربوط به عقد الوضع و نسبتی است که موضوع با افراد خود دارد و موجب نمی‌شود که در عقد الحمل و مقام حکم نتوانیم به چیزی خارج از ذات ماهیت بر آن حکم کنیم. در مقام عقد الوضع هر عنوانی که در قضیه قرار گیرد، ناظر به ذات

می‌باشد و از این جهت بین قسمی و مهمله تفاوتی نیست و فرقی نمی‌کند که موضوع را به نحو مهمله در نظر گرفته باشیم یا لابشرط قسمی. حقیقت ماهیت مهمله از این جهت تباینی با لابشرط قسمی ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. با تمایز میان ظرف اعتبار ذهنی و حیث واقع‌نمایی و حاکی‌ت از خارج می‌توان دیدگاه طرفداران تباین را ناظر به مقام مفهوم و اعتبار و دیدگاه طرفداران اتحاد را ناظر به حیث واقع و وحدت محکی این اعتبارات تفسیر نمود.
۲. ماهیت لابشرط قسمی، لابشرط مقسمی و ماهیت مهمله، حقیقتاً با هم تفاوت و تباین نداشته و تعدد آن‌ها فقط در ظرف اعتبار ذهنی و با اهداف علمی و تعلیمی صورت گرفته است. ادله طرفداران تعدد ناتمام و محل تأمل و تردید و خدشه است.
۳. با تحلیل سازوکار مواجهه ذهن روشن می‌شود که ذهن بعد از شناخت ماهیت بشرط شیء و بشرط لا، در اعتباری اولیه و ناظر به آن دو قسم، ماهیت را به عنوان جامع میان آن دو اعتبار می‌نماید. بنابراین قسم سوم که لابشرط قسمی باشد، اعتباری اولی و جامع لابشرط میان آن دو است و به حکم حضور طبیعت در افراد، در ضمن آن‌ها موجود است. آنگاه این اعتبارات را قسیم به حساب آورده در اعتباری ثانوی و صرفاً معرفت‌شناختی، جامعی لابشرط به عنوان مقسم میان این اقسام لحاظ می‌نماید که آن را لابشرط مقسمی می‌نامیم. حقیقت این جامع، باز هم لابشرطیت است که از آن به طبیعت یا کلی طبیعی تعبیر می‌کنیم. از نظر حقیقت، تفاوتی با قسمی ندارد و از نظر تحقق اگر بخواهیم مصداقی برایش مشخص کنیم، در ضمن همان دو ماهیت اول موجود است. واقع حقیقی و تحقق‌ی آن‌ها یکی است، اگرچه واقع علمی آن‌ها در مقام اعتبار تفاوت دارد و آنچه به عنوان دلیل برای اثبات تعدد میان اقسام ماهیت گفته شده، تنها قادر است تمایز ذهنی و اعتباری میان آن‌ها را ثابت نماید.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۴. جزائری مروج، سیدمحمدجعفر، *منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة*، قم، دار الکتب جزائری، ۱۴۱۵ ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه صدر*، تحقیق محمدکاظم بادپا، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۶. حیدری، سیدکمال، *دروس فی الحکمة المتعالیة*، قم، دار فراق، ۱۴۲۲ ق.
۷. سبزواری، ملاهادی، *التعلیقات علی الشواهد الربویة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. غروی اصفهانی، محمدحسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم، سیدالشهداء، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *فصوص الحکمة و شرحه*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. قنوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *النفحات الالهیة*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. مجمع البحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الفلسفیة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. محمدی، علی، *شرح اصول فقه*، قم، دار الفکر، بی تا.
۱۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲۰. همو، المنطق، تصحیح مصطفی حسینی دشتی، تهران، آرایه، ۱۳۸۴ ش.
۲۱. نائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. نراقی، ملامهدی، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، *اضواء و آراء، تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الاصول*، قم، مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی، ۱۴۳۱ ق.
۲۵. همو، *بحوث فی علم الاصول*، قم، مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

تبیین شاخصه‌های علم از نگاه قاضی سعید قمی*

- زهرا توکلی^۱
- مجید صادقی حسن آبادی^۲
- جعفر شانظری^۳

چکیده

اندیشه‌های قاضی سعید قمی بر مبنای نگاه فلسفی - عرفانی خاص وی به مسائل بنا شده است و همین موضوع باعث شده نظریات متفاوتی نسبت به فلاسفه پیش از خود ارائه دهد. تبیین متفاوت قاضی سعید از مسئله علم که می‌توان گفت تا حدود زیادی در مقابل با اندیشه‌های ملاصدرا در باب علم است، اهمیت پرداختن به این موضوع را دوچندان می‌سازد. پژوهش حاضر که با بررسی مستقیم آثار و نظریات قاضی سعید صورت گرفته، تلاشی است برای معرفی شاخصه‌های اندیشه وی در مسئله علم که می‌تواند وجوه تمایز تفکرات قاضی سعید نسبت به سایر فلاسفه به حساب آید و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (daneshgah56@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (majd@ltr.ui.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه اصفهان (j.shanazari@ltr.ui.ac.ir).

باب‌های تازه‌ای را در وجودشناسی و معرفت‌شناسی علم به روی ما بگشاید. به اجمال می‌توان گفت که عمده نظریات قاضی سعید در زمینه علم مبتنی بر تفسیری است که از آیت خدا دانستن نفس در جامعیت و کلیت ارائه می‌دهد. او علم نفس را نه حصولی می‌داند، نه حضوری و استفاده از تعبیر حضوری در مورد علم نفس را مجاز می‌شمرد و معتقد است که علم نفس، بصر عقل بر طبایع کلیه است، بدین ترتیب حاضر بودن اشیاء برای انسان به معنای ظاهر بودن آن‌ها برای نفس عاقله است.

واژگان کلیدی: علم، نفس، عقل، قاضی سعید قمی.

مقدمه

بررسی نظریات قاضی سعید قمی درباره علم به آن دلیل دارای اهمیت است که وی از یک طرف متأثر از ملارجبعلی تبریزی و از طرف دیگر متأثر از استاد خود، فیض کاشانی است و نقطه قوت فلسفه وی، تطبیق شریعت با فلسفه به حساب می‌آید. قاضی سعید در مباحثی چون حرکت جوهری، تفسیر اسماء و صفات خداوند، تعریف جسم، زمان و تفسیر علم با ملاصدرا اختلاف نظر دارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۳۷/۳-۳۶۰).

وی معتقد است نظرات گوناگونی که در مورد علم بیان شده، توان ادای حق مطلب را ندارد. جمهور بر آن‌اند که علم نفس به موجودات، به واسطه حصول صور موجودات در نفس است که این نظر با چند دلیل باطل می‌شود (همان: ۱۰۷/۳-۱۰۸). همچنین معتقد است علم از مسائل پیچیده‌ای است که جز کسانی که مشمول عنایت ازلی می‌شوند، کسی توان شناخت آن را ندارد. شناخت نحوه دستیابی نفس به علم، نیازمند شناخت دقایق و حقایقی در معرفت نفس است که این شناخت تنها به وسیله تأییدات الهیه محقق می‌شود. از نظر او این تأییدات از دو راه به دست می‌آید: ۱. شخص مؤید از جانب خدا باشد؛ ۲. شخص محضر عارفی را درک کرده باشد (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۱۰۷).

از مهم‌ترین اختلاف‌نظرهای قاضی سعید قمی با سایر فلاسفه می‌توان به تقسیم علم به حضوری و حصولی اشاره کرد. از نظر او علم نفس نه به گونه حصول و نه به گونه حضور است و استفاده از تعبیر حضوری در مورد علم نفس از باب مجاز است.

در فلسفه ملاصدرا علم حضوری نسبت به علم حصولی در مرتبه بالاتری قرار داشته و در حقیقت، علم از نظر او تنها علم حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۳۵/۱)؛ زیرا معتقد است در تقسیم علم به حضوری و حصولی، علم از حیث حکایتگر بودنش مورد توجه قرار می‌گیرد، اما به لحاظ هستی‌شناختی باید گفت که هر علمی علم حضوری است. از نظر صدرا علم نفس به قوا و آثار و ابزارش یکی از مصادیق علم حضوری است (همو، ۱۳۸۶: ۱۲۷/۱).

از نظر قاضی سعید علم نفس، علم حضوری به معنای مشهور نیست؛ زیرا حضور به معنای مشهور میان جسم و جسمانیات است و اگر به صورت مجاز می‌گویند اشیاء نزد نفس حاضرند، مراد این است که از نظر نفس عاقله هیچ یک از اشیاء غایب نیستند؛ بدین سبب که علم عبارت است از وقوع بصر عقل بر طبایع اشیای خارجی. بنابراین حضور اشیاء نزد نفس به معنای ظهور آن‌ها خواهد بود که شبیه به حضور معلول نزد علت است (همان: ۱۰۹/۱-۱۱۰).

با توجه به این اختلاف نظر، مسئله آن است که منظور قاضی سعید از ظهور اشیاء نزد نفس چیست؟ و علم حضوری با تفسیری که ایشان از علم ارائه می‌دهد چه تفاوتی دارد؟ این نوشتار در صدد تبیین نظریه قاضی سعید قمی در زمینه علم است و تلاش می‌کند با بررسی معرفی قاضی سعید از نفس انسان و قوای ادراکی آن و تبیین انواع ادراک از نگاه او، پاسخ سؤالات مطرح شده را بیابد.

۱. نفس انسان و قوای ادراکی آن

قاضی سعید منکر حرکت جوهری است و از نظر او طبایع جوهری دارای وجود آتی و تحقق دفعی هستند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۳۸). لذا بر خلاف ملاصدرا که معتقد به جسمانیة‌الحدوث بودن نفس است، آن را روحانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء می‌داند (همان: ۱۵۲). از نظر او، نفس جوهری ملکوتی از عالم قدس بوده و از ماده، زمان، مشابهت با اجسام میرا و جوهری روحانی است که همراه با ماده جسمانی ایجاد می‌شود (همان: ۲۶۹).

از آنجا که نفس در اثر هبوط به دنیا و سفر به عالم طبیعت به قوا و ابزاری نیازمند

می‌شود که مندمج در ذات نفس هستند (همان: ۲۶۳)، در هر عالمی همراه با ماده‌ای است که در برخی از آن‌ها ظهور یافته و در برخی دیگر ظهور ندارد. در مواردی که نفس کاملاً ظاهر می‌شود، مدرک خود نفس، و در مواردی که نفس به طور کامل ظاهر نمی‌شود، مدرک آلات نفس است. هنگامی که نفس ظهور تام پیدا می‌کند، همه اشیاء نزد او حاضرند و زمانی که نفس در بدن دنیایی وارد می‌شود، ظهورش تاریک و ناقص است و نفس به علت ورود در عالم ماده باید از آلات یا قوا برای دیدن و شنیدن و مانند آن استفاده کند اما نفسی که به درجه تجرد می‌رسد برای ادراک نیازمند آلات نمی‌باشد. به عبارت دیگر، نفسی که هنوز وابستگی به ماده و دنیا دارد، اشیاء محسوس را با آلات و اشیاء معقول را با ذات درک می‌کند، اما نفسی که برای خودش ظاهر و مجرد شده و تاریکی ماده او را پوشانده، محسوسات و معقولات را بالذات درک می‌کند و نیازمند آلات نیست (همو، ۱۳۹۵: ۲/۲۷۴).

توجه به این نکته لازم است که از نظر او اضافه نفس به بدن، اضافه ذاتی نیست، بلکه اضافه نفسیت نسبت به وجود نفس، امری عرضی است که موجب تفاوت عرضی نفس با عقل می‌شود. همین امر چنان که در مباحث بعدی بدان اشاره خواهد شد، یکی از عواملی است که موجب دیدگاه خاص او در باب علم نفس می‌شود.

قاضی سعید همانند ملاصدرا، قوای نفس را مراتب نفس می‌داند. بدین ترتیب نفس انسان بر اساس مراتب و درجات گوناگون و قوای متعددش، از ادراکاتی با شدت و ضعف متفاوت برخوردار می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/۳۹۳؛ قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲/۲۷۵). این موضوع بدان جهت از شاخصه‌های اندیشه ملاصدرا و به تبع آن قاضی سعید به‌شمار می‌رود که از نظر فلاسفه، ادراک کار نفس است. حتی حکمای مشاء هم که معتقدند نفس از طریق آلات درک می‌کند، تصریح می‌کنند که باصره نمی‌بیند، بلکه نفس از طریق باصره می‌بیند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۳-۲۶۵). به عبارت دیگر از نگاه مشاییان، آلات وسیله‌اند، در حالی که از نگاه ملاصدرا و قاضی سعید آلات مرتبه نفس‌اند؛ بدین معنا که درک محسوسات به وسیله آلات باعث می‌شود که نفس ظهورات مختلف یافته و دارای مرتبه شود.

قاضی سعید همانند ملاصدرا قوای ادراکی ظاهری نفس را بر پنج قسم می‌داند:

شنوایی، بینایی، لامسه، چشایی و بویایی. در مورد قوای ادراکی باطنی هم می‌نویسد همان گونه که اخبار و روایات بر آن دلالت دارند، قوای ادراکی باطنی نفس عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، متخیله، وهم و حافظه که هر کدام از این قوا دارای حامل است. حامل این قوا جسم حار لطیفی است که از لطایف اخلاط اربعه، یعنی صفراء، سوداء، بلغم و دم حاصل می‌شود؛ همان گونه که اعضا از کثافت این اخلاط حاصل می‌شوند. این جسم لطیف روح بخاری نامیده می‌شود و حامل جمیع قوای ادراکی و تحریکی است که از قلب منبعث شده و به تمام بدن می‌رسد (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۶۹/۳-۲۷۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۲/۳).

قاضی سعید معتقد است انسان از آن جهت که دارای نفس ناطقه است، دارای قوه عاقله بوده که توسط آن تصورات و تصدیقات برای انسان حاصل می‌شود و به آن عقل نظری گویند. قوه دیگر، قوه عقل عملی نام دارد که محرک انسان به انجام افعال جزئی از قبیل فکر و الهام و حدس است؛ البته بر حسب اعتقاداتی که اختصاص به این افعال دارد (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۷۱/۳).

در توضیح سخن او باید گفت عقل عملی مربوط به حیطه افعال و اعمال و تشخیص بایدها و نبایدهاست و عقل نظری در حوزه ادراک هست‌ها و نیست‌ها و تمیز حق و باطل از یکدیگر مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، عقل نظری با علوم کلی در ارتباط است ولی عقل عملی با اندیشه‌های جزئی سروکار دارد؛ چون علم جزئی در مورد یک فعل خاص و در یک زمان و مکان و شرایط خاص است که زمینه‌ساز عمل یک فاعل خواهد شد.

۲. انواع ادراک

قاضی سعید قمی همانند ملاصدرا مراتب علم نفس را حسی، خیالی و عقلی می‌داند. از نظر او مرتبه حسی، مادون مراتب علم نفس است اما از این جهت که مفتاح جمیع علوم است، کمال شرافت را داراست؛ زیرا اگر علم به محسوسات برای نفس نبود، هیچ چیزی معلوم و معقول نفس نمی‌شد. به همین دلیل خداوند حکیم به نفس انسان قدرت و توانایی عطا کرده تا به برکت قوا محسوسات را ادراک کرده، طبایع و کلیات امور را از آنها استخراج نموده تا در حالت غیبت از آنان تخیل و تعقل کند

(همو، ۱۳۶۲: ۱۱۲-۱۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳/۳۹۳).

قاضی سعید معتقد است که نفس انسان پس از دریافت محسوس، توان متعالی کردن آن را دارد؛ به نحوی که امر محسوس را تخیل کرده و در مرحله بعد از آن معقول می‌سازد. نفس به علت بهره بردن از ادراکات سه گانه حسی، خیالی و عقلی می‌تواند به مرتبه حواس نزول یافته و همچنین تا مرتبه عقول و مافوق آن صعود نماید (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۲۶۲).

از نظر او، انسان از زمان طفولیت خود دارای وجود طبیعی بوده که دارای اعضا و حواس است، سپس با کسب علم و اخلاق، جوهره او متدرج شده،^۱ صفا می‌یابد تا اینکه به وجود نفسانی دست پیدا می‌کند و انسان نفسی می‌شود که دارای قوا و ادوات نفسانی است و با این مرتبه از وجود، برای حشر و بعث در قیامت شایستگی پیدا می‌کند. پس از این مرتبه به وجود دیگری نائل می‌شود که انسان عقلی بوده و برای آن اعضا و قوای عقلی است (همو، ۱۳۸۱: ۳۱۰-۳۱۱).

قاضی سعید با انکار حرکت در جوهر باید نفس را صورت تمام بدن بداند که حادث شده است و کسب علم نباید اثری در تدرج نفس داشته باشد؛ در صورتی که این سخنان او با اعتقاد وی سازگاری ندارد. به نظر می‌رسد قاضی به تمام آثار و لوازمی که از ناحیه حرکت در جوهر بر نفس انسانی مترتب می‌شود ملتزم شده است.

۲-۱. ادراک محسوسات و مسئله وجود ذهنی

حکمای پیش از ملاصدرا علم را همان وجود ذهنی دانسته و معتقدند که ذهن و عین تطابق ماهوی دارند و علم همان وجود ذهنی ماهیت معلوم خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۱۶۷). اما نگرش متفاوت ملاصدرا به این مسئله، موجب تمایز اساسی

۱. به نظر می‌رسد این سخنان قاضی با انکار حرکت جوهری متناقض است. اما اعلام نظر در این زمینه نیاز به غور و تتبع در آثار وی دارد. نکته قابل توجه آنجاست که وی در کتاب *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات* جهان را ذاتاً سیال می‌داند (قمی، ۱۳۸۱: ۱۵۲) و در همان جا صریحاً حرکت جوهری نفس را انکار می‌کند. قاضی سعید حرکت را حبی می‌داند که در آن موضوع حرکت همان وجود حقیقی است که به صورت لطیفه ربانی، آفتاب نهان در درون سراسر اجزای جهان است. در این حرکت، مبنای حرکت جذب و جاذبه موجود میان جزء و کل و فرع و اصل است و این حرکت در سراسر عالم است و تنها به عالم ماده اختصاص ندارد (همان: ۱۳۳-۱۳۴).

دیدگاه او با اختلافات رایج قبل از او در مسئله علم گشت و همین دیدگاه سبب موفقیت او در حل مشکلات وجود ذهنی شد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۷۶).

از نظر ملاصدرا همان گونه که در موجودات خارجی اعم از محسوسات و معقولات، اصالت متعلق به وجود است و وجود ماهیت، یک وجود تبعی و ظلّی به حساب می آید، ماهیات معلومه ای که مورد شهود نفس واقع می گردند نیز به تبع وجودشان معلوم نفس هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۰/۳). به گونه ای که آنچه حقیقتاً برای نفس موجود بوده و معلوم بالذات آن قرار می گیرد، وجود علم است و ماهیت معلوم به عرض آن وجود، مشهود نفس واقع می گردد.

در حکمت متعالیه علم وجودی است عینی و مجرد و دارای ماهیت یا مفهومی خاص که دارای کمالات اولی و ثانوی بوده و در مرتبه ای قوی از مراتب هستی واقع شده است؛ در حالی که ماهیت معلوم به تبع هستی علم از جهت ارائه و حکایتی که وجود علم نسبت به وجود خارجی دارد، به وجود ظلّی و ذهنی موجود می گردد. هر اثری که برای علم به طور اصلی و حقیقی وجود دارد، برای وجود ذهنی به صورت تبعی موجود می گردد؛ زیرا ماهیتی که به نحو وجود ذهنی موجود می شود، به تبع علم و در ظل هستی آن یافت می شود. وجود ذهنی فاقد تمام کمالات موجودی است که حکایتگر آن است، لکن تمام کمالات علم را به تبع وجود علم دریافت می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

صدرالمتألهین در نگرش هستی شناسانه خویش به مسئله علم و ادراک، نفس انسان را به خالق اشیاء تشبیه می کند و قیام علوم جزئی به نفس را نه قیام حال به محل، نه قیام عرض به معروض، بلکه با توجه به مصدریت نفس برای ادراکات، قیام آن را قیام فعل به فاعل می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۰/۱) و ظهور و خفاء و شدت و ضعف این صور را مقول به تشکیک و متأثر از مرتبه وجودی نفس می داند (همو، ۱۳۸۳: ۳۹۶/۳).

در مقابل، قاضی سعید معتقد است که علم انسان از طریق توجه نفس به ذات خود به دست می آید. به عبارت دیگر، نفس در فرایند ادراک به دارایی های خود عالم می شود. نکته قابل تأمل اینکه نفس در تعقل، دارایی ها را ملاحظه، و در احساس، آثار دارایی ها را ادراک می کند. به عبارت دیگر، نفس انسان دارای نقش های عقلی است

که با تنزل به نقش حسی تبدیل می‌شود (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۶۶/۱).

بنابراین باید گفت تفاوت ظریفی بین نظر او با ملاصدرا وجود دارد؛ بدین نحو که اگرچه هر دو معتقدند نفس برای عالم شدن نیازی به عالم خارج ندارد، اما ملاصدرا نفس را خالق صور معرفی می‌کند، در حالی که قاضی نفس را کاشف صور می‌خواند؛ بدین نحو که از نظر او نفس دارای نقش‌های عقلی است و چنان که گذشت، این نظر از آنجا نشئت می‌گیرد که او تفاوت ذاتی بین نفس و عقل قائل نیست بلکه اضافه نفسیت نسبت به وجود نفس از نظر او امری عرضی است نه ذاتی که این امر موجب تفاوت عرضی نفس با عقل می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که نفس و عقل از نظر او دو نوع اولیه از جنس جوهر نیستند، بلکه دو صنف از یک نوع جوهرند. در حالی که از نظر ملاصدرا اولاً اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است و به موجب آن نفس از مقام مجرد ساقط می‌شود و از این رو از اصناف عقول به شمار نمی‌آید. ثانیاً از آنجا که نفس واقعی ذومراتب و دارای مراتب مادی و مجرد است، نه در زمره عقل جای می‌گیرد و نه در زمره ماده و صورت و جسم، بلکه نوعی اولیه از جوهر است که مغایر بقیه موارد است و به عبارت دیگر، هر مرتبه نفس ذاتاً حکمی مغایر با سایر مراتب دارد؛ نفس به سبب مراتب مادی‌اش، ذاتاً مادی و به سبب مراتب مجردش، ذاتاً مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۱۱) و این تفسیر ملاصدرا از نفس بر اساس پذیرش حرکت جوهری است که قاضی منکر آن است.

همین عامل باعث نگرش خاص قاضی سعید در زمینه علم نفس می‌شود. وی در ابتدا نظریه وجود ذهنی را باطل و پس از آن استفاده از تعبیر علم حضوری را در مورد نفس مجاز می‌شمرد.

او برای ابطال نظریه وجود ذهنی به سه دلیل اشاره می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۱۰۹). عمده اشکالات او در بحث وجود ذهنی، مبتنی بر پذیرش اصالت ماهیت است. او وجود را تابع ماهیت دانسته و به تبع استاد خویش ملارجبعلی، وجود را صفت ماهیت و مجعول به تبع ماهیت می‌داند. در نتیجه پذیرش این مطلب که وجود ذهنی فاقد آثار است از نظر او پذیرش سخنی شنیع است و اینکه ماهیتی که در ذهن حاصل می‌شود با ماهیت خارجی متحد بالذات بوده و در عین حال لازم‌های مختلفی داشته باشند،

پذیرفتنی نیست.

قاضی سعید معتقد است که علم عقل به موجودات، نه به واسطه حصول صورت آنهاست، نه به واسطه حضور آنها، بلکه علم و حقیقت موجودات با توجه عقل به ذات خود حاصل می‌شود و مدرک بالذات عقل است؛ چه مدرک محسوس باشد و چه معقول. در ادراک محسوسات، عقل توسط آلات به ماهیات با وجود شرایط احساس دست می‌یابد. به عبارت دیگر، عقل حقایق اشیا و کلیات را به ذات خود ادراک می‌کند و محسوسات را به وسیله آلت ادراک می‌کند، بلکه عقل در حالت احساس نیز حقایق اشیا را ادراک می‌کند اما با خصوصیات ماده (همو، ۱۳۹۵: ۱/۲۶۶-۲۶۷).

حال این سؤال به ذهن می‌رسد که منظور قاضی سعید از اینکه نفس به دارایی‌های خود علم می‌یابد، چیست؟ آیا علم نفس مانند علم علت به معلولش است؟

در پاسخ باید گفت قاضی سعید تأکید می‌کند که علم نفس به اشیا خارجی مانند علم علت به معلول نیست، بلکه بسیار شبیه به آن است و به صورت مجازی می‌توان آن را شبیه علم علت به معلول دانست. وقتی علتی به معلول خویش عالم می‌شود، در واقع به آنچه در باطن داشته توجه می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه را خودش مجمل آن بود، تفصیل داده، ملاحظه می‌کند. علت، وجود اجمالی معلول است، یعنی مشتمل است بر معلول؛ زیرا معلول تفصیل همان علت است. قاضی سعید در شرح توحید صدوق، علم نفس انسان را بدین نحو ندانسته، بلکه معتقد است که انسان مشتمل بر حالات و صفات و عوارض نفسانی خویش است. ولی در اینجا اشتغال از نوع احاطه علت بر معلولش نیست؛ زیرا انسان علت حالات و عوارضش نیست، مگر در عوارض لازمه (همان: ۱۳۷/۲).

بنابراین از نظر او عالم باید مشتمل بر معلومش باشد؛ چه در آنجایی که عالم، علت معلوم است و چه در آنجایی که عالم، علت معلوم نیست. از نظر قاضی سعید قمی تمام موجودات به وجود واحد اجمالی عقلی در نفس ما نهاده شده‌اند و نفس ما می‌تواند با توجه به ذات خود به علم دست یابد. در واقع نفس خالق معلومات نیست و رابطه علّی و معلولی بین نفس و مدرکات آن وجود ندارد؛ بلکه از آنجا که نفس مشتمل بر معلوماتش است با توجه به ذات خود می‌تواند آنها را دریابد.

قاضی سعید مانند ملاصدرا معتقد است که انسان دارای سه درجه است: انسان عقلی، انسان مثالی و انسان طبیعی. انسان عقلی می‌تواند هر معقولی را که در حیطه نفسش می‌باشد، درک کند. انسان مثالی نفسانی توان درک اشباح نوری مثالی و امور خیالی بنفسه در مرتبه مثال را داراست و انسان طبیعی محسوسات را درک می‌کند (همان: ۷۷/۲).

به اندازه‌ای که بر جوهریت نفس انسانی افزوده می‌شود، از جسمیت رها شده، قوت و احاطه و جمعیت آن برای امور مختلف اشتداد می‌یابد. ذات نفس پس از ارتقاء تدریجی، هیئت وجود را به طور کلی دریافت کرده، عالم معقول موازی با عالم محسوس می‌شود. نفس به علت برخورداری از ادراکات سه‌گانه می‌تواند تا مرتبه حواس نزول یافته و تا مرتبه عقول و مافوق عقول نیز صعود نماید. در هنگام تنزل به مرتبه حس، حکم قوای طبیعی را دارد و در حین بازگشت به ذات خود در عین وحدت، همه چیز را داراست (همو، ۱۳۸۱: ۳۰۸).

او معتقد است که نفس انسان منیر و منور آفریده شده است؛ بدین معنا که نفس پس از روشن کردن معلومات، قادر به درک آنهاست. نفس به شیئی که در عالم خارج است، توجه می‌کند و نوری از نفس به ظاهر اشیاء می‌تابد. البته مراد از تاییدن، تابش حسی نبوده و این نور قابل شهود نیست (همو، ۱۳۹۵: ۲۷۸/۲).

طبق دیدگاه او اگر نفس بخواهد عالم شود، باید به درون خودش توجه کند و اگر بخواهد بصیر شود، باید به خارج از خودش توجه کند. به عبارت دیگر، نفس باید شیء خارجی را ببیند و به آنچه در خارج است، توجه کند تا بصیر شود (همان: ۲۷۸-۲۷۹).

نفس ذخیاری در خودش دارد. به عبارت دیگر تمام نمونه عالم در نفس وجود دارد و نفس با رجوع به خود و مشاهده نمونه‌ای از خارج که در نفس است، به آن شیء عالم می‌شود. از نظر او در نفس ما مبصرات و مسموعات هم وجود دارند، اما نه مبصرات عالم اجسام، بلکه مبصراتی که از عالم اعلی هستند؛ یعنی صور مبصره که حکایت از مبصرات خارجی می‌کنند.

قاضی سعید در بیان کیفیت ابصار با شیخ اشراق هم عقیده است و نظریه خروج نور از نفس را مطابق با روایات می‌خواند و نفس را منیر و منور می‌شناسد؛ با این تفاوت که از نظر او نفس دارای نقش‌های عقلی است و مبصرات عالم اعلی در نفس موجود

هستند و ارتباط نفس با عالم خارج زمینه‌ساز ادراک حسی برای نفس می‌شود.

این سخنان قاضی سعید ریشه در سخنان ابن عربی دارد. به اعتقاد ابن عربی، همه حقایقی که در عالم وجود دارد در انسان جمع است. دلیل ابن عربی بر این مطلب، آیه کریمه «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت/ ۵۳) است. در این آیه تصریح شده که آیات خداوند همچنان که در آفاق هست، در انفس نیز وجود دارد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۳۱). قاضی سعید معتقد است که نفس اگر کاملاً ظهور یابد، می‌تواند اشیاء را بالذات درک کند و اگر ظهور پیدا نکند به وسیله آلات این کار را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، نفس انسان گرفتار ماده است و بدین علت از طریق همین ماده و آلات ماده درک می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۷۵/۲).

نفس ناطقه محل صور عقلیه است، نه صور محسوسه. محل صور محسوسه، باصره و نیروهای جسمانی است. بنابراین از نظر وی، محسوسات به نحوی از نفس خارج هستند، اما نه به طور کامل. به عبارت دیگر، اصل محسوسات و کلی محسوسات نزد نفس است که معقولات نام دارد و جزئی آن‌ها و اشخاص آن‌ها بیرون از نفس است و کار نفس تطبیق دادن این کل بر آن جزئی است. وقتی یکی از جزئیات در مقابل پنجره نفس قرار می‌گیرد، نفس این کلی را بر جزئی حاضر در پنجره قوه ابصار منطبق می‌کند. بنابراین باید گفت که محسوسات کاملاً از ذات نفس بیرون نیستند، بلکه اصل و ریشه و کلی آن‌ها در نفس است، ولی خودشان به شخصیت و به محسوس و مادی بودنشان خارج از نفس هستند.

از نظر او قوه مدرکه باید مدرک را احاطه کند وگرنه توان درک آن را ندارد. وی معتقد است که اگر شیء بخواهد متشخص شود، باید از ماسوای خودش ممتاز گردد و این امتیاز با حدود عقلی، خیالی یا حسی حاصل می‌شود. در حقیقت علم نوعی تمییز دادن است. امتیاز در صورتی حاصل می‌شود که شیء محدود به حدودی شود و با این حدود از بقیه جدا شود. رؤیت، یک نوع علم و همراه با امتیاز است. وقتی نفس شیء را می‌بیند، آن را از اشیاء مجاور جدا می‌کند و بقیه اشیاء را جزء حدود این شیء قرار نمی‌دهد، بلکه آن را محدود می‌سازد. به بیان دیگر خود رؤیت، حدّ این شیء را تشخیص می‌دهد (همان: ۲۸۱/۲).

قاضی سعید در تفسیر ظهور نفس در قوه ابصار می‌نویسد، نفس در محل ابصار ظاهر می‌شود تا ظهور مناسب با آن محسوس را بیابد و آن محسوس را به توسط آن ظهور مناسب دریابد؛ بدین معنا که وقتی محسوس، ابزاری و قابل دیدن باشد، نفس از پنجره گوش وارد نمی‌شود؛ چون آن محسوس ظهورش با ظهوری که از پنجره گوش حاصل شود، یکسان نیست. ظهور محسوس با ظهوری که نفس از پنجره بصر پیدا می‌کند، مناسبت دارد و روشن می‌شود، لذا نفس در پنجره‌ای ظاهر می‌شود که محسوس هم در جلوی آن پنجره ظاهر شده است (همان: ۲۷۶/۲).

او تأکید می‌کند که نفس به تمام ذات، مبصر است، ولی ظهورش اقتضا می‌کند که در این شبکات بیاید. اگر ظهور نفس چنین اقتضایی نداشت، نفس احتیاجی به این شبکه‌ها نداشت و تمام ادراکات را به تمام ذات عهده‌دار بود، نه اینکه ادراکی را با این بخش و ادراکی را با آن بخش داشته باشد، بلکه همه ادراکات را با تمام ذات انجام می‌داد؛ ولی اینکه باید به ظاهر تکه‌تکه شود و در پنجره‌ها و دام‌ها برود، به خاطر این است که باید با هر محسوسی مناسبت پیدا کند و این مناسبت‌ها اقتضا می‌کند در دام‌هایی برود که مناسب آن محسوسات و شکارهاست (همان: ۲۷۵/۲).

از نظر قاضی سعید نفس با مراجعه به باطن خود معلومات را استخراج کرده و به ذخایر خود عالم می‌شود. البته در توضیح این سخن باید گفت نفس در حدی می‌تواند به ذخایر دست یابد که آن ذخایر نزد وی روشن می‌شود. گاه ممکن است نفس به علت شواغل و موانع به همه آن‌ها دست نیابد و بعضی از ذخایر نزد وی حاضر شود، در این صورت به همان مقدار عالم می‌شود.

چنان که گذشت نظریه قاضی سعید در ادراک محسوسات، شبیه نظریه شیخ اشراق است؛ با این تفاوت که شیخ اشراق از علم نفس به ذخایر خویش سخن نمی‌گوید. شیخ اشراق ابصار یا دیدن اشیاء خارجی توسط انسان را ادراک حضوری شهودی اتصالی و بی‌واسطه صورت ذهنی می‌داند. بدین‌سان علم در تفکر اشراقی سه‌رودی غیر از وجود ذهنی است؛ زیرا به باور او علم در همه مراتب آن، یکسره شهودی و حضوری است که در آن، وجود عینی یا خارجی بعینه در نزد نفس انسان موجود و حاضر است. علم ابتدا به ذات انسان یا نفس و قوا، حالات و شئون آن تعلق

می‌گیرد که حضوری است، سپس به اشیاء و امور دیگر تعلق می‌گیرد که این علم گاه از طریق برقراری اضافه اشراقی از سوی نفس با این امور و گاه از طریق رفع حجاب است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۳/۲-۱۱۶).

سؤال اصلی اینجاست که منظور قاضی سعید از اینکه نفس به ذخایر خویش علم می‌یابد، چیست؟ ذخایر چه چیزهایی هستند و چگونه در نفس قرار دارند؟ پاسخ این سؤالات را در شرح کلام وی، ذیل حدیث خلق نفس انسان به صورت اسم الله می‌توان یافت. وی معتقد است که نفس انسان، آیت احدیت نفس خداوند است؛ با این تفاوت که احدیت نفس انسان به نحو دیگری است: «فهو علی صورة اسم الله الجامع لجملة الحقائق المفصلة فی العالم الكبير» انسان مظهر الله است (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۳۶/۲). انسان بر صورت اسم الله است که اسم الله مجموعه حقایق را داراست و انسان هم مجموعه مظاهر است. حقایقی که در عالم کبیر^۱ به تفصیل وجود دارد، در انسان به نحو اجمال و بساطت وجود دارد.

قاضی سعید دو تفاوت بین نفس انسان و خداوند بیان می‌کند؛ تفاوت اول در نوع کثرات است و تفاوت دوم در نحوه وجود آن‌ها. کثراتی که در نفس انسان وجود دارد، مظاهر است در حالی که کثراتی که در خداوند است، حقایق است و وجود این حقایق مغل بساطت خداوند نیست. به همین نحو این کثرات مزاحم بساطت در نفس انسان نیستند. نفس انسانی بسیط است در حالی که همه این اوصاف را دارد. از این جهت، مثال خداوند است ولی از جهت اینکه اشتمال بر کثرات مظاهر دارد نه اشتمال بر حقایق، با خداوند متفاوت است. در حقیقت دارایی‌های نفس مظاهر هستند نه حقایق. تفاوت دیگر در نحوه دارایی‌هاست (همان). دارایی‌ها در خداوند مندمج هستند، ولی در نفس انسان جمع هستند. در مورد نفس انسان نمی‌توان تعبیر به اندماج کرد؛ یعنی بساطت در خداوند خیلی غلیظ است به طوری که کثرات در هم فرو رفته‌اند اما در نفس انسان کثرات پهلوی به پهلوی قرار گرفته و جمع هستند. بنابراین نحوه وحدت کثرات

۱. مراد از عالم کبیر، عالم خارج و مراد از عالم صغیر، عالم انسان است. در عالم کبیر همه اسماء ظاهره به نحو تفصیل ظهور دارند و انسان دارای اجمال این ظهورات است: «فهو بمنزلة المركز لظهور الحقائق» (قمی، ۱۳۹۵: ۲۳۶/۲).

در خداوند با نحوه وحدت کثرات در نفس متفاوت است (همان: ۲۳۷/۲-۲۳۸).
 نظر قاضی سعید با توضیحاتی که در مورد نحوه علم نفس به دارایی‌هایش داده شد، از برخی اشکالاتی که بر نظریه شیخ اشراق در زمینه علم به محسوسات وارد است، مبرا است. ملاصدرا در نقد نظریه شیخ اشراق می‌نویسد اساساً هر نوع ادراکی آنگاه تحقق می‌یابد که مدرک (ادراک‌شده) نزد مدرک (ادراک‌کننده) حضور داشته باشد. چنین حضوری به دو شیوه ممکن است: یکی اتحاد یا عینیت که در مورد علم امر مجرد به ذاتش صدق می‌کند و دیگری تعلق یا ارتباط علی و معلولی که در ابصار جریان دارد، اما سهروردی از آن غافل شده است. بنابراین آنچه واقعاً در فرایند ابصار دیده می‌شود، صورتی است که نفس به قوه بینایی افاضه می‌کند و این صورت معلول نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۱/۵۳۰).

در حالی که از نظر قاضی سعید، محسوسات کاملاً از ذات نفس بیرون نیستند. در واقع اشیا به صورت فردی و عینی خود در انسان وجود ندارند، بلکه حقایق آن‌ها در انسان موجودند. بنابراین انسان جامع همه اشیا است؛ یعنی جامع حقایق غیر مادی تمام اشیا و به این معنا انسان عالم اصغر است. لذا اشکال مذکور بر این نظر وارد نیست.
 این نکته که معقولات ذاتی نفس است یا خیر، مطلبی است که ملاصدرا به آن در جلد سوم / سفار پرداخته است. او با بیان این نظریه که آن را منتسب به افلاطون و همفکرانش دانسته، می‌نویسد می‌توان این مطلب را بر رمز دقیقی حمل نمود و آن اینکه نفس در اثر اتحاد با عقل فعال، عین معقولات می‌شود و منظور از قدم نفس در کلام آن‌ها این است که مبدع نفس، قدیم است و نفس پس از انقطاع از دنیا به آن باز می‌گردد (همو، ۱۳۸۳: ۳/۵۲۴-۵۲۵).

بنابراین ملاصدرا این نکته را که معقولات ذاتی نفس باشند، پذیرفته آن را تأویل

۱. زیرا از نظر ملاصدرا هر صورتی که محل آن خود نفس باشد، نه قوه‌ای بدنی از نفس، یا بالفعل مدرک نفس است و یا اصلاً در حیطه نفس موجود نیست و لازم است از طریق عقل فعال به نفس ارائه شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/۴۹۰-۴۹۱). از نظر او اگر نفس به مرحله ادراک عقلی خالص برسد، این گونه است. اما از آنجا که قاضی منکر حرکت جوهری است و نفس را روحانیة الحدوث و البقاء می‌داند، با بیان این مطلب که نفس دارای نقش‌های عقلی است، مانند افلاطون معقولات را ذاتی نفس می‌داند.

کرده و منظور از آن را در کلام افلاطون، اتحاد نفس با عقل فعال می‌داند.

ابن سینا به دو قول در این زمینه اشاره کرده و هر دو را باطل می‌شمارد:

۱. نفس قدیم است و علم نفس به معلومات، ذاتی یا عارض لازم غیر مفارق اوست؛ یعنی نفوس بشری قدیم و خود دارای همه معقولات و معلومات است، اما نفس به علت اشتغال به بدن و تدبیر آن از التفات به آنچه خود دارد، باز مانده است.

۲. نفوس قدیم هستند، اما علوم ذاتی نفس نیست. به همین دلیل و به سبب استغراق به تدبیر بدن، این علوم از نفس زائل شده و افکار، همان تذکرات برای آن علوم است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۲/۲).

فخر رازی نیز به این دو قول در *المباحث المشرقیه* اشاره کرده و هر دو را باطل شمرده است (رازی، ۱۴۱۱: ۴۹۶).

چنان که اشاره شد، ملاصدرا نیز دو فصل از جلد سوم *اسفار* را به بیان این ادله اختصاص داده و این اقوال را رد کرده و سخن افلاطون را به گونه دیگری تفسیر می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۴۸۷-۴۹۳).

دلیل عمده باطل شمردن این دو قول، این است که یا صور عقلیه در نفس بالفعل حاضرند یا نیستند و اگر بالفعل حاضرند، واجب است نفس بدان‌ها آگاه باشد و اگر بالفعل حاضر نیستند، نمی‌توان گفت ذاتی نفس هستند؛ زیرا ذاتی شیء از آن شیء منفک نمی‌شود (همان: ۴۹۰/۳).

طرفداران این دو قول، اشتغال نفس را به تدبیر بدن، عامل عدم التفات نفس به معقولات می‌دانند.^۱ علامه حسن زاده می‌نویسد:

«آنکه گفته است چون نفس به تدبیر بدن اشتغال یابد، آن علوم را فراموش می‌کند و به تذکار نیازمند است، وجهی وجیه دارد که تا انسان این سویی شد، از آن سوی

۱. افلاطون شاگردان خویش را به تهذیب نفس و ریاضت توصیه می‌کند و می‌نویسد عالم عقل، اصل همه موجودات است، لکن مشاهده آن به علت اشتغال انسان در حجاب‌های مادی ممکن نیست؛ اما تهذیب نفس و ریاضت، باعث زدودن این شواغل شده، چشم باطنی انسان را برای مشاهده عالم عقل بینا می‌سازد (همو، ۱۹۸۱: ۳/۵۰۴). به نظر ملاصدرا استفاضه از عالم انوار و تلقی معارف و شهود حقایق هستی، متوقف بر تطهیر نفس و پاکیزگی آن است. البته این طهارت نفس از نظر ملاصدرا عاملی برای اتحاد نفس با عقل فعال دانسته شده است (همان).

منصرف می‌گردد و به تنبیه و تذکره که موجب انصراف وی از این سو شود، وی را به علوم و معارف کسب شده او که عجین با ذات او شده‌اند، بلکه عین ذات او گردیده‌اند، التفات دهد» (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۳۶۲).

او معتقد است که می‌توان نظر منسوب به افلاطون را که جمیع علوم در نفس مرتکز است، بر این مبنا حمل نمود که فقط نفس انسانی است که در مقام عقل هیولانی قابل است که بالقوه تمامی علوم را به گونه‌ای که برای او حدّ یقف نباشد، فرا گرفته، به مرتبه عقل مستفاد رسیده و با عقل فعال متحد گردد (همان: ۳۶۱-۳۶۲).

البته این سخنان و عدم پذیرش این مطلب که معقولات ذاتی نفس باشد از آنجاست که معتقدان به آن با این سؤال مواجه هستند که آیا خزانه معقولات، قوه‌ای از قوای بدن مادی است یا قوه‌ای از قوای مجرد نفس انسان یا خود نفس انسان است؟ بی‌تردید قوه‌ای از قوای بدن نمی‌تواند خزانه معقولات باشد، بر خلاف خزانه محسوسات؛ زیرا محال است محل معقولات، جسم یا امری جسمانی باشد.

همچنین این خزانه قوه‌ای مجرد از نفس هم نیست؛ زیرا محل چنین قوه‌ای ضرورتاً خود نفس است و برای اینکه این قوه معقولات را حفظ کند، باید آن‌ها در خود نفس که محل این قوه است، وجود یابند. اما وجود آن‌ها در خود نفس، مستلزم وجود آن‌ها در عقل نظری است که مدرک معقولات است؛ زیرا نفس انسان، مجرد عقلی بوده و قابل انقسام به اجزا نیست تا جزئی از آن محل، قوه حافظ معقولات و جزء دیگری از آن محل، قوه مدرک معقولات باشد. بنابراین وجود آن‌ها در نفس، به معنای وجودشان در محل قوه مدرک معقولات است و وجود آن‌ها در این محل، به معنای مدرک بودن آن‌هاست و مدرک بودن آن‌ها به معنای به یاد داشتن آن‌هاست. بنابراین اگر قوه‌ای مجرد از نفس انسان، حافظ معقولات و خزانه آن‌ها باشد، لازم است هر انسانی در هر لحظه‌ای، همه معلومات عقلی تصوری و تصدیقی را که تا آن لحظه فرا گرفته، بالفعل به یاد داشته باشد، در حالی که ما اغلب، معلومات عقلی خود را به یاد نداریم و فقط در موقع لزوم، آن‌ها را به یاد می‌آوریم و به همین ترتیب خود نفس نیز نمی‌تواند خزانه معقولات باشد؛ زیرا با همین اشکال روبه‌رو می‌شویم (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۷۲-۳۷۶).

قاضی از آنجا که نفس را ظهور عقل می‌داند، معتقد به معقولات ذاتی نفس است، در حالی که در اندیشه ملاصدرا پذیرش این سخن که نفس عقل بالذات است، صحیح نیست، بلکه از نظر او نفس می‌تواند به مرتبه عقل بالفعل برسد. بنابراین این اشکال به نظریه قاضی سعید وارد است که چرا با اینکه نفس خزانه معقولات است، همیشه آن‌ها را به یاد ندارد؟

۲-۲. ادراک خیالی و عقلی

قاضی سعید ادراک خیالی را مادی می‌پندارد و در تجرد خیال با ملاصدرا مخالفت نموده، می‌نویسد ابن سینا به بقای قوه متخیله و ملاصدرا به جوهریت و بقای آن حکم کرده‌اند، در حالی که هر دو سخن باطل است؛ زیرا لازمه سخن ابن سینا پذیرش وجود عرض جسمانی بدون محل یا پذیرش انتقال عرض است و لازمه سخن ملاصدرا در جوهر دانستن آن، پذیرش دو نفس برای شخص واحد است؛ زیرا مبرهن است که صورت در ماده عمل کرده و نفس در بدن، حال اگر جوهریت متخیله را بپذیریم، باید ملتزم شویم که شخص واحد دارای دو نفس باشد، در نتیجه دارای دو ذات خواهد بود؛ یکی جوهر متخیله و دیگری نفس (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۳۱۶).

به اعتقاد وی، نفس جوهری است که دارای درجات مختلف وجودی و در هر درجه‌ای از وجود، از جنس موجودات آن عالم است؛ بنابراین در عالم جسم طبع است، در عالم متوسط نفس، و در عالم علوی عقل بالفعل است و همان طور که در عالم طبیعت با کمک قوای جسمانی قادر به احساس و تخیل است، در عالم متوسط نیز قادر به درک این امور است؛ البته با ملاصدرا ماده‌ای لطیف که از کدورات ماده عنصری مبراست. همان طور که نفس در عالم طبیعت به کمک ماده، نفس حساسه به حس ظاهر و باطن است، در عالم مثال نیز بدون ماده نمی‌تواند نفس متخیله باشد (همان: ۳۱۵).

اشکالی که قاضی سعید در تجرد خیال بر ملاصدرا وارد کرده، مبتنی بر این اصل است که وی منکر حرکت جوهری است، وگرنه در نگاه ملاصدرا نفس متخیله و عاقله، دو مرتبه از نفس واحدند و نفس در حرکت جوهری در یک مرتبه به تجرد مثالی

نائل می‌شود و در مرتبه دیگر به تجرد عقلی.

قاضی سعید معتقد است که نفس برای درک معقولات باید از ماده رها شود. این سخن وی مطابق با کلام ملاصدر است. ملاصدرا بر خلاف حکمای مشاء معتقد است که درک کلیات تعقل نیست؛ زیرا خیال هم می‌تواند کلیات را درک کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۳/۷). طبق اندیشه قاضی سعید، نفس انسان گرفتار ماده است، لذا خیال می‌کند به تعقل دست یافته، در حالی که تعقل در صورتی امکان‌پذیر است که نفس مجرد شود و با عالم ملکوت ارتباط یافته، مانند عقلی از عقول آن عالم شود. در آن هنگام موجودات آن عالم را که معقولات اند، مشاهده می‌کند. او معتقد است تعقل وقتی صورت می‌گیرد که انسان بتواند ملائکه را ببیند. وی شرط تعقل را تجرد می‌داند، بنابراین تا زمانی که نفس به درجه عقلی نرسد و ظهور تام پیدا نکند، قادر به تعقل نخواهد بود و مدرکات را از طریق آلات درک می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۷۶/۲-۲۷۷).

از نظر او تعقل شیء امکان ندارد، مگر اینکه در عاقل سنخی از آن شیء معقول موجود باشد و منظور از اتحاد عقل و عاقل و معقول همین است (همان: ۲۶۶/۱). قاضی سعید در اثبات قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌نویسد اگر چیزی عاقل بالذات باشد، ضرورتاً معقول بالذات نیز هست؛ بنابراین غیر خود را از طریق ذات خود تعقل می‌کند نه از طریق چیز دیگر، وگرنه عاقل بالذات نخواهد بود، حال آنکه عاقل بالذات فرض شده است و اگر تعقل آن به نفس ذاتش باشد، معقول او نیز معقول به واسطه نفس ذات عاقلش خواهد بود، بنابراین آن معقول نیز معقول برای عاقل به حسب نفس ذات عاقل خواهد بود و قطعاً او معقول به نفس ذات خویش خواهد بود. پس همان‌گونه که عاقلیت و معقولیت او برای خویش در ذات یکی و در اعتبار متغیر است، معقولیت او برای نفس خویش و معقولیت غیر برای او نیز باید در ذات متحد و در اعتبار متباین باشد (همان: ۲۶۶/۲-۲۶۷).

مطابق با سخن قاضی سعید، عاقل بالذات و معقول بالذات هر دو یک چیزند و به آن چیز واحد به اعتباری عاقل و به اعتبار دیگری معقول گفته می‌شود. بنابراین اگر

چیزی عاقل بالذات باشد، معقول بالذات او خودش است.^۱

به عبارت دیگر، عقل حقایق اشیاء و کلیات را به ذات خود ادراک می‌کند. از نظر وی نفس دارای نقش‌های عقلی است؛ زیرا باطن نفس، عقل است. وی معتقد است که حقیقت و ذات نفس عقل است، ولی بر اثر اینکه تنزل پیدا کرده و در ماده فعالیت می‌کند، نفس است. به نظر او نفس انسان بسیاری از مدرکات را در خودش جای داده، هر وقت مناسبتی پیش بیاید، با یکی از این مدرک‌ها مرتبط شده و ادراک لازم را انجام می‌دهد (همو، ۱۳۸۱: ۹۸).

چنان که گذشت، در اندیشه قاضی سعید نفس معلول عقل و ظهور آن است، اما به علت اشتغال به بدن مادی و ورود در عالم ماده، مملو از حجاب‌هایی می‌شود که مانع نفس در جهت التفات به ذات خود می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. قاضی سعید برای تبیین کیفیت علم نفس، آن را مثال خداوند دانسته و کوشیده است کیفیت ادراک را به گونه‌ای تبیین کند که قدرت و عظمت نفس لحاظ شود. ملاصدرا بر آن است که نفس قدرت آفرینشگری داشته و خلاق صور است، اما قاضی سعید معتقد است که نفس منیر و منور است و قدرت کشف ذخایر را دارد.

۲. قاضی سعید معتقد است که نفس مجرد احاطه وجودی بر مادیات دارد و این احاطه موجب حضور حقایق اشیاء نزد نفس می‌شود. نفس اگر از ماده رهایی یابد، می‌تواند با توجه به باطن خود همه چیز را بیابد. لذا از نظر او هیچ دوگانگی بین علم و

۱. ملاصدرا در زمینه ادراک کلیات، نظرات مختلفی بیان می‌کند که علامه حسن‌زاده علت این تعدد را تطورات مختلف نفس دانسته و می‌نویسد: «مرحوم آخوند را در کتاب سهل و ممتنع اسفار در تعلق و ارتباط نفوس به مثل الهیه، تعبیرات مختلف است که شاید در بادی نظر، توهم تناقض در گفتار وی رود و لکن حق این است که آن جناب به لحاظ حالات مختلف نفس از صفا و کدورت و قوت و ضعف، تعبیرات مختلف دارد که تمام آن تعبیرات به لحاظ مراتب اشتدادی و استکمالی و احوال نفس در هر مرتبه‌ای صحیح و تمام است... هرچند نفس را نشئات و اطوار بسیار است و لکن او را نسبت به صور عقلیه به طور کلی سه حالت است: در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و در وسط، حال اتحاد با صور عقلیه می‌یابد و پس از آن خلّاق صور عقلیه می‌گردد و هر یک از حالات را مراتب بسیار است» (حسن‌زاده، ۱۴۰۴: ۳۴۰-۳۴۱).

نفس وجود ندارد و تعریف علم حضوری به حضور مجرد نزد مجرد، واژه مناسبی برای علم نفس به موجودات نخواهد بود. در حالی که مطابق با مبانی ملاصدرا، علم وجود یک شیء برای شیء دیگر است و حضور معلوم نزد نفس، نوعی کمال برای آن به‌شمار می‌آید. می‌توان گفت که نظریه قاضی سعید مبتنی بر مجرد دانستن نفس و روحانیه الحدوث دانستن آن است و اشکالی مهمی که قاضی باید به آن پاسخ دهد، چگونگی حدوث نفس با حدوث بدن است.

۳. نظریه قاضی سعید در زمینه ادراک محسوسات، شبیه نظریه شیخ اشراق است؛ با این تفاوت که او معتقد است اصل محسوسات و کلی محسوسات نزد نفس است که معقولات نام دارد و جزئی آن‌ها و اشخاص آن‌ها بیرون از نفس اند و کار نفس تطبیق دادن این کلی بر آن جزئی است.

۴. قاضی سعید معقولات را ذاتی نفس می‌داند؛ زیرا که در نظرگاه او تفاوت بین نفس و عقل تفاوتی عرضی است نه ذاتی، و به عبارت دیگر، عقل و نفس از نظر او دو نوع اولیه از جنس جوهر نیستند، بلکه دو صنف از یک نوع جوهرند، در حالی که مطابق با مبانی ملاصدرا معقولات نمی‌تواند ذاتی نفس باشد.

۵. نظرات ملاصدرا در باب علم، مبتنی بر حرکت جوهری و تشکیک در وجود است که قاضی سعید منکر هر دو اصل است و تبیین او از علم نیازمند پذیرش حرکت جوهری و تشکیک در وجود نیست. به طور خلاصه مبانی نظریه قاضی سعید در کیفیت ادراک را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

الف) وی علاوه بر اینکه نفس را قدیم دانسته و حرکت جوهری را باطل می‌پندارد، معتقد است که نفس منیر و منور آفریده شده و دارای قدرت کشف است؛

ب) معلول ظهور علت است، بنابراین باطن نفس، عقل است، لذا نفس دارای ذخایر عقلی است؛

ج) وجود ذهنی باطل است؛

د) هر موضوعی که برای عاقل بالذات، معقول بالذات واقع شود، باید چیزی از سنخ آن یا حصه‌ای از آن در ذات عاقل موجود باشد، وگرنه به ادراک او در نمی‌آید.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی صدر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، التجلیات الالهیه، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۹۳ ش.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، حکمة الاشراق: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، التعليقات علی شرح حکمة الاشراق، تصحیح سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸ ش.
۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۷، ۱۳۸۰ ش. و ج ۳، ۱۳۸۳ ش.
۹. همو، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، الاربعمینات لکشف انوار القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، شرح توحید صدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
۱۳. همو، کلید بهشت، تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، چاپخانه کبری، ۱۳۶۲ ش.

بررسی نظریه «علم الهی» در اندیشه شیخ اشراق و پل تیلیخ*

- محمدحسین کیانی^۱
- فاطمه خفری^۲

چکیده

دیدگاه سهروردی و تیلیخ در باب علم الهی را می‌توان از جهاتی مورد تطبیق قرار داد. در این تطبیق، دو وجه قرابت و دو وجه تمایز به دست می‌آید. وجه قرابت‌ها از این قرارند: نخست، هر دو قائل به معنایی واحد از ذات الهی هستند. دوم، هر دو به ضرورت علم به ذات اعتقاد داشته و خداوند را فی‌ذاته عالم می‌دانند. این علم نیز اعم از علم به خود و علم به اشیاست. وجه تمایز نیز به این شرح است: نخست، رویکرد و مبنای آن دو نسبت به خداوند و نسبت علم الهی به اشیا متفاوت است؛ با این توضیح که در اندیشه تیلیخ، صرف‌الوجودی مستلزم عدم موجودیت خداوند است و اینکه بر این اساس، نسبت علم به خدا را باید نمادین دانسته و معنای جدیدی از آن به دست داد؛ اما در اندیشه سهروردی، خداوند دارای کمالات عینی بوده و موجود است؛ ضمن آنکه خداوند به منزله

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشکده باقرالعلوم (نویسنده مسئول) (kiani61@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه هنر (f.khafri@yahoo.com).

علةالعلل، علم حقیقی به تمام اشیا دارد. دوم، علم به کثرات در اندیشه تیلیخ به معنای آگاهی از گذشته، حال و آینده آن‌ها نیست؛ اما از نگاه سهروردی، خداوند به مادی اشیا عالم بوده و بر مبنای اضافه اشراقیه، به علم حضوری از گذشته، حال و آینده اشیا آگاه است.

واژگان کلیدی: علم به خود، علم به اشیا، صور علمی، زبان نمادین، اضافه

اشراقیه.

۱. مقدمه

علم مطلق^۱ و اتصاف خداوند به آن، از جمله مسائل مهم در فلسفه‌های غربی و اسلامی است. این بحث که از جایگاه مهمی نزد فیلسوفان اسلامی برخوردار بوده، اغلب در بخش «الهیات بالمعنی الاخص» مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین علم الهی در فلسفه غرب -به ویژه فلسفه مسیحی و فلسفه دین- پیشینه متنوع و پرحاشیه‌ای داشته و همواره محل تضارب آرا بوده است. در این میان، شیخ اشراق و پل تیلیخ از جمله فیلسوفانی هستند که بر مبنای رویکردهای فلسفی خود، به ارائه دیدگاه‌های منحصر به فردی در این باره پرداخته‌اند.

بر این اساس، سهروردی در زمان خویش تقریر جدیدی از نظریه علم الهی به دست داده است. او با نقدهایی که به علم الهی از نگاه ابن سینا داشته، به طرح ایرادها و کاستی‌های آن پرداخته و در نهایت، به دیدگاه انحصاری خود پیرامون علم الهی -بربنیاد فلسفه اشراق- پرداخته است. بدین سان علم الهی در اندیشه شیخ اشراق، رابطه وثیقی با نورالانوار، فاعلیت بالرضا، حضور اشراقیه و اضافه اشراقیه و... دارد. پل تیلیخ نیز با رویکرد فلسفی که نسبت به کلیت مفاهیم دینی اتخاذ کرده، تلاش می‌کند تا طرح جدیدی برای تبیین مسائل الهیاتی ارائه دهد. او نیز در نهایت، دیدگاه انحصاری خود را پیرامون علم الهی بر همین بنیاد ارائه می‌کند. بدین سان علم الهی در اندیشه پل تیلیخ، رابطه وثیقی با صرف‌الوجود، زبان نمادین، اسطوره‌زدایی، دل‌بستگی واپسین و... دارد. در این مقاله می‌کوشیم با تمرکز بر دیدگاه شیخ اشراق و پل تیلیخ -به عنوان دو

1. Omniscience.

متفکر صاحب نظر درباره علم الهی- مواضع آن‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. بر این اساس، مسئله اصلی مقاله این خواهد بود که چه قرابت‌ها و تفاوت‌هایی در باب «علم الهی» نزد شیخ اشراق و پل تیلیخ وجود دارد؟ در واقع، هدف اصلی این است که روشن سازیم که دیدگاه آن دو درباره علم الهی چه نسبتی باهم داشته و در پرتو آن، کدام موضع توانسته است تبیین بهتری از نسبت صور علمی با ذات الهی و همچنین نسبت کثرات در علم الهی ارائه کند. در پاسخ به این مسئله نیز ابتدا به بررسی ذات الهی از نگاه آن‌ها پرداخته و به شکل تطبیقی، دیدگاهشان را درباره علم ذات به خود و علم ذات به اشیا در مقام قبل از ایجاد و بعد از ایجاد مقایسه می‌کنیم و در نهایت، به تحلیل دیدگاه آن‌ها درباره نسبت صور علمی با ذات الهی می‌پردازیم.

۲. وجوه قرابت

۱-۲. خدا به مثابه محضیت (نور/ وجود)

بنیادی‌ترین مؤلفه پیرامون علم الهی در نگرش سهروردی و تیلیخ دائرمدار خدا به مثابه «محضیت» نور/ وجود است. هرچند در اندیشه این دو، مضاف‌الیه واژه محضیت یعنی نور نزد سهروردی و وجود نزد تیلیخ دارای توصیف، آثار، لوازم و بایسته‌های منحصر به فردی است، لکن محضیت با هر یک از نور/ وجود حاوی یک عقیده ثابت در اندیشه سهروردی و تیلیخ است و آن اینکه خداوند مبدأ هستی و منشأ علم است. بر همین اساس، واجب‌تعالی که در نگرش هستی‌شناسانه سهروردی «نورالانوار» خوانده شده، به منزله نور محض قلمداد می‌شود. او بیان می‌کند که «فالنور المجرد الغنی واحد وهو نور الأنوار وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده، فلا ند له ولا مثل له، وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه؛ ولا يمكن على نور الأنوار العدم، فإنه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجح، فلم يكن بغنى حقاً، فيحتاج إلى غنى مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهي السلسل» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲۲/۲). بدین سان ذات خداوند در نگرش سهروردی به سان نوریت محض است و

نوریت او نیز زائد بر ذات نیست؛ بلکه عین نور غیر متناهی و عین وجودی بسیط است (همان: ۱۶۹/۲؛ همو، ۱۳۷۲ الف: ۱/۳۹۴). در نگرش تیلیخ نیز خداوند وجود محض است. این عقیده که از آن تحت عنوان «صرف‌الوجود»^۱ یاد کرده، در بسیاری از توضیحات فلسفی او مورد تأکید واقع می‌شود (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۲۱۷/۱ و ۲۶۵ و ۳۱۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۲)؛ چرا که این گزاره را به منزله تنها ادعای الهیاتی می‌داند که فاقد جنبه نمادین^۲ است.

به عبارت دیگر، تأکیدهای مدام تیلیخ بر گزاره صرف‌الوجود فارغ از جنبه خداشناسی مسئله، جملگی ناظر به کلان‌باور او در باب زبان نمادین دین و به مثابه تنها تکیه‌گاه غیر نمادین مورد اشاره قرار می‌گیرد. از این رو اولاً، خدا به مثابه صرف‌الوجود در فلسفه تیلیخ با تأکید و صراحت بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد. «این گزاره که خدا صرف‌الوجود است، گزاره‌ای غیر نمادین است. گزاره مذکور به مافوق خود اشاره نمی‌کند، بلکه معنای آن همان است که به گونه واضح و صریح بیان می‌کند» (همان: ۳۱۹). ثانیاً، از آن رو که خداوند خود هستی و صرف‌الوجود است، موجودی در عرض دیگر موجودات به حساب نمی‌آید؛ بلکه اساس و مبدأ هستی است. «از این جنبه، برای آن حقیقتی که فراتر از قلمرو موجودات است، تمام مفاهیم فلسفی باید به صورت نمادین به کار روند. مفاهیم فلسفی از تحلیل ویژگی‌های عمومی موجودات منفرد حوزه‌های متعارف برگرفته شده‌اند. بنابراین به کار بردن این مفاهیم در همان معنای متعارفشان، صرف‌الوجود را در زمره دیگر موجودات قرار می‌دهد» (Ford, 1966: 105).

این عقیده مشترک نزد سهروردی و تیلیخ، موجب ایجاد باورهای گوناگون و آثار جانبی متفاوتی شده و مبنایی برای تفسیر متفاوت هر دو از صفات الهی نیز می‌شود. با این حال، هر دو نیز در برخی از این آثار هم‌عقیده می‌شوند. برای نمونه، نخست هر دو اندیشمند معتقدند که استدلال در مقام اثبات و شناخت کامل اوصاف خداوند ناتوان است. با این حال، شیخ اشراق بر این باور است که استدلال‌های مطروحه در آثارش - از جمله برهان «انّ شبه لم» و شش برهان آنی دیگر - جملگی بر بنیاد خودآگاهی اشراقی اقامه می‌شوند. به عبارت دیگر، شناخت خدا در فلسفه اشراق به صرف استدلال عقلی

1. Being-itself.

2. Symbolic.

میسور نیست، بلکه سلوک نیز لازم است. بر همین اساس نیز خداشناسی به صرف استدلال را ناقص دانسته و شناخت را بر بنیاد شهود طراحی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ب: ۲۱۱/۲-۲۱۶). پل تیلیخ نیز معتقد است که با دلیل فلسفی و مسیر منطقی نمی‌توان به اثبات خداوند نائل شد؛ چرا که «مفهوم وجود و روش استدلال جهت نیل به نتیجه، هر دو برای تصور مربوط به خدا غیر مناسب هستند. وجود خدا به هر نحوی که تعریف شود، با مفهوم مبدأ خلاق ذات و وجود، متعارض است. مبدأ هستی را نمی‌توان در حیطه کل موجودات پیدا کرد. مبدأ ذات و وجود نمی‌تواند در تنش‌ها و تجربه‌ها یعنی ویژگی گذار از ذات به وجود سهیم باشد» (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۱/۲۷۶). از این رو، تیلیخ نیز معتقد است که خدا را باید در انفس دریافت و نه در بیرون. او تصریح دارد که اگر آدمی به وسیله تجربه دینی که امری شخصی و وجودی است نتواند با خداوند ارتباط برقرار سازد، نمی‌تواند از وجود محض^۱ و متعالی او نیز سخن گوید (همو، ۱۳۷۶: ۶۶). بدین سان دیدگاه تیلیخ به نگرش «کی‌یرکگور نزدیک است که خدا را بیشتر از منظر عاطفه و شور شخصی قابل اثبات می‌داند تا دانش و عقل» (سولومون، ۱۳۷۹: ۱۱۷).

دیگر آنکه دو اندیشمند، این عقیده را مبنای کمالات خداوند به حساب می‌آورند. بدین سان در گام نخست، برای سهروردی علم خداوند عین ذات اوست و ذات او نیز عین حیات و قدرت اوست (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۱/۷۵). چنانچه برای تیلیخ نیز علم نشانه قدرت و حضور الهی است (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۱/۳۶۵). وانگهی واجب فاقد هر گونه کثرت است؛ چرا که به زعم سهروردی، کثرت جهات و صفات در واجب‌الوجود محال است و به زعم تیلیخ نیز «سخافت این تصور - وجود کثرت در صرف‌الوجود - از محال بودن اندراج خداوند در طرح عالم - معلوم نشئت می‌گیرد» (همان: ۱/۳۶۶). از این رو، اگرچه سهروردی و تیلیخ درباره چنین «محضیتی» هم عقیده‌اند، اما عقاید متفاوتی بر آن هموار می‌کنند که در باب وجوه افتراق، به مهم‌ترین آن‌ها یعنی مسئله «علم پس از خلقت» اشاره می‌کنیم.

۲-۲. علم به خود و اشیا (پیش از خلقت)

خداوند در نگرش سهروردی و تیلیخ هم به خود علم دارد و هم به اشیا و موجودات؛

1. Sheer essence.

چرا که خداوند فی‌ذاته مثبت صفت علم است و این علم نیز اعم از «علم به خود» و «علم به اشیا» است:

نخست، خداوند علم به خود دارد؛ از آن رو که چنین محضیتی مستلزم و متضمن علم به خویش است. چنانچه تقریر سهروردی از این ادعا با نسبت سه گانه‌ای که میان نوریت، آشکارگی و خودآگاهی ترسیم کرده، به خوبی نمایان می‌شود. او هر آنچه را که در نهایت نوریت باشد، در غایت آشکارگی قلمداد کرده و هر آنچه را که در غایت آشکارگی بوده باشد، در نهایت خودآگاهی به حساب می‌آورد و از آن رو که خداوند صرف‌النور بلکه نورالانوار است، لاجرم نوریت لِنفسه داشته، بلکه در غایت علم حضوری به خود است. «از آنجا که نور و وجود واهب همه برزخها - اجسام - نور مجرد است، پس حی و مدرک لذاته است؛ چه نور لِنفسه است... علم نورالانوار به ذاتش همانا نوریت لذاته او و آشکارگی لذاته اوست» (سهروردی، ۱۳۷۲: ب: ۱۵۲/۲). در واقع، نور محض در مقام ذات خود، ظاهر و مظهر است و در این روشنی و روشنگری بی‌نیاز از هر چیز دیگری است. بنابراین او عین ظهور و علم است (همان: ۱۲۴/۲). به عبارت دیگر، او نور محض است و هر نور محضی عین ظهور و علم است. بنابراین او عین ظهور و علم است (همان: ۱۵۲/۲؛ همو، ۱۳۷۲ الف: ۷۳/۱). تیلیخ نیز میان صرف‌الوجود و «حضور»^۱ تساوق معنایی برقرار کرده و کل مخلوقات را همچون آشکارگی وجود معرفی می‌کند. بدین‌سان به گونه ضمنی علم به خود را تأیید می‌کند. در واقع، علم الهی به خویش به مثابه پیش‌فرض این عقیده که «علم مطلق خصیصه روحانی قدرت مطلق و حضور مطلق الهی» (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۶۵/۱) است، قلمداد می‌شود.

دوم، خداوند علم به اشیا دارد. در واقع، تیلیخ و سهروردی درباره این عقیده اشتراک نظر دارند؛ هرچند که توصیف متفاوتی را به دلیل برخورداری از مبانی گوناگون ارائه می‌دهند. در مجموع می‌توان نگرش تیلیخ را درباره علم کلی به اشیا، در تطابق با صفت خلقت مورد بررسی قرار داد. چنانچه او نیز در الهیات سیستماتیک، علم را به مسئله خلقت^۲ پیوند می‌زند. در واقع، علم به اشیا به مثابه پیش‌فرض ضمنی

1. Presence.
2. Creation.

خلاقیت خداوند است؛ چرا که «علم مطلق خصیصه روحانی قدرت مطلق و حضور مطلق الهی را بیان می‌کند و به ساختار عالم - معلوم واقعیت پیوند دارد و به مشارکت الهی در این ساختار اشاره می‌کند» (همان). وانگهی، حیات الهی و خلاقیت الهی نیز معنایی واحد دارند: «حیات الهی خلاق است و خود را در غنای بی‌پایان فعلیت می‌بخشد. حیات الهی و خلاقیت الهی متفاوت نیستند. خدا به این جهت که خداست، خلاق است. به این دلیل، طرح این سؤال که آیا خلقت فعل ضروری یا ممکن خدا است، سؤال بی‌معنایی به شمار می‌رود» (همان: ۱/۳۳۴). خلقت رابطه وثیقی با علم الهی دارد؛ زیرا شکی نیست که آنچه مخلوق الهی است، منطبق بر علم او است. به عبارت دیگر، موجودات در مرحله قبل از ایجاد در مرتبه علم الهی موجود بودند و تمامی آنها نیز در حین خلقت منطبق بر علم الهی موجود شده‌اند. از این رو، خلقت که در اندیشه تیلیخ مساوق با صرف‌الوجودی است، فی‌نفسه مؤید علم الهی در مرتبه قبل از خلقت اشیاست.

سهروردی نیز معتقد است که خداوند معطی وجود است و موجودیت اشیا نیز به اوست. تحلیل این اصل کلی - که مورد توجه تمامی فیلسوفان اسلامی است - ناظر به دیدگاه سهروردی در باب علم الهی بدین گونه خواهد شد که اولاً، علم به مثابه ویژگی کمالی برای نورالانوار ضروری است؛ چرا که ذات وجود دارای تمامی کمالات است. ثانیاً، نورالانوار عاری از هر گونه صورت و ماده است. از این رو، اشیا به گونه «اضافه مبدئی - تسلطی» نزد ذات حاضر هستند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۴۱). به عبارت دیگر، نسبت معرفتی ذات با مخلوقات به گونه «اضافه مبدئی» است؛ چرا که نورالانوار، مبدأ مخلوق، علت فاعلی و معطی وجود است و همچنین نسبت معرفتی ذات با مخلوقات به گونه «اضافه تسلطی» است؛ چرا که نورالانوار، علت تامه موجودات بوده و یکسره مسلط، چیره و حاکم بر آنهاست.

تقریر سهروردی از این نکته فلسفی، به دیدگاه تیلیخ درباره نسبت خدا با موجودات نزدیک می‌شود؛ چرا که در نگرش تیلیخ، خدا علت وجود چیزهاست، ولی این گفته نیز نمادین است؛ زیرا «خدا علت‌العلل است و بدون او نه علتی وجود دارد و نه معلولی. ولی به کار بردن اصطلاح علت‌العلل نیز مناسب نیست؛ زیرا جهان از خدا جدا نیست،

بلکه وسیله فعالیت مداوم اوست» (هوردن، ۱۳۶۷: ۱۵۱). گزاره «جهان به منزله وسیله فعالیت مداوم خدا» اشتراک وثیقی - اعم از وجودشناسی و معرفت‌شناسی - با دیدگاه اضافه تسلطی سهروردی دارد و البته شباهت درباره اضافه مبدئی که روشن‌تر است؛ چرا که «قدرت هستی مبنای هر چیزی است که هست» (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۳۳). به عبارت دیگر، خدا سرچشمه هستی است. «سرچشمه» در اینجا صرف معنای لغوی علت یا جوهر نیست؛ بلکه چیزی است که در کنه همه اشیاست و آنگاه رابطه آن را با اشیا می‌توانیم با بیانی رمزی به عنوان علت یا جوهریت توصیف کنیم (توماس، ۱۳۸۴: ۵۷).

۳. وجوه تمایز

۳-۱. موجودیت خدا و نسبت او به علم

گرچه سهروردی و تیلیخ بر این باورند که خداوند صرف‌الوجود است، اما تبیین‌های متفاوتی از این عقیده مشترک به دست می‌دهند. بدین‌سان که خدا در نگرش تیلیخ «موجود» نیست، بلکه صرف وجود است. در نتیجه، نسبت علم به خدا گزاره‌ای نمادین است. در مقابل سهروردی نورالانوار را منافی با موجودیت خداوند نمی‌پندارد، بلکه نور محض را عین ظهور و حاوی تمام کمالات می‌داند. این تفاوت مبنا در اندیشه تیلیخ و سهروردی را می‌توان در دو بند مورد تحلیل قرار داد:

نخست، راجع به موجودیت خدا؛ بر اساس رویکرد تیلیخ به علم الهی - و به طور کلی ناظر به تمامی صفات الهی - خدا موجود نیست: «خدا نه یک موجود، بلکه صرف‌الوجود است»^۱ (تیلیخ، ۱۳۷۶: ۶۶). این ادعا منجر به این باور می‌شود که خدا موجود نیست تا متصف علم باشد. به بیان دیگر، علم به مثابه صفتی که منشعب از ویژگی موجودات - آدمی - است، به خداوند اطلاق نمی‌شود؛ چرا که اولاً خدا موجود نیست؛ ثانیاً اتصاف به علم مستلزم زمانمندی و مکانمندی خداست؛ چرا که پیش‌فرض این اندیشه چنین خواهد بود که خدا موجودی است که در زمان و مکان عمل می‌کند. به زعم تیلیخ، «اگر خدا یک تهی یا یک موجود می‌بود، محدود می‌شد. اگر خدا را

1. God is not a being, but it is Being Itself.

عالی‌ترین موجود هم بدانیم، همچنان او را به سطح مخلوقات تنزل داده‌ایم» (براون، ۱۳۷۵: ۱۹۸). اما سهروردی بر خلاف تیلیخ، تلقی متفاوتی از نورالانوار بیان می‌کند؛ چرا که در اندیشه شیخ اشراق، نورالانوار مستلزم برخورداری از تمام اوصاف کمالیه است. بدین‌سان نور محض عاری از هر گونه نقص، قوه و امکان است و به دلیل قوت مجرد و نورانیت مطلق، با کلیت کمالات عینیت دارد. البته لازم به یادآوری است که هر چند شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است، لکن اندیشه او درباره خداوند دوگانه به نظر می‌رسد؛ به این معنا که گاهی وجود در موجودات اعم از واجب و ممکنات را اعتباری می‌داند؛ آنجا که می‌گوید: «وَأَمَّا أَنَّهُ نَفْسُ الْوُجُودِ فَلَا يَتَأْتِي تَصْحِيحَهُ لِأَنَّهُ اعْتِبَارِيٌّ» (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۱۸۷/۱) و در جایی دیگر، وجود واجب را حقیقی و وجود ممکنات را اعتباری قلمداد می‌کند؛ آنجا که می‌گوید:

«فإذن إن كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص وعموم؛ وما سواه لمعة عنه أو لمعة عن لمعة لا يمتاز إلا بكماله ولأنه كلاً الوجود وكل الوجود» (همان: ۳۵/۱).

دوم، درباره نسبت علم به خدا؛ تیلیخ توضیح می‌دهد که نسبت علم به خدا و به‌طور کلی بحث از علم الهی، گزاره‌ای نمادین است که از طریق زبان نمادین به ظهور می‌نشیند (Cf. Tillich, 1961)؛ چرا که «هر سخنی درباره مسائل الهیاتی دارای معنای نمادین است» (Tillich, 1957: 42). شکل‌گیری زبان نمادین^۱ و باورهای نمادین نیز ریشه در دل‌بستگی واپسین^۲ دارد؛ چرا که «دل‌بستگی واپسین انسان را باید به‌طور نمادین مطرح کرد؛ زیرا تنها زبان نمادین می‌تواند واپسین را بیان کند» (تیلیخ، ۱۳۷۵: ۵۷). وانگهی، نمادهای دینی از اسطوره‌ها پدید می‌آیند. در واقع اسطوره‌ها،^۳ نمادهای ایمان

1. Symbolic language.

۲. در فلسفه پل تیلیخ «دل‌بستگی واپسین» (ultimate concern) را این‌چنین می‌توان معنا کرد: «آن امری که انسان حاضر است سایر امور را قربانی و فدای او کند، امری که کانون نهایی دل‌بستگی انسان بوده و علاقه و اهتمام شخص به سایر امور ناشی از طریقت آن‌ها به سوی آن هدف نهایی است، معشوق نهایی شخص و غایت‌الغایات اوست» (زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶).

3. Myths.

هستند که در داستان‌هایی پیرامون مواجهه الهی - بشری به وجود آمده و خصیصه‌های آدمی را که محدود و فانی است، به خدا نسبت می‌دهند. بدین سان تنها به گونه نمادین می‌توان صفاتی را به خدای نامتناهی و سرمدی نسبت داد؛ چرا که در غیر این صورت، دچار تصورات نادرستی پیرامون امر واپسین می‌شویم. از این رو اهمیت اسطوره‌زدایی^۱ روشن می‌شود. مبنای اسطوره‌زدایی نیز در نفی تمام اوصافی است که خدا و خداشناسی را به اموری زمانمند و مکانمند محدود می‌کند (همان: ۶۷). تیلیخ برای اغلب ادعاهای سنتی در الهیات دو معنا به دست می‌دهد؛ نخست معنای اسطوره‌ای که به مثابه فهم سنتی در الهیات نهادینه شده و دوم، معنای واقعی که به مثابه باور اصیل در فرایند اسطوره‌زدایی نمایان می‌شود.

بر این اساس، تیلیخ نمادهای دینی را به سه ساحت متفاوت تقسیم کرده^۲ و ساحت دوم را که مربوط به صفات الهی است، این گونه تبیین می‌کند:

«قسم دوم نمادهای عینی، صفاتی است که به گونه نمادین به خداوند اطلاق می‌کنیم؛ مانند علم، قدرت، رحمت و... همچنین افعالی مانند آفرینش، تجسد، معجزات و... که همگی ویژگی نمادین دارند» (همو، ۱۳۷۶: ۶۶).

اما از نگاه شیخ اشراق، صفت علم برای ذات الهی عینیت دارد و خداوند عالم علی‌الاطلاق است:

«ذات خدا نوریت محض است، نه اینکه نوریت زائد بر ذات او باشد. همچنین شدت نوریت او کمالیت اوست و این شدت نامتناهی است. پس درست نیست که ادراک‌کننده‌ای تمام‌تر و کامل‌تر از او به ادراک پردازد» (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۴۶۵/۱).

حال آنکه این نگرش در برابر عقیده تیلیخ قرار می‌گیرد. به زعم تیلیخ، تبیین سهروردی بیان نمادینی است که مستلزم فروکاهش خداوند به سایر موجودات می‌شود؛ هرچند که خدا را برترین موجود نیز به حساب آورد؛ اما به واقع، حقیقت علم پیدایی، انکشاف و حضور معلوم نزد عالم است.

1. Demythologization.

۲. سه ساحت عبارت است از: ساحت موجودات غیبی، ساحت صفات الهی و ساحت مربوط به تجلیات الهی (برای تفصیل ر.ک: تیلیخ، ۱۳۷۵: ۶۶).

وانگهی، علم الهی از نگاه سهروردی را می‌توان در سه سطح مورد بررسی قرار داد: نخست، علم ذات به ذات که به زعم شیخ اشراق، از نوع علم حضوری است؛ دوم، علم ذات به اشیا در مقام قبل از ایجاد که به زعم ملاصدرا، سهروردی در تشریح آن ناتوان بوده است. در واقع، سهروردی در اثبات علم تفصیلی حق در مقام قبل از ایجاد قاصر بوده و تنها علم اجمالی حق به اشیا را تبیین نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۱۳)؛ سوم، علم ذات به اشیا در مقام ایجاد که به زعم او، به نحو اضافه اشراقیه حضوری در مبادی اشیا و موطن خود اشیاست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۳/۲).

بدین‌سان هرچند که نحوه علم در خدا و معالیل متفاوت است. چنانچه نحوه علم الهی نیز در سه مرتبه علم به ذات، علم به اشیا در مقام فعل و بعد از ایجاد متفاوت است، اما آنچه به شکل کلی به مثابه علم الهی در نظر گرفته می‌شود، اینکه علم به معنای دانستن و دانش است و در اصطلاح کلی نیز به معنای حضور معلوم نزد عالم است. این معنای لغوی و اصطلاحی از علم نیز هم در خداوند و هم در معالیل او به یک معنای واحد به کار می‌رود. در این معنای کلی، علم چیزی نیست جز پیدایی، انکشاف، حضور و وجود معلوم نزد عالم. اما به نظر می‌رسد که تیلیخ در این باره دچار تزلزل شده است. او در برخی از عبارات، معنای کلی علم در مقام اطلاق به خداوند را نمادین دانسته و معتقد به اسطوره‌زدایی از آن می‌شود.

۲-۳. رابطه علم الهی و کثرات (پس از خلقت)

از جمله دلایل عمده که موجب شده تا تیلیخ بر نمادین بودن اطلاق علم به خداوند پافشاری کند، بحث از نسبت علم الهی و مسئله وجود کثرات در صرف‌الوجود است. همین دغدغه نیز در سهروردی وجود دارد؛ با این تفاوت که او این اشکال را در مقام پس از خلقت رفع می‌کند، اما به زعم برخی از فیلسوفان اسلامی نظیر صدرالمتألهین، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی، از عهده تبیین منسجم آن در مقام قبل از خلقت برنمی‌آید. بنابراین تفاوت در اندیشه تیلیخ و سهروردی در باب «رابطه علم الهی و کثرات» را باید در دو موضع متفاوت این اندیشمندان بررسی کرد. موضع کلان تیلیخ بر این اساس است که از آن رو که اطلاق علم به خداوند مستلزم وجود کثرات و صور

در صرف الوجود است، باید از اساس، منکر معنای سنتی علم الهی شد و معنای اصیل آن را مورد توجه قرار داد. بر همین اساس، تیلیخ چنین می گوید:

«اولین کار کلامی، اسطوره‌زدایی از تفسیر علم الهی است. علم مطلق، قوه عالی‌ترین موجود نیست که باید به همه اشیا، گذشته، حال و آینده و فراتر از آن به هر چیزی که اتفاق افتاده و ممکن است اتفاق بیفتد، معرفت داشته باشد. سخافت این تصور، از محال بودن اندراج خدا در طرح عالم - معلوم نشئت می‌گیرد؛ هرچند این ساختار خود در حیات الهی ریشه دارد. بنابراین اگر کسی از علم الهی و از ویژگی بی‌قید و شرط علم الهی سخن گوید، به گونه‌ای نمادین سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که خدا به گونه سریان مطلق حضور ندارد، بلکه به صورت روحانی حاضر است. هیچ چیز از کانون حیات خدا بیرون نیست. هیچ چیز برای او بیگانه، مبهم، نهان، منعزل و دسترس‌ناپذیر نیست. هیچ چیز از ساختار عقلانی هستی خارج نیست. عنصر پویا نمی‌تواند وحدت صورت را از بین برد. صفت کنهی نمی‌تواند صفت عقلانی حیات الهی را در کام خویش فرو برد» (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۶۶/۱).

هرچند خدا به منزله «محضیت نور» نزد سهروردی، و «محضیت وجود» نزد تیلیخ قلمداد می‌شود و این عقیده نیز مبنایی جهت عینیت کمالات خداوند با ذات به حساب می‌آید، چنانچه سهروردی علم خداوند را عین ذات او دانسته و ذات او را نیز عین حیات و قدرت به حساب می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۷۵/۱) و تیلیخ نیز علم مطلق را خصیصه روحانی قدرت مطلق و حضور مطلق الهی می‌داند (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۶۵/۱)، لکن باورهای متفاوتی بر این عقیده همسان هموار می‌شود؛ از آن رو که تیلیخ این نگرش را مبنا قرار می‌دهد برای اینکه منکر علم مطلق به مثابه عالی‌ترین قوه موجودی شود که باید به همه اشیا، گذشته، حال و آینده و فراتر از آن، به هر چیزی که اتفاق افتاده و ممکن است اتفاق بیفتد، معرفت داشته باشد.

به دلایل ابتدایی در فلسفه سهروردی - و به طور کلی در فلسفه اسلامی - ذات احدیت فاقد هر گونه نقص، قوه و امکان است (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۳۲۷/۱). از این رو، بر خلاف تیلیخ معتقد است که علم نورالانوار شامل احوال گذشته، حال و آینده همه اشیا می‌شود؛ چرا که نورالانوار به مبادی اشیا علم دارد. بر این اساس، تمام صور عالم مادی اعم از امور گذشته، حال و آینده در عوالم بالاتر موجود است و حضرت حق افزون بر

علم به موطن اشیا، از طریق متعلقات اشیا نیز به آن‌ها علم دارد؛ زیرا حوادث گذشته و آینده همگی در نفوس فلکیه و مبادی عقلیه آن‌ها به نحو حقایق اندماجی وجود دارد و از آنجا که خداوند به افلاک و مبادی عقلیه، اضافه اشراقیه و حضوریه دارد، به صورت منقوش در آن‌ها نیز علم دارد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۰). وانگهی -بر همین مبنا و بر خلاف نگرش تیلیخ- علم الهی شامل هر آنچه اتفاق افتاده و ممکن است اتفاق بیفتد، نیز می‌شود. از این رو که سهروردی معتقد است:

«الإحاطة بإشراقه الظهوری الحضوری بالمدبرّات وهی النفوس الفلکیة بالذات وبما فیها من صور الحوادث بالعرض وكذا إن كان فی المبادئ العقلیة صور تكون ظاهرة وحاضرة له تبعًا لكون المبادئ كذلك... فأذن الحقّ فی العلم، هو قاعدة الإشراق وهو أنّ علمه بذاته هو كونه نورًا لذاته وظاهرًا لذاته وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له، إمّا بأنفسها أو متعلقاتها التي هی مواضع الشعور المستمرّ للمدبرّات العلویة وذلك إضافة وعدم الحجاب سلبیّ والذی يدلّ علی أنّ هذا القدر كاف، هو أنّ الإبصار إنّما كان بمجرّد ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب، إضافة إلى كلّ ظاهر له إیصار وإدراك له وتعدّد الإضافات العقلیة لا یوجب تكثّرًا فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۳/۲).

البته سهروردی توجه دارد که علم مطلق الهی بر چنین مبنایی، موجب وجود کثرات در ذات نیست و یا به اعتقاد تیلیخ، موجب «اندراج خدا در طرح عالم - معلوم» نمی‌شود؛ چرا که سهروردی علم پسین الهی را به گونه‌ای تبیین کرده تا مؤید کثرت در ذات نباشد. وی همچنین معتقد است که هرچند اضافه واجب به اشیا متکثر، کثیر است، این اضافه‌های کثیره با وحدت نورالانوار منافاتی ندارد. به عبارت دیگر، تعدد اضافات هرگز موجب تکثر در ذات نورالانوار نمی‌شود؛ چرا که این اضافات، ذاتی حضرت حق نیستند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۱). بنابراین هر گونه تغییر در اضافات موجب تغییر در ذات نمی‌شود.

۴. بررسی دیدگاه‌ها

مهم‌ترین مسئله -یا حداقل یکی از مهم‌ترین مسائل- در بررسی تطبیقی «علم الهی» در اندیشه سهروردی و تیلیخ چیزی جز نسبت صور علمی و کثرات در علم الهی نیست؛ چرا که مهم‌ترین دغدغه پل تیلیخ در بحث علم الهی -مستقیم یا غیر مستقیم-

درباره پیرایش صرف‌الوجود از صور و مثل است و همچنین عدم نسبت کثرات با ذات خداوند؛ چنانچه این مسئله در فلسفه سهروردی پیرامون علم الهی به اشیا و در مقام قبل‌الایجاد نیز بحث پرحاشیه‌ای بوده است. در واقع، فلاسفه اسلامی و مسیحی همواره به نحوی با این پرسش روبه‌رو بودند که واجب تعالی با نظر به بساطت وجودی، چگونه از ازل علم به موجودات داشته است؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌شود که نورالانوار در عین حفظ بساطت و در مقام قبل‌الایجاد، دارای علم تفصیلی به موجودات بوده باشد؟ خلاقیت از نگاه تیلیخ به دو گونه است: خلاقیت ایجابی^۱ و خلاقیت ابقایی^۲ (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۳۵/۱). خلاقیت ایجابی که به تعبیر وی، همان آموزه کلاسیک مسیحی در باب خلق از عدم است، رابطه وثیقی با علم الهی دارد؛ چنانچه خلاقیت ابقایی که جهت تعیین رابطه میان واقعیت جهان و خداوند است، چنین رابطه‌ای را دارد. در نهایت، این نگرش منجر به این ادعا می‌شود که آنچه مخلوق الهی است، منطبق بر علم اوست. به عبارت دیگر، موجودات در مرحله قبل از ایجاد، ناظر به «خلاقیت ایجابی» و در مرحله بعد از ایجاد، ناظر به «خلاقیت ابقایی» در مرتبه علم الهی موجود بوده و تمامی آن‌ها نیز در حین «ایجاد و ابقا» منطبق بر علم الهی موجود شده‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد که پل تیلیخ هم علم تفصیلی بعد از ایجاد را نفی می‌کند؛ آنجا که می‌گوید:

«اولین کار کلامی، اسطوره‌زدایی از تفسیر علم الهی است. علم مطلق، قوه عالی‌ترین موجود نیست که باید به همه اشیا، گذشته، حال و آینده و فراتر از آن به هر چیزی که اتفاق افتاده و ممکن است اتفاق بیفتد، معرفت داشته باشد. سخافت این تصور، از محال بودن اندراج خدا در طرح عالم - معلوم نشئت می‌گیرد» (همان: ۳۶۶/۱).

و هم علم تفصیلی قبل از ایجاد را؛^۳ آنجا که می‌گوید:

1. Originating creativity.
2. Sustaining creativity.

۳. به عبارت دیگر و به تعبیر تیلیخ، خالق وابسته به ماهیات نیست، آن‌گونه که خدای خالق در آموزه افلاطونی، خدا وابسته به ایده‌های ابدی «مُثُل» است. وقتی نظریه مثل وارد الهیات مسیحی شد، گفته شد که مثل ایده‌هایی در علم الهی هستند و خودشان بخشی از خلاقیت خداوند به حساب می‌آیند. حال آنکه به‌زعم تیلیخ، در خدا هیچ تفاوتی میان قوه و فعل نیست و آفرینش الهی مقدم بر تمایز یا تفارقت ماهیت از وجود است (توماس، ۱۳۸۴: ۵۸).

«خدا در خود چیزی "محقق" را نمی‌یابد که او را در خلاقیت تحت تأثیر قرار دهد یا در برابر غایت خلاقش ایستادگی کند. آموزه خلق از عدم مدافعه مسیحی، در برابر هر گونه ثنویت امور نهایی قرار دارد... مع‌هذا، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اصطلاح "از عدم" به چیزی بیش از رد ثنویت اشاره می‌کند. کلمه "از"، گویی به آغاز خلقت دلالت می‌کند. عدم چیز یا جایی است که خلقت آغاز می‌شود. "عدم" به دو معنا می‌تواند بوده باشد؛ هم می‌تواند به معنای نفی مطلق هستی بوده باشد (ouk on) و هم به معنای نفی نسبی هستی (me on). اگر اصطلاح از عدم به معنای نفی نسبی هستی بوده باشد، بیان مجدد آموزه یونانی ماده و صورت خواهد بود؛ اما اگر اصطلاح از عدم نفی مطلق هستی را افاده نماید، بر آغاز خلقت نمی‌تواند دلالت کند. با این همه، اصطلاح از عدم، چیزی اساساً با اهمیت را در باب خلقت بیان می‌کند؛ یعنی آنچه شاید «میراث عدم» نامیده شود که خلقت باید بپذیرد. مخلوقیت متضمن عدم است، اما مخلوقیت بیش از عدم است و فی‌نفسه قدرت هستی را در بر دارد و این قدرت هستی، مشارکت آن در صرف‌الوجود یعنی در مبدأ خلاق هستی است. مخلوق میراث عدم و میراث هستی هر دو را در بر می‌گیرد. مخلوق میراث بیگانه‌ای را در بر ندارد که از نیروی نیمه‌الهی یعنی قدرتی که با قدرت صرف‌الوجود متعارض است، نشئت می‌گیرد» (همان).

نظریه سهروردی پیرامون علم الهی به اشیا نیز حائز اهمیت است. در واقع، سهروردی علم تفصیلی بعد از ایجاد را تبیین و تثبیت می‌کند. او با نقدهایی که بر دیدگاه ابن سینا درباره علم عنایی و صور مرتسمه وارد می‌کند، فاعلیت بالعنایة مشایبان را باطل و به فاعلیت بالرضا قائل می‌شود. بر این اساس، او مناط علم را «احاطه قیومیه» و «اضافه اشراقیه» معرفی کرده و از آن رو که نورالانوار به تمامی ممکنات به مثابه لمعات وجودی خویش تسلط اشراقی داشته و همگی ذیل قیومیت او قرار دارند، تصریح می‌کند که واجب تعالی به تمامی ممکنات علم حضوری دارد. بدین سان بر مبنای شهود عارفانه‌ای که مبدع این نظریه‌اش دانسته، چنین می‌گوید: «کان علمه حضورياً إشراقياً، لا بصورة فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲ الف: ۱/۴۸۵). بدین سان نیاز به وساطت مثل یا صور ذهنیه بر مبنای علم حضوری یکسره منتفی می‌شود. در نهایت، این بیان اجمالی از نظریه کلان سهروردی درباره علم بعد از ایجاد، مورد توجه فلاسفه بعدی نیز واقع می‌شود؛ تا آنجا که ملاصدرا در رساله مبدأ و معاد، آن را «قره عین

الحکماء» و «أَسَدُ الْأَقْوَال» لقب می‌دهد.

اما سهروردی - به تعبیر ملاصدرا - از تبیین علم تفصیلی قبل از ایجاد ناتوان بود. در واقع، سهروردی یکسره به علم الهی بعد از ایجاد التفات نموده و از علم قبل از ایجاد غافل مانده است؛ چرا که بر مبنای فاعلیت بالرضا، علم تفصیلی نورالانوار عین فعل اوست. بدین سان تقدم علم بر معلوم بر مبنای علم حضوری اشراقیه محال است؛ چرا که در علم حضوری، علم عین معلوم است. به عبارت دیگر، سهروردی نظم در طبیعیات را به نظام عالم مفارقات نسبت می‌دهد و این به زعم ملاصدرا، با عنایت ازلی حق منافات داشته و مستلزم انکار علم تفصیلی او در مقام ذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۵۷/۶). در مقابل، ملاصدرا کشف و تبیین منسجم علم پیشین واجب به ممکنات را به مثابه دستیابی به حکمت حقه قلمداد کرده (همو، ۱۳۸۰: ۱۹۱) و آن را همان موفقیتی می‌داند که در حکمت متعالی رقم خورده است.

نتیجه‌گیری

تقابل اساسی سهروردی و تیلیخ در باب «علم الهی» را باید به باور محضیت نور / وجود مستند کرد. به واقع، هرچند دو اندیشمند نسبت به مسئله «محضیت» اشتراک نظر دارند، لکن این اصل نظر به پسوند محضیت، به تبیین‌ها و نتایج متفاوتی ختم شده است. بدین سان اختلاف بنیادین این دو نیز به پاسخ ایجابی سهروردی و سلبی تیلیخ به این پرسش قوام می‌یابد که آیا خداوند «موجود» است؟ چنانچه این همان نقطه آغازین اختلاف تیلیخ و سهروردی درباره علم الهی است؛ اما این مهم موجب نمی‌شود که اشتراک دو اندیشمند در باب محضیت خداوند، به مثابه یک اشتراک لفظی به حساب آید؛ چرا که تفسیر تیلیخ بیشتر برای رهایی از برخی مشکلات در خداشناسی است. برای نمونه، وجود کثرت در ذات و ناتوانی استدلال‌ها در اثبات خداوند و اینکه بسیاری از تفسیرهای خام الهیاتی را با این پاسخ مردود اعلام کند. به هر حال، تشکیکی ندانستن وجود از جانب تیلیخ می‌تواند یکی از علل اعتقاد به عدم «موجودیت» خداوند باشد و البته که تشکیک در وجود، فرع بر اصل صرف‌الوجودی خداوند است.

وانگهی، سهروردی و تیلیخ این دغدغه را به جد داشته‌اند که علم الهی نباید تداعی‌کننده ورود کثرات در ذات باشد. بدین‌سان هر دو اندیشمند نیز در پی آن‌اند که این شبهه را از ذات الهی بزایند؛ هرچند که این دغدغه مشترک موجب شده تا موضع‌گیری‌های متفاوتی ناظر به مبانی فلسفی آن‌ها ایجاد شود. بدین‌گونه در نگرش سهروردی این دغدغه موجب می‌شود تا نظریه «اضافه اشراقیه» و اینکه علم حضوری نتیجه نسبت مبدئی و تسلطی خداوند با موجودات است و اینکه علم حضوری بی‌نیاز از وساطت مثال و صورت ذهنی بوده و از هر گونه ماده مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۴۱) قوام یابد. این تبیین به احسن وجه، علم تفصیلی پسین الهی را تبیین کرده و مورد تحسین فیلسوفان بعدی نیز واقع می‌شود. اما بر همین اساس، از اثبات علم تفصیلی پیشین عاجز شده و یا حداقل غافل می‌شود.

اما در نگرش پل تیلیخ، این دغدغه موجب شده تا به بیان صریح عقایدی بپردازد که در نهایت، به منزله انکار علم تفصیلی پیشین قلمداد شود. او همچنین برای رهایی از این شبهه به ارائه دیدگاهی پرداخته که منتج به انکار علم تفصیلی پسین نیز شده است. این عقاید نیز جملگی بر بنیاد نظریه «زبان نمادین» ترسیم شده‌اند؛ حال آنکه این نظریه خود دچار مشکلات اساسی است. چنان‌که آلستون معتقد است که تیلیخ در باب نظریه «زبان نمادین» دچار تناقض‌گویی‌های مهمی شده است؛ چرا که او تفاوت آشکاری میان «نماد و زبان نمادین» قائل نمی‌شود. برای نمونه، هر کسی که شبان را به عنوان نماد ربوبیت الهی تفسیر می‌کند، باید هم بتواند و هم بخواهد تا محکی این نماداندیشی -تدبیر و مصلحت‌اندیشی الهی- را به طور غیر نمادین مشخص و معین کند. بنابراین، شبان نماد تدبیر الهی است، در صورتی که شخص به طور غیر نمادینی از قبل، تصور درستی از تدبیر مصلحت‌اندیشانه الهی داشته باشد (Alston, 1961: 16). به عبارت دیگر، تیلیخ با پدیده‌های مرسوم به عنوان نماد برخورد کرده و وجود عینی آن‌ها را مفروض می‌گیرد؛ اما وقتی از اوصاف خدای فوق طبیعی به مثابه نماد سخن می‌گوید، از عینی بودن آن‌ها سر باز می‌زند.

کتاب‌شناسی

۱. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*. کاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲. توماس، جی. هی‌وود، «خدا، هستی و وجود»، ترجمه فاطمه شریف‌فخر، نشریه معرفت، شماره ۸۸، ۱۳۸۴ ش.
۳. تیلیخ، پل، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱ ش.
۴. همو، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۵. همو، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۶. زمانی، علی، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۷. سولومون، رابرت، *فلسفه اروپایی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصبه، ۱۳۷۹ ش.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸ ش.
۹. همو، *المشارع و المطارحات؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش. (الف)
۱۰. همو، *حکمة الاشراق؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش. (ب)
۱۱. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۳. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه کاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
15. Alston, William, "Tillich's Conception of a Religious Symbol", in: Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York, New York University Press, 1961.
16. Ford, Lewis, "The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols", *The Journal of Religion*, Vol. 46, Part. 2, 1966.
17. Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, New York, Harper, 1957.
18. Id., "The Meaning and Justification of Religious Symbols", in: Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York, New York University Press, 1961.

بررسی انسجام برهان فصل و وصل با نظام حکمت مشاء*

- بهزاد پروازمنش^۱
- حسین غفاری^۲

چکیده

در میان نظریات متنوع حرکت از انکار تا اثبات مطلق، گام ماندگار و معتدل، نظریه «قوه» ارسطو بود. وی ماده نخستین را نیز جوهری می‌دانست که تنها حامل قوه و در کنار جوهر صوری، جسم را تشکیل می‌دهد. فلسفه اسلامی براهینی بر این مطلب اقامه کرد. گاه این برهان‌ها آن‌چنان نقد شده‌اند که به انکار اندیشه «قوه» انجامیده است. این نوشتار بر آن است تا ضمن جداسازی و دفاع از انسجام اندیشه قوه ارسطویی با حکمت مشاء با بررسی نقدهای وارد بر برهان «فصل و وصل»، ظرفیت بالای آن را برای پذیرش ویرایشی صدرایی در میان براهین اثبات هیولا نشان دهد. اهمیت موضوع در تثبیت جایگاه حکمت مشاء در یکی از مهم‌ترین آموزه‌های فلسفی، یعنی «قوه و فعل» است که از سویی زمینه‌ساز تبیین قلمرو

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)

(behzadparvazmanesh@gmail.com)

۲. دانشیار دانشگاه تهران (hghafari@ut.ac.ir).

حرکت جوهری و از سوی در تبیین فلسفی برخی از مهم‌ترین آموزه‌های دینی که به سعادت ابدی انسان مربوط است، مانند «تکامل برزخی» مؤثر است.

واژگان کلیدی: ماده نخستین، برهان فصل و وصل، حکمت مشاء، انسجام درونی.

مقدمه

در نگاه‌های تاریخی اروپاییان از فلسفه، این دانش در یونان و با پرسمان وحدت و کثرت و نیز ثبات و حرکت آغاز شد و دیدگاه‌های گوناگون و گاه یکسره متقابل پیرامون آن‌ها پدید آمد. مهم‌ترین دیدگاه‌ها، اندیشه پارمنیدس در انکار حرکت، نگاه هراکلیتوس در انکار سکون و دیدگاه آناکسیمندر بود که بر خلاف پیشینیانش که ماده نخستین را در میان گونه‌های متعینی از اجسام مادی جستجو می‌کردند، آن را امری «نامتعی» دانست. بسا وی به این نکته پی برده بود که ماده متعین همچون دیگر اجسام در بستر دگرگونی‌ها با از دست دادن تعینش نابود می‌شود. به جز پارمنیدسیان که هرگونه حرکت را انکار کردند، «ماده» به معنای گسترده آن که همان آمادگی برای دگرگونی است، مورد قبول همگان قرار گرفت؛ زیرا از دیرباز روشن بود که هر چیزی به هر چیزی تبدیل نمی‌شود و برای تحقق آن به عاملی وحدت‌بخش نیاز است و اختلاف دیدگاه‌ها تنها در یافتن مصداق و تبیین آن بود.

سه دیدگاه فوق، پیشران‌های اصلی شاهراه میانه و ماندگاری بود که ارسطو در هم‌نشانی میان این اندیشه‌ها به دست داد و نام آن را «هیولا» گذارد و این شاهکار را کانون فلسفه خود قرار داد. از دیدگاه ارسطو، جسم از دو قطب متقابل جوهری به نام‌های «هیولا» و «صورت جسمیه» تشکیل می‌شود. «صورت جسمیه» جوهری یکپارچه کشش در سه سوی درازا، پهنا و ژرفا و نماینده داشته‌ها و فعلیت‌های جسم و «هیولا» نهادی مانا و نامتعی و مؤلفه پارمنیدی و آناکسیمنی اندیشه اوست. اندیشه هراکلیتوس نیز در دیدگاه او به حرکت در «کم» و «کیف» و «این» فروکاهید. این اندیشه به جهان اسلام وارد شد و ابن سینا با برپایی براهینی که یکی از معروف‌ترین آن‌ها برهان قوه و فعل است، از این آموزه پشتیبانی کرد؛ ضمن اینکه نشان داد مقوله وضع نیز مشمول حرکت است. این

برهان و براهین مشابه در طول سده‌ها و به ویژه از زمان شیخ اشراق مورد نقد و بازبینی قرار گرفته و در این میان، گاه اصل اندیشه ارسطویی مورد انکار واقع شده است.

مسئله این پژوهش آن است که آیا می‌توان اصل اندیشه «ماده نخستین» را از جهت براهین و نحوه سازگاری آن‌ها با مبانی مشایبان از تبیین فلسفی حرکت کنار گذاشت. همچنین تا چه اندازه ماده انضمامی با بنیان‌های فلسفه مشاء سازگار است؟ در این نوشتار این مسائل به محوریت «برهان فصل و وصل» بررسی می‌شود.

نویسنده بر آن است که اصل اندیشه هیولا در تبیین مسئله حرکت، غیر قابل انکار است و به طور خاص نقدهای غیر مبنایی وارد شده بر «برهان فصل و وصل» ناتمام و غالب اشکالات وارد بر آن بر مبانی غیر سینوی استوارند و از این رو این آموزه در نظام حکمت سینوی منسجم است. دلیل اصلی این امر نیز آن است که اصل اندیشه ماده و قوه، نه قابل انکار و نه قابل فروکاستن است، بلکه واقعیتی بیرونی است که حکمت مشاء به درستی به آن پی برده و بر پایه توانمندی‌ها و محدودیت‌های خود، بخش مهمی از راه رسیدن به تبیین دقیق فلسفی از آن را پیموده است که تنها باید با دستاوردهای نوین حکمت صدرایی منفتح‌تر و دقیق‌تر شود. شایان ذکر است که این روند، شیوه‌ای بوده است که در بسیاری از آموزه‌های دیگر مانند امکان ذاتی در قیاس با امکان فقری و حمل شایع در قیاس با حمل حقیقت و رقیقت و مقولات ماهوی در قیاس با از معقولات منطقی و فلسفی پیموده شده است و تأییدی است بر واحد سیال بودن فلسفه اسلامی که یکی از ویژگی‌های این فلسفه در برابر فلسفه غرب در هویت جدید آن پس از قرون وسطی است. براینکه این نکات آن است که رویکرد این نوشته به اندیشه ماده از دیدگاه مشایبان، رویکردی انتقادی - ترمیمی است و نه انتقادی - ابطالی.

این پژوهش، گام نخستین در فرایند تبیین فلسفی حرکت در مجردات و تعیین قلمرو آموزه سترگ حرکت جوهری و تفسیری معقول از برخی آموزه‌های اسلامی مانند «تکامل برزخی» را که مسائلی دشوار و درخور تأمل هستند (حسن‌زاده آملی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۵۴۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۱۳۳)، فراهم می‌آورد و هم‌زمان با کاستن از حجم و شدت نقدها بر یکی از براهین اثبات ماده نخستین در حکمت مشاء، جایگاه این حکمت پایه در مجموعه فلسفه اسلامی را نیز تثبیت می‌کند.

۱. ماده نخستین

مسئله ماده نخستین این است که آیا آن‌چنان که اشراقیان واقعیت جسم را تنها اتصال جوهری در سه جهت معروف می‌دانند، جسم از بخش قابل دیگری تشکیل نشده است یا آن‌چنان که مشایبان معتقدند از بخش بالقوه جدا از بخش بالفعل شده است. برهان «فصل و وصل» برهانی عقلی برای اثبات گزینه مشایبان است.

۲. برهان

از آنجا که تبیین و نگاشت دقیق این برهان در مراحل بعدی این پژوهش نقشی کلیدی دارد، تلاش می‌شود در تبیین این براهین دقت و شرح لازم به کار گرفته شود.

۲-۱. مبادی برهان

- مراد از جسم در این برهان، جسم عنصری است؛
- جسم جوهر است؛ یعنی حالت شیء دیگر نیست و برای شیء دیگر (به اصطلاح متأخران) یا در شیء دیگر (به اصطلاح متقدمان) نیست.
- جسم به خودی خود پیوسته و دارای کشش و امتداد در سه جهت فرضی عمود بر یکدیگر است؛
- امتداد جوهر کمیت نیست، بلکه سازنده جوهر جسم و خود، جوهر است و «صورت جسمیه»، «اتصال جوهری»، «امتداد جوهری» یا «جسم طبیعی» خوانده می‌شود؛
- صورت جسمیه به خودی خود تعین ندارد و تعین آن به عرضی از مجموعه اعراض به نام جسم تعلیمی است؛
- مفهوم «فصل» به معنای عدم «وصل» و مفهوم «وصل» که در فارسی به آن «پیوستگی» گفته می‌شود، معانی متعدد (مطهری، ۱۳۷۱: ۵/۵۴۱-۵۴۲) ندارد؛ بلکه به معنای «حد مشترک داشتن» است و تنها کاربردهای مختلفی دارد. این مفهوم، هم دارای کاربرد و مصداق مسامحی عرفی (دارای حد مشترک خارجی و بالفعل) و هم دارای کاربرد دقیق ریاضی و فلسفی (دارای حد مشترک فرضی و قابل تحقق) است.

در این برهان، این مفهوم با کاربرد دقیق آن مدنظر است؛

- حقیقت فصل آن است که اتصال پیشین نابود می‌شود و چند ریزاتصال پدید می‌آید و حقیقت وصل آن است که چند ریزاتصال معدوم می‌شوند و اتصال جدید به وجود می‌آید؛

- با از میان رفتن اتصال جوهری یا پدید آمدن اتصال بزرگ‌تر، شخص صورت(های) جسمیه پیشین نیز نابود و صورت جسمیه، بزرگ‌تر می‌گردد یا چند صورت جسمیه کوچک‌تر پدیدار می‌شود؛ زیرا «اتصال مساوق وحدت شخصی» است. از این مطلب با عنوان «تقابل فصل و وصل» یاد می‌شود؛ (نتیجه مبدأ پیش)

- جسم قابل فصل و وصل است؛ یعنی بر اثر آن‌ها دگرگون می‌شود و چند تکه جسم می‌تواند به یک جسم بزرگ‌تر تبدیل شود (وصل) و برعکس یک جسم به چند پاره جسم کوچک‌تر تبدیل شود (فصل)؛ نه اینکه بر اثر فصل و وصل، جسم(های) قبلی به کلی نابود شود و جسم(های) کاملاً جدیدی به جای آن پدید آید؛

- با ایجاد فصل (گسست) یا وصل (پیوست) در جسم، اتصال جوهری سابق از میان می‌رود و دو صورت جسمیه کوچک‌تر یا یک صورت جسمیه بزرگ‌تر به وجود می‌آید؛ (نتیجه مبادی پیش)

- این قابلیت بی‌پایان است؛ زیرا آنچه پس از فصل یا وصل پدید می‌آید، خود نیز جسم است؛ (نتیجه مبادی پیش)

- در هر دگرگونی باید امر ثابتی وجود داشته باشد تا رابطه حال با گذشته و آینده حفظ شود؛

- مقوم جوهر خود جوهر است. این گزاره دیدگاه مشاییان را درباره اجزاء سازنده جوهر بیان می‌کند. مشاییان بر خلاف اشراقیان معتقدند که مقوم جوهر باید جوهر باشد و نمی‌شود یک جوهر برآمده از ترکیب جوهر با یک عرض باشد.

۲-۲. تقریر مبسوط برهان

۱. جسم عنصری قابل فصل و وصل است و بر اثر فصل یا وصل دگرگون می‌شود؛ (مبادی برهان)

۲. در هر دگرگونی چیزی از گذشته باقی می‌ماند؛ (مبادی برهان)
 ۳. در فصل یا وصل اجسام ضرورتاً چیزی از جسم قبلی باقی می‌ماند؛ (نتیجه مقدمات ۲ و ۳)

۴. بر اثر فصل یا وصل، فعلیت پیشین جسم باقی نمی‌ماند؛ (مبادی برهان)
 ۵. آنچه در جسم باقی می‌ماند، صورت و فعلیت پیشین نیست؛ (نتیجه مقدمات ۳ و ۴)

۶. جزء مانای دیگری غیر از بخش بالفعل جسم و یکپارچه قوه، در جسم وجود دارد؛ (نتیجه مقدمات ۴ و ۵)

۷. اجزاء جوهر، خود جوهرند؛ (مبادی برهان)
 ۸. جسم دارای دو جزء جوهری بالفعل و بالقوه محض (هیولا) است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۵-۶۶).

نتیجه آنکه از دیدگاه این برهان، هیولا با بقای خود، فصل و وصل جسم را ممکن می‌سازد؛ این گونه که با رخ دادن این پدیده‌ها در جسم، صورت جسم (های) پیشین معدوم می‌شود، ولی ماده جسم باقی است و صورت (های) جدیدی را می‌پذیرد و در هر دو حالت، ماده محفوظ است، به گونه‌ای که در کوچک‌ترین جزء زمان هم این ماده بدون صورت نبوده است؛ یعنی میان نابودی یک صورت و پیدایش صورت بعدی زمانی وجود ندارد.

با توجه به اینکه نتیجه، تابع حد وسط برهان است و براهین هیولا از این جهت با یکدیگر تفاوت دارند، طبیعی است هیولایی که هر برهان ثابت می‌کند، با نتیجه براهین دیگر کاملاً یکسان نباشد. برهان فصل و وصل نیز همچنان که ملاحظه می‌شود، در مقایسه با سایر براهین، نتیجه متفاوتی دارد. از ویژگی‌های این برهان آن است که هیولایی که ثابت می‌کند، مشخص‌تر از هیولای برهان «قوه و فعل» است؛ زیرا هیولا بر پایه این برهان باید نگاهدار تشخیص جسم در همه حالات حتی در حالت ایجاد گسست و پیوست در صورت جسم باشد؛ در حالی که هیولا از دیدگاه برهان قوه و فعل تنها در بردارنده فقدان و مناط استعداد است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۴/۱۷۵). همین نسبت میان این برهان و برهان قاعده «کل ماده مسوق بقوه و ماده تسبقها» نیز وجود دارد.

۳. نقد و بررسی

۳-۱. اشکالات روش شناختی

۳-۱-۱. واقعیت فیزیکی نداشتن برهان

مقدمه نخست این برهان درست نیست؛ زیرا مبتنی بر حواس ظاهری است. این برهان بر مقدمه‌ای نهاده شده که افزون بر اینکه غیر برهانی است و به خودی خود قابل اعتماد نیست، در فیزیک جدید و فیزیک مدرن نیز در آن تردید شده است. شاید به همین دلیل بوده است که در برخی کتب فلسفی، این برهان برای اثبات هیولا به کار گرفته نشده است. آن مقدمه این است که جسم محسوس همان گونه که در حواس ظاهری یکپارچه می‌نماید و در تجربه روزمره قابل تجزیه به دو جسم کوچک‌تر و همچنین قابل ترکیب با جسم دیگر و تبدیل به جسمی بزرگ‌تر است، مصداق حقیقی جسم است و از این رو قابل اتصال و انفصال می‌باشد. این گزاره تنها در برخی دیدگاه‌ها مانند طبیعیات ارسطویی پذیرفتنی است و به همین جهت بوده است که این برهان توسط ارسطویان برپا و پذیرفته شده است. اما از همان دوران باستان در این مسئله اختلاف نظر وجود داشته است. نظریه دیمقراطیس نمونه بارز این مخالفت است. در دوران اسلامی نیز بنا بر نظر متکلمان و در فیزیک جدید که بر پایه نظریه اتمی است و نیز در فیزیک مدرن که ساختار جسم را گسسته و تشکیل شده از اتم‌ها یا بسته‌های انرژی به نام فوتون می‌داند، اجسام در ابعاد محسوس دارای اتصال و یکپارچگی حقیقی نیستند؛ از این رو انفصال و اتصال محسوس، مصداق حقیقی اتصال و انفصال نیست و تنها اجتماع و افتراق ذرات یا پدیده‌ای ریزتر است که در حالت طبیعی خود با یکدیگر فاصله دارند و بر اثر فصل و وصل محسوس، تنها از یکدیگر دورتر یا به هم نزدیک‌تر می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۵؛ مطهری، ۱۳۷۱: ۷۴۷/۶-۷۵۰).

این مطلب در مورد نظریه نسبیّت انیشتین هم صادق است. با آغاز نظریه نسبیّت انیشتین، هرچند «اتر» به مثابه جسمی لطیف برای توجیه نیوتنی نظریه الکترومغناطیس ماکسول فرض شده و همه فاصله‌های به ظاهر خالی فضاهای میکروسکوپی و

ماکروسکوپی را پر کرده بود، انکار شد و به جای آن، میدان گرانش میان اجسام نشست. اما میدان گرانش نه به انرژی که در نسبت عام به انحناء فضا تحویل برده شد. حال اگر بپذیریم که این میدان به فضای میان مولکولی نیز تعلق دارد و هویتی جسمانی داشته، امتداد جسم مولکولها تلقی شود و به این ترتیب جسم نظریه اتمی، در این نظریه تا بی نهایت گسترش یابد، باز هم فصل و وصل در این ابعاد از نظر فیزیکی هویتی جز دور شدن و نزدیک شدن مولکولهای گسترش یافته تا بی نهایت نیست؛ زیرا تا مکان، مکان است، چیزی نمی تواند این میدانهای گرانشی را قطع کند و به پایان برساند.

پاسخ

این سینا خود از ابتدا متوجه اصل این اشکال بوده و از جنبه مبانی فلسفی، با رد نظریه متکلمان که اجسام محسوس را برآمده از اجزاء تقسیم ناپذیر و بی امتداد می دانستند و منطقاً به دیدگاهی می انجامید که در فلسفه اروپا اما با رویکردی معرفت شناسانه و از جانب هیوم مطرح شد، در حقیقت به چنین اشکالاتی پاسخ داده است و وجود چنین جوهری در زیر اعراض محسوس را مطلبی عقلی دانسته اند.

موضع فیلسوفان در این برهان، مشتمل بر دو مدعای اصلی و فرعی است و مسامحه مزبور تنها در مرحله فرعی مدعای آنان رخ داده است و آسیبی به بخش اصلی مدعای آنان نمی رساند. بخش اصلی سخن آنان، اصل برهان است که به نحو قضیه حقیقه بیان شده است و ضمن اذعان به اصل وجود مصداق به طور کلی، نظر به مصداق جزئی و خارجی موضوع ندارد؛ بلکه حقیقت موضوع را به هر شکل و در هر جایگاهی که موجود شود، هدف قرار می دهد. بخش فرعی مدعای آنان نیز تطبیق برهان بر مصداق اجسام است که یا حقیقتاً و یا برای تسهیل در امر تعلیم و تعلم همین اجسام در اندازه های معمول در نظر گرفته شده است. بر این پایه، اصل برهان از آن رو که در ساختار قضایای حقیقی شکل گرفته است و مانند همه قضایای حقیقی ناظر به مصداق حقیقی خویش است، با رد نظر متکلمان و بر پایه توضیحی که در مقدمه برهان گذشت، انکارناپذیر است؛ هر چند در تشخیص آن مسامحه ای رخ داده باشد.

علامه طباطبایی نیز این اشکال را از ابتدا بر این برهان وارد ندانسته است (مطهری،

(۱۳۷۱: ۷۵۰/۶-۷۵۲)، اما استاد مطهری برخوردی متفاوت با این اشکال داشته است؛ گاه به این اشکال متمایل شده (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۷-۴۱) و گاهی این اشکال را وارد دانسته (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۷۷/۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۴۰) و در برخی موارد، این نقد را بر این برهان وارد ندانسته است (مطهری، ۱۳۷۱: ۵۴۴/۵).

۲-۱-۳. ناسازگاری بحث با موضوع فلسفه

این اشکال ناظر بر همه ادله فلسفی ماده نخستین است. این نقد با استناد به مطلق بودن موضوع فلسفه که همان موجود بما هو موجود است، بحث از تعیین خاصی مانند تعیین جسمی را بحثی غیر فلسفی می‌داند که باید به علوم تجربی واگذار شود تا با روش علمی پیگیری شود. به سخنی دیگر، احکام فلسفی درباره جهان تنها به صورت گزاره‌های حقیقی و همواره صادق امکان دارد. اما گذر از این حقیقت فرضی به مصداق محسوس از فلسفه بیرون است؛ حال آنکه این مشکل در ادله اثبات هیولا رخ داده است. به سخنی دیگر، تا هنگامی که به صورت شرطیه بگوییم اگر قوه و فعل یا اتصال و انفصال در یک جسم جمع شوند آنگاه باید برای تأمین قابل یا حفظ این همانی و وحدت، جسم مرکب از هیولا و صورت باشد، بحثی فلسفی کرده‌ایم، اما تبدیل این گزاره به یک گزاره حملیه، از عهده فیلسوف و فلسفه خارج است و یک اشکال روش‌شناختی جدی به حساب می‌آید (ذهبی، ۱۳۸۵: ۲۱ و ۲۳).

پاسخ

یکی از کاربردها و آموزه‌های فلسفی، اثبات اصل وجود موضوع سایر علوم است؛ زیرا هرچند در موجودی متعین اما با نگاه به اصل موجودیت و چگونگی آن رخ می‌دهد و بحث از آنچه به اصل موجودیت چیزی بازگردد، بحثی فلسفی است که نه تنها باید به شیوه فلسفی دنبال شود که اساساً به شیوه دیگری قابل حل و فصل نمی‌باشد. این امر ممکن است در ظاهر و در مورد بسیاری از علوم، کاری بی‌فایده و اثبات امری بدیهی به شمار آید، اما با دقت بیشتر روشن می‌شود که در بسیاری موارد، کاری بس لازم و دشوار است، اما در علوم گوناگون از آن غفلت می‌شود و در بسیاری از موارد به برداشتی اجمالی از موضوع مورد مطالعه آن علم بسنده می‌شود؛ حال آنکه

بسته به اصالت و دقت آن علم، با پیشرفت و دقیق‌تر شدن پژوهش‌ها تأثیرات منفی این ابهام بیشتر نمایان می‌شود.

این نکته بیشتر در چیستی و چگونگی هستی موضوع علوم حقیقی بروز دارد؛ زیرا آنچه دانشمندان این علوم بدیهی تلقی می‌کنند، اصل واقعیت و هستی موضوع است و نه چیستی و چگونگی وجود آن، و هرچند این دو به یکدیگر مرتبط هستند، غالباً مسئله چیستی موضوع با ابهاماتی همراه است که تنها در فلسفه زدوده می‌شود. یکی از این موضوعات، «جسم» است که به شیوه‌ها و نگاه‌های گوناگون در علوم مختلف کلی و جزئی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تنها فلسفه است که با براهین مختلف مانند برهان فصل و وصل که موضوع این نوشتار است، می‌کوشد پرده از چیستی آن بردارد؛ زیرا یکی از راه‌های متداول و کارا در رسیدن به چیستی و چگونگی موجودی، براهینی است که برای اثبات موجودیت آن برپا می‌شود. از این روش در فلسفه با عنوان «مشارکت حد و برهان» یاد می‌شود و مدعی است که گاه می‌توان چیستی و چگونگی وجود موجودات را از برهان اثبات‌کننده موجودیت آنان به دست آورد؛ زیرا در برخی از این براهین، حیثیات و بخش‌های سازنده شیء مورد نظر بر اساس ویژگی‌هایی که دارند به اثبات می‌رسند. براهین اثبات هیولا در جسم نیز هر یک به روشی به این مهم می‌پردازند و نه تنها اصل وجود جسم را که چگونگی آن را به سان موجودی مرکب و دارای دو قطب مادی و صوری به اثبات می‌رسانند. از این رو نه تنها پرداختن به اصل وجود جسم و چگونگی آن فلسفی است، بلکه تنها فلسفی است و از عهده علوم دیگر با موضوع و روشی که دارند بیرون است و از مبادی تصدیقی آن‌ها به شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۸/۵).

۳-۱-۳. نارسایی مفاهیم فلسفی در شناخت کامل موجودات

تعیین اتصال و انفصال و قوه و فعل در اشیاء به عنوان همه ذاتیات شیء، منطقی نیست؛ چرا که شیء واحد با زاویه‌های دید متفاوت و قرار گرفتن تحت نظریه‌های گوناگون، اوصاف و ویژگی‌های متفاوتی را از خود بروز می‌دهد؛ از این رو نمی‌توان ادعا کرد که به این شیوه تمامی اوصاف شیء به شماره آمده‌اند تا بر اساس این کلیت

بتوان آن را مصداق اموری مانند «جوهر»، «عرض» و یا «اتصال» و «انفصال» دانست. افزون بر اینکه دانشمندان علوم طبیعی و فیزیک دانان جدید، تعاریف حکما را از ماهیت این گونه مفاهیم نمی‌پذیرند (ذهبی، بی‌تا: ۲۳).

پاسخ

با چشم‌پوشی از برخی نشانه‌های نسبیت معرفت‌شناختی که در این اشکال دیده می‌شود، فلسفه نیز با کمک از داده‌های حسی و تفسیر عقلی آن‌ها، به اثبات این موضوعات دست می‌زند و در این میان هرچند ممکن است دستگاهی فلسفی، ضعیفی در مبانی خود داشته باشد یا فیلسوفی به خطا رود، اما این به معنای غیر فلسفی بودن این مباحث و امکان ورود دانشمندان سایر علوم به این حوزه و ابطال آراء فلسفی نیست؛ همچنان که بررسی یک مسئله توسط غیر فیلسوفان، به معنای غیر فلسفی بودن آن مسئله نیست؛ زیرا دانشمندان سایر علوم نیز می‌توانند با پیروی از ضوابط فلسفی، بحثی فلسفی کنند که در این حالت، دیگر از جایگاه دانشمند علوم غیر فلسفی به آن بحث نپرداخته‌اند، بلکه هرچند محدود، به بحثی فلسفی پرداخته‌اند. در این میان، آن دسته از نظریه‌پردازی‌هایی که به عنوان عالمان تجربی از آنان سر می‌زند، در حقیقت مباحثی است که در چهارچوب چیستی و چگونگی موضوع آن علم و برای بیان و تبیین اوصاف و جزئیات غیر فلسفی و از مسائل آن علم به شمار می‌رود که ناظر به موجود متعین است و از این رو غیر فلسفی است و فلسفه درباره آن سخنی ندارد و اگر فیلسوفی در آن اظهار نظر کرد، به عنوان فیلسوف سخن نگفته است. از این رو آن دسته از ویژگی‌های کلان که در مباحث فلسفی مطرح است، تنها در فلسفه قابل داوری است و دیگر جزئیات علمی غیر فلسفی که پس از آن بر این آموزه‌ها افزوده می‌شود، بر این داوری‌ها اثر سرنوشت‌سازی نخواهد داشت.

۲-۳. اشکالات محتوایی

۱-۲-۳. واقعیت فلسفی نداشتن برهان

از دیدگاه فیلسوفان، در آن دسته از دگرگونی‌ها که در صور جوهری رخ نمی‌دهد و

به شکل حدوث یا زوال اعراض، تعلق یا زوال تعلق نفس به بدن یا حلول صور جوهری جدید بر اجسام است، همواره صورت جوهری نوعی محفوظ می ماند و به عنوان بخش ماندگار حرکت، نقش هیولا را ایفا می کند و دیگر نیازی به هیولا نیست. در مواردی هم مانند تبدیل عناصر به یکدیگر که خود صور جوهری نوعی دچار تغییر می شوند، باز به باور فیلسوفان، صورت جسمیه در خلال این تحولات باقی است و هیچ گاه نابود نمی شود تا نیازی به فرض جوهری بی فعلیت به نام هیولای اولی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۷۴/۲-۱۷۹).

پاسخ

هر برهانی با حد وسط خود شناخته و حتی نام گذاری می شود. حد وسط برهان فصل و وصل نیز همان گونه که از نامش پیداست، فصل و وصل در اجسام است؛ یعنی تنها با تکیه بر پیدایش اتصالات جدید میان اجسام یا از بین رفتن اتصال و یکپارچگی موجود در آن به اثبات هیولا می پردازد؛ از این رو داخل کردن انواع دیگر از تغییر که همان دسته نخست از تغییراتی است که در اشکال بیان شده و در آن ها صورت نوعی باقی می ماند، ناقض این برهان نخواهد بود. در دسته دوم از تغییرات که در صور جوهری عنصری رخ می دهد و تکیه گاه و حد وسط برهان است. پاسخ این بخش از اشکال به دلیل اشتراک با پاسخ اشکال بعدی در ضمن پاسخ آن اشکال بیان خواهد شد.

۲-۲-۳. امکان بقاء صورت جسمیه

این اشکال، مهم ترین اشکال غیر مبنایی بر این برهان است و نخستین بار از جانب شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۵/۲-۷۶) و ناظر به مقدمه چهارم این برهان مطرح شده است. وی معتقد است اتصال جوهری و جسم طبیعی به دلیل ابهام و عدم تعیین از جهت وحدت یا کثرت و نیز از جهت مقدار، مبهم است و در خلال هر گونه تغییری در جسم باقی می ماند و تنها اتصال عرضی و جسم تعلیمی است که به عنوان کمیتی همواره متعین با عروض تغییر در شکل و حجم جسم نابود می شود، اما اصل و شخص جسم باقی می ماند و در جریان فصل و وصل تنها بزرگ تر یا کوچک تر می شود. به سخنی دیگر انفصال یا اتصال جدید اساساً با اتصال جوهری جسم رویارویی ندارد تا

جسم نتواند دیگری را بپذیرد؛ از این رو همان شخص جسم پیشین می‌تواند انفصال را بپذیرد و به عنوان امر مشترک میان متصل و منفصل، نقش هیولای مشایی را به انجام برساند و نیازی به وجود هیولا در جسم نباشد و به سخنی دیگر با تحقق انفصال وقتی جسمی به پاره‌های کوچک‌تر بخش می‌شود، در حقیقت همان شخص جسم است که میان آن‌ها پخش می‌شود و تنها مقدار خود را از دست می‌دهد، نه شخص جسم خود را، و از این رو جمع حجم‌های حاصل از انفصال یا اتصال قبل و بعد از رخ دادن آن‌ها یکی است و به دیگر سخن، اتصال دو معنا دارد: یکی پیوستن دو جسم به یکدیگر و دیگری امتداد در سه سوی عمود بر یکدیگر؛ در حالی که انفصال تنها با اتصال به معنای نخست که امری عرضی در جسم است، تقابل دارد، اما با معنای دوم که مقوم جسم است سازگار است. پس در این برهان، مغالطه اشتراک لفظی در واژه «اتصال» روی داده است؛ این گونه که از نابودی اتصال به معنای نخست، نبود اتصال به معنای دوم نتیجه گرفته شده است.

پاسخ

۱. [الف] با چشم‌پوشی از دقیق نبودن به کارگیری اصطلاح «مغالطه اشتراک لفظی» براساس اثبات اشتراک معنوی مفهوم «اتصال» میان مصادیق خود که در مبادی برهان به آن اشاره شد، این اشکال در جهت تأمین موجودیت شخص جسم تغییر یافته بر اثر فصل و وصل می‌کوشد؛ اما در حقیقت بیش از مفهوم عام «جسمیت» را به دست نمی‌دهد و بسنده کردن به وحدت مفهومی برای پدیده‌ای خارجی، آمیختن مفهوم با مصداق است.

۲. [ب] باید در نظر داشت که صورت جسمیه به عنوان جسم طبیعی و در سنجش با جسم تعلیمی، امری مبهم است و از دیدگاه فیلسوفان امر مبهم به خودی خود و بدون صورت عنصری نمی‌تواند تحقق داشته باشد؛ از این رو بر اثر فصل و یا وصل حقیقی، تعین و فعلیت خود را از دست می‌دهد و نابود می‌شود.

به دیگر سخن، این اشکال از مساوقت اتصال با وحدت و تشخیص در اصل جسمیت جسم که همان جسم بدون تعین است، پاسخی به دست نداده است و به نظر

می‌رسد بیش از هر چیز بر این‌همانی عرفی و حسی میان جسم (های) قبل و بعد از انفصال یا اتصال پافشاری دارد. در حالی که این اتحاد هرچند از نظر علمی و همچنین از دیدگاه فیزیک جدید مورد تأیید است، اما همچنان که در پاسخ به تقریر اول از اشکال نخست بیان شد، محور و موضوع بحث فلسفی برهان فصل و وصل نیست و به همین دلیل تحول در نگاه عرفی یا نظریات علمی آن را دگرگون نمی‌سازد. اساساً شأن و جایگاه برهان فلسفی، داوری پیشینی درباره درستی و نادرستی باورهای گوناگون و از جمله باورهای عرفی، حسی و یا علمی است؛ پس نمی‌توان به پشتوانه چنین مطالبی برهان را مورد معارضه قرار داد.

از این رو به شیخ اشراق پاسخ داده می‌شود که اگر ماهیت جسم فقط همان جنبه توده جرمانی بودن، پیوستگی و امتدادش باشد هر گاه دچار گسست شود، از آن رو که این امور معدوم می‌شود، لازم می‌آید این جسم یکسره نابود شود، حال آنکه چنین نیست. بنابراین در پس این امور واقعیت دیگری هست که عین ابهام است و هیولا نام دارد.

برای مثال، با نصف کردن یک لیتر آب با فرض وجود اتصال حقیقی جوهری در ظاهر محسوس آن، شخص آن جوهر جرمانی سیال حجیم یک لیتری را از دست می‌دهیم و آنچه از آن باقی می‌ماند تنها دو نیمه بالفعل از آن خواهد بود. این دو نیمه پدیدآمده نیز به دلیل اینکه بالفعل هستند، جایی برای تحقق فعلیت یک لیتری پیشین نمی‌گذارند و چون از جسم یک لیتری پیشین پدید آمده‌اند و به آن منسوب هستند، باید چیزی از جسم پیشین در آن‌ها باقی مانده باشد تا مصحح این ارتباط و انتساب باشد. حال چون تمام فعلیت جسم نیز از میان رفته است، ناگزیر باید قائل به وجود چنان نهادی جوهری در اجسام بود که به هیچ رو در معرض زوال قرار نگیرد و بتواند مؤلفه ماندگار در خلال همه دگرگونی‌ها باشد. چنین جوهری به ناچار باید یکسره قوه و عدم فعلیت باشد. این نهاد جوهری همان است که ارسطو نام آن را «هیولا» گذارده و این بیان نیز همان برهان فصل و وصل است؛ خواه هیولا در اقسام دیگر تحولاتی که در این اشکال به آن اشاره شده است دخیل باشد، خواه نباشد. به نظر می‌رسد مشایبان آگاهانه و برای پیشگیری از ورود این دست اشکالات بوده است که پایگاه این برهان

را از ابتدا هسته مرکزی و هویت اصلی جسم یعنی خود صورت جسمیه قرار داده‌اند. گواه این مطلب آن است که بعید است بتوان به فیلسوفانی که خود این برهان را اقامه کرده‌اند، نسبت داد که فراموش کرده‌اند که در مبنای آنان تحت هیچ شرایطی فصل و وصل مصداقی ندارد و جسم فعلیت خود را از دست نمی‌دهد!

به سخنی دیگر، وجود مساوق با وحدت و وحدت مساوق با اتصال است و موجودیت و فعلیت جسم پیشین به اتصال جوهری آن است؛ پس با از دست دادن اتصال، فعلیت جسم نیز از بین می‌رود و به جسم دیگری تبدیل می‌شود.^۱

۳. [از سوی] جسم تعلیمی [نیز] به دلیل تعینی که دارد، به خودی خود و اصالتاً نمی‌تواند با اتصال یا انفصال جمع شود؛ از این رو گفته می‌شود که «کمیت» تنها با فرض قسمت سازگار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۴) و نه با وجود خارجی آن؛ در حالی که در هر دگرگونی نیاز به چیزی است که در سراسر آن باقی باشد. نتیجه اینکه اصالتاً فصل و وصل بر جسم طبیعی وارد می‌شود و نابودی جسم تعلیمی متعین، تنها نشانه و اماره آن است که پیش از آن، جسم طبیعی نیز از میان رفته است.

۴. [ج] ابهام و تعین میان جسم طبیعی و تعلیمی امری نسبی و غیر مطلق است به این معنا که جسم طبیعی به خودی خود از جهت حجم و شکل اقتضایی ندارد و در روند دگرگونی‌هایی که بر این امور وارد می‌شود تا زمانی که شخص اتصالی که میان اجزاء مفروضش باقی است، شخص آن جسم نیز به تمامیت خود باقی است و از این جهت یعنی از جهت اتصالی که به نحو بالفعل داراست، ابهامی ندارد و کاملاً متعین است. از این رو هر چیزی که این اتصال و یکپارچگی را نابود کند، شخص آن جسم را از میان برده است. بنابراین و با نگاه دقیق فلسفی و به نحو قضیه حقیقه، ابهامی که به جسم طبیعی اسناد داده می‌شود، به گونه‌ای نیست که با تحقق انفصال یا اتصال جدید در آن قابل جمع باشد، بلکه تنها با تغییر در جسم تعلیمی سازگار است؛ همانند مومی که به شکل‌های مختلف درمی‌آید که تنها تا زمانی که چیزی بر آن افزوده یا از

۱. یادآوری می‌شود که هرچند چنین قواعدی، تبیین کامل خود را در حکمت متعالیه یافتند، اما چنین نبوده است که مشایبان و حتی اشرافیان یکسره در ذهن یا ارتکاز فلسفی خود از این آموزه‌ها بیگانه و به آن کاملاً بی‌توجه باشند؛ به گونه‌ای که اساساً این آموزه را از دستگاه فکری آنان بیرون دانست.

آن کاسته نشده باشد به هر شکلی که درآید، همان جسم سابق است (همان: ۱۰۰/۵).
 ۵. در این دیدگاه، «وجود جسم طبیعی» از حیث تعینش بر «وجود جسم تعلیمی» متوقف است؛ چرا که تعین و تشخیصش به وجود عرض است و اگر شیئی تشخیص پیدا نکند، موجود نخواهد شد. از سوی دیگر، «وجود جسم تعلیمی» نیز بر «وجود جسم طبیعی» متوقف است؛ چرا که عرض به موضوع نیازمند است و این امر مستلزم دور است.

دفاع

در پاسخ به نقد اخیر و دفاع از اشکال بر برهان فصل و وصل گفته شده است که این نقد، هم از جهت کبری و هم از جهت صغری مخدوش است. از جهت کبری نادرست است؛ زیرا این نقد مبتنی بر توقف وجود بر تشخیص است و خود وجود را برای تشخیص کافی نمی‌داند و تشخیص آن را به امور دیگری مانند وضع، این و متی می‌داند در حالی که وجود عین تشخیص است.

از جهت صغروی و تطبیق بر برهان فصل و وصل درست نیست؛ زیرا جسم طبیعی در تعین ماهوی بر جسم تعلیمی متوقف است، ولی جسم تعلیمی به عنوان عرض تنها از جهت وجودی بر جسم طبیعی به عنوان موضوع خود متوقف است؛ از این رو، جهت توقف مختلف است و با اختلاف در جهت، دور رخ نمی‌دهد (فیاضی، ۱۳۹۴: ۴۶۰/۲-۴۶۱).

بررسی

دفاع مذکور به دلایل زیر قابل قبول نیست:

الف. قاعده مساوقت وجود و تشخیص بر اصالت وجود استوار است؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۶/۵)؛ همچنان که قاعده «الشیء ما لم یشخص، لم یوجد» بر پایه قول به تقرر خارجی یا تحلیلی ماهیت پیش از وجود و انکار اتحاد ایجاد و وجود معلول مبتنی است و با اصالت وجود سازگاری ندارد. بر پایه اصالت وجود نمی‌توان ابهام در ماهیت چیزی را مستقل از وجود آن، که اساس این اشکال بر برهان فصل و وصل است، پذیرفت؛ چرا که اصالت وجود اگر به معنای ذهنی و بالعرض بودن ماهیت در خارج

نباشد، دست کم به معنای تبعیت ماهیت از وجود است که شامل ابهام و تعیین ماهیت هم می‌شود؛ در حالی که در این پاسخ که از مسئله دور داده شده است، هم از سویی قاعده مساوقت تشخیص و وجود که مبتنی بر اصالت وجود است پذیرفته شده و هم تعیین و ابهام ماهوی جسم تعلیمی و طبیعی، از وجود مستقل انگاشته شده است.

ب. اساساً ماهیات خاستگاه کثرت و تعیین هستند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۱) و همین ویژگی نشان از اصالت وجود دارد (همان: ۷۴/۲) و لازمه این مطلب آن است که «ابهام ماهوی» حتی برای جسم طبیعی به این عنوان که حقیقتاً جسم در ماهیت خود مبهم باشد، خود امری متناقض باشد؛ چه اینکه ماهیت همواره متعین است و از همین رو مشهور فلاسفه، تشکیک در ماهیت را بدون تأویل و بازخوانی فلسفی آن نمی‌پذیرند.

ج. هرچند در نظر مشهور صدراییان، میان وجود و ماهیت رابطه علی وجود ندارد، اما از دیدگاه مستشکل، میان آن‌ها رابطه علی تحلیلی وجود دارد (فیاضی، ۱۳۸۰:

۴۳-۴۴، پانوش ۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۱ و ۵۵). با این همه، دفاع مذکور در برابر اشکال دور بر هر دو مبنا پذیرفتنی نیست. توضیح اینکه وجود جسم تعلیمی به عنوان عارض خارجی جسم طبیعی یک مرتبه متأخر از وجود جسم طبیعی است. حال بر مبنای مشهور هرچند وجود، علت پیدایش ماهیت نیست، اما بر ماهیت، تقدم بالحقیقه دارد. از این رو ماهیت جسم تعلیمی نیز یک مرتبه از وجود جسم تعلیمی و در نتیجه دو مرتبه از وجود جسم طبیعی متأخر است. از سویی ماهیت مبهم جسم طبیعی تنها یک مرتبه از وجود جسم طبیعی متأخر است؛ پس نسبت به ماهیت جسم تعلیمی، به وجود جسم طبیعی نزدیک‌تر است؛ از این رو نمی‌توان پذیرفت ابهام ماهوی جسم طبیعی با تعیین ماهوی جسم تعلیمی که متأخر از آن است زدوده شود. این اختلاف در موضع ماهیت جسم طبیعی و جسم تعلیمی، بر مبنای مستشکل، به همین شیوه و البته به نحو اکیدتر علیت تحلیلی، وجود دارد و به نحو اولی آن را ناممکن می‌سازد.

از این رو ابهام جسم را با مبانی حکمت مشاء باید بر اساس تحلیلی که برهان فصل و وصل به دست می‌دهد، ناشی از ماده نخستین مشایی دانست و نه بر پایه ابهام ماهوی جسم طبیعی عنصری، و این به معنای عدم تمامیت این دفاعیه از این اشکال بر برهان فصل و وصل است.

۳-۲-۳. تبعت ماده از صورت

در این برهان همچنان که در انتهای تقریر برهان نیز اشاره شد، هیولا باید مناط بقای تشخص جسم در روند فصل و وصل باشد، در حالی که هیولا در تعیین خود وام‌دار صورت است؛ از این رو به بقای صورت باقی، به فنای آن فانی، به تغیر آن متغیر و به ثبات آن ثابت است. این مسئله خصوصاً بر مبنای مشایبان که قائل به کون و فساد هستند، شدیدتر از مبنای حرکت جوهری است. در کون و فساد، صورت پیشین جوهری کاملاً زایل می‌شود و صورت پسین جای آن را می‌گیرد و در این روند، تشخص ماده کاملاً از بین می‌رود و نمی‌تواند ضامن بقای جسم باشد و در نتیجه کون و فساد به تجدد امثال می‌انجامد.

پاسخ

از دیدگاه مشایبان آنچه برای بقای هیولا لازم است، اصل وجود صورت جوهری یعنی «صورةٔ ما» است؛ از این رو هرچند ماده با تشخصش به صورت یک امر عینی و شخصی باقی نیست، اما به گونه‌ای مبهم و کلی باقی است؛ چرا که اساساً ماده به همین نحو مبهم و با وحدت بالعموم خود بخشی از جسم است و دلیلی بر لزوم وحدتی قوی‌تر از این در جسم وجود ندارد. این اندیشه با چشم‌پوشی از اشکالات کون و فساد که پس از این به آن پرداخته خواهد شد، ایراد مستقل دیگری ندارد؛ زیرا مراد از این ابهام، ابهامی نسبی است. از این رو ملاصدرا نیز در مواجهه با نظریه کون و فساد، بر ابتدای این دیدگاه بر وحدت ابهامی صورت (صورةٔ ما) خدشه‌ای وارد نمی‌کند، بلکه با رویکردی جدلی همان راهکار را در برابر منکران حرکت جوهری راهگشا می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۹۶-۹۷).

۳-۳. اشکالات مبنایی

۱-۳-۳. ناسازگاری با حرکت جوهری

این استدلال تنها بر پایه انکار حرکت جوهری و اعتقاد به کون و فساد نتیجه‌بخش است؛ زیرا بر اساس حرکت جوهری به هیچ رو انفصال متصل و اتصال منفصل،

واقعیت خارجی ندارد. در حرکت جوهری و از دیدگاه وجودی، متحرک عین حرکت است و از ابتدا تا انتها یک وجود سیال است و آنچه در نگاه ذهن و ابتدائاً جدید و بی سابقه به نظر می رسد در حقیقت امری سابقه دار و امتداد و ادامه همان وجود کشش دار است که پیش از آن وجود داشته است. بنابراین وجود هیولا بر اساس این برهان، با دیدگاه وجود سیال سازگار نیست.

بررسی

این نقد در عین درستی، همچنان که عنوان داده شده است، پاسخی مبنایی است و از این رو آسیبی به سازگاری درونی این آموزه با مبنایی حکمت مشاء نمی رساند. اساساً از ویژگی نقدهای مبنایی این است که به خودی خود و مستقیماً نمی تواند به رابطه درونی میان مبنایی با نتایج و لوازمی که دارند، اختلال ایجاد کند، بلکه تنها می تواند به واسطه ابطال مبنای رقیب به طور غیرمستقیم، همه را با هم ابطال کند. از این رو نقد مبنایی در معارضه با مبنای رقیب و لوازم آن، به نحو هیچ یا همه عمل می کند؛ یعنی یا با مبنای مورد نظر سازگار است و از این رو با همه لوازم منطقی و فلسفی آن سازگار است و یا با مبنای رقیب ناسازگار است و از این رو با هیچ یک از لوازم آن سازگار نیست. این اشکال نیز به دلیل همین ویژگی، آسیبی به انسجام درونی آموزه هیولا با دستگاه فلسفی مشاء نمی رساند.

۳-۲-۳. ناهماهنگی با به صورت بودن تمام شیئیت شیء

از دستاوردهای اصالت و تشکیک وجود، محوری بودن نقش صورت شیء در تشخیص و موجودیت آن است؛ به گونه ای که با تحقق آن، موجودیت هر موجودی بی کم و کاست فراهم می شود؛ زیرا صورت هر موجودی، نحوه وجود آن موجود و در بردارنده ماده آن نیز هست. در این دیدگاه بر خلاف دیدگاه مشایبان که تشخیص موجود متغیر را به ماده می دانند، ماده تنها به نحو مبهم در موجودیت شیء مؤثر است و این صورت است که مناط موجودیت شیء است و به مساوت وجود و فعلیت با تشخیص، از تشخیص و تعین برخوردار است. از این رو نمی توان پذیرفت که مناط بقاء و تشخیص شیء، ماده آن باشد، بلکه از این دیدگاه، موجودیت و مناط بقای هر چیزی به

صورت است و نه به ماده آن.

بررسی

این نقد نیز در عین درستی و اتقانی که در جای خود قابل اثبات است، همچنان که در مورد اشکال پیش گفته شد، نقدی مبنایی است و به سامان درونی گزاره‌ها و مفاهیم نظام فکری مشاء گزندی نمی‌رساند.

۳-۳-۳. بطلان کون و فساد

نظریه کون و فساد که مبنای برهان فصل و وصل و بسیاری از برهان‌های ماده نخستین مشایی است، باطل می‌باشد؛ زیرا اگر میان صورت‌های متغیر، وحدت اتصالی برقرار نباشد، ماده باقی و محفوظ نمی‌ماند؛ زیرا تنها فرض معقول تعاقب صور بالفعل و متعاند آن است که هر یک از صور فاسد و کائن در دو آن جدا اما متصل، محقق شوند و این همان تالی آفات است که محال می‌باشد. از این رو تنها فرض معقول در تبادل صورت‌ها و هر تغییری این است که میان آن‌ها تبادلی تدریجی و اتصالی با وحدتی بالفعل و کثرتی بالقوه و فرضی باشد تا تالی آفات رخ ندهد و این همان نظریه حرکت جوهری و وجود سیال است و تنها در این صورت است که ماده در پناه اتصال و وحدت صورت‌ها، یگانه و باقی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۶/۳-۸۷).

بررسی

این اشکال در عین درستی و اتقان، همچون نقدهای مبنایی رابطه میان آموزه ماده نخستین انضمامی را با سایر مبنایی حکمت مشاء به هم نمی‌زند و تنها به صورت غیر مستقیم می‌تواند با ابطال مبنایی آن‌ها، آن‌ها را ابطال کند. از این رو این نقد نیز در عین صحت و دقت به انسجام درونی حکمت مشاء آسیبی نمی‌رساند.

۴. استقلال برهان

نکته پایانی و جالب توجه پیرامون این برهان، استقلال و ظرفیت خاص این برهان است. گاه برهان فصل و وصل در طول برهان قوه و فعل دانسته شده و سرنوشت آن از

نظر تمامیت و منتج بودن به آن برهان وابسته انگاشته شده و این مسئله موجب کم‌توجهی به آن شده است. در این میان به عبارتی از ملاصدرا نیز استشهاد شده است: «والجسم جوهر له أبعاد متّصلة وهو مركّب من الهيولى والصورة؛ لاستحالة الجزء بدلائل الطبيعيين والمهندسين. فالجسم يتقوّم ذاته بالاتّصال وليس تمامها به؛ لقبوله الانفصال. فالاتّصال صورة ذاته وما يقبلها هيولاه. فذاته ينتظم بأمرين قوّة وفعل... ولكلّ منهما حاجة إلى الأخرى؛ أمّا الهيولى ففى الوجود لكونها بالقوّة وأمّا الصورة ففى البقاء وتعاقب الأشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريان الاتّصال والانفصال ولو بالإمكان الوقوعى» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱-۲۲).

به نظر می‌رسد این نکته درست و دقیق نیست و برهان فصل و وصل از برهان قوه و فعل جداست و از این رو در صورت عدم تمامیت برهان قوه و فعل، می‌تواند تمام باشد.

استقلال این برهان از آن روست که هویت هر برهان به حد وسط آن است. حد وسط برهان فصل و وصل «ثبات» و این همانی در فرایند دگرگونی است و حد وسط برهان قوه و فعل «فقدان» و نداری در فرایند پذیرش است. هرچند به نظر رسیده است که بازگشت «ثبات» در این برهان به فقدان است، اما ملازمه‌ای ضروری و منطقی میان این دو وجود ندارد؛ هرچند در این ظرف واقع شده و نظریه کون و فساد به عنوان نظریه برگزیده و چیره در آن دوره بر آن تحمیل شده است، اما نکته آن است که این برهان در بدنه اصلی خود بر این آموزه استوار نیست و بر جنبه وحدت و ثبات موجود متغیر تأکید می‌ورزد. شاهد بلکه دلیل دیگری بر این مدعا آن است که گاه حدّ وسط برهان فصل و وصل برای تثبیت برهان قوه و فعل به کار گرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۱۵).

«لائتفاق الفريقين على أنّ المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتّصلاً جوهرياً فلا بدّ من اشتمال الجسم على جزء آخر حتّى لا يكون الفصل إعداءاً و إفساءً للجسم بالمرة والوصل إبداعاً و إنشأاً نشأةً أخرى» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۴-۱۰۵).

همچنین ملاصدرا تصریح دارد که این دو برهان در عرض یکدیگر و در بنیان نزدیک به یکدیگر هستند:

«هذه الحجّة والحجّة السابقة متقاربتا المأخذ» (همان: ۱۱۱ و ۱۱۴؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۷۴-۱۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۷۳/۲).

اتقان و ورود اشکالات کمتر در این برهان نیز بدین جهت است که بر خلاف برهان قوه و فعل به لحاظ منطقی بر کون و فساد و پذیرش صور متعدد استوار نیست و بر این پایه، ظرفیت بالایی برای هماهنگ شدن و یافتن ویرایشی برتر، بر اساس حرکت جوهری صدرایی و سازگاری بیشتر با مبانی حکمت متعالیه دارد. ملاصدرا برهان قوه و فعل را دقیق‌تر از این برهان می‌داند، اما به مطلبی تمسک می‌کند که در برهان فصل و وصل هم وجود دارد. وی پس از آنکه برهان قوه و فعل را پس از برهان فصل و وصل تقریر و تبیین می‌کند، ضمن اشاره مجدد به هم‌عرضی این دو برهان در مقام مقایسه این دو، این گونه داوری می‌نماید:

«لا يخفى أنّه وإن اشتركت هذه الحجّة مع الحجّة الأولى في المأخذ أو في البيان في الجملة حتّى وقع الرجوع في بعض المقدمات إلى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقیق» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۵).

نتیجه‌گیری

اشکالات طرح‌شده بر برهان فصل و وصل آن دسته که وارد است، اشکالاتی مبنایی است که به انسجام درونی آموزه ماده نخستین با دستگاه فلسفی مشاء آسیبی نمی‌رساند و آن دسته که بنایی است و می‌تواند به این انسجام آسیب برساند، تام نیست. نتیجه آنکه فیلسوفان مشایی علی‌رغم مخالفت اشراقیان، در چهارچوب آموزه‌ها و از نگاه دستاوردهای فلسفی خویش گامی بلند و سازوار به سوی تبیین فلسفی مسئله حرکت برداشته‌اند و دستاورد این تلاش منسجم و معقول باید توسط مبانی و دستگاه‌های فلسفی نوین و برتر مانند حکمت متعالیه، مورد بازبینی و تقیح بیشتر قرار گیرد؛ نه اینکه بر اساس برخی اشکالات، اصل اندیشه و نکات بنیادین آن مورد انکار و غفلت واقع شود. این نکته شیوه‌ای است که ملاصدرا در میانه‌داری و داوری بین ابن‌سینا و شیخ اشراق به انجام رسانیده است و در بیشتر موارد و با وجود برخی کاستی‌ها، موضع حکمت مشاء و ابن‌سینا را بر موضع شیخ اشراق که گاه نسبت به

میراث مشایی موضعی انکاری - ابطالی داشته، ترجیح داده است و در تنقیح و پرورش میراث فلسفه اسلامی، به ویژه نسبت به فلسفه مشاء به مثابه فلسفه مادر در سنت اسلامی موضعی انتقادی - ترمیمی برگزیده است. این موضع همراه با نوعی همدلی و همراهی با مشایبان است که برخی فیلسوفان معاصر آن را غفلتی از جانب ملاصدرا برشمرده‌اند که نمی‌توان با آن همراهی کرد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸۴-۱۸۵ و ۱۹۶). هرچند برهان فصل و وصل قرن‌ها مورد کم‌توجهی و بی‌مهری واقع شده است، نه تنها بر مبانی حکمت مشاء تام، که برهانی مستقل است و از نظر قابلیت ارتقاء و سازگارسازی با مبانی حکمت متعالیه و حرکت جوهری بر دیگران براهین معروف در این زمینه برتری دارد و این نوشتار آن را برگزیده و در تبیین و تثبیت آن کوشیده است و به کلامی از وی که به این رویکرد اشاره دارد و در عین حال پرونده این مسئله را گشوده می‌داند، پایان می‌بخشد و به خواست خداوند متعال در رساله‌ای در باب حرکت در مجردات به انجام می‌رساند:

«هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشائين المحصلين والله الهادي إلى طريق الحق
واليقين» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۹/۵).

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (الالهیات)*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. حسن‌زاده آملی، حسن، *انه الحق*، قم، قیام، ۱۳۷۳ ش.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن و جمعی از نویسندگان، *یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی*، قم، شفق، ۱۳۶۱ ش.
۴. ذهبی، سیدعباس، «نقد روش‌شناسی ادله اثبات هیولی»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۸۱، ۱۳۸۵ ش.
۵. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تحقیق و تعلیق مسعود طالبی و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، تاب، ۱۴۱۳ ق.
۶. سهرودی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلام‌رضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش. و قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. فیاضی، غلام‌رضا، *جستارهایی در فلسفه اسلامی*، نگارش محمد مهدی نبویان، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۱۱. همو، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد چهارم)*، تهران، صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۱۴. همو، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۱ ش.

تحلیل انتقادی برهان صدیقین ملاصدرا بر مبنای دورویکرد*

- علی ارشد ریاحی^۱
- مجید صادقی حسن آبادی^۲
- ربابه جلیلی بهابادی^۳

چکیده

در میان براهین اثبات وجود خداوند، برهانی به نام «برهان صدیقین» وجود دارد که بر اساس مبانی حکما، برهانی اسدّ و اخصر - یعنی محکم‌ترین و کوتاه‌ترین راه - برای اثبات خداوند است و در آن از غیر خداوند بر او استدلال نمی‌شود. ملاصدرا تقریری از برهان صدیقین بر مبنای اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری موجودات اقامه کرده است و مدعی است که برهان او شرایط برهان صدیقین را دارد. اما تفسیرهای متعددی از برهان او ارائه شده و نقدهای مختلفی به آن وارد کرده‌اند از جمله اینکه این برهان بر خلاف ادعا، دارای مقدمات متعددی است. این مقاله تلاش کرده با بررسی و تحلیل برهان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. استاد دانشگاه اصفهان (arshad@ltr.ui.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (majd@ltr.ui.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (kowsar_66@yahoo.com).

ملاصدرا بر اساس دو رویکرد او، یعنی وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود، این برهان را ارزیابی کند. این بررسی نشان می‌دهد که برهان صدیقین ملاصدرا بر مبنای رویکرد وحدت شخصی وجود به برهان مشروط یادشده نزدیک‌تر است. اما در این صورت برهان با اشکالات دیگری مواجه خواهد شد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، برهان صدیقین، وحدت تشکیکی وجود، وحدت شخصی وجود، واجب‌الوجود.

۱. مقدمه

خداشناسی به سبب جایگاه محوری و بنیادی ایمان به خدا در دین اسلام، در آثار فیلسوفان مسلمان جایگاه ویژه‌ای داشته و بخش عمده‌ای از آن آثار را به خود اختصاص داده است. الهی‌دانان معتقدند برای شناختن خداوند راه‌های گوناگونی وجود دارد که در کتاب‌های مختلف فلسفی و کلامی و بیانات پیشوایان دینی و نیز در متن کتاب‌های آسمانی به آن‌ها اشاره شده است. ملاصدرا می‌گوید:

«اعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲/۶)؛ راه‌های خداشناسی بسیارند و از طرق کثیری می‌توان به شناخت او نائل شد؛ زیرا خداوند فضایل و جهات مختلفی دارد.

اعتقاد و ایمان به خدا مستلزم شناخت خداوند است که برای این شناخت انسان از ابزارهای معرفتی مختلفی بهره‌مند می‌شود. یکی از این ابزارها عقل است. حکمای اسلامی با وجود اذعان به محدودیت عقل بشری و حجاب‌های مادی و نفسانی که سر راه انسان وجود دارد، تلاش‌های فراوانی برای شناخت عقلانی حقیقت نامتناهی خداوند کرده‌اند.

ملاصدرا در کتاب‌های فلسفی خود، براهین متعدد و متنوعی برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده است. این نوشتار ابتدا به طرق مختلف معرفت‌پروردگار از نظر ملاصدرا اشاره کرده و سپس به تجزیه و تحلیل مهم‌ترین برهان او یعنی برهان صدیقین وی بر اساس دو رویکرد یعنی وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود می‌پردازد.

۲. راه‌های شناخت خداوند در نظر ملاصدرا

صدرالمতألہین در آثار مختلف خود هم از طریق برهان‌هایی که فلاسفه و حکمای قبلی اقامه کرده‌اند و هم از طریق مخصوص به خود، به اثبات ذات واجب می‌پردازد. وی در یک تقسیم‌بندی، راه‌های گوناگون کسب معرفت خداوند را بر اساس سه مؤلفه ادراک بر سه قسم تقسیم کرده است؛ بدین ترتیب که اگر در راه‌های خدایابی و خداشناسی، رونده (سالک یا فاعل شناسا)، هدف (مسلوک‌الیه یا خداوند) و راه (مسلک یا راه وصول) را لحاظ کنیم، در یک قسم سه امر مزبور از یکدیگر جدا هستند. در قسم دوم رونده و راه یکی است و هدف جدا، و در قسم سوم راه و هدف یکی است و رونده جدا (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۶-۲۷؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۴۵-۴۶).

به عبارت دیگر راه‌های مزبور، عبارت‌اند از:

۱. راه نخست، براهینی که در آن سالک و مسلوک و مسلوک‌الیه مختلف‌اند؛ نظیر استدلال بر واجب‌الوجود از راه امکان، حدوث، حرکت یا نظم، که انسان (شناسا، رونده) از راه اندیشه و تأمل در اوصاف ممکنات و پدیده‌های جهان (راه و شیوه شناخت) به مبدأ حکیم، ناظم و واجب (هدف و مفعول شناسایی) پی می‌برد.
۲. راه دوم، براهینی که در آن سالک و مسلوک یکی است و مسلوک‌الیه متفاوت است؛ همانند برهان معرفت نفس. در طریق معرفت نفس، انسان (رونده) در حد علم حصولی خویش در خود می‌اندیشد و از صفات و احوال خود (راه) که عین رونده است، به واجب و اوصافش (هدف) پی می‌برد.
۳. براهینی که در آن سالک جدا، و مسلوک و مسلوک‌الیه یکی است، که همان برهان صدیقین است. این طریقه معرفت حق به حق است که انسان (سالک) با تأمل در حقیقت هستی و اندیشه در احکام و اوصاف وجود (مسلک)، واجب بودن آن (مسلوک‌الیه) را درمی‌یابد که بدین وجه راه و هدف یکی است. این راه را «طریق صدیقین» نامیده‌اند.

وی در خاتمه مشاعر نیز به این مطلب اشاره کرده، می‌گوید:

«وغير هؤلاء الصّديقين يتوسلون في السلوك إلى معرفة تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر
غيره كجمهور الفلاسفة بالإمكان والطبيعيين بالحركة للجسم والمتكلمين بالحدوث

للخلق أو غير ذلك (همو، ۱۳۶۳ الف: ۸۶).

ملاصدرا مدعی است که برهان او شرایط لازم برهان صدیقین را دارد و از همه مهم‌تر اینکه از خداوند بر خودش استشهاد شده است. این نوشتار سعی دارد برهان صدیقین ملاصدرا را بر اساس دو رویکرد وی مورد بررسی قرار دهد و بر اساس معیارهای ارائه‌شده در فلسفه اسلامی ارزیابی کند.

۳. ویژگی‌های برهان صدیقین

معیار برهان صدیقین از نظر برخی فیلسوفان اسلامی، آن است که از خداوند بر خودش استشهاد می‌شود. ایشان آیه کریمه قرآنی «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/ ۵۳) را شاهد برای این نوع برهان می‌دانند.

در توصیف برهان صدیقین گفته‌اند که برهان صدیقین اسدّ البراهین و اخصر البراهین است. اسدّ البراهین یعنی اینکه از غیر واجب به واجب استدلال نشود، بلکه از خود خداوند بر او استدلال شود و اخصر بودن، یعنی نیازی به هیچ مسئله فلسفی به عنوان مبدأ تصدیقی نداشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۸۰).

ملاصدرا در *سفار* برهان صدیقین ابن سینا را بیان می‌کند و هرچند این برهان را نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین برهان به برهان صدیقین می‌داند، اما آن را در شمار برهان صدیقین محسوب نمی‌کند؛ زیرا در نظر او، برهان صدیقین نظر در حقیقت وجود دارد و حال آنکه در برهان ابن سینا توجه و تأکید بر مفهوم وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷/۶). بنابراین ملاصدرا علاوه بر ملاک‌های پیشین، ملاک دیگری را برای این برهان برمی‌شمارد:

«والذی اخترناه أولاً من النظر فی أصل الوجود وما یلزمه هو أوثقها وأشرفها وأسرعها فی الوصول وأغناها عن ملاحظة الأغیار وهو طريقة الصّدیقین...» (همو، ۱۳۶۰ ب: ۴۶).

این ملاک برگرفته از مبانی حکمت متعالیه است؛ یعنی فقط باید «حقیقت وجود» که امری خارجی، اصیل و واحد است، مورد نظر باشد به این ترتیب وقتی می‌گوییم وجود یا واجب است یا ممکن، منظور از امکان، «امکان فقری» است و منظور از

وجوب، «شدت و تأکد وجود» است.

ملاصدرا در آثار مختلف خود، از جمله در *مفاتیح الغیب*، *الشواهد الربوبیه*، *رساله عرشیه*، *اسرار الآیات*، *مشاعر*، *مبدأ و معاد* و *اسفار اربعه*، برهان صدیقین را بر اساس مبانی حکمت متعالیه تقریر کرده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۳: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۷-۴۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۲۱؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۸-۲۷؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۶۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۵۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۲/۶-۲۶). این نوشتار در ادامه به این پرسش می‌پردازد که آیا برهان صدیقین ملاصدرا، ویژگی‌های ذکر شده را دارد؟ و آیا اساساً از لحاظ منطقی، اقامه برهانی با شرایط مذکور ممکن است؟ به این منظور ابتدا یکی از مهم‌ترین تقریرهای ملاصدرا از برهان صدیقین ارائه شده، سپس بر اساس شرایط یادشده تحلیل و ارزیابی می‌شود.

۴. تقریر ملاصدرا از برهان صدیقین

ملاصدرا بحث خود را چنین آغاز کرده است:

«بدان که راه‌های زیادی برای اثبات وجود خداوند می‌باشد؛ زیرا که خداوند صاحب فضائل و جهات گوناگون است: ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ مَوْلِيهَا﴾ (بقره/۱۴۸). ولی بعضی از این راه‌ها نسبت به بعضی دیگر مطمئن‌تر و شریف‌تر و نورانی‌تر است و استوارترین و شریف‌ترین راه برای اثبات وجود خداوند، استدلالی است که حدّ وسط آن حقیقتاً غیر از او نباشد. پس راه به سوی مقصود همان است که خود مقصود باشد و این راه «صدیقین» است. کسانی که به خداوند بر خداوند استشهاد می‌کنند، سپس به ذات خداوند بر صفاتش استشهاد می‌کنند و بعد از آن به صفاتش بر افعالش استشهاد می‌نمایند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۱۲/۶).

تقریر ملاصدرا در جلد ششم *اسفار* از این قرار است:

«همانا وجود چنان که قبلاً اثبات شد، حقیقتی عینی و واحد و بسیط است و میان افراد آن اختلاف ذاتی وجود ندارد. تنها اختلاف به کمال و نقص و شدت و ضعف یا اختلاف به امور زائد بر ذات است، چنان که در افراد یک ماهیت نوعی وجود دارد و عالی‌ترین مرتبه حقیقت وجود آن است که کامل‌تر از آن فرض نمی‌شود و چنین وجودی به غیر خود وابسته نیست و چیزی کامل‌تر از او تصور نمی‌شود. چون هر ناقصی ذاتاً وابسته به غیر خود و نیازمند به مرتبه کامل است و قبلاً (در مباحث امور

عامه) روشن شد که تام قبل از ناقص و فعل قبل از قوه و وجود قبل از عدم است و نیز معلوم گردید که تمام یک شیء همان حقیقت شیء به اضافه چیز دیگر است. بنابراین، وجود یا بی‌نیاز و مستغنی از غیر خود است و یا ذاتاً به غیر خود نیازمند است. اولی همان واجب‌الوجود است که صرف وجود است و اتم از آن متصور نیست و آمیخته با عدم و نقص نیست و دومی مساوی او، از آثار و افعال اوست که جز با تکیه بر واجب‌الوجود قوامی ندارند. چون قبلاً گفتیم که برای حقیقت وجود نقص و نقصانی وجود ندارد و نقصان لازمه معلولیت وجود است، زیرا معلول در فضیلت وجود، در مرتبه و مساوی علت نیست، پس اگر وجود مجعول و معلول نباشد و علتی نداشته باشد تا آن را به وجود آورد، هیچ نقصانی در آن تصور نخواهد شد؛ زیرا چنان که دانستی، حقیقت وجود، بسیط بوده و حدّ و تعینی جز فعلیت و حصول ندارد و گرنه در او ترکیب راه یافته و ماهیتی غیر از وجود پیدا می‌کرد و قبلاً اثبات گردید که وجود معلول، بنفسه مجعول به جعل بسیط است و نیازمندی به جاعل و علت عین ذات و هویت اوست. بنابراین به روشنی ثابت شد که وجود یا تام‌الحقیقه و واجب‌الهویه است یا مفتقرالذات و متعلق‌الجوهر به اوست» (ر.ک: همان: ۱۶-۱۴/۶).

این تقریر مبتنی بر چند مقدمه است که عبارت‌اند از:

الف) اصالت وجود: وجود اصیل و حقیقتی عینی است.

ب) وحدت و بساطت حقیقت وجود: حقیقت وجود، امری واحد و بسیط است.

ج) تشکیک وجود: حقیقت وجود، حقیقتی مشکک است؛ یعنی میان افراد آن اختلاف به کمال و نقص و شدت و ضعف است و اختلاف و تباین ذاتی وجود ندارد.

د) امکان فقری: ملاک نیاز معلول به علت، امکان به معنای فقر وجودی است؛

یعنی معلول چیزی نیست جز عین ارتباط و نیاز به علت (امکان فقری)، و هستی معلول متکی به علت است و عین تجلی و ظهور علت است؛ پس «ثانی» علت محسوب نمی‌شود.

بنابراین اگر حقیقت وجود را به طور صرف و خالص و بسیط و بدون عوارض و مشخصاتی از قبیل: ضعف، امکان و تقیید و محدودیت در نظر بگیریم، مساوی و عین شدت و بی‌نیازی و اطلاق و لاحدی و موجودیت و وحدت خواهد بود و به هیچ علت دیگری نیاز ندارد. از این رو، نتیجه می‌گیریم که حقیقت وجود در ذات خود و با قطع

نظر از هر گونه تعینی که از خارج به آن ملحق شود، مساوی با ذات لایزال حق تعالی است (ر.ک: بدخشان، ۱۳۸۸: ش ۸۲).

۱-۴. تحلیل و بررسی برهان ملاصدرا

- یکی از اشکالات وارد شده بر برهان صدیقین ملاصدرا چنین است: از ویژگی‌های برهان صدیقین - چنان که خود ملاصدرا مدعی است - آن است که کوتاه‌ترین و شریف‌ترین برهان است، در حالی که برهان صدیقین ملاصدرا دارای چندین مقدمه است. محقق سبزواری به این اشکال اشاره نموده است:

«در این برهان، مقدمات شامخی که دارای مطالب عالی است، سبب می‌شود که در فهم برهان دقت زیادی به کار گرفته شود و در نیل به مقصود دشواری پدید آید» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۱۴۶).

این برهان بر مقدماتی نظیر «وجود اصیل است» و «حقیقت وجود واحد است» و «وجود مشکک است» تکیه دارد. همچنین در برهان ملاصدرا آمده است که تمام قبل از نقص و فعل قبل از قوه و وجود قبل از عدم است و ظاهراً این جملات را نیز مقدمه برهان قرار داده است.

در مقام دفاع از برهان ملاصدرا می‌توان گفت که هر نظام فلسفی مبانی و زیرساخت‌هایی دارد که باید ابتدا مبانی خود را تبیین کند و برای توجیه آن دلایلی را ذکر کند. ملاصدرا نیز برای توجیه و تبیین نظامش در امور عامه به تثبیت مبانی نظام حکمی خود می‌پردازد و بعد از اینکه اصول خود - نظیر اصالت وجود، امکان فقری، وحدت وجود و تشکیک وجود و... را بنا می‌کند، در درون این نظام به ارائه برهان صدیقین و براهین دیگر می‌پردازد.

برخی از شارحان به این مطلب تصریح کرده‌اند:

«گرچه برهان صدیقین به روش حکمت متعالیه، عمیق‌ترین برهان اثبات واجب است، لیکن بررسی هستی محض قبل از اثبات آن به اصل موضوعی متکی است، نه علم متعارف؛ یعنی نمی‌توان درباره حقیقت وجود من حیث هوهو اظهار نظر کرد، مگر آنکه قبلاً هستی صرف و حقیقت وجود با قطع نظر از هر تعین واحدی اثبات شود؛

زیرا وجود مانند ماهیت نیست که بتوان گفت وجود من حیث هوهو کذا و کذا، مگر آنکه کسی از راه شهود آن را بیابد وگرنه با استدلال و بحث‌های نظری نمی‌توان قبل از اثبات آن درباره‌اش سخن گفت... و هرگز قبل از نفی کثرت تباینی و اثبات تشکیک نمی‌توان گفت حقیقت وجود با قطع نظر از حدود و قیود واجب است» (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۸-۱۹۹).

بنابراین مراد ملاصدرا از طرح مقدمات هستی‌شناسانه این بوده است که از تأمل در حقیقت وجود (بدون هیچ قید و حدی) آشکار می‌شود که وجود، واجب‌الوجود است. وجود یعنی بودن و تحقق داشتن و نقیض عدم و بی‌نیازی از غیر (چون اساساً غیری وجود ندارد تا از وجود رفع نیاز کند).

- اشکال دیگری که بر برهان صدیقین وارد شده آن است که این برهان همانند تمام براهین دیگر فلسفی در اثبات واجب، برهان اتئی است و برهان اتئی افاده یقین نمی‌کند. چنان که می‌دانیم در منطق، برهان را بر دو نوع تقسیم می‌کنند: برهان اتئی و برهان لمئی. در برهان اتئی سیر از معلول به علت است و در برهان لمئی سیر از علت به معلول. اقامه برهان لمئی برای خداوند ممکن نیست؛ زیرا در برهان لمئی، سیر از علت به معلول صورت می‌گیرد و خداوند علت و سبب ندارد.

ابن سینا در چند موضع از آثار خود بر این نکته تأکید می‌کند که واجب‌الوجود، حدّ و برهان ندارد. واجب‌الوجود حدّ ندارد. چون ماهیت ندارد و برهان ندارد، چون علت ندارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰-۲۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۴). این نکته مورد تأکید صدرالمتهین نیز بوده است. به باور او، از آنجا که واجب تعالی بسیط‌الذات است، دارای جزء نیست و از آنجا که واجب تعالی مبدأ و علت ماسواست، دارای مبدأ نیست. هر چیزی که مبدأ و جزء نداشته باشد، امکان اقامه حد و برهان برای او ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۷).^۱

از طرف دیگر، براهینی که در اثبات وجود خداوند به فعل و خلق او استناد می‌کنند، برهان اتئی محسوب می‌شوند و «برهان آن» یا استدلال از معلول بر علت، ضعیف‌ترین نوع استدلال است و در آن احتمال خطا وجود دارد و معرفتی که از این طریق به دست

۱. البته باید توجه داشت که در موارد فوق، مراد از برهان به صورت مطلق، همان برهان لمئی است.

می‌آید، معرفتی ناقص و بالوجه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۵۹/۱)؛ زیرا استفاده از حس و تجربه، برهان را از عقلی بودن محض بودن خارج می‌کند و مسلم است که شناخت مخلوق از طریق حس و تجربه به دست می‌آید.

به نظر علامه طباطبایی هیچ کدام از براهین فلسفی، برهان لمّی نیست و تمامی براهین فلسفی، از جمله براهین اثبات وجود خدا، در واقع براهینی انّی هستند که در آن‌ها، سیر از مقدمات به سوی نتیجه و در حقیقت، سیر در میان ملازمات عامّ موضوع است (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۰/۶ و ۳۳۱؛ همو، ۱۴۲۴: ۲۷). به عقیده شارحان، این نوع برهان انّی که سیر در عوارض تحلیلی موضوع صورت می‌گیرد، مفید یقین است؛ زیرا عوارض تحلیلی فقط به لحاظ اعتباری با موضوع تفاوت دارند. به تعبیر دیگر، در این نوع از برهان انّی، استدلال از شیء بر خود شیء صورت می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۳).

- اشکال دیگر اینکه فلاسفه اسلامی معتقدند برهان صدیقین برهانی است که از خود واجب‌الوجود بر وجود او استشهاد می‌کنند: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» (فرازی از دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام) و این راه را محکم‌ترین و شریف‌ترین راه می‌دانند، در حالی که یکی از شرایط قیاس منطقی این است که نتیجه در مقدمات چه به صورت مضمر و چه به صورت مصرح حضور نداشته باشد، در غیر این صورت استدلال مصادره به مطلوب خواهد بود.

صدرالمتألهین در وصف برهان صدیقین خود می‌گوید:

«این برهان، برهانی است که غیر واجب، واسطه در اثبات او قرار نگرفته و راه رسیدن به مقصود، عین مقصود است»

علامه طباطبایی معتقد است این کلام صدرالمتألهین تعبیر فنی و منطقی نیست، خلاصه سخن ایشان چنین است: با این وصف، برهان مزبور، برهانی انّی است که در آن از بعضی لوازم یعنی مشکک بودن حقیقت وجود بر بعضی دیگر از لوازم آن، یعنی اینکه مرتبه تامّ و صرف آن واجب‌الوجود است، استدلال شده است و شایسته است کلام مصنف نیز بر این نوع برهان انّی حمل شود که از میان سایر براهین انّی در مباحث فلسفی به برهان لمّی شبه است، وگرنه معنا ندارد ذات، علّت خود و صفات خود که عین اوست، باشد؛ همان گونه که استدلال نظری از شیء بر خود آن شیء بی‌معناست

(طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۹/۶، پاورقی).

به طور کلی در ویژگی‌های پیش‌گفته آمد که برهان صدیقین برهانی است که از خداوند بر خودش استشهاد می‌کنند و بر اساس نظر صدرالمتألهین در این برهان، راه رسیدن به مقصود عین مقصود است. از طرف دیگر، شرح و تبیین ویژگی مذکور در بیان شارحان حکمت متعالیه دارای ابهام است و هر یک از مفسران به گونه‌ای آن را شرح کرده‌اند. برای روشن شدن مطلب، وجوه مختلف بیان فوق را طرح نموده و هر یک را به تفکیک مورد بررسی قرار می‌دهیم. در توجیه بیان ملاصدرا موارد زیر قابل تصور است:

الف- برهان صدیقین استشهاد از یک لازم ذات خداوند بر لازم دیگر ذات خداوند است.

ب- یا استشهاد از لازم حقیقت وجود بر لازم دیگر حقیقت وجود است.

ج- یا استشهاد از لازم ذات خداوند بر کنه ذات اوست.

د- یا استشهاد از لازم حقیقت وجود بر کنه ذات خداوند است.

- مورد «الف» یعنی استشهاد از یک لازم ذات (A) بر لازم دیگر (B)، این سؤال مطرح می‌شود که لازم اولی یعنی (A) چگونه شناخته می‌شود؟ در پاسخ ممکن است گفته شود که (A) بدیهی است یا به علم حضوری شناخته می‌شود. در این صورت وجود خداوند مفروض عنه خواهد بود.

یا گفته شود به وسیله چیز دیگری (C) شناخته می‌شود که در این صورت به موارد دیگر ارجاع می‌شود؛ یعنی یکی از سه مورد دیگر محتمل است.

- مورد «ب» بر اساس وحدت تشکیکی وجود قابل تبیین خواهد بود؛ یعنی بر اساس وحدت تشکیکی وجود انسان (Y) که خود مرحله‌ای از وجود است با نظر به مراحل ناقص وجود (Z) پی به مرحله اتم وجود (X) می‌برد. در این صورت می‌توان گفت که سالک (Y) و مسلک (Z) و مسلوک الیه (X) هر سه یکی است؛ یعنی هر سه از سنخ وجودند، اما هر یک مرحله‌ای از مراحل عالم وجود هستند. اما بر مبنای این تفسیر برهان صدیقین اتّی و سیر از معلول به علت خواهد بود؛ چرا که مراحل نازله هستی شامل موجودات ممکن، و مرحله اشرف و اتم هستی واجب‌الوجود است. از آنجا که

در نظام تشکیکی، وحدت عین کثرت و کثرت عین وحدت است و موجودات ممکن به امکان فقری‌اند، هر سه از یک سنخ بوده و به نوعی واحدند. $(X) \approx (Z) \approx (Y)$ پاسخ فوق نظر علامه طباطبایی است که معتقد است در برهان صدیقین ملاصدرا از یک لازم حقیقت وجود یعنی از «تشکیک وجود» بر لازم دیگر آن یعنی «وجوب وجود» استدلال می‌شود (همان).

کلام صدرالمتألهین در بسیاری از موارد با تفسیر بالا هماهنگ است. اما ظاهر بیان صدرالمتألهین خصوصاً در مواردی که وی بر مبنای اصول عرفانی و وحدت شخصی وجود سخن می‌گوید، با این بیان سازگاری ندارد؛ زیرا معنای سخن صدرالمتألهین این است که سالک و مسلوک و مسلوک‌الیه واحدند که البته در معنای واحد بودن گفته شده منظور از وحدت در اینجا وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقه حقیقیه است که اصطلاحی عرفانی است. $(X) = (Z) = (Y)$

- مورد «ح» یعنی استدلال از لازم ذات خداوند بر ذات اوست. در این صورت باید گفت که اگر چنین شناختی امکان‌پذیر باشد، نقل کلام به آن لازم می‌کنیم که در این صورت لازم اول چگونه شناخته می‌شود؟ یعنی همچنان سؤال اصلی در مورد لازم ذات به قوت خود باقی است. علاوه بر این، بر اساس مبانی صدرالمتألهین، کنه ذات واجب به هیچ علمی (علم حصولی و حضوری) معلوم واقع نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴).
- احتمال «د» استشهاد از لازم حقیقت وجود بر ذات خداوند است، علامه جوادی آملی در تفسیر برهان صدیقین صدرا می‌گوید: صدیقین اول با تأمل در حقیقت هستی پی به الله می‌برند و بعد از پی بردن به ذات واجب، بر صفات و افعال او استشهاد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۱۷). البته منظور از ذات خداوند، پی بردن به هستی خداوند است؛ چرا که بر اساس مبانی حکما، شناخت بالکنه خداوند برای هیچ کس میسر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴).

از بررسی چهار حالت فوق این نتیجه به دست می‌آید که احتمالاً منظور صدرالمتألهین یکی از موارد «ب» یا «د» است که مورد «ب» بر اساس وحدت تشکیکی وجود توجیه می‌شود و مورد «د» بر اساس وحدت شخصی وجود قابل توجیه است. ادامه بحث به توضیح این دو رویکرد اختصاص دارد.

۲-۴. دو تحلیل از برهان صدیقین ملاصدرا

برای درک بهتر نظر ملاصدرا به مباحث دیگر وی در این باب نظری می‌افکنیم. وی در جایی یک تقسیم‌بندی از براهین و مراتب شناخت خداوند ارائه نموده که بر اساس تناظر مراحل ادراک انسان با عوالم عینی عالم وجود است؛ زیرا بر اساس یکی از اصول حکمت متعالیه، مراحل ادراک انسان متناظر با عوالم وجود است؛ یعنی سه مرتبه حس و خیال و عقل با سه مرحله از عالم وجود متناظر است که عبارت‌اند از عالم ماده و عالم مثال و عالم عقل.

دانستی که عوالم وجود سه گونه‌اند: عالم عقل و عالم نفس و عالم جسم، و عالم اعراض نیز تابع عالم جسم است و عالم وجود بعد از وجود اول (خداوند) شامل این چهار امر است. پس راه‌هایی که به سوی شناخت او که سرچشمه و فاعل و غایت همه آن امور است، ختم می‌شوند، پنج قسم است:

طریق اول، شناخت او از طریق ذات خود اوست. این طریق همان طریق صدیقین است که از خود او بر خودش استشهاد می‌کنند (وی آیه شریفه ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران/ ۱۸) را بر این قسم گواه می‌گیرد که خداوند به یکتایی خود گواهی دهد که جز ذات اقدس او خدایی نیست) و راه دوم، استدلال کردن بر وجود خداوند از طریق عقل است و راه سوم، استدلال از طریق نفس است و چهارم، استدلال از طریق جسم و پنجم، استدلال از طریق احوالات جسم مثل حرکات فلکی و غیره که همان طریق ابراهیم خلیل علیه السلام است (همو، ۱۳۶۳: ب: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۱).

از عبارات فوق نکاتی قابل استنباط است:

- یکی از آن نکات این است که ملاصدرا براهین اثبات خداوند را متناظر با مراحل عالم وجود می‌داند؛ یعنی همان طور که بر اساس اصل تشکیک، عالم وجود دارای مراتب و درجاتی است، براهین نیز بر حسب درجه اتقان و استحکام متفاوت‌اند. وی بارها به اشرف و اوثق بودن طریق صدیقین اشاره نموده و برهان از طریق معرفت نفس را اشرف از براهین جهان‌شناختی و اخس از برهان صدیقین می‌داند (ر.ک: همو، ۱۳۸۷: ۲۱).

- نکته قابل توجه دیگر اینکه در عبارت فوق، ملاصدرا برای برهان صدیقین از اصطلاح استشهاد و شهود استفاده می‌کند، اما برای طرق دیگر، از اصطلاح استدلال

بهره می‌گیرد. این نکته نشان می‌دهد که در نگاه ملاصدرا، این نوع برهان از براهین دیگر علاوه بر درجه و رتبه از جهات دیگر نیز متمایز است.

برخی صاحب‌نظران بر آن‌اند که ملاصدرا ابتدا بر اساس وحدت تشکیکی وجود مسائل حکمی را تشریح نموده و در آخرین مراحل سلوک فکری و عقلی خویش به وحدت شخصی وجود متمایل شده و بر اساس آن مسائل فلسفی را تشریح کرده است (ر.ک: ناجی، ۱۳۸۸: ش ۳۰؛ شیروانی، ۱۳۸۰: ش ۲۴).

بر اساس تحلیلی که حکمت متعالیه از مسئله علیت صورت می‌دهد، وجود معلول یک نحوه وجود ربطی و تعلق و فی‌غیره است؛ یعنی هر معلولی عین وابستگی و تعلق به علت خود بوده، هیچ استقلال و وجود فی‌نفسه‌ای برای خود ندارد. وجود معلول در رابطه با علت، مانند معنای حرفی در ارتباط با معنای اسمی است. همان‌گونه که معنای حرفی از آن جهت که معنای حرفی است صورت مستقلی از معنا در ذهن ندارد، وجود ربطی نیز از آن جهت که وجود ربطی است، استقلالی از خود ندارد. اما گاهی وجود رابط نیز به نحو استقلالی لحاظ می‌گردد و ویژگی رابطه بودن خود را در مقام شناخت و معرفت، نه در واقع و حقیقت، از دست می‌دهد و به مثابه وجود مستقل در نظر گرفته می‌شود. در واقع ماهیت وقتی از وجودهای خارجی انتزاع می‌گردد که به وجودهایی که در حقیقت رابطی هستند، استقلالی توجه شود. این بیان نشان می‌دهد که بر اساس امکان فقری، حصول معرفت یقینی از طریق ماهیات غیر ممکن است. اما بنا بر همین اصل و وحدت تشکیکی وجود، وجود این موجودات جلوه‌ای از جلوات آن وجود متعالی‌اند. لذا صدرالمآلهین شناخت واجب از این طریق را شناختی یقینی و علم‌الیقین نامیده است (ر.ک: همان).

از نظر ملاصدرا همه موجودات ممکن به صورت مطلق (اعم از موجودات مادی و غیر مادی) از خداوند حکایت می‌کنند. وی بر مبنای عین‌الربط بودن معلول به علت در ادراک نتیجه گرفته است که همه موجودات از جمله نفس در همه مراتب خود به خداوند علم دارند. به عبارت دیگر، حقیقت و هویت موجود، همان ربط و ارتباطش با خداوند است. به همین دلیل در ادراک هر موجودی، ذات باری‌تعالی نیز ادراک می‌شود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۵۸).

بنابراین هر موجودی در هر مرتبه از وجود که قرار دارد، تجلی‌ای از خداوند است؛ به گونه‌ای که با شناخت آن می‌توان درکی از خداوند و متناسب با آن موجود پیدا کرد. خداوند به دلیل علو کمالش، در تمام مراتب عالیه وجود حضور دارد و به علت گستردگی رحمتش، در همه مراتب دانی وجود نیز حاضر است به همین دلیل است که ملاصدرا معتقد است گرچه نمی‌توان به کنه ذات خداوند علم پیدا کرد، ممکنات می‌توانند خداوند را مشاهده کنند. سخن او در این باره چنین است:

«چنین نیست که ذات خداوند به طور کلی مشهود احدی از ممکنات نباشد، بلکه هر یک از آنها [ممکنات] ذات مقدس او را بدون حصر و تقید [از مکان و جهت] به میزان فیضی که از سوی مبدأ فیاض افاضه می‌شود، ملاحظه می‌کنند. بنابراین ممکنات به اندازه ظرفیت وجودی‌شان از تجلی ذات خداوند برخوردار می‌شوند و به اندازه ضعف و قصورشان در احاطه بر خداوند از تجلی و ظهور او محروم می‌شوند» (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۳/۱-۱۱۴).

تحلیل فوق از برهان صدیقین بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود است که در آن سالک و مسلوک و مسلوک‌الیه هر یک مرحله‌ای از وجودند. صدرالمتألهین در نهایت وجودهای خارجی را سایه و ظهور و جلوه حقیقت یگانه هستی می‌شمارد. وی در عبارتی در این باره چنین گفته است:

«... همه موجودات نزد اهل حق و حکمت متعالیه، خواه عقل باشد یا نفس یا صورت نوعی، از مراتب پرتوهای نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی است و چون نور حق پرتو افکند [و حقیقت روشن شد]، آنچه وهم‌های [ذهن‌های] در پرده و محجوب بدان قائل بودند، که ماهیات ممکن در ذات خود وجودی دارند، رخت بربست و در تاریکی فرو رفت [و بطلانش آشکار شد]، بلکه [باید گفت] احکام و لوازم ماهیات از مراتب وجودها ظهور می‌یابد؛ وجودهایی که خود پرتو و سایه وجود حقیقی و نور احدی [یعنی ذات واجب‌الوجوب] هستند. پروردگرم به من بر اساس حکمت جاودان خود ارزانی داشت و با فیض فضل خودش سهم من از دانش گردانید... پس همان گونه پروردگرم با برهان تابناک عرش‌ی به راه مستقیم، هدایت‌م نمود و آن اینکه موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که هیچ شریکی برای او در موجودیت حقیقی و هیچ دومی برای او در خارج نیست» (همان: ۲۹۲/۲).

آنچه که صدرالمتألهین بر اساس مبانی عرفانی خود و از طریق برهان صدیقین ثابت می‌کند، این نیست که خدایی وجود دارد، بلکه او اثبات می‌کند که مفهوم حقیقی خدا وجودی است که احاطه قیومی بر همه موجودات دارد و به همه چیز محیط است و وجود حقیقی فقط از آن اوست و همه موجودات نمود و ظهور اویند، امکان این امر را که چیزی بتواند وجود داشته باشد که ظلّ و سایه او نباشد، طرد می‌کند. وی این توحید را به اخصّ خواصّ، یعنی کَمَل اهل توحید که اولیای دین و عرفای شامخین و حکمای متأله و متعمق در حکمت متعالیه‌اند، نسبت می‌دهد و از نظر او، این حق توحید و توحید حق است.

صدرالمتألهین با تعابیری عارفانه سعی دارد این نوع شناخت را تبیین کند؛ برای نمونه، وی در عبارتی دیگر چنین می‌گوید:

«باید دانست که مراد از معرفت خدای تعالی و علم به معاد و مسیر آخرت، آن اعتقادی نیست که افراد عامی آموخته‌اند... و [نیز] آن راهی نیست که اهل کلام [معتزله و اشاعره] رفته‌اند... و ایضاً چیزی نیست که با صرف بحث‌های عقلی حاصل آید؛ چنان که شیوه اهل نظر و غایت اصحاب مباحثه و تفکر است. به تحقیق که همه این‌ها ظلمات محض هستند... بلکه معرفت الله و علم معاد و... نوعی معرفت یقینی است و آن ثمره نوری است که خداوند به سبب اتصال او به عالم قدس و پاکی‌ها و به سبب خلوصش در مبارزه با جهل و اخلاق ذمیمه در قلب مؤمن می‌افکند...» (ر.ک: همان: ۱۱۱-۱۱۲).

چنان که در عبارت فوق مشخص است، ملاصدرا این مرحله از علم را علمی یقینی می‌داند و همگام با اهل طریقت بر آن است که این نوع معرفت از طریق طهارت و تهذیب و تزکیه نفس از آلودگی‌های مادی و دنیوی به دست می‌آید. وی بر آن است که چشم‌پوشی از لذات دنیوی و خواسته‌های نفسانی و تقوای الهی در جمیع شئون زندگی، قلب را آماده می‌سازد که آینه تابش نور حق گردد و در این باره آیات و روایات استشهاد می‌کند: ﴿إِنَّ تَقْوَا اللّٰهِ یَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال / ۲۹)؛ اگر از خدا [در ارتکاب معاصی] پروا داشته باشید، خداوند به شما بینشی عطا می‌کند [که به برکت آن، حق را از باطل تمیز می‌دهید].

بنا بر توضیحات فوق می‌توان گفت که برهان ملاصدرا به شرطی واجد ویژگی‌های برهان صدیقین است که بر اساس وحدت شخصی وجود توجیه شود؛ زیرا تنها در این صورت است که از خداوند بر خودش استشهاد می‌شود.^۱ اما بر اساس نظام تشکیکی وجود، سالک و مسلوک و مسلوک‌الیه به معنای منطقی واحد نیست و هر یک مرحله‌ای از وجودند. همچنین می‌توان ادعا کرد که از غیر خدا بر او استشهاد شده است. اما این تفسیر با قواعد دیگر منطق صوری سازگارتر است؛ زیرا یکی از شرایط برهان منطقی آن است که مصادره به مطلوب نباشد و نتیجه در مقدمات حضور نداشته باشد، اما چنان که گفتیم، برهان صدیقین بنا بر دیدگاه قائلان به این برهان، استدلال از وجود خدا بر خود اوست؛ اما اگر منظور برهان منطقی باشد، باید از قوانین این منطق پیروی کند و بر اساس قواعد منطقی، استدلال از چیزی بر خودش مصادره به مطلوب خواهد بود. حال باید پرسید که آیا می‌توان در قالب منطق صوری، اصالت وجود و یا وحدت شخصیه وجود را تبیین کرد یا باید از قواعد منطقی دیگری پیروی نمود؟ که اگر چنین باشد، نیاز به منطق جدیدی خواهد بود.

پیش از این، به این مطلب اشاره شد که صدرالمتألهین بر خلاف بقیه براهین، در مواردی از اصطلاح استشهاد برای برهان صدیقین استفاده می‌کند. بر این اساس شاید بتوان گفت که منظور ملاصدرا، برهان منطقی نیست؛ زیرا با اذعان وی چنین شناختی تنها از راه سیر و سلوک عرفانی به دست می‌آید و سالک با سلوک عملی طی طریق می‌کند. در این صورت بر اساس موازین عرفانی، وجود خداوند مفروض و بدیهی تلقی می‌شود. اما این نکته شایان ذکر است که در شناخت حضوری و شهودی، تقدم و تأخری وجود ندارد و اگر تقدمی هم باشد، از آن خداوند است که وجودش عین نور و ظهور است. بر اساس این دیدگاه می‌توان گفت که از خداوند بر خودش استدلال شده است. لیکن در شناخت حصولی، تقدم و تأخر مطرح می‌شود و ذهن، یا از علت به

۱. البته توجه به این نکته لازم است که وحدت شخصی وجود مورد نظر ملاصدرا، وحدت وجود به معنای همه‌خدایی (Pantheism) نیست؛ چرا که او این دیدگاه را بارها مورد نکوهش قرار داده، بلکه وحدت وجود مورد نظر او وحدت وجود عارفانه (Pan-entheism) است. بر اساس این دیدگاه هیچ چیز در عالم غیر خداوند موجود نیست و موجودات سایه و جلوه‌ای از وجود اویند.

معلول و یا از معلول به علت می‌رسد. از این رو باید گفت که بر مبنای قوانین منطقی، استدلال و برهان لمّی در اثبات خداوند راه ندارد.

پاسخ دیگری که بر اساس بیانات خود صدرالمتألهین به اشکال فوق می‌توان داد این است که وی در حاشیه *الهیات شفاء* می‌گوید: هر یک از علت و معلول، اگر در ذهن تعقل شوند، لازم است که دیگری نیز در ذهن تعقل شود. اگر صورت علت در عقل تعقل شود (یعنی به وجود علت، شناخت یقینی حاصل باشد)، صورت معلول نیز تعقل خواهد شد و این برهان، برهانی لمّی خواهد بود؛ اما اگر صورت معلول در ذهن تعقل شود، علت نیز تعقل شده است. برای نمونه، علم همزمان به علت و معلول از طریق علت، علمی یقینی است، در حالی که این علم، اگر از راه علم به معلول حاصل شود، ظنی خواهد بود؛ زیرا در علم به واسطه علت، معلول خاص و معین تعقل می‌شود، اما در علم به واسطه معلول، علت خاص معین نمی‌شود، بلکه علت به نحو اجمالی (علّة ما) معین می‌شود (همو، بی‌تا: ۱۵۸).

عبارات فوق نشان می‌دهد که صدرالمتألهین در علم حصولی نیز تقدم و تأخری میان ادراک علت و معلول قائل نیست؛ چرا که علت و معلول متضایفان‌اند و با تعقل یکی، دیگری نیز تعقل می‌شود. علاوه بر این، از علم حصولی به معلول، علم اجمالی به علت حاصل می‌شود.

حاصل مطالب فوق این است که از نظر ملامصدر راه ادراک حضرت حق مسدود نیست، بلکه هر کس به میزان قابلیت خود می‌تواند به محضر حق راه یابد و او را به علم حضوری مشاهده کند. در حقیقت علم مخلوقات به باری تعالی، همان حضورشان نزد حقیقت مطلق است که چیزی جدای از وجودشان نیست و آنگاه که وجودشان محدود باشد، علمشان نیز محدود خواهد بود.

نهایتاً اینکه ذات نامتناهی خداوند و جلوه‌های نورانی او، همه جا حضور و ظهور دارد. انسان به دلیل ارتباط وجودی، عاشق جلال و عظمت آن حقیقت نورانی است و همواره به او می‌اندیشیده و تا زمانی که هست، خواهد اندیشید و در این اندیشیدن‌ها هر کس به تصور خود حکایتی بیان می‌دارد.

نتیجه‌گیری

بر اساس مبانی حکما، برهان صدیقین برهانی است که اسدّ و اخصر باشد و از غیر واجب بر واجب استدلال نشود. ملاصدرا برهان صدیقین ابن سینا را برهان صدیقین نمی‌داند؛ زیرا در آن، از امکان ماهوی موجودات ممکن بر واجب‌الوجود استدلال شده است.

ملاصدرا تقریر دیگری از برهان صدیقین بر مبنای اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری موجودات اقامه می‌کند و مدعی است که در برهان او از خداوند بر خودش استدلال شده است.

بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، معلول عین ربط به علت است. بنابراین می‌توان گفت که از یک لازم حقیقت وجود به لازم دیگر پی می‌بریم. به نظر می‌رسد بیان علامه طباطبایی از سایر موارد دقیق‌تر و با وحدت تشکیکی وجود سازگارتر است. ایشان سیر برهان صدیقین را از یک لازم حقیقت وجود (تشکیک وجود) بر لازم دیگر (وجوب وجود) تفسیر کرده است؛ یعنی از یک مرحله وجود به مرحله دیگر استشهاد شده است.

اما به نظر می‌رسد دیدگاه ملاصدرا بیشتر با وحدت شخصی وجود همخوانی دارد؛ زیرا بر این اساس است که می‌توان گفت از خداوند بر خودش استشهاد شده است. اما این برهان چنان که شایسته است بر اساس وحدت شخصی وجود با علم حصولی و منطق صوری تبیین نمی‌شود؛ زیرا مشاهدات عرفانی شخصی بوده و قابل انتقال به غیر نیستند؛ زیرا اولاً زبان منطق صوری برای این گونه مباحث الکن است و ثانیاً تجارب عرفانی و معانی آن‌ها در قالب زبان و علم مفهومی ذهنی نمی‌گنجد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (الالهيات)*، تصحیح سعید زائد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۳. بدخشان، نعمت‌الله، «برهان صدیقین در حکمت متعالیه»، *کیهان اندیشه*، شماره ۸۲، ۱۳۸۸ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش یکم از جلد ششم، تهران، الزهراء ع، ۱۳۶۸ ش.
۵. سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۶. شیروانی، علی، «معرفت‌شناسی و حکمت متعالیه»، *خردنامه صدرا*، شماره ۲۴، ۱۳۸۰ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآيات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش. (الف)
۸. همو، *الحاشية على الهيات الشفاء*، قم، بیدار، بی‌تا.
۹. همو، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. همو، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش. (ب)
۱۱. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۳. همو، *المشاعر*، به اهتمام هانزی کرین، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش. (الف)
۱۴. همو، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكماليه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. همو، *مفاتيح الغيب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش. (ب)
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تعلیق بر اسفار، باورقی الحکمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، *نهاية الحکمه*، تصحیح عباسعلی زارعی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۴ ق.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح جلد اول الاسفار الاربعه*، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. ناجی اصفهانی، حامد، «گذری بر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۳۰، ۱۳۸۸ ش.

معناشناسی «ماهیت» در مابعدالطبیعه میرداماد*

□ سیدمحمد منافیان^۱

چکیده

شناخت دقیق و شفاف مقصود و معنای اصطلاح‌هایی که فیلسوفان به کار می‌برند، یکی از گام‌های اساسی در شناخت نظریه‌ها و فهم متون فلسفی است که راه غلتیدن در مغالطه اشتراک لفظ را سد می‌کند. میرداماد در شمار فلاسفه‌ای است که از یک سو، واژه‌های جدیدی را به مجموعه اصطلاحات فلسفه اسلامی افزوده و از دیگر سو، برخی واژه‌های قدیمی و پرکاربرد فلسفه را در معانی جدیدی به کار گرفته است. «ماهیت» یکی از واژه‌های مهم در اندیشه میرداماد است که بدون شناخت مقصود میرداماد از کاربردهای آن، نمی‌توان درک و توصیف درستی از نظام فلسفی میرداماد ارائه کرد. در نظر میرداماد، مقصود از «ماهیت»، «ما به الشیء هو هو» است. لذا ماهیت، ملاک این‌همانی شیء است و هر آنچه در حمل اولی بر یک شیء منطبق می‌شود، همان ماهیت آن را شکل می‌دهد. مقام ذات ماهیت، مرتبه تقدیر و فرض است و هنگامی که

ماهیت فعلیت دارد، بدون هیچ تغییر و تبدلی، از مرتبهٔ تقدیری خارج شده و حقیقی یا مقرر گردیده است. معنای مصدری وجود، تنها از مرتبهٔ تقرر ماهیت انتزاع می‌شود.

واژگان کلیدی: ماهیت، ماهیت تقدیری، ماهیت تحقیقی، تقرر، حمل اولی ذاتی، میرداماد.

۱. مقدمه

آشکار است که در مطالعهٔ کتب علمی، برخی واژه‌های به کار رفته در متن، معنایی خاص و مختص به همان حیطةٔ علمی را افاده می‌کنند که با معنای متعارف آن‌ها در کاربرد عمومی اهالی زبان متفاوت است. توجه به اصطلاحات خاص هر علم، از نکات اساسی در فهم مقصود عالمان آن رشته است؛ به گونه‌ای که بی‌توجهی به معنای اصطلاحی، معمولاً روند فهم معنای متن را مختل می‌کند و خواننده را در ارزیابی دقیق و کامل محتوای سخن ناکام می‌گذارد. اما علاوه بر اصطلاحات یک علم خاص، می‌توان از اصطلاحات علمی یک دانشمند یا گروهی خاص از دانشمندان یک علم نیز سخن گفت. به عبارت دیگر، گاه مشاهده می‌شود که برخی اصطلاحات یک رشتهٔ علمی، معنایی متفاوتی را در کلام دانشمندان مختلف آن علم افاده می‌کنند؛ به گونه‌ای که برای فهم درست معنای هر متن باید به کاربرد خاص واژه‌ها نزد نویسندگان آن متن توجه کرد. مثال بارز آن در سنت فلسفهٔ اسلامی، اصطلاح «کلی» است. وقتی واژه «کلی» را به عنوان وصف یک شیء یا تصور -نه جمله و تصدیق- در نظر بگیریم، اگرچه به معنای عام و فراگیر است، اما در متون منطقی، فلسفی و عرفانی مسلمانان، مشترک لفظی است و در معنایی متفاوتی به کار رفته است: «کلی منطقی»، «کلی عقلی»، «کلی طبیعی» و «کلی سعی یا وجودی». وقتی دربارهٔ حقایق خارجی از وصف «کلی» استفاده می‌شود، نزد برخی از فیلسوفان تنها در معنای «کلی طبیعی» کاربرد دارد؛ اما نزد برخی دیگر، در معنای «کلی وجودی و سعی» نیز به کار رفته و معنایی متفاوت با کلی طبیعی را افاده می‌کند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۲: ۵۴۶). اصطلاحات دیگری چون «حق» (ر.ک: فارابی، ۱۳۸۱: هشتاد و یک)، «تشخص» (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱: ب:

(۱۸۶/۱)، «وجود» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۴/۱-۶۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۰ الف: ۳۱) یا «موجود» (ر.ک: فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۶؛ ابن رشد، ۱۳۷۷: ۸) و... نیز وضعیتی مشابه دارند. بدین ترتیب در مطالعه متون فیلسوفان، همواره باید به احتمال کاربرد متفاوت اصطلاحات توجه داشته باشیم تا در دام مغالطه اشتراک لفظ گرفتار نشویم.^۱ می‌دانیم که «ماهیت» یکی از واژگان کلیدی در مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی فیلسوفان مسلمان است و شناخت معنای آن، اهمیت ویژه‌ای در فهم متون فلسفی دارد. می‌توان گفت که در بحث‌های هستی‌شناختی فیلسوفان مسلمان، «ماهیت» رقیب «وجود» است و در تبیین خمیره واقعیت و لایه‌های گوناگون آن، همواره می‌توان حضور این دو واژه را مشاهده کرد. اما همانند بسیاری دیگر از واژه‌های مهم فلسفه اسلامی، واژه «ماهیت» نیز کاربردهای متنوعی در متون فلسفی دارد و معانی مختلفی را افاده می‌کند (ر.ک: تهنوی، ۱۹۹۶: ۱۴۲۳/۲-۱۴۲۵).

از نظر تاریخی، اصطلاح فلسفی «ماهیت»، ربط و پیوندی خاص با نام میرداماد (۱۰۴۱-۹۶۹ ق.) دارد؛ زیرا یکی از باورهای اساسی میرداماد در مابعدالطبیعه، پذیرش جعل بسیط ماهیت است و او چنان به این نظر بالیده که در حاشیه‌ای بر کتاب *الافتی المبین*، دستیابی به آن را عطیه‌ای الهی و بهره خود از حکمت خوانده است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۳۳، پانوش ۸۵).^۲ همچنین پس از طرح مسئله اصالت وجود یا ماهیت در حکمت متعالیه، برخی چنین حکم کردند که باور به اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا، به منزله مخالفت با دیدگاه استادش در باب اصالت ماهیت است و میرداماد فیلسوفی است که به اصالت ماهیت باور داشته است (برای نمونه ر.ک: نوری، ۱۳۸۲: ۲۵۷، پانوش ۷؛ سبزواری، ۱۳۸۲: ۴۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲۳۲). بدین ترتیب با فراگیر شدن حکمت متعالیه و غلبه گفتمان آن بر سنت تعلیمی فلسفه اسلامی، میرداماد به عنوان

۱. با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد که امروزه یکی از مهم‌ترین کارهای تحقیقی در زمینه فلسفه اسلامی، نگارش فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌های تخصصی درباره فیلسوفان برجسته مسلمان است. برخی کارهای مقدماتی در این باره انجام شده (برای نمونه ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۷۹؛ غفاری، ۱۳۸۰)، اما همچنان به تلاش بیشتر و تحقیقات گسترده‌تر نیازمندیم.

۲. نگارنده در مقاله‌ای مجزا، به تفصیل دیدگاه میرداماد در باب جعل بسیط ماهیت را بررسی و تحلیل کرده است (ر.ک: منافیان، ۱۳۹۴ الف: ۱۱۷-۱۳۳).

فلسوفی شناخته شد که درباره «ماهیت» اندیشیده و برای آن، نقشی اساسی در توصیف واقعیت قائل است.

اما اگرچه در فضای رسمی فلسفه معاصر ما، سکه اصالت ماهیت به نام میرداماد ضرب شده، برخی دیدگاه‌های انتقادی نیز در میان است که چنین انتسابی را برنمی‌تابد و اساساً طرح و پذیرش تقابلی بنیادی میان اندیشه ملاصدرا و میرداماد را درست نمی‌داند. شاید ملا عبدالرزاق لاهیجی نخستین دانشمندی است که در این وادی پا نهاد (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۳۶). اما پس از او نیز میرزا احمد اردکانی (به نقل از: آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۶۷-۲۶۸) و احمد احمدی (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۹۲-۲۰۳) را می‌شناسیم که با بررسی‌های مختصر در متون فلسفی ملاصدرا و معرفی معانی و کاربردهای «وجود» و «ماهیت» در آثار وی و مقایسه آن با فیلسوفانی چون سهروردی یا میرداماد، بر این رأی رفته‌اند که نزاع حاصل شده میان ایشان چیزی بیشتر از یک نزاع لفظی نیست و آنچه صدرا «وجود» خوانده، همان چیزی است که امثال میرداماد «ماهیت» نامیده‌اند و در حقیقت، همه به اصالت حقیقت و شیء خارجی باور دارند. برخی دیگر از محققان معاصر نیز مانند سیدمحمد خامنه‌ای و علی اوجبی، با بررسی عبارت‌هایی از میرداماد که به نحوی رنگ و بوی وجودی دارند،^۱ در باور عمومی رایج پیرامون میرداماد تأمل کرده و آن عبارت‌ها را نشانه‌هایی از گرایش میرداماد به اصالت وجود صدرایی دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۲۰۹-۲۱۰؛ اوجبی، ۱۳۸۲: ۶۸). سیدمهدی امامی جمعه نیز از منظر تحلیلی متفاوتی و با التفات به دیدگاه میرداماد در باب وحدت وجود چنین نوشته است:

۱. برای نمونه، دو عبارت ذیل قابل بررسی است:

۱. «... قد استبان أنّ الشيء إذا كانت له ماهية وراء الوجود، صحّ أن توجد ماهيته وجوداً ارتسامياً بالانطباق في ذهن ما من الأذهان، فتكون ماهيته من حيث هذا الوجود الانطباعي، منسلخة عن التقرّر الأصل والوجود المتأصل في متن الخارج وحقّ الأعيان. فأما إذا كان الشيء ماهيته هي بعينها الوجود الأصل في متن الخارج وحقّ الأعيان فتكون نسبة الوجود الأصل العيني إلى ذاته نسبة الإنسانيّة إلى ذات الإنسان، فليس في فرجار تصوّر ودائرة الإمكان أن توجد ذاته بالوجود الذهنيّ وتمثّل ماهيته في ذهن من الأذهان» (میرداماد، ۱۳۷۴الف: ۴۹-۵۰).

۲. «كلّ شیء غیر الوجود یكون موجوداً بالوجود، والوجود موجود بنفسه، لا بوجود آخر وراءه» (همو، ۱۳۸۱ب: ۱/۱۶۸).

«اصالت ماهیت و اعتباریت وجود میرداماد، و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ملاصدرا، دو روی یک سکه و دو چهره از یک حقیقت است که هر یک از زاویه‌ای به آن نگریسته‌اند» (امامی‌جمعه، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

اکنون فرصت بررسی دیدگاه میرداماد پیرامون اصالت وجود یا اصالت ماهیت نیست؛ چون بنا بر بررسی‌های انتقادی محققان نام‌برده، این احتمال قوت می‌یابد که نظام معنایی واژگان نزد ملاصدرا، متفاوت و مغایر با نظام معنایی واژگان نزد میرداماد است و تصور کاربرد اصطلاح‌ها در معانی مشترک و نیز نظریه‌پردازی در پاسخ به پرسش مشترک و محلّ نزاع واحد، مقرون به صواب نیست. بدین ترتیب از آنجا که بررسی درباره‌ی معنای لفظ و مطلب «ماء» شرح اسم، از نظر منطقی بر هر گونه تحقیق دیگری مقدم است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۰ ب: ۶۹/۳؛ میرداماد، ۱۳۸۲: ۲۱۷)، می‌توان گفت که گام اول در بررسی تحقیقی نظریه‌ی میرداماد، شناخت معانی و کاربردهای دو اصطلاح «وجود» و «ماهیت» در متون فلسفی میرداماد است. اما با التفات به اهمیت هر دو اصطلاح و فراوانی استفاده از آن‌ها در جای‌جای مباحث مابعدالطبیعه، نمی‌توان بررسی درباره‌ی هر دو اصطلاح را در یک مقاله دنبال کرد.

لذا در این نوشتار به بررسی معناشناسی «ماهیت» در متن آثار فلسفی میرداماد اکتفا کرده و تحقیق درباره‌ی «وجود» را به مقالی دیگر واگذار می‌کنم.

۲. ساخت واژه «ماهیت»

از نظر لغوی، «ماهیت» واژه‌ای عربی است که از «ما هو» یا «ما هی» ساخته شده است (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۴۳/۱؛ تهنوی، ۱۹۹۶: ۱۴۲۳/۲). در زبان عربی به هنگام پرسش از چیستی شیء، از ادات استفهام «ما» استفاده می‌شود که با توجه به ویژگی تأیید یا تذکیر واژه‌ی مدّنظر، ضمیر «هی» یا «هو» نیز به آن اضافه می‌شود و عبارت پرسشی «ما هو / هی؟» شکل می‌گیرد. پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، در واقع فهم‌گوینده از اوصاف شیء مذکور است. اما پرسش از اوصاف ذاتی و عرضی شیء و شناخت احکام آن‌ها، اهمیت خاصی نیز در دانش منطق دارد و به همین دلیل، منطق‌دانان به بررسی و دسته‌بندی پرسش‌هایی می‌پردازند که مفاد پاسخ آن‌ها، یکی از

اوصاف عرضی یا ذاتی شیء است. منطق‌دانان مسلمان، عبارت سؤالی «ما هو؟» را در سه مورد به کار گرفته‌اند: پرسش از معنای لفظ، پرسش از اسم و پرسش از حقیقت. همچنین باید گفت که نزد منطق‌دانان مسلمان، عبارت پرسشی «ما هو / هی؟» دستمایهٔ ساخت یک اسم برای اشاره به چستی اشیاء گردید و واژه «ماهیت» ابداع شد.^۱ بدین ترتیب، «ماهیت» عنوانی است برای آنچه در پاسخ «ما هو / هی؟» ذکر می‌شود.

۳. تحلیل «ماهیت» در متن آثار میرداماد

در متون در دسترس میرداماد، عبارات محدودی یافت می‌شود که مفاد آن‌ها را می‌توان تفسیر واژه «ماهیت» دانست. حتی با جست‌وجوی رایانه‌ای در میان متون فلسفی میرداماد نیز تنها یک عبارت یافت شد که به صراحت، معنای «ماهیت» در آن تبیین شده بود: «... إنَّ الماهیة، وأعنی بها مطلق الطبیعة التی لا تتأبی بنفس مفهوما الا شترک الحملی بین هوئیات متعدّدة فوق هوئیة واحدة بعینها، ...» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۱۴۳).

بر اساس این عبارت، «ماهیت» همان «طبیعت» است که به حسب مفهوم خود، هیچ ابایی از اشتراک در میان هویت‌های متعدد ندارد. در اصطلاح منطق، «شُرکت‌پذیری مفهوم میان اشیای متعدد» ویژگی و تعریف «کلی» یا همان کلی منطقی است. لذا مفهومی که از طبیعت شیء در ذهن نقش می‌بندد، می‌تواند به مثابه معروض کلی منطقی تلقی گردد (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۴۶/۱). بنا بر این عبارت، می‌توان در فهم معنا و مقصود از «ماهیت»، به معنای «طبیعت» توجه کرد. در متون فلسفی میرداماد، کاربردهای مختلفی برای واژه «طبیعت» مشاهده می‌شود و او نیز در دو موضع به استقصای معانی «طبیعت» پرداخته و پنج کاربرد برای آن ذکر کرده است (میرداماد، ۱۳۷۴ ب: ۱۰۳-۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۵۵-۲۵۷). یکی از این معانی پنج‌گانه عبارت است از: سنخ ماهیت هر حقیقت که همان اعتبار ماهیت بما هی است.^۲

۱. برای آشنایی با چگونگی ساخت این واژه، ر.ک: تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۴۲۳/۲؛ نیز برای آشنایی با یک تحلیل دربارهٔ دلیل توجه به این واژه و انگیزهٔ ساخت آن، ر.ک: حکمت، ۱۳۸۶: ۲۲۳-۲۲۴.
 ۲. «سنخ الماهیة لكل حقیقة، فكل ماهیة بما هی هی یقال لها "الطبیعة المرسله"» (میرداماد، ۱۳۷۴ ب: ۱۰۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۲۵۷).

اما مقصود از «طبیعت»، هنگامی که در معنای «ماهیت» به کار رفته، چیست؟ متأسفانه هیچ تحلیل معنایی مشخصی در این باره در متون میرداماد یافت نمی‌شود و صرفاً با استفاده از برخی قرائن لفظی و معنایی می‌توان نکاتی را در این زمینه به دست آورد. بدین منظور شایسته است برخی از عبارتهای میرداماد را مرور کنیم:

[۱] «... و مطلب مَنْ بالقیاس إلى المائیة بحسب الحقيقة النوعیة، کمطلب "أی"

بالقیاس إلى المائیة بحسب الطبيعة الجنسیة» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۷۴).

[۲] «... الممتنع هو تصوّر امتدادٍ شخصیّ غیر متناه، علی معنی أن یرصد علیه

بالحمل الشائع الصناعیّ أنّه امتداد غیر متناه، أعنی أنّه فرد منه، لا تصوّر الامتداد الغیر

المتناهی علی أن یرصد صدقه علی المتصوّر إنّما هو بالحمل الأوّلی الذاتی فقط، أعنی

أنّه مفهوم طبیعة الامتداد الغیر المتناهی وعنوان حقیقته بعینه، لا أنّه فرد تلك طبیعة

وما تصدق علیه تلك الحقیقة» (همو، ۱۳۹۱: ۶۱۶).

[۳] «... إذا كانت طبیعة كالحيوان واللون -أی لیس الحصول بالفعل هو نفس طباعها

ولا مضمناً فی جوهر ذاتها- ساغ أن یرصد بقی لها منتظراً أن تتقوم ذاتاً خاصة فی

الوجود وحقیقة مستتمّة التحصل فی الفعلیة، فیکون لها فصل لیس یفید المعنی

الجنسی حقیقته وقوام جوهره من حیث معناه، بل یفیده التقوم بالفعل ذاتاً محصلةً

موجودة» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۴۵).

چنان که از تأمل در این عبارتها معلوم می‌شود، «طبیعت» در معنای «ماهیت»

مدّ نظر است و این متون، نمونه‌هایی است از کاربرد واژه «طبیعت» که راه را برای

تفسیر واژه «ماهیت» هموار می‌کنند. بنا بر مفاد هر یک از این عبارتها و موارد

مشخص شده، می‌توان گفت که «طبیعت» در معنای «حقیقت»^۱ به کار رفته و منظور

از آن، «قوام ذات و جوهر شیء» است. در عبارت [۳] میرداماد گفته است که فصل،

حقیقت و قوام جوهر معنای جنسی را افاده نمی‌کند؛ یعنی خود و ذات جنس و آنچه

می‌توان «جنس» نامید، در گرو افاده فصل نیست. حقیقت جنس، یعنی آن چیزی که

باید باشد یا لحاظ شود تا بتوان از شیئی به نام «جنس» سخن گفت و آن، در گرو

لحوق فصل نیست. به عبارت دیگر، «حقیقت» شیء همه آن چیزی است که در حمل

اوّلی ذاتی بر آن صدق می‌کند. به باور میرداماد، چنان که از عبارت [۲] نیز معلوم

۱. مقصود از «حقیقت» در اینجا، همان ذات و خود شیء است؛ نه اعتبار وجود و تقرّر برای ذات.

می‌شود، آنچه در حمل اولی ذاتی بر شیء صدق می‌کند، همانا نفس ذات و عنوان حقیقت شیء است (همو، ۱۳۹۱: ۶۴-۶۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت که در کاربرد «طبیعت» به معنای «ماهیت»، التفات ویژه‌ای به معنای لغوی آن صورت گرفته است. در کتب معتبر لغت عرب، «طَبَع» به معنای «ختم» ذکر شده و طبع کردن شیء همان به پایان رساندن آن است؛ چنان که انگشتر و مهر را نیز «طابع» گفته‌اند، به این اعتبار که در پایان‌نامه یا مکتوب از آن استفاده می‌شود. در آماده کردن شمشیر یا ضرب سگّه نیز از عبارت «طبع السیف» یا «طبع الدرهم» استفاده می‌شود و مقصود چنین است: «ضربه حَتَّى یکتمله» و «صاغه»؛ یعنی آن را به قدری کوبید که کامل و نیکو شد. برخی نیز به صراحت گفته‌اند که «طبع» به معنای «مثال» است و مقصود از آن، قدر و اندازه شیء است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۳۲/۸). نویسنده محقق کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، پس از بررسی سخنان مختلف درباره اصل و مشتقات ماده «طبع»، درباره معنای اصلی این ماده چنین نتیجه گرفته است: «الضرب علی الشیء لثبیته» که در آن، دو قید «زدن» و «ثبیت بر حالتی خاص» معتبر است. به نظر وی، معنای «ختم» در این ماده ملاحظه نمی‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۵: ۶۰/۷). در نهایت می‌توان گفت که طبع، طباع یا طبیعت، همان حالت خاصی است که شیء بر آن تثبیت شده و قرار گرفته است. شاید مفاد «انتها» و «اختتام» در اصل معنا نباشد، اما به یقین لازم معناست؛ زیرا ثبات یافتن بر حالتی خاص ملازم است با پایان یافتن در حد و مرزی ویژه. در اندیشه فیلسوفان نیز «قوام یافتن جوهر شیء» به همین معناست؛ یعنی همه آنچه در شکل‌گیری شیء ضروری است، جمع شوند و ثبات یابند.

بنا بر نکات پیش گفته می‌توان مدعی شد که مقصود میرداماد از «ماهیت» و «طبیعت»، همان معنایی است که ابن سینا مطرح ساخته و با اصطلاح «وجود خاص» به آن اشاره کرده است؛ یعنی آنچه شیء به سبب آن است آنچه هست (ما به الشیء هو هو).^۱ ابن سینا توضیح داده است که چیزی بر ماهیت شیء دلالت دارد و در حد آن واقع

۱. «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَاهِيَّةً هُوَ بِهَا مَا هُوَ، وَهِيَ حَقِيقَتُهُ بَلْ هِيَ ذَاتُهُ» (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۲۸/۱): «... فَإِنَّ لِكُلِّ أَمْرٍ حَقِيقَةً هُوَ بِهَا مَا هُوَ...» (همو، ۱۳۸۰: الف: ۳۱).

می‌شود که بر معنایی دلالت می‌کند که شیء به سبب آن معنا، هست آنچه هست.^۱ خود بودن شیء و هویت آن در گرو حصول همه اوصاف ذاتی مشترک و مختص اوست. آنچه انسان به سبب آن انسان است و خودش است، حیوان بودن آن نیست؛ وگرنه صرف حیوانیت سبب حصول انسانیت می‌شد. البته در خود بودن انسان، به حیوانیت نیز احتیاج است، اما آن، تمام هویت انسان را حاصل نمی‌کند. بر این اساس باید گفت که نه صرف ذاتی مشترک و نه ذاتی مختص، به تنهایی بر ماهیت شیء دلالت ندارند. آنچه به عنوان دال بر ماهیت در نظر گرفته می‌شود، باید کمال حقیقت شیء را شامل شود (ابن سینا، ۱۳۸۰ ب: ۱/۳۷-۳۸). بدین ترتیب آنچه در پاسخ ماء حقیقی گفته می‌شود، بر چیزی دلالت دارد که هویت شیء و نفس الامر آن را قوام بخشیده است.^۲ حقیقت شیء و آنچه شیء به واسطه آن خودش است یا خود بودن شیء، همان «ماهیت» آن است. شیخ‌الرئیس از این معنا با عنوان «وجود خاص» نیز یاد کرده است. «وجود خاص» همان حقیقت شیء است که شیء به واسطه آن، هست آنچه هست؛ مثلاً حقیقت مثلث، همان مثلث بودن آن است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۳۱؛ برای تحلیل معنایی «ماهیت» در فلسفه ابن سینا، ر.ک: منافیان، ۱۳۹۴ ب: ۱۸۸-۱۹۳؛ موسویان، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۵۳؛ حکمت، ۱۳۸۹: ۳۶۶-۳۷۷).

درباره مصداق این معنا از «ماهیت» نمی‌توان به صراحت از ذهنی یا عینی بودن آن سخن گفت. این معنا ناظر است بر هویت یک شیء و اینکه هر چیزی، خودش خودش است. می‌دانیم که هویت و خود بودن هر شیء به حسب خودش است؛ مثلاً درباره «انسان» می‌توان هم از تحقق عینی و هم تحقق ذهنی او سخن گفت، ولی «جمله» یا «تصدیق» صرفاً در ذهن یافت می‌شوند و تحقق خارجی آن‌ها بی‌معناست. ما به شیء هو هو، در گرو وجود خارجی یا ذهنی نیست، بلکه صرفاً به اموری اشاره دارد که در تکوین شیئی آن شیء و تمایزش از دیگر اشیاء دخالت دارند. به حسب اصطلاحات فلسفی باید گفت که «ماهیت» در این کاربرد، نسبت به

۱. «... الدال على ماهية الشيء هو الذي يدل على المعنى الذي به الشيء هو ما هو...» (همو، ۱۳۸۰ ب: ۳۷/۱).

۲. «المعقول من كل شيء مجرد ماهيته التي له والتي عليها وجوده» (همو، ۱۳۹۱: ۴۴).

ملاحظه وجود خارجی یا وجود ذهنی لا بشرط و بی اقتضاست. لذا هر آنچه «شیء» خوانده می‌شود و می‌توان درباره آن سخن گفت و تمایزش از دیگران را مطرح ساخت، ماهیت و طبیعت دارد. بر همین اساس، حتی می‌توان از طبیعت عدم، طبیعت وجود، طبیعت وجوب و حتی از طبیعت یا طباع نفس الامر نیز سخن گفت. هنگامی که در کتب فلسفه یا منطق، مبحث مواد ثلاث مطرح می‌شود، آنچه محور بحث است «ماهیت» در معنای «ما به الشیء هو هو» می‌باشد و بدین ترتیب همان گونه که می‌توان از ماهیت ممکن سخن گفت، می‌توان از ماهیت واجب و ماهیت ممتنع نیز سخن گفت. در این باره می‌توان برخی از عبارات میرداماد را به عنوان نمونه مرور کرد:

[۱] «إِنَّ الممكن بالذات هو ما لا يتأبى ذاته طبيعة الوجود وطبيعة العدم...» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۵۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۲۴۶).

[۲] «... لو تعدد الواجب لكانت حقيقة الواجب الوجود وطبيعة وجوب الوجود -أى الحقيقة الواجبة بنفسها، لا بوجوب قائم بها، محمولةً عليها قطعاً» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۵۱۲/۱؛ نیز ر.ک: همان: ۱۵۴/۱).

[۳] «... فالأعيان الخارجة ولحظات الذهن الغير التعملية بأسرها أنحاء نفس الأمر، ولكن لا من حيث خصوص الخارج أو الذهن، فإن الخصوصية ملغاة في طباع نفس الأمر...» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۹).

[۴] «إِنَّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات عينُ الذات في الحقيقة الواجبة، زائدٌ على الماهية في الماهيات الممكنة. فالقيوم الواجب بالذات -جل ذكره- ماهيته هي بعينها إتيته، والماهية الممكنة ماهيته وراء إتيته» (همان: ۷۲).

[۵] «... أَنَّ الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو أَنَّ الفحص يقضى أَنَّ المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية، كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية، بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة؛ فإنها وإن صارت ماهية حقيقية بحسب الفرض المستحيل ولو ألف ألف مرة، لم ينسلخ طباعها عن الامتناع...» (همو، ۱۳۹۱: ۳۳۳).

بدین ترتیب می‌توان گفت که در متون فلسفی میرداماد، واژه «ماهیت» ناظر به معنایی است که این‌همانی و خود بودن شیء را تضمین می‌کند و بدون آن، سخن گفتن از شیئی خاص بی‌معناست. چنین معنایی می‌تواند با وجود خارجی یا وجود ذهنی همراه باشد و اساساً می‌تواند عین وجود خارجی باشد؛ اما آنچه در مدلول واژه

«ماهیت» ملاحظه می‌شود، ارتباطی به وجود و تحقق ندارد، بلکه در مدلول این واژه صرفاً به اشیایی اشاره می‌شود که به حمل اولی ذاتی بر شیء حمل می‌شوند.

۴. ماهیت تقدیری و تحقیقی

پیش از میرداماد و به ویژه در ضمن تحقیق ابن سینا، تمایزی میان شرح اسم شیء و شرح حقیقت آن پذیرفته شده بود. این تفاوت، در واقع به شناخت شیء پیش از علم به وجود آن و یا پس از علم به وجود آن مربوط است. اگر شیئی را پیش از آنکه از موجود بودن آن آگاه شویم، مدّ نظر قرار داده و بخواهیم آن را تحلیل کرده و شناسایی کنیم، آنچه شناخته می‌شود و در پاسخ «ما هو؟» بیان می‌شود، شرح اسم آن شیء است. اما اگر شناسایی شیء و تجزیه و تحلیل آن پس از علم به وجود شیء باشد، آنچه در پاسخ «ما هو؟» گفته می‌شود، شرح حقیقت شیء است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۰: ۲۶۱/۳-۲۶۲). میرداماد نیز این تمایز را پذیرفته و در هر دو حالت، از واژه «ماهیت» استفاده کرده است. در متون فلسفی میرداماد، گاه دیده می‌شود که وی از همان دو اصطلاح رایج در سنت سینوی بهره برده و گاه نیز دو اصطلاح خاص خود را به کار بسته است؛ یعنی ماهیت تقدیری (تخمینی / فرضی)، و ماهیت تحقیقی (حقیقی):

[۱] «... فالماهية من حيث نفسها وبحسب طبع الجواز ليست إلا تقديرية تخمينية بحسب الفرض، وإنما تستحقّ بذلك مطلب "ما الشارحة للاسم"؛ ومن جهة الاستناد إلى الجاعل تحقّيقاً بالفعل مستحقّة الوقوع في مطلب "ما الحقیقة"» (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۲۰/۱).

[۲] «... أن كلّ ممكن فإنما له قبل جعل الجاعل ماهية تقديرية، كما للمستحيلات، ثمّ بعد الجعل تنقلب تلك إلى ماهية حقیقة، وليس يتصوّر تلك في المستحيلات» (همو، ۱۳۹۱: ۴۰۶).

در نظر میرداماد، پرسش از ماهیت شیء، یا به حسب دلالت اسم است و یا به حسب وقوع در تجوهر؛ یعنی آنچه مطلوب است، گاه پرسش از ماهیت پیش از تقرر و تجوهر آن است (شرح اسم) و گاه پس از تجوهر است (شرح حقیقت). نخستین پرسش علمی، همانا پرسش شرح اسم است و سپس پرسش از تجوهر و تقرر شیء (هل

بسیط حقیقی) مطرح می‌شود. پس از آن است که با علم به تقرر ماهیت می‌توان از شرح حقیقت آن نیز پرسش کرد (همو، ۱۳۸۲: ۲۱۶-۲۱۷). پس از این اشاره می‌شود که در نظر میرداماد، مرتبه تقرر و تجوهر ماهیت، متفاوت است با مرتبه وجود، و مقدم بر آن است. لذا میرداماد در تفسیر خاص خود از تفکیک میان شرح اسم و شرح حقیقت، تجوهر ماهیت را جایگزین وجود ماهیت کرده است. اما نکته مهم درباره این تفکیک آن است که پس از علم به تقرر و تجوهر ماهیت، همان شرح اسم ماهیت به شرح حقیقت آن بدل می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۵۰)؛ یعنی شناخت ما از خود ماهیت (ما به الشيء هو هو)، پیش از علم به تجوهر و پس از آن، هیچ تفاوتی نمی‌کند و تبدل نمی‌پذیرد؛ بلکه شناخت جدیدی درباره لواحق ماهیت حاصل شده است.

چنان که در عبارت [۱] دیده می‌شود، میرداماد مرتبه شرح اسم را به ماهیت تقدیری و تخمینی نسبت داده و آن را حیثیت ذات و خود ماهیت دانسته است. در واقع، هنگامی که ماهیت به تقرر یا عدم تقرر و وجود یا عدم متصف نشده، در مرتبه تقدیر و تخمین است و تنها به صورت فرضی می‌توان از آن یاد کرد و شناخت آن نیز مرتبه شرح اسم است. تمامی ماهیت‌ها در این مقام مشترک هستند و چنان که در عبارت [۳] مشهود است، می‌توان برای امور محال و ممتنع نیز ماهیت تقدیری و فرضی در نظر گرفت. اما غیر از امور ممتنع بالذات، سایر ماهیت‌ها می‌توانند در اعیان تحقق داشته باشند. هنگامی که ماهیت در مقام تجوهر و فعلیت قرار گرفت، از حالت تقدیری خارج شده و حقیقی شده است.

گفتنی است که در فرازهایی از متون فلسفی میرداماد، درباره ماهیت تقدیری از اصطلاح «ماهیت تصویری» نیز استفاده شده است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴: الف: ۳۱۸ و ۴۳۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۶۳-۲۶۴)؛ برای نمونه می‌توان به این عبارت اشاره کرد:

«... أن النسبة في القضية إنما يتعلق بها التصديق من حيث هي بين الطرفين لا يلتفت إليها بالذات و مستغنياً عنه بحسب نفسه، أي بحقيقته التصورية إذا لوحظ بالاستقلال...» (همو، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۴).

اصطلاح «ماهیت تصویری» در مقابل اصطلاح «هیئت تألیفی و ترکیبی» به کار رفته و مقصود آن است که خود ماهیت به نحو مستقل در نظر گرفته شود؛ نه اینکه به مثابه

ربط و نسبت میان دو طرف لحاظ شود. به تعبیر دیگر، می‌دانیم که میان اشیاء و مفاهیم مختلف ربط و نسبت برقرار می‌شود؛ نیز می‌دانیم که «نسبت» در شمار مقولات و ماهیات جای دارد؛ حال پرسش این است که آیا «نسبت» از آن حیث که به دو طرف وابسته است و آینه‌ای برای نشان دادن ربط و خلط دو طرف است، به مثابه ماهیت تلقی می‌شود، یا وقتی که به نحو مستقل لحاظ می‌شود و التفات به دو طرف آن حذف می‌شود؟ پاسخ این است که در حالت دوم، «نسبت» معنایی رابط و حرفی دارد و در شمار حقایق قلمداد نمی‌شود؛ بلکه صرفاً در لحاظ مستقل و عدم التفات به دو طرف می‌توان از «نسبت» به مثابه یک ماهیت سخن گفت. بر همین اساس، میرداماد از اصطلاح «ماهیت تصویری» بهره جسته تا به این تفاوت مهم اشاره کرده باشد؛ زیرا تمایز میان «تصور» و «تصدیق» نیز در نظر میرداماد، همانند تمایز دو حالتی است که درباره «نسبت» ذکر شد (ر.ک: همان: ۱۸-۱۹). پس هر گاه شیء را به نحو مستقل لحاظ کنیم و خود آن را در نظر بگیریم، می‌توان از ماهیت تصویری سخن گفت.

بدین ترتیب آشکار است که در نظر میرداماد، «ماهیت» یعنی همان «ما به الشیء هو هو» را می‌توان در دو مرتبه تقدیری و تحقیقی در نظر گرفت. هنگامی ماهیت در مرتبه تقدیر و فرض است که هیچ التفاتی به تجوهر و نحوه تحقق آن صورت نمی‌گیرد. در این مرتبه، آنچه مهم است خود و ذات ماهیت است؛ یعنی آن چیزی که تقدیر می‌شود تا یک طبیعت شکل گیرد و تعیین یابد. به عبارت دیگر، ماهیت تقدیری همان مقام حمل اولی ذاتی است؛ یعنی همان خود ماهیت. در این اصطلاح، «تقدیر» مقیدکننده ماهیت نیست تا بتوان ماهیت غیر تقدیری را به گونه‌ای در نظر گرفت که هرگز مقام فرض و تقدیر ندارد؛ خیر، بلکه وصفی است برای مرتبه ذات ماهیت و هر ماهیتی قطعاً مقام تقدیر و تخمین دارد. اما در مرتبه حقیقت، ماهیت به نحو متجوهر و موجود لحاظ می‌شود. در این مرتبه، همان ماهیت تقدیری لباس حضور در متن اعیان را می‌پوشد و متجوهر می‌گردد. نکته مهم توجه به این مطلب است که باقی نماندن در مقام تقدیر و فرض، و ورود به عرصه اعیان و حقیقی شدن، هیچ تغییر و تبدلی در ذات ماهیت ایجاد نمی‌کند.

۱-۴. مرتبه تقرر ماهیت

یکی از اصطلاحات پرکاربرد در متون فلسفی میرداماد، واژه «تقرر» و سخن گفتن از «مرتبه تقرر ماهیت» است. مقصود از «تقرر ماهیت»، فعلیت ماهیت است. میرداماد در کتاب *الافق المبین* چنین نوشته است:

«... أن مرتبة ذات موضوعه [أى: موضوع الوجود] فى العين أو فى الذهن اصطلاح على التعبير عنها بـ "فعلية الماهية" ووضع لها اسم هو "تقرر الذات"» (همان: ۱۳؛ نیز ر.ک: همان: ۱۲۰).

چنان که از این عبارت آشکار است، پیدا شدن ماهیت در عین یا ذهن همان مرتبه فعلیت ماهیت است که به آن مرتبه تقرر ذات نیز گفته می‌شود. بدین ترتیب با توجه به مطالب پیشین می‌توان گفت که به هنگام اعتبار ماهیت در عین یا ذهن، ماهیت از حالت تقدیر محض خارج شده و فعلیت می‌یابد و مرتبه تقرر ماهیت همانا مرتبه ماهیت تحقیقی و حقیقی شدن ماهیت است. تقرر ماهیت بدین معناست که ماهیت قرار یافته و ثبوت دارد و به مثابه شیئی خارجی می‌توان درباره آن سخن گفت. حضور ماهیت در متن واقعیت، همان تقرر و فعلیت ماهیت است که می‌توان با عنوان حیث خارجی بودن ماهیت در مقابل حیث اعتبار یا تقدیری بودن ماهیت، از آن یاد کرد. میرداماد متعلق حقیقی پرسش هل بسیط را تقرر و فعلیت شیء دانسته است (همان: ۱۸۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۱۷؛ همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۸).

چنان که پیشتر گفته شد، در نظر میرداماد، «ماهیت» درباره هر آنچه شیء خوانده شود به کار می‌رود. لذا اصطلاح «مرتبه تقرر» نیز بر همه اشیا شمول دارد. اما پس از بحث و بررسی فلسفی درباره اشیاى گوناگون معلوم می‌شود که فعلیت برخی از ماهیت‌ها به خودی خود است و مرتبه فعلیت ماهیت، عین مرتبه ذات آن است که همان ماهیت واجب می‌باشد؛ ولی فعلیت برخی از ماهیت‌ها در گرو دیگری و افاضه علت است که همان ماهیت ممکن است. بر این اساس، «متقرر» نیز به دو گونه تقسیم شده است: متقرر بنفسه و متقرر بغيره (همو، ۱۳۸۲: ۲۰۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۱). بدین ترتیب معلوم می‌شود که اگر در برخی عبارت‌ها، میرداماد اصطلاح «مرتبه تقرر و فعلیت» را درباره

ماهیت ممکن به کار برده،^۱ مقصود این نیست که مرتبه تقرر ماهیت، صرفاً به متقرر بغیره اختصاص دارد.

در پایان باید اشاره کرد که همراه با دو اصطلاح «مرتبه تقرر ماهیت» و «مرتبه فعلیت ماهیت»، اصطلاح «مرتبه تجوهر ماهیت» نیز به همان معنا در برخی عبارات‌های میرداماد به کار رفته است (همو، ۱۳۷۴ الف: ۶۳؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۹/۱)، مانند:

«فلیس فی حوزة التقرّر بما هو تقرّر، وهو تجوهر الماهیة وفعلیة فی سنخها، ...» (همو، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

همچنین باید گفت که درباره ماهیت ممکن، اصطلاح «مرتبه صدور ماهیت» معادل است با مرتبه تقرر و فعلیت ماهیت:

«... فإنّ الماهیة فی مرتبة الصدور، وهی بعینها مرتبة التقرّر، تتأخّر عن مقوماتها...» (همان: ۴۶؛ نیز ر.ک: همان: ۱۳۲).

۲-۴. مرتبه موجودیت / وجود ماهیت

در ابتدا مناسب است چند عبارت را از کتب مختلف میرداماد مرور کنیم:

[۱] «... أن مرتبة ذات موضوعة [أی الوجود] فی العین أو فی الذهن اصطلح علی التعبير عنها بـ «فعلیة الماهیة» ووضع لها اسم هو «تقرّر الذات». وحيثیة هذا المفهوم المصدری المنتزع تُسمی بـ «الوجود» ويُعبّر عنها بـ «الموجودیة»؛ فإنّ تقرّر الماهیة وفعلیةها وإن لم تتسلخ عن اقتران الوجود إلا فی اعتبار العقل إلا أنّها مستتبعة للموجودیة، والموجودیة مسبوقه بها» (همان: ۱۳-۱۴؛ نیز ر.ک: همان: ۴۵).

[۲] «لعلّ حقّ التعبير عن جاعل الماهیات وفاعل الإتیات وصابغ الحقائق ومفیض الوجودات - وهو الأول الحقّ المتقرّر بنفسه - أن یقال: «الضروری المتقرّر بنفسه والواجب الوجود بالذات»، ولا ینبغی أن یقتصر علی «الواجب الوجود بالذات»، وإن كان التقرّر والوجود هناك واحداً لا یزید أحدهما علی الآخر، كما فی الطباع الإمكانیة؛ إذ الوجود هناك عین الحقیقة، والموجودیة نفس التقرّر؛ لأنّ المفهومین بحسب ما هما قبلنا مختلفان، فینبغی تقدیس المبدأ عمّا یعتبری کلاً منهما بحسب الوقوع فی عالم الإمكان» (همان: ۲۸۱-۲۸۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۴ الف: ۷۳).

۱. نمونه: «... فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تُقال لها: مرتبة التقرّر والفعلیة...» (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۳۸).

[۳] «والشئ المعلوم نفس ذاته وماهيته مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل. فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تُقال لها «مرتبة التقرر والفعلية» وللمطلب الذي يازائها «الهل البسيط الحقيقي»، أعنى هل الشئ. ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها فقال لها «مرتبة الوجود» وللمطلب الذي يازائها «الهل البسيط المشهورى»، أعنى هل الشئ موجود على الإطلاق. وصور هذين المطلبين بأخرة واحد بحسب المحكى عنه» (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۷-۳۸؛ نیز ر.ک: همان: ۵۱-۵۲).

چنان که از عبارت [۱] و [۳] به دست می آید، در نظر میرداماد، مرتبه موجودیت یا وجود ماهیت، آن مرتبه‌ای است که معنای مصدری وجود (موجودیت / موجود بودن) از ماهیت انتزاع می‌گردد. هنگامی که ماهیت فعلیت و تقرر دارد، معنایی مصدری نیز از آن انتزاع می‌شود که مفاد آن، بودن در عین یا ذهن است. تا هنگامی که ماهیت در مقام تقدیر و تخمین است، هرگز چنین معنایی انتزاع نمی‌شود و نمی‌توان وجود را به ماهیت نسبت داد.

به باور میرداماد، مطابق عبارت [۱]، میان «مرتبه تقرر» و «مرتبه وجود»، تمایز مفهومی برقرار است، ولی به لحاظ واقعیت خارجی و حضور در متن اعیان، هرگز نمی‌توان مرتبه تقرر ماهیت را منفک و منسلخ از وجود در نظر گرفت. اما چنان که پیش از این گفته شد، تقرر و فعلیت ماهیت، گاه با مرتبه ذات ماهیت عینیت دارد و گاه متمایز از آن است. حال باید گفت که بنا بر عبارت [۲]، هنگامی که مرتبه تقرر ماهیت همان مرتبه ذات ماهیت نباشد، در ظرف تحلیل عقل می‌توان مرتبه تقرر ماهیت را از مرتبه وجود آن تفکیک کرد و از تمایز تقرر و وجود ماهیت سخن گفت. در این حالت، مرتبه تقرر بر مرتبه وجود متقدم است و وجود از تقرر ماهیت تبعیت می‌کند. اما اگر مرتبه تقرر ماهیت عین ذات ماهیت باشد، هیچ گونه تفکیکی درباره مرتبه تقرر و وجود، حتی در ظرف تحلیل عقل حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر، درباره متقرر بنفسه و واجب الوجود بالذات، «تقرر» عین «وجود» است؛ حتی در ظرف تحلیل عقل.

بنا بر عبارت [۳]، هنگامی که می‌توان میان تقرر و وجود ماهیت تفکیک کرد، پرسش از اصل تحقق و ثبوت شئ نیز به دو گونه هل بسیط حقیقی و هل بسیط

مشهوری (اضافی) تقسیم می‌شود: اولی از تقرر شیء پرسش می‌کند و متعلق دومی نیز وجود شیء است (نیز.ک: همو، ۱۳۹۱: ۴۹-۵۰). بدیهی است که با امتناع تفکیک عقلی مرتبه تقرر از مرتبه وجود، تفکیک در هلیت بسیط نیز بی‌معناست (همو، ۱۳۸۱ب: ۱۲۱/۱). البته در هر حالت باید توجه داشت که محکی‌عنه مرتبه تقرر و مرتبه وجود ماهیت، یگانه است؛ چنان که عبارت [۳] بدان تصریح دارد؛ یعنی چه بتوان در ظرف تحلیل عقل از تمایز آن دو سخن گفت و چه نتوان، در متن واقعیت و حاق اعیان، تنها با یک حقیقت مواجه هستیم.

در اینجا باید به این مطلب نیز اشاره کرد که در نثر فلسفی میرداماد، مرتبه وجود و موجودیت به مثابه مرتبه تشخص یا مساوق با آن معرفی شده (ر.ک: همو، ۱۳۷۴الف: ۷۸؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۵۲-۵۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۵۸) و هر آنچه درباره «وجود» گفته شد، درباره «تشخص» نیز صادق است:

«فإذن لو كانت للشيء ماهية وراء الوجود، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة التشخص أو مساوقتها. فيمكن أن تكون له ماهية كلية تلحقها مرتبة التشخص التي هي مرتبة الوجود بعينها» (همو، ۱۳۷۴الف: ۵۰).

بر این اساس، آشکار است که در متون فلسفی میرداماد همواره باید به تفاوت معنایی مرتبه تقرر ماهیت یا مرتبه تجوهر آن با مرتبه وجود و تشخص ماهیت توجه داشت.

نتیجه‌گیری

میرداماد در شمار فیلسوفان کمتر شناخته‌شده اما مهم و تأثیرگذار در تاریخ فلسفه اسلامی است. او حکیم جامعی است که پس از دوران سستی و فترت فلسفه در جهان اسلام،^۱ توانست با روحیه انتقادی و تأسیسی خود (ر.ک: امامی‌جمعه، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۱۲۱)، آغاز دوره جدیدی از حیات فلسفه اسلامی را رقم زند، وصف «معلم ثالث» را از آن خود کند و در صدر مکتبی بنشیند که امروزه به عنوان «مکتب فلسفی اصفهان»

۱. میرداماد در مقدمه *التقديسات*، یکی از افتخارات خود را باطل کردن جاهلیت ذهن‌ها در فلسفه اولی معرفی کرده و به تلویح گفته است که دوران پیش از او، زمانه جاهلیت و نادانی در فلسفه اولی بوده است (میرداماد، ۱۳۸۱ب: ۱۱۴/۱).

شناخته شده است.^۱

یکی از ویژگی‌های مهم شخصیت میرداماد، اهتمام به بازخوانی اندیشه‌های پیشینیان و بازاندیشی جریان‌های فکری گذشتگان است. در میان آثار میرداماد، کتاب جامع فلسفی همچون کتاب *شفاء* یا *اسفار اربعه* به چشم نمی‌خورد، بلکه او بیشتر آثار خود را در بررسی یک موضوع یا مسئله خاص به نگارش درآورده و در این کار، معمولاً برای تبیین محل نزاع و تحلیل پرسش اصلی بحث، اهمیت فوق‌العاده قائل است و در این باره سعی و تلاش بسیار کرده است.^۲ روش او غالباً چنین است که با طرح دیدگاه‌های مختلف و نقل عبارت‌های گوناگون از حکما و متکلمان، به بررسی و سنجش آن‌ها پرداخته و پس از تبیین و رفع ابهام از محل نزاع، تحقیق خود را درباره حل مشکل ادامه می‌دهد.^۳

۱. عنوان «مکتب اصفهان» را هنری کرین برای اشاره به شماری از حکمای الهی ایران در عصر صفوی پیشنهاد داده است (کورین، ۱۳۸۴: ۴۷۶). در معرفی این حوزه فلسفی، دکتر ابراهیمی دینانی در عبارتی مختصر و نسبتاً جامع چنین نوشته است: «اندیشمندان و متفکرانی که در طریق حکمت معنوی تشیع گام برداشتند، حوزه فلسفی اصفهان را به وجود آوردند و نگذاشتند چراغ فلسفه بر اثر تندباد حوادث خاموش گردد. وابستگان به حوزه فلسفی اصفهان، اندیشه‌های خود را در قالب سخنان ابن سینا و پیکر عبارات سهروردی ابراز داشته و از بیانات بدیع ابن عربی نیز غافل نبوده‌اند. آنچه در حوزه فلسفی اصفهان انجام پذیرفت، التقاط و تلفیق نبود؛ بلکه انس و الفت با روایات و آشنایی با معارف اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، افقی از معرفت را برابر چشم اندیشمندان این حوزه فلسفی گشود که می‌توانستند بین ابن سینا و سهروردی نوعی هماهنگی مشاهده نمایند. این افق جدید فکری، آن‌چنان وسیع و گسترده بود که در آن، عقل با وحی الهی نیز سازگار می‌گشت و اختلاف میان حکمت و دین جای خود را به نوعی صلح و هماهنگی می‌سپرد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲/۳۰۵).

۲. برای نمونه می‌توان به مقدمه طرح بحث *مجمعول بالذات* در کتاب *الافق المبین* (میرداماد، ۱۳۹۱: ۱۷-۲۱)، بحث‌های مقدماتی در قیس اول از کتاب *قیسات* برای بررسی مسئله حدود عالم (همو، ۱۳۷۴ الف: ۵-۳) و بحث‌های مفصل و پراکنده در کتاب *التقدیسات* به منظور بررسی و ابطال شبهه ابن کمونه اشاره کرد.

۳. عبارتی از کتاب *الصرط المستقیم*، به خوبی گویای روش تحقیق و نگارش میرداماد است: «... فقد أوردت فيه طريقة الفلسفة اليونانية على مشرب متفلسفتها وفلاسفتها وأوضححت مسلك الملة الإسلامية من الحكمة اليمانية على اختلاف أذواق الفرق من محققيها ومبطليها حتى أشاعرتها ومعتزليها بطبقات بسط الكلام من الرد والإحكام والنقض والإبرام. ثم تشيد ما هو الركن الوثيق لدى وتحقيق ما هو الطريق الأنيق إلى على ما ورثه من الأقدمين التقطت من عباراتهم أو استفدت من إشاراتهم وما لم يورثه أحد أحدًا ألهمت وتحلست به، أو أسهرت العين وكردت النفس له من تعيين للمبهمات وتبيين للمهيمات على تدقيق لم أراحم عليه وتحقيق لم أسبق إليه أجرى به قلمي والأمر أوضح من نار على علم...» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۵).

میرداماد همین روش را در بررسی برخی نظرات منسوب به حکما و متکلمان نیز به کار گرفته است. به نظر او، برخی از انتقادات و اشکال‌ها یا نزاع‌هایی که در میان حکما و متکلمان روی داده، ناشی از تصور نادرست مسئله یا نشناختن معنا و مفهوم مدّ نظر است و در صورتی که مسئله مدّ نظر تبیین و به تنقیح معانی پرداخته شود، اشکال مطرح شده رفع می‌شود و اختلاف پیش آمده نیز از بین می‌رود.^۱

در این مقاله سعی شد تا با التفات به روشی که میرداماد نیز به کار می‌برده، دیدگاه او دربارهٔ معنا و مقصود از «ماهیت»، به عنوان یکی از مفاهیم اصلی مابعدالطبیعه، شناسایی و تحلیل شود. در نظر میرداماد، «ماهیت» ملاک این همانی شیء است و هر آنچه در حمل اولی بر یک شیء منطبق می‌شود، همانا ماهیت آن را شکل می‌دهد. ماهیت همان طبیعت شیء است که بر داشته‌ها و حد و مرز یک شیء خاص دلالت می‌کند. در کاربرد «ماهیت» و اتصاف یک شیء به عنوان «ماهیت» باید به ویژگی استقلال و تفرد آن شیء التفات داشت و از حالت ترکیبی و خلطی آن با دیگر اشیاء صرف نظر کرد. «هیئت ترکیبی» که چیزی جز ربط و معنای حرفی نیست، هرگز به عنوان «ماهیت» خطاب نمی‌شود.

با توجه به مباحث مفصل پیشین می‌توان دربارهٔ معنای «ماهیت» و برخی اصطلاحات پیرامونی آن در اندیشهٔ میرداماد به اختصار چنین گفت:

ماهیت: ما به الشیء هو هو؛ ملاک این همانی و خود بودن شیء؛ آنچه در حمل اولی ذاتی بر شیء حمل می‌شود.

ماهیت تقدیری: مرتبهٔ ذات و خود ماهیت.

ماهیت تحقیقی (حقیقت): مرتبهٔ فعلیت ماهیت؛ مرتبهٔ حضور ماهیت در عین یا ذهن.

مرتبهٔ تقرر ماهیت: مرتبهٔ تجوهر ماهیت؛ مرتبهٔ فعلیت ماهیت.

۱. نمونه‌ای بسیار خوب از این روش میرداماد را در ارزیابی وی پیرامون نظریهٔ علم الهی ابن سینا مشاهده می‌کنیم. میرداماد با استادهای پی‌درپی به عبارات ابن سینا در کتاب‌های *شفاء*، *اشارات* و *تنبیها* و *تعلیقات*، به تفسیر دیدگاه ابن سینا در باب علم پیشین الهی پرداخته و انتقادات شیخ اشراق و خواجه طوسی را بی‌ارتباط با نظر ابن سینا دانسته و پاسخ گفته است (ر.ک: همو، ۱۳۸۲: ۳۶۰-۳۶۷).

مرتبهٔ صدور ماهیت: مرتبهٔ فعلیت ماهیت ممکن.
مرتبهٔ وجود (موجودیت): مرتبهٔ انتزاع معنای مصدری وجود.
مرتبهٔ تشخص: مرتبهٔ وجود؛ مرتبهٔ انتزاع معنای مصدری تشخص.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۴. همو، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۵. ابن رشد، محمد بن احمد، تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۶. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، التعليقات، مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۷. همو، الشفاء - الالهیات، مراجعه و مقدمه ابراهیم مدکور، افست از چاپ مصر، بی‌جا، بی‌تا ۱۳۸۰ ق. (الف)
۸. همو، الشفاء - المنطق، تصدیر طه حسین باشا و مراجعه ابراهیم مدکور، افست از چاپ مصر، بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۸۰ ق. (ب)
۹. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. احمدی، احمد، بن‌لایه‌های شناخت، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. امامی جمعه، سید مهدی، سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۱۲. اوجبی، علی، مقدمه بر: میرداماد، تقویم الایمان، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. تهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقیق رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان للنشرین، ۱۹۹۶ م.
۱۴. حکمت، نصرالله، زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی، تهران، الهام، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. همو، متافیزیک ابن سینا، تهران، الهام، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. خامنه‌ای، سیدمحمد، ملاصدرا؛ زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمآلهین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. سبزواری، ملاحادی، تعلیق بر: صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، حاشیه ملاحادی سبزواری، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. غفاری، سیدمحمدخالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، فصوص الحکمة، و شرحه لاسماعیل الحسینی الشنب غازی، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۲۳. همو، کتاب الحروف، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۲۴. کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، کویر، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۸۴ ش.

۲۵. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، *الكلمة الطیبه*، تحقیق حمید عطائی نظری، تهران، مؤسسه پژوهشی فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۹۱ ش.

۲۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

۲۷. منافیان، سیدمحمد، «نظریه جعل بسیط ماهیت در اندیشه میرداماد»، *دوفصلنامه حکمت صدرایی*، سال سوم، شماره ۲، ۱۳۹۴ ش. (الف)

۲۸. همو، هستی و عروض؛ *درنگی بر مابعدالطبیعه سینیوی*، تهران، حکمت، ۱۳۹۴ ش. (ب)

۲۹. موسویان، سیدحسین، «ماهیت از دیدگاه ابن سینا»، *فصلنامه مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۱، ۱۳۸۱ ش.

۳۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد، *الافق المبین*، تحقیق و مقدمه حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.

۳۱. همو، *الصراط المستقیم*، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ ش. (الف)

۳۲. همو، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش. (الف)

۳۳. همو، *تقویم الایمان*، و شرحه کشف الحقائق للسید احمد العلوی، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.

۳۴. همو، *جدوات و موافقت*، تصحیح و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.

۳۵. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش. (ب)

۳۶. همو، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، تصحیح و مقدمه حامد ناجی اصفهانی، تهران - قم، میراث مکتوب - هجرت، ۱۳۷۴ ش. (ب)

۳۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیهات، مع المحاکمات لقطب‌الدین الرازی*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

۳۸. نوری، ملاعلی، *تعلیقه بر: میرداماد، تقویم الایمان*، ۱۳۸۲ ش.

نقش مسئله بساطت یا ترکب مشتق در شکل‌گیری استدلال شیخ اشراق بر اعتباریت وجود و پاسخ‌های آن*

- سیداحمد حسینی سنگ‌چال^۱
- محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

شیخ اشراق از مدافعان اعتباریت وجود به حساب می‌آید. سه استدلالی که او برای اثبات این نکته به کار می‌گیرد، بر پایه دوگانه بساطت یا ترکب مشتق استوار است. صدرالمآلهین با ارائه تحلیلی نو از ترکب مشتق و جداسازی مرز خصوصیات مفهومی از ویژگی‌های مصداقی، خود را از همه اشکالات سهروردی می‌رهاند. مظفر سعی دارد با مبنی قرار دادن بساطت مشتق به استدلال سهروردی اشکال کند؛ اما جدا از اشکالات عدیده‌ای که بر نظریه بساطت مشتق وارد است، سهروردی در فرض بساطت مشتق نیز اشکالاتی را بر تحقق خارجی وجود وارد نموده که باید به آن‌ها پاسخ گفت. علامه طباطبایی اصل استدلال سهروردی را غلط می‌شمرد و در نتیجه هر گونه تلاش برای پاسخ‌گویی به آن را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)
(hosseini.sangchal.ahmad@gmail.com)

۲. استاد دانشگاه تربیت مدرس (saeedi@modares.ac.ir)

تأیید نوعی استدلال اشتباه در سنت فلسفی می‌انگارد. استدلال مزبور و هر گونه استدلال زبان‌بنیاد ما را به ورطه خلط حقیقت و اعتبار خواهد انداخت و به کلی نمی‌توان از مباحث اعتباری، تعهدات متافیزیکی انتظار داشت.

واژگان کلیدی: اعتباریت وجود، بساطت مشتق، استدلال زبان‌بنیاد، سهروردی، صدرالمতألہین، مظفر، علامه طباطبایی.

مقدمه

مسئله بساطت یا ترکب مشتق اگرچه در آثار مترجمان ارسطو، فارابی و بهمنیار به صورت اشاره‌وار مطرح شده است، اما سیدشریف جرجانی اول شخصی است که این مسئله را از حوزه بحثی صرفاً منطقی خارج کرده و به صورت یک مسئله جدی وارد کارزار مباحث فلسفه نموده است (ارموی، ۱۲۹۴: ۱۱). پس از آن نقض و ابرام‌های فراوانی در باب استدلال جرجانی در دو علم فلسفه و اصول در گرفته است. در علم اصول، حائری اصفهانی در کتاب *فصول خود اشکالاتی جدی بر این استدلال وارد می‌آورد* (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۱). حاجی سبزواری در تعلیقه خود بر *اسفار سعی* در پاسخ گفتن به اشکالات حائری اصفهانی دارد و ضمن پاسخ‌گویی به اشکالات او، بازسازی‌ای از این استدلال به دست می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۴۱). پس از سبزواری، آخوند خراسانی عین متن سبزواری را با تغییری جزئی در کتاب *کفایة الاصول* مطرح می‌کند (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱: ۱۰۱/۱). پس از آخوند، متن *کفایة الاصول* محور همه مباحث اصولی قرار می‌گیرد و همه عالمان اصول پس از آخوند، شارح یا ناقد متن کفایه‌اند و در این بحث در واقع به شرح و جرح مباحث سبزواری می‌پردازند. مسئله بساطت و ترکب مشتق از مواضعی است که شاخه‌های مختلفی از علوم اسلامی به هم می‌آیند. عالمان اصول، ناظر بر مباحث منطق‌دانان و فیلسوفان می‌نگارند و فیلسوفان نیز در بحث خود به دیدگاه‌های عالمان اصول توجه دارند.^۱

مسئله بساطت و ترکب مشتقات به نوبه خود در مباحث فلسفی اثرگذار بوده است.

۱. این بحث از نمونه‌هایی است که ضرورت اتخاذ دیدگاه جامع در مسائل میان رشته‌ای علوم اسلامی را گوشزد می‌کند.

از نظرگاه مشهور، برخی از مباحث فلسفی به نوعی وابسته به مسئله بساطت و ترکب مشتقات اند؛ به گونه‌ای که طرح و حل مسئله فلسفی به نحو اجتناب‌ناپذیری بر حل مسئله بساطت و ترکب مشتق مبتنی است. مسئله رابطه وجود و موجود، حال بودن وجود، تغایر صفات الهی با ذات و توحید واجب از این دسته مسائل اند که به گونه‌ای یکی از مقدمات استدلال فلسفی را بساطت یا ترکب مشتق تشکیل می‌دهد.

برخی دیگر از مسائل فلسفی این گونه‌اند که هرچند استدلال‌های مطرح شده مبتنی بر مسئله بساطت یا ترکب مشتق نیست، برای تبیین بهتر آن‌ها می‌توان از مبنای بساطت یا ترکب مشتق بهره جست؛ برای نمونه، رابطه عرض و عرضی، واحد حقیقی و غیر حقیقی، امکان ماهوی و وجودی، اضافه مقولی و اشراقی، ضرورت ذاتی و ازلی، حرکت در اعراض و حرکت در جواهر، تقدم بالذات و تقدم بالعرض و تفاوت اسم و صفت، از جمله مباحثی‌اند که هر یک را می‌توان با الگوی بساطت یا ترکب مشتق بهتر تبیین نمود.

در این مقاله سعی داریم به مسئله‌ای پردازیم که بساطت و ترکب مشتق از مقدمات استدلال آن به شمار می‌آید. این مسئله عبارت است از اصالت یا اعتباریت وجود که بساطت یا ترکب مشتق از نظرگاه مشهور جزء مقدمات زبانی آن به حساب می‌آید.

۱. استدلال شیخ اشراق بر اعتباریت وجود

شیخ اشراق معتقد به اعتباری بودن وجود و اموری نظیر امکان، وحدت و... است. برای اثبات این مطلب از یکسو به انتقاد از استدلال‌هایی می‌نشیند که بر عینیت وجود، امکان و... اقامه شده است؛ برای نمونه در موضعی از کتاب خود به نقد پنج استدلالی می‌نشیند که توسط مشاء بر عینیت وجود، امکان و... اقامه شده بود (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۳۴۵/۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۷۹). از دیگر سو استدلال‌هایی بر اعتباریت این مفاهیم اقامه می‌نماید. این استدلال‌ها گاهی عام بوده و اعتباریت همه این مفاهیم را نتیجه می‌دهد و گاهی تنها در صدد اثبات اعتباریت وجود یا امکان برمی‌آید. شیخ اشراق در قالب سه استدلال، اعتباری بودن وجود را نتیجه می‌گیرد. این استدلال‌ها در آثار ایشان به صورت پراکنده بیان شده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۲۲/۱؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۳۴۰/۱؛ همو، ۱۳۸۰ ج: ۶۴/۲).

صدرالمآلهین در *اسفار* و علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه*، اشکالات شیخ اشراق را در قالب سه اشکال پلکانی ذکر کرده‌اند؛ طوری که اشکالات دوم و سوم شیخ اشراق، از پاسخ ایشان به اشکال اول نشئت می‌گیرد؛ به این معنا که در مرحله نخست، شیخ اشراق قضیه «الوجود موجود» را به صورت «الوجود شیء له الوجود» تحلیل می‌کند و اشکال تسلسل را بر آن مترتب می‌داند. در وهله بعد به ناچار قضیه فوق را به صورت «الوجود موجود بذاته» تحلیل نموده و دو اشکال واجب شدن همه ممکنات و اشتراک لفظی را وارد می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۴۰/۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۱). از نظر استاد جوادی آملی لازم است اشکالات شیخ اشراق را در قالب برهانی دوضلعی بیان نمایم. به این شرح که:

«لو كان الوجود حاصلًا في الخارج لكان إما نفس الموجود وكان حصوله بذاته وإما شيئًا له الوجود وكان حصوله بوجود آخر والتالي بكلا قسميه باطل فالمقدم مثله» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۹۸/۱؛ همو، بی‌تا: جلسه ۲۲).

تحقق وجود در خارج، دو حالت دارد؛ یا اگر وجود در خارج موجود گردد عین وجود است و یا عین وجود نبوده و چیزی است که وجود برای آن ثابت می‌شود. تلازم میان مقدم و تالی هم واضح است؛ چرا که تحقق وجود در خارج از دو صورت مزبور بیرون نیست.

فرض اینکه تحقق وجود در خارج، عین وجود است، با دو تالی فاسد همراه می‌باشد:

اولاً، لازم می‌آید که هر وجودی واجب‌الوجود باشد؛ چرا که واجب چیزی است که عین تحقق است و اگر موجود بودن وجود به معنای عین وجود در نظر گرفته شود، لازم می‌آید که هر وجودی واجب باشد^۱ و حال آن که بالبداهه حقایق ممکنی در عالم داریم و این طور نیست که هر وجودی، واجب باشد.

ثانیاً، عین تحقق بودن وجود در خارج منجر به اشتراک لفظی وجود می‌گردد؛

۱. واجب‌الوجود یعنی آنچه که وجودش ضروری است و از سویی ثبوت شیء برای خودش ضروری است یعنی تحقق وجود در خارج به منزله «الوجود وجود» است که ضروری و واجب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۹).

چراکه در این فرض مفهوم موجود هم بر وجودی صادق است که عین تحقق است یعنی «الوجود موجود» و هم بر اشیایی صادق است که وجود بر آنها ثابت شده است نظیر «الإنسان موجود». بنابراین موجود مشترک لفظی است و یک بار به معنای عین وجود و تحقق و یک بار به معنای «شیء له الوجود» است و حال آنکه بر اشتراک معنوی وجود براهین فلسفی اقامه شده است.

فرض آنکه وجود را شیئی در نظر آوریم که تحقق زائد بر آن بوده و برای آن ثابت شود، با تالی فاسد تسلسل همراه است؛ چرا که قضیه «الوجود موجود» به صورت «الوجود شیء له الوجود» بازنویسی می‌گردد. با نقل کلام در وجود مأخوذ در «شیء له الوجود» از آنجا که «حکم الأمثال واحد» این وجود هم به تحقق زائدی موجود گشته و قضیه «الوجود موجود» درباره آن هم صادق است و همین طور، که منجر به تسلسل می‌گردد.

با ابطال دو تالی می‌توان به بطلان مقدم یعنی تحقق وجود در خارج پی برد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۴۰/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱/۲۹۹).

اشکال مزبور تنها به رابطه وجود و موجود می‌پردازد و معنای «موجود» در حمل «الوجود موجود» را تحلیل می‌نماید. بنا بر فرض اول که موجود بودن وجود به معنای عین الوجود است، مشتقی نظیر موجود را -ولو در حمل‌هایی نظیر «الوجود موجود»-، بسیط گرفته‌ایم و همین بساطت مشتق منجر به اشکال واجب بودن همه وجودها و اشتراک لفظی موجود می‌گردد. این در حالی است که تالی فاسد اشتراک لفظی «موجود» بر ترکیب مشتقی نظیر «الإنسان موجود» صحه می‌گذارد.

مطابق فرض دوم، موجود بودن وجود، به معنای ثبوت و تحقق برای وجود در نظر گرفته شده است که بر اساس آن، موجود امری مرکب بوده و ترکیب موجود منجر به تسلسل وجودات شده است.

بنابراین اشکال شیخ اشراق به این صورت تقریر خواهد شد که «اگر وجود اصیل باشد، اطلاق موجود بر آن، یا بر فرض بساطت «موجود» درست است یا بر فرض ترکیب آن، و در هر صورت، اطلاق موجود بر وجود دچار اشکال است؛ پس اصالت وجود دچار ایراد است».

۲. پاسخ صدرالمتألهین

۱-۲. تبیین نظریه صدرالمتألهین در باب بساطت یا ترکیب مشتقات

صدرالمتألهین به مناسبت بحث‌هایی نظریه بساطت و ترکیب مشتقات را مطرح می‌نماید. در این میان به دو نمونه از مواضعی که این نکته به تفصیل مورد بحث واقع شده اشاره می‌رود:

۱-۱-۲. تفاوت اسماء و صفات واجب‌الوجود

اسماء و صفات الهی از مصادیق رابطه مشتق و مبدأ می‌باشند؛ چرا که «عالم» از اسماء الهی است، اما «علم» از صفات خداوند است. صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* به همین مناسبت به بحث از مشتق پرداخته و اقوال موجود در بساطت و ترکیب مشتقات را در ضمن سه قول بیان می‌کند:

۱. نظریه عده‌ای از متکلمان: مشتق عبارت است از ذات، مبدأ و نسبت مبدأ به ذات. بنا بر این نظریه، مشتق مرکب از سه جزء است. هر گاه ذات به علم متصف گردد و نسبتی میان ذات و علم موجود باشد، مشتق «عالم» پدید می‌آید.

۲. نظریه محقق دوانی: مشتق عین مبدأ است؛ چرا که از نظر دوانی عرض و عرضی متحد بالذات‌اند؛ با این تفاوت که مبدأ از دو حالت برخوردار است، یا از منظر عقل بشرط لا لحاظ می‌گردد و قابلیت حمل ندارد و یا لابشرط اخذ می‌گردد و قابلیت حمل دارد. فرق عرض و عرضی مانند تفاوت میان صورت با فصل یا ماده با جنس است.

۳. جرجانی: بنا بر نقل صدرالمتألهین، جرجانی از طرفداران ترکیب ناقص مشتقات است.^۱ طی این نقل، ذات به همراه انتساب به مبدأ داخل در مفهوم مشتق است اما مبدأ از مفهوم مشتق خارج است.

۱. ترکیب ناقص از سویی سه گانه ذات، نسبت و مبدأ را در تحلیل مفهوم مشتق داخل نمی‌داند، اما در عین حال فقط از دخول مبدأ در مفهوم مشتق دفاع نمی‌کند تا مساوی با بساطت مشتق گردد. ترکیب ناقص دارای تقریرات متعددی است. بر اساس نظریه ذوق تاله و نظریه جرجانی، ذات و نسبت داخل در مفهوم مشتق‌اند. از نظر امام خمینی ذات و مبدأ داخل در مفهوم مشتق‌اند. محقق عراقی معتقد است که مشتق از نسبت و مبدأ ترکیب یافته است.

از نظر صدرالمتألهین هیچ یک از دیدگاه‌های فوق درست نیست و شاید بتوان با توجه به مطالب وی در *اسفار*، وجه نادرستی این دیدگاه‌ها را «سرایت خصوصیات مصادیق به مفهوم» خواند. از نظر ایشان قولی که از چنین انتقاداتی پیراسته باشد، عبارت است از اینکه مفهوم مشتق را به معنای «ما ثبت له مبدأ الاشتقاق» معنا کنیم؛ اما اینکه مبدأ اشتقاق عین ذات است یا غیر آن، مربوط به ویژگی‌های مصادیقی است و دخالت آن در مفهوم مشتق منجر به خلط مفهوم و مصداق می‌گردد. ویژگی‌های مصادیقی، ادله مستقل خویش را می‌طلبند و باید بر عینیت یا غیریت ذات و مبدأ برهان اقامه کرد و نمی‌توان از صرف استظهاراتی که از مفهوم مشتق می‌شود، تکلیف واقع و مصداق مشتقات را هم روشن نمود.

بنابراین صدرالمتألهین مفهوم مشتق را به معنای «ثبوت مطلق مبدأ اشتقاق برای ذات» می‌داند. این ثبوت مطلق در عالم مصداق بر سه مورد قابل انطباق است:

۱. «ثبوت شیء لغیره»: این مورد در جایی صادق است که ذات مباین مبدأ باشد و ذات به امر مباین با خود متصف گردد. مانند «الجسم أبيض» که ثبوت مطلق با ثبوت امری مباین بر ذات می‌سازد و می‌تواند مناط انصاف ذات به آن امر باشد.

۲. «ثبوت شیء لما هو جزئه»: مجموع جسم و بیاض را در قالب موضوع قرار داده و بگوییم: «الجسم الأبيض أبيض». در این مثال «ابيض» به عنوان جزئی از مجموعه «جسم و بیاض» بر کل این مجموعه حمل شده است. بنابراین ثبوت مطلق اعم است و حتی با ثبوت مبدأ به عنوان جزئی از مجموعه برای کل هم می‌سازد.

۳. «ثبوت شیء لنفسه»: مانند «البياض أبيض» که به آن ایض حقیقی گویند. در این فرض میان مبدأ و ذات دوئیت و اثنیتی یافت نمی‌شود، اما ثبوت مطلق چنان عام است که حتی بر ثبوت شیء لنفسه هم صادق است. بنابراین صدرالمتألهین مفهوم مشتق را چنان عام معنا می‌کند که هم بر تباین میان مبدأ و موضوع صادق است، هم بر جزء بودن مبدأ نسبت به موضوع صدق می‌کند و هم فرضی را که مبدأ عین موضوع باشد در بر می‌گیرد.

صدرالمتألهین مطالب بالا را همچون مقدمه‌ای برای بیان فرق میان صفات و اسماء الله ذکر می‌کند. مقدمه فوق تحلیل مفهومی مشتق را روشن می‌سازد؛ اما اینکه

تفاوت میان مبدأ و مشتق چیست؟ باید از التزامات هر یک از اقوال به دست آورد؛ مثلاً طبق نظر متکلمان، مشتق مرکب از ذات، نسبت و مبدأ است در حالی که مبدأ بسیط است. مطابق نظر محقق دوانی، تفاوت میان مشتق و مبدأ، به تفاوت «لابشرطی» و «بشرط لایی» باز می‌گردد. بر پایه دیدگاه جرجانی، مشتق از ترکیبی ناقص برخوردار است و مشتمل بر ذات و نسبت است، اما مبدأ بسیط است. از نظر صدرالمتألهین مشتق مفهوماً مرکب است و غیر مبدأ است، اما مصداقاً گاهی اوقات مشتق و مبدأ عین هم شده و فرق مصداقی میان آن‌ها برقرار نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۴۷/۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۵۰).

۲-۱-۲. صفات واجب الوجود

صدرالمتألهین به مناسبت تفسیر روایت «کمال التوحید نفی الصفات عنه» می‌گوید: مراد از صفات در این روایت، صفاتی است که عارض بر ذات شده و به وجود زائد بر ذات موجود می‌شوند؛ همانند علم و قدرتی که در مخلوقات وجود دارد. اما در واجب الوجود نمی‌توان مفهوم‌هایی نظیر علم و قدرت را به عنوان صفات او در نظر گرفت؛ بلکه صفات او همان ذات واجب، و ذات واجب همان صفات اوست. بنابراین چنین نیست که در واجب الوجود یک ذات و یک صفت داشته باشیم تا به ترکیب بینجامد، بلکه در عین حالی که ذات واجب الوجود عبارت از وجود و علم و قدرت و... است، موجود، عالم، قادر و... هم هست.

در این قسمت صدرالمتألهین اشکالی بر سخن خویش وارد می‌کند: «موجود» عبارت است از «ما قام به الوجود»، و «عالم» عبارت است از «ما قام به العلم». لذا زیادت میان ذات و صفت در مشتقات مفروض است. پس چگونه صفات واجب عین ذات اند نه زائد بر آن؟ وی سپس در مقام پاسخ چنین می‌گوید:

«لیس كذلك بل ذلك متعارف أهل اللغة؛ لما رأوا أنّ أكثر ما يطلق عليه اسم المشتق لا بد فيه من صفة زائدة على الذات كالأبيض والكاتب والضاحك وغيرها، حكموا على الإطلاق أنّ المشتق ما قام به المبدأ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۴۴/۳).

بنا بر این پاسخ، «ما قام به المبدأ» نمی‌تواند تعبیر جامعی برای مشتقات به حساب آید؛ چون «والتحقیق والاستقراء یوجبان خلافه» (همان). اولاً به حکم برهان، زیادت

صفت بر ذات در عالم مصداق لازم نیست. ثانیاً استقراء لغوی هم زیادت صفت بر ذات را در همه جا لازم نمی‌داند، بلکه اکثر صفات زائد بر ذات می‌باشند والا اگر فرض کنیم که وجود بیاض، قیام بنفسه بیابد، چنین بیاضی را مفروق نور بصر و ابیض می‌دانیم و عرف چنین اطلاقی را مجازی نمی‌داند.

از نظر صدرالمতألهین جامع معنایی مشتقی مانند «عالم» عبارت است از «ما ثبت له العلم»؛ خواه از قبیل ثبوت شیء لنفسه باشد و یا از باب ثبوت شیء لغیره باشد (همان). صدرالمتألهین در موارد دیگری نیز به مناسبت، از نظر نهایی خود درباره مشتقات پرده برداشته است. ایشان در باب عینیت صفات با ذات می‌فرماید:

«فاعلم أنه قد یکون وجود واحد بسیط بذاته مصداقاً لمعانی کثیرة و بنفسه من دون قیام صفة أو اعتبار شیء زائد علیه مطابقاً لعمل مفاهیم عدیده، لا یوجب تکثرها فی المعنی والمفهوم تکثراً واثنیة فی الذات ولا فی الحیثیة والاعتبار» (همان: ۱/۱۳۹).

برای مثال، بر جوهر مفارق عقلی، عناوینی چون مفهوم وجود، مفهوم جوهر، مفهوم عاقل و... صادق است. همه این مفاهیم، متغایر بوده و الفاظ متفاوتی برای آن‌ها وضع شده است؛ اما همگی به وجود واحد بسیط موجودند. در باب واجب هم به طریق اولی چنین مطلبی صادق است؛ چرا که واجب از هر گونه ترکیبی، حتی ترکیب عقلی از ماهیت و وجود هم میراست.

صدرالمتألهین در مقام تطبیق مطلب بر واجب و صفات او می‌گوید: عینیت صفات با ذات واجب به این معناست که مفاهیم متغایر صفات به وجود واحد موجودند؛ لذا ذات واجب، وجود صرف، وجوب، وحدت و... است و به اعتبار دیگر، موجود، واجب، واحد و... است؛ مثلاً ذات از آن جهت که کثرتی در آن نیست، واحد است و از آن جهت که منشأ وحدانیت او صفت زائدی نیست، وحدت است.

از نظر صدرالمتألهین، شرط صدق مشتقی مانند «عالم» این نیست که در خارج به ازای آن سه چیز داشته باشیم: موصوف، صفت، اتصاف، یا معروض، عارض، عروض؛ چرا که اگر فرض شود بیاض قائم بنفسه باشد، علاوه بر بیاض بودن، ابیض هم هست. در قضیه‌ای نظیر «البیاض أبيض» ولو سه حیثیت داریم که در مدلول الفاظ و معانی آن تغایر دارند، اما منجر به کثرت در وجود و اختلاف در جهات وجود نمی‌شوند (همان).

۲-۳. چهار تأیید در عدم اثرگذاری اختلافات مصداقی بر مفهوم مشتق

از نظر صدرالمতألهین باید از دخالت دادن ویژگی‌های مصداقی مشتق در تبیین مفهوم آن پرهیخت. این جهت‌گیری چندان هم بی‌سابقه نیست و می‌توان ردپایی از آن را میان قدما پی گرفت. صدرالمتألهین در این راستا به چهار مؤید استشهاد می‌نماید:

۱. از نظر ابن سینا «واجب الوجود» به عنوان لفظی مشتق، واجد دو گونه مصداق است. برخی از مصداقیق واجب عبارت‌اند از ماهیتی نظیر انسان که وجوب وجود برای آن -به صورت وجوب بالغیر- ثابت است، اما گاهی، واجب بر مصداقی انطباق می‌یابد که عین وجوب وجود است. جریان فوق بعینه در مورد مشتقی نظیر واحد هم قابل انطباق است؛ چرا که گاهی واحد عبارت از نفس وحدت است و گاهی ماهیتی است که وحدت عارض آن می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۹۱ الف: ۳۴۵).

تفاوت واجب و واحد، تنها تفاوتی مصداقی است والا مفهوم واجب یا واحد میان مصداقی خود یکی است و کسی به استناد تفاوت میان این مصداقیق، تن به تفاوت مفهومی واجب یا واحد نداده است.

ابن سینا در *تعلیقات* همین مطلب را در مورد موجود پیاده کرده و فرموده است:
 «إذا سئل هل الوجود موجود أم ليس بموجود، فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقة أنه موجود فإن الوجود هو الموجودية» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۱۷۹).

مطابق این بیان هم مشتقی نظیر «موجود» به مثابه مشتقاتی نظیر «واجب» و «واحد» تلقی شده و بر مصداقی متعددی صادق است که این خصوصیات مصداقی، تفاوتی در مفهوم مشتق ایجاد نمی‌کند، بلکه باید مفهوم مشتق را به گونه‌ای عام در نظر گرفت که بر هر یک از این خصوصیات مصداقی قابل انطباق باشد.

۲. استدلال سیدشریف جرجانی بر بساطت مشتقات: صدرالمتألهین ضمن پاسخ دوم و تحلیلی که از مشتق ارائه می‌دهد، می‌فرماید:

«الحاصل أن الوجود أمر عینی بذاته سواء أصح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۴۱/۱).

در این فراز هرچند راه برای تصحیح انطباق اصطلاح حکمی مشتق با اصطلاح

لغوی آن باز می‌شود، اما ملاحظه را ابایی از پذیرش این مطلب ندارد که اصطلاح لغت با اصطلاح حکمت ناهماهنگ باشند. صدرالمتألهین برای رفع استبعاد ناهماهنگی میان لغت و اصطلاح حکمت، به استدلال جرجانی استشهاد می‌کند؛ به این بیان که لغت‌دانان مشتق را برای معنایی مرکب وضع می‌کنند، اما جرجانی برهانی اقامه می‌کند که طی آن ترکیب مشتق محال است و ثابت می‌کند که میان لغت و اصطلاح مشتق تفاوت وجود دارد (ارموی، ۱۳۹۴: ۱۱).

از سویی مطابق این نظریه، معنای مشتق، عین مبدأ است؛ مثلاً موجود به معنای عین وجود است و همین مطلب مؤیدی است که اطلاق مشتقاتی نظیر موجود بر مواردی که عین وجودند، تأمین گردد. البته در این فضا موجود تنها واجد یک مصداق است که عبارت است از نفس‌الوجود؛ اما همین قدر که استعمال موجود در نفس‌الوجود را ثابت می‌سازد، مؤیدی برای بحث ماست.

۳. اتحاد عرض و عرضی: دوانی در مشتقاتی که از قبیل عرض و عرضی‌اند، نظیر بیاض و ابیض، قائل به اتحاد است و استعمال ابیض در نفس بیاض را تنها استعمال ممکن می‌داند. بدین وسیله اولاً استبعاد لغت و اصطلاح حکماء، ثانیاً استعمال مشتق در مبدأ تأیید می‌گردد.

۴. شیخ اشراق نفس و مفارقات فوق آن را انبئات محض و وجودات صرف می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰ الف: ۱۱۵/۱)؛ یعنی هیچ یک از آن‌ها واجد ماهیت نیستند (با قطع نظر از اینکه این کلام چگونه با مبنای اعتباریت وجود می‌سازد). بنا بر نظر شیخ اشراق هر آنچه که در خارج محقق شود، اطلاق لفظ «موجود» بر آن صحیح است. در نتیجه نفس و مفارقات فوق آن از سویی لفظ «موجود» بر آن‌ها صادق است، چون از واقعیت خارجی برخوردارند و از طرفی چون نفس و مفارقات از ماهیت برخوردار نبوده و عین وجودند، لذا موجود بر وجود محض اطلاق شده نه بر «شیء له الوجود». بنابراین شیخ اشراق واژه «موجود» را بر امری اطلاق می‌کند که عین وجود است و از وجودی زائد بر خود برخوردار نیست.

با عنایت به این مقدمه، صدرالمتألهین در صدد پاسخ به اشکالات شیخ اشراق برمی‌آید. در ادامه به بررسی این پاسخ‌ها می‌پردازیم.

۲-۲. پاسخ از وجوب تمامی وجودات

حیثیات در یک انقسام عبارت‌اند از حیثیت اطلاق، تعلیلی و تقيیدی. انتزاع مفهوم وجود از ماهیاتی نظیر انسان اولاً محتاج حیث تقيیدی وجود است و ثانیاً به حیث تعلیلی محتاج است؛ اما برای انتزاع مفهوم وجود از وجود انسان صرف حیث تعلیلی کفایت می‌کند. این در حالی است که واجب‌الوجود، ذاتی است که مفهوم وجود با حیث اطلاق از آن انتزاع می‌گردد، بی‌آنکه نیازی به حیثیت تقيیدی یا تعلیلی بوده باشد؛ چراکه واجب در ذات خود بی‌نیاز و غنی از ماسواست.

اگر موجود بودن واجب به معنای داشتن وجود زائد نبوده، بلکه وجود عین خود آن باشد، این مطلب منجر به آن نمی‌شود که موجودات مختلف واجب بالذات شوند؛ چراکه این موجودات علی‌رغم بی‌نیازی از حیثیت تقيیدی، محتاج حیثیت تعلیلی‌اند و حال آنکه واجب، چیزی است که برای انتزاع مفهوم وجود از آن محتاج به حیث تقيیدی یا تعلیلی نبوده و صرف حیث اطلاق کافی است (همو، ۱۴۱۹: ۴۰/۱).

به دیگر بیان، این اشکال ناشی از خلط ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی است؛ به این بیان که اوصاف واجب به ضرورت ازلی برای ذات واجب ثابت می‌شوند و حتی قضیه‌ای نظیر «واجب موجود است»، مقید به قید یا وصفی نمی‌گردد. این در حالی است که وجودات امکانی مفتقرات الذوات‌اند و با قطع نظر از جاعلشان باطل و مستحیل‌اند. لذا معنای «الوجود موجود» عبارت خواهد بود از اینکه اگر وجود به واسطه فاعلی محقق شد، برای موجود شدن نیازمند وجود دیگری نیست. هر موجودی در ظرف وجودش ضرورت ذاتی دارد لذا ضرورت آن ضرورتی ذاتی است نه ازلی، حال آنکه هستی واجب، از ضرورتی ازلی برخوردار است. (همو، ۱۳۶۳: ۶۹).

۲-۳. پاسخ از اشتراک لفظی وجود

بنا بر این اشکال، موجود بودن وجود اگر عین تحقق وجود باشد، منجر به اشتراک لفظی موجود می‌گردد و از آنجا که اشتراک معنوی وجود ثابت شده است، پس موجود به معنای «شیء له الوجود» است، همان طوری که موجودیت دیگر اشیاء به این معناست و اشکال تسلسل عود می‌کند.

از نظر صدرالمتألهین «موجود» به معنای شیئی است که وجود برای آن ثابت است. این ثبوت اعم از ثبوت شیء برای نفس خود و یا ثبوت شیء برای غیر خود است. به عبارتی مبدأ وجود هم دارای مبدأ وجود است؛ چون هر چیزی خودش برای خودش ثابت است و لازمه وجود داشتن یک شیء برای خودش دوگانگی نیست؛ مثلاً ذات حق خودش برای خودش وجود دارد، اما این امر مستلزم دوگانگی نیست و «ذات ثبت له الوجود» به این معنا نیست که «ذات ثبت له غیره وهو الوجود». مطابق بیان فوق، «موجود» خواه بر وجود حمل شود و خواه بر اشیای دیگر، از مفهوم واحدی برخوردار است (همان؛ همو، ۱۴۱۹: ۴۱).

۲-۴. پاسخ از تسلسل وجودات

صدرالمتألهین دو پاسخ به این اشکال می‌دهد:

الف) پاسخ با فرض پذیرش مبنا: از آنجا که اشکال بر اساس یک گفتار ادبی در مورد اسم فاعل و مفعول شکل گرفته است - موجود به معنای شیئی است که وجود برای آن ثابت است - پاسخ عرفی ذیل متناسب با صورت عرفی اشکال است. این جواب تلازم میان حصول وجود در خارج و موجود بودن وجود به معنای وجود زائد داشتن را برمی‌دارد؛ به این تقریر که همان طوری که عرف بر بیاض، ایض اطلاق نمی‌کند، بر وجود هم موجود اطلاق نمی‌کند، لذا تسلسلی هم لازم نمی‌آید. از عدم اطلاق موجود بر وجود، صدق و اطلاق نقیض آن هم لازم نمی‌آید؛ چون نقیض وجود، لاوجود است نه معدوم، لذا معدوم بودن وجود به معنای جمع بین نقیضین نیست.

ب) پاسخ بر اساس نقد مبنا: تحقق وجود در خارج همانند تحقق ماهیات در خارج محتاج به وجودی زائد بر آن نیست، بلکه به نفس خود وجود، موجود است. این مطلب همانند تقدم و تأخر در اجزاء زمان است؛ اینکه زمانیات به واسطه زمان تقدم و تأخر می‌یابند، اما خود اجزاء زمان به زمان دیگری متقدم یا متأخر نمی‌شوند، بلکه به نفس ذات خود و بدون نیاز به لحاظ زمانی دیگر تقدم و تأخر می‌یابند (همان). با این اوصاف، وجود امری است که عینیت و تحقق، جدای از ذات آن نیست.

هرچند عرف و لغت، لفظ مشتقی نظیر موجود را مختص به اموری دانسته‌اند که وجودشان زائد بر ذات است، اما حکماء وقتی لفظ موجود را بر چیزی اطلاق می‌کنند، اصطلاحاً هر چیزی را که در خارج محقق است، موجود می‌دانند؛ خواه آن چیز عین تحقق باشد یا آنکه تحقق زائد بر آن باشد. بنابراین از نظر حکماء، زیادت یا عینیت وجود در قیاس با مصادیق، در مفهوم موجود مأخوذ نیست، بلکه زیادت یا عدم زیادت از خصوصیات مصادیق مفهوم موجود شمرده می‌شود.

برخی از مصادیق موجود مانند ماهیات موجود، از وجودی زائد بر ذات برخوردارند و حال آنکه برخی دیگر از مصادیق موجود نظیر وجودات ماهیات و یا وجودهای مجرد از ماهیت نظیر وجود واجب، وجود عین ذاتشان بوده و زائد بر ذات نیست. بنابراین مفهوم موجود در همه مصادیق به یک معنا استعمال می‌شود و تنها حاکی از امر محقق در خارج است (شیء ثبت له الوجود) لکن اینکه وجود عین تحقق است و یا زائد بر آن است، از خصوصیات مصادیق بوده و تعیین مصادیق هر یک محتاج به برهان مختص به خود است و زیادت یا عدم زیادت وجود بر مصداق خود، ناشی از خصوصیات مصداق موجود است و مفهوم ناظر بر آن نیست.

با این تلقی، استدلال از زیادت مفهومی مبدأ و ذات به زیادت خارجی میان آن دو و نتیجه‌گیری تسلسل از آن، نوعی خلط میان مفهوم و مصداق است. خلاصه آنکه مستشکل اشکال خود را چنین سامان داد که:

اگر وجود در خارج تحقق یابد، اطلاق لفظ موجود بر آن صحیح است. لفظ «موجود» خود از دو حال خارج نیست یا به معنای «شیء له الوجود» است که از وجودی زائد بر ذات برخوردار است یا به معنای «عین الوجود و التحقق» است که اشکالاتی نظیر واجب بودن وجود و اشتراک لفظی را در پی دارد.

در واقع اشکال اصلی شیخ اشراق این نیست که اطلاق موجود بر وجود را منحصر در دوگانه بساطت یا ترکیب مشتق نموده است. صدرالمتألهین جانب ترکیب مشتق را می‌گیرد، اما از نظر ایشان، ترکیبی موجب تسلسل است که ترکیب مفهومی آن به عالم خارج سرایت کند و منجر به زیادت مبدأ و ذات در عالم خارج گردد، ولی می‌توان ترکیبی ترسیم نمود که منجر به زیادت خارجی نگردد و حتی با عینیت خارجی ذات و

مبدأ هم سازگار باشد. اینجاست که صدرالمتألهین تحلیل جدیدی از مشتقات ارائه می‌کند که طی آن با مرزگذاری میان مفهوم و مصداق، و التزام به عدم سرایت خصوصیات مفهومی با مصداق، مفهوم مشتق را مرکب تصویر می‌نماید و این ترکیب را چنان عام می‌داند که حتی با عینیت مبدأ و ذات در عالم خارج هم سازگار است. بنابراین ترکیب مشتقی مانند «موجود» موجب تسلسل نمی‌شود، بلکه نوع خاصی از ترکیب مستلزم تسلسل است و آن هم ترکیبی است که طی آن زیادت مفهومی حاکی از زیادت خارجی باشد. ولی با مرزگذاری میان خصوصیات مفهومی و مصداقی می‌توان در عین قائل بودن به ترکیب مفهومی «موجود»، آن را بر وجود هم صادق دانست؛ بی‌آنکه عینیت یا زیادت مصداقی در مفهوم مشتق اخذ شده باشد.

۳. پاسخ به اشکال شیخ اشراق بر مبنای بساطت مشتقات

۳-۱. تبیین نظریه مظفر در باب بساطت یا ترکیب مشتق

مظفر هرچند در کتاب *اصول فقه*، بحثی مفصل در باب بساطت و ترکیب مشتقات ندارد، اما به مناسبتی از نظریه بساطت در مشتقات دفاع می‌کند. یکی از شرایط مشتقات اصولی، عدم زوال ذات با زوال تلبس ذات به مبدأ است؛ لذا فصولی نظیر «ناطق» در محل نزاع مشتقات اصولی جای ندارند، اما مرحوم مظفر، اطلاق نام مشتق بر آن‌ها را روا می‌داند (مظفر، ۱۴۲۵: ۹۸/۱). اینکه با زوال ذات بتوان بر اموری نظیر «ناطق» اطلاق مشتق کرد، تنها در فضای بساطت مشتقات و خروج ذات از مفهوم مشتق امکان دارد.

مظفر در کتاب *المنطق* به مناسبت بحث اولیات، شبهه شیخ اشراق را نقل و نقد می‌نماید. ایشان بعد نقل شبهه تسلسل شیخ اشراق می‌فرماید: «ولأجله أنکر هذا القائل أصالة الوجود وذهب إلى أصالة الماهية» (همو، ۱۴۳۴: ۳۲۹). سپس در مقام پاسخ برآمده و این شبهه را ناشی از غفلت در معنای «موجود» می‌داند؛ چرا که موجود معنای اوسعی دارد که هم شامل اموری می‌شود که وجود در آن‌ها زائد بر ذات است و در ضمن اموری را که وجود عین ذات و موجود بودن به عین وجود است، شامل می‌گردد.

تا اینجا پاسخ ایشان با پاسخی که صدرالمتهین داده است، همسوست؛ اما در ادامه به نوعی از این مطلب دست می‌کشد و می‌گوید لازم نیست که مشتقی مانند ابیض، واجد دو مصداق باشد - یکی بیاض و دیگری دیوار-؛ بلکه تنها یک مصداق دارد که همان بیاض باشد. این بیان تنها با بساطت مشتقات می‌سازد و مطابق آن مفهوم مشتق عین مبدأ است و تنها از جهت لابشرطی و بشرط لایی با هم تفاوت دارند.

خلاصه پاسخ مظفر به اشکال شیخ اشراق این است که: اولاً شبهه تسلسل ناشی از غفلت در معنای موجود است؛ چرا که موجود را به معنای «شیء له الوجود» گرفته‌اند و اشکال تسلسل از ترکیب مشتقات ناشی شده است. ثانیاً با قول به بساطت مشتقات اشکال مرتفع می‌گردد؛ چرا که بنا بر قول به بساطت مشتقی نظیر «موجود»، وجود زائدی بر ذات نداریم تا سخن از موجود بودن آن شده و تسلسل شکل گیرد (همان). برخی دیگر هم صرف مفروض گرفتن بساطت مشتقات را کافی برای اثبات اصالت وجود می‌دانند و به صرف پذیرش این مبنا معتقدند که همه اشکالات مربوط به آن مرتفع می‌گردد (انواری و کلباسی، ۱۳۹۱: ۲۸).

استفاده از مبنای بساطت مشتقات برای دفع شبهه شیخ اشراق واجد اشکالاتی است:

اولاً مطابق تقریر استاد جوادی آملی، اشکال شیخ اشراق، اشکالی است که واجد دو فرض است که فرض ترکیب «موجود» موجب تسلسل، و فرض بساطت آن موجب واجب شدن وجود و اشتراک لفظی آن می‌شود. بنابراین هرچند با مبنای بساطت مشتقاتی نظیر «موجود»، بتوان پاسخ اشکال تسلسل را داد، دو اشکال دیگر پابرجا می‌مانند.

ثانیاً بساطت محض مشتقات قول قابل دفاعی نیست. بساطت مشتقات از دو ادعای سلبی و ایجابی برخوردار است. در ادعای سلبی ذات و نسبت را از معنای مشتق بیرون می‌داند و در ادعای ایجابی تفاوت میان مشتق و مبدأ اشتقاق را به تفاوت لابشرطی و بشرط لایی فرو می‌کاهد. در درجه اول همه استدلال‌هایی که بر بساطت مشتق اقامه شده‌اند و در رأس آن‌ها استدلال جرجانی تنها از عهده اخراج ذات از مفهوم آن برآمده‌اند و حتی تکمله‌ای که توسط میرزای نایینی بیان شده، توانسته نسبت را از

مفهوم مشتق بیرون سازد. از دیگر سو نمی‌توان متعهد ماند که تفاوت لابشرطی و بشرط لایی به عنوان تفاوتی ثبوتی، در عالم اثبات از دالی که بر آن دلالت کند، بی‌بهره باشد. قبول چنین دالی ما را به ورطه ترکب مشتق می‌کشاند.^۱

۴. وجه مشترک پاسخ صدرالمتألهین و مظفر

اولاً هر دو در صددند با تحلیل معنایی مشتق، پاسخ شیخ اشراق را بدهند و تحلیل مشتق به عنوان امری اعتباری و وضعی را تنها راه گریز از اشکال او می‌دانند؛ خواه این وضع مربوط به عرف و لغت باشد و خواه وضع مشتقات با لغت تطابق نکند؛ اما در هر صورت با وضع مشتق به عنوان امری اعتباری سروکار داریم.

ثانیاً طبق هر دو جواب، دوگانه بساطت یا ترکب مشتقات امری پذیرفته شده است و نمی‌توان با غیر این دو فرض به اشکال شیخ اشراق پرداخت. در نتیجه اگر کسی بتواند ترکب مشتقات را -آن گونه که مورد نظر شیخ اشراق است- ثابت کند، گریزی از اشکال تسلسل نخواهد داشت و یا اگر بساطت مشتقات را ثابت کند، اشکالاتی نظیر واجب شدن وجود و اشتراک لفظی وجود، دامنگیر او می‌شود. صدرالمتألهین از یک جهت جلوتر است که هر دو فرض از اشکالات شیخ اشراق را دفع می‌نماید. اما دیگرانی که با مبنا قرار دادن بساطت مشتقات، اشکال تسلسل را دفع می‌نمایند، باید پاسخ‌گوی اشکال واجب شدن وجود و اشتراک لفظی وجود باشند.

هر دو گروه که در صددند اشکال شیخ اشراق را دفع نمایند، این مطلب را مفروض گرفته‌اند که تنها راه گریز از اشکال، ارائه تحلیلی درست از مشتق است و از آنجا که اصل اشکال بر اساس تحلیل مشتق شکل گرفته است، پاسخ آن هم بر اساس تحلیل مشتق انجام می‌گیرد.

۱. نگارندگان در مقاله «بررسی انتقادی استدلال سیدشریف جرجانی بر بساطت مشتق» به این مهم پرداخته‌اند. از طرفی در قالب دو مقاله در دست چاپ در نظر دارند مدعای سلبی قائلان به بساطت را بر اساس بازسازی‌های استدلال جرجانی و دیگر ادله اقامه شده بر بساطت مشتق بررسی نمایند. از سویی در نظر دارند مدعای ایجابی این نظریه را در قالب مقاله‌ای دیگر منتشر کرده و حداقل به شش دفاعی که می‌توان از این عده داشت، پردازند.

۵. پاسخ اشکال شیخ اشراق بر اساس مرزگذاری میان حقائق و اعتباریات

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی پاسخ دیگری به مسئله دارد و در مقام پاسخ به اشکال، خود را از دوگانه بساطت یا ترکیب مشتقات رهانده است. ایشان دو تقریر برای اشکال تسلسل شیخ اشراق نقل می‌نماید که مطابق یک تقریر، اشکال شیخ اشراق ناظر به عالم ثبوت و برآمده از حد وسط واقعی است و مطابق تقریر دوم، به واسطه حد وسط اعتباری - ترکیب مشتق - قرار است نتیجه‌ای فلسفی بگیریم.

تقریر اول: هر چیزی که در عالم خارج موجود گردد، به واسطه وجود زائندی در خارج محقق می‌گردد؛ برای نمونه، ماهیت انسان مادامی که در خارج منضم به وجود نگردد، از واقعیت برخوردار نمی‌گردد. وجود هم برای واقعیت‌دار شدن، نیازمند انضمام وجود زائندی بر خود است. با انضمام وجود زائد، نقل کلام در آن وجود شده و آن وجود هم از این قاعده مستثنا نبوده، برای تحقق محتاج وجود زائندی خواهد بود. این سیر در نهایت سر از تسلسل درمی‌آورد. اما این تسلسل با حد وسط مرکب انگاشتن مشتق شکل نمی‌گیرد، بلکه با مقایسه تحقق ماهیات و تحقق وجود در خارج، به این تسلسل دست می‌یابیم.

علامه طباطبایی با تبیین اولویت تحقق برای وجود، میان تحقق وجود و تحقق ماهیت در خارج فرق می‌نهد؛ به این بیان که همه ماهیات با انضمام وجود و اتصاف به آن واقعیت‌دار می‌گردند؛ اما وجود که واقعیت‌بخش ماهیات به حساب می‌آید، خودش نیازمند انضمام وجود نیست و عین واقعیت اشیاء است.

با این تقریر اولاً اشکال تسلسل ناشی از مرکب دانستن مشتق - مانند موجود - نیست و از یک مقدمه اعتباری در صدد اثبات نتیجه‌ای متافیزیکی نمی‌باشیم. ثانیاً پاسخ این اشکال هم با تحلیل مشتق امکان‌پذیر نیست بلکه برای پاسخ به آن باید از مقدمات فلسفی بهره جست و با تبیین درست اصالت وجود و مرزگذاری میان تحقق ماهیت و تحقق وجود در خارج، این اشکال را دفع نمود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵).

تقریر دوم: همه مشتقات و از جمله «موجود»، در عرف لغت بر اموری اطلاق می‌گردند که در آن‌ها مبدأ زائد بر ذات است. بنابراین، یا باید از اتصاف وجود به

موجود بودن پرهیخت - چون بنا بر تقریر فوق، تحقق وجود به عین ذات اوست و زائد بر ذات وجود نیست - یا با قبول اتصاف وجود به موجود بودن، اشکال تسلسل در وجودات را پذیرا شد.

علامه طباطبایی دو پاسخ به این اشکال می‌دهد:

پاسخ اول: اصل اینکه زیادت مبدأ در ذات در لغت امری مسلم باشد، محل اشکال است و می‌توان لغت را به گونه‌ای عام تفسیر نمود که حتی با عینیت مبدأ با ذات هم بسازد؛ چنان که صدرالمتألهین چنین تفسیری ارائه نموده است.

پاسخ دوم: بر فرض قبول مبنای فوق در لغت، هر گونه استدلالی از راه لغت برای به دست آوردن حقایق، ما را به ورطه خلط حقیقت و اعتبار می‌اندازد. لازم نیست تحلیل جدیدی از مشتقات ارائه شود؛ حتی اگر مشتق را مرکب بدانیم و مبدأ را در همه مشتقات زائد بر ذات قرار دهیم، باید دانست که «الحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۶).

پاسخ دوم علامه طباطبایی مغایر با پاسخ صدرالمتألهین است؛ چرا که صدرالمتألهین پذیرفته است که با قبول ترکیب مشتق به معنای زیادت مبدأ بر ذات در همه مشتقات، نمی‌توان از اشکال تسلسل پاسخ داد و برای پاسخ به آن ناچاریم مرز مفهوم و مصداق را روشن ساخته و زیادت یا عینیت مبدأ و ذات را به عالم مصداق ببریم. در نهایت صدرالمتألهین با قبول این نوع استدلالات، با تحلیل مسئله اعتباری مشتق در صدد حل آن برمی‌آید. شیخ اشراق با تحلیل مشتق زیادت مبدأ بر ذات را نتیجه می‌گیرد، اما صدرالمتألهین با تحلیل مشتق زیادت و عینیت را از خصوصیات مصداقی می‌داند و مفهوم مشتق را نسبت به آن دو ساکت می‌انگارد. بنابراین اشکال شیخ اشراق و پاسخ صدرالمتألهین در زمره استدلال‌های زبان‌بنیاد در سنت فلسفه اسلامی به حساب می‌آیند و حتی صدرالمتألهین هم خود را ناچار به ارائه تحلیلی از مشتق می‌یابد. علامه طباطبایی با تبیین مرز حقیقت از اعتبار، اصل اشکال شیخ اشراق را اشتباه می‌داند؛ چرا که شیخ اشراق در صدد است با مقدمه قرار دادن امری اعتباری، نتیجه‌ای متافیزیکی بگیرد. اگر کسی در آن مسئله اعتباری هم نظر با شیخ اشراق باشد و مشتقات را به گونه‌ای مرکب بداند که مبادی در آن زائد بر ذات می‌باشند، این بحث تأثیری در مسئله اصالت وجود

ندارد؛ چرا که استناد به آن برای اثبات اعتباریت وجود، خلط حقیقت و اعتبار است و نمی‌توان با قواعد صرف و نحو، به حل معضلات فلسفی همت گماشت (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۹۱/۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۶).

نتیجه‌گیری

به کلی سه نوع جواب از اشکال شیخ اشراق در دست است. برخی سعی دارند با حد وسط قرار دادن بساطت مشتق به حل این اشکال پردازند. این پاسخ هرچند می‌تواند اشکال تسلسل را مرتفع سازد، اما اشکالاتی که از بساطت مشتق لازم می‌آید، لاینحل می‌ماند؛ ضمن آنکه بسیط دانستن مشتقات و عینیت مبدأ با ذات، گذشته از اشکالات ثبوتی، اولاً دچار خلط مفهوم و مصداق است و ثانیاً دچار خلط حقیقت و اعتبار است. صدرالمتألهین سعی دارد با تقریری نوین از ترکیب مشتق، این اشکال را دفع نماید. طی این تبیین مفهوم مشتق نسبت به زیادت یا عینیت ذات و مبدأ ساکت است و این دو از خصوصیات مصداقی مشتق می‌باشند. این پاسخ برخی نقاط ضعف پاسخ قبل را جبران کرده است؛ چرا که از طرفی با عدم قول به بساطت - که مستلزم عینیت ذات و مبدأ بود- و عدم قول به ترکیب - ترکیبی که مستلزم زیادت ذات و مبدأ بود- همه اشکالات اعم از تسلسل، واجب شدن وجودات و اشتراک لفظی وجود را از خود دفع نمود. این مهم با مرزگذاری میان مفهوم و مصداق انجام گرفت. این قول هرچند در دام خلط مفهوم و مصداق نمی‌افتد، اما از مقدمه‌ای اعتباری به اثبات نتیجه‌ای فلسفی مبادرت می‌کند و دچار خلط حقیقت و اعتبار می‌گردد. علامه اصل این اشکال را اشتباه می‌خواند؛ به این بیان که اصل شکل‌گیری اشکال، مبتنی بر صحت اخذ نتایج فلسفی از مقدمات اعتباری است و حال آنکه این گونه استدلال‌ها دچار خلط حقیقت و اعتبار بوده و نمی‌توان استدلال‌های زبان‌بنیاد را در سنت فلسفه اسلامی انتظار داشت. بنابراین همه مبانی فلسفی نسبت به مسئله بساطت و ترکیب مشتقات حالت پسینی دارند و تنها می‌توان برای تبیین بحثی فلسفی از الگوی زبانی بساطت یا ترکیب مشتقات بهره گرفت؛ ولی قرار گرفتن بساطت یا ترکیب مشتقات در قالب یکی از مقدمات استدلال موجب خلط حقیقت و اعتبار می‌گردد.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، تعلیقه زارعی سبزواری، چاپ سوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش. (الف)
۳. همو، *التعلیقات*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش. (ب)
۴. ارموی، قاضی سراج‌الدین، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، با شرح قطب‌الدین رازی و حواشی سیدشرف جرجانی، قم، کتبی نجفی، ۱۲۹۴ ق.
۵. انواری، سعید و فائزه کلیاسی، «ساختار تحلیل زبانی نظریات فلسفی ملاصدرا»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و هشتم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *دروس صوتی اسفار*، قم، مؤسسه نرم‌افزاری قدس، بی‌تا.
۷. همو، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۸. حائری اصفهانی، محمدحسین، *الفصول الغرّیة فی الاصول الفقہیة*، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق: التلویحات*، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش. (الف)
۱۰. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ المشارع والمطارحات*، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش. (ب)
۱۱. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ حکمة الاشراق*، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش. (ج)
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تعلیقات حاجی سبزواری و علامه طباطبایی و دیگران، چاپ پنجم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تعلیقات حاجی سبزواری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ هفتم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۱۵. همو، *المشاعر*، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. همو، *شرح اصول کافی*، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بداية الحکمه*، تصحیح و تعلیق زارعی سبزواری، چاپ شانزدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۸. همو، *نهایة الحکمه*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. همو، *تعلیقة علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. همو، *دروس فلسفه*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

۲۲. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ سوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۲۳. همو، *المنطق*، تعلیقات غلامرضا فیاضی، چاپ دهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۴ ق.

گونه‌شناسی اسماء حق تعالی

در دعای عرفه امام حسین علیه السلام

و تطبیق آن با مباحث عرفانی*

□ سیدمسعود عمرانی^۱

چکیده

یکی از عمیق‌ترین مباحث معرفت‌شناسی، بحث اسماء الله می‌باشد که ریشه و اساس بحث توحید و خداشناسی است و در دعای عرفه امام حسین علیه السلام به بهترین شکل تبیین و ترسیم شده است. این مقاله در صدد تبیین دیدگاه حضرت سیدالشهدا علیه السلام درباره کیفیت انصاف اسماء حق تعالی در دعای عرفه است. از آنجا که مضامین دعای عرفه همخوانی بیشتری با مباحث عرفان نظری دارد، ابتدا مباحث عرفان نظری را پیرامون اسماء خدا و تقسیمات آن بیان نموده و سپس مطالبی را که سنخیت بیشتری با فقرات دعای عرفه دارد، مشخص نموده و در انتها انواع و اقسام اسماء الله (اسم جامع، امهات الاسماء، اسماء ذات، صفات و افعال، اسماء جلالیه و جمالیه و اسماء ثبوتیه و سلویه) در دعای عرفه با رویکرد عرفانی مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: امام حسین علیه السلام، دعای عرفه، اسماء الله، تقسیمات اسماء حق تعالی، عرفان نظری.

مقدمه

الف) اهمیت بحث اسماء الله

بی‌گمان یکی از عمیق‌ترین مباحث عرفان نظری، بحث اسماء و صفات الله می‌باشد که ریشه و اساس بحث توحید و خداشناسی است و در دعای عرفه امام حسین علیه السلام به بهترین شکل تبیین و ترسیم شده است.

هدف اصلی از نگارش این مقاله، پاسخ به پرسش‌های ذیل می‌باشد.

۱. آیا بحث اسماء الله و تقسیمات آن در عرفان اسلامی قابل انطباق با فقرات دعای عرفه می‌باشد؟ یا به تعبیر بهتر، آیا دعای عرفه به عنوان یکی از منابع مهم در عرفان نظری مطرح است؟

۲. کدام یک از نظرات عرفای مشهور، به مضامین دعای عرفه نزدیک‌تر است؟

۳. چه اسامی از حق تعالی در دعای عرفه ذکر شده است؟ و این اسماء در این دعای شریف به چند قسم تقسیم می‌گردد؟

حضرت سیدالشهدا علیه السلام در دعای عرفه عرضه می‌دارد:

- «يَا مَنْ لَهُ أَكْرَمُ الْأَسْمَاءِ»؛ ای آن که گرامی‌ترین نام‌ها از اوست.
 - «تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ»؛ پاکیزه است نام‌های تو.

در قرآن کریم نیز می‌خوانیم: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف / ۱۸۰)؛ و نام‌های نیکو به خداوند اختصاص دارد، پس او را با آن‌ها بخوانید.

عارفان بر نقش محوری اسماء و صفات حق در دو قوس نزول و صعود تأکید دارند؛ چرا که از دیدگاه عرفان، تمام عالم، فروغ جمال حق و بازتاب اسماء و صفات اوست و سالک جز به واسطه تجلیات اسمایی و اشراقات کمالی حق، راه به سر منزل مقصود ندارد و یگانه موجودی که مظهر همه اسماء و صفات حق واقع می‌شود، انسان است. او موجودی است که با علم اسماء، از مخلوقات دیگر ممتاز می‌گردد (صدرالدین

شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۰).

به گفته برخی مفسران، دلیل بر عظمت علم اسماء الهی همین بس که حضرت آدم ابوالبشر به جهت دانستن آن بر فرشتگان مقرب خداوند برتری یافت و مسجد آنان واقع گشت: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره/ ۳۱) (و خداوند تمامی اسماء را به آدم بیاموخت) و بعد از این آموزش الهی بود که حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ مظهر اسماء نیکوی الهی شد و نمونه‌ای از کتاب کبیر خداوندی و عالم اکبر ربوبی گردید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۱۳/۱).

ب) واژه‌شناسی «اسم» در لغت و عرفان

درباره وجه اشتقاق اسم، در کتب لغت و در میان علمای ادبیات اختلاف وجود دارد. اکثر علما بر آنند که کلمه «اسم» از ریشه «سُمُو» که مصدر «سَمَا، يَسْمُو» است، اشتقاق یافته است؛ ولی عده‌ای آن را از «سِمه» به معنای علامت و نشانه گرفته‌اند. «سُمُو» به معنای رفعت و بلندی و افراستگی است. اسم از ریشه «سُمُو» است که به واسطه آن یاد مسمی رفعت می‌گیرد و با آن شناخته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۷).

وقتی ذات به همراه صفتی از صفات لحاظ شود، «اسم» نامیده می‌شود؛ مانند «عالم» که اسم است برای ذات متصف به صفت «علم» و مانند «قادر» که ذات به همراه «قدرت» است.

پس علم و قدرت صفت، و عالم و قادر اسم می‌باشند. در بسیاری از موارد به صفت اطلاق اسم، و به اسم اطلاق صفت می‌شود.

اسماء در منظر اهل عرفان، اموری لفظی و مفهومی نیستند، بلکه حقایق تکوینی و تعینات خارجی می‌باشند.

ملاهادی سبزواری در تعریف اسم می‌گوید:

«اسم نزد عرفا حقیقت وجود است با تعینی از تعینات صفاتی و یا حقیقت وجود به

اعتبار تجلی‌ای از تجلیات الهیه» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۷۴).

امام خمینی نیز در تعریف «اسم» می‌فرماید:

«بدان که اسم عبارت است از ذات با صفت معینی از صفاتش و تجلی مخصوصی از تجلیاتش؛ مثلاً «الرحمن» عبارت است از ذاتی که با رحمت منبسط تجلی کرده باشد و «رحیم» عبارت از ذاتی است که با رحمتی که بسط کمال است تجلی کند و «منتقم» آن ذاتی است که با انتقام تعیین یافته باشد و این تعیین به اسم، نخستین تکرری است که در دار وجود واقع شده و این تکرر در حقیقت، تکرر علمی است و حضرت حق، ذات خود را در آینه صفات و اسماء شهود فرموده و در عین علم اجمالی، کشف تفصیلی شده است که با این تجلی اسمایی و صفاتی، درهای وجود باز و غیب به شهود مرتبط گردید» (موسوی خمینی، ۱۳۵۹: ۱۲۱).

پس الفاظ، اسمی اعتباری برای آن اسماء حقیقی و اسم‌الاسم می‌باشند. بنابراین از دیدگاه عرفانی، تمام حقایقی که پیرامون ما وجود دارند، تجلی حق تعالی بوده و «اسماء‌الله» خوانده می‌شوند.

در دعای عرفه، عبارات «يَا مَنْ لَهُ أَكْرَمُ الْأَسْمَاءِ» و «تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ» قابلیت دارند که هم اسمی اعتباری مراد باشد و هم حقایق تکوینی و تعینات خارجی. شایسته است بدانیم که اسماء‌الله، ساختاری دوگانه دارند، لذا ممکن است اسم را هم عین ذات مسمی دانست و هم غیر آن. این عربی در فتوحات گوید:

«اسماء الهی با مسمی واحدند؛ زیرا همه اسماء به لحاظ اشاره به حق، چیزی غیر مسمای ذات نیستند؛ پس ذات‌اند از منظر روابط متفاوتی که تجلی محصول آن است. از جانب دیگر، اسماء اگر به طور مستقل و جدای از ذات مدلولشان لحاظ شوند، با مسمی متفاوت‌اند» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۳/۱).

در توضیح این عبارت، می‌توان از کلام امام راحل در *مصباح الهدایه* استفاده نمود: «اسماء الهی دو وجه دارند؛ وجهی نفسی و تعینی دارند که ظهور احکام کثرت و غیریت از این روست و آن را در حضرت علمی لوازمی است و در عالم امر و خلق، تأثیراتی و وجهی نیز به سوی حضرت غیب دارند؛ نه غیب خاص، بلکه غیبی که در او نشانه ظهور است و مقام فیض اقدس می‌باشد که در ذات احدیت فانی است و از این روست که غیر، متکثرالهویه و همه در ظل این مقام، مستهلک و راجع به امر واحدند».

ایشان پیرامون وجه نخست، عینیت اسماء و صفات را چنین تفسیر می‌کند:

«وجود حقیقی در مقام احدیت جمعی که دارد، همه کثرات در آن هویت وحدانی گرد هم جمع می‌شوند که از هر شائبه کثرت منزه است و گوناگونی‌ها به صلح و سازگاری می‌رسد. در جایی دیگر، وجه جمع بین آیات و احادیث مثبت صفات و احادیث نافی صفات، بدین صورت مطرح شده که: نفی صفات، مربوط به مقام ذات و غیب احدی است و اثبات صفات، مربوط به مقام واحدیت حق» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۸).

شناخت اسماء خدا در دعای عرفه از سه جهت قابل بررسی است که عبارت‌اند از:

۱. اکتناهی مقام ذات

در عرفان نظری، مقام ذات غیر قابل شناخت و فراتر از اندیشه و شهود است و نسبتی با ما سوی ندارد؛ نه نسبت وجودی و نه نسبت شهودی. بر این اساس در نگرش عرفانی، اسماء در رتبه متأخر از ذات واقع‌اند و به تعبیر ابن عربی، ذات حق همان طور که از عالم و مظاهر خویش بی‌نیاز است، از اسماء خود نیز بی‌نیاز است؛ چرا که اسماء، رابط حق با عالم می‌باشند و این ارتباط، برای مخلوقات و به خاطر آنهاست. لذا آنچه به اسماء نیازمند است، حق نیست، بلکه عالم است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۰۵).

امام حسین علیه السلام این مطلب را در دعای عرفه به بهترین شکل به تصویر کشیده است:

«یا مَنْ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ، یا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ، یا مَنْ هُوَ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ»؛ ای کسی که نمی‌داند چگونه است او، مگر خود او، و ای کسی که نمی‌داند چیست حقیقت او، مگر خود او، و ای کسی که نمی‌داند او را، مگر خود او.

در این کلمات به سه موضوع بسیار مهم اشاره شده است: موضوع اول کیفیت او، دوم ذات او، سوم احاطه علمی بر او، و هر سه موضوع از قدرت مخلوق خارج است و از شئون ذات واجب‌الوجود است. پس به اصل اول اشاره فرموده است به قول خود: «یا مَنْ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ»؛ یعنی علم به کیفیت حق که چگونه است، مثلاً مخصوص به ذات اوست و نمی‌داند آن را مگر خود او، و به موضوع دوم اشاره فرموده

است به قول خود: «یا مَنْ لَا یَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ»؛ یعنی علم به حقیقت او مخصوص به خود اوست و نمی‌داند آن را مگر او، و به موضوع سوم به قول خود: «یا مَنْ لَا یَعْلَمُ إِلَّا هُوَ»؛ یعنی او از نظر علم محاط واقع نمی‌شود؛ به این معنا که نمی‌شود بر او احاطه علمی پیدا کرد و چون چنین است، پس علم به او ندارد، مگر خود او. این اصول سه‌گانه مورد اتفاق فلاسفه و مؤید به دلایل عقلیه و براهین قویه است؛ افزون بر اینکه علوم نقلیه یعنی کتاب و سنت هم مؤید عقل است.

حضرت در این کلمات به کلمه «هو» تعبیر فرموده نه به کلمه «الله» یا سایر اسما؛ در صورتی که اذهان مردم و حتی دانشمندان سطحی که با علوم ظاهری سروکار دارند، به سایر اسما خدا آشناتر است تا کلمه «هو»؛ زیرا کلمه «هو» اشاره دارد به مقام هویت محضه؛ یعنی مقام غیبت مطلق، و آن مقامی است که خالی از همه تعینات است. به عبارت ساده‌تر، برای حق تعالی دو مقام است: مقام غیب، مقام شهود. مقام غیب مقامی است که منزّه است از تمام تعینات و اضافات حتی اسما و صفات. در آن مقام ذات پاک حق از تمام شئون برکنار است و جز حقیقت ذات مجرد بسیط چیز دیگری نیست. آنجا ذات ذات است، نه الله است نه رحمن و نه رحیم و نه خالق و نه رازق و نه غیر این‌ها. مقصود آن است که صفات ملحوظ نیست، نه به عنوان بشرط لا، بلکه به عنوان لا بشرط، و این مقام است که رسیدن به حقیقت آن محال است و جز ذات حق کسی از آنجا خبری نداشته و ندارد.

اما مقام شهود، مقام تجلی حق در اسما و صفات است؛ یعنی تجلی در مقام الوهیت و رحمانیت، علم و عدل و امثال آن‌ها که پی بردن به این مقام تا حدی ممکن است؛ یعنی شناختن ذات در لباس الوهیت، خالقیت و امثال آن اگرچه بالکنه محال است، ولی در مقام شهود و تجلی در اسما و صفات نسبتاً امکان‌پذیر است. عرفای شیعه نیز با الهام‌گیری از دعای عرفه، نفی صفات را مربوط به مقام ذات و غیب احدی دانسته و اثبات صفات را مربوط به مقام واحدیت حق.

امام خمینی در این رابطه می‌گوید:

«اینکه اهل بیت علیهم‌السلام فرموده‌اند: "ذات مقدس حضرت حق از همه جهات واحد است و هیچ صفتی در او نیست"، مقصود آن است که از آن هویت غیبی احدی که

همه اسماء و صفات در نزد او مقهورند، نفی صفت شود و از سوی دیگر اگر در قرآن و احادیث معصومان علیهم السلام می بینی صفاتی برای ذات آمده، باید متوجه باشی که آن صفات بر حسب ظهور به فیض اقدس و در حضرت احدیت و مقام جمع الهی مطرح است (موسوی خمینی، بی تا: ۴۲).

۲. مقام اسماء

حضرت سیدالشهدا علیه السلام در دعای عرفه عرضه می دارد:

- «يَا مَنْ لَهُ الْأَسْمَاءُ»؛ ای آن که گرامی ترین نامها از اوست.

- «تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ»؛ پاکیزه است نامهای تو.

در مقام احدیت که اولین مرحله ظهور است، همه کثرات منطوی و مستغرق در این مرتبه اند و تمایزی در آن مقام میان اسماء و صفات و صور آنها وجود ندارد؛ ولی در مقام واحدیت که نخستین مرتبه تفصیل است، کثرات اسماء و صفات از پرده کتمان درآمده و خود را متجلی می سازد. ظهور تفصیلی اعیان و اسماء را مقام واحدیت، و مرتبه ظهور تفصیلی آنها را مقام خلق گویند.

همان طور که بیان شد، کلمه «هو» در دعای عرفه (یا مَنْ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ) بر مقام احدیت یا مقام غیبت مطلق دلالت دارد؛ چرا که فقط حق تعالی از آن خبر دارد و راهی برای معرفت غیر نیست و کلمه «الله» و همچنین سائر اسماء الله حکایت از مقام واحدیت دارد که توصیف آنها در این دعای نورانی مشهود است.

بر این اساس، آنچه عارفان به معرفت آن نائل می شوند، تعینات ذات مطلق است که در مرحله نخست در مرتبه واحدیت و در قالب اسماء الهی جلوه گر است (آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۰).

اسماء الهی در قوس نزول، مایه تجلیاتی است که به ظهور مظاهر و پدیدهها می انجامد و در قوس صعود نیز منشأ اشراقاتی است که بر قلب عارف تجلی می کند و او را با حق آشنا می سازد. بدین لحاظ اسماء الهی در عرفان، هم از جهت وجودشناسی و هم از جهت شناخت شناسی و سلوک، اهمیت بسزایی دارد.

سزاوار است دو نکته مهم در این مبحث ذکر گردد:

نکته اول: علم اشراقی

از دیدگاه عرفان، شناخت اسماء الهی محتاج اشراق از طرف حق تعالی است و صرف داشتن افکار فلسفی و یا دانستن اصطلاحات عرفانی کافی نیست؛ چرا که به تعبیر ملاصدرا، این اصطلاحات جز حجاب برای عقل و ظلمت برای دل نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد. از این رو کسی که می‌خواهد به شناخت این حقایق بار یابد، باید روح انسانی خود را از قید و بند این علوم متعارف برهاند و با قدم کشف و شهود گام بردارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۰؛ فناری، بی‌تا: ۳۲).

سیدحیدر آملی نیز علم را به دو قسم کلی «اکتسابی و الهی» تقسیم کرده و علم اکتسابی یا حصولی را از راه تعلیم و تعلم، قابل دسترسی برای همگان دانسته است. ولی علم الهی را از راه تعلیم ربانی به طریق تدریجی یا غیر تدریجی در کوتاه مدت می‌داند. وی علوم انبیاء و اولیاء را از قبیل علم الهی غیر تدریجی می‌داند که همان علم اشراقی و الهامی است (آملی، ۱۳۶۸: ۴۷۲).

امام حسین علیه السلام این مطلب را در دعای عرفه به بهترین صورت بیان فرموده است: «أَنْتَ الَّذِي أَسْرَقْتَ الْأَنْوَارَ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ حَتَّى عَرَفُوكَ وَوَحَّدُوكَ»؛ خدایی تویی که قلوب اولیاء خود را به نور معرفت روشن ساختی تا تو را بشناسند و موحد باشند و برای تو شریک نیاورند.

علم اشراقی (الهامی) علمی است که از سوی خداوند سبحان به بنده خویش افاضه می‌شود. الهام این علم از سوی خداوند منان از باب لطف و احسان و فیض خاص است که به خواص بندگان خویش مرحمت می‌کند. این گونه ادراک اشراقی برای انبیاء و اولیاء الهی، خالص و به دور از آغشتگی به باطل است. لذا احتمال انحراف و گمراهی از این قبیل بندگان به دور است؛ زیرا آنان به نور الهی و اشراقات رحمانی هدایت شده و مسیر خود را انتخاب می‌کنند. اما نسبت به سایر بندگان باید کشف و شهودشان بر شریعت الهی عرضه شود و در صورت عدم تنافی با قرآن، روایات و عقل پذیرفته می‌گردد.

نکته دوم: خلافت اسمایی

امام خمینی بحثی نوظهور را تحت عنوان «حجاب نوری» یا «خلافت در ساحت

ذات الهی و خلافت اسمایی» مطرح کرده که از این طریق، مسئله خلافت را نه فقط در سطح مظاهر، بلکه در ساحت الهی و ظهور اسمایی پیش برده است. ایشان در این رابطه می گوید:

«به جهت عدم تعین ذات "فی حدّ نفسه"، واسطه‌ای برای ظهور اسماء و کشف اسرار در ساحت الهی لازم است و چاره‌ای جز آن نبود و نیست که برای ظهور و بروز اسماء و کشف اسرار گنج‌های آن‌ها، خلیفه‌ای الهی معین شود که در آشکارسازی اسماء، جانشین او باشد و نور آن حقیقت غیبی را در این آینه‌ها بتاباند و بدین وسیله درهای برکات گشوده گردد و صبح ازل بدمد و آغاز به انجام پیوندد» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۹).

امام راحل این خلیفه غیبی الهی را فیض اقدس دانسته است که وجهی به هویت غیبی دارد و از این روی، هرگز ظهوری ندارد، و یک رو (یا وجه) نیز به عالم اسماء و صفات دارد که از این وجه، در عالم تجلی می‌کند. حضرت احدیت جمع، با این وجه در آینه اسماء و صفات (الوهیت و واحدیت) ظهور می‌کند (همان: ۳۰).

سخن این عارف بزرگ مطابق با کلام امام حسین علیه السلام است که فرمود:

«خداوند مردم را آفرید تا او را بشناسند. وقتی شناختند او را می‌پرستند. وقتی او را پرستیدند از پرستش دیگران دست می‌کشند. مردی عرض کرد: یا ابن رسول الله! پدر و مادرم فدایت! معنای معرفت خدا چیست؟ فرمود: همان معرفت و شناخت اهل هر زمانی است امام زمان خود را» (صدوق، ۱۳۸۵: ۹/۱).

در توضیح این حدیث شریف می‌توان گفت: خداشناسی و امام‌شناسی رابطه متقابل دارند؛ همچون ایمان و عمل صالح که تأثیر متقابل در یکدیگر دارند؛ ایمان انسان را بر انجام عمل صالح برمی‌انگیزد و انجام دادن عمل صالح سبب افزایش ایمان می‌شود. در نتیجه از یک سو کسی که خدا را نشناخته باشد نمی‌تواند امام را هم بشناسد؛ چون امامت فرع بر نبوت و نبوت فرع بر توحید است و از سوی دیگر با شناخت معصوم و صفات انسان کامل که فانی در حق تعالی است و شرح و توضیح سخنان ایشان، می‌توان به شناخت و معرفت بیشتر نسبت به خداوند دست یافت. در زیارت جامعه هم آمده است:

«من أراد الله بدء بکم ومن وحده قبل عنکم ومن قصده توجّه بکم»؛ کسی که خدا را بخواهد، به شما آغاز می‌کند.

یعنی کسی که به وجود خدا ایمان پیدا کرد و می‌خواهد این معرفت را ارتقا بخشد و این راه را طی کند، از شما شروع می‌کند؛ زیرا از ظرف وجودی امام جز عطر توحید بیرون نمی‌تراود و از زبان و دست و دل او جز توحید نمی‌جوشد، لذا موحدان واقعی از امام می‌پذیرند و آنان را الگوی خود می‌دانند.

۳. انواع و اقسام اسماء‌الله و تطبیق آن در دعای عرفه

در عرفان نظری تقسیمات متعددی پیرامون اسماء الهی مطرح است که به مهم‌ترین آن‌ها که با دعای عرفه همخوانی دارد اشاره می‌کنیم:

۳-۱. اسم جامع

اسم‌های الهی از کلیت به سوی جزئیت در جریان هستند. لکن آنچه در رأس هرم اسماء در مرحله تعیین ثانی قرار دارد و از منظر جایگاه آن در این مرحله در نقطه‌اعلای آن و قریب به تعیین اول قرار گرفته و اولین و بزرگ‌ترین و کلی‌ترین اسم از اسم‌های خداوند را تشکیل می‌دهد، اسم جامع «الله» است که جامعیت مطلق آن نسبت به دیگر اسماء از دو جهت می‌باشد؛ از جهتی همه اسماء دیگر را به صورت اندماجی، فشرده و انباشته در خود دارد و از جهتی دیگر همان اسم «الله» جلوه می‌کند و همه اسم‌های دیگر را پدید می‌آورد و در همه آن‌ها ساری و جاری است که مطابق اصطلاحات فلسفی و عرفانی، از جهت اول به «مقام اندماج کثرت در وحدت» و از جهت دوم به «مقام سریان وحدت در کثرت» یاد می‌شود.

قیصری در این زمینه می‌گوید:

«همانا اسم "الله" مشتمل بر همه اسماء است و در تمام آن‌ها به حسب مراتب الهیه تجلی یافته است» (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۳).

ابن عربی نیز دو اسم «الله» و «رحمان» را جامع‌ترین اسماء در سلسله مراتب شمولی نام‌های الهی دانسته است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۱۹).

باید توجه داشت که کلمه «الله» به دو صورت استفاده می‌شود؛ گاهی مراد از لفظ «الله» در کتب عرفانی، ذات دست‌نیافتنی خداوند است. در این صورت به آن «الله

ذاتی» می‌گویند که اسم علم بوده و معنای الوهیت و تدبیر و امثال آن در آن لحاظ نشده و در دعای عرفه با واژه «هو» تعبیر شده است. اما در غالب استعمالات، مراد از لفظ «الله»، ذات خداوند نیست، بلکه ذات حق با تعیین تدبیری و الوهیتی مدّ نظر قرار دارد. در این صورت واژه الله، اسمی از اسم‌های الهی و جلوه‌ای از جلوه‌های ذات خداوند است که از آن با عنوان «الله وصفی» یاد می‌کنیم. در دعای شریف عرفه این لفظ «الله» از همه اسماء دیگر بیشتر ذکر شده و بیش از سی بار تجلی پیدا کرده و لفظ «رحمان» نیز دو مرتبه ذکر شده است.

۲-۳. اسماء کلی هفت گانه

برخی از اسماء، مبدأ سایر اسماء بوده و احاطه تامه بر اشیاء دارند و هیچ موجودی از حیطة آن‌ها خارج نیست؛ ولی برخی دیگر چنین حیطة‌ای ندارند، اگرچه بر اکثر اشیاء حکومت داشته باشند.

آشتیانی در شرح مقدمه قیصری می‌نویسد:

«برخی از اسماء احاطه تامه بر اشیاء دارند و هیچ موجودی از حیطة آن اسماء خارج نیست. برخی از صفات حیطة تامه بر جمیع اشیاء ندارند، اگرچه بر اکثر اشیاء غلبه دارند. اسمایی که بر همه اشیاء احاطه دارند و مبدأ سایر اسماء محیطه نیز می‌گردند، عبارت‌اند از: «حیات، علم، اراده، قدرت، سمع و بصر و کلام» که از آن‌ها تعبیر به «امّهات سبعة» و «ائمه سبعة» و «اسماء الهیه» نموده‌اند (قیصری، ۱۳۶۳: ۴۴).

کاشانی در کتاب *اصطلاحات الصوفیه* ائمه و اصول اسماء را عبارت می‌داند از «حیّ، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم» (۱۳۷۰: ۲۹)؛ اما در کتاب *لطائف الاعلام* (۱۳۷۹: ۲۴۸) به تبع ابن عربی در *انشاء الدوائر* (۱۳۳۱: ۳۳)، اسماء هفت گانه را «حیّ، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط» دانسته است. اسماء قابل اقتباس از دعای عرفه عبارت‌اند از: «حیّ، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم».

«امّهات سبعة» مذکور در دعای عرفه با اسمایی که آشتیانی در مقدمه خود بر فصوص آورده و کلام کاشانی در *اصطلاحات الصوفیه* مطابق می‌باشد.

گرچه این هفت اسم، اصول و ریشه‌های سایر اسماء هستند، اما همه آن‌ها در یک سطح نبوده و در میان خود نیز ترتیبی دارند؛ چرا که تحقق سه اسم «سمیع، بصیر و متکلم»، مشروط به وجود چهار اسم دیگر در این مجموعه یعنی «حی، عالم، قدیر و مرید» هستند. بنابراین در بین خود هفت اسم کلی، چهار اسم مذکور از اهمیت افزون‌تری برخوردارند. در این چهار اسم هم، تحقق اراده و قدرت مشروط به وجود دو صفت علم و حیات است؛ یعنی تا علم و حیات در موصوفی نباشد، قدرت و اراده جریان نخواهد داشت. لذا علم و حیات بر مابقی تقدم خواهند یافت و در میان خود نیز علم مشروط به وجود حیات است. بنابراین حیات در میان اسم‌های هفت‌گانه بر همه مقدم بوده و در میان ائمه اسماء، امام ائمه محسوب می‌شود.

امام حسین علیه السلام با عبارت‌های مختلف به اسماء سبعة در دعای عرفه اشاره فرموده است که برخی فقرات آن (به ترتیب اهمیت) عبارت‌اند از:

- «يا حَيًّا حِينَ لَا حَيَّ يَ مُحَيِّي الْمَوْتِي».
- «يا مَنْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا... وَأَنْتَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ».
- «وَلَيْسَ دُونَكَ ظَهِيرٌ وَلَا فَوْقَكَ قَدِيرٌ... وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».
- «إِلَهِي حُكْمُكَ النَّاظِدُ وَمَشِيَّتُكَ الْقَاهِرَةُ... أَنْ مُرَادَكَ مَنِي أَنْ تَتَعَرَّفَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ».
- «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ... يَا أَسْمَعَ السَّامِعِينَ يَا أَبْصَرَ النَّاظِرِينَ».
- «وَأَنْتَ الْمُحَيِّرُ فِي كِتَابِكَ النَّاطِقِ وَالنَّبَأِ الصَّادِقِ... صَدَقَ كِتَابُكَ اللَّهُمَّ وَإِنِّبَأُوكَ».

۳-۳. اسماء ذات، صفات و افعال

در عرفان نظری، تقسیم اسم‌ها به اسماء ذات و صفات و افعال به سه معنا به کار می‌رود.

معنای اول: گاهی به همه اسمایی که در تعیین اول وجود دارند، اسماء ذاتیه و به همه اسمهایی که در تعیین ثانی یافت می‌شوند، اسماء صفاتییه و به تمام اسمایی که در تعیین خلقی حضور دارند، اسماء افعالییه می‌گویند (فناری، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

به نظر می‌رسد همان طور که در اکتناه ذات بیان شد، اطلاق اسماء ذاتیه بر اسماء اندکاکی تعیین اول تسامحی خواهد بود؛ همچنان که اطلاق این واژه بر کمالات اسمی

که به نحو اطلاقی و اندماجی در ذات حق تعالی وجود دارند، صرفاً از این باب است که در مقام ذات هستند والا در مقام ذات و تعین اول خبری از اسم‌های عرفانی نیست. معنای دوم: طبق این تقسیم بر خلاف معنای قبل، هر سه قسم آن در تعین ثانی جریان می‌یابد و با دعای عرفه نیز همخوانی دارد و آن عبارت است از اینکه اسماء الهیه در تعین ثانی از نظر جلوه غالب در آن‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. در دسته اول از اسماء الهیه که در مراحل بالای تعین ثانی حضور دارند، هرچند معنای وصفی ویژه‌ای هم در آن‌ها هست، لکن لمحّه ذاتی آن‌ها شدت داشته و با صراحت بیشتری اشاره به ذات حق می‌نمایند. این دسته از اسماء الهیه، اسماء ذات نامیده می‌شوند.

۲. اما دسته دوم از اسماء موجود در تعین ثانی که در مراحل میانی این تعین جای دارند، اسم‌هایی هستند که گرچه به ذات حق هم اشاره می‌نمایند - زیرا در هر اسمی ذات حضور دارد - اما جلوه وصفی آن‌ها غلبه بیشتری دارد؛ مانند حی و عالم و قدیر که در این اسم‌ها و معنای آن‌ها وصف حیات و علم و قدرت جلوه بیشتری دارد. این گونه از اسماء را اسماء صفات می‌نامند.

۳. دسته سوم از اسماء الهیه در تعین ثانی اسماء افعال می‌باشند. اسماء افعال که مراحل پایینی تعین ثانی را پر کرده‌اند، همه اسم‌هایی هستند که جنبه فعلی در آن‌ها غلبه داشته و فضای معنایی آن‌ها را فعل‌های مختلف حق اشباع کرده است؛ مثل رازق و خالق. به بیان دیگر، حقیقت هر اسمی علاوه بر بخش ذات که مشترک بین همه است، صفت خاصی است که در آن به کار رفته است. این صفت خاص، یا به ذات اشاره دارد و یا به صفات و یا به افعال، که به ترتیب اسم ذات، اسم صفت و اسم فعل را سامان می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۳۷).

معنای سوم: میزان در این اسماء آن است که سالک به قدم معرفت پس از آنکه فنای فعلی برای او دست داد، حق تعالی تجلیاتی که به قلب او می‌کند، تجلیات به اسماء افعال است و پس از فنای صفاتی، تجلیات صفاتی و پس از فنای ذاتی، تجلیات به اسماء ذات برای او می‌شود. اگر قلب او قدرت حفظ داشت، پس از محو، آنچه که از مشاهدات افعالیّه خبر دهد، اسماء افعال است و آنچه که از مشاهدات صفاتیّه، اسماء

صفات، و به همین شیوه اسماء ذات خواهد بود. این دیدگاه توسط امام خمینی مطرح شده است (موسوی خمینی، بی تا: ۳۹).

به نظر می‌رسد که این دیدگاه با نظر سایر اهل معرفت کاملاً قابل جمع بوده و هر دو صحیح است؛ زیرا حضرت امام از لحاظ قوس صعود و از نگاه عرفان عملی، تقسیم اسما را به ذاتی، صفاتی و افعالی مطرح کرده و دیگران از قوس نزول و نگاه عرفان نظری به مسئله پرداخته‌اند. اما هر دو تحلیل می‌تواند درست باشد؛ چون با قطع نظر از تجلیات اسمایی حق بر قلب سالک و خبر دادن او از مشاهدات خویش، اسماء حق تعالی قابل این تقسیم است. شاهد بر صحت این مدعا، بیان دوم حضرت امام است که آیه مبارکهٔ سورهٔ حشر را ناظر به تقسیم اسماء الهی به ذاتی و صفاتی و افعالی در متن واقع دانسته است، بی آنکه سخنی از تجلی و شهود سالک مطرح باشد.

قصری در مقدمهٔ خود بر کتاب فصوص، جدول کاملی را از محیی‌الدین نقل می‌کند و می‌گوید: شیخ اکبر در رساله *انشاء الدوائر*، اسماء حق (اسماء ذات، صفات و افعال) را در این جدول ضبط کرده و فرموده است:

«هذه الأسماء الحسنى منها ما يدل على ذاته وقد يدل مع ذلك على صفاته وأفعاله»
 (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۵۸)؛ این اسماء حسنی است که بعضی از آنها بر ذات و بعضی بر صفات و برخی بر افعال دلالت می‌کنند.

تقسیم‌بندی محیی‌الدین دربارهٔ اسماء حق در رساله *انشاء الدوائر*

اسماء ذات	اسماء صفات	اسماء افعال
الله، الرب، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيم، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، الظاهر، الباطن، الأول، الآخر، الكبير، الجليل، المجيد، الحق، المبين، الواجد، الماجد، الصمد، المتعالي، العنسي، النور، الوارث، ذوالجلال، الرقيب	الحي، الشكور، القهار، القاهر، المقتدر، القوي، القادر، الرحمن، الرحيم، الكريم، الغفار، الغفور، الودود، الرؤوف، الخليم، الصبور، البر، العليم، الخبير، المحصي، الحكيم، الشهيد، السميع، البصير	المبدي، الوكيل، الباعث، المجيب، الواسع، الحسيب، المقيت، الحفيظ، الخالق، البارئ، المصور، الوهاب، الرزاق، الفتاح، القابض، الباسط، الخافض، الرفع، المعز، المذل، الحكيم، العدل، اللطيف، المعيد، المحيي، المميئ، الوالي، التواب، المنتقم، المفسط، الجامع، المعنى، المانع، الصار، النافع، الهادي، البديع، الرشيد

به تبعیت از این معیار تقسیم‌بندی که پذیرفته حکما و عرفای عظیم‌الشأن می‌باشد، تقسیم‌بندی اسماء ذات، صفات و افعال، در دعای عرفه امام حسین علیه السلام به ترتیب حروف الفبا چنین است:

اسماء ذات	اسماء صفات	اسماء افعال
الله، الأحد، ذوالجلال، الرب، الرقیب، الصمد، الظاهر، العزیز، العظیم، العلی، الغنی، القدوس، الکیبر، المجید، المتعالی، الملک، النور، الواحد، هو	البصیر، الحی، الحلیم، الحکیم، الخبیر، الرؤوف، الرحمن، الرحیم، السميع، الشکور، العلیم، العفاز (العفور)، القهار (القاهر)، المقتدر (القادر)، الکریم، الحمید، الدائم، الصاحب، الفاضل (ذوالفضل)، القائم، القرب، اللطیف	الامر، البدیع، الجواد، الحفیظ، الحفی، الخالق، الدافع، الدلیل، الذاکر، ذوالمعرفة، الراضی، الرافع، الرزاق، الستار، الشافی، الصانع، العاصم، العافی (عفو)، العدل، الفاطر، الکاشف، الکافی، المانع، المبدئ، المجیب، المحسن، المحیی، المدبر، المعطی، المعید، المعین، المعنی، المقل، الممن، المنزل، المنشئ، المنعم، المونس، المیسر، النصیر (الناصر)، الواسع، الوهاب، الهادی

۳-۴. اسماء ثبوتی و اسماء سلبی

این تقسیم در علم کلام تعریف خاصی دارد. اسماء «ثبوتی» بر وجود کمالی در خداوند دلالت می‌کنند؛ مانند علم، قدرت. اسماء «سلبی» اسامی هستند که چون بر نقصان و فقدان کمال دلالت می‌کنند، از خداوند سلب می‌شوند؛ مانند ترکیب، جسمانیت، مکان، جهت، ظلم و... (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۴۷ و ۵۳).

اما در اصطلاح عرفانی، دو معنا برای آن ذکر شده است:

معنای اول: برخی از اهل عرفان گفته‌اند اسم‌هایی که جنبه کثرت و جهت خلقی در آن غلبه داشته باشد، اسماء ثبوتی‌اند؛ همانند خالق و رازق، و اسم‌هایی که جهت وحدت و جنبه حقی و ذاتی آن غالب است، اسماء سلبی به شمار می‌آیند؛ همچون غنی، سبوح، قدوس (قیصری، ۱۳۶۳: ۱۳).

محقق جامی ضمن طرح تقسیم اسماء به اسماء ثبوتی و سلبی، به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید:

از آنجا که ویژه‌ترین حکم اسماء سلبی، سلب و نفی کثرت از وحدت حق تعالی است، به همین جهت موجوداتی که از حق تعالی از حیث همین اسماء سلبی تنزیهی

صادر می‌شود، نسبت به وحدت نزدیک‌تر و از مرتبه ظهور دورترند و این موجودات همانا ارواح می‌باشند، بر خلاف اسماء ثبوتی؛ چرا که موجودات صادرشده از خداوند متعال از حیث این دسته از اسما، می‌بایست نسبت به ظهور و بروز (و کثرت) نزدیک‌تر باشند (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۵).

معنای دوم: برخی دیگر نیز این گونه تعریف نموده‌اند که اسماء حق تعالی یا ایجابی است که در مفهوم آن صفات، عدم مأخوذ نیست، یا سلبی است که در مفهوم آن، عدم اخذ شده است؛ نظیر غنا که به معنای بی‌نیازی از غیر است و عدم در آن ملحوظ است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۴۸).

اسماء سلبیه که در دعای عرفه آمده‌اند، عبارت‌اند از: غنی، قدّوس و سبحان. از آنجا که ریشه صفات سلبیه به امکان و نیازمندی برمی‌گردد، می‌توان گفت که بازگشت تمام صفات سلبی به یک سلب است و آن سلب امکان و نیازمندی است که همان غنای ذاتی حق تعالی است که در ذیل دعای عرفه^۱ با عبارت‌های مختلف به آن اشاره شده است:

- «إِلَهِي أَنْتَ الْغَنِيُّ بِدَائِكَ أَنْ يَصِلَ إِلَيْكَ النَّفْعُ مِنْكَ فَكَيْفَ لَا تَكُونُ غَنِيًّا عَنِّي»؛
معبودا! تو به ذات خود بی‌نیازی از اینکه سودی از خودت به تو برسد، پس چگونه از من بی‌نیاز نباشی؟!
- «هَا أَنَا أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِفَقْرِي إِلَيْكَ وَكَيْفَ أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِمَا هُوَ مَحَالٌّ أَنْ يَصِلَ إِلَيْكَ»؛
هم‌اینک به وسیله نیازی که به تو دارم، به درگاهت توسل می‌جویم و چگونه به وسیله چیزی توسل جویم که محال است به تو راه یابد.

ملاصدرا نیز در مواضع مختلف *اسفار* بدین موضوع اشاره کرده و بازگشت تمام صفات سلبیه را به یک سلب (سلب امکان و نیازمندی) دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۳/۴۵۳، ۶/۳۱۴ و ۷/۲۱۸).

۳-۵. اسماء جمال و اسماء جلال

عبدالرحمن جامی ملاک این تقسیم را مطرح کرده و می‌گوید:

۱. نگارنده در مقاله‌ای ثابت کرده که ذیل دعای عرفه جزء دعای عرفه بوده است (ر.ک: عمران، ۱۳۹۰: ش ۱۱۰).

«به اسم‌هایی که رحمت و لطف و ابتهاج و سرور در آن موج می‌زند و انسان را به طرف خود جذب می‌نماید و موجب انس می‌شود، اسماء جمالی خداوند اطلاق می‌گردد؛ همانند رازق و منعم و لطیف و رحیم و غفور و ودود، و تمام اسمایی که قهر و غضب الهی در آن بروز دارد و خوف و هیبتی ویژه را در انسان برمی‌انگیزاند، اسم‌های جلالی نامیده می‌شود؛ مثل منتقم، قهار، اشد المعاقین» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۰۸).

نکته‌ای که اهل عرفان درباره این تقسیم در آثار خود یادآور شدند، آن است که گرچه اسماء در این تقسیم‌بندی به دو دسته مجزا تقسیم می‌شوند، اما هر اسم جمالی در شرایط خاص، جلال‌آفرین و هر اسم جلالی جمال‌زا می‌شود؛ زیرا جمال الهی وقتی تجلی آن بر سالک شدت یابد، به خاطر اوج گرفتن و شدید شدن زیبایی و لطف، منشأ بهت و حیرت و هیمن شده و هیبت‌زا خواهد شد و همان اسم جمالی، اسم جلالی می‌شود، چنانچه جلال الهی نیز در بطن خود متضمن جمال و زیبایی و لطف است و می‌تواند منشأ انس گردد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۹).

به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی از این فقره دعای امام حسین علیه السلام قابل برداشت است: «یا ذا الجلالِ وَالْإِکرامِ» (ای صاحب جلال و بزرگواری). «ذو الجلال والاکرام» بودن خداوند، دو بار در قرآن و همچنین دو بار در این دعای ارجمند ذکر شده است.

علامه طباطبایی در توضیح «ذو الجلال والاکرام» می‌نویسد:

«در معنای کلمه "جلال" چیزی از معنای اعتلا و اظهار رفعت خوابیده؛ البته رفعت و اعتلای معنوی. در نتیجه جلال با صفاتی که در آن مفهومی از دفع و منع هست، تناسب دارد؛ مانند صفت علو، تعالی، عظمت، کبریا، تکبر، احاطه، عزت و غلبه. اما وقتی همه این معانی در کلمه "جلال" نهفته باشد، باید دید برای کلمه "اکرام" چه می‌ماند؟ برای این کلمه از میان صفات، آن صفاتی باقی می‌ماند که بویی از بهاء و حُسن می‌دهد و دیگران را واله و مجذوب می‌کند؛ مانند صفات علم، قدرت، حیات، رحمت، جود، جمال، حسن، و از این قبیل صفات که مجموع آن‌ها را صفات جمال می‌گویند، همچنان که دسته اول را صفات جلال می‌نامند. اسماء خدایی به این دو قسم تقسیم شده‌اند و هر یک از آن‌ها که بویی از اعتلا و رفعت دارد، صفت جلال، و هر یک که بویی از حسن و جاذبیت دارد، صفات جمال خوانده می‌شود. بنابراین کلمه «ذو الجلال والاکرام» نامی از اسماء حسناست که به مفهوم خود تمامی اسماء جلال و جمال خدا را در بر می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱/۱۹).

اگر ملاک و معیار تمایز اسماء جلالی و جمالی در عرفان اسلامی، انس و لطف و قهر و هیبت باشد، فهرستی از اسماء جلال و جمال حق تعالی در دعای عرفه به این نحو خواهد بود:

اسماء جلال	اسماء جمال
الملک، القدوس،	الربّ، الظاهر، المجید، الحیّ، الرحمن، الرحیم، الکریم، الغفار،
العزیز، المتکبر، العلیّ،	الغفور، الرؤوف، الحلیم، الواسع، الخالق، الرزّاق، الوهاب، اللطیف،
العظیم، الکبیر، الصمد،	المعید، المحیی، النافع، الهادی، البدیع، الشکور، الجواد، الحفیظ،
المتعّال، الغنیّ، ذو	الحفیّ، الحمید، الدائم، الدلیل، الذاکر، ذو المعروف، الراضی،
الجلال، الرقیب، القهار،	الستار، الشافی، الصانع، العاصم، العافی، الفاضل، الفاطر، النور،
القاهر، المقتدر،	الکافی، المبدئ، المجیب، المحسن، المعطی، المعین، المغنی،
الحکّم، العدل،	المقیل، المّان، المُنزل، المّشئ، المنعم، المونس، المیسّر، النصیر،
الممیت، المانع، الأحد،	البصیر، الخیر، السمع، العلیم، الأمر، الدافع، الصاحب، القائم،
الواحد، هو، المانع	القرب، الکاشف، المدبّر

بحثی پیرامون توقیفی بودن اسماء حق تعالی

مقصود از توقیفی بودن اسماء الهی این است که نامها و صفاتی را بر خداوند اطلاق کنیم که در منابع دینی (کتاب و سنت) آمده است و نامها و صفات دیگر را به کار نبریم. در این باره، نظریات مختلفی ارائه شده است که جامع آنها در سه نظریه خلاصه می‌شود:

۱. توقیفیت اسماء؛ مثل اکثریت اشاعره از اهل سنت و بسیاری از محدثان و متکلمان شیعه از قبیل شیخ مفید، شیخ صدوق، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۲۸۸).
۲. عدم توقیفیت اسماء؛ مثل اکثر معتزله و حکمای شیعه از قبیل حکیم فارابی و ابن سینا که اطلاق هر اسم یا صفتی را که بر کمال وجودی دلالت کند و موهم نقص و عیب در خداوند نباشد، جایز دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۵۹).
۳. تفصیل بر حسب افراد استعداد مخاطب و جایگاه سخن؛ امام خمینی در این زمینه می‌فرماید: توقیفیت اسماء نسبت به اشخاصی است که عقل آنها در مراحل

وجود سیر نکرده و به حد بصیرت و بینایی نرسیده‌اند تا مراتب وجود را ببینند و بتوانند وصفی هم‌عنان با وجود را بیابند و بفهمند که کدام وصف و صفت نمی‌تواند از حد مخصوص و افق خاص و تخصص استعداد بیرون رود؛ مثلاً در آیه شریفه ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهَا أَمْ نَخُنُ الزَّارِعُونَ﴾ (واقعه/ ۸۷)؛ «آیا شما آن را می‌رویائید یا ما می‌رویائیم». خداوند «زارع» نامیده شده است و مقصود پدیدآوردن زرع است نه معنای مصطلح آن در محاورات بشری، ولی از آنجا که به کار بردن این واژه به تنهایی و بدون هر گونه قید و قرینه، موهم معنای مصطلح آن است که در حق خداوند روا نیست، نباید خداوند را به آن نامید. اما به کار بردن «واجب الوجود بالذات» یا «علّة‌العلل» و مانند آن که از اصطلاحات فلاسفه الهی است، چون بر معنای کمال دلالت می‌کند و موهم نقص و عیب نیست، جایز است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۳۵/۲).

مرحوم علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

«اگر اطلاق اسم یا صفت بر خداوند در مقام بحث و گفتگوی علمی باشد، نه در مقام دعا و عبادت، سخن منکران توقیفی بودن اسماء‌الله استوار است. اما در مقام دعا و عبادت خداوند، احوط آن است که به نام‌ها و صفتهایی که در قرآن و روایات آمده است، بسنده شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۹/۸).

حضرت سیدالشهدا علیه‌السلام در دعای عرفه عرضه می‌دارد:

«يَا مَنْ لَهُ أَكْرَمُ الْأَسْمَاءِ»؛ ای آن که گرامی‌ترین نام‌ها از اوست.
«تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ»؛ پاکیزه است نام‌های تو.

از این عبارات برداشت می‌شود که هر اسمی زیننده خدا نیست، بلکه باید گرامی‌ترین اسم و پاکیزه‌ترین اسم‌ها برای حق تعالی باشد. بنابراین به نظر می‌رسد احتیاطی که این دو بزرگوار ذکر فرموده‌اند، بسیار نیکو و مطابق با دعای عرفه می‌باشد.

بایسته است بدانیم که توقیفیت به معنای عرفانی، کاملاً با آنچه از لحاظ فقهی مطرح شده است، فرق دارد؛ زیرا در تلقی فقهی کلامی، بحث از جواز تسمیه خداوند به یک لفظ (اسم اسم) یا عدم جواز آن است، در حالی که در تلقی عرفانی راهی جز توقیفی بودن اسماء نیست؛ زیرا بحث از خود اسماء یعنی حقایق وجودی است.

آیه‌الله جوادی آملی در کتاب *تحریر تمهید القواعد* می‌فرماید:

اسم به اصطلاح اهل عرفان عبارت است از ذات به اعتبار معنایی از معانی. هر یک از معانی حقیقیه خارجیّه چون بشرط لا اعتبار شود، یعنی بشرط لا در معرض شهود عارف قرار گیرد، نعمت و صفتی از نعوت و صفات الهی می‌باشد. این اوصاف اگر وجودی باشند اوصاف جمالیّه، و اگر عدمی و سلبی باشند اوصاف جلالیه نامیده می‌شوند؛ نظیر: علم، قدرت، تسبیح و تقدیس. و هرگاه این معانی لا بشرط اعتبار شوند، یعنی ذات در آئینه آن معنی و از طریق حجاب آن، متعین و مشاهده شود، اسمی از اسمای جمالی و یا جلالی الهی نظیر: علم، قدیر، سُبوح و یا قدّوس حاصل می‌گردد... چون اسماء و صفات الهی در نزد اهل عرفان امور لفظی و یا مفهومی نبوده و حقایق تکوینی و تعینات خارجی می‌باشد. بحث آنان پیرامون عینیت و یا جدایی اسم از مسمی ناظر به یگانگی و یا مغایرت اسماء لفظی با ذات باری نمی‌باشد، بلکه متوجه اسماء تکوینی است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۰۵).

حاصل کلام آنکه از نظر عارفان، اسماء خدا شئون و تجلیات ذات حقیقت که سلسله مراتب ماهوی را تشکیل می‌دهند و وقتی که ذات با آن صفات لحاظ شود، اسماء الهی حاصل خواهد بود. به نظر می‌رسد یکی از منابعی که عارفان، بدان تمسک کرده و توقیفیت را به هر دو معنا مطرح کرده‌اند، دعای عرفه بوده است؛ چرا که امام حسین علیه السلام از طرفی هم نظر به الفاظ داشته است و عرضه می‌دارد:

- «يَا مَنْ لَهُ أَكْرَمُ الْأَسْمَاءِ».

- «وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ».

از طرف دیگر به اسمای عینی خارجی توجه داشته و در نتیجه عالم را جلوه اسماء خدا می‌داند و می‌گوید:

«أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْآنَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيَّتْ عَيْنٌ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا وَخَسِرَتْ صَفْقَةً عَبْدٌ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيْبًا»؛
خدایا آیا برای غیر تو از موجودات ظهوری است که برای تو نیست تا مرا به تو نشانه و راهنما باشد؟ ای خدای من، چه وقت از دیده‌های بصیرت غایب بودی تا محتاج به دلیل و راهنما باشی که ما را به تو دلالت کند و چه زمان از ما دور بودی تا آثار و مخلوق به تو راهنما باشد؟ کور است چشمی که تو را نمی‌بیند و در خسران و زیان است بنده‌ای که از حبّ و عشق به تو بهره‌ای ندارد و بی‌نصیب است.

بنا بر مضمون این فقره، عالم مجموعه‌ای از اسماء الهی تحقق یافته به صورت عینی است و از این جهت، هر موجودی دال بر ذات حق است و بر وحدت او دلالت می‌کند.

در انتها سزاوار است به این نکته اشاره کنیم که این مطالب نباید منجر به شائبه یکی دانستن خالق و مخلوق شده و در نتیجه اشکال شود که چگونه پاکی وجود خدا با آلودگی اشیاء مادی قابل جمع است؟! چرا که عرفا وجود حقیقی را فقط از آن خدا می‌دانند و ماسواه را صرف تجلی او می‌دانند و در مواردی تلویحاً برای جز او وجودی قائل نیستند تا شائبه اتحاد پیش آید و اگر تحقیقی برای ماسواه قائل اند ظریف‌تر از نسبت عرض به ذات بلکه تبیین نسبت حقیقت و مجاز است. بنابراین اتحاد وجود خالق و مخلوق پیش کشیده نمی‌شود؛ مانند آنچه از شخص در آینه می‌افتد که نسبت به فرد تعین دارد و عین اوست ولی متحد با او نیست و حقیقت فقط شخص است نه آنچه منعکس شده است.

نتیجه گیری

یکی از عمیق‌ترین مباحث نظری، بحث اسماء و صفات الله می‌باشد که ریشه و اساس بحث توحید و خداشناسی است و در دعای عرفه امام حسین علیه السلام به بهترین شکل تبیین و ترسیم شده است.

مبحث اسماء الهی در اندیشه عرفانی، ارتباطی نزدیک با دعای عرفه دارد و سخنان امام حسین علیه السلام در دعای عرفه این قابلیت را دارد که یکی از مآخذ مهم در عرفان نظری باشد.

از دیدگاه امام حسین علیه السلام، اسماء الله هم شامل اسامی اعتباری است و هم شامل حقایق تکوینی و تعینات خارجی. بنابراین تمام حقایقی که پیرامون ما وجود دارند، تجلی حق تعالی بوده و «اسماء الله» خوانده می‌شوند.

مقام ذات غیر قابل شناخت و فراتر از اندیشه و شهود است و نسبتی با ماسوی ندارد؛ نه نسبت وجودی و نه نسبت شهودی. در دعای عرفه اسم «هو» برای این مقام استفاده شده است.

شناخت اسماء الهی می‌تواند اشراقی باشد که از سوی خداوند سبحان به بنده خویش افاضه گردد.

امام زمان هر عصر، واسطه‌ای برای ظهور اسماء و کشف تام اسرار الهی است. در دعای عرفه تقسیمات متعددی پیرامون اسماء الهی قابل طرح است که اکثر آن‌ها با مطالب عارفان در کتب عرفان نظری همخوانی دارد و آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. اسم «جامع»؛ همان اسم «الله» است و مشتمل بر همه اسماء الله می‌باشد.
۲. «امّهات سبعة»؛ اسمایی‌اند که بر همه اشیا احاطه دارند و عبارت‌اند از: «حیات، علم، اراده، قدرت، سمع و بصر و کلام».
۳. اسماء «ذات، صفات و افعال»؛ اگر اسمی نشان‌دهنده ذات باشد، اسم ذات و اگر حکایتگر صفتی و کمالی از ذات باشد، اسم صفت و اگر نمایان‌کننده فعلی از حق باشد، اسم فعل است. تمام اسماء «ذات، صفات و افعال» در دعای عرفه در جدولی تقسیم شده است.
۴. اسماء «ثبوتی و سلبی»؛ اسم‌هایی که جنبه کثرت و جهت خلقی در آن غلبه داشته باشد، اسماء ثبوتی‌اند و اسم‌هایی که جهت وحدت و جنبه حقی و ذاتی آن غالب است، اسماء سلبی به شمار می‌آیند. در دعای عرفه همه اسماء الله ثبوتی‌اند، به جز اسماء «غنی، قدوس و سبحان» که سلبی می‌باشند.
۵. اسماء «جمال و جلال»؛ به اسم‌هایی که رحمت و لطف و ابتهاج و سرور در آن موج می‌زند، اسماء جمالی و اسمایی که قهر و غضب الهی در آن بروز دارد، اسم‌های جلالی نامیده می‌شوند. در جدولی تمام اسماء «جمال و جلال» در دعای عرفه مشخص شده است.
۶. از عبارات دعای عرفه برداشت می‌شود که از لحاظ لفظی و تکوینی گرامی‌ترین اسم و پاکیزه‌ترین اسم‌ها برای حق تعالی است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۲. آملی، سیدحیدر، رساله نقد التقود فی معرفة الوجود (ضمیمه جامع الاسرار و منبع الانوار)، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکبیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۵. همو، انشاء اللواتر، چاپ افست، لندن، ۱۳۳۱ ق.
۶. همو، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶ ش.
۷. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش، ۱۳۷۰ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء الحسنی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. همو، الاسفار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرائع، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۱۵. عمرانی، سیدمسعود، «بررسی سند و ذیل دعای عرفه»، مجله مشکات، شماره ۱۱۰، بهار ۱۳۹۰ ش.
۱۶. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. قیصری، داوود بن محمد، شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی، قم، بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، قم، بیدار، ۱۳۷۰ ش.
۲۰. همو، لطائف الاعلام، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، تفسیر سوره حمد، قم، اسلامی، بی‌تا.
۲۳. همو، تقریرات فلسفه؛ شرح منظومه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. همو، شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، نهضت زنان، ۱۳۵۹ ش.
۲۵. همو، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، تهران، پیام آزادی، بی‌تا.
۲۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل، قم، مرکز مدیریت حوزه، ۱۴۱۶ ق.

توحید افعالی در پرتو وحدت وجود در دیدگاه آقاعلی مدرس*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

بینش توحیدی و توحیدباوری، هسته بارور کنش و واکنش موحدان است. تمام رویش و جنبش توحیدگرایان بر اساس این محور دوران دارد. متکلمان اسلامی در پردازش‌های کلامی، مرحله به مرحله از توحید ذات و صفات و افعال الهی بحث نموده و مقاصد کلامی را بر آن استوار نموده‌اند. حکمای اسلامی با مبانی و روش متفاوت، مبحث توحید را واکاوی کرده و با نوآوری، مطالب ژرفی به یادگار نهاده‌اند. در نگاه نافذ آنان، مغز توحید اخلاص است و اخلاص در سراسر کنش و واکنش موحدان باید نمایان باشد. توحید افعالی عنوانی است که همه بار معنایی این مقصود را در خود دارد. حکمای اسلامی با این عنوان، در صدد هستند نسبت آثار و افعال را به واجب و ممکن، به نسبت طولی حقیقی نه موازی یا مجازی، به هر یک از دو طرف تبیین کنند. در این میان حکمای متعالی با توجه به معیارهای توحیدی برگرفته از آموزگاران وحی، از نسبت طولی

نیز فراتر رفته و با معیار «امر بین الامرین» و نظر به توحید وجودی، موضع بدیع پدید آورده‌اند. در همین راستا، حکیم آقاعلی مدرس دغدغه خود را درباره توحید با بیان هنرمندانه و متعالی در رساله فی التوحید به یادگار گذاشته است. وی مضاف بر بدایع الحکم که مفصل به تبیین مبانی توحید وجود می‌پردازد، در این رساله مختصر، عنان بحث را ماهرانه به بیان مبانی منتهی به توحید افعالی می‌سپارد. در این رهگذر توحید عامی و خاصی و اخصی در قلم زرنگار او، هریک جایگاه خاص خود را می‌یابد تا اوج و حضيض به هم درنیامیزد. واکاوی مدققانه در مواضع توحیدی وی، مضاف بر زدودن اتهام شبهه‌آمیز مخالفت با توحید وجود به او، به تصور متعالی از آموزه توحید کمک شایان خواهد کرد.

واژگان کلیدی: آقاعلی مدرس، توحید افعالی، توحید وجود، امر بین الامرین.

مقدمه

مسئله توحید در الهیات اسلامی از حساسیت نظری خاصی برخوردار است. عموم حکما با توجه ویژه به مبدأ و معاد، در هر دو موضوع به تأمل ژرف پرداخته‌اند و ثمره شیرین این ژرف‌نگری، پدید آوردن آثار بدیع و ارزشمند با عنوان مبدأ و معاد است. ویژه‌تر آنکه موضوع پژوهش حکما «هستی» است و آغاز و منشأ و مبدأ هستی از یک سو و فرجام و معاد و منتهای آن از سوی دیگر و پویایی و فراز و فرود هستی از سویه سوم، خط سیر اصلی کاوش‌های فلسفی را به خود اختصاص داده است. البته حکما خود این مطلب خطیر را توجه داده و ناهمواری و صعوبت راه را برای سهل‌انگاران برملا ساخته‌اند تا هم کسب اهلیت و ذوق و قریحه را برای پژوهندگان یادآور گردند و هم خود را در ارائه نکات بدیع، از اتهام فراروی از مقاصد شریعت برهانند. حکیم ماهر آقاعلی مدرس آگاهانه بر این دشواری‌ها انگشت می‌گذارد و با بیان نرم «ای برادر حقیقت» به مخاطب گوشزد می‌نماید که هر چه مدعیان و جویندگان گوهر الهیات بسیاریند، اما یابندگان آن انگشت‌شمار (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/۷۱).

حکیم آقاعلی مدرس با دیدی اشباع از آیات و روایات توحیدی و با نگاهی برآمده از قواعد و مبانی عقلانی و فلسفی در صدد است به قله توحید وجودی سفر کند و از اوج اصول هستی‌شناسانه حکمت متعالیه در مسیر نظریه‌پردازی به پرواز درآید و همه

مسیر را به زیر بال و پر آیات و روایات و همای خرد بگیرد و توحید افعالی را در این گستره تبیین کند تا نسبت آثار و افعال به ممکنات بدون ذره‌ای شائبه مجاز، مناقض با توحید نباشد و از طرف دیگر وحدت‌گرایی صرف نیز به جبرگرایی نگراید. اشارات آموزگاران وحی برای هوش بیدار حکیم دلرباست و با کمال مهارت مقصود را می‌یابد و به دیگران هدیه می‌دهد. بیان اجمالی اصول کلیدی و سپردن تفصیل بحث به بیان توحید افعالی، مسیری است که حکیم آقاعلی مدرس طی می‌کند.

۱. اصول و مبانی

بیان مبانی و تثبیت اصول، روش ممتد حکمای اسلامی در اثبات رهیافت‌هاست. آشنایان به متون فلسفی به این مطلب واقف هستند. حکیم آقاعلی مدرس پیمودن همین رویه را در رساله فی التوحید و بدایع الحکم دنبال کرده است. بیان برخی از اصول و مبانی مختصر که راه حکیم را برای اثبات نتایج آسان می‌سازد، در این رهگذر ضروری است. به ویژه گذر از توحید عامی و نیل به توحید خاصی و فراتر توحید اخصی، راهی جز تحکیم پله به پله مبانی ندارد. گام اول، تعیین موقف در برابر نیستی به عنوان نقیض هستی است. هر گونه مسامحه در برابر هستی و نقیض آن و اعطای حق هستی به نیستی، به دوگانه‌انگاری با هر کم و کیف خواهد انجامید و یگانه‌انگاری را برون می‌راند. حکیم از همین موضع جایای استدلال را استحکام می‌بخشد.

۱-۱. امتناع اخبار از عدم و معدوم

این اصل گرچه یکی از بدیهیات است، اما اذهان مشوب به چندگانه‌بینی، سخنانی بر زبان آورده‌اند که در موضع بیان واقعیت به مجازگویی پرداخته‌اند. حکیم بدون ذره‌ای اهمال، سهم نقیضین را در کف آن‌ها می‌نهد تا معلوم گردد اثربخشی و ایجاد ذره‌ای به نیستی ارتباط ندارد. چگونه اثبات و سلب درباره عدم مطلق و معدوم محض به طور یکسان ممکن است؟ (همان). ماهیات نیز که حیثیت ناب‌خوردار از هستی دارند، در همین مقوله می‌گنجد. بدین سان اصالت وجود به بار می‌نشیند و نقش خود را ایفا می‌کند و حکیم مطلب را با شناخت دقیق ماهیت پی می‌گیرد.

۲-۱. ماهیت و چیستی

تعریف ماهیت در دو دیدگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت، مطلبی مورد وفاق است و مورد نزاع به ماهیت بعد از جعل برمی‌گردد. حکیم با تأکید بر همان موضع مورد وفاق، ماهیت را حتی بعد از جعل، عاری از ذره‌ای تحقق اصیل می‌بیند و کسانی را که راه خلاف پیموده‌اند، در کژروی آشکار در دادن سهم و نقش وجود به غیر وجود می‌بیند؛ زیرا معنای سخن آنان، بروز انقلاب ذات در ماهیت است. این گروه در تمام مراحل توحید دچار سردرگمی هستند؛ هم در بیان هستی واجب و هم در بیان رابطه آفریننده و آفریده؛ مخصه‌ای که عمده متکلمان اشعری با آن دست به گریبان‌اند؛ چون تلاش کرده‌اند به هر قیمت، ماهیت را به ساحت قدس واجب رسوخ دهند (ایچی، ۱۴۱۹: ۱۵۶/۱؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۳۱۶/۱). آنان اگر اندکی در منطق مستحکم حکمای اسلامی تأمل کرده و از آراء معطوف به نتایج از پیش اتخاذشده، فاصله می‌گرفتند، کژتابی مواضع خود را به وضوح می‌یافتند. اشارات خردورزانه و تنبیها ت بیدارگرانه این سینا در تقدیس و تنزیه واجب از لوث ماهیت و پاسخ‌های خواجه محقق طوسی در برابر شبهه‌زایی امام فخر رازی (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۵/۳)، گوشه‌ای از این فعالیت‌های حکیمانه است. اشاره حکیم آقاعلی مدرس به این اصل، یادآور سنت اکتفا به اشاره برای خردمندان و «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل» است که گشودن رخنه ماهیت به هستی مطلق و ناب، طومار توحیدگرایی را در هم می‌پیچد. از این رو باید با کلمه طیه اصالت وجود، به توحید گرایید (مدرس طهران، ۱۳۷۸: ۷۱/۲).

۳-۱. اصالت وجود در جعل و تحقق

این اصل از مبنایی‌ترین اصول هستی‌شناخت در حکمت متعالیه است و به همان میزان در سایر مسائل الهیات نقش‌آفرین است. نتایج بدیعی که بر این اصل در الهیات مترتب است، سبب وحشت معارضان شده و از ابتدا سعی کرده‌اند با این اصل به هر قیمت به معارضه و مجادله‌های بی‌حاصل برخیزند. مناقشات متکلمان و برخی متشرعان ظاهرگرا برخاسته از همین موضع است. حکمای متعالی با استوار کردن موضع و توجیه خردمندانه برای اذهان غیر مشوب و بی‌طرف، بهره‌های توحیدی این اصل را بیان

کرده‌اند. حکیم آقاعلی مدرس نیز در این سویه سخنان ثاقب و سودمند را به مخاطب هدیه می‌کند. چنان که در اصل یکم بیان شد، در گام اول باید نگرش درست به عدم و معدوم اتخاذ گردد تا بتوان به این مطلب دست یافت که در هستی فردی منحصر به فرد هست که به خود، موجود و به خود، جاعل است. سرمایه تصور صحیح مطلب درک درست نقیض وجود است تا بر نگرش به وجود و ذی‌جود بودن آن بتوان وفادار ماند و آن را از عزّ خود تقلیل و تنزل نداد یا خلع نکرد. بدیهی است که عدم از آن جهت که عدم است، در نابودی مطلق غرق و در پوچی شناور است و نقیض آن یعنی وجود به ذات خود موجود است و تحقق بالذات و جاعلیت بالذات را در انحصار دارد و خارج از اقلیم وجود چه نام عدم یا ماهیت به خود بگیرد تهی از این نقش است (همان). «جعل اتصاف» نیز واگویی‌ای است از «خلجان اوهام» (همان: ۷۳/۲) و باید اثر جعل را تجوهر ذات شیء که همان وجودبخشی به شیء است، اگرچه ماهیت به پیروی از آن پدید می‌آید. «جعل جاعل قیوم، جعل بسیط است که در وهله نخست بر وجود مرور می‌کند و سپس به ماهیت می‌رسد» (همان: ۷۳/۲ و ۲۳۵/۳).

۴-۱. سنخیت جاعل و مجعول

برخی به کلی سنخیت بین جاعل و مجعول را نفی کرده و به مباینت تام بین آن دو حکم کرده‌اند. برخی دیگر از ظاهرگرایان، سنخیت را در فاعل‌های تولیدی و ترشحی منحصر دانسته‌اند. غرض آن‌ها با این تصور از سنخیت، آن است که واجب را با تنزیه مطلق از تشبیه به کلی میرا نگه دارند. مستمسک آن‌ها با منطبق قویم حکمت الهی مواجه شده است. حکیم آقاعلی مدرس با تمرکز بر این اصل مبنایی در تبیین توحید پیش می‌رود. به نظر او جاعل بالذات، مناسبت تام با مجعول بالذات دارد؛ تناسبی با قوت و شدت و در حد اعلا که به وحدت می‌انجامد. این سخن حکمای الهی: «کَلُّ فاعل ففعله مثل طبیعته»، ناظر به همین مطلب عالی است و پشتوانه‌اش، آیه کریمه ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (اسراء/۸۴) می‌باشد (همان: ۲۹۵/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۱). ضلع دیگر مطلب را بیان مرز بین واجب و ممکن تشکیل می‌دهد. حکیم با الهام از بیان صریح قرآن کریم، دو واژه حکمت‌آموز غنا و فقر را کلید حل مسئله قرار می‌دهد و با تأسی

به آموزگار موحدان، عنوان بینونت وصفی را مشیر به بیان مقصد قرار می‌دهد.

۵-۱. بینونت وصفی

تأکید بر مفهوم واژه‌های «جاعل بالذات» و «مجموع بالذات» کافی است تا بینونت را در عین سنخیت به نمایش بگذارد. از این دو واژه متقابل می‌توان غنا را در یکسو و فقر و نداری را در سوی دیگر مشهود دید. جاعل بالذات از جهت ذات جاعل است و مجموع بالذات از جهت ذات مجموع است و همین جهت ذاتی، حکم می‌کند که جاعل بالذات نسبت به مجموع بالذات غنی بالذات، بلکه غنای بالذات باشد و مجموع بالذات نسبت به جاعل بالذات، فقیر بالذات بلکه فقر بالذات باشد: «وَاللَّهُ الْعَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (محمد/ ۳۸). از آن جهت که فقیر بالذات نسبت به غنی بالذات، در اصل ذات مرتبط، بلکه عین ارتباط است، هیچ استقلالی برایش امکان‌پذیر نیست (همو، ۱۳۸۰: ۵۲). این اوصاف کافی است تا این فراز بلند را تحقق بخشد که یگانه‌پرستی در جداسازی حق از خلق است؛ جداانگاری توحیدآفرین و متقارن با آن که از جدایی وصفی سرچشمه گرفته نه از جدایی وجودی و کمالات وجودی.^۱ البته که صفات واجب عین ذات اوست. پس ممکن و واجب هم در ذات و هم در صفات جدا از یکدیگرند. تأکید بر جدایی تام، اگر به معزول‌انگاری افراطی واجب بینجامد، متضاد با توحید است. حکیم برای احتراز از این ناهنجاری در سخنی بلند، ذات و حقیقت موجودات را همان صفات حق می‌داند؛ زیرا وجود همه بالذات از ذات متعال افاضه شده و آفریدگاری دیگر وجود ندارد:

«وجودات اشیاء به حسب ذات، صفات حق‌اند، از آن جهت که مفاض بالذات او باشند» (همان: ۵۶).

این جمله با همه اختصار، بر نظام الهیات حکمت متعالیه استوار است و همه ارکان آن نظام را به تفسیر می‌طلبد؛ چرا که موجودات بالذات از حق افاضه شده‌اند، پس موجودات عین ربط به افاضه‌کننده هستند و وجود ربطی حکایتگر وصف موجد خویش است. از این رو گامی به پیش باید رفت و مخلوق را بدون نظر به حدود علمی

۱. «تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ عَنِ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيِّنَةٌ صِفَةٌ لَا بَيِّنَةٌ عُرْلَةٌ».

و ماهوی، عین فعل دانست (همان) و از فعل حق به «ظهور» تعبیر گردد؛ ظهوری که در همه اشیا سریان دارد. در این خط سیر فعل، ایجاد، افاضه، جلوه، فروغ و ظهور همه واژه‌هایی هستند مفید یک معنا، که به عنایت ازلی منبعث از ذات است.

«فعل حق اول ایجاد و افاضه و جلوه و ظهور و فروغ او باشد که در جمیع اشیا ساری بود و ایجاد او از ذات او به عنایات سابقه ازلیه او منبعث باشد، ... پس مفاض بالذات، از آنجا که مفاض بالذات بود، عین افاضه باشد و افاضه صفت حق اول باشد» (همان: ۵۷ و ۱۵۱).

۱-۶. امر بین الامرین

کاربست معیار «امر بین الامرین» در توحید، رازگشای بسیاری از معماهاست. این معیار عصمت‌مصدر، میان‌راهی است بسیار دقیق، بین «تعطیل» و «تشبیه» (صدوق، بی‌تا: ۸۱). ظاهرگرایان به تنزیه صرف و ابطال واجب از افاضه و ایجاد و در نتیجه به دام تعطیل معرفت در خداشناسی افتاده‌اند و باطن‌گرایان به ورطه تشبیه صرف و اتحاد بلکه عینیت حق با وجود ممکن فروغلتیده‌اند. حکیم همان سیاق و وفاق را با متونی برمی‌گزیند که قائلان به توحید وجود در تفسیر آن‌ها برگزیده‌اند. این متون دارای مفاد به ظاهر متعارض می‌باشند. برخی صریح در تنزیه و برخی صریح در تشبیه است. نتیجه‌ای که وی بر این متون مترتب می‌داند این است:

«از اینجا معلوم شود که کلام بعضی از اجله اولیای عرفان که می‌فرماید: "الحق المنزه هو الخلق المشبه"، در نهایت متانت بود؛ زیرا که حق را منزّه کرده است از شوائب امکان و می‌فرماید: "هو الخلق المشبه"» (همان: ۳۰۷).

آنچه توجیه‌پذیری مطلب را به عهده دارد، این است که ذات حق از جهات امکان منزّه است، اما از جهت فعل، مشبه و ساری در خلق است. در جانب تنزیه صرف، این کریمه نورافشان است: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ و در جانب تشبیه واجب الوجود -تعالی- با اشیا، آیاتی از قبیل: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ و ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ مورد توجه است (همان).

تعارض بدوی در این متون مقدس، با آموزه ظاهر و مظهر زدوده می‌گردد. مظهر تام مرتبه‌ای از وجود است که صفات و اسمای ذاتی حق در آن ظاهر است و این مرتبه از

وجود، عین مظهر و ظهور و حقیقت ظاهر است. بنابراین مظهر عین ظهور، و ظهور عین حقیقت ظاهر است؛ البته ظهور ظاهر به وجه خود نه به گُنه. به معنای دقیق به اندازه کشف اثر بما هو اثر از مؤثر و فعل بما هو فعل از فاعل، و ظهور بما هو ظهور از ظاهر، و آیه بما هی آیه از حقیقت، هر یک پدیدارگر حق تعالی است. با همین رویه در آیات، معیت قیومی و انتساب یک باره «رمی» به عبد و به حق، تفسیر متناسب خود را می‌یابد. نیز با همین روند به مقصود مولای موحدان از رؤیت حق در همه چیز، چه پیشاپیش و چه در کشاکش و چه در پس‌پس رؤیت، می‌توان نزدیک شد: «ما رأیت شیئاً إلاّ ورأیت الله قبله أو معه أو بعده» (همان: ۳۰۸).

حکیم مترصد است با تمرکز بر جوانب مختلف، غبارزدایی کند تا کسی ظهور و معیت حق و متون وحیانی وارد در این راستا را با دید ظاهرگرایانه و انحرافی تعبیر نکند. توحید وجود هیچ‌گاه به این معنا نیست که ذات منزّه حق در وجود امکانی با همان حدود وجودی یا عدمی یا ماهوی، معیت و اقتران پیدا کند. از این رو حکمای متأله از ذات حق به وجود صرف و اثبت محض و وجود بحت تعبیر کرده‌اند. البته حق متعال محیط است و احاطه او به معنای سریان در اشیا و اتحاد با حدود وجودیه و معیت با حدود عدمیه و ماهویه، از لوازم فعل و اراده فعلی اوست. از سوی دیگر، فعل حق فروغ و تجلی اوست و ظهورش از قبیل ظهور فاعل بالذات تام در مرتبه فعل خود و نمایش عکس در آینه و نمایان شدن آیه در صاحب نشانه است. با همه تنزه ذات متعال و عدم گنجایش هیچ مرتبه‌ای از مراتب برای آن ذات مقدس، در عین حال هیچ مرتبه‌ای از تجلی او و ظهور اسماء و صفات او و تحقق اسماء و صفات فعلیه او، و آیتی از آیات او خالی نیست (همان: ۳۰۶).

مطلب چندان لغزنده هست تا لازم باشد بیان‌های متفنن از نگارگر توحیدطلب کند. از این رو حکیم بعد از بیان‌های فلسفی، مکرر به متون وحیانی رو می‌آورد و مخاطب را به فهم اسرار ضیافت می‌کند. راه حل انحصاری مسئله، در فهم درست معیارهایی است که آموزگاران وحی الهی آموخته‌اند و حکیم با عنایت به این متون نوربار که با تفنن تعبیر در مجامع روایی دایر است، کوشش دارد فهم توحیدی روشنی به دست بدهد؛ تا

هم مابینت و غیریت بدون مزایله و هم مناسبت و معیت بدون مقارنت^۱ را برای واجب به عنوان راه میانه تصویر کند. این راه همان جمع غیریت و عینیت واجب با اشیا و بودن در درون و برون از اشیاست، اما این زبان و این واژه‌ها خاص زبان الهیات است و به معنای عرفی نیست. بر این اساس، داخل بودن در اشیا به‌سان دخالت اشیا مادی در یکدیگر و هم چنین خارج بودن حق به‌سان خروج اشیا از یکدیگر نیست.^۲ با این ناهمسانی، فهم عرف دچار تشویش می‌گردد و شاید برای فهم برای همیشه ناکام بماند؛ زیرا مقیاس در الهیات با مقیاس عرفی رایج متفاوت است. معصومان رسالت تعلیم عموم برای ارتقای درک و بینش توحیدی را با چنین فرازهای نغز و پرمغز بر دوش داشته و این مهم را به انجام رسانده‌اند. اکنون حکیم این مهم را بر دوش خود می‌بیند تا تفسیری توحیدی ارائه دهد که طعم و رنگ توحید آموزگاران وحی از آن ساطع باشد. تفسیر او مبتنی بر استفاده از آموزه ظاهر و مظهر و تفکیک بین مرتبه ذات و فعل الهی است. واجب متعال، نه به همه جهات خدایی داخل در اشیاست و نه به همه جهات خارج از آن‌ها. حق از جهت ذات خارج و از جهت فعل داخل در اشیاست. از سوی دیگر باید به هوش بود، حق اگرچه به جهت ذات خارج است، اما نه چنان خارج است که در خروج شیء مابین و معزول از شیء دیگر مشاهده می‌گردد. بلکه ذات و صفات ذاتیه حق مبدأ اشیاست و اشیا مظاهر و مرائی و معلولات اویند. از سوی دیگر، داخل بودن حق هم در آن‌ها به انضمام نیست که از این ترکیب، مرکبی حقیقی یا اعتباری حاصل شود؛ زیرا این، فعل اوست که داخل در اشیا می‌باشد. جنبه سوم که نیازمند توجه است، روشن نمودن مقصود از «اشیا» است. حکیم بر اضلاع معرفتی احاطه دارد و بدون روشن شدن این اضلاع به طور کامل، حصول شناخت را ناممکن می‌داند. منظور از اشیا وجودهای محدود به حدود وجودی است و حدود وجودی، عین وجودهای محدودند، و عدم و ماهیت شیء به شمار نمی‌آیند؛ عدم بما هو عدم

۱. «مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة» (نهج البلاغه: خ؛ صدوق، بی تا: ۲۸۵/۱).

۲. «عین کل شیء لا بمزاولة و غیر کل شیء لا بمزایلة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۲۳۹/۳). «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الأشياء لا کخروج شیء عن شیء» (صدوق، بی تا: ۲۸۵/۱).

شیء نیست و مفهوم شیئیت از مرتبه ذات آن خارج است (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰: ۳۰۹).

«تجلی ذاتی اختصاصی ظهور حق باشد به ذات و یا به صفات، ... و ظهور حق به ذات و صفات بعینه صدور فعل او بود...؛ زیرا که از انحاء ظهور، ظهور فاعل بود به فعل خود، چنان که ظهور شیء به صفت نیز از انحاء ظهور او بود. پس ذات حق اول -تبارک و تعالی- به گُنه منزه و مبزاً بود از ظهور در اشیا، بلکه فعل او ظاهر بود و ظهور فعل او بعینه ظهور او باشد به وجه و وجه او بعینه فعل او باشد به آن جهت که فعل او بود و مأخوذ بر جهت آیتیت و آلیت و بر وجه عکسیت و به طریق حکایتیت» (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

۷-۱. آموزه ظهور و بطون

هویت اطلاقی حق دارای مراتبی از ظهور است که برخی از این مراتب اقتضا دارد «در دار وجود، هم حق بود و هم خلق، هم واجب باشد و هم ممکن، و هم به ظاهریت تنها متصف نباشد، بلکه به باطنیت نیز متصف بود، بلکه چون باطن بود ظاهر باشد» (همان: ۹۵). اگر ظاهریت صرف بر هستی حاکم باشد، توحید وجود چتر خود را بر همه اطراف و اکناف خواهد گشود و در دار جز او دیاری نخواهد بود. اما از آنجا که مراتبی از بطون نیز حکم فرماست، چشم کثرت‌بین، هم حق و هم خلق، هم واجب و هم ممکن را میدان‌دار عرصه هستی می‌بیند. اینجاست که ایجاب می‌کند رابطه بین ظهور و بطون تبیین گردد. حکیم با کاربرد اصطلاح به سادگی بر تبیین فایق می‌آید. از این رو که حق در مظاهر به وسیله اسمای خود ظهور می‌کند و مظهر نمایانگر ظاهر است، بین آن دو رابطه حرفی و آیت و حکایت برقرار است. در این صورت، مظهر هیچ حکمی از خود ندارد و حکم ظاهر را در خود نمایش می‌دهد. همین ظهور تفصیلی عیناً بطون جمعی است و بطون جمعی عین همه ظهورات است.

البته مظاهر نه به ظهور امکانی حکایتگر بطون وجوب هستند:

«بلکه به آن نهج که لایق به ذات مقدسه از جمیع شوائب امکان بود به طور وحدت و جمع و صرافت و وجوب وجود موجود باشند، پس بطون او جهت جمع ظهورات غیر محصوره او بود... و ظهور او جهت فرق بطون او باشد.

در هر چه بنگرم تو نمودار بوده‌ای ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده‌ای»

(همان)

معلوم است که حکیم با تأکید بر قیود «وحدت و جمع و صرافت و وجوب وجود» برای ظهور مظاهر، توحیدی را در صحنه هستی مقرر می‌کند که تکثر مطلوب ظاهربینان هیچ توجیه‌پذیر نیست. آگاهان به بار معنایی این قیود به ویژه راسخان در حکمت متعالیه، به خوبی می‌توانند درک کنند که حکیم چقدر با لطافت تعبیر همه مقصود خود از توحید در وجود را به دوش این کلمات نهاده است. تنها توجه به مفهوم صرافت وجود کافی است که ظاهر و مظهر را چنان درهم آمیخته ببیند که بین آن دو مرز منتهی به اندک تکثر قابل وضع نباشد. بر سیاق جمع ظهور و بطون است جمع علو و دنو، که در این فراز پر راز، چشم‌نواز است: «عَالٍ فِي دُنُوهِ وَدَانٍ فِي عُلُوِّهِ»^۱.

این آموزه‌های عصمت‌مصدر، حکیم را راهبری می‌کند تا ظهور حق به ذات و صفات را در فعل او متجلی ببیند، اما ذات از ظهور به گُنه منزه است و فعل حق همان ظهور به وجه است. بنابر این «وجه» با فعل حق عینیت دارد؛ زیرا فعل جنبه حکایت و مرآتیت دارد و فاعل در فعل خود ظهور می‌یابد (همان: ۱۵۲). مظاهر حق چون به حسب ذات محدودند، حق را از آن حدود تنزیه و تقدیس می‌کنند؛ زیرا اگر او را محدود کنند، او را نمایش نداده و غیر او را ظاهر کرده‌اند. به همین جهت که او را تقدیس می‌کنند، فیض مقدس و وجه حق هستند. همین است معنای سخن معجز نظام امام عَلَيْهِ السَّلَام در جواب کسی که بنا به تفسیر عامه، وجه را در کریمه ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (رحمن / ۲۶)، به ذات خداوند یگانه تفسیر کرد و فرمود: «نحن وجه الله الباقي بعد فناء كل شيء».

«پس وجه او ظهور او بود از آنجا که ظهور او باشد، نه از آنجا که متعین و متعدد به عین مظهر و حد او بود، و در این مقام از واقع، از جمیع تعینات و حدود وجودیه مقدس باشد. یعنی به هیئت فرق و تفصیل. و به طور حقیقت اگرچه به صورت جمع و اجمال و به نهج رقیقت. یعنی به وجه اعلی و ابسط جمیع را واجد بود و جمله در او مستهلک و فانی باشند. چنان که او نیز در وجود حق اول مستهلک و فانی بود و از آنجا که فروغ ذات او و فیض اسماء و صفات ذاتیه او باشد، به بقای او باقی بود (همان: ۳۲۳).

۱. «وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الدَّانِي فِي عُلُوِّهِ وَالْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» (الصَّحِيفَةُ السَّجَّادِيَّة، ۱۳۷۶: ۲۱۱).

۲. توحید وجود

حکیم در خط‌مشی توحیدپردازی به جوانبی نظر دارد که توحید وجود استنتاج گردد. انگاره «وحدت شخصی وجود» می‌تواند عنوانی باشد با تفسیر موجه تا مضمون یگانه‌انگاری را در بینش الهی تضمین کند.

این نگارنده تاکنون ندیده و نشنیده‌ام که کسی تصریح کرده باشد به اینکه وجود و موجود، یک وجود و موجود باشد و به جز او وجودی و موجودی نباشد و او ذات واجب‌الوجود بود، به نهجی که قابل توجیهی وجیه نباشد (همان: ۳۱۴).

به نظر حکیم، سخن عرفا از وحدت وجود و موجود، یا ناظر به وحدت شهود است یا به این تقریر موجه است که موجودی به حسب حقیقت، بدون شوب مجاز جز وجود حق نیست؛ نه به معنای انکار مطلق کثرات و ارجاع کثرات به وهم و خیال، وگرنه سخن آن اهل معرفت، برای عوام بلکه کودکان قابل تخطئه و تشنیع خواهد بود؛ زیرا کثرت موجودات بدیهی است (همان: ۳۴۲). برای حکیم هنوز مجال باز است تا بر توحید وجود به بیان دیگر چنین تأکید کند:

«مجموعات بالذات را در مرتبه ذات حقیقی جز تعلق و ارتباط و جلوه و ظهور و لمعه و فرعیّت محضه و تبعیت صرفه نسبت به جاعل بالذات نباشد» (همان).

وی برای تمهید مخاطب را گام به گام جلو می‌برد. مخاطبی که مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه را همپای او در قالب حکمت‌های بدیع فرا گرفته و آماده فرا گرفتن توحید خاصی است تا پس از استعدادسنجی، به توحید اخصی وارد گردد.

۱-۲. توحید خاصی

حکیم در گام نخست به بیان مرتبه نازل توحید می‌پردازد. اگرچه درست‌فهمی این مرتبه نیز نیاز به قریحه مساعد بلکه متصاعد دارد و به همین جهت از دسترس عامی خاصی نما دور است. رسیدن به مرحله وحدت‌بینی و وحدت‌گرایی و انحصار هستی در کف باکفایت وجود، نیازمند اصول هستی‌شناخت مستحکم است که اصالت وجود در تحقق و جعل، اصلی‌ترین اصل است. خود این اصل متضمن تبیین تکثر وجود نیز هست؛ تکثری که از همان جهت وحدت ناشی می‌گردد، به این عنایت که چون وجود

بسیط است، تکثر منتهی به تباین و تفرق در حیظه وجود راه ندارد. فهم همین مطلب کافی است تا نتیجه مطلوب را چنین به دست دهد. وحدت سنخ وجود از همان چیزی ناشی می‌شود که کثرت آن را برمی‌انگیزد. بر این اساس، وجود کثیر است به همان چیزی که واحد است و واحد است به همان چه کثیر است. با این مشی به درجه‌ای از توحید نیل حاصل شده که توحید «خاصی» نام دارد؛ زیرا وحدت سنخ و وحدت تشکیکی با نظر به مراتب وجودی طولی و عرضی در آن حکم فرماست.^۱

۲-۲. توحید اخصی

حکیم از توحید خاصی که برای کثرات وجود قائل است، فراتر می‌اندیشد. وحدت تشکیکی اگرچه به وحدت سنخ وجود نظر دارد، اما موجود را متکثر می‌بیند و همین تکثرینی، بیننده را از مدار توحید دور می‌سازد. توحیدگرایی صرف، حکیم متعالی را به کاوش نظری و عملی وا می‌دارد تا از توحید تشکیکی با همه ارجش گذر کند و به تام‌ترین درجه توحید یعنی «وحدت شخصی وجود» نائل گردد؛ وحدتی که ناشی از مناسبت و وحدت ذاتی تام بین جاعل و مجعول ناشی می‌گردد. در این راستا کافی است تا این نکته مدنظر باشد که جاعل بالذات، مناسبت تام با مجعول بالذات دارد و مناسبت ذاتی تام بین آن دو به وحدت آن‌ها حکم می‌کند. در این نگره، توهم اینکه جاعل بالذات از تعالی و مقام منبع خود به تنزل و تجافی دچار شده یا مجعول بالذات به مقام رفیع جاعل برآمده، کاملاً باطل است؛ زیرا جاعل غنی بالذات و مجعول، فقیر بالذات است و در عین وحدت تام، بینونت تام نیز بین آن دو برقرار است. توجیه این دو مطلب تناقض‌نما، بستگی به توجه به این مطلب دارد که یکی جاعل است و دیگری مجعول. وجود جاعل بالذات چنان دارای تمامیت و شدت است که بر وجود مجعول احاطه دارد و از شمول وجودی او چیزی خارج نیست تا مختص مجعول باشد. از آن سو مجعول در مغاک نقص و ضعف مستقر است و چیزی از خود ندارد که جاعل از آن محروم باشد. با همین دو گام استوار، نیل به این مقصود پایدار و پربار آسان است

۱. «ثبت أنّ الوحدة فی الوجودات هو نفس ما به الکثرة فیها سنخاً، وهو کثیر بما به وحدته، وواحد بما به کثرته، وهذا هو التوحید الخاصی المتحقق فی الوجودات کلّها طولیاتها و عرضیاتها» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۷۴/۲).

که «جاعل بالذات حدّ تام مجعول بالذات است و مجعول بالذات حدّ ناقص جاعل» (همو، ۱۳۷۸: ۷۴/۲).

با این مشی دقیق، مسیر به توحید اخصی در سراسر وجود منتهی می‌گردد، اگرچه عنوان برخی از این موجودات، جاعل بالذات و برخی مجعول بالذات باشد (همان).^۱ پس از این باید از شجره توحید ذاتی، ثمره توحید افعالی را چید. مسئله‌ای که تشتت آرا و تحیر صاحبان آن و گرفتاری در جبر و اختیار و شرک جلی و خفی را بر اثر عدم تحکیم مبانی و عدم درک صحیح توحید ذاتی به دنبال داشته است. حکیم کافی می‌بیند درک قله توحید ذاتی را به مخاطبان فهیم واگذار کند و رازداران را در تشریح مساعی برای فتح قله وحدت وجود سهیم سازد و غوغای ناهلان را شعله‌ور نسازد و با همین دو نکته سرخ تحقیق را به دست دهد و وارد تبیین توحید افعالی گردد. البته چاره‌ای نیست که از جوانب مختلف امر را به کاوش فلسفی بسپارد و آنچه را در توحید وجودی ذاتی به اختصار پیمود، جبران کند و هویدا سازد که کسی می‌تواند سالم از توحید افعالی سر برآورد که از وحدت وجود ذاتی سر درآورده باشد. انتخاب عنوان «نتیجه توحیدیّه و ثمره ربویّه» (همان: ۷۸/۲) برای توحید افعالی از همین امر ناشی می‌شود.

صدر سخن را صریح نتیجه به عهده دارد که با همه صراحت می‌تواند دچار سوء تعبیر و تفسیرهای متناقض نیز بشود: «فلا فاعل فی الوجود استقلالاً ولا جاعل

۱. «وهذا هو التوحید الأخصی المتحقّق فی الوجودات التي بعضها جاعل بذاته وبعضها مجعول بذاته» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۷۴/۲؛ همان: ۲۳۹/۱ و ۲۴۱).

«ثمّ اعلم أنّ الجاعل بذاته غنی بذاته عن المجعول بذاته والمجعول بذاته مفتقر بنفسه إلى الجاعل بذاته والغنی بذاته هو الغناء فی ذاته كما أنّ الفقیر بنفسه هو الفقر بنفسه، والفقر والغناء متقابلان متباینان، فإذا الجاعل بذاته یباین بنفسه المجعول بذاته بینونة تامّة، ولكن الجاعل بنفسه یفیض بنفسه علی المجعول بذاته وإفاضته علیه بنفسه هو اقتضائه له فی مرتبة ذاته، فللمفاض بذاته تعین بهویّته فی مرتبة متقدّمة علی مرتبة ذات هی مرتبة اقتضاء المفیض بذاته له، فإذا المفیض بذاته یناسب بنفسه المفاض بذاته مناسبة كاملة... فإذا وجود العلة بما هو علة یناسب بذاته وجود المعلول بما هو معلول وبالعکس. فوجود العلة لشدّته وکماله وغناه وعلیّته وأمّثال هذه من الأوصاف یباین وجود المعلول وهو لضعفه ونقصه وفقره ومعلولیّته وأمّثال هذه یعانده، مع أنّ کلّ واحد منهما بنفسه وجود، أي أمر یسلب عن مرتبة العدم والماهیة وبذاته یطرد العدم ویصدق علیه الموجودیة. قال إمامنا إمام الموحّدين علیه سلام الله وسلام ملائکته المقرّبین: "توحیده تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة" وما ذکره إیضاً هو التوحید الخاصّ الخاصّ الثابت فی السلسلة الطولیة من الوجود» (همان: ۲۴۰/۱ و ۲۴۳).

استبداداً إلا واجب الوجود جلّ جلاله». این تمام مدعایی است که هر مبتدی استادنادیده و حکمت‌نیاموخته، از ظن خود با آن یار می‌شود و وصف حال خود از توحید می‌پندارد. از نظر ادبی اگرچه «لا» نفی جنس، بساط هر مدعی فاعلیت و جاعلیت را قلع و قمع می‌کند، اما واژه «استقلالاً» و «استبداداً» برای اذهان مشوب، این مفر را باز می‌گذارد که به شبهه دچار گردند و فاعلیت و جاعلیت را نیز با لطائف‌الحیل به ممکنات نسبت دهند. لیکن برهان استوار بر دقت‌های عقلی، تابع واژه‌های ادبی و کاربردهای عرفی نیست و فراتر از آن است؛ زیرا حقایق فراطبیعی و ماورایی در قالب حروف و مفاهیم نمی‌گنجد. حکیم در این موضع حقیقت را با مدلول لفظی هماهنگ می‌بیند و به همان نفی جنس اصالت می‌دهد. هنگامی که در وجود، فاعل مستقل به کلی پیدا نشود، به تعبیر بهتر، بلکه تعبیر درست، فاعلی جز همان یک فاعل وجود ندارد و او همان واجب‌الوجود تعالی است و نسبت فاعلیت و جاعلیت به دیگران مجاز اندر مجاز است.

دقت اندک راز مطلب را برملا خواهد کرد که چرا وجودات امکانی شایسته انصاف به فاعلیت و جاعلیت نیستند. واضح است که ممکنات مجعول‌الذات هستند و چیزی که ذاتش مجعول است، ذاتش مرتبط به جاعل است، پس تقرر و تحقق او به جاعل پیوند دارد و بدون ربط و تعلق به جاعل هیچ و پوچ است. اکنون با چنین وضعیتی چگونه می‌توان برایش دم از فاعلیت و جاعلیت در هر قد و اندازه و با هر کم و کیف زد؟ ایجاد فرع وجود است و ایجاب فرع وجوب، چیزی که وجودش تعلقی و ربطی است، چگونه ایجادش چنین نباشد؟ همچنین چیزی که در ذاتش از وجوب خبر و اثری نیست، چگونه در فعلش از ایجاب اثری باشد. حکیم کافی می‌بیند تا با دقت و باور به اوصاف ذاتی ممکنات از قبیل «هالکات الذوات، فانایات الإیّات، فاقدات الهویّات»، همه مطلب را نمایان سازد. بدون منتهی شدن به نتیجه‌ای که او از این صفات می‌گیرد، باید انقلاب حقایق تعلقی و ارتباطی را به حقایق استقلال‌لی انتظار داشت (همان: ۷۹/۲).

مشخص است که برای هر گونه فاعلی، فعلی مناسب با عالم و نشئه خودش می‌سور است؛ فاعلیت عقول رفیع با افعال کریم و نفوس قدسی با اعمال شریف و طبایع

جسمانی با آثار خسیس متناسب است. برخی فاعلیت الهی دارند، پس دارای افاضه و افاده هستند و فاعلیت آن‌ها به معنای مامنه‌الوجود است و برخی فاعلیت استتباعی دارند و فاعلیت آن‌ها به گونه مابه‌الوجود است و برخی فاعلیت طبیعی دارند که از شأن آن‌ها اعداد مواد و به حرکت درآوردن اجسام است. البته ممکن است برخی از این فاعل‌ها دو گونه فاعلیت را دارا باشند. نکته مهم در همه این است که همه فاعلیت تبعی دارند نه مستقل، فاعلیت تقییدی دارند نه اطلاقی. استقلال جز برای قیوم حق متعال برای هیچ کدام ثابت نیست (همان: ۸۰/۲).

نتیجه به اینجا منتهی می‌گردد که ایجاد همسان ایجاب، از عوارض «موجود بما هو موجود» بلکه فراتر، عین وجود به شمار آید. از این رو، ایجاد همانند وجود با وحدت وجود واحد، و با کثرت وجود متکثر، و با اطلاقی مطلق و با تقییدش مقید و با صرفتش صرف و با نزاهتش منزّه و با شباهتش شبه می‌گردد. از این منظر، ایجاد به موازات نگرش وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، دارای سلسله طولی می‌گردد. این سلسله در صعود به ایجاد منتهی می‌شود که بالاتر از آن ایجاد نیست و در نزول به نقطه‌ای می‌رسد که ایجاد به پایان می‌رسد. بر این مراتب طولی، قهر و ضعف حکم فرماست. قهر از جانب عالی بر ضعیف، حکمران است و شدید قاهر در رتبه صعود همان ضعیف مقهور است در رتبه نزول. از سوی دیگر قاهر کُنه مقهور و حدّ تام آن است، اما مقهور وجه قاهر و حد ناقص آن است. حکیم دو فراز نقلی را ناظر به این مطلب می‌داند: «التوحید ظاهره فی باطنه، وباطنه فی ظاهره» (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۱): «العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴۵۳).

«وجه» هر چیز نام‌های دیگری نیز دارد. «طور»، «شأن»، «آیت»، «حکایت»، «عنوان»، «ظّل» و «عکس» واژه‌های معادلی هستند که بار معنایی «وجه» را با خود دارند. مهم آن است که توجه شود اثر عکس عین اثر عاکس است در نزول. نباید غفلت کرد که عکس از آن جهت که عکس است در چنگ عاکس مستهلک و در احاطه قدرتش مستغرق است. فصل الخطاب و نهایت سخن این جمله جمیل است: «لا حول ولا قوّة إلا بالله العلیّ العظیم» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۸۱/۲).

مضاف بر اینکه واژه‌ها با بار معنایی خاص، فروغ‌افشان خردورزی بوده و برگرفته از

متون و حیانی است. حکیم مفاد متن وحی را نیز به استشهاد می‌گیرد تا در پرتو آن هیچ شک و شبهه برای دیرباوران باقی نماند. آیات فراوان وجود دارد که ساده‌اندیشان از وصول به مقصود ناتوان بوده و اعراض گونه با آن‌ها مواجه شده‌اند. آیاتی که حکیم به نظر در آن‌ها دعوت کرده، از قبیل این کریمه است: ﴿وَمَا زَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال / ۱۷).

حکمای الهی از جوانب مختلف به این آیات پرداخته و بار معنایی آن را در بهره‌های الهیات به بحث کشیده‌اند. آنچه در این راستا اهمیت خاص دارد، برجسته ساختن بار توحیدی آن‌هاست؛ توحید همه‌جانبه و تمام‌عیاری که از آن، مفاد «لیس فی الدار غیره دیار» هویدا باشد، نه توحید ضعیف و ناپایدار که در بسیاری از تنگناهای فکری قابل رفع ید باشد؛ کاری که اکثر مدعیان ظاهرگرای توحید به آن دست یازیده‌اند؛ به ویژه توحید افعالی و مسئله سهم‌خواهی فاعل‌های طبیعی و انسانی از تأثیرگذاری در ایجاد که بسیاری را در باتلاق شرک خفی و جلی فرو برده است.

حکیم تلاش دارد با یادآوری، مخاطب را به فکر و تأمل وا دارد که در این آیات چگونه نفی و اثبات بر یک فعل وارد شده یا چگونه یک فعل به دو فاعل نسبت داده شده است؟ پاسخ آسان از این مطلب ناشی می‌شود که چون آن‌ها استقلال در فعل ندارند، حق متعال فعل آن‌ها را به خود نسبت داده است (همان). عدم استقلال این فاعل‌ها به گونه‌های مختلفی تفسیر شده است. متکلمان اشعری این فواعل را به کلی بی‌خاصیت پنداشته‌اند. حکمای مشایی با نظام طولی علل به تبیین آن پرداخته‌اند. حکمت متعالیه در مراحل نخست به رابطه تعلقی و وجود ربطی معلول رأی داده و در نهایت مطلب خرسندکننده برای ژرف‌اندیشان همان است که عرفای محقق و حکمای متعالی در نظر نهایی به آن رضایت خاطر داده‌اند. البته رسیدن به این حقیقت و درک آن، به خردمند سترگ بصیر و دارای دو چشم بینا نیاز دارد که حکیم وصف حال را با این سخن بیان کرده است:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر
فكأنه خمر ولا قَدَح
فتشابهها وتشاكل الأمر
وكأنه قَدَح ولا خمر

(همان)

در برابر نگاه با دوچشم بینا، تنگ نظری و نگاه تک چشمی، حقیقت حال گروه‌هایی است که در کژفهمی آنان در مسئله توحید شک و شبهه‌ای وجود ندارد. آنان عبارت‌اند از: یک چشمی‌های ثنوی‌انگار و مانوی‌ها که اهرمن را شریک یزدان گرفته‌اند. همچنین اشاعره با یک چشم فقط و فقط خداوند را مباشر حرکات و تحریکات و همدوش قوای نفسانی و مبادی طبیعی متغیر جسمانی پنداشته و سلسله جواهر کریمه یعنی عقول قدسی و نفوس شریف را از تأثیر به کلی تعطیل کرده و با این پندار حکمت مستحکم الهی در آفرینش این موجودات و شریعت نبوی را ابطال کرده‌اند. در سویه مقابل آنان، معتزله هستند که با یک چشم فقط به علل طبیعی و انسانی چشم دوخته و حق متعال را در قیومیتش محدود کرده و برایش در فیاضیت استقلالی و خلاقیت استبدادی، شریک قائل شده و از روی ناآگاهی به انقلاب حقایق امکانی به وجوب ذاتی رأی داده‌اند (همان: ۸۲/۲).

برای حکیم، بستان وحی و گلستان روایات، ثمرات پرباری را در اختیار می‌گذارد تا آیات و روایات را یکی بعد از دیگری خاطرنشان سازد و توصیه فرماید که ناظر در آن‌ها با دو چشم باز بنگرد تا حقیقت مطلب را دریابد. قریحه صاف و ذهن شفاف با تأمل در روایت: «جَفَّ الْقَلَمُ بَمَا هُوَ كَائِنٌ»^۱ درباره فاعلیت الهی، ریشه هر گونه فاعلیت مستقل را خشکانده است؛ فرقی ندارد که این استقلال، موازی و رقیب و ضد و ندّ با واجب محسوب شود که از آن به شرک جلی تعبیر می‌گردد یا رابطه طولی به گونه‌ای تصویر شود که متضمن استقلالی ضعیف و خفیف باشد و به شرک خفی بینجامد. توحید به معنای جدی آن فقط یک فاعل مستقل به رسمیت می‌شناسد و اگرچه نسبت فعل به سایر فاعل‌ها نیز حقیقی است، لکن ذره‌ای استقلال برای آن‌ها منظور نمی‌گردد و کژتابی مسئله که سبب پریشانی مدعیان کلام‌پیشه و سایر همگنانشان شده، همین جاست؛ از یک سو هیچ استقلالی برای این فاعل‌ها نیست و از سوی دیگر نسبت فعل به آن‌ها حقیقی است نه مجازی و طفیلی و تبعی.

حکیم به کریمه: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن / ۲۹) نیز استشهاد می‌کند و می‌پرسد که

۱. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سَبَقَ الْعِلْمُ وَجَفَّ الْقَلَمُ وَمَضَى الْقَدَرُ بِتَحْقِيقِ الْكِتَابِ...» (صدوق، بی‌تا: ۳۴۳).

آیا این آیه نورانی، شأنی برای فاعلیت استقلالی برای کسی و چیزی باقی گذاشته است؟

این روایت عصمت مصدر که حسنه را بین دو سیئه جا داده است: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین» (صدوق، بی تا: ۳۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۰۸/۴)، نیز به نوبه خود در نفی استقلال از وجودات بسیار مستحکم است. بنا به مفاد این روایت معجزاثر، آثار و نسبت آن‌ها به افاعیل باید از دو حد ابطال و تشبیه خارج گردد. از یک سو ابطال‌گرایی اشاعره نسبت به علل طبیعی و انسانی و از دیگر سو تشبیه‌گرایی معتزله، هیچ کدام راه به توحید نمی‌برد.

صراحت این ذکر مقدس نیز در نظر هوشمند، در حل معمای توحید افعالی و توحید ایجادی بسیار رازگشاست: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد»، که تأمل در آن کیفیت انتساب حقیقی فعل را به دو فاعل آشکار می‌سازد و در نهایت به لبّ توحید منتهی می‌گردد؛ همچنین ذکر عطرآمیز «لا حولَ ولا قوّةَ إلاّ بالله العلیّ العظیم»، که انحصار حول و قوه را برای مبدأ متعال هویدا می‌سازد. این سررشته از سرچشمه زلال قرآن کریم جاری است و به دریای ژرف معارف آن ره می‌سپارد تا نهایت همه امور را به مُنتهای خویش بسپارد: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (شوری / ۵۳؛ مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۸۲/۲).

پس از این برای حکیم، گریزی به معرفت نفس کافی است تا اندیشوران حقیقت‌جو را در حل مسئله توحید افعالی کمک کند. فاعلیت نفس در سلسله‌مراتب قوا، با تحلیلی که در حکمت متعالیه ارائه شده، بهترین نمونه برای بازنشانی چگونگی فاعلیت الهی و نفوذ مشیت و سریان اراده و انبساط فعل و شمول فیض و پهنه رحمت و نزول اسما در منازل افعال الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۲۳/۸؛ سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۸۲/۵).

در این نگره، رابطه نفس و قوای ظاهری و باطنی، آیه‌ای از آیات الهی است و حکایتگر جود و افاضه حق است و تطبیق یافته‌ها در معرفت نفس بر واجب متعال، راه را بر کاوشگر خواهد گشود تا از نشانه به صاحب نشانه راه یابد و مهم‌تر سرّ وحدت را لمس کند. این است که تمثیل رابطه نفس و قوایش به تابش خورشید در آینه‌ها همه مطلب را در رابطه وحدت محض با کثرات باز نشان خواهد کرد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸:

۸۳/۲).^۱ وقتی سخن از رابطه نوری به میان می‌آید، به اسرار نهفته‌ای اشاره دارد که عرفای محقق آن را واکاوی کرده و با عنوان نظریه تجلی در تبیین وحدت و کثرت ارائه کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

توحید به عنوان باور محوری، در حکمت متعالیه محور نظریه‌پردازی است. در ادوار متوالی، حکمای متعالی به این مهم نظر داشته‌اند و حکیم آقاعلی مدرس در همین مسیر سالک است. او در معرفت الهی از برهان آغاز کرد و تا آخر بر این مسیر نلغزید و با انگین آیات و روایات توحیدی، به حکمت‌پردازی ادامه داد تا به قله بلند توحید وجودی نائل گشت. حکیم با این روش آموزنده که ویژه حکمای متعالی است، حل معمای توحید افعالی را به زیبایی به فرجام برد. توحید افعالی ثمره شیرین بینش توحیدی و توحیدباوری است که در خامه خردنگار حکیم آقاعلی مدرس مبتنی بر اهم مبانی و متکی بر نظام حکمت متعالیه به تحریر درآمده است.

۱. «هذا سبیل فاعلیته تعالی للأشیاء ومضی مشیته و سریان إرادته وانبساط فعله وشمول فیضه وسعة رحمته ونزول أسماؤه فی منازل أفعاله ومناهل آثاره. وفاعلیة النفس لقواها وما یصدر عن قواها، آیه من آیات فاعلیته وحکایة من حکایات جوده وإفاضته بوجه وإن كانت من مراتب فیضه بوجه آخر. فعلیک بتطبیق الحکایة للمحکمی عنه والآیه لذلی الآیه مفضلاً. پیداست سر وحدت از اعیان. أما ترى الشمس فی المرایا، والنفس فی القوی» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۸۳/۲).

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. الصحیفة السجادیة، قم، الهادی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۴. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، شرح المواقف، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۵. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۶. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۸. همو، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳، ۱۳۷۰ ش. و ج ۴، ۱۳۸۳ ش.
۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۰. همو، معانی الاخبار، قم، اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. مدرس طهرانی، آقاعلی، بدائع الحکم، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. همو، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. مصطفوی، حسن، ترجمه مصباح الشریعه، منسوب به امام صادق علیه السلام، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.

نقادی دلایل فخر رازی در مورد عدم غایتمندی افعال الهی*

□ حسن مرادی^۱

چکیده

غایتمندی فاعل یا یک شیء، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی و کلامی است که از شاخص‌ترین فروع آن، مسئله غایت داشتن افعال الهی است. فخر رازی استدلال‌های متعددی در ابطال غایت داشتن خداوند اقامه می‌نماید که در سه دسته بیان می‌شوند. در دسته اول، غایتمندی خدا با برخی از اوصاف او مانند کمال یا قدرت مطلق بودن و حادث بودن فعل ناسازگار است و در دسته دوم، با برخی از اوصاف انسان مانند محدود بودن دایره سؤال، متناهی بودن در فهم و مجبور بودن. دسته سوم نیز غایتمندی را موجب ایجاد پارادوکس می‌داند. در پژوهش حاضر در ضمن نقد هر یک از برهان‌ها، این نتیجه حاصل شد که در بیشتر استدلال‌ها، نظریه معتزله در مورد غایتمندی زائد بر ذات ابطال شده است، نه غایتمندی ذاتی؛ آن گونه که فلاسفه‌ای مانند ابن سینا مطرح کرده‌اند. **واژگان کلیدی:** خداوند، غایتمندی، فخر رازی، انسان، خلقت.

مقدمه

ارسطو با ارائه نظریه علت‌های چهارگانه، بحث علت غایی را وارد مباحث فلسفی نمود. بر طبق آن، هر فاعلی افعال خویش را جهت نیل به هدف خاصی انجام می‌دهد. این بحث تأثیر زیادی بر فیلسوفان مسلمان به خصوص ابن سینا گذارده است. از نظر شیخ‌الرئیس هیچ فعلی بدون غایت انجام نمی‌گیرد و افعال به ظاهر بیهوده نیز دارای غایت هستند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۲۸۸).

یکی از فروع بحث غایت که ابن سینا به تفصیل آن را بررسی نموده، مسئله غایت داشتن افعال خداوند است. از نظر ابن سینا، اگر فرض شود انسانی به حقیقت کمال مطلق علم دارد و بخواهد عالم را ایجاد نماید، غایت او کمال مطلق خواهد بود. از این جهت غایت خداوند که کمال مطلق و بدون هیچ گونه نقصانی است، در هنگام آفرینش همان ذات اوست (همو، ۱۴۰۴: ۱۷).

معتزله نیز غایت داشتن افعال خداوند را می‌پذیرند، ولی تفسیر متفاوتی از آن ارائه می‌دهند. از دیدگاه آنان، غایت افعال الهی و به خصوص امر به تکالیف شرعی، جهت مصالح و منافع انسانی می‌باشد. به دلیل اینکه لذت و رنج در مورد خداوند محال است، رساندن لذت به انسان‌ها یا دور نمودن رنج از آن‌ها، غایت افعال خداوند می‌باشد (عبدالجبار، بی‌تا: ۲۶-۲۷).

در مقابل، متکلمان اشعری ضمن نقادی نظریه معتزله در این زمینه، داشتن هر گونه غایتی را از افعال خداوند سلب می‌نمایند (رازی، ۱۹۸۶: ۳۵۰/۱). از نظر آن‌ها خداوند در افعال خویش هیچ گونه غایت خاصی ندارد.

در پژوهش حاضر به بررسی و نقد نظریه عدم غایت‌مند افعال خدا با محوریت آثار یکی از مهم‌ترین متفکران اشعری مسلک یعنی فخر رازی پرداخته می‌شود؛ زیرا دلایل او بسیار جامع، متنوع و دارای بیان روشن و دقیق است. در ادامه، دلایل او بر اساس حدّ وسط مشترک، دسته‌بندی و نقد می‌شوند. به نظر می‌رسد این دلایل در سه دسته ارائه شده‌اند. محور گروه اول، ناسازگاری غایت‌مندی فعل خدا با سایر اوصاف اوست و محور گروه دوم ناسازگاری با اوصاف انسان و محور گروه سوم پارادوکس‌های ایجاد شده است.

۱. ناسازگاری با صفات کمالی خداوند

از نظر او اگر فعل خدا غایتمند باشد، آنگاه اوصاف او دارای ناسازگاری درونی می‌شوند. تالی باطل است، پس مقدم هم باطل است. در ادامه به نمونه‌های از این ناسازگاری می‌پردازیم.

۱-۱. ناسازگاری با کمال مطلق بودن

هر فاعلی که فعلی را به جهت غایت و غرضی انجام می‌دهد، در صدد تحصیل منفعت یا دفع مفسده‌ای از خویش است. خداوند فاعلی غایتمند است. بنابراین خداوند در صدد تحصیل منفعت یا دفع مفسده است. انجام دادن یا ندادن هر یک از این دو فعل، یا اولویت دارد یا ندارد. در صورتی که اولویت داشته باشد، چنین فاعلی در مقام ذات خویش ناقص بوده و می‌خواهد با انجام فعل، کامل گشته و به فعلیت برسد. ولی چنین معنایی در مورد خداوند به دلیل کمال مطلق و شدت وجودی نامتناهی محال است (همو، ۱۳۷۳: ۴/۲). در صورتی که حالت تساوی داشته باشد، ترجیح یکی از دو طرف بر دیگری محال خواهد بود (همو، ۱۹۸۶: ۳۵۰/۱). بدین جهت همان گونه که ذات خداوند به دلیل واجب‌الوجود بودن بی‌نیاز از علت می‌باشد، فاعلیت خداوند نیز نیازمند علت و سببی نیست. در نتیجه خداوند در افعال خویش علت غایی یا غرض ندارد (همو، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۲۲).

نقد: در بحث علل اربعه در امور مادی، علت فاعلی و غایی را علت بیرونی و علت ماده و صوری را علت درونی می‌نامند و معلول مادی به تمام این چهار علت نیازمند است. این امر صحیح است اما در مورد افعال خدا نباید همین تحلیل را ارائه نمود؛ زیرا فعل خدا، شیء مادی نیست تا علت صوری و مادی در بیرون بخواید. فعل خدا علت فاعلی دارد که همان ذات اوست، اما علت غایی بیرون از ذات ندارد؛ زیرا علت غایی به معنایی که در فعل انسان است، دو بخش دارد؛ تصور غایت در درون فاعل و تحقق غایت در بیرون او. خدا نه علم حصولی و تصویری دارد تا بگوییم غایت را تصور کرده و نه بیرون و درون دارد تا بگوییم غایت را در بیرون از خود تحقق داده است.

خدا موجودی نامتناهی است و به همین دلیل، نه کودکی می‌تواند از او متولد شود و

نه خودش از مادری. برای چنین موجودی فرض اینکه در خارج به چیزی محتاج باشد، وجود ندارد. بنابراین کبرای استدلال فخر رازی غلط است. این فاعل‌های متناهی هستند که فعلشان برای جلب منفعت یا دفع مفسده است. در موجود نامتناهی حتی نمی‌توان فرض کرد که غایت تصویری در مرتبه ذات است و غایت خارجی در مرتبه فعل؛ زیرا با این کار، مرتبه ذات محدود شده است.

در چنین فاعلی، تمام کثرت و تفصیل در وحدت و اجمال نهفته است. یعنی علم ذاتی، هم اجمالی است هم تفصیلی. فعل «خلق نمود» در مورد چنین فاعلی به معنای به وجود آوردن ماهیت یا تقرری ماهوی نیست، بلکه ظهور مجمل است. حتی ظهور را نیز نباید شبیه فیضان چشمه‌ای فهمید که آب از سرچشمه دور می‌شود. شاید بهترین مثال این باشد که یک استاد دانشگاه برای تبدیل شدن به یک دبیر دبیرستان فقط باید قسمتی از علم خود را ظهور ندهد. خدا چیزی جدای از خود خلق نمی‌کند تا بگوییم آن را نداشته و با خلق آن، دارا و کامل می‌شود. مخلوقات تنها با عدم ظهور برخی از کمالات حق تبارک و تعالی ظهور می‌کنند؛ همان طوری که دبیر ظهور می‌کند.

۲-۱. ناسازگاری با قدرت مطلق

غایات و اغراض انسانی به دو قسمتِ تحصیل لذت و از بین بردن رنج تقسیم می‌شوند. با توجه به اینکه خداوند قادر مطلق می‌باشد، می‌تواند این دو گونه غایت را بدون واسطه‌ای (مانند خلقت مخلوقات و انسان‌ها) نیز تحصیل نماید (همو، ۱۴۱۱: ۱/۴۸۲)؛ به گونه‌ای که تحصیل این گونه غایات نسبت به او به وسیله خلقت موجودات یا بدون ایجاد آن‌ها تفاوتی نمی‌کند. بدین جهت تحصیل غایت مورد نظر خداوند با ایجاد موجودات، عبث و بیهوده خواهد بود (همو، ۱۹۸۶: ۱/۳۵۱).

نقد: اگر غایت خداوند در انجام برخی از افعال خویش مانند تکلیف، لذت رساندن یا از بین بردن رنج باشد، بدون خلقت آن‌ها ممکن نیست؛ زیرا معدوم، متعلق لذت یا رنج قرار نمی‌گیرد. بنابراین با قطع نظر از نادرستی نظریه غایت انسانی در مورد خداوند، این استدلال انتقادی فخر رازی صحیح نمی‌باشد. در این استدلال مقام فعل الهی مطلق دانسته شده؛ به این معنا که هر کاری حتی محالات عقلی را باید انجام دهد:

یعنی بدون خلق حتی یک انسان باید لذت در انسان ایجاد کند یا رنج او را از بین ببرد. اشکال دیگر این است که مطلق بودن قدرت موجب این نمی‌شود که اسم دیگری مانند جواد نتواند غایت افعال شود. یعنی همان طور که ابن سینا فرموده: «فالجواد الحق هو الذی یفیض منه الفوائد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹: ۱۴۵/۳)؛ فیضان فوائد از جانب اسم جواد است. در این صورت نمی‌توان گفت که کسی یا چیزی از بیرون او را مجبور به این کار کرده است تا با قدرت مطلق او ناسازگار باشد. به عبارت بهتر می‌توان گفت که این امور «یجب من الله» است نه «یجب علی الله».

۳-۱. ناسازگاری غایت‌مندی با حادث یا ممکن بودن جهان

۱. در صورتی که افعال خداوند دارای غایت و هدفی باشند، خلقت و حدوث عالم در زمان مشخص و معینی نیز چنین بوده و غایت خاص خویش را خواهد داشت. اگر این غایت قبل از خلقت عالم نیز تحقق داشته باشد، خداوند در زمان قبل فاعل و علت عالم خواهد بود، نه در زمان بعد؛ زیرا که با نظر به تحقق علت غایی، فاعلیت او کامل و تام خواهد بود. اگر این غایت و هدف مورد نظر در همان زمان به وجود آید، برای عالم، دو حالت نیازمندی یا بی‌نیازی نسبت به علت حدوث فرض خواهد داشت. در صورتی که بی‌نیاز از علت باشد، مخلوق بدون علت موجود می‌گردد (تام نبودن علت به دلیل منتفی بودن غایت) که امری محال و ممتنع است. در صورتی که نیازمند به علت باشد، در موجود شدن، نیازمند علت دیگری خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد. چون هر سه حالت تالی باطل است، پس مقدم یعنی غایت داشتن عالم نیز باطل است (رازی، ۱۹۸۶: ۳۵۱/۱-۳۵۲).

۲. اگر ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان دانسته شود نه حدوث، فاعلیت خداوند نسبت به عالم دائمی خواهد بود. ولی اگر خداوند در افعال خویش غایت خاصی داشت، در برخی از اوقات موجوداتی را خلق می‌کرد، نه در همه زمان‌ها (همو، ۱۴۱۱: ۴۸۰/۱). از این رو فرض دائمی بودن علیت خداوند، ابطال‌کننده غایت داشتن اوست.

نقد: در برهان نخست، فخر رازی اثبات می‌نماید که غایت داشتن واجب‌الوجود با

نظریه حدوث زمانی عالم در تناقض است؛ زیرا که با نظر به علیت تامه خداوند، خلقت عالم در زمانی خاص یعنی نه زمان قبل و نه زمان بعد بی‌معنا خواهد بود. با تحقق علت که دربردارنده غایت نیز هست، وجود معلول ضروری می‌گردد. فخر رازی جهت گریز از این تناقض، معتقد به غایت نداشتن خداوند می‌گردد. حال آنکه نظریه حدوث زمانی عالم با چالش‌های بزرگی مواجه است که از جمله آن‌ها منتفی بودن زمان قبل از ایجاد عالم است؛ زیرا زمان مقدار حرکت جسم است و در مقام فعل الهی که غیر جسمانی است، زمان معنایی ندارد. از این رو برای گریز از ناسازگاری مذکور لازم نیست عدم غایت‌مندی را قبول کنیم بلکه می‌توانیم به حدوث ذاتی عالم معتقد شویم.

در مورد برهان دوم که فاعلیت خدا دائمی می‌شود می‌توان گفت از نظر حکیمانی مانند ابن سینا (۱۴۱۸: ۲۵۸) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۲)، دلیلی که فاعل به جهت آن فعلی را انجام می‌دهد، غایت نامیده می‌شود که مورد تأیید فخر رازی (۱۳۷۳: ۴۶/۳) نیز هست. از این جهت، دائمی بودن یا موقت بودن فاعلیت فاعلی در غایت داشتن او تأثیری ندارد و با اثبات غایت در همه افعال، دائمی بودن فاعلیت حاکی از داشتن غایت همیشگی است؛ مانند اینکه انسانی در زمان طولانی، فعلی مانند مطالعه انجام دهد که این امر سبب غایت نداشتن او نمی‌گردد، بلکه نشان می‌دهد که چنین فاعلی غایتی دائمی مثلاً تحصیل علم دارد.

۴-۱. ناسازگاری غایت‌مندی با تبعیت نکردن عالی از غایات سافل

از دیدگاه معتزله، غایت و غرض خداوند در افعال خویش مصالح انسانی و نفع رساندن به آن‌هاست؛ به گونه‌ای که اگر فعلی از نظر عقلی قبیح باشد یا اینکه نسبت به انسان‌ها ضرر داشته باشد، خداوند آن را انجام نخواهد داد (عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۴۰/۱). از نظر فخر رازی تعلق قدرت الهی جهت خلقت و آفرینش موجودات، از اغراض انسانی و رعایت مصالح او تبعیت نمی‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۳۲۰/۲۶)؛ زیرا با قادر مطلق بودن خداوند و عدم تبعیت عالی از سافل در تناقض است. به همین دلیل انسان‌ها در مورد دلیل انجام افعال الهی نمی‌توانند سؤال کنند: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا فَعَلَ﴾ (انبیاء/۲۳؛ همان: ۵۲۳/۲۷).

نقد: این ناسازگاری، بیان دیگر از ناسازگاری غایتمندی با قدرت مطلق خداست و اشکال اول ما همان اشکال دومی است که در بند مربوط به قدرت مطلق مطرح شد. یعنی وقتی مقتضای یک صفتی مانند جواد این است که خلقی صورت گیرد، این اقتضا را نمی‌توان به معنای محدودیت قدرت یا تبعیت عالی از ساقل دانست. صفات خدا امری بیرون از او ذات او نیست تا بخواهد چیزی را بر ذات و اراده الهی تحمیل کند. آیه مورد استدلال فخر رازی نیز با آیات قرآنی دیگری نقض می‌گردد که در آن‌ها به غایت داشتن افعال الهی تصریح می‌شود: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوكُمُ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک / ۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۶۷). بدین نظر مقصود آیه مورد بحث، نفی غایت داشتن خداوند نیست، بلکه معنای آن، غایت زائد بر ذات داشتن است؛ زیرا که به دلیل کمال مطلق بودن، غایت خداوند عین ذات اوست و ذاتیات بر خلاف عرضیات مفارق، نیازمند علت جداگانه‌ای نیستند (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۲). از طرف دیگر، اگر خداوند نامتناهی در وجود باشد، امکان ندارد امری بالاتر از او باشد که بتواند سؤال کند یا معیاری برتر از او وجود داشته باشد که امور پایین‌تر بتوانند بر اساس آن، او را مورد بازخواست قرار دهند.

۵-۱. ناسازگاری غایتمندی با توحید

مهم‌ترین دلیل ثنویه در اثبات دو مبدأ جداگانه برای جهان هستی، پندار وجود غایت و غرض در افعال فاعل و علت می‌باشد؛ به گونه‌ای که از نظر آن‌ها، فاعل خیر دارای غایت خیر بوده و لذا دارای افعال متناسب با خیرات می‌باشد و فاعل شرّ دارای غایت شرّ و افعال متناسب با شرور دارد. از این جهت به دلیل وجود انواع خیرات و شرور در عالم، هستی دو مبدأ جداگانه و قدیم یعنی یزدان و اهریمن دارد که یکی فاعل خیرات و دیگری فاعل شرور می‌باشد. به دلیل براهین اثبات‌کننده توحید، فاعل هستی‌بخش در نظام وجود یکی است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۲۲). در نتیجه با نظر به بطلان ثنویت، فاعل هستی‌بخش نیز در افعال خویش غایت ندارد.

نقد: نکته اصلی این استدلال، ناسازگاری وجود شرور در عالم با یکی بودن خالق است. در نقد این مطلب بایستی بیان نمود که خیرات بالذات غایت خالق هستی‌بخش

در خلقت عالم هستند ولی لازمه آن‌ها وجود برخی از شرور در مواردی اندک است؛ مانند اینکه آتش بالذات برای رفع حاجت‌های انسانی خلق شده است، ولی در مواردی نیز به او زیان می‌رساند؛ مثلاً لباس یا دست او را می‌سوزاند. این گونه شرور لازمه وجود اشیاء مادی هستند و از آن‌ها جدایی ناپذیرند. بنابراین غایت فاعل در ایجاد شرور بالعرض می‌باشد نه بالذات (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۳۴/۳). البته می‌توان گفت که شرور در عالم ماده از جهت تکوینی خیر می‌باشند؛ یعنی از دیدگاه ما انسان‌ها، آن‌ها شر به نظر می‌رسند. بنابراین دو امر متفاوت نداریم تا دو مبدأ متفاوت نیاز داشته باشیم.

۱-۶. ناسازگاری غایتمندی با علم پیشین الهی

خداوند همه انسان‌ها را دعوت به ایمان می‌کند. ولی با علم پیشین خویش می‌داند که برخی از انسان‌ها (مانند ابولهب) ایمان نخواهند آورد. در صورتی که افعال خداوند با رعایت مصالح و منافع خاصی انجام بگیرند، مکلف نمودن کافر امری قبیح خواهد بود؛ زیرا که لازمه آن، علم نداشتن خداوند به ایمان نیاوردن کافر می‌باشد. از سوی دیگر، تکلیف خداوند نسبت به کافران، منجر به عقوبت و عذاب آن‌ها می‌گردد (رازی، ۱۴۱۱: ۴۸۱/۱-۴۸۲).

همچنین با توجه به اینکه شیطان همواره انسان‌ها را گمراه می‌کند، خداوند پیامبران علیهم‌السلام را جهت هدایت آن‌ها مبعوث نموده است. با وجود این، پیامبران علیهم‌السلام را می‌راند، ولی ابلیس را زنده نگه داشت. اگر خداوند مصالح و مفاسد عقلانی را در افعال خویش رعایت می‌نمود، انجام چنین فعلی از سوی او قبیح بود (همو، ۱۴۱۲: ۲۱۳/۱۴). بنابراین در موارد بسیاری افعال الهی در تضاد با مصالح عقلانی قرار دارند و این مطلب نشان‌دهنده عدم تبعیت افعال الهی از غایات عقلی است (همو، ۱۴۰۷: ۱۴۳/۲). مؤید این مطلب نیز این است که انسان جهت وصول به مقام عبودیت و مخالفت با شیطان بایستی اعمال مشقت‌آمیز شریعت را انجام دهد؛ در حالی که انجام امور طاقت‌فرسا با غایات و مصالح عقلی سازگاری ندارد (همو، ۱۴۰۶: ۱۷۷-۱۷۸).

نقد: خداوند در علم پیشین خود در مقام ذات، به همه افعال اختیاری انسان‌ها از جمله ایمان یا کفر آن‌ها علم دارد. با وجود این در مقام فعل خود یعنی خلقت انسان

مختار باید آن‌ها را امر و نهی نماید تا اینکه با اراده و اختیار خویش به سعادت یا شقاوت برسند؛ یعنی لازمه چنین خلقتی این است که در مقام تشریح امر و نهی کند. اشکال فخر رازی خلط امر تکوین و تشریحی است. علم او مربوط به مقام تکوین است و امر و نهی او مربوط به مقام تشریح.

از جهت دیگر با اینکه خداوند پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَامُ را از دنیا می‌برد و ابلیس تا قیامت زنده می‌ماند، ولی شریعت الهی و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تا قیامت باقی هستند. اگر مانند اهل تسنن قائل به امام معصوم هم نباشیم، باز هم آن روشنگری انبیاء در مورد عقل بشر از طریق عقلاً باقی می‌ماند. انجام امور مشقت‌آمیز و طاقت‌فرسا در صورتی که جهت نیل به کمال حقیقی باشد، از نظر عقلی قبیح نیست، بلکه حسن است. بنابراین خداوند هیچ کار خلاف عقل و غایات عقلی انجام نداده است.

۷-۱. ناسازگاری با وجوب و ضرورت علی فعل خدا

تعلق قدرت خداوند در ازل به ایجاد و حدوث مخلوقات در صورتی که ممکن باشد، نیازمند علت دیگری خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد و لازمه آن، امکان حالت عدمی نسبت به موجود قدیم است؛ زیرا که موجود قدیم در علیت خویش نیازمند موجودی حادث و ممکن می‌گردد. در صورتی که تعلق قدرت خداوند در ازل به ایجاد ممکنات، حالت ضروری و وجوب داشته باشد، به دلیل بی‌نیازی از علت در مورد موجود قدیم، افعال او دارای غرض و غایت نخواهند بود (همو، ۱۴۲۰: ۸۱/۴).

نقد: نکته اصلی این استدلال، غایت نداشتن افعالی است که فاعل آن‌ها را ضرورتاً انجام می‌دهد؛ در حالی که فاعل افعال این‌چنین نیز دارای غایت خاص خودشان هستند؛ مانند فعل تنفس که انسان ضرورتاً آن را انجام می‌دهد و غایت آن اموری مانند حفظ سلامتی است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۵۴). همچنین بیان گردید که فاعل فعل را به جهت غایت انجام می‌دهد. از این رو غایت ممکن است حالت ضروری یا امکانی داشته باشد و هر دو با حقیقت آن سازگار بوده و تنافی ندارند.

اشکال دیگر این استدلال، برقراری ملازمه میان علت نداشتن با فقدان غایت است. در حالی که دلیلی بر وجود چنین ملازمه‌ای نیست، بلکه به دلیل علت نداشتن، غایت

واجب الوجود کمال مطلق ذات اوست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۲). هر فاعلی که در صدد انجام فعلی باشد، سعی خواهد نمود آن را به نیکوترین وجه انجام دهد. از سوی دیگر، کمال مطلق، واجب الوجود است. بنابراین غایت افعال او نیز خودش می‌باشد (همو، ۱۴۰۴: ۱۸).

۲. ناسازگاری با اوصاف انسان

محور دسته دوم از استدلال‌های فخر رازی، ناسازگاری غایت‌مندی افعال خدا با برخی اوصاف در انسان است.

۱-۲. ناسازگاری با عدم امکان سؤال دانی از عالی

در صورتی که فاعلی فعلی را به جهت غایت و غرضی انجام دهد، می‌توان از دلیل انجام آن‌ها پرسید. ولی چنین امری در مورد خداوند محال است؛ زیرا که چنین سؤالی در مواردی صحیح است که سؤال‌کننده می‌تواند سؤال‌شونده را از انجام فعلی منع نماید و از انجام افعال او جلوگیری کند. از این جهت، اگر خداوند فعلی را انجام دهد، انسان چگونه می‌تواند خداوند را که کمال مطلق است، از انجام آن ممانعت نماید؟ انسان نمی‌تواند خداوند را با عقاب و رنج رساندن تهدید نماید؛ زیرا نقصانی ندارد تا به این گونه امور متصف گردد. همچنین خداوند مستحق مذمت و حکیم نبودن یا سفاهت نیز نیست؛ زیرا که اتصاف خداوند به مدح و حکمت به دلیل کمال مطلق ذاتی اوست. صفات ذاتی نیز از بین نرفته و ثبوت آن‌ها برای موصوف همیشگی و دائمی است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۲/۲۲).

نقد: می‌توان گفت کبرای این استدلال مورد نقض دارد؛ برای مثال پادشاهی را که مرتکب ظلم شده، می‌توان مورد سؤال قرار داد، اما نمی‌توان تهدید یا عقوبت نمود. علاوه بر این می‌توان بدون داشتن قدرت مؤاخذه، در مورد غایت افعال الهی سؤال نمود و در پاسخ بیان کرد که غایت او عین ذات است نه زائد بر آن. در جوابی نقضی هم می‌توان گفت که وقتی ملائکه از خداوند سؤال کردند، خداوند فرمود که شما حق سؤال ندارید، چون نمی‌توانید مرا منع کنید؛ بلکه جواب داد من چیزی می‌دانم که شما

نمی‌دانید. بعد هم به آن‌ها نشان داد که انسان علم‌الاسماء دارد و می‌توان خلیفه خدا در زمین شود.

به علاوه می‌توان گفت سؤال از یک فاعل وقتی معنا دارد که او جعل مرکب انجام داده باشد؛ یعنی الف را که ذاتی ب نیست به ب اختصاص دهد. اما اگر فاعلی به جعل بسیط چیزی را آفرید، نمی‌توان گفت که چرا این صفات را دارد و آن صفات را ندارد. بنابراین نمی‌توان گفت که چون فعل خدا غایت ندارد، نمی‌توان درباره آن سؤال کرد؛ بلکه از فعل خدا نمی‌توان سؤال کرد، زیرا فعل او جعل بسیط است.

۲-۲. عدم امکان درک غایت‌مندی توسط انسان

در این قسمت دو دلیل آورده شده که محور هر دو محدود بودن درک انسان است. انسان لفظ یا نیت خدا را درک نمی‌کند. انسان علت زمان خاص خلقت یک شیء را نمی‌داند.

۱. تعلیل افعال به غایات خاصی به دو گونه لفظی و معنوی قابل تصور است. قسم اول یعنی لفظی بدین معناست که فردی غایت داشتن افعال خویش را در الفاظ خود تصریح نماید؛ مانند اینکه بگوید: «تجارت می‌کنم تا اینکه سود ببرم». غایت معنوی نیز مربوط به قصد و نیت قلبی فاعل در انجام افعال خویش است، گرچه در گفتار به آن تصریح نکند؛ مانند قصد سود بردن از تجارت. با توجه به اینکه انسان توانایی ادراک حقیقت نامتناهی خدا را ندارد، نمی‌تواند هیچ یک از این دو گونه غایت را به او نسبت دهد؛ زیرا که با امتناع شناخت فاعل، ادراک اغراض او نیز محال است. از این رو اگرچه ظاهر برخی از آیات قرآنی^۱ معلل نمودن افعال خداوند به غایاتی باشد، اما به دلیل ادراک محدود بشری، آن امر نمی‌تواند غایت مورد نظر خداوند در انجام آن فعل باشد (همو، ۱۴۲۰: ۱۹۳/۲۸). از طرف دیگر، استدلال‌های متعدد عقلانی که غایت نداشتن

۱. برخی از آیات قرآنی بیانگر غایت داشتن افعال یا خلقت خداوند است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶). فخر رازی به تأویل این گونه آیات می‌پردازد؛ زیرا از نظر او با استدلال‌های عقلی در مورد نفی غایت از خداوند سازگار نیستند. این گونه آیات در غایت داشتن خداوند صراحت دارند. از این جهت نمی‌توان صریح آیات را تأویل شخصی نمود؛ افزون بر اینکه استدلال‌های عقلی فخر رازی با اشکالات جدی مواجه‌اند.

خداوند را اثبات می‌نمایند، این گونه آیات را تخصیص می‌زنند (همان: ۱۳۳/۲۲).

نقد: انسان شناختی از ذات واجب ندارد؛ زیرا محاط در ذات اوست. اما بر اساس اشتراک معنوی وجود، شناخت مفهومی از مرتبه اسم و فعل او می‌تواند داشته باشد؛ زیرا اگر این شناخت در مرتبه اسم و فعل نبود، حتی ادعای خود فخر در مورد عدم توانایی ادراک واجب‌الوجود بی‌معنا و بی‌دلیل بود. فخر رازی لزوم حمد خدا را قبول دارد. اما اگر شناخت او ممکن نباشد، این حمد امکان نداشت؛ زیرا حمد کسی مستلزم درک کمالات اوست. به علاوه مدعای مورد مناقشه بیان هدف کلی افعال الله است، نه تعیین هدف هر یک از کارهایی او. به عبارت دیگر، مدعای حریف نه درک تمام اهداف الله بلکه هدف کلی او بوده است.

۲. در علم الهی، هر یک از اجزاء و اجسام عالم دارای مقدار زمانی (حدوث) خاصی هستند، اما از نظر عقل انسان، زیادت یا نقصان زمان هر یک نیز امکان دارد و ممتنع نیست. از این جهت، عقل انسانی ملاک تعیین و تشخیص مصالح و مفاسد افعال الهی نیست (همو، ۱۴۱۱: ۴۷۹/۱-۴۸۰). در نتیجه خداوند تعیین‌کننده مقدار زمانی عالم می‌باشد، بی‌آنکه ما غرض یا غایت خاص آن را بفهمیم.

نقد: از نظر عقل انسان نیز با توجه به اینکه زمان‌دار بودن، خصوصیت ذاتی موجودات مادی است، مقدار آن نیز قابل زیادت یا نقصان نمی‌باشد. یعنی نمی‌توان گفت هر موجود مادی می‌توانست در هر دیگری موجود شود. به عبارت دیگر، در ذات الهی نیز تفصیل و جزئیات عالم معلوم است؛ یعنی ذات فقط علم به کلیات ندارد، بلکه به تمام جزئیات عالم است. اشتباه فخر رازی این است که ذات را دارای بساطت و اجمال محض می‌داند و چنین ذاتی برایش فرقی ندارد که یک موجود جزئی در چه تاریخی حادث شود.

نکته دیگر اینکه پذیرش عدم توانایی عقل در ادراک، موجب غایت نداشتن موجودات به خصوص خداوند نمی‌گردد؛ زیرا که ممکن است به هر دلیلی واقعیت و حقیقت بر برخی از عقول انسانی پوشیده گردد، حال آنکه فخر رازی از عدم توانایی عقل انسانی، منتفی بودن غایت خداوند را به طور کلی نتیجه‌گیری می‌نماید. در نتیجه این استدلال، گرفتار مغالطه میان لیم ثبوتی با اثباتی است.

۳-۲. ناسازگاری با مجبور بودن انسان

معتزله بر آن‌اند که به دلیل اختیاری بودن افعال انسانی، انجام هر فعلی متوقف بر غایت و غرضی خواهد بود (عبدالجبار، بی‌تا: ۱۱۰). ولی از دیدگاه فخر رازی همه افعال انسانی با جبر حاصل می‌شوند (رازی، ۱۴۱۴: ۳۹). پس انسان در انجام دادن افعال خویش دارای غرض و غایتی نیست. بنابراین خداوند نیز در افعال خویش مصالح و منافع انتخابی انسان‌ها را رعایت نمی‌کند (همو، ۱۹۸۶: ۳۵۲/۱).

نقد: اولاً اختیار نداشتن انسان، منجر به باطل بودن تکالیف شرعی او می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۵/۱). ثانیاً با فرض مجبور بودن انسان، باز هم خدا می‌تواند در خلق چنین موجود مجبوری، دارای غایت باشد و این غایت می‌تواند مربوط به مصالح این مخلوق مجبور باشد. فخر گمان می‌کند که نظر معتزله مستلزم قبول این امر است که خداوند تابع اهداف انسان شود.

۳. پارادوکس‌های ناشی از غایتمندی

فخر رازی معتقد است که اگر خدا را غایتمند بدانیم، آنگاه دچار برخی پارادوکس‌ها می‌شویم. برای مثال غایتمندی خدا نه قدیم است نه حادث، نه واجب است نه ممکن. تالی باطل است، پس مقدم باطل است. در ادامه به چند نمونه از پارادوکس‌ها اشاره می‌شود.

۱. اگر خداوند در افعال خویش دارای غایتی باشد، چنین غایتی یا قدیم است یا حادث. اگر غایت قدیم باشد، لازمه آن قدیم بودن مخلوقات خداوند است؛ به دلیل اینکه با وجود علت، تحقق معلول ضروری می‌گردد. اگر غایت حادث باشد، در تحصیل آن نیازمند غایت دیگری خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد (رازی، ۱۹۸۶: ۳۵۱-۳۵۰/۱).

نقد: این استدلال فخر رازی طبق مبانی کلامی او صحیح نیست؛ زیرا که از نظر او خداوند قدیم است، ولی عالم را در زمان خاصی خلق می‌نماید (همو، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۴). بنابراین قدیم بودن علت، همیشه مستلزم حادث نبودن معلول نیست. از این جهت، قدیم بودن غایت او، منجر به حادث نبودن مخلوقات نمی‌گردد. دیگر اینکه محذور تسلسل در فرض حادث بودن غایت در صورتی لازم می‌آید که به غایت ذاتی خداوند

ختم نگردد. از این رو همان گونه که همه مخلوقات حادث به دلیل بطلان تسلسل به خداوند قدیم ختم می‌گردند، غایت همه موجودات از جمله خداوند نیز ذات اوست و به تسلسل نمی‌انجامد.

اصولاً اشکال اصلی این استدلال نیز فرض غایت زائد در مورد خداوند است که به دو صورت حادث و قدیم یا واجب و ممکن متصور می‌گردد. ولی این مسئله، فرض دیگری هم دارد و آن عینیت غایت با ذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۸) که استدلال فخر رازی ابطال‌کننده آن نیست.

۲. در صورتی که فاعلیت خداوند دارای غایتی باشد، چنین غرضی یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد، اجبارکننده واجب‌الوجود جهت انجام افعال خاصی خواهد بود. در نتیجه خداوند فاعل ارادی و اختیاری نبوده و فاعل مجبور می‌گردد. اگر ممکن‌الوجود باشد، به تسلسل منجر می‌شود؛ زیرا که برای تحقق خود نیازمند علت و غایتی دیگر است و آن غایت نیز همین طور (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۲۲).

نقد: اشکال این استدلال مجبور شدن واجب‌الوجود در صورت غایت واجبی داشتن است. فاعل با انجام فعل در صدد تحصیل غایت است که به دو گونه زائد بر ذات در موجودات مادی، و عینیت با ذات در موجودات مجرد متصور است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۸). در فاعل‌های علمی، فاعل با علم و اراده خویش در صدد تحصیل غایت برمی‌آید (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۹/۲). از این رو، غایت اجبارکننده فاعل نیست، بلکه انگیزه فاعل جهت انجام فعل می‌باشد.

۳. شکی نیست که خداوند منافی را در برخی از اوقات به انسان‌ها اختصاص می‌دهد. اگر چنین اختصاصی صفت ذاتی یا لازم ذاتی زمان مشخص باشد، زمان بالذات مقتضی آثار و منافع خاصی خواهد بود؛ زیرا که صفات ذاتی یا لوازم ذاتی همیشه همراه موصوف هستند و از آن جدا نمی‌شوند. در این صورت زمان حادث، قدیم می‌گردد و اثبات صانع با استفاده از حادث بودن موجودات ممتنع می‌شود. در صورتی که حادث شدن منفعتی ویژه در انسان به دلیل امور ذاتی نبوده، بلکه عرضی باشد، از دلیل اختصاص آن در زمان معین سؤال می‌شود و به تسلسل می‌انجامد (رازی، ۱۴۰۷: ۴/۴۲۵).

نقد: مقدمه اول این استدلال، ناظر به قطعه‌ای از زمان است که خداوند در آن منافعی را به انسانی اختصاص می‌دهد. ولی فخر رازی از فرض صفت ذاتی یا لازم ذاتی قطعه‌ای از زمان، قدیم بودن آن را به طور کلی (در مقابل قطعه مقدمه نخست) نتیجه می‌گیرد. از این جهت، این استدلال دچار مغالطه سرایت حکم جزء به کل است؛ زیرا نمی‌توان خصوصیت قطعه‌ای از زمان را به کل آن سرایت داد. دیگر اینکه سیلان و گذرا بودن، خصوصیت ذاتی زمان است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۱۲۵)؛ به گونه‌ای که واقع شدن در هر مرتبه‌ای، لازمه جدایی ناپذیر هر قسمتی از آن می‌باشد. از این جهت، خصوصیت ذاتی زمان، مانع حادث بودن آن نیست و به دلیل ذاتی بودن، از علت اختصاص آن سؤال نمی‌گردد تا اینکه به تسلسل انجامد؛ زیرا که ذاتیات بر خلاف عرضیات مفارق، مستند به علتی جداگانه نیستند.

با توجه به بالقوه و زمانی بودن موجودات مادی، گذر زمان، علت قابلی به وجود آمدن کمالات و بالفعل شدن مادیات می‌گردد؛ به گونه‌ای که با منتفی بودن این حالت زمانی، به فعلیت رسیدن ممتنع می‌گردد؛ مانند انسانی که به تدریج درس‌های ساده یاد می‌گیرد تا اینکه آمادگی یادگیری مسائل پیچیده را پیدا کند. از سوی دیگر با نظر به حکیم بودن خداوند، غایت او نیز افاضه کمالات در زمان اختصاصی هر یک می‌باشد (همو، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۴).

۴. در صورتی که خداوند در افعال خویش غایت داشته باشد و غایت او مصالح و منافع انسان‌ها باشد، همان گونه که معتزله معتقدند (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۸۲)، اگر چنین مصلحتی برای خداوند اولویت داشته باشد، در ذات خویش ناقص خواهد بود. اگر حالت تساوی داشته باشد، ترجیح یکی بر دیگری محال خواهد بود (رازی، ۱۹۸۶: ۳۵۰/۱). علاوه بر این در حالت اول، دور لازم خواهد آمد (همو، ۱۴۲۰: ۱۳۲/۲۲)؛ زیرا محل بحث، غایت فعل خدا قبل از خلقت است و در نظر گرفتن مصالح خلق، بدون خلق امکان ندارد. اغراض و غایات از یک سو و حکمت خداوند در تدبیر عالم از سوی دیگر، نامتناهی هستند؛ به گونه‌ای که انسان توانایی احاطه بر آن‌ها را ندارد (همو، ۱۴۰۷: ۵۷/۸). در نتیجه تعیین غایات افعال الهی در غایات انسانی بی‌معناست.

نقد: این دلیل اثبات می‌نماید که خداوند در افعال خویش غایت زائد بر ذات یا

غایتی که به جهت مصالح و مفاسد انسان‌ها باشد، ندارد. به بیان دیگر، این استدلال ابطال‌کننده نظریه معتزله می‌باشد، ولی غایت داشتن خداوند به طور کلی را نفی نمی‌نماید. از این جهت می‌توان بیان نمود که خداوند در افعال خویش غایت دارد و غایت او نیز عین ذات می‌باشد؛ به گونه‌ای که مستلزم نیاز یا نقص در ذات او نمی‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸). بنابراین این دلیل فخر رازی اعم از مدعا می‌باشد.

دیگر اینکه از نظر فخر رازی ترجیح بدون مرجح محال نیست و او در اثبات محال نبودن آن به مثال‌هایی مانند انتخاب شخص تشنه میان دو لیوان آب و گزینش فرد فراری از حیوان وحشی میان یکی از دو راه پیش رو بدون اینکه مرجحی در میان باشد، تمسک می‌کند (رازی، ۱۴۰۷: ۷۶/۱). از این رو، استفاده فخر رازی از محال بودن ترجیح بدون مرجح بر اساس نظر خودش موجه نیست.

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل پیچیده الهیاتی در عالم اسلام که تحت تأثیر نظریات فیلسوفان یونانی به ویژه ارسطو مطرح گردید، بحث غایت داشتن خداوند است. فخر رازی استدلال‌های متعددی در اثبات غایت نداشتن افعال الهی از جهت کمال مطلق بودن خداوند، قدیم بودن خداوند و حادث بودن مخلوقات، عبث بودن تحصیل غایت با خلقت انسان‌ها و جبری بودن افعال انسانی اقامه می‌نماید.

مغالطه مشترک همه استدلال‌های فخر رازی، نتیجه‌گیری غایت نداشتن خداوند با استفاده از ابطال غایت زائد بر ذات است؛ در حالی که ابطال غایت زائد بر ذات ملازمه‌ای با نادرست بودن غایت ذاتی ندارد. از این جهت، به دلیل کامل مطلق بودن خداوند، تحصیل غایت زائد بر ذات نسبت به او ممتنع است و غایت انسانی یا حادث داشتن نیز مستلزم نیازمندی به موجودات حادث است. از این نظر، خداوند غایت ذاتی دارد که با نظر به آن، به خلقت و آفرینش موجودات می‌پردازد. ریشه این مشکل فخر رازی عدم درک صحیح از چگونگی فاعلیت ذات نامحدود خداوند است. باید توجه کرد که موجود نامحدود، چیزی خارج از خود ندارد تا بگوییم آن چیز مصلحتی است که می‌خواهد جلب کند یا مفسده‌ای است که می‌خواهد دفع کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲. همو، *التعليقات*، تصحيح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۴. همو، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵. همو، *القضاء و القدر*، تصحيح محمد معتصم بالله، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۱۴ ق.
۶. همو، *المباحث المشرقیه*، تصحيح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۷. همو، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تصحيح سقا احمد حجازی، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۸. همو، *النفس و الروح و شرح قواهما*، تحقیق محمد صغیر حسن معصومی، تهران، بی نا، ۱۴۰۶ ق.
۹. همو، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تصحيح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۲. همو، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۳. همو، *تعليقات الهیات شفاء*، تصحيح محسن بیدارفر، قم، بیدار، بی تا.
۱۴. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. همو، *شرح الهدایه الاثریه [لاثیر الدین الایهری]*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۶. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. عبدالجبار، ابوالحسن، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنواتی، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۲ م.
۱۸. همو، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ش.
۱۹. همو، *متشابه القرآن*، قاهره، مکتبة دار التراث، بی تا.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۷۹ ش.

مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا*

□ احمد شه گلی^۱

چکیده

بحث مبادی عمل، یکی از اصلی‌ترین مسائل حوزه نظر و عمل است. فارابی و ملاصدرا در ضمن برخی از مباحث فلسفی به این موضوع پرداخته‌اند. فارابی و ملاصدرا در تبیین فرایند عمل معتقدند که افعال انسان به لحاظ مراحل و فرایند پیدایش، دارای یک‌سری مبادی است. این مبادی در یک نگاه کلی از بعید به قریب عبارت‌اند از: قوای مدرکه، قوه شوقیه، اراده و قوه عامله. قوای مدرکه، مبادی بعید و قوه شوقیه و اراده، مبدأ متوسط، و قوه عامله، مبدأ قریب فعالیت عملی انسان هستند. رابطه این سه قوا با یکدیگر به صورت ترتیبی و طولی است؛ به این صورت که قوه مدرکه سبب تحریک قوه شوقیه، و قوه شوقیه سبب اراده، و اراده عامل قوه عامله است. عمل نیز به عنوان یکی از افعال انسان، از مرحله نظر و معرفت تا مرحله عمل و عینیت، مراحل مذکور را می‌گذراند. با این حال، این دو حکیم در برخی از آراء در این زمینه تفاوت دارند.

در این پژوهش ضمن تبیین دیدگاه هر یک از این دو حکیم، به تحلیل و مقایسه آراء آنها پرداخته می‌شود.
واژگان کلیدی: مبادی عمل، عمل، انسان، فارابی، ملاصدرا.

مقدمه

یکی از مباحثی که امروزه در فلسفه مورد توجه قرار گرفته است، بحث از چیستی و ماهیت عمل است. یکی از مسائل بحث عمل، فرایند تحقق عمل است. بحث عمل به عنوان بحثی مستقل در فلسفه اسلامی مطرح نشده است، اما برخی مسائل آن در مباحث مختلف علم‌النفس و در ضمن دیگر مباحث مورد توجه قرار گرفته است. بر این اساس در این پژوهش در صدد تحلیل مبادی عمل بر اساس دیدگاه فارابی و ملاصدرا هستیم. این بحث از آنجا که یک طرف آن با بحث نظر ارتباط دارد، در ضمن بحث‌های مرتبط با نظر و عمل مطرح می‌شود. فارابی بحث نظر و عمل را در ضمن مباحث گوناگون مورد توجه قرار داده است. وی در طبقه‌بندی علوم، هندسه، اعداد، حساب و علم موسیقی را به نظری و عملی تقسیم کرده است (فارابی، ۱۳۶۳: ۵۱-۳۱؛ اذکابی، ۱۳۷۸: ۱۶۸) و در بحث مدینه فاضله می‌گوید همان‌گونه که فلسفه به نظری و عملی تقسیم می‌شود، ملت نیز به نظری و عملی تقسیم می‌شود (جهامی، ۱۹۹۸: ۶۰۵). فارابی فضائل را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و حکیم کامل کسی است که به فضائل نظری و عملی آراسته باشد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۳). این بحث در آثار ملاصدرا در ضمن مباحثی نظیر: علم‌النفس، مراحل ادراک، حکمت عملی و نیز در ضمن مباحث گوناگون به آن اشاره شده است. ملاصدرا بحث کمال (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۶۶) و نیز بحث فضیلت و سعادت (همان) را در دو سطح نظر و عمل تبیین کرده است. عمل از آنجا که در حکمت صدرایی در شکل‌گیری سعادت تأثیر بسزایی دارد، از این رو در مباحث مختلف اخلاقی، در ضمن موضوعاتی نظیر مراحل ادراک، قوای نفس، قوه نظری و عملی، تجسم اعمال به آن پرداخته شده است (همو، ۱۳۸۱: ۲۲۴-۲۲۶). بحث عمل و مبادی آن در امتداد مباحث نظر و عمل است. عمل به عنوان یک فعل جوارحی، مسبوق به مبادی انسان است. این مبادی از سنخ ادراکی، تحریکی است که

در فلسفه فارابی و ملاصدرا به آن پرداخته شده است. در این موضوع، هر یک از این دو حکیم ضمن وجود اشتراکاتی، در برخی از جهات نیز تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. در این مقاله ضمن تبیین دیدگاه این دو حکیم، به مقایسه آراء آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. چیستی عمل از منظر فارابی و ملاصدرا

عمل گاه به هر گونه فعل اختیاری اعم از جوانحی و جوارحی اطلاق می‌شود. در این صورت اموری نظیر «نیت» و «ایمان» نیز نوعی عمل است (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۶). کاربرد دیگر عمل، افعال جوارحی و بدنی است که مسبوق به اراده و اختیار انسان است. در اینجا مقصود از عمل، معنای دوم از عمل است. عمل در این معنا در برابر نظر قرار دارد. مقصود از نظر، علم و معرفت است و مقصود از عمل، رفتار و فعل جوارحی است. نظر ساحت معرفت و اندیشه آدمی را در بر می‌گیرد و عمل از سنخ کنش و رفتار است، بنابراین نظر علمی، و عمل عینی است. از دیدگاه ملاصدرا، ادراک مجرد است و موطن آن نیز نفس است و ابزارهای بدنی صرفاً معونات و آلات جهت تحقق ادراک هستند (همو، ۱۳۸۰: ۳۶۱). عمل به عنوان یک رفتار ارادی، ضرورتاً مسبوق به مبادی ادراکی است. اراده مسبوق به شوق و شوق نیز مسبوق به مبادی ادراکی است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۲۳-۲۲۹). اگرچه هر عملی مسبوق به نظر است اما هر نظری ضرورتاً عمل ندارد. برخی از امور مثلاً گزاره‌هایی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی (هر حادثی نیاز به محدث دارد)، صرفاً نظر و معرفت هستند، اما قابلیت عملی ندارند. در یک رابطه دو سویه، ابتدا عمل زاییده نظر است و هیچ عملی بدون نظر نیست؛ زیرا هر عملی در سیر نزولی خود همواره مسبوق به بکارگیری مبادی ادراکی با محوریت عقل عملی توسط قوه متخیله، واهمه و خیال است. از طرف دیگر، عمل انسان در سیر صعودی یعنی بعد از تحقق از قوه خیال تا واهمه را متأثر می‌کند و بسترهای جدید را برای قوای ادراکی فراهم می‌آورد. اعمالی ریاضتی به تصریح ملاصدرا علاوه بر اینکه قدرت تسلط و قهر نفس را بر بدن افزایش می‌دهد، در زلالی معرفت و پیدایش معارف جدید تأثیر فراوانی دارد؛ همان گونه که اعمال سیئه در پیدایش افکار منحرف مؤثر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۹/۵). بنابراین یک رابطه دو طرفه است که هر یک از

نظر و عمل نیز با یکدیگر تعامل دو طرفه دارند. نظر بر عمل و عمل بر نظر تأثیر می‌گذارد. عمل، نظر را تقویت می‌کند، نظر با هویت جدید، مبدأ شکل‌گیری عمل جدید می‌شود. علم از جهتی مبدأ عمل است و عمل نیز با تکرار سبب پیدایش علم می‌شود. عمل تکرار شده به دنبال خود ملکه و علم مؤکدی را به وجود می‌آورد که خود آن گویا یک نوعی از علم جدید است؛ زیرا در آن ملکه و علم مؤکد اثری حاصل می‌شود که در علم قبلی حاصل نمی‌شود. سپس این ملکه یا علم مؤکد نیز عمل جدیدی متناسب با خود پدید می‌آورد و به همین ترتیب آن عمل نیز در فرایند تکرار در علم تأثیر می‌گذارد. بدین ترتیب در یک رابطه دو طرفه هر یک از این دو بر یکدیگر تأثیر دارند. از طرف دیگر، بر اساس اصل سنخیت بین دو شیء، هر نظری با عمل خاص سنخیت دارد و هر عملی نظر خاص متناسب با عمل خاص را شکل می‌دهد. با توجه به اینکه مبادی یک شیء، نوعی علیت در آن شیء دارند و علت چیزی جزء مراتب آن شیء است، لذا مراتب نظر در تحقق عمل، جزء مراتب عمل است. اما وقتی عمل در برابر نظر قرار می‌گیرد، بین آن دو تفکیک و تمایز قائل می‌شویم و این مراتب ملاحظه نمی‌شود.

فارابی قوای انسان را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسمی که مسئول عمل است و قسمی که مسئول ادراک است (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۴). قسمی که مسئول عمل ادراک است، جنبه معرفتی دارد؛ قسمی دیگر که مسئول عمل است، هدف از آن عمل است. فارابی ادراک را در انسان و حیوان توسعه می‌دهد، عمل را نیز به نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند و کارکرد آن‌ها را عمل آن‌ها ذکر می‌کند. غرض از عمل نباتی، حفظ و نمو شخص و حفظ نوع و بقای آن با تولید است. غرض از عمل حیوانی که مشترک بین انسان و حیوان است، جذب نافع که اقتضای شهوت و دفع ضار که اقتضای خوف و غضب است، می‌باشد. عمل انسانی که صرفاً به انسان اختصاص دارد، مربوط به اختیار نیکو و جمیل برای مقصدی ابدی از رهگذر دنیای گذرا و مانع از غالب شدن سفه بر عقل است. این نوع از عمل از طریق عقلی به دست می‌آید که انسان در بکارگیری تجارب و معاشرت با نوع انسانی رهبری می‌کند (همان).

۲. مبادی عمل از دیدگاه فارابی

در تقسیم‌بندی رایج در فلسفه اسلامی، قوای نفس به نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود. قوای نفس نباتی به جاذبه، دافعه، هاضمه، ماسکه، و قوای نفس حیوانی به دو قوه مدرکه (علامه) و محرکه (عماله)، و قوه مدرکه نیز به حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. حواس ظاهری به لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره، و حواس باطنی به حس مشترک، خیال، متصرفه (متخیله)، واهمه، حافظه، و قوه محرکه به باعثه (شوقیه) و عامله، و قوه باعثه به دو قسم شهویه و غضبیه تقسیم می‌شود. بر اساس تقسیم‌بندی اجمالی ذکرشده، تبیین این مبادی از دیدگاه فارابی چنین است:

الف) قوای ادراکی: مبدأ بعید فعالیت عملی، قوه مدرکه است. حس مشترک اولین مرحله از حواس باطنی است که از طریق حواس پنج‌گانه، ادراکات حسی را درک می‌کند. کار حس مشترک ادراک صور حسی است (همو، ۱۳۷۴: ۸۳). ادراک محسوسات، مشروط به حضور متعلق حس و محفوف به عوارض و مشخصات مادی است (همو، ۱۳۸۱: ۷۷-۷۶). از دیدگاه فارابی رئیس قوای حسی، حس مشترک است که ادراکات حسی در آن ذخیره می‌شوند و هر یک گزارش خاصی برای حس مشترک می‌فرستند (همو، ۱۳۷۴: ۸۴). پس از آنکه شیء خارجی از حواس ظاهری غایب شد، صورتی از آن در نزد قوه خیال باقی می‌ماند. قوه خیال حافظ صور حس مشترک و خزانه آن‌هاست (همو، ۱۴۰۵: ۷۸). یکی از قوای نفسانی که در تبیین فرایند عمل نقش اساسی دارد، قوه متخیله است. این قوه به ترکیب محسوسات با یکدیگر و تفصیل آن‌ها از یکدیگر می‌پردازد (همان: ۷۹). از دیدگاه فارابی قوه متخیله مادی است و جایگاه آن در قلب می‌باشد (همو، ۱۳۷۴: ۱۰۸). البته در برخی از آثار جایگاه آن در دماغ ذکر شده است (همو، ۱۴۰۵: ۷۸). قوه متخیله همواره اشیاء را در قالب عوارض و خصوصیات مادی نظیر کم، کیف و وضع ادراک می‌کند (همان: ۸۰). این قوه همان گونه که از حواس ظاهری تأثیر می‌پذیرد، از حواس باطنی نفس نیز متأثر می‌شود؛ به این گونه که نفس صوری را در درون حس مشترک می‌پذیرد و این صور را برای حس مشترک محسوس می‌کند. در این حالت، حس مشترک اصوات و تصاویری می‌بیند که دیگران

نمی‌بینند (همان: ۸۵). این قوه رابط بین حس و ناطقه است. از یک طرف از صور حسی تأثیر می‌پذیرد و به فعالیت در بین آن‌ها می‌پردازد و از طرف دیگر، این قوه داده‌های عقلی را محاکات می‌کند (همو، ۱۳۷۴: ۱۰۳). قوه دیگر در فعالیت‌های ادراکی، قوه متصرفه است. این قوه از این جهت که توسط عقل بکار گرفته می‌شود، مفکره، و اگر توسط واهمه بکار گرفته شود، متخیله نامیده می‌شود (همو، ۱۴۰۵: ۷۸). یکی دیگر از قوا، قوه واهمه است. کار قوه واهمه، حکم کردن و ادراک معانی است. معانی جزئی توسط قوه وهم در حافظه خزینه می‌شود (همان: ۱۵۲). در افعال حیوانات، قوای ادراکی و تحریکی صرفاً با ریاست قوه واهمه به فعالیت می‌پردازند و مبدأ همه آن‌ها وهم است. اما در انسان به جهت قوه ناطقه، قوه واهمه و ابزار و آلات آن (متخیله، خیال) تحت عقل به فعالیت می‌پردازند. یکی دیگر از قوای نفس انسانی، قوه ناطقه است. از طریق قوه ناطقه، امکان تعقل معقولات، علوم و صناعات تحصیل می‌شود و افعال جمیل از قبیح تشخیص داده می‌شود. فارابی این قوه را به دو قسم تقسیم می‌کند: قوه ناطقه نظری و قوه ناطقه عملی. ناطقه نظری قوه‌ای است که به واسطه آن علومی که ضرورتاً به آن‌ها عمل نمی‌شود، درک می‌شود و ناطقه عملی به قوه‌ای گفته می‌شود که به ادراک آنچه که به آن عمل می‌شود، می‌پردازد (همان: ۱۰۶).

ب) قوه شوقیه: پس از حصول ادراک، شوق و اشتیاق نسبت به شیء حاصل می‌شود و قوه شوقیه نسبت به انجام آن برانگیخته می‌شود؛ بنابراین قوه شوقیه تابع قوه مدرکه است. قوه نزوعیه میل و گرایش، شوق و نفرت از چیزی یا به چیزی است. محبت، نفرت، رضا، قساوت، رحمت، بغض، خوف و ترس و... به واسطه این قوه انجام می‌شود. آلات این قوه بخش مختلف اعضای بدن است؛ مثلاً دست برای زورگویی و پا برای مشی بکار گرفته می‌شود (همان: ۲۸-۲۹). این قوه به دو قسم شهویه و غضبیه تقسیم می‌شوند. شهویه قوه‌ای است که جلب سود و نفع یا آنچه تصور نافع می‌شود، می‌کند. لذت، شادی و محبت از آثار قوه شهویه است. قوه غضبیه دفع ضرر و آسیب یا آنچه تصور ضرر است، می‌کند. خشم، کینه، خوف و تنفر از آثار قوه غضبیه است (همان).

ج) اراده: پس از شوق به انجام کار، اراده نسبت به آن پیدا می‌شود. از دیدگاه

فارابی قوه شوقیه منشأ پیدایش اراده می‌شود. وقتی اراده را تحلیل می‌کنیم، در می‌یابیم اراده، اشتیاق به چیزی یا نفرت از چیزی است؛ خواه آن چیز با حس، خواه از طریق تخیل یا خواه با قوه ناطقه ادراک شده باشد و در این هنگام، حکم به انجام فعل یا ترک آن می‌کند و این حکم به ترک فعل مسبوق به فعالیت قوه نزوعیه است (همو، ۱۳۷۴: ۸۴-۸۵). زمانی که صور حسی، خیالی و عقلی برای انسان پدیدار شد، در انسان تأمل و تذکر و شوق و استنباط و گرایش یا کراهت نسبت ادراکات و استنباطات حاصله نسبت به آن‌ها حاصل می‌شود. فارابی این تمایل و گرایش و شوق به ادراکات را اراده می‌نامد. این اراده عنوان عامی است که اگر نسبت به ادراکات حسی و خیالی باشد؛ با عنوان عام «اراده» نام‌گذاری می‌شود که بین انسان و حیوان مشترک است و اگر از قوه ناطقه باشد، اختیار نامیده می‌شود. بنابراین اراده اعم از اختیار است (همان: ۱۰۰). از دیدگاه فارابی مبدأ شوق و میل، یا احساس است یا تخیل و یا عقل. مبدأ احساسی و تخیلی در حیوانات وجود دارد و در انسان مبدأ عقلی وجود دارد و از همین جا تفاوت انسان از حیوان روشن می‌شود. حیوان اراده دارد و افعال خود را بر اساس احساس و تخیل انجام می‌دهد، ولی اختیار ندارد. اما انسان عقل دارد و بر اساس عقل از روی اختیار افعال خود را انجام می‌دهد (همو، ۱۳۷۹: ۲۲۳-۲۲۹). از دیدگاه فارابی اراده گرایش مسبوق به احساس یا تخیل است. اما اختیار مسبوق به قوه عاقله است که مربوط به عقل عملی و با رویه و تأمل همراه است. بر این اساس، حیوان اراده دارد ولی اختیار ندارد. عبارت فارابی در این مورد چنین است:

«فالإرادة هی نزوع إلی ما ندرکه عن الإحساس والتخیل، أما الاختیار فهو نزوع عما ندرکه عن رویة ونطق» (همان: ۱۲).

(د) قوه فاعله: پس از تصور، تخیل، ایجاد شوق و عزم بر انجام کار (اراده)، قوه فاعله برانگیخته می‌شود. قوه فاعله منشأ حرکت عضلات و اعضای جسمانی بدن می‌شود. اعمال انسان بر اساس اینکه منتهی به تحریک عضلات و در نهایت تحریک عضوی از بدن بشود یا نه، به اعمال جسمانی و غیر جسمانی تقسیم می‌شوند. در حرکات جسمانی، مبادی عمل از طریق قوه فاعله که در اندام‌ها پخش است و کار آن حرکت دادن عضلات است، به حرکت جسمانی منتهی می‌شود، اما در حرکات غیر

جسمانی شامل قوه محرکه یا فاعله منبث در عضلات نیست (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۹۸). فارابی شوق را از حیث متعلق به دو قسم تقسیم می‌کند: شوق به علم به چیزی و شوق به عمل به چیزی. این شوق قسم دوم، یا با کل بدن یا با قسمتی از بدن انجام می‌شود. شوق با قوه نزوعیه و اعمال بدنی با قوایی که خدمت‌گذار قوه نزوعیه است، انجام می‌شود. این قوا متفرق در اعضای بدن و برای تحقق فعل است که با اراده به حرکت درمی‌آیند. فارابی قوای پخش شده در اعضای بدن را جسمانی و خادم قوه نزوعیه رئیسیه در قلب می‌داند. اگر آنچه که گرایش به آن پیدا می‌شود، علم به چیزی باشد، گاه از طریق قوه ناطقه و گاه متخیله و گاه احساس انجام می‌شود. اگر اشتیاق به چیزی باشد، از طریق ناطقه صورت می‌گیرد، در این صورت با فکر و تأمل و استنباط انجام می‌شود. اگر اشتیاق از ناحیه احساس باشد، در این صورت فعل حاصله، مرکب از فعل نفسانی و بدنی می‌شود و اگر اشتیاق از ناحیه متخیله حاصل شود، در این صورت قوه متخیله از طرق و انحای نظیر القاء تمنی، ترجی و خوف و... انجام می‌شود (فارابی، ۱۳۷۴: ۸۵-۸۶).

تطبیق مراحل: از دیدگاه فارابی مبدأ مستقیم افعال انسانی، عقل عملی است. در دیدگاه فارابی شأن عقل نظری شناخت واقعیات، و شأن عقل عملی عمل است. قوه عملی برای خدمت به قوه نظری است و قوه نظری خودش به چیز دیگر خدمت نمی‌کند، بلکه قوه‌ای است که با آن انسان به سعادت می‌رسد (همو، ۱۴۰۸: ۱/۴۱۶). براساس این دیدگاه، عقل بر اساس تفاوت در نوع مدرکات و غایت، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. مقصود از این تقسیم‌بندی، وجود دو قوه مستقل عقلی در نفس ناطقه نیست، بلکه یک عقل با دو کارکرد است. عقل نظری ادراکات کلی، و عقل عملی امور جزئی را درک می‌کند. شأن عقل نظری این است که بداند و کار عقل عملی این است که بداند و عمل کند. عقل نظری از آنجا که کلی است، صرفاً علم کلی و اراده کلی به وجود می‌آورد و این دو به جهت کلیت نمی‌توانند مبدأ عمل شوند، بلکه باید جزئی شوند تا مبدأ عمل گردند. این عقل با قیاس و استنباط به نتایج جزئی می‌رسد و برای عملی ساختن، قوای حیوانی را با ریاست قوه واهمه به کار می‌گیرد. بنابراین در افعال انسانی، عقل نظری با بکارگیری عقل عملی، زمینه را برای

تحقق رأی جزئی و عمل فراهم می‌آورد (همو، ۱۴۱۳: ۳۷). فارابی علوم مستعد عمل را علوم عملی می‌داند (همو، ۱۴۰۸: ۳۲۳-۳۹۰). در شرح کتاب *فصول الحکمه فارابی*^۱ بر اساس آن عقل نظری امور کلی مربوط به باید و نبایدها را درمی‌یابد و عقل عملی جزئیات و مصادیق این کلی را. در این صورت، مبدأ بعید افعال عقل نظری است. بر اساس این کتاب، ابتدا عقل نظری به مقدمه کلی «هر امر نیکویی شایسته است که انجام شود»، حکم می‌دهد. سپس حکم کلی دیگری از این حکم استنباط می‌شود و آن اینکه «صدق سزاوار است که انجام شود». سپس عقل عملی از طریق این آراء کلی، واجد حکم جزئی صدق می‌شود. بنابراین عقل عملی از طریق رأی کلی، رأی جزئی را به دست می‌آورد و قیاس آن به این صورت است:

مقدمه اول: این صدق است؛

مقدمه دوم: هر صدقی سزاوار است انجام شود؛

نتیجه: پس این صدق باید انجام شود.

این یک رأی جزئی است که از طریق عقل عملی با تأمل در مقدمات بدیهی، قضایای مشهوره و تجربی به دست می‌آید. هر فعلی که شخص بر انجام آن تصمیم می‌گیرد، ناشی از اختیار جمیل است ولو اینکه این اختیار جمیل فقط به حسب شخص باشد و نه به حسب عقل و شرع. در این صورت نیز آن شخص آن فعل را برای خود جمیل می‌بیند و آن را اختیار می‌کند؛ برای مثال، کسی که شخصی را به قتل می‌رساند، این در راستای هدف دنیوی او و برای آن شخص نیکوست، اما در واقع بر اساس عقل و شرع مورد تأیید نیست (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۳۲-۱۳۵). عقل عملی با بکارگیری واهمه و متخیله، صورت و تراکیب متناسب با فعل جزئی انجام می‌دهد. در انسان واهمه نیز توسط عقل عملی به کار گرفته می‌شود. عقل عملی با بکارگیری واهمه و متخیله نیز با بکارگیری متخیله به تجزیه و ترکیب صور و معانی، سبب اعمال می‌شود. قوه واهمه تصویری را از عملی که باید در خارج تحقق پیدا کند، در اختیار قوه خیال قرار می‌دهد. تا اینجا مربوط به مبادی ادراکی عمل است. پس از قرار گرفتن صور در قوه

۱. شارح سید اسماعیل شنب غازی است.

خیال، زمینه برای عملکرد شوقیه فراهم می‌شود. قوه شوقیه پس از بررسی مخزونات قوه خیال، انبعاث و میلی در او برای انجام فعالیت برانگیخته شد. پس از پیدایش شوق، اراده انسان به انجام عمل و سپس به دنبال نهایی شدن اراده، قوه فاعله برای انجام عمل به کار گرفته می‌شود و عمل در خارج تحقق پیدا می‌کند.

۳. مبادی عمل در فلسفه ملاصدرا

مبادی عمل در فلسفه ملاصدرا به لحاظ تقریر برخی از مباحث با فارابی مشترک است. این مبادی چنین است.

الف) قوای مدرکه: عملکرد این قوا چنین است که تصوراتی از حواس خمسه یعنی حواسی نظیر باصره، سامعه، حاسه و... وارد حس مشترک می‌شود. حس مشترک مانند مخزنی است که از حواس ظاهری، تصویر وارد آن می‌شود. این صور بعد از غیبت محسوسات خارجی در قوه خیال باقی می‌مانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۶/۸). قوه خیال مخزن صور حس مشترک است. این قوه صور حاصله از حس مشترک را در خود حفظ می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۲۴۵). قوه دیگری که در فرایند ادراک مؤثر است، قوه متصرفه است. قوه متصرفه جایگاه مستقلی ندارد. کار قوه متصرفه ترکیب و تفصیل صور است. اگر این قوه توسط قوه واهمه در معانی و صور جزئی بکار گرفته شود، متخیله، و اگر توسط عاقله در معانی معقول به کار گرفته شود، مفکره یا متفکره (همو، ۱۳۸۲: ۵۸۸/۲). فعالیت بعدی را قوه متخیله انجام می‌دهد. کار این قوه ترکیب و تجزیه صور و ایجاد صور جدید است (همو، ۱۳۸۰: ۴۲۵). این قوه در شکل‌گیری صنایع، اشعار، هنر و فنون نقش اساسی دارد (همان: ۴۴۰). قوه دیگر، قوه واهمه است. وظیفه این قوه ادراک معانی جزئی (محبت، عداوت و...) و خزانه آن، حافظه است (همو، ۱۹۸۱: ۵۶/۸). ملاصدرا قوه واهمه را رئیس قوای حیوانی و این قوا را جنود و خادم قوه واهمه می‌داند (همو، ۱۳۸۲: ۱۹۵/۱). بعد از قوای حیوانی، از مبدأ عقل نظری و عملی در فرایند عمل لازم است بحث شود. عقل از اختصاصات نفس ناطقه است که به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. مقصود از این تقسیم‌بندی، وجود دو قوه مستقل عقلی در نفس ناطقه نیست، بلکه یک عقل است با دو کارکرد و چنان که ملاصدرا اشاره

کرده، هیچ یک از این دو منفک از دیگری نیستند (همو، ۱۹۸۱: ۴۱۸/۳). ملاصدرا کارکرد قوه عاقله را ادراک تصورات و تصدیقات، و کارکرد قوه عملی را بکارگیری قوای تحریکی و ابزارهای عملی برای انجام افعال جزئی با فکر، حدس و الهام که مناسب با افعال جزئی باشد، می‌داند (همو، ۱۴۲۲: ۲۴۱). در این دیدگاه، عقل نظری مدرک کلیات اعم از کلیات مربوط به حقایق و هست‌ها و کلیات مربوط به افعال انسانی، باید‌ها و نبایدهاست. عقل عملی امور جزئی زمینه‌ساز برای عمل را درک می‌کند. مطابق این رأی وقتی کاری را انجام می‌دهیم، کلیات مربوط به حسن و قبح را عقل نظری درک می‌کند، سپس عقل عملی، رأی کلی را به یک مورد جزئی تطبیق می‌دهد و از طریق مبادی مربوط به شوق و اراده، زمینه تحقق عمل را فراهم می‌آورد. عبارت ملاصدرا چنین است:

«ویكون الرأى الكلى عند النظرى والرأى الجزئى عند العملى المعد نحو المعمول»
(همو، ۱۳۸۲: ۱۹۹-۲۰۰).

بر همین اساس، ملاصدرا کار عقل نظری را مشاوره و اندرز، و کار عقل عملی را اجرا و انجام می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۰/۹). بنابراین رأی کلی اعم از امور عملی و غیر عملی مربوط به عقل نظری است و رأی جزئی منتهی به عمل مربوط به عقل عملی است. بر اساس این نگاه، عقل عملی خادم عقل نظری است (همان: ۱۳۰/۸)؛ زیرا عقل نظری با بکارگیری عقل عملی، زمینه عمل را فراهم می‌آورد و همواره دانی خادم عالی است (همو، ۱۳۸۲: ۱۹۹-۲۰۰). عقل نظری کبرای کلی قیاس را درک می‌کند، برای مثال ظلم قبیح است و سپس اینکه این کار ظلم است، کار عقل عملی است. بر این اساس، عقل نظری مدرک است و عقل عملی مدرک و مبدأ عمل است. عقل عملی با انطباق کلی بر مصداق جزئی، مبدأ عمل را فراهم می‌آورد. این دو عقل وجودی جدا و مستقل از یکدیگر ندارند (همو، ۱۹۸۱: ۴۱۸/۳). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا کار عقل نظری ادراک تصورات و تصدیقات است و کار عقل عملی بکارگیری قوای تحریکی و آلات عملی با فکر و حدس و الهام برای انجام افعال جزئی است (همو، ۱۴۲۲: ۲۴۱).

ب) قوه شوقیه: پس از حصول ادراک، شوق نسبت به شیء خارجی حاصل

می‌شود، از این رو قوه شوقیه نسبت به انجام عمل برانگیخته می‌شود. بنابراین قوه شوقیه تابع قوه مدرکه و قوه شوقیه متصل به قوه خیال است. «تلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية» (همو، ۱۹۸۱: ۵۵/۸). سنخ شوق غیر از ادراک است و گاه ادراک نسبت به چیزی وجود دارد، اما اشتیاق به وجود نمی‌آید، مانند ادراک غذا توسط دو شخص و تفاوت اشتیاق افراد یا تفاوت اشتیاق یک شخص واحد در زمان‌های مختلف نسبت به غذا. انسان‌ها گاهی با وجود اینکه نسبت به چیزی ادراک واحد دارند، اما شوق آن‌ها متفاوت است، این موارد دلالت بر غیریت شوق با ادراک دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۸).

ج) اراده: بین حکما درباره وحدت یا کثرت شوق و اراده (اجماع، عزم) اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای اراده را همان شوق مؤکد می‌دانند، لذا آن را قوه‌ای جداگانه نمی‌دانند و عده‌ای بین اراده و شوق قائل به تمایز هستند. از دیدگاه ابن سینا شوق غیر از اراده است؛ زیرا گاه انسان به خوردن چیزی (دارو) شوق ندارد، اما آن را اراده می‌کند یا شوق به چیزی دارد، اما آن را به جهت مضرات و نهی پزشک اراده نمی‌کند (همان: ۲۷۰). ملاصدرا این رأی ابن سینا را می‌پذیرد. از دیدگاه ملاصدرا شدت یافتن شوق سبب شکل‌گیری اراده می‌شود. در واقع اراده همان شوق اکید است و تغایر بین این دو به حسب شدت و ضعف می‌باشد. دلیل بر تغایر بین شوق و اراده این است که گاه شوق حاصل می‌شود، اما اراده تحقق پیدا نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴/۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۳۴). بنابراین اراده کمال شوق است (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳: ۶۸۱). البته ملاصدرا شوق را میل طبیعی، و اراده را میل اختیاری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۷/۶-۳۷۸). بر همین اساس، شوق مربوط به قوه حیوانی و اراده مربوط به عقل عملی است (همان: ۳۵۴/۶). شوق از آنجا که اختیاری نیست، مقدمه انفعالی، و اراده از آنجا که انتخابی است، مقدمه فعلی بر آن اطلاق می‌شود (مطهری، بی‌تا: ۶۲۲/۶).

د) قوه فاعله: قوه فاعله نزدیک‌ترین قوه برای انجام فعل است. این قوه غیر از شوق و اراده است؛ زیرا گاه شوق و اراده وجود دارد، اما قدرت جسمانی بر انجام کار وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۸). از دیدگاه ملاصدرا پس از حصول شوق و اراده قوه محرکه برانگیخته می‌شود و عضلات را برای انجام عمل بکار می‌گیرد:

«بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقّق الإجماع بالضرورة ومبادئ الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب، فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطراراً فهذه أمور مترتبة بالضرورة» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۴).

تطبيق مراحل: تحقق عمل انسان دارای یک قوس صعود و یک قوس نزول است که در اینجا سعی می‌شود بر این اساس مدل شکل‌گیری عمل تبیین شود. قوس صعود عمل روند شکل‌گیری تصورات و معانی کلی است که از پایین به بالا و از حواس به قوه عاقله صعود می‌کند. قوس نزول از بالا به پایین یعنی از مبادی بعید تا مبدأ قریب شکل‌گیری عمل را شامل می‌شود. ملاصدرا از مدل مفهومی قوس صعود و نزول برای چگونگی صدور انسان از حق تعالی و بازگشت به سوی آن استفاده کرده است (همان: ۳۴۲/۶). در قوس صعود ابتدا تصوراتی از حواس ظاهری (باصره، سامعه، لامسه، ذائقه، شامه) وارد حس مشترک می‌شود. حس مشترک مانند مخزنی است که از صور حسی وارد آن می‌شود، این صور در قوه خیال ذخیره می‌شود. قوه خیال به جهت نقش آن در اختزان صور، موقعیت مهمی در ارائه صور به قوه متخیله، واهمه و مفکره دارد. این قوا با مراجعه به خزینه این قوه، صور مورد نظر خود را از آن برمی‌دارند و تحت اشراف عقل نظری شروع به تجزیه و ترکیب صور می‌کنند. عقل نظری از طریق صور مختلف، تصدیقات و قضایا را به وجود می‌آورد که از همین جا فرایند استنتاج و استنباط ذهن شروع می‌شود. در این فرایند از حواس تا عقل نظری که اوج این قوس است، هر یک از قوا فعالیت خاصی انجام می‌دهند. در نتیجه این فرایند، قضیه‌ای مانند «عدالت خوب است»، شکل می‌گیرد. تا اینجا مربوط به قوس صعود عمل انسانی است. اما قوس نزول عمل که از عقل نظری شروع می‌شود نیز چنین است: از نظر ملاصدرا عقل نظری به عنوان مبدأ نهایی فعل، در تدارک مقدمات کبروی برای عقل عملی مشارکت می‌کند. بر اساس دیدگاه ملاصدرا عقل نظری مدرک کلیات اعم از کلیات مربوط به حقایق کلیات مربوط به افعال انسانی است. عقل عملی امور جزئی زمینه‌ساز برای عمل را درک می‌کند. مطابق این رأی وقتی کاری را انجام می‌دهیم، کلیات مربوط به حسن و قبح را عقل نظری درک می‌کند، سپس عقل عملی، رأی کلی را به یک مورد جزئی

تطبیق می‌دهد و از طریق مبادی مربوط به شوق و اراده، زمینه تحقق عمل را فراهم می‌آورد. عقل نظری از آنجا که کلی است، از طریق عقل عملی که جزئی است، اقدام به عمل می‌کند. برای مثال عقل عملی می‌گوید این عمل مصداق عدالت است. عقل نظری پس از تصور و تصدیق، در قالب یک کبرای کلی، قضیه «عدالت خوب است» را بیان می‌کند، سپس برای اجرای آن عقل عملی را بکار می‌گیرد. ملاصدرا در مورد فرایند استمداد عقل عملی از عقل نظری و دستور عقل عملی به مراتب مادون می‌نویسد:

«فإذا أحكمت هذه القوة (قوة العملی) تبعت حکمها حركة القوة الإجماعیة إلى تحريك البدن كما كانت تتبع أحكام قوة أخرى فی الحيوان -أو تكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكلیة الكبرویة فيما یروى وينتج فی الجزویات فالقوة الأولى للنفس الإنسانیة قوة تنسب إلى النظر فیقال عقل نظری وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فیقال عقل عملی -وتلك للصدق والكذب وهذه للخیر والشرّ فی الجزئیات» (همان: ۸۴/۹).

پس از تبیین نقش عقل عملی، نوبت به نقش قوای حیوانی در شکل‌گیری عمل می‌رسد. عقل عملی با بکارگیری قوه واهمه و قوه واهمه نیز با بکارگیری قوه جزئیه، زمینه عملی شدن فعل را فراهم می‌آورد. قوه واهمه تصویری از کار پردازش شده متخيله را در اختیار قوه خیال قرار می‌دهد، قوه خیال واسطه بین قوای ادراکی و تحریکی در قوس نزول ادراکات جهت عملی شدن آنهاست. بعد از اینکه تصویر جزئی شده در قوه خیال قرار گرفت، قوه شوقیه متناسب با تلائم یا عدم تلائم با کار، شوق به انجام عمل پیدا می‌کند. قوه شوقیه در وجود، تابع قوه حاسه، متخيله و ناطقه با مراتب مختلف هر یک است و در هر یک از این موارد، میل و گرایش به سوی موافق و گریزی از سوی آنچه مخالف است، وجود دارد. وقتی که شوق حالت اشتداد به خود می‌گیرد، به عزم و اراده تبدیل می‌شود. پس از عزم و اراده در انجام عمل، قوه عامله قوای عضلانی را برای بکارگیری اعضای بدنی جهت تحقق بخشیدن به عمل بکار می‌گیرد. در اینجا فعل هویت عینی و عملی به خود می‌گیرد. ملاصدرا در *اسفار سیر* این مراحل به اختصار چنین بیان می‌کند:

«أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا قَصَدَ إِلَى إِحْدَاثِ فِعْلٍ أَوْ حَرَكَةٍ مِنْهُ، فَلَا يَدَّ لَهُ مِنْ عِلْمٍ وَهُوَ تَصَوُّرُ ذَلِكَ الْفِعْلِ وَالتَّصَدِيقُ بِفَائِدَتِهِ ثُمَّ لَا يَدَّ لَهُ مِنْ إِرَادَةِ وَعِزْمٍ لَهُ ثُمَّ لَا يَدَّ لَهُ مِنْ شَوْقٍ إِلَيْهِ ثُمَّ لَا يَدَّ لَهُ مِنْ مِيلٍ فِي أَعْضَائِهِ إِلَى تَحْصِيلِهِ» (همان: ۳۴۲/۶).

از دیدگاه ملاصدرا آنچه مباشر تحقق عمل است، عقل عملی با استمداد از عقل نظری است. قوای عقل عملی در بدن پراکنده است (همو، ۱۳۸۷: ۹۵). این عقل دائماً به بدن نیاز دارد؛ زیرا بدن وسیله تحقق افعال و اعمال آن است. اما عقل نظری احتیاج به بدن دائمی ندارد، بلکه در برخی از امور مانند ادراک ذات و ادراک عقلی محتاج بدن نیست (همو، ۱۴۲۲: ۱۸۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۵/۲). این مراحل، سیر وجودی عمل است. این عمل، خواه خیر و خواه شر، خواه اخلاقی و خواه غیر اخلاقی باشد، این مراحل طی می‌شود و از این جهت تفاوتی وجود ندارد. از نظر ملاصدرا قوه تشخیص خیر و شر، خوب و بد در انسان قرار داده شده است و اگر عقل عملی، درک درستی از ماهیت عمل غیر اخلاقی داشته باشد و از آثار زیانبار آن اطلاع داشته باشد، مثل اینکه کسی بداند اکل مال حرام، سبب سقوط انسان می‌شود، آن را انجام نخواهد داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۶۱). در مواردی که می‌داند و خلاف علم خود عمل می‌کند، در این صورت صرفاً بر اساس قوای حیوانیه شوقیه عمل می‌کنند و مبدأ عقلانی نخواهد داشت.

۴. اشتراکات دیدگاه ملاصدرا با فارابی

اشتراکات ملاصدرا با فارابی در موارد زیر است:

۱. دیدگاه ملاصدرا با فارابی در مشارکت عقل نظری به عنوان مبدأ نهایی عمل انسانی مشترک است. در دیدگاه فارابی، شأن عقل نظری شناخت واقعیات، و شأن عقل عملی عمل است و عقل عملی برای خدمت به قوه نظری است. عقل نظری از آنجا که کلی است، صرفاً علم کلی به وجود می‌آورد و این به جهت کلیت نمی‌توانند مبدأ عمل شود، بلکه باید جزئی شود. در اینجا عقل عملی با قیاس و استنباط به نتایج جزئی می‌رسد و برای عملی ساختن، قوای حیوانی را با ریاست قوه واهمه به کار می‌گیرد (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷). مطابق رأی نهایی ملاصدرا، رأی جزئی که مربوط به عمل و مبدأ

عمل است، کار عقل عملی است و کار عقل نظری ادراک کلیات است؛ اعم از اینکه مربوط به امور هست‌ها باشد یا امور باید و نبایدها. به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف بیان مشترکی از عقل نظری و عملی دارند. این دیدگاه در برابر کسانی قرار دارد که عقل نظری را از سنخ ادراک و عقل عملی را از سنخ تحریک می‌دانند. اولی قوه عالمه و دومی قوه عامله است. بهمنیار اطلاق عقل را بر این دو از قبیل اشتراک لفظی می‌داند (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۷۸۹؛ غزالی، ۱۹۶۱: ۲۷۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۶۶).

۲. در مورد سیر عمل که از قوای ادراکی و سپس شوقیه و اراده و قوه فاعله شروع می‌شود، از حیث فرایند طولی عمل در هر دو دیدگاه یکسان است. همچنین در بحث کارکرد هر یک از قوای جزئیة مانند قوه متخیله، قوه واهمه، خیال نیز با توجه به تبیین یکسانی که از نقش این قوا دارند (به جز در مواردی که در بخش تمایزات اشاره می‌شود) نیز تفاوت آشکاری وجود ندارد.

۳. فارابی و ملاصدرا هر دو بر نقش عمل در پیدایش ملکات و حالات نفسانی تأکید دارند. از دیدگاه فارابی در مقدمات مشهوره نظیر احسان به محسن، شکر منعم و اکرام والدین و... صرف یادگیری نظری آن‌ها کفایت نمی‌کند، بلکه به لحاظ عملی باید به صورت عادت درآید و بر آن مواظبت صورت گیرد تا تمکن و استقرار در نفوس واقع شود (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/۴۲۲). از دیدگاه فارابی با تکرار مداوم اعمال نیکو، استعدادهاى بالقوه انسان بالفعل می‌شود و با استمرار این حالت، انسان از ماده بی‌نیاز می‌شود و در این صورت مانند عقل می‌شود و به مرتبه بالای سعادت نایل می‌گردد (همو، ۱۳۷۴: ۵۱). از دیدگاه ملاصدرا نیز نفس عمل بدنی، در تحقق ملکات نقش مهمی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۶). وقتی عملی به مرحله ملکه نرسیده، بدن به واسطه تکرار آن عمل، واسطه در تبدیل ملکات به احوال است. عمل از جهت وجود آن در عالم حرکات، بقا و ثباتی ندارد و با فناى آن فانی می‌شود؛ اما عمل به جهت ارتباط آن با بدن و تأثیر بدن بر نفس، تأثیری در نفس نیز می‌گذارد (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۶).

۴. از نگاه هر دو فیلسوف، عقل عملی از طریق بدن فعالیت‌های عملی خود را انجام می‌دهد. بدن در این نگاه با اینکه یک شیء مادی است و لکن با فعالیت‌های اعدادی خود نظیر فعالیت‌های حواس، زمینه را برای انتزاع و تجرید معقولات و

فعالیت‌های نظری فراهم می‌آورد. بنابراین بدن به عنوان یک ابزار، یکی از کارکردهای آن فراهم کردن زمینه برای فعالیت‌های نظری است. اما اگر نفس قوی گردید، می‌تواند بدون ابزار بدن صورت‌های ادراکی را ایجاد و ترکیب کند.

۵. تمایزات دیدگاه ملاصدرا با فارابی

تمایزات دیدگاه ملاصدرا با فارابی در موارد زیر است:

۱. یکی از تفاوت‌های دیدگاه ملاصدرا با فارابی بحث مجرد قوای جزئیة نظیر واهمه، خیال و متخیله است. این موضوع سبب تفاوت در تبیین مجاری عمل می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا علم و معرفت به طور کلی مجرد است و هر گونه فعالیت در این حوزه، فعالیت تجردی است. بر اساس دیدگاه فارابی، بخشی از مبادی شکل‌گیری عمل به اعتبار کار قوه، مادی است و موطن آن بدن است. از دیدگاه ملاصدرا همه قوا جزء نفس هستند و فعل آن‌ها نیز منسوب به نفس می‌باشد. برخی از قوا مادی‌اند و برخی مجرد و قوای ادراکی همگی مجردند.

۲. یکی دیگر از تفاوت این دو حکیم، تفاوت دیدگاه آن‌ها در بیان سهم هر یک از نفس و بدن نسبت به عمل است. از دیدگاه فارابی قوای جزئیة نظیر واهمه، خیال و متخیله مادی هستند، بنابراین موطن آن بدن است. البته کار قوا نیز به نفس نسبت داده می‌شود، زیرا قوا مسخر نفس‌اند، اما در هر صورت نفس غیر از قواست و قوای جزئی ادراکی نیز مربوط به نفس حیوانی‌اند. از دیدگاه ملاصدرا همه قوا جزء نفس هستند و فعل آن‌ها نیز منسوب به نفس می‌باشند. برخی از قوا مادی‌اند و برخی مجرد، قوای ادراکی همگی مجردند پس موطن آن‌ها نفس است. اما در مورد عمل، وقتی که عمل در برابر نظر قرار می‌گیرد، یعنی امر غیر از ادراک، پس شامل قوه فاعله و کنش‌هایی که به وسیله بدن تحقق می‌یابد، می‌شود. قوه فاعله، قوه مادی منبث در عضلات است و بر اساس هر دو دیدگاه مادی است. وضعیت عضلات بدنی که این قوه منشأ حرکت آن‌ها می‌شود نیز روشن است. اینها نیز اموری مادی‌اند.

۳. یکی دیگر از تمایزات دیدگاه ملاصدرا، در بحث کیفیت نقش قوای جزئیة است؛ مثلاً ملاصدرا قوه واهمه را قوه‌ای مستقل در کنار سایر قوای حیوانی نمی‌داند،

بلکه این قوه رئیس قوای حیوانی و سایر قوا ابزار این قوه‌اند. این تحلیل از رابطه قوه و اهمه با سایر قوای جزئی، مستنبط از آراء ملاصدراست (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۷). ملاصدرا قوه خیال را حافظ صور می‌داند و معتقد است این قوه مدرک نیست، بلکه کمک‌کننده به ادراک است (همو، ۱۳۸۹: ۲۱۰/۸).

۴. یکی دیگر از تفاوت‌های رویکرد فارابی و ملاصدرا، تفاوت اهمیت عمل در این نگاه است. در فلسفه ملاصدرا عمل جایگاهی مهم و بسیار اساسی دارد و این موضوع با سعادت و شقاوت آدمی پیوند برقرار کرده است (همو، ۱۹۸۱: ۲/۱-۳). ملاصدرا به واسطه رویکرد دینی او، به عمل و کیفیت آن تأکید و توجه دارد. از دیدگاه ملاصدرا عمل سبب صفا و سلامت قلب می‌شود. وی عمل همراه با خلوص نیت و بدون تعصب و غرض نفسانی را رهایی از جنود شیطان می‌داند (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۷/۵). از دیدگاه ملاصدرا رسیدن به مقام رفیع، متوقف بر دو رکن علم و عمل است (همو، ۱۹۸۱: ۲/۱-۳). اما در فلسفه فارابی اگرچه مباحثی پیرامون عمل وجود دارد، در مقایسه با فلسفه ملاصدرا، به اقتضای رویکرد مشائی وی، کمتر به این بحث توجه شده است. در این رویکرد، عمل در مقایسه با نظر اهمیت چندانی ندارد. عمل امری عرضی است و در برابر نظر و امور نظری و کلی، اهمیت کمتری دارد.

نتیجه‌گیری

در تبیین چیستی عمل، یکی از مباحث مهم بحث رابطه نظر و عمل است. بحث از مبادی عمل نیز به همین ترتیب از اهمیت بسزایی برخوردار است. فارابی و ملاصدرا در ضمن مباحث مختلف در مورد عمل بحث کرده‌اند. در فلسفه ملاصدرا عمل در شکل‌گیری هویت انسان اهمیت ویژه‌ای دارد و این مقوله با سعادت و هویت انسان پیوند خورده است. در فلسفه فارابی عمل تأثیر کمتری در شکل‌گیری هویت انسان دارد. در فلسفه فارابی و ملاصدرا، عمل به عنوان فعل ارادی جوارحی انسان مسبوق به مبادی زیر است: مبادی ادراکی، شوقیه و ارادی و قوه فاعله. این مبادی با ترتیب طولی، زمینه عینیت‌بخشی به اعمال را در خارج محقق می‌کند. عقل عملی مبدأ عمل انسانی است که با معاونت عقل نظری، زمینه تحقق عمل را فراهم می‌آورد. عقل نظری

در قالب یک قضیه کلی، کبرای کلی را تدوین می‌کند و عقل عملی با فهم کبرای قضیه، قوای جزئی را جهت عمل بکار می‌گیرد. بنابراین عقل عملی قوه‌ای است که جهت عملیاتی کردن اعمال، اقدام می‌کند. از دیدگاه فارابی بخشی از مبادی شکل‌گیری عمل به اعتبار کار قوه، مادی است و موطن آن بدن است؛ در حالی که از دیدگاه ملاصدرا همه قوا جزء نفس و مراتب نفس هستند. اما در مورد عمل، وقتی که عمل در برابر نظر قرار می‌گیرد، عمل غیر از نظر است، پس شامل قوه فاعله و کنش‌های بدنی مسبوق به اراده است. قوه فاعله قوه مادی جاری در عضلات است. از دیدگاه ملاصدرا، نسبت بین قوه واهمه و سایر قوای حیوانی، متفاوت از فارابی است و مجرد قوای ادراکی، تبیین ماهیت عمل را متفاوت می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء، الطبيعيات*، تصحيح ابراهيم زائد و عبدالحميد صبره، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان كتاب، ۱۳۷۵ ش.
۳. اذكایی، پرویز، «علم الحیل و فنون آن»، *مجله تحقیقات اسلامی*، شماره‌های ۱-۲، سال سیزدهم، ۱۳۷۸ ش.
۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحيح و تعليق مرتضى مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۵. ذاکری، مهدی، *درآمدی به فلسفه عمل*، تهران، سمت، ۱۳۹۴ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهيم، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۸. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحيح و مقدمه سيدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۰ ش.
۹. همو، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكماليه*، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. همو، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. همو، *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تصحيح حامد ناجی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *معیار العلم فی فن المنطق*، مصر، دار المعارف، ۱۹۶۱ م.
۱۶. همو، *مقاصد الفلاسفه*، تحقيق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۱ م.
۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعليق علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۳۷۴ ق.
۱۸. همو، *احصاء العلوم*، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. همو، *الاعمال الفلسفیه*، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. همو، *المنطقیات للفارابی*، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. همو، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سيدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. همو، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. همو، *فصوص الحکمة و شرحه*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. همو، *فصول منتزعه*، چاپ دوم، تهران، مكتبة الزهراء عليها السلام، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر، *حکمة العین و شرحه*، شرح شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه میرک بخاری، مقدمه و تصحيح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، *سیر فلسفه در اسلام*، تهران، صدر، بی تا.

تَرْجَمُ حِكْمَهُهَا

موجز المقالات

دراسة تحليلية فلسفية في وجهة نظر الملائ صدرا في اللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات

- محمّد علىّ وطن دوست (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)
- سيّد مرتضى حسينى شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسى بمشهد)

يُعَدّ العلم الإلهيّ الفعليّ إحدى المسائل الفرعية المتعلّقة بالعلم الإلهيّ في الفلسفة الإسلاميّة. وعبرت الآيات والروايات من هذه المراتب بتسميات شتى مثل: القضاء، والقدر، واللوح، والقلم و.... واهتمّ الملائ صدرا كغيره من المفكرين الإسلاميين بدراسة أنطولوجيا هذه المفاهيم عبر مقارنة فلسفية. ونستنتج من مجموع آراء الملائ صدرا أنّه يعرض تفسيرين أنطولوجيين لحقيقة اللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات وذلك على أساس أصليين من الفلكيات البطلميوسية والرؤية العرفانية للحقيقة المحمّديّة. وسعى الباحث إلى تقديم تقرير دقيق عن وجهة نظر الملائ صدرا، ودراستها التحليلية بمقاربة فلسفية.

المفردات الرئيسة: اللوح المحفوظ، لوح المحو والإثبات، القلم، القضاء، القدر.

دراسة مقارنة في الماهية اللا بشرط المقسمي بين الفلسفة وعلم الأصول

- سيد محمد موسى بايكي (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- غلامعلي مقدم (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

تفكيك الاعتبارات وتحليل الاعتبارات يعتبر من أهم القضايا الفلسفية والأصولية في نظرية المعرفة. الماهية، اعتباراتها وأقسامها كان تبحث في مختلف العلوم وكان بعض العلماء حكموا بتباين الأقسام وتعددها كما أن البعض يرون بأن الأقسام اعتبارات محضة ذهنية ولا تعدد حقيقي بينها. ألفت هذه المقالة التحليلية المقارنة الأضواء على هذين الموقفين الأصولي والفلسفي. وبالتفكيك بين جهه الاعتبار وجهة الحاكوية عن الواقع، المقالة قد بينت وجه التقارب والجمع بين الرؤيتين. فبإمكاننا أن نعتبر رؤية النافين للتعدد والتباين ناظرًا إلى التعدد الحقيقي والمصادقي ورؤية الموافقين موجّهًا إلى تعدد الاعتبارات في الذهن. إننا قد أثبتنا أن الأقسام الثلاثة -الماهية اللا بشرط المقسمي، الماهية اللا بشرط القسمي والماهية المهملة- راجعة إلى أمر واحد جامع ولا يوجد بين الأقسام تمايز حقيقي. فهذه الأقسام الثلاثة لا تزيد على الماهية وأقسامها شيئاً وإن يترتب عليها أغراض علمية أخرى في مقام البحث والنظر.

المفردات الرئيسية: اعتبارات الماهية، الماهية المهملة، الماهية اللا بشرط المقسمي، تباين أقسام الماهية، وحدة أقسام الماهية.

أضواء على مميزات العلم من منظور القاضي سعيد القمّي

- زهراء توكلي (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة أصفهان)
- مجيد صادقي حسن آبادي (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- جعفر شانظري (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)

ترتكز آراء القاضي سعيد القمّي على رؤيته الفلسفية العرفانية الخاصة به، الأمر الذي أسفر عن تفرّد آرائه الفلسفية مقارنة بسابقه من الفلاسفة. ومن ذلك أنّ القاضي سعيد بين موضوع العلم بياناً مختلفاً عن آراء الملاً صدرا إلى حدّ كبير، وهذا هو الذي أضفى الموضوع أهمية قصوى. هذه الدراسة سلّطت الضوء على مؤلفات والقاضي سعيد وآرائه لاستجلاء ملامح آرائه في موضوع العلم الذي يمكن عدّه أحد وجوه تمايز أفكار

القاضى عن سائر الفلاسفة، ومن شأنه أن يفتح علينا أبوابًا غير مطروقة فى أنطولوجيا العلم ونظرية معرفة العلم. وإجمالاً يمكن القول بأن معظم مواقف القاضى سعيد وآرائه فى مجال العلم تبنى على تفسيره لاعتبار النفس آية إلهية فى الجامعية والكلية؛ حيث لا يعد علم النفس حصولياً، ولا حضورياً، ولا يسوغ وصف الحضورى فيما يخص علم النفس، ويرى أن علم النفس هو بصر العقل بالطباع الكلية، وبهذا يكون حضور الأشياء للإنسان بمعنى ظهورها للنفس العاقلة.

المفردات الرئيسة: العلم، النفس، العقل، القاضى سعيد القمى.

دراسة فى نظرية «العلم الإلهى» من وجهة نظر شيخ الإشراق وبول

تيليش

□ محمّد حسين كيانى (عضو الهيئة العلمية بمعهد باقر العلوم للبحوث)

□ فاطمة خفرى (ماجستير فلسفة الفن)

إذا قارن الباحث بين رأى السهروردى وتيليش فى باب العلم الإلهى، يجد وجهين للتقارب ووجهين للتباين. أما وجهها التقارب فالأول منهما أن كليهما يعتقد بمعنى واحد للذات الإلهية، والثانى أنهما يؤمنان بضرورة العلم بالذات، ويعدان الله عالمًا فى ذاته. وهذا العلم يعم العلم بالذات والعلم بالأشياء. أما وجهها التباين فالأول اختلاف اتجاههما ومنطلقاتهما بالنسبة إلى الله والعلم الإلهى بالأشياء؛ وتعبير أوضح يرى تيليش أن صرف الوجود يستلزم عدم كون الله موجودًا، وعليه فيجب اعتبار نسبة العلم إلى الله رمزياً، وتقديم تفسير جديد له؛ لكن السهروردى يرى أن الله له كمالات عينية وأنه موجود. إضافة إلى أن الله عالم بجميع الأشياء علمًا حقيقياً باعتباره علّة العلل. الثانى ليس العلم بالكثرات فى رؤية تيليش بمعنى العلم والإحاطة بماضيها وحالها ومستقبلها؛ لكن السهروردى يرى أن الله عالم بمبادئ الأشياء وأنه عالم علمًا حضورياً بماضى الأشياء وحالها ومستقبلها، من منطلق الإضافة الإشراقية.

المفردات الرئيسة: العلم بالنفس، العلم بالأشياء، الصور العلمية، اللغة الرمزية،

الإضافة الإشراقية.

دراسة في انسجام برهان الفصل والوصل مع نظام حكمة المشاء

- بهزاد بروازمنش (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة تربية مدرّس)
- حسين غفاري (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

اتّسمت نظريّة القوّة التي أبدعها أرسطوطاليس، بالثبات والتوازن مقارنة بغيرها من النظريات المتنوّعة المتعلّقة بالحركة والتي تراوحت بين الحركة والإنكار المطلق. كان يعدّ أرسطوطاليس المادّة الأولى جوهرًا يحمل القوّة ويكون الجسم إلى جانب الجوهر الصوريّ. وأقامت الفلسفة الإسلاميّة براهين على هذا الموضوع، تعرّض بعضها لنقد لاذع أفضى إلى إنكار فكرة «القوّة». هذا البحث سعى إلى رسم حدّ فاصل بين نظريّة القوّة لأرسطوطاليس وحكمة المشاء والدفاع عن انسجام نظريّته كما سعى إلى دراسة النقد الموجّه إلى برهان «الفصل والوصل»، ليكشف قابليّتها العالية للتقويم والتصحيح - وفق مقاربة صدرايّة - مقارنة بغيرها من براهين إثبات الهيولى. ويستمدّ الموضوع أهمّيّته في تعزيز مكانة حكمة المشاء في إحدى أبرز القضايا الفلسفيّة أي «القوّة والفعل» فهي من جهة تمهّد لإيضاح آفاق الحركة الجوهريّة وحدودها، ومن جهة أخرى تؤثر في الإيضاح الفلسفيّ لبعض من التعاليم الدينيّة ذات الأهمّيّة القصوى المتعلّقة بسعادة الإنسان الأبديّة؛ مثل «التكامل البرزخيّ».

المفردات الرئيسيّة: المادّة الأولى، برهان الفصل والوصل، حكمة المشاء، الانسجام الداخليّ.

دراسة تحليليّة نقدية ثنائيّة في برهان الصديّقين للملّا صدرا

- عليّ أرشد رياحّي (أستاذ بجامعة أصفهان)
- مجيد صادقيّ حسن آباديّ (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- ربابة جليليّ بهاباديّ (طالبة دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة أصفهان)

ثمّة برهان على إثبات وجود الله تعالى يصطلح عليه بـ«برهان الصديّقين». وعلى أساس مبادئ الحكماء يُعدّ هذا البرهان من أسدّ البراهين وأخصرها حيث لا يستدلّ فيه على الله تعالى بغيره. قدّم الملّا صدرا تقريرًا عن برهان الصديّقين على أساس أصالة الوجود، ووحدة الوجود المشكّكة، وإمكان الموجودات الفكريّ، مدّعيًا بأنّ شروط برهان

الصديقيين متوقّرة في برهانه؛ إلا أنّ الباحثين قدّموا تفسيرات متعدّدة لبرهانه ووجّهوا أكثر من نقد مختلف إليه، منها تعدّد مقدّمات البرهان على الرغم ممّا زعمه صاحبه. سعت هذه المقالة إلى تقييم برهان الصديقيين عبر دراسة برهان الملاً صدرا وفق مقاربتين تبتّاهما الملاً صدرا أى وحدة الوجود المشكّكة، ووحدة الوجود الشخصية. أثبتت هذه الدراسة التحليليّة أنّ برهان الصديقيين للملاً صدرا وفق مقارنة وحدة الوجود الشخصية أقرب إلى البرهان المشروط المذكور؛ إلاّ أنّه سيواجه إشكالات أخرى.

المفردات الرئيسة: الملاً صدرا، برهان الصديقيين، وحدة الوجود المشكّكة، وحدة الوجود الشخصية، واجب الوجود.

«الماهية» في ما بعد الطبيعة لمير داماد؛ دراسة دلالية

□ سيّد محمّد منافيان

□ دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة

إحدى الخطوات الرئيسة إلى التعرّف على الآراء الفلسفيّة واستيعاب النصوص الفلسفيّة، تتجسّد في تكوين معرفة دقيقة وشفّافة لمرامى مصطلحات الفلاسفة ودلالاتها؛ الأمر الذي يحول دون الوقوع في مغالطة اشتراك اللفظ. يأتي مير داماد في عداد الفلاسفة الذين أثروا مدوّنة المصطلحات الفلسفة الإسلاميّة بمفردات ومصطلحات جديدة من جهة، ومن جهة أخرى، استعمل بعض المفردات الفلسفيّة القديمة الكثيرة الترداد في حقول دلالية جديدة. ومفردة «الماهية» إحدى المفردات الرئيسة في فكر مير داماد، ولا تتكوّن لدى الباحث فكرة صحيحة واضحة المعالم عن النظام الفلسفيّ لدى مير داماد ما لم يعرف الدلالات المقصودة لمير داماد من هذه المفردة. يريد مير داماد، بـ«الماهية»، ما به الشيء هو هو. لذلك فإنّ الماهية تشكّل معياراً لهوية الشيء وكلّ وصف ينطبق في الحمل الأوّل على شيء، يشكّل ماهيته. مقام ذات الماهية، هو مرتبة التقدير والفرض، وعندما تكون للماهية فعليّة، تخرج من مرتبة التقدير دون تبدّلٍ وتغيّر، وتغدو حقيقةً أو متقرّرة. والمعنى المصدرى للوجود، إنّما يُنتزع من مرتبة تقرّر الماهية.

المفردات الرئيسة: الماهية، الماهية التقديرية، الماهية التحقيقيّة، التقرّر، الحمل الأوّل الذاتي، مير داماد.

دور مسألة بساطة المشتقّ أو تركّبه في تكوين استدلال شيخ الإشراق

على اعتباريّة الوجود والردود عليها

□ سيّد أحمد حسيني سنك تشال (طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة بجامعة تربية مدرّس)

□ محمّد سعيدى مهر (أستاذ بجامعة تربية مدرّس)

يُعَدُّ شيخ الإشراق من أنصار اعتباريّة الوجود. ويعتمد في إثبات هذا الموضوع ثلاثة استدلالات تقوم على بساطة المشتقّ أو تركّبه. تحرّر صدر المتألّهين من جميع إشكالات السهروردىّ بتقديم تحليل جديد عن تركّب المشتقّ ورسم الحدود الفاصلة بين الخصائص المفهوميّة والخصائص المصادقيّة. حاول المظفر الاستشكال على استدلال السهروردىّ باعتماد بساطة المشتقّ؛ لكن بغضّ النظر عن الإشكالات المتعدّدة الواردة على نظريّة بساطة المشتقّ، أثار السهروردىّ - لو افترضنا بساطة المشتقّ - إشكالات على التحقّق الخارجىّ للوجود تستدعى الإجابة عنها. غلّط العلامه الطباطبائىّ استدلال السهروردىّ من الأساس، معتبراً كلّ محاولة للردّ عليه تأييد الاستدلال الخاطىّ فى المنهج الفلسفىّ. ومن شأن الاستدلال المذكور وأىّ استدلال لغوىّ البنية أن يوقنا فى ورطة الخلط بين الحقيقة والاعتبار، وبشكل عامّ لا يمكننا أن نتوقّع التزاماً ميتافيزيقياً من المباحث الاعتباريّة.

المفردات الرئيسيّة: اعتباريّة الوجود، بساطة المشتقّ، استدلال لغوىّ البنية، السهروردىّ، صدر المتألّهين، المظفر، العلامه الطباطبائىّ.

أسماء الله تعالى فى دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام، تصنيفها وتطبيقها

فى المباحث العرفانيّة

□ سيّد مسعود عمرانىّ

□ دكتوراه فى علوم القرآن والحديث

أحد أعمق المباحث المعرفيّة هو بحث أسماء الله تعالى الذى يمثّل الأصل وقطب الرحى لموضوع التوحيد ومعرفة الله تعالى، ونرى أروع تجلّياته فى دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام. هذه المقالة سعت إلى بيان رأى الإمام سيّد الشهداء عليه السلام فى كيفيّة اتّصاف

أسماء الله تعالى في دعاء عرفة. ولما كانت مضامين دعاء عرفة منسجمة مع مباحث العرفان النظرى، استهلّ الباحث مقاله بتناول أسماء الله وتقسيماته من منظور العرفان النظرى، ثمّ تطرّق إلى مواضيع ملائمة مع دعاء عرفة، وانتهت المقالة إلى دراسة أنواع أسماء الله (الاسم الجامع، أمّهات الأسماء، أسماء الذات، الصفات والأفعال، الأسماء الجلالية والجمالية، والأسماء الثبوتية والسلبية) في دعاء عرفة بالمنهج العرفانى.

المفردات الرئيسة: الإمام الحسين عليه السلام، دعاء عرفة، أسماء الله، تقسيمات أسماء الله تعالى، العرفان النظرى.

التوحيد الأفعاليّ في ضوء وحدة الوجود من منظور آقا علىّ مدرّس

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواريّ

إنّ الرؤية التوحيدية والإيمان بمبدأ التوحيد يمثلان النواة الخصبة للموحّدين ومواقفهم الفعلية. وهذا المبدأ هو قطب الرّحى لما يصدر عن الموحّدين من أعمال. ناقش المتكلّمون الإسلاميون في بحوثهم الكلامية توحيد الذات والصفات والأفعال الإلهية مرحلة تلو مرحلة، وشيّدوا عليها مقاصدهم الكلامية. والحكماء الإسلاميون عالّجوا موضوع التوحيد من منطلق ومنهج مختلف وخلفوا وراءهم تراثاً ثريّاً بفضل نظراتهم الإبداعية. فلبّ التوحيد في نظرهم الحصيصة الثاقبة هو الإخلاص الذى نراه جليّاً في جميع أعمال الموحّدين. التوحيد الأفعاليّ عنوان يحمل هذه الشحنة الدلالية كلّها. ومن هنا ينوى الحكماء الإسلاميون أن يبيّنوا نسبة الآثار والأفعال بالواجب والممكن، بالنسبة الطولية الحقيقية لا المتوازية أو المجازية، إلى كلا الطرفين. وفي مضمار الحكمة المتعالية تخطّى الحكماء من منطلق المعايير التوحيدية المستوحاة من مدرسة الوحي النسبة الطولية أيضاً، وأبدعوا موقفاً جديداً في ضوء معيار «أمر بين الأمرين» وعلى أساس التوحيد الوجوديّ. وفي السياق نفسه، أودع الحكيم آقا علىّ مدرّس هواجسه المتعلقة بالتوحيد بلغة فنيّة راقية في رسالة في التوحيد. وفضلاً عن بدائع الحكم الذى تطرّق فيه بالتفصيل إلى بيان مبادئ توحيد الوجود، يتناول ببراعة فى هذه الرسالة الوجيزة المبادئ المنتهية إلى التوحيد الأفعاليّ؛ حيث يتبوأ كلّ مفهوم من

التوحيد العامّي والخاصّي والأخصّي مكاتته الخاصّة به لئلا يطغى الأوج والحضيض على بعضهما. وإذا تأمل الباحث موقفه وآراءه التوحيدية بدقّة، من جهة يزيل شبهة اتّهامه بمعارضته لتوحيد الوجود، ومن جهة ثانية يساعد في تكوين تصوّر راقٍ عن قضية التوحيد.

المفردات الرئيسة: آقا عليّ مدرّس، التوحيد الأفعاليّ، توحيد الوجود، أمر بين الأمرين.

دراسة نقدية في أدلّة الفخر الرازيّ على عدم الغائية في الأفعال الإلهية

□ حسن مرادى

□ أستاذ مساعد بجامعة شاهد

غائية الفاعل أو أىّ شيء تشكّل أحد أهمّ المباحث الفلسفية والكلامية ومن أبرز فروعها مسألة غائية الأفعال الإلهية. أقام الفخر الرازيّ استدلالات متعدّدة على إبطال غائية الله، يقدّمها الباحث ضمن ثلاثة أقسام. القسم الأول غائية الله لا تنسجم مع أوصافه مثل كونه الكمال المطلق أو القدرة المطلقة وحدوث الفعل، وفي القسم الثاني لا تنسجم مع بعض أوصاف الإنسان مثل ضيق نطاق السؤال، التناهي في الفهم، والإجبار. القسم الثالث يعدّ الغائية مثيرة للمفارقة. وخلصت هذه المقالة بعد نقد كلّ واحد من هذه البراهين إلى أنّ رأى المعتزلة بشأن الغائية الزائدة على الذات أبطلّ في أغلب الاستدلالات، وليست الغائية الذاتية، كما طرح بعض الفلاسفة مثل ابن سينا.

المفردات الرئيسة: الله، الغائية، الفخر الرازيّ، الإنسان، الخلق.

مبادئ العمل من وجهة نظر الفارابي والملا صدرا

□ أحمد شه غلى

□ عضو الهيئة العلمية بمعهد بحوث كتيّة العلوم والفلسفة في إيران

يأتى موضوع مبادئ العمل في طليعة القضايا المندرجة في نطاق النظر والعمل. وتطرّق الفارابيّ والملا صدرا إلى هذا الموضوع على هامش بعض المباحث الفلسفية؛ حيث يذهبان في إيضاح مسار العمل إلى أنّ أفعال الإنسان من حيث مراحل النشوء

والصدور، خاضعة لجملة من المبادئ التى تبدو فى متواليه من البعيد إلى القريب كالتالى: القوى المدركة، القوّة الشوقية، الإرادة والقوّة العاملة. القوى المدركة تمثّل المبادئ البعيدة لنشاطات الإنسان العمليّة، والقوّة الشوقية والإرادة هما المبدأ المتوسّط لنشاطاته، أمّا القوّة العاملة فهى المبدأ القريب لها. تترابط هذه القوى ببعضها ارتباطاً ترتيبياً وطولياً إيضاحه أنّ القوّة المدركة تثير القوّة الشوقية والقوّة الشوقية هى الأخرى تسبّب الإرادة، والإرادة تعمل فى القوّة العاملة. والعمل باعتباره أحد أفعال الإنسان، يمرّ بالمراحل المذكورة من مرحلة النظر والمعرفة إلى مرحلة العمل والعينية. وعلى الرغم من هذا التوافق، يختلف هذا الحكيمان فى بعض الآراء المتعلقة بموضع البحث. درس هذا البحث وجهات نظر هذا الحكيمين دراسة تحليلية مقارنة.

المفردات الرئيسة: مبادئ العمل، العمل، الإنسان، الفارابى، الملاً صدرا.

The Origins of Practice

From the View of Mullā Ṣadrā and Fārābī

□ Ahmad Shahgoli

□ An academic member at Institute for Research in Philosophy

The issue of the origins of practice is one of the most principle subject in the area of the theory and practice. Mullā Ṣadrā and Fārābī have studied this issue among some philosophical issues. They in determination of the process of practice believe that man's acts have some origins in respect to stages and the process of creation. These origins in a short look from remote to proximate are: imaginative potential (quwwa al-khayal), the faculty of yearning (shawq) -appetite-, voluntary and practical faculty of the soul (quwwa ‘amaliyya). Imaginative potential (quwwa al-khayal) “the remote principles” and the faculty of yearning (shawq) -appetite-, voluntary “intermediate principle” and the practical faculty of the soul (quwwa ‘amaliyya) “proximate principle” are of human practical activities. The relation between these three potentials is hierarchical and longitudinal. The imaginative potential (quwwa al-khayal) arouses the faculty of yearning (shawq) -appetite- and the faculty of yearning (shawq) causes voluntary and voluntary is the agent of the practical faculty of the soul (quwwa ‘amaliyya). Practice as one of human deeds from the stage of idea and knowledge (ma‘rifa) to the stage of practice and objectivity passes the aforementioned stages. These two philosophers have some different attitude to this field. Meanwhile presenting both philosophers opinions, it analyses and compares them.

Keywords: *The origins of practice, Act or action, Human being, Fārābī, Mullā Ṣadrā.*



opposition to the Unity of being (Tawhid wujud) help to get high understanding of Tawhid teaching.

Keywords: *Aqa Ali Modarres, The Unity of acts (Tawhid afa'ali), The Unity of Being (Tawhid wujud), A mediating position between determinism -fatalism- and absolute free will (al-amr bain al-amrain).*

The Critique of Fakhr al-Din al-Razi's Reasons for Non-Teleology for Divine Acts

□ *Hasan Moradi*

□ *Assistant professor at Shahed University)*

The teleology of an agent or a thing is one of the most important theological (kalami) and philosophical issues that one of its most preeminent branches is the purpose of the divine acts (afa'al). Fakhr al-Din al-Razi has propounded several arguments for the voidance of God's purposing that they are stated in three categories. In the first group, God's purpose is inconsistency with some of His attributes such as perfection or being the absolute power and act being temporally created and in the second group, it is incompatible with human attributes such as the boundary of asking question, limitation in understanding and being under obligation. The third group, it is believed that purposiveness establishes paradox. In this paper, meanwhile criticizing every argument, on the whole it is obtained that more arguments has invalidated the Mu'tazila's opinion about the purposing extraneous to the divine essence not essential purposiveness as philosopher like Ibn Sina (Avicenna) has put forward.

Keywords: *God Almighty, Purposiveness, Fakhr al-Din al-Razi, Man, Creation.*

theological procedures have gradually argued Tawhid in essence (dhat) and attributes and God's acts and have strengthened the theological purposes by it. Islamic philosophers have analyzed Tawhid issue with different bases and methods and with innovation have left deep matters. In their powerful look, the essence of Tawhid is sincerity (al-ikhlas) and it should be revealed in all actions and reactions of the monotheists. The Unity of acts (Tawhid afa'ali) is the title which contains this meaning. Islamic philosophers with this title are going to determine the proportion of the effects and acts to contingency (mumkin) and a necessity (wajib) in relation to real longitudinal not latitudinal or figurative relating to both parties. Among this, muta'li philosophers with considering Tawhid criterion obtained from the revelation prophets have transcended the longitudinal ratio and with the criterion of a mediating position between determinism -fatalism- and absolute free will (al-amr bain al-amrain) and with observing Unity of Being (Tawhid wujud) have established a new position. In this regard, Hakim Aqa Ali has stated his concern about Tawhid in Resale-E-Tawhidiyeh with the high and ingenious statement. In addition to the book "Badayi' al-Hekam" which he has written about the principles of the Unity of Being (Tawhid wujud) in details, in this brief paper, he has skillfully studied the principles which are led to the Unity of acts (Tawhid afa'ali). Through this, every of the general Tawhid, special Tawhid and more special (particular) Tawhid has a special position for him not to be mingled together the lowest with highest. The deliberate analysis in his Tawhid attitudes in addition to remove the accusation of his

form. This article attempts to present the opinion of Imam Hussein (p.b.u.h) about the quality of the characterization of the names of Allah Almighty in Du'a Arafah. Because the content of Du'a Arafah has more congruence with the issues of the theoretical gnosis (Irfan). At first, it has declared the subjects of the theoretical gnosis about the names of Allah Almighty and its types and then it has determined subjects which have more congruity with the parts of Du'a Arafah. At the end, types and kinds of the names of Allah Almighty (the all-comprehensive name, the most famous and most frequent names, names relate to His essence -asma' al-dhat-, names relate to His attributes -asma' al-sifat-, names relate to actions -asma' al-af'al-, the names of beauty -Jamāl-, the names of majesty -jalāl-, the affirmative -thubutiyya- names and the negative -salbiyya- names and it has been studied with a gnostic approach in Du'a Arafah.

Keywords: *Imam Hussein (p.b.u.h), Du'a Arafah, Types and kinds of the names of Allah Almighty, Theoretical gnosis.*

The Unity of Acts “Tawhid Afa'ali” in the Light of the Unity of Being “Wahdat al-Wujud” from the View of Aqa Ali Modarres

- *Muhammad Reza Ershadina*
- *Associate professor at Hakim Sabzevari University*

The insight based on Tawhid (Unity of Allah) and believing in Tawhid is the fruitful core of the action and reaction of the monotheists. All monotheists' growth and movement will pivot based on this axis. Scholastic theologians of Islam (mutakallimun) in the

boundary of the conceptual specifications from existential characteristics freed himself from all Suhrawardi's difficulties. Muzaffar tries to base the simplicity (bisatat) of derivation to answer Suhrawardi's proof but far from many problems which deal with the theory of simplicity (bisatat) of derivation, on the supposition of simplicity (bisatat) of derivation, Suhrawardi has found out problems for the external realization of Being (Wujud) which should be answered. Allameh Tabataba'i believes that the origin of Suhrawardi's evidence is wrong and therefore, any attempt to answer it is approving a kind of wrong proof in philosophical tradition. The mentioned argument and every argument of language foundation makes us involve in intermingling reality with mental consideration and in general it is not expected metaphysic matter of the mentally posited issues.

Keywords: *The mentally posited (i'tibàri) of Existence (Wujud), The simplicity (bisatat) of derivation, Suhrawardi, Sadr al-Muta'allihin, Allameh Tabataba'i.*

Typology of the Names of Allah Almighty in Du'a Arafeh and Reconciling It with the Gnostic Issues

- *Sayyed Masoud Emrani*
- *PhD in the Quran Sciences & Hadith*

One of the deepest subjects in the epistemology is the subject of the names of Allah Almighty that it is the root and base of Tawhid (the Oneness of God) and knowledge of God. It is mentioned and interpreted by Du'a Arafeh of Imam Hussein (p.b.u.h) in a best

It is impossible to be declared a true understanding and description of Mīr Dāmād's philosophical system without knowing the purpose of Mīr Dāmād in applying it. In the view of Mīr Dāmād, the meaning of quiddity is that by which something is what it is (mā bihi huwa huwa). Therefore, quiddity is the criterion of the identity of a thing and everything in primary prediction (haml awwali) being applicable to a thing forms its own quiddity (māhiyyah). The position of the essence of mahiyyah is the level of hypothesis and presumption and when it has actual quiddity without any change and conversion, it leaves the hypothetical level and turns to real and fixation. The infinitive sense of wujud is taken solely from the level of reality of quiddity.

Keywords: *Quiddity (māhiyyah), The hypothetical quiddity, The real quiddity, Fixation, Essential primary prediction (haml awwali dhāti), Mīr Dāmād.*

The Role of the Subject Matter of Simplicity or Combination of Derivation in the Formation of Shaykh Ishraq's Proofs for the Being Mentally Posited and Its Answers

- *Sayyed Ahmad Husseini Sang Chal (A PhD student of the Islamic Philosophy)*
- *Muhammad Saeidi Mehr (Full professor at Tarbiat Modares University)*

Shaykh Ishraq is the upholder of the mentally Posited (i'tibāri) of existence (wujud). He represents three arguments to prove this issue according to the binary of simplicity (bisatāt) or the combination of derivation. Sadr al-Muta'allihin with presenting a new analysis of the combination (tarakob) of derivation (moshtaq) and separating the

al-Siddiqin but different Explanations of his demonstration have been put forward and different critiques have been provided such as this proof contrary to its claim has several preliminaries. This paper is going to study and analyze Mullā Ṣadrā's Burhan according to two approaches means graded unity of being (*wahdat-i tashkiki-i wujud*) and the individual unity of the existence (*al-wahdat al-shakhsi wujud*) evaluates this proof. This examination shows that Mullā Ṣadrā's Burhan al-Siddiqin based on the approach of the individual unity of the existence is closer to the mentioned conditioned demonstration. But in this case, the demonstration faces other problems.

Keywords: *Mullā Ṣadrā, Burhan al-Siddiqin, Graded unity of being (wahdat-i tashkiki-i wujud), Individual unity of the existence (al-wahdat al-shakhsi wujud), The unity of being (wahdat al-wujud)*

The Semantics of Quiddity in Mir Damad's Metaphysics

□ *Sayyed Muhammad Manaʿfian*

□ *PhD in Islamic Philosophy*

The deliberate and explicit cognition of intention and the meaning of terms which have been applied by philosophers is one of the basic steps in cognizing theories and perceiving philosophical texts. It prevents to move towards the paralogism of homonyms. Mīr Dāmād is of the philosophers who has added new terms to the collection of Islamic philosophy terms from one side and from the other side, he has used some old and all-purpose terms in new meanings. Quiddity (*māhiyyah*) is one of these important terms in Mīr Dāmād's thought.



and actuality (fi'l) that from one side, it is a ground for interpretation of the realm of the substantial motion (al-harakat al-jawhariyya; also translated as transubstantiation or trans-substantial motion) and from the other side, it is influential in the philosophical interpretation of some religious teachings which are related to human's everlasting fortune like intermediate (barzakh) perfection.

Keywords: *The prime matter, The demonstration of the disjunction “al-fasl” and conjunction “al-wasl”, The peripatetic philosophy (mashā' hikmat), Inward consistency.*

The Critical Analysis of Mullā Ṣadrā's Burhan al-Siddiqin “the Proof of the Veracious” Based on Two Approaches

- *Ali Arshad Riahi (Full professor at University of Isfahan)*
- *Majid Sadeqi Hasanabadi (Associate professor at University of Isfahan)*
- *Robabeh Jalili Behabadi (A PhD student of Hikmat al-mut'āliyyah)*

Burhan al-Siddiqin, the Proof of the Veracious is an argument among other arguments for proving the existence of God. According to the principles of hukama (Islamic philosophers), this demonstration is ‘the firmest and most concise proof’ (burhan-e asadd akhsar) ones for proving the existence of God and in this proof it is not argued by other than God for proving God. Mullā Ṣadrā has advanced an exposition of Burhan al-Siddiqin based on the primacy of existence (asalat al-wujud), graded unity of being (wahdat-i tashkiki-i wujud) and possibly ontological poverty (faqr) of the existent things and he claims that his demonstration has the provisions of Burhan

of past, present and future of things by presential knowledge ('ilm huduri).

Keywords: *Self-knowledge, Knowledge of things, Scientific forms, Symbolic language, 'Illuminationist relation' (al-idafa al-ishraqiyya).*

Studying the Consistency of the Demonstration of the Disjunction “al-Fasl” and Conjunction “al-Wasl” with the Peripatetic Philosophy “Hikmat Mashā’”

□ *Behzad Parvazmanesh (A PhD student of Hikmat al-mut'aliyyah)*

□ *Hussein Ghafari (Associate professor at University of Tehran)*

Among the various opinions about the motion (harakat) from denial to absolute approval, the persistent step and reasonable is the opinion of potentiality (quwwa) and actuality (fi'l) of Aristotle. He believes that the prime matter is also substance (jawhar) which it only contains potential and beside bodily substance forms body' (jism). The Islamic philosophy has expressed some proofs for this issue. Sometimes, these evidences have been severely criticized that it has caused the denial of the thought of potentiality. Meanwhile defending and differentiating between the consistency of the thought of Aristotelian quwwa and the peripatetic philosophy (mashā' hikmat) and with studying the critiques on the demonstration of the disjunction “al-fasl” and conjunction “al-wasl”, this note attempts to show its high capacity for accepting the Sadrian's editing among the proofs for proving matter (hayula). The importance of the issue is for stabilizing the position of the peripatetic philosophy (mashā' hikmat) in one of the most important philosophical doctrines meaning potentiality (quwwa)

Keywords: *Knowledge, Soul (nafs), Qazi Sa'id Qomi.*



Surveying the Theory of “Divine Science” in Sheikh Ishraq and Paul Tillich's Views

- *M. Hussein Kiani (An academic member at Baqir al-Ulum Research Centre)*
- *Fatimeh Khafri (An MA in the Philosophy of Art)*

The perspective of Suhrawardi and Paul Tillich can be compared about the divine science from different aspects. In this comparison, there are two aspects of the similarities and two aspects of differences. The aspects of relationships are: at first, both believe in sole meaning of Divine essence (dhat). Both believe in the necessity of the science to essence (dhat), both believe in the necessity of knowledge (the known) in essence (bi dhat) and believe that God by Its Own Essence is knower. This knowledge is also whether knowledge of Himself and of things. The differential aspects are: at first, their approach and base relating to God and God's knowledge of things is dissimilar; meaning, in Tillich's thought, the absolute (pure) Being requires God being non-existent and based on it, the knowledge of God should be thought symbolic and a new meaning for it should be imagined. But in Suhrawardi's thought, God has and existent extra-mental perfection and is existent. Meanwhile, God as the cause of causes ('illat al-'illal) has real knowledge to all things. secondly; the knowledge of pluralities in Tillich's thought does not mean the knowledge to past, present and future but from the view of Suhrawardi, God has been the knower of the origins of things and based on an 'illuminationist relation' (al-idafa al-ishraqiyya) He is aware

The Explanation of the Science Features from the View of Qazi Sa'id Qomi

- *Zahra Tavakoli (A PhD student of Hikmat al-mut'aliyyah)*
- *Majid Sadeqi Hasanabadi (Associate professor at University of Isfahan)*
- *Jafar Shanazari (Associate professor at University of Isfahan)*

The thoughts of Qazi Sa'id Qomi based on his particular gnostic-philosophical look have been made. This issue has made him declare different theories in comparison to prior philosophers. The different clarification of Qazi Sa'id Qomi of science matter that it can be said it is in some great extent in opposition to Mullā Ṣadrā's thoughts on science gets the importance of studying this subject be multiplied. The present note which has been formed with direct examination of Qazi Sa'id's works and attitudes is an attempt to define the features of his thoughts in science issue which it can be counted the distinctive aspects of Qazi Sa'id's attitudes to other philosophers and opens new gates in the ontology and epistemology of science. Briefly, it should be mentioned that the majority of Qazi Sa'id's attitudes to science based on the explanation of believing in soul (nafs) in the comprehensiveness and universality being God's sign. He believes that ilm al-nafs (science of the soul) is neither presential knowledge (al-'ilm al-huduri) nor conceptual knowledge (al-'ilm al-husuli) and using the expression "huduri" for ilm al-nafs (science of the soul), he counts a figurative expression. He believes that for ilm al-nafs (science of the soul -self-) is the intellect vision on the universal (al-kullī) natures (al-ṭabī'a) of things, therefore, presence (ḥūdūr) of objects before man meaning their unveiling for the intellectual soul (nafs).

the tablet of effacement (al-lauh al-mahw) and affirmation (al-lauh al-ithbat) according to two principles of the ptolemaic heavens and gnostic notion of al-haqiqat al-Muhammadiyah (the Muhammadan reality). The author has attempted to analyze and study this attitude with analytic approach meanwhile presenting an accurate report of Mullā Ṣadrā's look.

Keywords: *The preserved tablet (al-lauh al-mahfuz), The tablet of effacement (al-lauh al-mahw) and affirmation (al-lauh al-ithbat), Pen (qalam), Divine decree (qaḍā) and the predestination (qadar).*

Divisible Unconditioned Nature: Comparative Study in Philosophy and Usol (Fiqh Methodology)

- *Sayed Muhammad musawy (Assistant professor at Razavi University)*
- *Gholam Ali Moghaddam (Assistant professor at Razavi University)*

Separation between mental conceptions and analysis them, is an important issue, concerning about the nature consideration. Some Islamic scholars accept the actual plurality of it, but other believe to intellectual and subjective multiplicity of them. In this paper, in critical-analytical method, we have shown that the distinction between this conceptions is merely intellectual and subjective, our view can reduce the conflict between supporters and opponents of the multiplicity of this credits, plurality of this conceptions in mind has scientific and educational purposes and can not prove real divergence between them abroad.

Keywords: *Quiddity conceptions, Nonsense nature, Divisible unconditioned nature, Multiplicity of types, Union of types.*

Abstracts

Analytic Examination of Mullā Ṣadrā's View about Lauh Mahfuz, Lauh Mahw and Lauh Ithbat with Philosophical Approach

- *Muhammad Ali Vatandoost (Assistant professor at Ferdowsi University)*
- *Sayyed Murteza Husseini Shahrudi (Full professor at Ferdowsi University)*

One of the issues which has believed that it is of branches of the issue of the knowledge of God is His active knowledge. In the verses of the holy Quran and hadiths, these hierarchies are mentioned such as the divine decree (qaḍā) and the predestination (qadar), pen (qalam), etc. Mullā Ṣadrā like other islamic scholars has tried to study these concepts with the philosophical approach to ontology. The outcomings of Mullā Ṣadrā's speeches are he claiifies two ontological interpretations of the reality of the preserved tablet (al-lauh al-mahfuz),

Table of contents

Analytic Examination of Mullā Ṣadrā's View about Lauh Mahfuz, Lauh Mahw and Lauh Ithbat with Philosophical Approach Muhammad Ali Vatandoost & Sayyed Murteza Husseini Shahrudi	3
Divisible Unconditioned Nature: Comparative Study in Philosophy and Usol (Fiqh Methodology)/ Sayyed Muhammad musawy & Gholam Ali Moghaddam	25
The Explanation of the Science Features from the View of Qazi Sa'id Qomi Zahra Tavakoli & Majid Sadeqi Hasanabadi & Jafar Shanazari	45
Surveying the Theory of "Divine Science" in Sheikh Ishraq and Paul Tillich's Views Muhammad Hussein Kiani & Fatimeh Khafri	67
Studying the Consistency of the Demonstration of the Disjunction "al-Fasl" and Conjunction "al-Wasl" with the Peripatetic Philosophy "Hikmat Mashā" Behzad Parvazmanesh & Hussein Ghafari	85
The Critical Analysis of Mullā Ṣadrā's Burhan al-Siddiqin "the Proof of the Veracious" Based on Two Approaches Ali Arshad Riahi & Majid Sadeqi Hasanabadi & Robabeh Jalili Behabadi	109
The Semantics of Quiddity in Mir Damad's Metaphysics/ Sayyed Muhammad Manafian ..	129
The Role of the Subject Matter of Simplicity or Combination of Derivation in the Formation of Shaykh Ishraq's Proofs for the Being Mentally Posited and Its Answers Sayyed Ahmad Husseini Sang Chal & Muhammad Saeidi Mehr	151
Typology of the Names of Allah Almighty in Du'a Arafah and Reconciling It with the Gnostic Issues/ Sayyed Masoud Emrani	173
The Unity of Acts "Tawhid Afa'ali" in the Light of the Unity of Being "Wahdat al-Wujud" from the View of Aqa Ali Modarres/ Muhammad Reza Ershadinia	197
The Critique of Fakhr al-Din al-Razi's Reasons for Non-Teleology for Divine Acts Hasan Moradi	219
The Origins of Practice From the View of Mullā Ṣadrā and Fārābī/ Ahmad Shahgoli	237
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	257
English Translation/ Ali Borhanzahi.....	278

صاحب امتیاز: **فلسفه علوم اسلامی رضوی**

مدیر مسئول: سیدحسن وحدتی شبیری

سر دبیر: رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد دانشگاه تهران)
دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)
دکتر محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)
دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر روح‌الله عالمی (دانشیار دانشگاه تهران)
عزیزالله فیاض صابری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی / حجة الاسلام سیدعلی حسینی شریف / مجید حمیدزاده / دکتر مجتبی درایتی / دکتر محمود صیدی / حجة الاسلام دکتر محمداسحاق عارفی / حجة الاسلام دکتر محمد مهدی کمالی / دکتر علیرضا کهنسال / حجة الاسلام رامین گل‌مکانی / حجة الاسلام دکتر غلامعلی مقدم / حجة الاسلام سیدمحمد موسوی بایگی



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۱۱/۱۸ و به شماره ۹۱۷۲۲۳۰۷۷۲ از ۳/۲۲۵۲۲۹ از بهار و تابستان ۱۳۹۰ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده است.

این فصلنامه در تارنماهای زیر قابل دسترسی است:

www.sid.ir و www.noormags.ir و www.magiran.com/razavi

و www.civilica.com و www.isc.gov.ir

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

آموزه‌های

فلسفه اسلامی

بهار - تابستان ۱۳۹۸، شماره ۲۴



❦ **جانشین سر دبیر**

سیدمحمد موسوی بایگی

❦ **مدیر اجرایی**

محمدامین انسان

❦ **نحوه انتشار**

به صورت الکترونیکی در وبگاه:

www.razavi.ac.ir

❦ **تلفن و دورنگار**

۰۵۱-۳۲۲۳۰۷۷۲

❦ **نشانی پستی**

مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

❦ **رایانامه**

razaviunmag@gmail.com

*The Scientific Research Journal of
Razavi University of Islamic Sciences*

Islamic Philosophical Doctorines

No. 24

Spring & Summer 2019



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Editor in Chief:

S. H. Vahdati Shobeiri

Managing Editor:

Dr. R. Akbarian

Senior Editor:

M. Mousavi Baigi

Executive Chief:

M.A. Ensan

Editorial Board:

R. Akbarian (*Prof. of Razavi University of Islamic
Sciences*)

R. Alami (*associate professor of University of Tehran*)

A. Beheshti (*Prof. of University of Tehran*)

Gh.H. Ebrahimi Dinani (*Prof. of University of Tehran*)

A. Fayyaz Saberi (*assistant professor of Ferdowsi
University of Mashhad*)

S. M. Husseini Shahrudi (*Prof. of Razavi University of
Islamic Sciences*)

M. Javadi (*Prof. of University of Qom*)

A. Kohansal (*associate professor of Razavi University
of Islamic Sciences*)

Tel & Fax: 051-32230772

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: www.magiran.com/razavi

E.mail: razaviunmag@gmail.com