

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پیشگفتار

- بررسی تحلیلی نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر با رویکرد تفسیری - روایی - فلسفی
- ۳ سیدمرتضی حسینی شاهرودی و حسن نقی زاده و محمدعلی وطن دوست
- بازخوانی نظرگاه سهروردی در باب تناسخ بر پایه متن حکمة الاشراق
- ۲۷ رضا رضازاده و زهرا جمشیدی و مجید ضیائی قهنویه
- ۴۷ تحلیل صدرایی از رابطه علیت و حذف ماهیات / عبدالعلی شکر
- بررسی هستی شناسانه حسن و قبح و گزاره های اخلاقی از دیدگاه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی
- ۶۳ عزیزالله فیاض صابری و حسین غفاری و مصطفی اسفندیاری
- ۹۵ تأملی در اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق / مصطفی مؤمنی
- ۱۱۷ تأملی در روش شناسی فهم در فلسفه صدرالمتألهین / پروین نبیان و محبوبه پهلوانی نژاد
- ۱۳۷ بررسی و تبیین اطلاق گرایی معرفتی در حکمت متعالیه / محمد نجاتی و یاسر سالاری

ترجمه چکیده ها

- ۱۵۳ ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی
- ۱۶۶ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت الله کریم زاده

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۱-۳، ... و ۲-۲، ... 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 مؤلف، 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.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- 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 ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- 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.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی 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 نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های razaviunmag@gmail.com و razaviunmag@yahoo.com امکان‌پذیر است.



بررسی تحلیلی

نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر

با رویکرد تفسیری-روایی-فلسفی*

- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- حسن نقی‌زاده^۲
- محمدعلی وطن‌دوست^۳

چکیده

علامه طباطبایی با وجود اینکه در مسئله قضای الهی بر خلاف رویکرد فلسفی رایج، قضا را تنها منحصر به عالم مجردات ندانسته و آن را به عالم ماده نیز سرایت داده و گام جدیدی در این زمینه برداشته و میان دیدگاه فلسفی رایج و دیدگاه قرآن و روایات، الفت و سازگاری بیشتری ایجاد نموده است، در وجودشناسی مسئله قدر از این عمومیت دست کشیده و مرتبه قدر را تنها به عالم ماده نسبت داده است. در این مقاله تلاش شده است تا با رویکرد تفسیری، روایی و فلسفی، دیدگاه ایشان تحلیل و بررسی شود. در پایان این نتیجه به دست آمده است که قدر نیز مانند قضا در همه مراتب هستی راه دارد و تفاوت میان این

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (m_shahrudi@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@ferdowsi.um.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (mohammadali669@gmail.com).

دو تنها به اعتبار عقلی بازمی‌گردد. همچنین در ضمن نتیجه‌گیری کلی به پیامدهای نظر مختار اشاره شده است.

واژگان کلیدی: قضای علمی، قدر علمی، قضای عینی، قدر عینی، مشیت، اراده، عالم ماده، عالم مجردات.

طرح مسئله

مسئله قضا و قدر به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی از دیرباز در میان اندیشمندان اسلامی مورد توجه و کاوش قرار گرفته و سبب شکل‌گیری و رویارویی نحله‌های گوناگون فلسفی و کلامی گردیده است. آغاز پیدایش این مسئله در میان مسلمانان را می‌توان نیمه نخست قرن اول هجری به حساب آورد. اندیشمندان اسلامی در طول تاریخ با الهام‌گیری از آیات و روایات، از دو بعد مفهوم‌شناسی و وجودشناسی به تبیین و تحلیل قضا و قدر پرداخته و آرای بدیعی را از خود به یادگار گذاشته‌اند. از این میان علامه طباطبایی یکی از اندیشمندانی است که با رویکردی نوین، از زوایای گوناگون تفسیری، روایی و فلسفی به این مسئله نگریسته و توانسته است با الهام‌گیری از آیات و روایات به تفسیرهای فلسفی نوینی در این باره دست یابد. ایشان با وجود اینکه در مسئله قضای الهی بر خلاف رویکرد فلسفی رایج، قضا را منحصر به عالم مجردات ندانسته و آن را به عالم ماده نیز سرایت داده و میان دیدگاه فلسفی رایج و دیدگاه قرآن و روایات، الفت و سازگاری بیشتری ایجاد نموده است، در وجودشناسی مسئله قدر از این عمومیت دست کشیده و مرتبه قدر را تنها به عالم ماده نسبت داده است. نگارنده در این مقاله با رویکرد تفسیری، روایی و فلسفی دیدگاه علامه طباطبایی را بررسی کرده است.

معناشناسی واژه قضا و قدر

الف) قضا

راغب اصفهانی در *المفردات* قضا را به معنای فیصله دادن می‌داند؛ خواه فعلی باشد و خواه قولی؛ خواه به خداوند نسبت داده شود و یا به غیر خداوند (۱۴۱۲: ۶۷۴). ابن منظور در *لسان العرب* (۱۴۱۴: ۱۸۶/۱۵) و حسینی زبیدی در *تاج العروس* (۱۴۱۴: ۲۲۳/۱)، برای

«قضا» معانی «حکم»، «قطع»، «احکام»، «امضا»، «فراغت»، «صنع»، «خلق»، «حتم»، «امر» و «بیان» را آورده‌اند. ولی باید توجه داشت که همه معانی قضا به پایان یافتن و انقطاع شیء باز می‌گردند و هر کاری که با نهایت اتقان و استحکام انجام پذیرد، قضا نامیده می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۹/۵). برخی نیز قضا را به پایان رساندن سرانجام کارها معنا کرده‌اند ولی بر خلاف ابن فارس، اتقان و استحکام را از مصادیق قضا برشمرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۸۶-۲۸۵/۹).

در کتاب *الفقه المنسوب الی الامام الرضا علیه السلام* در روایتی از امیرالمؤمنین *علیه السلام* قضا در قرآن در چهار معنا به کار رفته است:

- الف) قضا به معنای آفرینش مانند آیه *﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ﴾* (فصلت/ ۱۲).
 ب) قضا به معنای حکم راندن مانند آیه *﴿وَقَضَىٰ بَيْنَهُمُ بِالْحَقِّ﴾* (زمر/ ۶۹).
 ج) قضا به معنای دستور دادن مانند آیه *﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا﴾* (اسراء/ ۲۳).
 د) قضا به معنای علم مانند آیه *﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنٍ﴾* (اسراء/ ۴).

نکته مستفاد از این روایت این است که در آن میان معنای اعتباری قضا و معنای حقیقی (تکوینی) آن جمع شده است. مورد نخست و مورد چهارم در معنای حقیقی (تکوینی) و مورد دوم و سوم در معنای اعتباری قضا به کار رفته‌اند. افزون بر اینکه مورد نخست به قضای عینی و مورد چهارم به قضای علمی در مرتبه ذات اشاره دارد. از این روایت این نتیجه مهم به دست می‌آید که در آیات قرآنی، عمومیت قضا و قدر، هم در بعد معناشناختی وجود دارد و هم در بعد وجودشناختی.

روشن است که معانی گفته‌شده در مورد قضا با معنای لغوی آن که به معنای «قطعیت و حتمیت وقوع» است، منافاتی ندارد. بلکه همه این‌ها از نوع بیان مصادیق گوناگون کاربردهای قضا در آیات قرآن می‌باشد.

ب) قدر

برخی از واژه‌شناسان، «قدر» و «تقدیر» را به معنای «تبيين كمیة الشیء» و «مبلغ كل شیء» گرفته‌اند؛ زیرا روشن است که تبیین و آشکار ساختن کمیت و مقدار هر چیز

جز تعیین ارزش و اندازه آن نیست و اگر در برخی کاربردها، مانند آیه ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ (طلاق / ۷)، به معنای ضیق و محدودیت به کار رفته است، برای این است که افراد مورد نظر آیه شریفه، از امکانات محدود و معینی برخوردارند به خلاف آنان که از امکانات بی حساب بهره‌مندند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۵۸). با رجوع به آیات قرآنی و بررسی مشتقات گوناگون این واژه می‌توان به معانی بیشتری در این باره دست یافت.

در جمع‌بندی میان معانی مشتقات گوناگون ماده «قدر» برخی بر این باورند که اصل در معنای این ماده همان «قوتی است که شخص به وسیله آن توانایی انجام یا ترک فعل را پیدا می‌کند، اعم از اینکه مادی باشد یا معنوی» و همه مشتقات از جمله قدر و تقدیر را نیز بر این اساس معنا نموده‌اند. بر اساس این مبنا «قدر و تقدیر» به معنای اظهار قدرت است که لازمه آن محدودیت و تعین به حد خاص می‌باشد. پس معنای «کَمِيَّةٌ كُلِّ شَيْءٍ» که راغب قدر را بدان معنا می‌داند لازمه اظهار قدرت از سوی قادر است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۰۶/۹). با توجه به این معنا، قدر از حیث معناشناختی از نوعی عمومیت برخوردار خواهد شد و در هر مقدوری که از سوی قادر به وجود می‌آید راه پیدا می‌کند. به دیگر سخن قدر، لازمه وجودی هر مقدور، اعم از مادی یا مجرد است.

معنای اصطلاحی قضا و قدر از دیدگاه علامه طباطبایی

معنای عرفی و متعارف «قضا» عبارت است از: «ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول»؛ برای مثال، حکم قاضی در اثبات حقانیت یکی از طرفین، حکمی قطعی است، به گونه‌ای که تزلزل و ترددی را که در اثر اختلاف و کشمکش میان آن دو پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می‌سازد؛ یعنی قضای قاضی عبارت است از قطعی و ضروری ساختن امر در علم، که بنا بر قوانین و مقررات اعتباری، ایجاب خارجی آن امر را در پی دارد. از اینجا دانسته می‌شود که معنای عرفی قضا، یک ایجاب اعتباری است؛ یعنی وقتی قاضی حکم صادر می‌کند که فلان مال برای زید است، هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی‌گردد.

حال اگر ایجاب خارجی اعتباری را تحلیل کرده و آن را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم، بر وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان به علل تامه، بدان

متصف‌اند، منطبق می‌گردد؛ زیرا شیء تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود و این وجوب
غیری، از جهت اتسایش به علت تامه، ایجاب است. همه اشیا واقع در سلسله موجودات
امکانی، وجوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه خود دریافت کرده‌اند و
سلسله این علت‌ها، سرانجام به واجب بالذات منتهی می‌گردد. پس واجب بالذات
علت وجوب‌دهنده به سایر علت‌ها و معلول‌های آنهاست و چون همان وجود عینی
موجودات ممکن، با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن
موجودات است، قضای واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می‌رود و در مرتبه بالاتر از
آن، علم ذاتی واجب تعالی است که با آن همه اشیا، آن گونه که در خارج وجود دارند،
برای واجب تعالی به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف‌تر آشکار و عیان می‌باشند.

بنابراین قضا بر دو قسم است: ۱- قضای ذاتی که بیرون از عالم است و در مرتبه
ذات واجب تحقق دارد، ۲- قضای فعلی که داخل در عالم است. به دیگر سخن،
قضای علمی در مقام ذات، همان علم ذاتی خداوند متعال به موجودات پیش از
آفرینش آنهاست و قضای عینی، همان علم فعلی او به موجودات می‌باشد که پس از
آفرینش آنها برای خداوند وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۳-۲۹۵).

نکات مستفاد از دیدگاه علامه طباطبایی

۱. ایشان از راه تبیین معناشناختی قضا به تحلیل وجودشناختی آن پرداخته‌اند.
۲. هر یک از اجزای علت، اندازه و الگویی مناسب خود نسبت به معلول می‌دهد و
پیدایش معلول موافق و مطابق مجموع اندازه‌هایی است که علت تامه برایش معین می‌کند.
از این مطلب به «قدر» تعبیر می‌گردد. به دیگر سخن، قدر همان مرتبه مقتضیات و
علت‌های ناقصه و استعدادهاست که با مرتبه بدا و لوح محو و اثبات یکی است.
۳. علامه طباطبایی قدر را تنها در مورد پدیده‌های مادی جاری می‌داند، بر خلاف
قضا که هم در موجودات مادی و هم در موجودات فرامادی و مجردات راه پیدا
می‌کند.

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی با رویکرد تفسیری - روایی - فلسفی

با توجه به اینکه اصطلاحاتی چون قضا و قدر که در منابع کلامی، فلسفی و عرفانی

آمده‌اند، از خاستگاه قرآنی و روایی برخوردار می‌باشند در تحلیل معناشناختی و وجودشناختی این اصطلاحات، نخست باید بر اساس پیش‌فرض‌های عقل قطعی و برهانی، آیات و روایات مورد واکاوی و بازبینی قرار گیرند تا نوآوری‌های عقلی در سایه‌سار وحی، از افتادن در ورطه گمراهی و مغالطه رها نمانند و در ساحل یقین بار یابند. از این رو نخست با رویکرد تفسیری به بررسی اجمالی قضا و قدر در آیات قرآنی می‌پردازیم و سپس گزارش تحلیلی از روایات ارائه داده و سرانجام تلاش خواهیم کرد تا میان یافته‌های عقل برهانی و محتوای وحی مصون از خطا هماهنگی ایجاد نموده و دیدگاه علامه طباطبایی را از این رهگذر بررسی نماییم.

تبیین معناشناختی و وجودشناختی قضا و قدر بر اساس آیات و روایات

الف) آیات

ماده «قضی» و مشتقات آن در آیات قرآنی ۶۳ بار به کار رفته است. با بررسی‌هایی که در این آیات انجام شده، این نتیجه کلی به دست آمده است که در ۷ مورد به قضای فعلی و عینی خداوند متعال اشاره شده است. از این میان در ۴ مورد آن عبارت «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» به کار رفته است (بقره/ ۱۱۷؛ آل عمران/ ۴۷؛ مریم/ ۳۵؛ غافر/ ۶۸) و در دو مورد عبارت «لِيُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» آمده است (انفال/ ۴۲ و ۴۴) و در یک مورد به آفرینش آسمان‌ها اشاره می‌کند: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت/ ۱۲). از بررسی اجمالی این آیات چند نکته استفاده می‌شود:

۱. آیات دسته اول، قضا را به امر تکوینی نسبت داده‌اند. در این آیات اگرچه در صدر آیه لفظ قضا مقدم شده است با دقت در ذیل آیه و هماهنگی سیاق می‌توان مراد از قضا را همان قضای فعلی دانست به ویژه با نظر به اینکه در آیات قرآنی عبارت قضا در صورتی که به مرحله تکوین نسبت داده شود به همان قضای فعلی اشاره دارد. از همین روست که علامه طباطبایی آیه مذکور را در شمار آیاتی ذکر نموده است که به قضای تکوینی و فعلی او اشاره دارند (۱۴۱۷: ۷۳/۱۳). پس می‌توان گفت که مفاد این آیات و نظایر آن، این است که امر تکوینی خدا به شیء، همان تحقق خارجی آن است. پس مراد از امر تکوینی همان ایجاد خداوند است که چیزی جز وجود شیء نیست؛

توضیح اینکه وجودی که خداوند به موجودات افاضه می‌کند دارای دو نسبت است: نسبتی به خداوند دارد که همان ملکوت شیء است و نسبتی به خود شیء دارد. از جهت نخست بدان امر الهی و کلمه ایجاد گفته می‌شود. در قرآن از جهت نخست با لفظ «کُن» و از جهت دوم با عبارت «فیکون» تعبیر شده است (همان: ۱۵۱/۸): «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» *فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدَأُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ* (یس / ۸۲-۸۳). مراد از امر الهی حقیقتی است فراتر از عالم ماده که تأثیرات تدریجی عالم ماده در آن دخالتی ندارد (همان: ۱۹۸/۱۳): «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / ۴۰). در این آیه مراد از قول الهی، شأن و امر خداوند است (همان: ۱۱۴/۱۷). نتیجه اینکه در این دسته از آیات، قضای عینی و فعلی خداوند متعال از نگاه قرآن به عالم امر یا مجردات نسبت داده شده است.

۲. در آیات دسته دوم و نیز در آیه سوم، یعنی آیات «لِيُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا»، «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ» قضای فعلی خداوند متعال، به عالم ماده و طبیعت تعلق گرفته است؛ زیرا در هر دو آیه، سخن از امری است که در مرتبه عالم طبیعت به وقوع پیوسته است. این معنا در آیه دوم که به آفرینش آسمان‌ها اشاره دارد، به روشنی به چشم می‌خورد.

از جمع‌بندی دو نکته فوق این نتیجه به دست می‌آید که قضای فعلی خداوند متعال که به مرتبه فعل و مخلوقات تعلق گرفته است، عمومیت داشته و همه مراتب هستی اعم از پدیده‌های مادی و مجرد را در بر گرفته است.

قدر و تقدیر در قرآن

ماده «قدر» و مشتقات آن در قرآن ۱۳۲ بار به کار رفته است که از این میان ۳۵ مورد آن مربوط به مشتقات مرتبط با تقدیر الهی می‌باشد. در پنج آیه به عمومیت تقدیر الهی اشاره شده است: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر / ۴۹)؛ «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ مِقْدَارٍ» (رعد / ۸)؛ «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان / ۲)؛ «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق / ۳)؛ «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا» (احزاب / ۳۸).

آیه دیگر، عبارت انزال و تنزیل را در مورد قدر به کار برده است که در یک مورد

قدر را لازمه تنزل موجودات از خزائن الهی دانسته است: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر / ۲۱) و در آیه‌ای دیگر، فرو فرستادن روزی و باران را از مصادیق قدر شمرده است: ﴿وَلَوْ سَظَّ اللَّهُ الرَّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بَقْدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (شوری / ۲۷)؛ ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ﴾ (مؤمنون / ۱۸)؛ ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشُرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُونَ﴾ (زخرف / ۱۱).

در ۱۰ مورد متعلق تقدیر الهی رزق و روزی مردم برشمرده شده است (ر.ک: رعد / ۲۶؛ اسراء / ۳۰؛ قصص / ۸۲؛ عنکبوت / ۶۲؛ روم / ۳۷؛ سبأ / ۳۶ و ۳۹؛ زمر / ۵۲؛ طلاق / ۷؛ فجر / ۱۶). از برخی آیات نیز استفاده می‌شود که مقدرات خداوند متعال از پیش تعیین شده است (قمر / ۱۲). در بقیه آیات، افزون بر رزق و روزی آفریده‌ها از مصادیق دیگر تقدیرات الهی در پیش آمده‌های جهان طبیعت سخن به میان آمده است (ر.ک: انعام / ۹۶؛ یونس / ۵؛ حجر / ۶۰؛ طه / ۴۰؛ یس / ۳۸-۳۹؛ فصلت / ۱۰ و ۱۲؛ واقعه / ۶۰؛ مزمل / ۲۰؛ عبس / ۱۹؛ اعلی / ۳).

ب) روایات

با بررسی منابع روایی درباره قضا و قدر، نکاتی چند به دست می‌آید که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌گردد:

۱. در جریان قضا و قدر این دو همیشه ملازم و همراه هم هستند، همان گونه که از حرف «باء» در عبارت «یجری القضاء بالمقادیر» که به معنای «معیت» است، فهمیده می‌شود (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۸۱۱).
۲. تقدیر الهی به وسیله قدرت انسان دفع نشده و مغلوب واقع نمی‌گردد (همان: ۸۱۶).
۳. به وسیله مقدر نمودن بهره‌های بندگان از سوی خداوند، مقدار عالم برپا گردیده است و این جهان برای مردمانش پایان یافته است (همان: ۳۰۳).
۴. هر موجودی را قدری و هر قدری را اجلی است (همان: ۳۴۰).
۵. هر کس بخواهد بر تقدیر خداوند چیره شود، تقدیر بر او چیره می‌گردد (همان: ۵۸۰).
۶. قضا و قدر از آفریده‌های خداوند متعال‌اند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۴). این روایت می‌تواند به قضای فعلی اشاره داشته باشد.

نتیجه‌گیری و بررسی سخن علامه با رویکرد تفسیری - روایی - فلسفی

پس از بررسی آیات و روایات، نتایجی به دست آمد که دیدگاه علامه طباطبائی را در برخی موارد به نقد می‌کشد:

۱. همان گونه که در سخنان علامه طباطبائی مشاهده شد، ایشان قدر را همان اندازه‌های وجودی می‌داند که شیء مادی، آن‌ها را با نظر به علل ناقصه پس از رسیدن به مرحله علت تامه دریافت می‌کند. به دیگر سخن، قدر همان مرتبه مقتضیات و علت‌های ناقصه و استعداها می‌باشد. از همین روست که قدر از دیدگاه ایشان قابل تغییر است.

در برخی روایات عباراتی به چشم می‌خورد که میان قضا و قدر، نوعی ملازمه برقرار می‌سازد؛ مانند عبارت «والتقدير واقع علی القضاء بالإمضاء» که در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۸/۱-۱۴۹؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۰) و به این معناست که تقدیر تا به مرحله امضا نرسد بر قضا واقع نمی‌شود. روشن است که مرحله امضا همان مرحله تحقق خارجی معلول از سوی علت تامه می‌باشد. در ادامه مقاله به شرح و توضیح فرازهای گوناگون این روایت خواهیم پرداخت.

نکته مهمی که از این دسته روایات استفاده می‌شود این است که قضا و قدر عینی درباره هر موجودی پس از تحقق یافتن آن موجود از سوی علت تامه، بدان نسبت داده می‌شود. به بیان دیگر قضا و قدر عینی دو وصف تکوینی‌اند که پس از وجود یافتن موصوف‌هایشان که همان موجودات هستی‌اند، به پدیده‌ها نسبت داده می‌شوند. ولی با ژرف‌اندیشی در سخن علامه که قدر را به مرتبه مقتضیات و علل ناقصه پدیده‌ها نسبت می‌دهد، این نکته فهمیده می‌شود که قدر در این تبیین، وصفی تحلیلی - اعتباری است که عقل انسان پیش از ضرورت یافتن وجود معلول از سوی علت تامه‌اش در ظرف ذهن، آن را به پدیده‌ها نسبت می‌دهد و حال آنکه بر اساس آیات و روایات، قضا و قدر دو وصفی هستند که به موجودات پس از ضرورت یافتن از سوی علت تامه و تحقق خارجی نسبت داده می‌شوند.

این اشکال را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تبیین نمود؛ معنای این سخن علامه طباطبائی که قدر قابل تغییر است چیست؟ یا مراد ایشان قدر علمی است و یا قدر

عینی. اگر مراد قدر علمی باشد، چون قدر علمی همان تعین علمی اشیا در علم ازلی خداوند متعال است لازمه‌اش راه یافتن تغییر در علم ازلی الهی است که محال می‌باشد. اگر مراد ایشان از قدری که قابل تغییر است، قدر عینی باشد از دو حال خارج نیست: یا قدر که همان اندازه و هندسه وجودی اشیاست از سوی علل ناقصه به آن داده شده است یا معلول این اندازه وجودی را از سوی علت تامه دریافت نموده است. اگر اندازه وجودی اشیا (قدر) از سوی علت ناقصه داده شده باشد، لازمه‌اش این است که معلول پیش از اینکه همه راه‌های عدم بر روی او بسته شده باشد وجود پیدا کند که با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منافات دارد و اگر اندازه وجودی اشیا از سوی علت تامه به شیء داده شده باشد میان قدر به این معنا و قضای عینی در قطعیت و تغییرناپذیر بودن، تفاوتی نخواهد بود و تمایز آن دو تنها به نوعی اعتبار عقلی باز می‌گردد.

۲. اشکال دیگر این است که دو وصف قضا و قدر بر اساس آیات و روایات، وصف به حال خود شیء که همان موجودات خارجی اند، هستند ولی بر اساس سخن علامه لازم می‌آید که قدر، وصف به حال متعلق شیء که همان علل ناقصه‌اند، باشد. دلیل این امر آن است که علامه مرتبه قدر را قابل تغییر و محو و اثبات می‌داند و حال آنکه روشن است اگر قدر وصف خود شیء باشد باید پس از تحقق یافتن بدان نسبت داده شود، یعنی با نظر به علت تامه؛ زیرا پیش از تحقق خارجی یعنی با نظر به علت ناقصه، موجودی به وجود نیامده است تا مقدر باشد.

نتیجه مهمی که از این سخنان به دست می‌آید این است که قدر عینی نیز مانند قضا، وصفی است که پس از تحقق پدیده از سوی علت تامه بدان نسبت داده می‌شود و از این نظر مانند قضا قطعی بوده و تخلف‌بردار نخواهد بود. همچنین این نکته مهم نیز به دست می‌آید که تفاوت میان قضا و قدر در موجودات هستی، تفاوتی اعتباری تلقی می‌گردد. توضیح مطلب اینکه هر موجودی که در جهان هستی از سوی علت تامه‌اش لباس هستی بر تن می‌کند، از سوی عقل دو گونه اعتبار می‌گردد: نخست، لحاظ اصل وجود و تحقق پدیده که از سوی علت تامه همه راه‌های عدم بر روی آن بسته شده و به مرحله وجود و ضرورت رسیده است. دوم لحاظ پدیده با نظر به حد وجودی و ماهیتش که آن هم پس از وجود یافتن از سوی علت تامه مورد لحاظ و اعتبار

عقل قرار می‌گیرد. از اعتبار نخست به قضا و از اعتبار دوم به قدر تعبیر می‌گردد. به دیگر سخن، موصوف به دو وصف قضا و قدر، حقیقت وجودی واحدی است که به دو اعتبار، دو وصف گوناگون را به خود گرفته است. مؤید این دیدگاه روایاتی است که قضا و قدر را آفریده‌ای از آفریدگان خداوند متعال دانسته است: «إِنَّ الْقِضَاءَ وَالْقَدْرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ».

بر اساس این روایت می‌توان گفت که قضا و قدر در صورتی می‌توانند از موجودات هستی شمرده شوند که به دنبال تحقق علت تامه‌شان در خارج، موجود شده باشند و بدیهی است که با نسبت دادن قدر به مرتبه علل ناقصه، ویژگی «مخلوق بودن» در مورد آن بی‌معنا خواهد بود.

۳. با وجود اینکه علامه طباطبایی در مسئله قضای الهی دیدگاه جدیدی را برگزیده است و بر خلاف رویکرد فلسفی رایج، قضا را تنها در عالم مجردات منحصر ندانسته و آن را به عالم ماده نیز سرایت داده و از این منظر گام جدیدی در این زمینه برداشته و میان دیدگاه فلسفی رایج و دیدگاه قرآن و روایات، الفت و سازگاری بیشتری ایجاد نموده است، در وجودشناسی مسئله قدر از این عمومیت دست کشیده و مرتبه قدر را تنها به عالم ماده نسبت داده است و حال آنکه بر اساس آیات و روایات پیشین، این نتیجه به دست آمد که قدر نیز مانند قضا به مرتبه خاصی از جهان هستی اختصاص ندارد، بلکه برای آن نیز باید به نوعی عمومیت باور داشت؛ یعنی قدر را می‌توان به معنای حد وجودی دانست که لازمه ماهیت امکانی موجودات است و در هر مرتبه‌ای از هستی متناسب با آن مرتبه ظهور پیدا می‌کند؛ چه در مرتبه مجردات اعم از مجردات عقلی و مثالی و چه در مرتبه موجودات مادی. این مطلب از بررسی عبارات قرآنی و روایی که شرح آن گذشت به آسانی به دست می‌آید.

دلایل علامه بر اثبات انحصار قدر در عالم ماده

با وجود احاطه علمی بسیاری که ایشان نسبت به آیات و روایات داشته است چه چیزی سبب شده است تا ایشان بر خلاف عموم و اطلاقات قرآنی و روایی درباره قدر سخن بگویند و قدر را تنها به عالم ماده نسبت دهد؟

از بررسی سخنان علامه طباطبایی در آثار گوناگون ایشان، به طور کلی سه دلیل را به صورت اجمالی می‌توان برای این دیدگاه برشمرد:

الف) آیات: علامه طباطبایی در تفسیر المیزان از ظاهر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱) چنین برداشت می‌کند که قدر امری است که جز با انزال از خزائن موجود نزد خداوند متعال صورت نمی‌گیرد، ولی خود خزائن، محکوم به قدر نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۰/۱۹).

ب) روایات: برقی در کتاب المحاسن به نقل از یونس بن عبدالرحمان، روایتی را از امام رضا علیه السلام آورده که در آن قدر به معنای «اندازه، طول و عرض یک چیز» معنا شده است. این روایت و روایاتی شبیه این، سبب شده‌اند که علامه طباطبایی از اطلاق و عموم آیات و روایات قدر دست بکشد و قدر را منحصر در عالم طبیعت بداند.

ج) دلیل عقلی: علامه طباطبایی بر اساس تحلیل فلسفی که از قدر ارائه می‌دهد، آن را به مرتبه علت‌های ناقصه ربط داده و با لوح محو و اثبات تطبیق می‌دهد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان قدر را به موجودات مجرد که در آن‌ها خبری از علت‌های ناقصه نیست، نسبت داد. ایشان همین یافته عقلی را مؤید روایاتی می‌داند که در آن‌ها نوعی تغییر برای قدر جایز شمرده شده است؛ مانند روایتی که در کتاب التوحید به سند صدوق از ابن نباته نقل شده است:

روزی امیرالمؤمنین از کنار دیواری مشرف به خرابی به کنار دیواری دیگر رفت. شخصی از ایشان پرسید: یا امیرالمؤمنین آیا از قضای خدا می‌گریزی؟ فرمود: آری از قضای خدا به سوی قدر خداوند می‌گریزم (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۹).

البته شایان ذکر است که علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمه* دلیل روی آوردن فلاسفه به انحصار قدر در عالم ماده را رعایت معنای عرفی و ظاهری قدر قلمداد می‌کند و بر همین اساس قدر را همان «حدی می‌داند که به صفات و آثار شیء ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات».

بررسی استدلال علامه به آیه ۲۱ سوره حجر

ایشان بیان می‌دارد که انزال در آیات قرآن همیشه درباره موجودات مادی به کار رفته

است و از این مطلب به عنوان مؤید استفاده می‌کند و دو آیه را برای نمونه ذکر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۹۱/۱۹): ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ (حدید/ ۲۵)، ﴿وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ مَمَائِمَةَ أَزْوَاجٍ﴾ (زمر/ ۶).

نقد دیدگاه علامه

الف) علامه طباطبائی بر اساس آیه ﴿مَاعِنْدَكَ يُنْفَدُ وَمَاعِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ به شیوه تفسیر قرآن به قرآن هر جا عبارت «عنده» به کار رفته باشد نوعی ثبات و بقا را در مفاد آیه نتیجه می‌گیرد (۱۴۱۷: ۱۲/۱۴۶، ۳۳۹ و ۱۹/۱۰۲)؛ زیرا آیه پیشین در صدد بیان این اصل است که آنچه نزد خداوند است (عنده) از میان رفتنی نیست ولی آنچه نزد انسان‌هاست (عندکم) نابودشدنی است. به دیگر سخن تعبیر «عنده» به آن دسته از حقایق جهان هستی اشاره دارد که از سنخ ماده و طبیعت نمی‌باشند و در برابر آن عبارت «عندکم» قرار گرفته که به موجودات مادی نظر دارد (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸: ۱/۳۵۵). از این اصل قرآنی در مسئله مورد بحث نیز می‌توان بهره برد. توضیح مطلب اینکه در آیه شریفه ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ قدر خداوند متعال به موجوداتی نسبت داده شده است که با عبارت «عنده» توصیف شده‌اند و این مطلب به خوبی نشان می‌دهد که قدر در قرآن عمومیت داشته و درباره موجودات فناپذیر نیز به کار رفته است. در این آیه نیز وصف «عندیت» در مورد خزائن الهی به کار رفته است. پس نمی‌توان گفت که خزائن موجوداتی هستند که از مقدار و به عبارتی عام‌تر، از حد وجودی بی‌بهره‌اند و تنها موجودات تنزلیافته از آن خزائن از مقدار و تقدیر خاصی بهره‌مندند. نیز این سخن علامه که انزال در قرآن تنها در مورد موجودات مادی آمده است صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در برخی آیات، انزال به چیزهایی نسبت داده شده است که نمی‌توان آن‌ها را مادی به حساب آورد؛ مانند آرامش که در قرآن با دو لفظ «أمنة و سکینه» آمده است و نیز در برخی موارد، انزال و تنزیل به فرو فرستادن فرشتگان نسبت داده شده است؛ مانند این آیات: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نُّعَاسًا﴾ (آل عمران/ ۱۵۴)؛ ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (توبه/ ۲۶)؛ ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ الْقَصِيِّ الْأُمْرُؤُ مَا لَا يُنظَرُونَ﴾ (انعام/ ۸)؛ ﴿وَيَوْمَ نَشْفُقُ السَّمَاءَ بِالْغَمَامِ وَنُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ

تَنْزِيلًا ﴿ فرقان / ۲۵﴾.

همچنین می‌توان این آیه را قرینه‌ای بر اطلاق موجود در آیات دیگری دانست که در آن‌ها قدر خداوند متعال با عبارت «کُلُّ شَيْءٍ» آمده است؛ یعنی این آیه را می‌توان مؤیدی بر اطلاق و عموم آیات دیگر در نظر گرفت. البته این سخن در صورتی صحیح است که در آیات دیگر قرینه‌ای بر خلاف اطلاق وجود نداشته باشد. از این رو اگر فرض شود که در آیات دیگر قرینه‌ای وجود دارد که قدر را در مورد موجودات مادی به کار برده است، باز منافاتی با سخن ما نخواهد داشت؛ زیرا اثبات یک صفت برای موصوف خاص، مانع از اثبات آن برای سایر موصوف‌ها نیست، مگر اینکه آن صفت، ذاتی آن موصوف باشد. به دیگر سخن، اثبات یک شیء نفی ماعدا نمی‌کند.

بررسی برداشت روایی علامه دربارهٔ اثبات انحصار قدر به عالم ماده

علامه طباطبایی در جلد ۱۹ تفسیر المیزان آیاتی را که در آن‌ها تعبیر «کُلُّ شَيْءٍ» آمده است به معنای همهٔ موجودات عالم ماده و طبیعت می‌داند و برای تأیید این مطلب به روایتی از امام رضا (علیه السلام) به نقل از یونس بن عبدالرحمان در کتاب المحاسن برقی استناد می‌کند که در آن‌ها مراد از قدر «اندازه، طول و عرض یک چیز» بیان شده است. در حقیقت ایشان این روایت و نظایر آن را قرینه‌ای بر خلاف اطلاق و عموم عبارت «کُلُّ شَيْءٍ» در آیات قرآنی مربوط به قدر برشمرده است. این حدیث در منابع روایی از سه طریق نقل شده و به سه صورت آمده است. تفاوت در عبارات هر یک از این سه طریق می‌تواند تفاسیر گوناگونی از قدر را در پی داشته باشد و برداشت علامه طباطبایی را دستخوش تغییر اساسی قرار دهد. در ادامه طرق گوناگون روایت آورده شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

بررسی طرق سه‌گانه

با دقت در طرق سه‌گانه، اختلاف تعابیر در هر سه مشخص می‌شود:

الف) در طریق نخست (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۴-۲۴۵) که علامه نیز در آثار خود به همان اکتفا نموده است، در تعریف مشیت خداوند متعال تعبیر «هَمَّةٌ بِالشَّيْءِ» آمده است: «أندری ما المشیة فقال: لا، فقال: هَمَّةٌ بالشَّيْءِ»، ولی در طریق دوم (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۲۴)

عبارت «هو الذَّكْرُ الْأَوَّلُ» آمده است و در طریق سوم (حلی، ۱۴۲۱: ۳۷۹) عبارت «هی الذَّكْرُ الْأَوَّلُ» که با توجه به مؤنث بودن لفظ «مَشِيَّةٌ» طریق سوم صحیح‌تر به نظر می‌رسد. افزون بر این مطلب، در برخی روایات معنای «اهتمام خداوند» دربارهٔ ارادهٔ خداوند متعال نفی شده است و معنا نمودن اراده به «همّ» از ویژگی‌های ارادهٔ انسانی شمرده شده است، که این امر صحت محتوایی روایت *المحاسن* را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد و احتمال دخل و تصرف در آن را افزایش می‌دهد. متن روایت معارض چنین است:

الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإرادته، إحدائه لا غير ذلك، لأنه لا يروى «ولا بهمّ» ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق. فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون. بلا لفظ ولا نطق بلسان «ولا همّة» ولا تفكّر ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۰-۱۰۹/۱).

ب) در طریق نخست در تبیین معنای اراده، عبارت «أتدری ما أراد؟ قال: لا، قال: إتمامه على المشيئة» آمده است که اراده در آن به «پایان رساندن مشیت» معنا شده است. ضمن اینکه پرسش به صورت «ما أراد» آمده است. ولی در طریق دوم، عبارت «أتدری ما الإرادة؟ قلتُ: لا، قال: العزيمة على ما شاء الله» و در طریق سوم، عبارت «فتعلّم ما الإرادة؟ قلتُ: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء» آمده است. در این دو طریق اراده به «عزیمت بر اساس مشیت خداوند متعال» تفسیر شده است.

ج) در طریق نخست در تبیین معنای تقدیر، عبارت «أتدری ما قدر؟ قال: لا، قال: هو الهندسة من الطول والعرض والبقاء» به کار رفته است که در آن قدر به «اندازه، طول، عرض و بقا» معنا شده است. ولی در طریق دوم، عبارت «وتدری ما التقدير؟ قلتُ: لا، قال: هو وضع الحدود من الآجال والأرزاق والبقاء والفناء» آمده است که کلمه «هندسه» در آن حذف شده و سه کلمه «الآجال والأرزاق والفناء» اضافه شده است و در طریق سوم، عبارت «فتعلّم ما القدر؟ قلتُ: لا، قال: هو الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء» که در آن کلمات «الآجال والأرزاق» حذف شده است. با اندکی تأمل می‌توان پی برد که عبارت «ما قدر» در روایت نخست، درست به کار نرفته

است و می‌توان آن را از خطای راوی در نقل روایت دانست؛ زیرا اگر عبارت پس از «ما» استفهامیه را فعل بگیریم به دلیل اینکه دو فعل «أراد» و «قَدَّر» از باب افعال و تفعیل بوده و متعدی‌اند و پس از آن دو مفعول به نیامده است، لازم می‌آید تا «ما» استفهامیه، مفعول به مقدم آن دو قرار گیرد، از این رو در ترجمه این عبارات خلل پیش می‌آید؛ یعنی معنای عبارات «أتدري ما أراد» و «أتدري ما قَدَّر» چنین می‌شود: «آیا می‌دانی خداوند چه چیزی را اراده کرده است؟»، «آیا می‌دانی خداوند چه چیزی را تقدیر کرده است؟» و حال آنکه بر اساس این فرض، میان پاسخ‌ها و پرسش‌ها سازگاری وجود نخواهد داشت. چون در پاسخ چنین گفته شده است: «آن (اراده) همان پایان رساندن بر اساس مشیت است»، «آن (تقدیر) همان اندازه است که عبارت است از طول و عرض و بقا». به بیان دیگر پرسش از مفعول به صورت گرفته و پاسخ از مبتدا و خبر داده شده است! افزون بر این مطلب، در پرسش از مشیت پس از «ما» استفهامیه اسم آمده است (أتدري ما المشيئة) و حال آنکه وحدت سیاق، هماهنگی آن را با فرازهای بعدی روایت طلب می‌کند. همان گونه که در طریق دوم و سوم در هر سه پرسشی که در متن روایت آمده پس از «ما» استفهامیه اسم قرار گرفته است؛ مانند: «أتدري ما المشيئة»، «أتدري ما الإرادة»، «أتدري ما التقدير» با این تفاوت که در روایت سوم کلمه «القدر» جایگزین کلمه «التقدير» شده است.

د) نکته مهمی که درباره روایت یونس بن عبدالرحمان وجود دارد، پاسخی است که در برابر پرسش از قدر داده شده است. بر اساس این سه طریق سه پاسخ را می‌توان از این روایت درباره قدر مطرح ساخت:

۱. قدر به معنای «اندازه، طول، عرض و بقا»؛

۲. قدر به معنای «وضع حدود از اجل‌ها، روزی‌ها، بقا و فنا»؛

۳. قدر به معنای «اندازه، وضع حدود از بقا و فنا».

با توجه به اشکالاتی که در طریق نخست وجود دارد روشن می‌شود که در متن روایت نوعی تشویش و ناهماهنگی به چشم می‌خورد و این امر از اعتبار روایت می‌کاهد، افزون بر این، در دو روایت دیگر در تعریف قدر، عبارت «طول و عرض» به کار نرفته است و عبارت «قرار دادن حدود» جایگزین آن شده است که معنای عامی

دارد و می‌تواند هم موجودات مادی و هم موجودات مجرد را فرا بگیرد. نتیجه اینکه از روایت یونس بن عبدالرحمان به تنهایی نمی‌توان اختصاص قدر به عالم ماده را نتیجه گرفت و این روایت، برای تخصیص عمومات قرآنی یا تقیید اطلاق آیات مربوط به قدر شایستگی ندارد.

نکته دیگر اینکه صدر روایت که با این عبارت آغاز می‌شود «لا یكون إلا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى» می‌تواند برای اثبات عمومیت قدر در همه مراتب هستی قرینه باشد. توضیح مطلب اینکه در این عبارت «کان تامه» آمده است که به معنای وجود یافتن است و از اطلاق برخوردار می‌باشد و معنای آن چنین است: «چیزی وجود پیدا نمی‌کند جز آنچه خداوند بخواهد و اراده کند و مقدر سازد و قضا کند». از همین جا این نکته آشکار می‌شود که کلمه «هندسه / اندازه» در حقیقت ناظر به معنای لغوی قدر است و از آنجا که الفاظ برای معانی عام و کلی وضع شده‌اند، منافاتی با نسبت دادن آن به همه موجودات هستی نخواهد داشت. به بیان دیگر، در مفهوم هندسه که معرّب واژه فارسی «اندازه» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۴؛ جوهری، ۱۹۵۶: ۹۹۲/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۹۱/۴)، مقید بودن به مرتبه خاصی از هستی لحاظ نشده است و امکان دارد همین لفظ را با حذف نواقص و ویژگی‌های مادی به حقایق فرامادی نیز نسبت داد؛ همان کاری که در قرآن و روایات، بسیار به چشم می‌خورد، مانند اصطلاح «لوح»، «قلم»، «روح» و... .

اگر از اشکالات پیشین صرف نظر شود، باز هم نمی‌توان معنای ذکرشده از امام رضا علیه السلام را تنها بر عالم ماده حمل نمود؛ زیرا همان گونه که از ظاهر «من بیانیه» در عبارات مربوط به قدر نیز استفاده می‌شود و اختلاف تعابیر در سه طریق نیز آن را تأیید می‌کند، موارد ذکرشده مانند «طول، عرض، اجل، روزی، بقا و فنا» از باب ذکر نمونه‌هایی از مصادیق تقدیر خداوند متعال می‌باشند و نمی‌توان از عباراتی مانند «طول، عرض و...»، انحصار قدر در عالم ماده را نتیجه گرفت! زیرا همان گونه که پیش از این نیز گذشت اثبات یک شیء نفی ماعدا نمی‌کند. اگر «من بیانیه» در مقام حصر قدر در عالم ماده باشد نه از باب بیان مصادیق و نمونه‌ها، لازم می‌آید در روایتی که از امام رضا علیه السلام نقل شده است قضا منحصر در عالم ماده باشد:

... والقضاء بالإمضاء هو المُبرَم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس
من ذوى لون وريح ووزن وكيل وما دبّ ودرج من إنس وجنّ وطير وسباع وغير ذلك
مما يدرك بالحواس....

روشن است که در این روایت پس از «من بیانیه» مواردی ذکر شده است که تنها
در عالم ماده و طبیعت راه دارد و حال آنکه هیچ یک از اندیشمندان اسلامی تا کنون
قضا را منحصر در عالم ماده و طبیعت ندانسته است.

نکته دیگر اینکه بر اساس قواعد فلسفی «شیئیّت مساوق با وجود است» از این رو با
اثبات مراتب برای وجود، شیئیّت نیز مراتب خواهد داشت. البته ممکن است گفته شود
که از عموم قواعد عقلی نمی توان کاربرد الفاظ در عموم را استفاده نمود و این سخن
نیازمند مؤید روایی نیز هست.

در پاسخ می گوییم که لفظ «شیء» در روایات در مصادیق غیر مادی مانند خداوند
متعال نیز به کار رفته است؛ مانند پرسشی که محمد بن عیسی از امام رضا علیه السلام درباره
خداوند پرسید: «آیا خداوند متعال شیء است یا نه؟» و امام علیه السلام در پاسخ فرمود:
خداوند متعال برای خودش شیء بودن را اثبات نموده است آنجا که می فرماید: «قُلْ
أَيُّْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ». پس من می گویم او شیء است ولی نه
مانند اشیا... (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

روایاتی که عمومیت را برای قدر اثبات می نماید

برخی روایات وجود دارند که صدور اشیا از خداوند متعال را بر اساس تحلیل عقلی به
شش مرحله بازمی گردانند؛ مانند روایات زیر:

الف) در اصول کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۸-۱۴۹) و التوحید (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۰) از
معلی نقل شده است که از امام علیه السلام پرسید: علم خداوند چگونه است؟ امام فرمود:
... عَلِيمٌ وَشَاءٌ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى وَأَمَضَى، فَأَمَضَى مَا قَضَى، وَقَضَى مَا قَدَّرَ، وَقَدَّرَ مَا
أَرَادَ، فَبِعِلْمِهِ كَانَتِ الْمَشِيئَةُ، وَبِمَشِيئَتِهِ كَانَتِ الْإِرَادَةُ، وَبِإِرَادَتِهِ كَانَتِ الْقُدْرَةُ، وَبِقُدْرَتِهِ
كَانَ الْقَضَاءُ، وَبِقَضَائِهِ كَانَتِ الْإِمْضَاءُ، وَالْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ، وَالْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ،
وَالْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ، وَالتَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ....

آنچه که از پاسخ امام علیه السلام فهمیده می شود این است که پرسش راوی از علم ازلی

خداوند متعال صورت گرفته است و اینکه علم الهی چگونه منشأ صدور موجودات شده است. امام علی^{علیه السلام} به تحلیل عقلی، شش مرحله را برای آن برمی‌شمارد و تقدیر را مرحله پس از اراده، و قضا را پس از تقدیر معرفی می‌کند. نکات بسیاری از این روایت می‌توان استفاده نمود. یکی از نکاتی که از فراز نخست روایت استفاده می‌شود، عمومیت تقدیر و قضای الهی است. دلیل آن ارتباط میان مراحل شش‌گانه‌ای است که به وسیله «او و عاطفه» صورت گرفته است. با اندکی دقت روشن می‌شود مرحله قدر که پس از مرحله اراده و آن نیز پس از مرحله مشیت قرار دارد به علم ازلی خداوند متعال عطف شده است. از این بیان می‌توان نوعی سببیت تحلیلی را برای مراحل پیشین نسبت به مراحل پسین نتیجه گرفت و چون سبب که همان علم ازلی ذاتی است، عمومیت دارد و همه مراتب هستی، اعم از موجودات مجرد و مادی را در بر می‌گیرد، مشیت و اراده و تقدیر و قضا نیز از همین فراگیری نسبت به همه مراتب هستی برخوردار خواهند بود. این سببیت و تعلق مراحل شش‌گانه در روایت دیگری که به شکل قضیه شرطیه آمده است نمود بیشتری پیدا می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا قَدَّرَهُ، فَإِذَا قَدَّرَهُ قَضَاهُ، فَإِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ».

نکته دیگر اینکه تقدم تقدیر بر قضا از نوع تقدم تقدیر علمی بر قضای علمی است نه تقدم عینی و خارجی. مؤید این سخن عبارت «والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء» است و به این معناست که تقدیر تا به مرحله امضا نرسد بر قضا واقع نمی‌شود، روشن است که مرحله امضا همان مرحله تحقق خارجی معلول از سوی علت تامه می‌باشد و مؤید آن عبارتی است که در ادامه همین روایت آمده است: «فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء» و نیز عبارت پس از آن:

«فَللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ، فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمَدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ»؛
برای خدای تبارک و تعالی نسبت به آنچه وجود خارجی ندارد، بداء می‌باشد و چون وجود خارجی، قابلیت فهم و درک بیابد، بداء نباشد.

بررسی دلیل عقلی علامه درباره انحصار قدر به عالم ماده

به نظر می‌رسد منحصر دانستن قدر در عالم ماده و طبیعت از سوی علامه طباطبایی و برخی از معاصران پس از وی در تحلیل اعتباری - عقلی از قدر نهفته باشد که ایشان آن

را همان مرتبه مقتضیات و علت‌های ناقصه و استعدادها می‌داند. توضیح مطلب اینکه چون در میان مجردات علل ناقصه‌ای وجود ندارد تا معلول نسبت بدان سنجیده شود و از اندازه و مقدار برخوردار گردد، نمی‌توان قدر به این معنا را به عالم مجردات نسبت داد و حال آنکه با عمومیت دادن به قدر و سرایت دادن آن به همه مراتب هستی، خطا بودن چنین دیدگاهی آشکار می‌گردد.

ایشان در متن *نهایة الحکمه* پرسش و پاسخی را مطرح می‌کند که مرتبط با بحث قدر می‌باشد:

چرا قدر را - که عبارت است از تعیین حدود و قیود برای صفات و آثار شیء در علم پیشین که واقعیت خارجی تابع آن می‌باشد- تعمیم نمی‌دهید تا ماهیات امکانی را نیز شامل گردد؟ زیرا هر ماهیت، حدی است برای موضوع خود که شیء به واسطه آن از دیگر اشیا جدا می‌گردد و نیز سلب‌هایی را به همراه دارد که شیء پا فراتر از آن نمی‌نهد.... بنابراین، قدر هر امر ممکن را شامل می‌شود؛ خواه عقل مجرد باشد یا مثال معلق و یا طبیعت مادی، و علم پیشینی که اندازه و مقدار شیء را معین می‌سازد، همان علم ذاتی واجب تعالی خواهد بود. خلاصه آنکه: «قدر» بر حسب عینیت خارجی همان تعیین انتزاع شده از وجود خارجی است و «تقدیر» همان تعیین علمی‌ای است که وجود خارجی بر طبق آن شکل می‌گیرد؛ چنان که «مقضی» همان وجوب انتزاع شده از وجود خارجی است و «قضا» همان ایجاب علمی است که وجوب خارجی را به دنبال دارد؛ خواه از جهت ماهیت و ذات باشد و خواه از جهت صفات و آثار (۱۴۱۶: ۲۹۵-۲۹۶).

سپس بدان چنین پاسخ می‌دهد:

تردیدی در این نیست که ماهیت، یک حد ذاتی برای موجود ممکن به شمار می‌رود، اما فلاسفه در بحث «قدر» مفهوم عرفی و ظاهری آن را رعایت کرده‌اند و آن عبارت است از: حدی که به صفات و آثار شیء - یعنی آنچه شیء موضوع آن محسوب می‌شود- ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات. بنابر این، قدر تنها در محدوده طبايعی است که به نحوی به ماده تعلق دارند (همان).

در بررسی پاسخ علامه، توجه به سه نکته ضروری است:

نکته نخست: این پاسخ از سوی علامه نشان می‌دهد که سخن ایشان در عمومیت

دادن به قدر در جلد ۱۹ تفسیر المیزان که با تعبیر «أو» آمده است، بیش از یک احتمال نمی‌تواند باشد. نیز این نکته که ایشان کتاب *نهایة الحکمه* را پس از تفسیر المیزان نگاشته است، می‌تواند به دیدگاه نهایی ایشان اشاره داشته باشد که همان انحصار قدر در عالم ماده است.

نکته دوم: آنچه از پاسخ علامه طباطبائی درباره نپذیرفتن عمومیت قدر استفاده می‌شود، تبیین معناشناختی از واژه قدر است که سبب شده است فلاسفه اسلامی با توجه به آن، قدر را تنها در محدوده عالم ماده بدانند و این معنا آن گونه که ایشان می‌گویند «حدی است که به صفات و آثار شیء نسبت داده می‌شود نه به اصل ذات». حال آنکه همان گونه که پیش از این در آغاز سخن در تحلیل معناشناختی واژه قدر گفته شد، با دقت در مفهوم قدر و مشتقات آن نوعی عمومیت را می‌توان به قدر نسبت داد.

نکته سوم: اگر مراد علامه از این سخن که: «مفهوم عرفی و ظاهری قدر عبارت است از: حدی که به صفات و آثار شیء - یعنی آنچه شیء موضوع آن محسوب می‌شود - ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات» همان بحث معناشناختی باشد، یعنی در مقام وضع و موضوع‌له، واژه «قدر» در این معنا وضع شده است، نقد آن گذشت و اگر مراد ایشان، به کارگیری این لفظ در مقام استعمال باشد، یعنی عرف و مردم، این واژه را در این معنا به کار برده‌اند و فلاسفه با تکیه بر آن به تحلیل‌های فلسفی روی آورده‌اند. در این صورت نیز به دلیل اینکه عرف مردم در استعمال الفاظ اهل تسامح‌اند، معانی به کار رفته توسط آنان نمی‌تواند مبنای استدلال‌ها و یافته‌های فلسفی‌ای قرار بگیرد که نیازمند پشتوانه برهانی‌اند!

پیامدهای دیدگاه مختار

با این تحلیل بسیاری از چالش‌هایی که در دیدگاه علامه وجود دارد رخت برمی‌بندد و راه نوینی پیش روی دین‌پژوهان گشوده می‌شود. در ذیل به چند نمونه از پیامدهای این دیدگاه اشاره می‌گردد:

۱. عمومیت داشتن قضا و قدر و منحصر نبودن قدر در عالم ماده

میان این دیدگاه و آیات و روایاتی که به عمومیت قضا و قدر در همه مراتب هستی

اشاره دارند سازگاری ایجاد می‌شود بر خلاف دیدگاه علامه و برخی دیگر از دین‌پژوهان معاصر که قدر را تنها در مرتبهٔ عالم ماده منحصر می‌دانند.

۲. روشن شدن دلیل جایگزینی قضا و قدر به جای یکدیگر در روایات

بر اساس سخنان پیشین، سرّ اینکه در برخی روایات، قضا و قدر به جای هم به کار رفته‌اند، روشن می‌گردد. توضیح اینکه اگر قدر نیز مانند قضا وصف وجود خارجی موجودات باشد، چون وجود و تحقق شیء پس از تحقق علت تامهٔ آن آشکار می‌گردد، هر دو مورد قضا و قدر، به وجوب و ضرورت و تغییرناپذیر بودن متصف خواهند شد و این سخن بدین معناست که قدر نیز از جهت وجوب و ضرورت مانند قضا بوده و تغییر در آن راه نخواهد یافت. به دیگر سخن، با این تحلیل، میان قضا و قدر در وجود خارجی یگانگی به وجود آمده و یکی مستلزم دیگری خواهد بود بلکه می‌توان گفت که میان این دو وحدت برقرار است و تفاوت تنها به اعتبار عقلی بازمی‌گردد و از این رو حکم هر یک از آن دو به دیگری سرایت داده شده و در مقام استعمال به جای هم به کار خواهند رفت؛ برای نمونه می‌توان به روایات زیر اشاره نمود: «المقادیر لا تُدْفَع بالقوة والمغالبة»، «إذا حلت المقادیر، بطلت التدابیر»، «إذا كان القدر لا يُردّ، فالاحتراس باطل»، «لن یعلبک علی ما قُدّر لک غالب» و.... روایاتی نیز در همین مضمون وجود دارد ولی در آن‌ها به جای قدر، واژهٔ قضا به کار رفته است؛ مانند: «کلّ شیء فیهِ حيلة إلا القضاء»، «إنّ الله سبحانه یجری الأمور علی ما یقضیه لا علی ما ترتضیه» یا مانند روایات: «بالرضا بقدر الله یستدلّ علی حُسن الیقین»، «والثانیة الرضا بقدر الله فیما أَحَبَّبت أو کرهت» که روایاتی در همین مضمون دربارهٔ قضا وارد شده است:
ولم یقسّم بین الناس شیء أقلّ من الیقین، قال: قلت: فأی شیء الیقین؟ قال: التوکل علی الله والتسليم لله والرضا بقضاء الله والتفویض إلى الله....

۳. از میان رفتن دیدگاه دوگانه‌انگاری میان قضا و قدر و وجود اختلاف اعتباری

میان آن دو

بر اساس سخنان پیشین این نتیجه به دست آمد که تفاوت میان قضا و قدر در موجودات هستی، تفاوتی اعتباری است. توضیح مطلب اینکه هر موجودی که در جهان هستی از سوی علت تامه‌اش لباس هستی بر تن می‌کند از سوی عقل دو گونه اعتبار

می‌گردد: نخست، لحاظ اصل وجود و تحقق پدیده که از سوی علت تامه همه راه‌های عدم بر روی آن بسته شده و به مرحله وجود و ضرورت رسیده است. دوم لحاظ پدیده با نظر به حد وجودی و ماهیتش که آن را هم از سوی علت تامه خود دریافت نموده است. از اعتبار نخست به قضا و از اعتبار دوم به قدر تعبیر می‌گردد. به دیگر سخن، موصوف به دو وصف قضا و قدر، حقیقت وجودی واحدی است که به دو اعتبار، دو وصف گوناگون را به خود گرفته است. مؤید این دیدگاه روایاتی است که قضا و قدر را آفریده‌ای از آفریدگان خداوند متعال دانسته است: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدْرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ».

نیز در آیه‌ای از قرآن چنین آمده است: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان/ ۲). روشن است که با توجه به «فاء عاطفه» مرتبه وجودی تقدیر از حیث تحلیل عقلی پس از آفرینش قرار می‌گیرد؛ یعنی نمی‌توان قدر عینی را جدای از وجود یک چیز دانست.

از امام رضا علیه السلام نیز به همین معنا روایتی رسیده است که فرمود: «أفعال العباد مخلوقة»؛ کارهای بندگان مخلوق است. به ایشان عرض شد: ای پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله مخلوق به چه معناست؟ حضرت علیه السلام فرمود: «مقدرة» (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۱۵/۱) و نیز در جای دیگر فرمود: «... أَنَّ أفعال العباد مخلوقة خلق تقدیر لا خلق تکوین» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۳۲/۲). مخلوق بودن یعنی افعال بندگان به واسطه تقدیر الهی صورت می‌پذیرد، ولی مراد آن است که تقدیر افعال، مخلوق خداوند است، نه ایجاد آن‌ها؛ زیرا اگر منظور از خلق، تکوین باشد، به گونه‌ای که بندگان در ایجاد افعال خود دخالتی ندارند، بلکه افعال از ناحیه خداوند ایجاد می‌شوند، در حقیقت به جبر معتقد شده‌ایم (جوادی آملی، فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

بر اساس این آیه و روایت می‌توان گفت که قضا و قدر در صورتی می‌توانند از موجودات هستی شمرده شوند که به دنبال تحقق علت تامه‌شان در خارج، موجود شده باشند و بدیهی است که با نسبت دادن قدر به مرتبه علل ناقصه، ویژگی «مخلوق بودن» در مورد آن بی‌معنا خواهد بود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق و تصحیح سیدمهدی رجایی، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تحقیق علی اسلامی، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۶. همو، فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم، ۱۹۵۶ ق.
۸. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ ق.
۹. حلّی، حسن بن سلیمان بن محمد، مختصر البصائر، تحقیق و تصحیح مشتاق مظفر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت، دار العلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق. و بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمد حسین، نهاية الحکمه، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم، ۱۴۱۶ ق.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق و تصحیح سیدطیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.

بازخوانی نظرگاه سهروردی در باب تناسخ

بر پایه متن حکمة الاشراق*

- رضا رضازاده^۱
- زهرا جمشیدی^۲
- مجید ضیائی قهنویه^۳

چکیده

«تناسخ» را به خروج روح از کالبد فرد و تعلقش به بدن فردی دیگر، چه انسان و چه غیر انسان تعریف کرده‌اند. برخی قائل‌اند که شیخ اشراق نظر خود را در پذیرش یا رد نظریه تناسخ اعلام نکرده است یا دست‌کم این نظریه را به طور صریح رد نکرده است. با این حال، به کمک برخی استنادات و دلایل، از جمله اعتقاد جازم او در آثارش قبل از حکمة الاشراق می‌توان بر باورمندی وی به بطلان تناسخ هم‌سو با دیگر حکمای مسلمان استناد کرد. در این صورت موقوف نمودن نظر خود به زمان دیگر در پی توضیح این نوع تناسخ و نیز این دلیل که ناکافی دانستن دلایل مخالفان تناسخ از نظر ایشان به معنای اعتقاد به تناسخ

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استادیار دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول) (rezakashany@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور تهران (jamshidizahra15@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (majid@ziaei.ir).

نیست، همچنین اعتقاد ایشان به وجود عالم صور معلّقه که به معنایی همان برزخ می‌باشد و نیز این امکان که می‌شود شیخ اشراق در هنگام بیان نظرات مشرقیان لزوماً همسو با آن‌ها نباشد و تأکید بر بحث تناسخ ملکوتی که امری پذیرفتنی است و نیز توجه به حدوث نفس همزمان با بدن، مبین بطلان تناسخ از منظر ایشان است.

واژگان کلیدی: بدن، نفس، تناسخ، حکمة الاشراق، تناسخ ملکوتی، سهروردی.

بیان مسئله

مسئله «تناسخ» از دیرباز تاکنون در میان اقوام و مذاهب مختلف وجود داشته است و به گونه‌ای که برخی گفته‌اند: «ما من مذهب إلا وللتناسخ فیه قدم راسخ» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۵۲۴). دانشمندان مکاتب اسلامی نیز از این مسئله مهم غافل نبوده و درباره آن به بحث پرداخته و تقریباً آن را به اتفاق رد کرده‌اند. در این میان، نظر شیخ اشراق محل نزاع و طرح آرای مختلف واقع شده و درباره نظر واقعی اش چون و چرا شده است و حتی عده‌ای او را معتقد به تناسخ دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۳).

دستیابی به نظر واقعی شیخ اشراق به عنوان فیلسوفی صاحب مکتب در تاریخ فلسفه اسلامی از دو جهت اهمیت و ضرورت دارد: اول اینکه بتوان سایه ابهام را از پاسخش به این مسئله زدود؛ دوم اینکه پرتوی بر مسائل نفس و جاودانگی آن، که مرتبط با مسئله معاد است، افکنده شود و روشنگری بیشتری بر توضیحات او در کتاب *حکمة الاشراق* باشد که به نوعی موهم‌گرایش او به تناسخ بوده است. چرا که شیخ اشراق گذشته از این کتاب که آخرین اثر اوست و مسئله را به طور واضح بیان نکرده، در تمام آثارش به صراحت خط بطلان بر این عقیده کشیده است. بنابراین، برای بررسی دیگر بار مسئله و رفع ابهامات باقی مانده، ابتدا به مفهوم‌شناسی تناسخ در نظام اندیشه سهروردی می‌پردازیم و سپس به بررسی ادعاهای مطرح شده و نیز شواهد و نظر موجه‌تری که از لابه‌لای متون او می‌توان جستجو کرد، مبادرت می‌ورزیم.

تناسخ فلسفی در نگاه سهروردی

«تناسخ» را به خروج روح از کالبد فرد و تعلّقش به بدن فردی دیگر، چه انسان و چه

غیر انسان تعریف کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۴۳/۱۵). در واقع، اگر نفس در همین جهان از یک بدن به بدن دیگر و نیز گاهی از آن بدن به بدن سوم، چهارم و غیره منتقل شود، تناسخ رخ داده است و بدنی که نفس به آن منتقل می‌شود ممکن است بدن انسان، حیوان یا گیاه باشد و غالباً این انتقال از طریق تعلق گرفتن به جنین انسان یا حیوان یا سلول نباتی انجام می‌گیرد. سهروردی بر آن است که بسیاری از حکمای قدیم پیرو تناسخ بوده و پیکر انسان را باب الابواب و دروازهٔ حیات همهٔ پیکرهای عنصری به‌شمار آورده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۰۳ و ۵۲۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۱۴-۵۱۵).

در سنت فکری اندیشمندان مسلمان فرایند انتقال روح از یک بدن به بدن دیگر به صورت‌های مختلفی تصویر و تعریف شده است که از آن‌ها با چهار اصطلاح «نسخ»، «مسخ»، «فسخ» و «رسخ» یاد می‌شود. ما در ادامه برای روشن ساختن زمینهٔ تحلیلی مسئله، ناگزیر از اشاره به هر یک از این موارد به اختصار هستیم.

انواع تناسخ

«نسخ» عبارت است از انتقال روح انسان از یک بدن به بدن انسانی دیگر. «مسخ» در لغت به معنای تغییر شکل ظاهری است، به ویژه به شکلی زشت‌تر و کریه‌تر از صورت قبلی و مقصود در این مورد، انتقال روح انسان به جسم حیوان است. انتقال روح انسان به جسم گیاه را «رسخ» می‌نامند. انتقال روح انسان به جسم جماد «فسخ» نام دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۲۰).

تناسخ ملکی و تناسخ ملکوتی

برخی تناسخ را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: تناسخ ملکی و تناسخ ملکوتی. تناسخ ملکی عبارت است از انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر که همان معنای کلی تناسخ است و مشخصهٔ کلی آن این است که این پدیده در همین دنیا و به صورت خاصی روی می‌دهد (بستانی، بی‌تا: ۲۲۴/۶). تناسخ ملکی خود به چند نوع تقسیم می‌شود. از جمله به تناسخ متشابه، تناسخ نزولی و تناسخ صعودی. معروف است که تناسخ متشابه در میان انسان‌ها به وقوع می‌پیوندد و مقصود از آن این است که روح انسان بعد از جدایی از

کالبد یک انسان به کالبد انسانی دیگر وارد شود.

تناسخ که از جهت افراد و زمان‌ها محدود است در جهت انتقال روح به بدن جسم اخس از جسم اول رخ می‌دهد. این قسم علاوه بر اینکه روند انتقال نفس تنها به برخی از نفوس اختصاص پیدا می‌کند نه همه آن‌ها، از جهت زمان نیز محدودیت دارد؛ بدین معنا که نفس سرانجام به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر به بدن منتقل نمی‌شود بلکه به عالم نور و عقول می‌پیوندد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۰۳-۲۰۴). تناسخ صعودی به معنای فراتر رفتن از جسم انسانی مثلاً تبدیل شدن به فرشته یا جرم آسمانی است. علاوه بر این می‌تواند به معنای سیر روح از مراتب مادون، مثلاً مرتبه جماد به مراتب بالاتر باشد (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۳۷۸).

تناسخ ملکوتی همان طور که از نامش پیداست، تحوّل باطنی است که به مقتضای شکل باطنی افراد و شاکله شخصیتی آن‌ها شکل می‌گیرد. این قسم از تناسخ -البته اگر بتوان اسم تناسخ بر آن نهاد- نه تنها محال نیست بلکه آن‌چنان که در ادامه بیان خواهیم کرد، امری معقول و مستدل است.

مسئله چیست؟

شیخ اشراق مسئله تناسخ را در بیشتر آثارش مطرح نموده و مانند سایر فلاسفه مسلمان به صراحت تناسخ را باطل دانسته است. او در بحث از روح و رستاخیز، ضمن توضیح رابطه نفس و بدن مسئله تناسخ را نیز به میان آورده است. نظر وی در باب تناسخ را به اختصار تمام این چنین می‌توان توضیح داد: مزاج جسمانی با استعداد خود، نور اسپهبد را درخواست می‌کند. از اینجاست که نور اسپهبد با بدن انس می‌گیرد. دل‌بستگی این نور به بدن از نیاز و کمبود او به انوار برتر سرچشمه می‌گیرد. این بدن مظهر افعال، گنجینه انوار، جایگاه آثار و لشکرگاه نیروهای نور اسپهبد است. نیروهای تاریک، عاشق نورند، تلاش می‌کنند تا آن را به سوی خود بکشند و از عالم نور ناب دور سازند. به همین دلیل نور اسپهبد جهان روشنایی ناب را فراموش کرده، به تاریکی‌های جهان خاکی انس می‌گیرد. بدن انسان نیز چنان کامل است که پذیرش امور مختلفی را داراست. به همین دلیل این بدن، نخستین منزل نور اسپهبد می‌شود و

این جسم نیازمند و دلدادۀ روشنایی است. از اینجاست که بودا و فرزندگان پیش از وی بر این باورند که در جانداران مادی دریچۀ اصلی جان، همین بدن است (یثربی، ۱۳۸۶: ۲۰۱-۲۰۲).

اگر در نور اسپهبد، خوی زشت و صفات ظلمانی چیره گردد، پس از تباهی بدن، او را به سبب علقه‌اش به این خوی و صفت به سوی بدن یکی از حیوانات دیگر می‌کشاند؛ زیرا نور اسپهبد اگر با عشق و علاقه به ظلمت، از جسم انسانی جدا گردد راه عالم نور را مانند حقیقت ذات خود، از یاد خواهد برد. در نتیجه جز کشیده شدن به بدن‌های حیوانات بی‌زبان و پست، راهی در پیش نخواهد داشت (همان: ۲۰۲-۲۰۳). سهروردی در ادامه به دلایلی که بر بطلان تناسخ اقامه شده، می‌پردازد و به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

گذشته از این نظر، سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* مسئله را به صورت دیگری مطرح کرده به نحوی که توضیح و تبیین وی بسیاری را دچار تردید کرده است. اکنون سؤال این است که آیا شیخ اشراق مانند برخی از پیشینیان هند و یونان یا مشرق‌زمین قائل به تناسخ است یا اینکه مانند سایر آثارش نظر بر رد آن دارد؟

دلایل ابطال تناسخ در آثار پیش از *حکمة الاشراق*

سهروردی در چند موضع تناسخ را رد می‌کند و از جمله در کتاب *المشارع و المطارحات* می‌نویسد:

ومما يذكر في امتناع التناسخ أنّ البدن لمزاجه يستعدّ لنفس من الواهب، فإذا انتقلت إليه علاقته المستنسخة فيحصل لحيوانٍ واحدٍ نفسان: مستجدّة و مستنسخة متصادمة متدافعة، وهو محال (۱۳۸۰: ۴۹۹/۱-۵۰۰).

شیخ اشراق در این عبارت از «یذکر» استفاده می‌کند که حاکی از دلایل دیگران در ابطال تناسخ است. با وجود این، در اینجا در مقام ابطال تناسخ است و هم‌رأی با کسانی که از آن‌ها نقل قول می‌کند ضمن بهره‌گیری از استدلالشان، بر آن است که بدن واحد مستعد دریافت تنها یک نفس از جانب خداوند است. حال اگر تناسخ به وقوع پیوندد لازمه‌اش این است که بدن علاوه بر نفس خود، واجد نفس دیگری شود؛ یعنی بدنی

واحد دو نفس داشته باشد و چنین فرضی به حکم عقل محال است. وی در ادامه به این دلیل اشاره می‌کند که تعداد حیوانات و انسان‌ها مساوی نیست. اگر تناسخ ممکن باشد با پدیدهٔ عدم تساوی نفوس و صاحبان نفوس روبه‌رو خواهیم بود که این خود دلیلی دیگر بر ابطال تناسخ است (همان: ۵۰۰/۱).

سهروردی در رسالهٔ *پرتونامه* تناسخ را محال می‌داند (همان: ۷۴/۳) و در رسالهٔ *دیگرش*، *اللمحات* نیز در ابطال تناسخ می‌گوید:

إِنَّ التَّنَاسُخَ مَحَالٌ. فَإِنَّ النَّفْسَ لَوْ انْتَقَلَ تَصَرَّفَهَا إِلَى جَرْمٍ عُنْصَرِيٍّ كَانَتْ لَصَلُوحِ مَزَاجِهِ لِتَصَرَّفِ النَّفْسِ وَإِلَّا مَا فَارَقَتْ هَيْكَلَهَا فَيَسْتَحَقُّ الْمَزَاجَ النَّفْسَ يَفِيضُ عَلَيْهِ الْعَقْلُ الْفَعَّالُ، فَكَانَ لِلْحَيَوَانَ الْوَاحِدِ نَفْسَانِ - مَسْتَنْسَخَةٌ وَفَائِضَةٌ - هَذَا مَحَالٌ؛ إِذْ لَا شَعُورَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا بِنَفْسٍ الْوَاحِدَةِ هِيَ هَوِيَّتُهُ وَأَيْضًا لَا وَجُوبَ لِتَطَابُقِ الْأَعْدَادِ وَالْأَوْقَاتِ لِمَا فَسَدَ وَمَا يَكُونُ، فَالْتَّنَاسُخُ بَاطِلٌ (همان: ۲۲۶/۴).

سهروردی با توجه به استعداد یک بدن کامل برای دریافت تنها یک نفس، وجود نفس دومی را برای آن بدن ممتنع می‌داند. لازم به ذکر است که تنها یک نفس و یک بدن با همدیگر در تعامل هستند و حتی در صورت وجود نفس دومی در انسان، شخص به آن التفاتی ندارد.

هرچند بیان شیخ اشراق در *حکمة الاشراف* به عنوان آخرین اثرش، به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد در پی رد این استدلال‌هاست، با توجه به توضیحاتی که در تحلیل دیدگاه شیخ اشراق در مورد تناسخ در ادامه خواهیم گفت تا حدی این تردید مرتفع می‌گردد. علاوه بر این اشکالات، او به عدم تساوی عدد ابدان ناپودشده و ایجادشده اشاره می‌کند و این عدم تساوی را مهر باطل دیگری بر نظریهٔ تناسخ می‌داند.

مطالب بالا بر این دلالت می‌کند که شیخ اشراق تناسخ را به کلی باطل و ممتنع می‌داند و اعتقاد به این امر را مستلزم مقابله با احکام صریح عقلی می‌داند و به تبع ابن سینا و سایر فیلسوفان مسلمان، مهر ابطال بر آن می‌زند. ناگفته نماند که شیخ اشراق مبحث تناسخ را در دو سطح مطرح می‌کند. دلایلی که بیان شد حاکی از نظر او بر امتناع تناسخ است. اما سطح دیگر، موضع او در کتاب *حکمة الاشراف* است که استنباط صریح، اصلی و نهایی او را دچار ابهام می‌سازد.

«تناسخ» در کتاب حکمة الاشراق

سهروردی در حکمة الاشراق این گونه می نویسد:

النور الإسفهد لنوریته، استدعاه المزاج البرزخی باستعداده المستدعی لوجوده، فله إلف مع صیصیته لأنها استدعت وجوده وكان علاقته مع البدن لفقره فی نفسه ونظره إلى ما فوقه ولنور هی مظهر لأفعاله وحقیبة لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه والقوی الظلماتیة لما عشقته تشبّثت به تشبّثاً عشقیّاً وجذبته إلى عالمها عن عالم النور البحت الذی لا یشوبه ظلمة برزخیة أصلاً، فانقطع شوقه عن عالم النور البحت إلى الظلمات (به نقل از: یثربی، ۱۳۸۶: ۲۱۲).

مطابق این فقره، وقتی استعداد بدن انسان برای دریافت و تعلّق نفس کامل شود، نفس انسانی پدید می آید؛ چرا که بدن طالب وجود نفس است و نفس به خاطر فقرش نیازمند بدن است و به خاطر نورانیتش خواستار عالم نور و نورانیت است. سپس این نفس با بدن، مأنوس شده و به طور طبیعی، بدن محل آثار و افعال نفس می شود. از طرفی چون قوای ظلمانی نفس نیز عاشق نفس هستند لذا آن را به سمت خود سوق می دهند و از پرداختن آن به عالم نور که مشوب به ظلمات نیست، باز می دارند. بر این اساس، نفس از عالم نور کننده می شود و به عالم ظلمات متصل گشته و به آن خو می کند.

شاید تصور اینکه شیخ اشراق تناسخ را قبول داشته، به نوعی برگرفته از عباراتی این چنینی باشد که حاکی از تعلّق و ایجاد علاقه و انس روح و جسم است، اما به نظر می رسد از این بیان نمی توان باورمندی شیخ اشراق به تناسخ را استخراج نمود. به این دلیل که فرایند تعلّق روح به بدن را توضیح می دهد و در پی شرح چگونگی حیات روح و مأنوس شدن آن با بدن و ظلمات دنیاست و اینکه چگونه در پی تعلّق روح به بدن، توجه روح از عالم نورانیت تا حد زیادی منصرف می شود و به بدن خاکی و دنیوی و امور مادی التفات پیدا می کند و از هدف اصلی خود که صرفاً تدبیرگری با پایین ترین سطح دلبستگی بود فاصله می گیرد. اما به هر شکل پیداست که نمی توان تناسخ را از این تعبیرات برداشت نمود؛ چرا که منکران تناسخ نیز بر این باورند که نفوس معمولاً با ابدان انس گرفته و از عالم نور دور می شوند و از این امر، صحت تناسخ را نتیجه

نگرفته‌اند. بدین ترتیب، تلازمی میان انس گرفتن با بدن و وقوع تناسخ دیده نمی‌شود. شیخ اشراق در همین کتاب و در ادامه به بیان دیدگاه پیشینیانی که قائل به تناسخ بوده‌اند، می‌پردازد. آن‌ها بدن انسان را کامل‌ترین مزاج و منزلگاه نفس می‌دانستند (اکبری، ۱۳۸۸: ۲۴۴-۲۴۸).

یکی از محمل‌های اصلی کسانی که شیخ اشراق را متهم به قبول تناسخ می‌کنند این است که شیخ اشراق توضیح و تبیین معتقدان به تناسخ را بیان نموده و دلایل آن‌ها را در این زمینه برشمرده است. این افراد به این نکته توجه نکرده‌اند که دور از ذهن نیست که شیخ اشراق تنها در مقام توضیح نظر قائلان به تناسخ بوده باشد و نه در پی بیان نظر خاص خود. نکته قابل توجه در این زمینه آن است که نمی‌توان از تعبیر «نظیر مشرقیان» لزوماً نظر شخص شیخ اشراق را استنباط نمود. چرا که او طیف وسیعی را اشراقی و مشرقی می‌نامد و جایی که آن‌ها را پیرو نظریه تناسخ می‌داند چه بسا خود شیخ، اعتقادی به تناسخ نداشته باشد و این استثنا امری دور از ذهن نمی‌باشد.

سهروردی از از طرفی به عقاید بزرگان یونان مخصوصاً فیثاغورث و امپدوکلس توجه داشته که معتقد به تناسخ بوده‌اند و از طرف دیگر حکمای عهد باستان مشرق‌زمین از جمله بودا را بزرگ دانسته است و البته غیر معقول نیست که نسبت به عقاید آن‌ها با نظر مدارا نگریسته باشد. شاید همین برخورد باعث شده باشد که عده‌ای او را معتقد به تناسخ بدانند. آنچه مسلم است اینکه سهروردی تناسخ به معنای انتقال یافتن روح از بدن انسانی به بدن انسان یا حیوان دیگر را مانند همه حکمای اسلام مردود می‌داند. اما چنان که بیان شد با توجه به خوش‌بینی و احترام و مدارا با بزرگان عهد باستان به گونه‌ای با مسئله برخورد کرده است که سخن آنان را نیز به طور کلی نادرست نداند. بر این اساس دو راه را در پیش می‌گیرد:

یکی طبقه‌بندی نفوس و توجه و تأکید بر اینکه نفوس و جان‌های پاک و تکامل یافته بعد از مرگ به طور کلی از جهان ماده جدا می‌شوند و هیچ نوع تناسخی ندارند و دیگری اینکه این باور را بپذیرد که گروهی از نفوس ناقص به علت اینکه به کمال لازم خود برای رسیدن به مدارج عالی دست نیافته‌اند، از قید و بند ماده رها نمی‌گردند. او نیز مانند ابن سینا می‌پذیرد که نفوسی که ناقص مانده‌اند بعد از مرگ

به گونه‌ای در ارتباط با ماده و جهان مادی به حیات خود ادامه می‌دهند؛ البته ابن سینا اجرام و اجسام آسمانی را محل ادامه حیات این نوع نفوس دانسته و لذت و آلام این نفوس را پنداری شمرده است در حالی که سهروردی در تبیین کیفیت حیات آن‌ها تصویرهای آویزان از این اجرام را مطرح می‌نماید (یثربی، ۱۳۸۶: ۲۱۲-۲۱۳).

سهروردی بنا بر روش همیشگی خود تلاش می‌کند دیدگاه حکمای عهد باستان را به طور کامل باطل نداند و در عین حال از قوت و اعتبار دیدگاه مشایبان بکاهد. بدیهی است که وی به عنوان یک حکیم مسلمان، تناسخ را مانند علمای هند و حکیمان یونان نمی‌پذیرد، اما به طور کامل نیز آن را رد نمی‌کند. به همین دلیل است که تعلق نفوس ناقص در علم و عمل را به تصویرهای آویزان (مُثَل مَعْلَقَه) و مصداق درست تناسخ تلقی می‌کند (همان: ۲۱۲-۲۱۴).

سهروردی نظریه تعدادی از حکمای معتقد به تناسخ را بیان می‌کند که برای تأیید نظر خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند، در حالی که تناسخ را با استناد به آیات قرآن نمی‌توان اثبات نمود. او بر آن است که هم دلایل منکران تناسخ و هم دلایل قائلان به تناسخ ناقص است و هیچ کدام از دلایل را در اثبات مدعایشان کافی نمی‌داند. ما اکنون در صدد پرداختن به دلایل اثبات گران و ابطال گران تناسخ و کافی یا ناکافی بودن دلایل آنان نیستیم بلکه در پی توضیح این مطلبیم که «مدعا» یک مطلب است و اینکه آیا دلایل برای اثبات یا رد مدعا کافی است، مطلب دیگر. سهروردی آنجا که دلایل منکران را ناکافی می‌داند دلالت بر این ندارد که با ناکافی بودن ادله، مدعا هم باطل می‌شود. همو برای نمونه در مورد سرنوشت اشقیاء می‌گوید:

وَأَمَّا أَهْلَ الشَّقَاوَةِ الَّذِينَ كَانُوا ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثَّةً﴾ ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِمِينَ﴾ - سَوَاءَ كَانَ النُّقْلُ حَقًّا أَوْ بَاطِلًا - أَنَّ الْحَجَجَ عَلَى طَرَفِي النَّقِيضِ فِيهِ ضَعِيفَةٌ؛ إِذَا تَخَلَّصُوا عَنِ الصِّيَاصِي الْبِرْزَخِيَّةِ يَكُونُ لَهَا ظِلَالٌ مِنَ الصُّورِ الْمَعْلَقَةِ عَلَى حَسَبِ أَخْلَاقِهَا (رك: همان: ۲۹۸).

او سرنوشت اشقیاء را بعد از مرگ و جدا شدن نفوسشان، افتادن در ورطه ظلمت می‌داند و این متناسب با رفتار و محصول اوصاف اخلاقی آنان است که البته این مطلب هیچ گونه دلالتی بر تناسخ ندارد. بلکه با توجه به آیاتی که خود شیخ اشراق نیز به آن‌ها اشاره کرده است به عذاب گناهکاران اشاره دارد و در نهایت امر معلوم شدن سیمای

واقعی افراد را متناسب با خُلق و عادات آنان که حالت خاصی است، یادآور می‌شود. این، به یک معنا همان «تجسّم اعمال» است. همان طوری که در آخرین مطالبی که در آخرین کتابش در این مورد اظهار داشته است و قبل از اینکه بیان نظر خودش را موکول به زمان دیگری نماید به مطالبی از این دست می‌پردازد و محور سخنش را ملکوت اعمال و چهره حقیقی کردار انسان‌ها قرار می‌دهد که به هیچ وجه ناظر به تناسخ اصطلاحی نمی‌باشد.

سهروردی در پی توضیح تناسخ از دید حکمای هند به نقل عقاید آنان درباره انتقال ارواح ناقص به بدن حیوان بعد از جدا شدن از روح می‌پردازد و بر آن است که باید توجه داشت که نور جز با نور تکمیل نمی‌شود؛ لذا از بدن حیوانات دیگر چیزی به بدن انسان انتقال نمی‌یابد بلکه انوار به سبب اوصاف پست خود همیشه از بدن انسانی به بدن حیوانات دیگر سرازیر می‌شوند. همچنین، هر خوی پستی به تناسب خود، بدنی از حیوانات را انتخاب می‌کند. در همین جا او به آیه ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ (حجر/ ۴۴) استناد می‌جوید (همان: ۲۰۳).

با نظر به این توضیح، شیخ اشراق هرچند در مقام توضیح نظر حکمای هند است، آنچه از بیان او به ویژه با استناد به آیه قرآن برمی‌آید این است که در نظر گرفتن تناسب اعمال با حیوانی خاص لازمه تعریف تناسخ اصطلاحی نیست بلکه این بیان بیشتر ناظر به تناسخ ملکوتی است یا نهایتاً بتوان مسخ را از آن برداشت کرد.

شاید مفید باشد که در تأیید تفسیر این نوع تناسخ به تناسخ ملکوتی به دیدگاه ملاصدرا هم اشاره‌ای شود. وی یکی از اقسام تناسخ را عبارت از انتقال نفس از این بدن به بدن اخروی می‌داند که متناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دنیا کسب کرده است. چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است، ظاهر می‌شود. او در توضیح بیشتر بیان می‌کند که این امری است که نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده است و از ارباب شرایع و ملل نیز نقل شده است و لذا گفته‌اند: «ما من مذهب إلا وللتناسخ فیه قدم راسخ» و آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است همگی بر اساس همین قسم از تناسخ تفسیر و توجیه می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۴۲).

او همچنین توضیح می‌دهد که به گمان ایشان اصرار و تأکید بر ثبوت تناسخ از ناحیه بزرگانی مانند افلاطون و پیشینیان او از حکمایی که انوار حکمت را از انبیا اقتباس نموده‌اند درباره همین نوع از تناسخ است. زیرا این‌ها بصیرت و فروغ کشف و شهود باطن نفوس و آن صوری را که بر طبق نیات و اعمالشان به آن صور محشور می‌شوند، مشاهده نموده و دیده‌اند که اعمال در نظرشان مجسم می‌شود و با همین چشم ملکوتی دیده‌اند که چگونه در دار دنیا برای نفوس انسان‌ها به علت تکرر افعال جسمانی، ملکاتی مناسب با آن اعمال پدید می‌آید؛ امری که آیات ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (اسراء/ ۹۷) و ﴿وَإِذَا الْوُجُوهُ حُشِرَتْ﴾ (تکویر/ ۵) که مقصود حشر انسان‌هاست، بر آن دلالت می‌کند (همان).

افزون بر این، در عبارتی که از شیخ نقل کردیم هرچند که شاید بتوان آن را به عنوان نکته‌ای مهم در بحث تناسخ از دیدگاه شیخ اشراق قلمداد نمود، نکته این است که شیخ اشراق بحث تناسخ را به عنوان جمله‌ای معترضه در میان مطالبش مطرح می‌کند و از آن می‌گذرد و هدف او بیان مطلب دیگری است و می‌دانیم که هیچ جایی جمله معترضه - هر مفهومی که داشته باشد - اهمیتش به اندازه مطلب اصلی نیست و آن گونه که پیداست، این جمله و جمله بعدش که «دلایل دو طرف ناکافی است» در پی اثبات یا رد تناسخ نیست. همان گونه که نویسندگان در نوشته‌هایشان گاهی از این شیوه استفاده می‌کنند و شبهه‌ای ایجاد نمی‌کند بلکه توجه ذهن معمولاً معطوف به مفهوم پایه است.

دلیل مهم دیگری که با استفاده از آن می‌توان به تبیین سرنوشت روح انسان پس از جدایی از بدنش از دیدگاه شیخ اشراق پرداخت، اعتقاد وی به وجود عالم مثال است که آن را علم برزخ نیز می‌نامند و مرتبه‌ای از هستی است که از ماده مجرد است ولی از آثار آن برکنار نمی‌باشد. یک موجود برزخی یا مثالی موجودی است که در عین اینکه از کم و کیف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است، از ماده، مجرد می‌باشد. سهروردی علت وجودی عالم مثال را برخی عقول متکافئه یا همان عقول عرضیه به‌شمار آورده است. در عالم مثال، صور جوهری تمثیل پذیرفته و به شکل‌های گوناگون ظاهر می‌شوند. سهروردی صور معلقه را عالم مثال دانسته و مثل معلقه را غیر از مثل

افلاطونی به شمار آورده است. وی بر این عقیده است که مُثُل افلاطونی عبارت‌اند از موجودات که در عالم انوار عقلیه، ثابت می‌باشند. ولی در نظر این فیلسوف متأله، مُثُل معلقه تنها در عالم اشباح مجرده متحقق می‌باشند. عین عبارت وی در این باب چنین است:

... والصور المعلقة لیست مُثُل افلاطون فإنَّ مُثُل افلاطون نوریه ثابتة فی عالم الأنوار العقلیه وهذه مثل معلقة، منها ظلماتیه ومنها مستنيرة للسعداء علی ما یلتذون به بیض مرد و للأشقیاء سود زرق (ر.ک: یثربی، ۱۳۸۶: ۲۰۹-۲۱۰ و ۲۸۹).

باید توجه داشت که این صورت‌های معلقه (مثل معلقه) با مثل افلاطونی فرق دارند، چرا که مثل افلاطون همگی نوری بوده و ثابت‌اند، اما از مثل معلقه برخی ظلمانی و برخی نورانی هستند. سعادت‌مندان با صورت‌های لذت‌بخش و سفید و نوجوان همراه شده و سیه‌بختان با چهره‌های سیاه و کبود مواجه خواهند بود. ملاصدرا نیز صور معلقه و عالم مثال را عالم اوسط دانسته و آن را برزخ میان عالم عقول و جهان ماده به شمار آورده است و قوای انسان را روزه‌ای برای شناخت این عالم قلمداد کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۳۶۳-۳۶۵).

سهروردی معتقد است که ارواح خوشبختان متوسط از زاهدان و پرهیزکاران بعد از جدایی از بدن به قلمرو مُثُل معلق می‌پیوندند و ارواح بدبختان که در جهنم به زانو درآمده‌اند (مریم/ ۶۸) و در سرزمین خود بی‌جان شده‌اند (هود/ ۹۴) وقتی که از بدن جدا شدند در سایه آن صورت‌ها و موجودات مثالی به تناسب اعمال و رفتار خود جای خواهند داشت؛ نفوسی که از بدن حیوان یا انسان جدا شده‌اند به قلمرو مُثُل می‌پیوندند (اکبری، ۱۳۸۸: ۲۰۹).

به نظر می‌رسد هرچند سهروردی پس از طرح تعلق نفوس به عالم صور معلقه و تطبیق آن با عالم برزخ از صحت یا عدم صحت تناسخ نام می‌برد، وقتی به تعلق نفوس به عالم برزخ اذعان کرد نوع تناسخ تغییر می‌یابد و نهایت چیزی که بتوان از آن برداشت کرد تناسخی در ورای عالم ماده است. پس بر تناسخ اصطلاحی که قائلان وقوع آن را در همین دنیا می‌دانند قابل تطبیق نیست و بلکه تفسیر آن به تناسخ ملکوتی به ذهن نزدیک‌تر است.

از طرفی معمولاً آخرین سخنان یک دانشمند، نظرات و آرای او قلمداد می‌شود. در بحث تناسخ، شیخ اشراق ابتدا در آثارش صریحاً تناسخ را باطل می‌داند. اما در *حکمة الاشراق* که آخرین اثر اوست در ابتدا، بیانش به نوعی ملهم اعتقاد او به تناسخ است و در این باره به ایراد مطالبی می‌پردازد. ولی آخرین محوری که در این بحث پرداخته می‌شود مُثُل و صور معلقه است و خیلی صریح ارواح خوشبختان متوسط از زاهدان و پرهیزکاران را واردشونده به قلمرو «صور معلقه» می‌داند (ر.ک: همان) و این همان عالم برزخی است که بعد از او با این نام مصطلح می‌گردد. در مورد ارواح بدبختان نیز که بر مبنای نظر معتقدان به تناسخ موضوعیت بیشتری پیدا می‌کنند و متصور است که این ارواح به بدن حیوانات منتقل شوند، آخرین سخن شیخ اشراق این است که این ارواح که «در جهنم به زانو درآمده‌اند» وقتی از بدن جدا شدند، در سایه آن صورت‌ها و موجودات مثالی، به تناسب اعمالشان به قلمرو مثال وارد خواهند شد (ر.ک: همان). در ادامه شیخ اشراق مطلبی می‌گوید که گرچه در نوع خود جالب توجه است و البته آن را با تردید «تناسخ» می‌نامد، تناسخ اصطلاحی از آن فهمیده نمی‌شود و با تعریف نسخ همخوانی ندارد.

مطلب دیگر این است که برخی مُثُل معلقه، ظلمانی و برخی نورانی‌اند. خوشبختان با صورت‌های نورانی همراه می‌شوند و بدبختان با چهره‌های سیاه و کبود، و چون این بدن‌های معلق در آینه و غیره قرار ندارند و جایگاه ویژه‌ای هم ندارند امکان دارد که مظهری در همین دنیا داشته باشند. او می‌گوید شاید در بدن همین مظاهر گرفتار تناسخ شده باشند و جن و شیطان حاصل این صورت‌ها باشند. او در ادامه به نقل گروهی از اهالی دربند و میانه در دیدن این صورت‌ها استناد می‌کند. موضوع قابل بحث در این باره این است که تعریف رایج تناسخ با این سخن شیخ اشراق همخوانی ندارد؛ چرا که اولاً جسمانیت شیطان و جن به شکل ابدان دیگر محل تردید است؛ ثانیاً این موجودات مشمول هیچ کدام از مصادیق تناسخ نیستند. اما اینکه جن و شیطان آیا ممکن است مظهر ارواح بدبختان باشند یا نه، مورد بحث ما نیست. سخن در این است که این انگاره خواه درست باشد یا اشتباه - و نیز از آن به تناسخ یاد شود یا هر امر دیگر - با تعریف تناسخ همخوانی ندارد.

یکی دیگر از دلایل ما در تبیین تناسخ از دیدگاه شیخ اشراق، اعتقاد ایشان به وجود رب النوع است و شیخ اشراق رب النوع انسان را که کامل‌ترین و معتدل‌ترین مزاج است، جبرئیل می‌داند؛ یعنی روان‌بخش، روح القدس و بخشنده دانش، بر ترکیب عالی انسان روح مجردی می‌بخشد تا در بدن او تصرف کند (یثربی، ۱۳۸۶: ۱۸۶-۱۸۷). مسئله اینجاست که چگونه ممکن است به واسطه تناسخ، تدبیر یک نوع وجودی بعد از طی عمری کوتاه یا طولانی به نوع دیگری که در وجود پست‌تر از رب النوع انسان است، منتقل شود؟ تبیین شیخ از معاد و اذعان به جاودانگی نفوس پس از ترک بدن، نکته‌ای مهم در بطلان تناسخ از دیدگاه اوست (همان: ۲۰۵-۲۰۶).

حدوث نفس مبنای ابطال تناسخ

از جمله مهم‌ترین مباحثی که با توجه به آن تناسخ تبیین می‌گردد، مسئله حدوث نفس پیش یا همزمان با بدن است. کسی که قائل به حدوث نفس پیش از بدن باشد تناسخ برایش پذیرفتنی می‌نماید. اما اعتقاد به حدوث نفس همزمان با بدن، منافی با اعتقاد به تناسخ است؛ چرا که مسئله تناسخ، زمانی می‌توان مطرح باشد که نفس پیش از بدن وجود داشته باشد.

در توضیح بیشتر این مطلب لازم است بیان شود که اگر نفس همزمان با بدن حادث شود طبعاً با همان جسم هم در تعامل خواهد بود و به تدبیر آن می‌پردازد و چون با همان جسم حادث شده به آن تعلق خواهد گرفت و تکلیف آن بعد از مفارقت از جسم نیز با توجه به ادله تجرد و تبیین‌هایی که در مورد دیدگاه شیخ اشراق مطرح گردیده تا حدی روشن است. اما اگر نفس قبل از جسم حادث شود به علت اینکه برای تعلق گرفتن به آن نیازمند جسم است و البته اگر تعلق آن تعلق بر حسب ایجاد استعداد در نفس باشد، به طور قطع اولاً نمی‌تواند وجود داشته باشد و از طرفی نمی‌تواند جز به جسمی که حائز استعداد خاص برای پذیرش آن جسم است، تعلق پیدا کند. بر این اساس تناسخی که از طریق حدوث نفس قبل از جسم یا بدون در نظر گرفتن استعداد خاص در پی اثبات تناسخ باشد، منتفی می‌گردد. شیخ اشراق از کسانی است که معتقد به حدوث نفس همزمان با بدن است.

وی در این باره می گوید:

واعلم أنّ النفس لا يتصوّر وجودها قبل البدن؛ لأنّها لو كانت قبل البدن موجودة، فإمّا أن تكون متکثّرة، التکثر دون ممیّز محال، ولا ممیّز قبل البدن من الأفعال و الانفعالات و الإدراکات و إمّا أن تكون متّحدة. فإن بقيت واحدة تتصرّف في جميع الأبدان كانت للجميع نفس واحدة، وكان يجب أن يدرك جميع الناس ما أدركه واحد وليس كذا؛ وإن انقسمت بعد الوحدة فهي جسم، وقد برهن على امتناع جرميتها، فالنفس حادثة مع البدن ویدلّ عليها مشان «النفخ» المذكورة و مثنى آخر قوله ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ (مریم/ ۱۷) إلى قوله ﴿لَأَهْبَلَكِ غَلَامًا زَكِيًّا﴾ (مریم/ ۱۹) یثنیه قوله ﴿لَمَّا أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون/ ۱۴) بعد ترکیب جسدی (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۳/۴-۵۴).

شیخ اشراق در این بیان، وجود نفس قبل از بدن را انکار می کند؛ با این توضیح که اگر نفس قبل از بدن موجود باشد یا اینکه متکثر است و تکثر بدون تمایز محال است و قبل از بدن و پیوستن نفس به بدن که به واسطه افعال و حرکات و ادراکات باعث تمیز می شود، تمیزی وجود ندارد و یا اینکه نفسی که پیش از بدن حادث شده، واحد است؛ در این حال، اگر واحد باقی بماند در تمام ابدان تصرّف می کند و لازمهاش این است که تمام ابدان دارای یک نفس باشند و به تبع آن واجب است تمام مردم آنچه را ادراک می کنند، یکسان باشد و تفاوتی در ادراک آنها نباشد، در حالی که این گونه نیست و اگر این نفس بعد از وحدتش به تعدد ابدان تقسیم شود، مستلزم این است که نفس جسم باشد (چرا که امر مادی تقسیم پذیر است و مجرد قابل انقسام نیست) و عدم جسم بودن نفس مستدل است.

دیگر اینکه اگر این نفوس پیش از بدن موجود بودند به دلیل امکان ارتباط آنها با عالم انوار و نیز نداشتن گرفتاری های مادی، کامل می شدند و تصرفشان در بدن ها بی فایده بود و همچنین اگر نفوس پیش از بدن ها موجود بودند، برای اختصاص یافتن آنها به بدن های ویژه مرجّحی در کار نبود؛ زیرا عوامل مؤثر در بدن همگی مادی هستند و در عالم مجردات وجود ندارند و استدلال های دیگر (اکبری، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۸).

«نفوس پیش از ابدان وجود ندارند»، این می تواند دلیلی متقن در ابطال تناسخ از دیدگاه شیخ اشراق باشد. بر این استدلال آیاتی از قرآن گواه هستند که به نفخ اشاره

دارند، از جمله جایی که خدا می‌فرماید: «ما روح خود را به سوی او فرستادیم و او در شکل انسانی بی‌عیب و نقص بر مریم ظاهر شد» (مریم/ ۱۷) و نیز آیاتی که دلالت دارند بر اینکه بعد از ذکر ترکیب بدن، از الحاق نفس به بدن با خلقت دیگر یاد می‌شود. با تأمل بر این مبنا ما می‌توانیم مدعی باشیم که شیخ اشراق نظریه تناسخ اصطلاحی را قبول نداشته است.

برخی از دلایل اثباتی معتقدان به تناسخ

برخی از طرفداران مسلک تناسخ به بعضی از آیات قرآن کریم استناد می‌کنند و آن‌ها را دال بر تناسخ می‌دانند که در ذیل به دو مورد برای نمونه اشاره می‌کنیم:

آیه اول: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمًا تُنَادِيكُمْ فَاقْرَأُوا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (انعام/ ۳۸)؛ و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند مگر آنکه آن‌ها [نیز] گروه‌هایی مانند شما هستند ما هیچ چیزی را در کتاب [لوح محفوظ] فروگذار نکرده‌ایم سپس [همه] به سوی پروردگارشان محشور خواهند گردید. در اینجا با توجه به اینکه اشاره شده است که حیوانات نیز امت‌هایی مانند انسان‌ها هستند، اهل تناسخ به آن استناد نموده و نظریه تناسخ را نظریه‌ای مستند به آیات قرآن کریم دانسته‌اند. با این توضیح که انسان‌ها امت‌ها و اصنافی هستند که در اعمال و صناعات و علوم خود دارای مراتبی هستند و هر جنبنده و پرنده‌ای به یکی از آن اعمال و اوصاف و امت برمی‌گردد و این صور از آن‌ها صادر می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۳۰) و می‌گویند که بر اساس این آیه حیوانات امت‌هایی مانند انسان‌ها بوده‌اند که بعد از مرگ، به بدن حیوانات منتقل شده و به صورت حیوان درآمده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۸۳/۷).

اما در پاسخ این شبهه آنچه از تفسیر برمی‌آید این است که این آیه هیچ دلالتی بر تناسخ ندارد چرا که اگرچه مجتمعات حیوانی از جهاتی مانند مجتمعات انسانی است، این شباهت جنبه فعلی دارد نه بالقوه؛ زیرا آن‌ها دارای سهمی از درک و شعور هستند و از این جهت شبیه انسان هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۲۷/۵-۲۲۸).

آیه دوم: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ ثَوْبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ

وَالْحَتَّازِ يَرْوَعُ عَبْدَ الطَّاغُوتِ أَوْ لَيْتَكَ شَرُّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿مائدة/ ۶۰﴾؛ بگو آیا شما را به بدتر از [صاحبان] این کیفر در پیشگاه خدا خبر دهم؛ همانان که خدا لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته و از آنان بوزینگان و خوکان پدید آورده و آنان که طاغوت را پرستش کرده‌اند اینان‌اند که از نظر منزلت بدتر و از راه راست گمراه‌ترند.

آیه سوم: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ قَوْلًا لَّهُمْ كُنُوزًا قَرَدَةً حَاسِنِينَ﴾ (بقره/ ۶۵)؛ و کسانی از شما را که در روز شنبه [از فرمان خدا] تجاوز کردند نیک شناختید پس ایشان را گفتیم: بوزینگانی طردشده باشید. این آیات بر مسخ انسان‌ها دلالت دارد و مسخ نیز ملازم تناسخ است و بنابراین با وقوع مسخ، تناسخ هم به طریق اولی رخ داده است.

در نقد این دلیل باید به تناسخ ملکوتی اشاره کرد که در حقیقت نمی‌توان آن را تناسخ نامید و بدن‌های این افراد بدون انتقال به بدن حیوانات تبدیل به بدن حیوانات از میمون و خوک شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱ و ۲۸۰). علاوه بر اینکه یکی از شرایط وقوع تناسخ این است که بعد از مرگ انسان روح او از کالبدش مفارقت جسته و به کالبد دیگری تعلق یابد، در حالی که در آیه مورد بحث سخن در این است که در حالی که افراد زنده هستند و روحشان به کالبد خودشان تعلق دارد به دستور خداوند تبدیل وضعیت جسمی داده و ظاهر آن‌ها از ظاهر انسان به ظاهر حیوانی مانند میمون و خوک تبدیل شده است و این توصیف مسخ است و به هیچ روی دلالتی بر تناسخ ندارد.

یکی دیگر از دلایل معتقدان به تناسخ این است که اگر نفوس اهل فسق و فجور از بدن‌ها و اجرام این عالم و از هر نیروی جسمانی که باعث تذکر و یادآوری افعال و اعمال قبیح ایشان و به خاطر آوردن ملکات ناپسند و عقاید باطل آنان است به کلی رهایی یابند و به عالم ملکوت اعلی صعود کنند پس شقاوت کجا و چگونه خواهد بود. پاسخ اشکال این است که ایشان بدن‌هایی اخروی دارند که در روز قیامت با آن بدن‌ها محشور می‌شوند و متناسب با اعمالشان با آن‌ها برخورد خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۴۷-۳۴۸).

نتیجه‌گیری

شیخ اشراق در آثاری که پیش از *حکمة الاشراق* ارائه نموده، با دلایل متقنی تناسخ را مردود دانسته است اما در این کتاب با عدم اعلام قطعی نظرش و نیز توضیح و تفصیل نظریه پیشینیان و برخی از مشرقیانی که قائل به تناسخ بوده‌اند زمینه‌ساز این تردید شده که ممکن است او نیز به تبع آن‌ها قائل به تناسخ باشد.

به نظر ما مسئله‌ای که باعث شده است عدم اعتقاد شیخ اشراق به تناسخ مورد تردید واقع شود، برداشت اشتباهی است که از متن آخرین اثر او یعنی *حکمة الاشراق* شده است، در حالی که با تأمل در این اثر و تلفیق آن با دلایل پیشین او در رد این نظریه معلوم می‌شود که شیخ اشراق نمی‌تواند قائل به تناسخ باشد. اما اشاره‌ای که به گرایش اهل دنیا و ظلمات به ماندن در همین عالم دارد به معنای تناسخ آن‌ها نیست بلکه می‌تواند ناظر به این باشد که آنان در طی حیات خود نتوانسته‌اند آن طور که باید تعلق خود را از ظلمات قطع کنند و مدارج کمال روح را پیمایند.

همچنین نکته مهمی که در مطالب وی حائز اهمیت است این است که ناکافی بودن دلایل منکران تناسخ به هیچ وجه دلالتی بر احتمال وقوع تناسخ نیست چرا که با ناکافی بودن دلایل یک مسئله، طرف دیگرش اثبات نمی‌شود.

استناد به آیات قرآن در اثبات تناسخ می‌تواند مسخ را اثبات کند اما چنان که گفته شد و البته تفسیر بیشتر آن را باید از کتب تفسیری جویا شد به هیچ وجه تناسخ مصطلح را اثبات نمی‌کند. لازم به یادآوری است مسخی که قرآن از آن یاد می‌کند بدون انتقال روح و در حال زنده بودن افراد رخ داده است نه اینکه روحی از بدنی جدا شده و به بدن یک حیوان تعلق گیرد که بتوان اسم تناسخ را بر آن نهاد. اما بی‌مناسبت نیست اگر با توجه به همین توضیح که شیخ به گونه‌ای «مسخ» را ملازم با «تناسخ» دانسته است بتوانیم قائل شویم به اینکه این احتمال هم وجود دارد که شیخ اشراق استنباط درستی از انواع تناسخ نداشته است.

نکته آخر اینکه به نظر می‌رسد فرد شقی به همان شکلی خواهد شد که خُلق و خوی و رفتار او به آن شبیه بوده و آن گونه زندگی کرده است، همان گونه که سیمای

انسان واقعی هرگز به شکل بوزینه نخواهد بود؛ چرا که رفتار و عادات او رفتار و عادات بوزینه نبوده است و همین امر در سایر موارد نیز صادق خواهد بود و مسئله سیمای ملکوتی افراد، امری است که آیات و روایات بر آن صحه می گذارند و در بحث تشابه کردار و نیت افراد و جلوۀ انسانی و ملکوتی آنها یا جلوۀ حیوانی شان امری مستدل است. بنابراین در این موارد می باید بر نظر شیخ اشراق صحه گذاشت.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۲. اکبری، فتحعلی، ترجمه حکمة الاشراف، تهران، علم، ۱۳۸۸ ش.
۳. بستانی، المعلم بطرس، دائرة المعارف قاموس عام لكل فن و مطلب، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
۴. سبحانی، جعفر، معادشناسی، مقدمه و ترجمه علی شیروانی، تهران، دار الفکر، ۱۳۸۵ ش.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراف، شرح شمس‌الدین محمد شهرزوری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۶. همو، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۷. شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۵ ق.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۸۵ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. یثربی، سیدیحیی، حکمت اشراق، گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نظر همراه با متن حکمة الاشراف، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

تحلیل صدرايي از رابطه علیت و حذف ماهیات*

□ عبدالعلی شکر^۱

چکیده

با اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت توسط ملاصدرا، وجود محور بحث‌ها قرار گرفت؛ اما رسوبات مباحث ماهوی همچنان در میان این مباحث به چشم می‌خورد. ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود و نیز تحلیل رابطه علی و معلولی، تقسیمی دو ضلعی از وجود ارائه کرد و بر اساس آن وجود را به رابط و مستقل تقسیم نمود. وجود معلول یا رابط، عین ربط و تعلق به علت خود به شمار می‌رود و در واقع یک حقیقت حرفی و ربطی است و هیچ گونه استقلالی از خود ندارد. این تحلیل، پیامدهایی در مباحث فلسفی خواهد داشت؛ از جمله اینکه وضعیت ماهیت به کلی دگرگون می‌شود؛ زیرا تمام وجودات ممکن که ماهیت از آن‌ها انتزاع می‌شود، مصداق وجود رابط خواهند بود و استقلالی نخواهند داشت. در این صورت دیگر نمی‌توانند در جواب چیستی اشیا بیابند؛ زیرا تا چیزی استقلال وجودی یا مفهومی نداشته باشد، شایستگی ندارد تا در جواب ماهو بیاید. این به

معنای حذف ماهیات و اندراج آن‌ها در حوزه مفاهیم است. ماهیت به معنای «ما» یقال فی جواب ما هو» مستلزم استقلال در مفهومیت است، در حالی که حقیقت ربطی ممکنات این استقلال را از آن‌ها سلب می‌کند. در نتیجه آنچه درباره ماهیات گفته می‌شود، به مفاهیم استناد می‌یابد. ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» نیز به کار می‌رود که بر مبنای اصالت وجود، تنها شامل وجود می‌شود و از حیطة ماهیت خارج است.

واژگان کلیدی: مفهوم، ماهیت، وجود رابط، ملاصدرا.

طرح مسئله

بررسی لوازم و پیامد دیدگاه‌ها، اثر شایانی در شناخت میزان توانمندی و چشم مسئله‌یاب صاحب نظریه، و همچنین کشف درجه قوت یا نقصان اصل نظریه دارد؛ زیرا این آثار و لوازم، ثمراتی هستند متأثر از پیشینیان که تأثیر خود را در بستر زمان به منصفه ظهور می‌رسانند. به همین جهت حاصل کار گذشتگان، امروزه در پرتو لوازم آن بهتر درک می‌شود. صدرالمآلهین با نوآوری در بسیاری از مباحث فلسفی، تحولات اساسی در این حوزه ایجاد کرد. یکی از این نوآوری‌ها تقسیم دو ضلعی وجود رابط و مستقل است که گرچه ایشان به اختصار از این مسئله عبور کرده است، با گذشت زمان و به دست شارحان وی بسط بیشتری یافت^۱ و پرده از زوایای مختلف آن برگرفته شد.

توضیح اینکه وجود به «فی نفسه» و «فی غیره» تقسیم شده است؛ این دو قسم به ترتیب وجود مستقل و رابط نامیده می‌شوند. وجود «فی نفسه» وجودی است که صرف نظر از غیر، دارای هویت و استقلال است؛ اما وجود «فی غیره» تنها به کمک غیر و تعلق به آن معنا می‌یابد و بدون آن هیچ استقلال مفهومی و وجودی برای آن متصور نیست. وجود «فی نفسه»، به «لنفسه» و «لغیره»، و وجود «لنفسه»، به «بنفسه» و «بغیره» تقسیم شده است. تنها مصداق وجود «فی نفسه لنفسه بنفسه»، ذات حق است (سبزواری، ۱۴۱۶: ۲۳۷/۲). پس از آن به ترتیب جواهر و اعراض، از مصادیق دو شق دیگر این تقسیم می‌باشند. تفاوت وجود «فی غیره» با وجود «لغیره» و وجود «بغیره» در این است که وجود «فی غیره» همان گونه که اشاره شد، بدون غیر چیزی نیست، اما وجود

۱. از جمله در آثار حکیم سبزواری، علامه طباطبائی، مصباح یزدی و جوادی آملی به این مسئله پرداخته شده که در ادامه بحث به آن‌ها اشاره شده است.

«لغیره» خودش صرف نظر از غیر، نفسیتی دارد که می‌توان آن را به شکل مفهومی مستقل تصور کرد؛ منتها این قسم از وجود که مصداقش اعراض هستند، در مقام تحقق خارجی، وجودش برای غیر و متکی به آن است. قسم دیگر، یعنی وجود «بغیره»، همان جواهر هستند که بر خلاف اولی، دارای استقلال بوده و بر خلاف دومی در مقام تحقق، برای غیر و متکی به آن نمی‌باشند. به عبارت دیگر، وجود «فی‌غیره» عین وابستگی و تعلق به غیر است، وجود «لغیره» وابسته به علت ایجابی و متکی به غیر است و وجود «بغیره» تنها وابسته به علت ایجابی خود است. بنابر این وجود جوهر یک وابستگی، وجود عرض دو وابستگی دارد، اما وجود رابط عین وابستگی است. وجود «فی‌نفسه» اگر علاوه بر طرد عدم از خود، وصفی برای وجود دیگر نیز تأمین کند، وجود رابطی یا «وجود فی‌نفسه لغیره» خواهد بود و گاهی با تعبیر «وجود نعتی» بیان می‌شود. اما وجود ذاتی یعنی وجود «فی‌نفسه لِنفسه»، تنها عدم را از خود طرد می‌کند. اما وجود «فی‌غیره» هیچ نفسیتی ندارد.

صدرالمآلهین به پیروی از استاد خود^۱ وجود رابط را از وجود رابطی متمایز می‌کند؛ زیرا این دو اصطلاح به یک معنا نیستند. «وجود رابط» در مقابل «وجود محمولی» و «فی‌نفسه» قرار دارد و از هیچ نفسیتی برخوردار نیست؛ یعنی حقیقتی جز «فی‌غیره» بودن را ندارد. اما «وجود رابطی» دارای وجود «فی‌نفسه» است که این نفسیت همانند اعراض، برای غیر متحقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۰/۱-۸۲). بنابراین «برای غیر بودن» غیر از «در غیر» بودن است. نتیجه‌ای که در اینجا حاصل می‌شود این است که وجود رابط، حقیقتی جز ربط و تعلق به غیر ندارد و حتی بدون لحاظ غیر به ادراک هم نمی‌آید.

با اثبات اصالت وجود و اشتراک معنوی مفهوم آن و پذیرش تشکیک در مراتب وجود، تنها راه صحیح در توجیه و تبیین رابطه معلول با علت خود، رابط و عین وابستگی دانستن معلول نسبت به علت است. انکار وجود رابط، به معنای گسیختگی رابطه میان معلول و علت است. مطابق اصالت وجود، تنها وجود صلاحیت علیت را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۸۰/۲)؛ معلول نیز جز وجود نیست و در عین حال با علت نیز یک چیز

۱. تمایز وجود رابط از وجود رابطی را اولین بار میرداماد، استاد ملاصدرا، در کتاب *الافتق المبین* خود بیان کرده است (ر.ک: میرداماد، نسخه خطی: ۱۲۴).

نیستند؛ پس باید خود وجود با علت مرتبط باشد و این ارتباط مقوم آن است (همان: ۲۱۶/۱)؛ به این معنا که معلول عین ربط و وابستگی به علت است و از شئون و تجلی آن به شمار می‌رود. یکی از نتایج اساسی این مسئله، تبدل ماهیت به مفهوم است که در این مقاله به آن بذل توجه شده است. برای تبیین بحث ابتدا لازم است معانی لغوی و اصطلاحی واژه‌های مفهوم و ماهیت روشن شود تا از خلط مبحث پرهیز شود.

واژه مفهوم

این واژه در سه معنا به کار می‌رود:

الف) مفهوم اسم مفعول از فهم است به معنای ادراک شده یا معنا و مدلولی که لفظ بر آن دلالت می‌کند و از لفظ فهمیده می‌شود (معین، ۱۳۷۹: ۴/۴۲۷۸). به عبارت دیگر، مفهوم با معنا، مدلول و مراد، مساوی است.

ب) در اصطلاح منطقی مفهوم یعنی چیزی که در مقابل مصداق است؛ همان معنایی که در ذهن تصور شده است، هرچند معنا و مدلول لفظ نباشد. در واقع مفهوم، وجود ذهنی شیء است که از حقیقت اشیا انتزاع شده است و مصداق، وجود خارجی آن به شمار می‌رود (مظفر، ۱۳۹۰: ۶۳/۱). این معنا از مفهوم، نسبت به معنای اول، گسترده‌تر است؛ زیرا معنای اول، مقید است به آنچه از لفظ فهمیده می‌شود، ولی این معنا از مفهوم، مقید به قید لفظ نیست، بلکه حتی اگر از طریق کتابت یا اشاره نیز معنای یک چیز در ذهن تصور شود، به آن مفهوم گفته می‌شود.

با توجه به اینکه حقایق اشیا گونه‌های مختلف دارند، مفاهیمی که از آنها ساخته می‌شود نیز متفاوت است. گاه شیء درک شده، شخص معین خارجی است. در این حالت مفهومی که در ذهن ساخته می‌شود نیز یک مفهوم جزئی است. گاه حقیقت درک شده یک امر کلی است که در مصادیق مختلف موجود است و مفهومی که از آن در ذهن ساخته می‌شود نیز مفهوم کلی است که می‌تواند بر مصادیق بی‌شمار صدق کند.

گاهی نیز ذهن قادر است مفهومی را از یک امر عدمی اخذ کند؛ صورت ذهنی که از حقیقت عدم اخذ می‌شود، بر هر چیزی که تحقق نداشته باشد منطبق می‌شود و آنها مصادیق مفهوم عدم به شمار می‌آیند. به این ترتیب مفهوم، یعنی چیزی که از یک

حقیقت جزئی یا کلی و یا عدمی حکایت می کند.

ج) در اصطلاح علم اصول، مفهوم چیزی است که در مقابل منطوق باشد؛ یعنی آنچه به طور غیر مستقیم از لفظ به دست می آید. پس مفهوم، آن چیزی است که لفظ دلالت مستقیم بر آن نداشته باشد و مدلول مطابقی لفظ نمی باشد، بلکه مدلول التزامی آن است (همو، بی تا: ۱۰۷/۱).

معنای ماهیت

واژه ماهیت در اصل ماهویت بوده است؛ «یاء» آن «یاء» نسبت و «تاء» آن «تاء» مصدریه است و «واو» قلب به «یاء» و «یاء» در «یاء» ادغام شده است و «هاء» آن مکسور گردیده است. بعضی نیز معتقدند که ماهیت مشتق از «ما هو» است. همچنین گفته شده است که واژه ماهیت مرکب از «ما»ی استفهامیه و «یاء» نسبت و «تاء» مصدریه است و همزه زائد بعد از «الف» تبدیل به «هاء» شده است. گاهی به جای ماهیت، مائیت گفته شده است (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۶۶۳/۳).

یکی از معانی اصطلاحی ماهیت، «ما به الشیء هو هو» است که به آن «بالذات» نیز گفته می شود (تهانوی، ۱۹۹۶: ۶۸۵/۱ و ۸۱۶)؛ یعنی ذات و حقیقت یک چیز را ماهیت آن می گویند. ماهیت به این معنا وجود را نیز شامل می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۰). بر اساس اصالت وجود، این معنا از ماهیت مساوی با وجود خواهد بود؛ زیرا بر این مبنا، ماهیت تنها اعتبار ذهن است، در حالی که ماهیت به این معنا، همان حقیقت شیء مورد نظر است و تنها وجود است که تحقق عینی دارد و حقیقت اشیا را تشکیل می دهد. معنای اصطلاحی دیگر ماهیت عبارت است از آن امر ذاتی که در جواب چستی از یک شیء می آید و با تعبیر «المقول فی جواب ما هو» بیان می شود. منظور از «ما یقال فی جواب ما هو»، آن امر ذاتی است که وقتی از چستی اشیا سؤال می شود، شایستگی آن را دارد که در پاسخ از این سؤال بیاید (جبر و دیگران، ۱۹۹۶: ۹۸۷).

تفاوت ماهیت با مفهوم

با توجه به معانی مفهوم و ماهیت، تفاوت آن‌ها بدین قرار خواهد بود:

الف) مفهوم، اعم از ماهیت می‌باشد (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۶۰)؛ زیرا شامل مفهوم محالات ذاتی و عدم مطلق و مانند آن نیز می‌شود، در حالی که عدم مطلق و مانند آن چیزی نیستند که از چیستی آن‌ها سؤال شود و ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» در پاسخ آن‌ها بیان شود.

مفهوم حقیقی همان معقول اولی و ماهیت به حمل شایع است، نه ماهیت به حمل اولی که خودش یک مفهوم اعتباری و در شمار معقولات ثانیه است. معقولات ثانوی بر خلاف مفاهیم حقیقی، اعتباری و غیر ماهوی هستند و نمی‌توانند هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند، بلکه میان مفهوم و مصداق آن‌ها، عینیت برقرار نیست و حملشان بر مصادیقشان به گونه‌ای نیست که یک تطابق ذاتی میانشان برقرار باشد؛ اما ماهیات به شکل متواظی بر افراد خود حمل می‌شوند و با هم تطابق ذاتی دارند (کرجی، ۱۳۷۵: ۲۲۷-۲۳۷).

ب) ماهیت در مقابل ائیت یا وجود، به معنای ذات هر چیزی که حاکی از چرایی آن است (شیخ، ۱۳۹۰: ۱۳۷) و به شکل اسم مصدری به کار می‌رود که مرادف فارسی آن «چیستی» است. این اصطلاح، یک مصدر جعلی است که از «ما هو» گرفته شده است.

ج) ماهیت، ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌سازد و بیان می‌کند که اشیا خارجی چه چیزی هستند، اما مفهوم، از اصل تحقق و واقعیت داشتن آن‌ها حکایت می‌کند. به عبارت دیگر، ذهن انسان قادر است در مواجهه با اشیا خارجی، دو مفهوم هستی و چیستی، یعنی وجود و ماهیت را از آن‌ها به دست آورد (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۹۷/۶-۵۰۲).

د) مفهوم وجود و هستی، مشترک معنوی بوده و بر همه اشیا خارجی به یک معنا و یکسان صدق می‌کند. اما مفاهیم ماهوی، مفاهیمی هستند که هر کدام از آن‌ها بر بخش خاصی از موجودات صدق می‌کند (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۴۳-۱۴۴).

ه) ماهیت گاهی به وجود خارجی و گاهی به وجود ذهنی موجود می‌شود و خارجیت و ذهنیت عین ذات او نیست، اما مفهومی که در مقابل ماهیت است، محال است که در خارج یافت شود. به عبارت دیگر ماهیت قابل تبدل به وجود با حفظ اصل ذات می‌باشد، در واقع وجود در ذهن عارض بر ماهیت می‌شود و این به معنای مغایرت

آن دو به لحاظ مفهومی است؛ زیرا در مقام واقع و مصداق، متحد و واحد می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۵۰/۶). بر خلاف مفهوم که قابل تبدیل به وجود نمی‌باشد. به همین جهت به محکمی علیه ماهیت فرد، و به محکمی علیه مفهوم مصداق اطلاق می‌شود، یعنی در خارج مفهوم دارای مصداق، و ماهیت دارای فرد است.

(و از خصوصیات مفهوم این است که بر مصادیق خود حمل می‌شود، اما نه از قبیل حمل جنس و نوع بر افراد خود. مفهوم برای مصادیق خود از قبیل عرض برای ذات است، ولی ماهیت به عنوان یکی از کلیات خمس بر افرادش حمل می‌شود و به عبارت دیگر، مفهوم انتزاعی است ولی ماهیت همان ذات شیء است (کرجی، ۱۳۷۵: ۲۲۰-۲۲۱؛ مطهری، ۱۳۶۷: ۳۲/۱).

(ز مفاهیم ماهوی همان ادراک انفعالی از واقعیت عینی خارجی است به این معنا که واقعیت‌های عینی هنگامی که در ذهن انعکاس می‌یابند به صورت قضیه هلیه بسیطه منعکس می‌گردند و دست کم دو مفهوم اسمی از آن‌ها گرفته می‌شود که یکی در طرف موضوع قرار می‌گیرد و معمولاً از مفاهیم ماهوی است و دیگری که مفهوم موجود است در طرف محمول قرار می‌گیرد و از مفاهیم فلسفی و معقول ثانی به شمار می‌رود.

برای مثال، هنگامی که چشم ما رنگ سفیدی را دید، صورت خیالی آن در قوه خیال و مفهوم کلی آن در عقل انعکاس می‌یابد که از آن به ماهیت سفیدی تعبیر می‌شود و ما ناچاریم که در ماهیات بسیطه آن را بپذیریم که ذهن به وسیله انعکاس مفهوم ماهیات بسیطه در عقل، با آن‌ها آشنا می‌گردد و از آن‌ها شناخت حاصل می‌کند، گرچه در ماهیات مرکبه همان نظریه مشهور فلاسفه و منطقیان را قائل باشیم که ماهیات با تحلیل‌های ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عرضی و به دست آوردن اجناس و فصولی، شناخته می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲۷۲/۱).

(ح) لازمه ذاتی مفهوم عقلی، قابلیت صدق و حمل آن بر افراد بی‌شمار است. اما این لازمه ذاتی در ماهیت وجود ندارد، بلکه اگر با وجود اتحاد پیدا کند، تشخیص می‌یابد، زیرا لازمه ذاتی وجود، تشخیص است (ر.ک: همان: ۲۸۶-۲۸۷).

خلاصه تفاوت‌های مفهوم با ماهیت در جدول زیر منعکس شده است:

ماهیت	مفهوم
اخص از مفهوم است.	اعم از ماهیت است.
ماهیت به حمل اولی یک مفهوم اعتباری و معقول ثانی است.	مفهوم حقیقی، معقول اولی و ماهیت به حمل شایع است.
حمل آن بر مصادیق خود به شکل مطابقت ذاتی است.	حمل آن بر مصادیق خود به شکل مطابقت ذاتی نیست.
ذات و ذاتیات خود را نشان می‌دهد.	از اصل تحقق اشیا حکایت می‌کند.
مفاهیم ماهوی هر کدام تنها بر بخشی از موجودات صدق می‌کند.	مفهوم هستی مشترک معنوی است و به طور یکسان بر اشیا خارجی صدق می‌کند.
قابل تبدل به وجود است.	غیر قابل تبدل به وجود است.
محکمی علیه آن فرد است.	محکمی علیه آن مصداق است.
همان ذات است.	انتزاعی است.
قابلیت صدق بر افراد بی‌شمار ندارد.	قابلیت صدق بر مصادیق بی‌شمار دارد.
مفاهیم ماهوی ادراک انفعالی از واقعیت‌های خارجی است.	مفاهیم غیر ماهوی و معقول ثانیة فلسفی حاصل مقایسه فعال ذهن میان دو یا چند واقعیت خارجی است.

بررسی دیدگاه‌های شارحان حکمت متعالیه

اکنون با توجه به بستر فراهم شده، می‌توان اشاره کرد که وجود رابط به دلیل ربط و وابستگی محض به وجود مستقل، دارای معنای حرفی بوده و قطع نظر از وجود مستقل حقیقی ندارد و به همین جهت فاقد ماهیت به معنای «آنچه در جواب ماهو می‌آید»، می‌باشد؛ زیرا ماهیت به این معنا در پاسخ از چیستی واقع می‌شود و مستلزم استقلال مفهوم می‌است، در حالی که وجودهای رابط به معنایی که گفته شد از هیچ گونه استقلالی برخوردار نیستند و دارای معنای حرفی می‌باشند و از معانی حرفی هرگز ماهیتی حاصل نمی‌شود. بر این پایه ماهیاتی که از وجودهای مقید انتزاع می‌شوند به مفاهیم ملحق می‌شوند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۶: بخش پنجم از ۱۳۶/۲). در واقع ماهیات مطابق این تحلیل به مفاهیمی مبدل می‌شوند که تنها از ظهور و تجلیات وجود حکایت می‌کنند؛ زیرا حقیقت وجود که منحصر به ذات واجب الوجود است، ماهیتش همان

انّیت و وجود اوست،^۱ بدین معنا که ماهیت به معنای «ما یقول فی جواب ما هو»، هرگز در ساحت او راه ندارد. در این صورت معانی ماهوی دیگری مانند انسان و حیوان نیز به امکان و شیئیت تحول می‌یابند (ر.ک: همان). این نتیجه‌ای است که از مبانی صدرالماتلّهین یعنی اصالت وجود و به ویژه امکان فقری به دست می‌آید، نتیجه‌ای که صاحب حکمت متعالیه به آن التزام نداشته و در هیچ جایی از آثار وی به چشم نمی‌خورد. این همان نکته‌ای است که در ابتدا به آن اشاره کردیم که نتایج و آثار یک نظریه در بستر زمان به بار می‌نشیند و گاهی از دید صاحبان آن نیز پنهان می‌ماند.

در خصوص ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» نیز باید گفت که اگر حقیقت و ذات شیء یک معنای استقلال‌ی داشته باشد، ماهیت به این معنا نیز نخواهیم داشت؛ زیرا گفتیم که وجود رابط جز وابستگی به وجود مستقل، حقیقت دیگری ندارد. در واقع به معنای این است که دیگر چیزی به نام مقولات اولی نخواهیم داشت، بلکه آنچه در حوزه فلسفه و منطق باقی می‌ماند، مقولات ثانیه است. اما اگر ماهیت به معنای حقیقت ربطی و تعلق چیزی باشد، بدین معنا که ذات و حقیقت این شیء، همان وابستگی و تعلق محض به علت خویش است، آنگاه ماهیت به این معنا قابل تصور است.

برخی از تعلیقه‌نویسان آثار ملاصدرا مانند آقاعلی نوری، وجود رابط را در شمار مقولات و ماهیات قلمداد کرده‌اند. آنان در ذیل سخن صدرالماتلّهین مبنی بر اختلاف نوعی وجود رابط و وجود محمولی و عدم تنافی آن با اشتراک معنوی حقیقت وجود، چنین برداشت کرده‌اند که وجود رابط و محمولی (مستقل)، هر دو از یک سنخ هستند و حقیقت آن‌ها یکی است، اما اختلاف آن‌ها اعتباری است به این معنا که وجود محمولی خارج از مقولات ده‌گانه است، اما وجودات رابط تحت یکی از این مقولات یعنی مقوله اضافه درمی‌آید. وی سپس مقوله اضافه را در شمار مقولات ثانیه قرار داده است:

۱. ملاصدرا و شارحان وی فصلی را به این مبحث اختصاص داده‌اند. در *الاسفار* عنوانی با این عبارت آمده است: «فی أنّ واجب الوجود إنّیته ماهیته». ملاصدرا در توضیح این تعبیر چنین می‌گوید: «بمعنی آنّه لا ماهیة له سوی الوجود الخاصّ المجزّد عن مقارنة الماهیة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۶/۱؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۴: ۴۶).

إنَّ الوجودَ المحمولیَّ خارج عن المقولات رأساً بالذات، وما يقابله هو إحدى المقولات العشرة أعنى مقولة الإضافة وهي من المعقولات الثانية، و المعقولات الثانية لها نحو تحقّق ضعيف وبحسبه تكون من سنخ حقيقة الوجود المحمولیَّ (نوری، ۱۹۸۱: ۷۹/۱).

اما این برداشت قابل پذیرش وفاداران به مبانی حکمت متعالیه صدرایی نیست (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۲۶۲) و قابل مناقشه است؛ زیرا وجود رابط را نمی‌توان از سنخ وجود مستقل دانست، به دلیل اینکه یکی عین وابستگی است و جز تعلق و ربط حقیقت دیگری ندارد، اما دیگری استقلال صرف است و هیچ گونه تعلق به غیر ندارد. ملاصدرا هم در ادامه بحث خود، اشاره می‌کند که اتفاق میان وجود رابط و وجود محمولی تنها اشتراک در لفظ است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۹/۱). ضمن اینکه مقوله اضافه از معقولات ثانیه نیست، بلکه مطابق نظر مشهور، یکی از مقولات ماهوی به شمار می‌رود. پس در صورتی که مجموعه ممکنات نسبت به ذات حق، ربط محض باشند، دارای معنای حرفی^۱ بوده و در جواب ماهو واقع نمی‌شوند. آنچه که در پاسخ از چستی قرار نگیرد، ماهیت به معنای مقول در جواب ماهو ندارد. بدین قرار ماهیاتی که از وجودهای مقید برگرفته می‌شوند، به مفاهیم ملحق می‌شوند و معقولات اولی نیز در این الحاق، با ماهیات هم‌سرنوشت خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: بخش پنجم از ۱۳۶/۲) و بر این اساس، مفاهیم ماهوی از مقولات نبوده، بلکه از سنخ معقولات ثانیه فلسفی خواهند بود.

حکیم سبزواری اشاره می‌کند که انتزاع ماهیات از وجودهای امکانی در صورتی میسر است که این وجودهای امکانی در قیاس با خودشان مورد سنجش قرار گیرند وگرنه تمامی آنها در مقایسه با ذات حق تعالی از هیچ گونه نفسیت و ماهیتی برخوردار نیستند^۲ (سبزواری، ۱۴۱۶: ۲۴۲/۲). بنابراین تقسیم وجود فی نفسه به لئفسه و لغیره به اعتبار قیاس ممکنات با یکدیگر است و در قیاس با خداوند این تقسیم متزلزل می‌گردد و در نهایت به دو قسم «فی نفسه» و «فی غیره» کاهش می‌یابد.

۱. در هر زبانی کلمه، یا دارای معنای استقلالی است یا خیر. اگر معنای استقلالی دارد، یا مقید به قید زمان است که فعل نام دارد، یا مقید به زمان نیست که اسم خواهد بود. اما اگر معنای مستقل نداشته باشد، بلکه تنها به واسطه اسم و فعل معنا پیدا کند، در این صورت حرف نام دارد. وجود رابط نیز از این جهت شبیه معنای حرفی است که سوای از غیر، استقلال مفهومی و وجودی ندارد.
۲. إنَّ الوجود، رابط و رابطی ثَمَّة نفسیُّ فهلك واضبط (سبزواری، ۱۴۱۶: ۲۳۷/۲).

مرحوم علامه طباطبایی نیز وجودهای رابط را فاقد ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» دانسته و می‌فرماید:

لأنّ المہیات هی المقولة فی جواب ما هو، فہی مستقلة بالمفہومیة، والوجودات الرابطة لا مفہوم لها مستقلاً بالمفہومیة (۱۳۶۲: ۳۰).

ملاهادی سبزواری انتزاع ماهیت از وجودهای امکانی را مشروط به مقایسه آن‌ها با یکدیگر می‌داند، اما علامه طباطبایی این انتزاع را منوط به لحاظ استقلالی آن‌ها می‌داند. علامه طباطبایی در خصوص کلام صدرالمتألهین معتقد است که ماهیت به‌خودی خود هیچ حکمی ندارد، نه دارای استقلال است و نه اقتضای وابستگی دارد، بلکه احکام آن بلاصالحه از آن وجود مقارن با اوست. بنابراین یک ماهیت گاهی با نظر تام به لحاظ ماهیت دیده می‌شود که در این صورت دارای معنای اسمی و استقلالی است، و گاهی با نظر غیر تام به لحاظ ماهیت مورد التفات واقع می‌شود و معنای حرفی و ربطی پیدا می‌کند (۱۹۸۱: ۳۲۷/۱).

بنابراین از نظر علامه همان گونه که معانی حرفی را می‌توان با نظر استقلالی لحاظ کرد و آن‌ها را در شمار کلماتی قرار داد که دارای معنای مستقل هستند، به همین شکل می‌توان به وجود رابط با نظر استقلالی لحاظ نمود که در آن صورت می‌توان ماهیت را از آن انتزاع کرد. اما حکیم سبزواری انتزاع ماهیت از وجودات رابط را منوط به لحاظ استقلالی نمی‌کند، بلکه وی به جهت اعتبار، به شکل دیگری تفکیک می‌کند و آن این است که این موجودات به اعتبار مقایسه با ذات حق استقلالی ندارند، اما به اعتبار مقایسه با یکدیگر است که برخی جوهر و برخی دیگر عرض به شمار می‌روند. البته باید توجه داشته باشیم که وجود اعراض وجود لغیره هستند و وجود فی‌نفسه آن‌ها مفروض است. تلاش مرحوم علامه طباطبایی و سبزواری بر این است که جایگاهی برای مہیات بیابند.

ماهیت غیر تام در نظر ایشان به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، محمول و طرف واقع می‌شود و در این صورت معنای حرفی و ربطی نخواهد داشت. علامه طباطبایی همین مسئله را در کتاب *نہایة الحکمة* آورده و به جای ماهیت، واژه مفہوم را به کار برده است (۱۳۶۲: ۳۰) و این نشان می‌دهد که اصطلاح ماهیت غیر

تام در تعلیقۀ ایشان به معنای همان ماهیتی که در جواب «ماهو» می‌آید، نیست.

نقد بیان علامه طباطبایی

کلام مرحوم علامه مبنی بر ماهیت نداشتن وجود رابط مورد نقد برخی از شاگردان ایشان قرار گرفته است، بدین ترتیب که اگر منظور از وجود رابط همان روابط در قضایا باشد، در این صورت حاکی از خارج نیست تا از ماهیت آن‌ها سؤال شود، مگر اینکه وجود ذهنی آن مراد باشد و چنانچه این حکم شامل وجودات امکانی عینی شود، مستلزم این مشکل جدی است که هیچ مجالی برای ماهیت باقی نمی‌ماند. به نظر ایشان حداکثر چیزی که در تقریر این سخن می‌توان گفت، سلب ماهیت از این وجودات است از آن حیث که رابط‌اند، اما عقل توانایی آن را دارد که به آن‌ها نظر استقلالی بیفکند و از آن‌ها ماهیت جوهری و عرضی انتزاع کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۷۷/۱).

در ذیل کلام ایشان می‌توان گفت که منظور از وجود رابط همان ممکنات خارجی است و این موجودات مطابق بیان برخی شارحان صدرایی (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶: ۲۴۲/۲) در مقایسه با ذات واجب الوجود عین ربط و تعلق‌اند و از این جهت فاقد ماهیت‌اند، اما انتزاع ماهیات جوهری و عرضی از این وجودات امکانی به لحاظ سنجش آن‌ها با یکدیگر است.

تأمل در چند مسئله

الف) ممکن است اشکالی در اینجا با توجه به ماهیت نداشتن وجودهای امکانی مطرح شود به این مضمون که ماهیت نشانه محدودیت است و به همین جهت از واجب تعالی که وجود نامتناهی است، ماهیتی قابل انتزاع نیست، حال اگر موجودات امکانی فاقد ماهیت باشند، لازم می‌آید که در رتبه ذات حق قرار گرفته و نامحدود باشند.

پاسخ این اشکال آن است که ذات واجب تعالی فوق ماهیت است، اما وجودهای امکانی و رابطی دون ماهیت هستند. مرتبه واجب تعالی چون نامتناهی است، حد و مرزی ندارد تا در محدوده ماهیت قرار گیرد. اما ماسوای او که روابط صرف هستند، بهره‌ای از وجود ندارند تا از محدودیت آن ماهیت انتزاع شود. پس ماهیت نداشتن ملازم با عدم

محدودیت نیست، بلکه همان گونه که شیخ اشراق به این مسئله توجه داشته است، نفس و مافوق آن در عین حالی که وجود محض هستند، لازم نمی آید که در رتبه ذات واجب قرار گیرند؛ زیرا وجود واجب وجود محضی است که اتم از آن متصور نیست؛ اما وجود نفس، وجودی ناقص و پرتوی از نور اوست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۶/۱).

ب) اگر علیت و معلولیت عین ذات آن دو باشد، لازم می آید که علیت از مقوله مضاف باشد، زیرا تعقل یکی بدون دیگری مستحیل است. با پذیرش این لازم، ذات حق تحت مقوله عرضی واقع شده و دو محذور را در پی دارد: یکی آنکه ذات واجب تعالی دارای ماهیت می گردد و دیگر آنکه در ذات حق ترکیب لازم می آید؛ زیرا مقوله عرضی اضافه، در شمار اجناس عالیه است و جنس در تحصیل نوعی، به فصل محتاج است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۰۱/۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱).

صدرالمآلهین از طریق صرف الوجود و ماهیت نداشتن ذات واجب، به این اشکال چنین پاسخ داده است که وجود صرف در حیطه ذهن نمی گنجد تا تحت مقوله یا جنس واقع شود (همان).

اما بر مبنای رابط بودن معلولات به این شکل پاسخ داده می شود که مقوله اضافه و تقسیم جوهر و عرض مربوط به ماهیات است. وقتی که معلول به دلیل صرف وابستگی فاقد ماهیت باشد، دیگر سخن از مقولات در میان نخواهد بود تا این اشکال پیدا شود. متضایفان دو ماهیت هستند که تعقل یکی منوط به تعقل دیگری است، یعنی ماهیت در شناسایی آن ها اخذ می شود. اما با فرض فقدان ماهیت، اصل مسئله منتفی می گردد. در واقع صدرالمآلهین با نفی ماهیت از ساحت مقدس واجب تعالی در مقام پاسخ برمی آید، اما در اینجا از ناحیه انتفای ماهیت از دامن ممکنات زمینه پیدایش آن از میان می رود.

لازم به ذکر است که ملاصدرا از تحلیل عمیق و دقیق اصل علیت به این نکته دست می یابد که هر علتی با تمام ذات و حقیقت خود، علت است و معلول نیز با تمام ذات و حقیقت خود، معلول است. بنابراین معلول، حقیقتی غیر از حقیقت علت مفیض خویش ندارد، به گونه ای که بتوان آن را به شکل مستقل تعقل نمود. وی سپس اشاره می کند که سلسله وجودات علی و معلولی در نهایت به یک وجود بسیط حقیقی منتهی می شود که فارغ از هر گونه کثرت و نقصان، و منزله از تعلق به امر زائد بر ذات است.

وی در نهایت، حاصل بحث خود را این گونه بیان می‌کند:

تَبَيَّنَ وَتَحَقَّقَ أَنَّ لَجْمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ أَصْلًا وَاحِدًا أَوْ سَنَخًا فَارِدًا هُوَ الْحَقِيقَةُ وَالْبَاقِي شُؤْنُهُ وَهُوَ الذَّاتُ وَغَيْرِهِ وَأَسْمَاؤُهُ وَنَعْوَتُهُ وَهُوَ الْأَصْلُ وَمَا سِوَاهُ أَطْوَارُهُ وَشُؤْنُهُ وَهُوَ الْمَوْجُودُ وَمَا وِرَاءَهُ جِهَاتُهُ وَحَيْثِيَّاتُهُ (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۹-۳۰۰).

در واقع حاصل این بحث همان وحدت وجود واجبی است و آنچه غیر از او باقی می‌ماند جز ظهور و تجلی وجود حق چیز دیگری نخواهد بود.

ج) ممکن است گفته شود که وقتی وجود ممکنات، تعلقی و غیر مستقل باشد، لازم می‌آید که ممکنات در ذات واجب حلول کنند؛ زیرا تکیه گاهی جز ذات واجب ندارند و این حلول توأم با اتحاد است.

در اینجا اشکال دیگری نیز رخ می‌نماید و آن اینکه ذات واجب تعالی، محل حوادث و تغییرات بوده و متصف به صفات ممکنات می‌گردد؛ زیرا ممکنات طبق این بیان، شئون و نعوت ذات حق به شمار می‌روند (همو، ۱۹۹۰: ۳۰۵/۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱).

پاسخ این دو مشکل بر مبنای اصول پیشین چنین است که نیاز به محل داشتن از خصوصیات أعراض است. امری که حال در چیزی باشد جزء مقولات عرضی است، چنان که محل نیز باید تحت مقوله جوهری قرار گیرد. با نفی ماهیت از دایره وجودات رابط و منتفی شدن مقولات جوهری و عرضی، باب اشکال حلول به کلی بسته می‌شود. وجودات رابط تنها به علت یا فاعل تکیه دارند و نیازی به قابل ندارند تا در آن حلول کنند. در خصوص اتصاف ذات حق به صفات امکانی نیز باید گفت که علت، قابل نیست تا به این صفات متصف گردد. ممکنات پرتو ذات اویند و اگر اتصافی صورت می‌گیرد بعد از تمامیت ذات و کمال آن است. علاوه بر اینکه اتصاف ذات حق به صفاتی است که خود منشأ آن بوده و از ناحیه او تراوش کرده است (شکر، ۱۳۸۹: ۱۸۸-۱۸۹).

نتیجه گیری

ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» بر مبنای اصالت وجود، همان وجود است. اما ماهیت به معنای مشهور، عبارت است از آنچه در پاسخ از چیستی اشیا می‌آید. چنین پاسخی مستلزم استقلال در مفهومیت است؛ زیرا تا چیزی استقلال مفهومی نداشته

باشد، نمی‌تواند در پاسخ از چیستی بیاید. این استقلال مفهومی، با رویکرد ملاصدرا به وجود و ماهیت، از ماهیت سلب می‌گردد. وی با اصیل دانستن وجود و تقسیم آن به رابط و مستقل و همچنین با تحلیل رابطه علی و معلولی، به این نتیجه رسید که وجود معلول عین وابستگی به علت خویش است و واقعیتهای جز تعلق به علت خویش ندارد. تمام ممکنات مشمول این حکم خواهند بود. این نتیجه به معنای سلب هر گونه استقلال وجودی و مفهومی از ممکنات است. بنابراین ماهیات که در پاسخ از چیستی این ممکنات می‌آیند، جایگاه خود را از دست خواهند داد؛ زیرا از روابط محض که هیچ استقلالی ندارند، ماهیتی قابل انتزاع نیست. ماهیت نیز باید اندک استقلالی داشته باشد تا بتواند در جواب چیستی بیاید؛ اما با طرح مسئله وجود رابط، هیچ گونه استقلالی جز برای ذات حق به عنوان علت حقیقی باقی نمی‌ماند. در این حالت است که هر حکمی که با عنوان ماهیت صادر می‌شود، به مفاهیم پیوند می‌خورد. این از پیامدهای اساسی نظریه صدرالمآلهین در باب اصالت وجود و تقسیم آن به رابط و مستقل است که در آثار وی به آن تصریح نشده است. آنچه ایشان از این بحث به آن راه می‌یابد این است که حقیقت هستی، تنها اختصاص به ذات حق دارد و مابقی موجودات، تجلیات و نشئات ذات او به شمار می‌روند. در واقع سایر موجودات به منزله سایه‌های وجودی حقیقت هستی هستند. ویژگی سایه این است که گرچه هیچ گونه وجودی را دارا نیست، هنرش این است که صاحب سایه را نشان می‌دهد. به همین جهت است که در متون وحیانی از آن‌ها به آیات و نشانه‌های خداوند یاد شده است. این نتیجه حاکی از این است که صدرالمآلهین با مبانی خود تلاش می‌کند یافته‌های عقلی خود را به معتقدات دینی نزدیک کند و یا آن‌ها را با یکدیگر سازگار کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۲. تهنوی، محمدعلی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۳. جبر، فرید، سمیع دغیم، رفیق العجم و جبرار جهامی، موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۴. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، به کوشش حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۵. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه (قسم الحکمه)، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی و مسعود طالبی، قم، ناب، ۱۴۱۶ ق.
۶. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ چهارم، تهران، کومش، ۱۳۷۹ ش.
۷. سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانزی کربن، سیدحسین نصر، نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۸. شکر، عبدالعلی، وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۹. شیخ، سعید، فرهنگ اصطلاحات فلسفه اسلامی (در قرون میانه اسلامی مشتمل بر منطق و فلسفه مشاء و اشراق)، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، مرکز، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. شیروانی، علی، شرح مصطلحات فلسفی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م. و چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۱۲. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بدایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۱۴. همو، تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، نهایه الحکمه، به اشراف میرزا عبدالله نورانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. کرجی، علی، اصطلاحات فلسفی و تفاوت آن‌ها با یکدیگر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۸. همو، تعلیق بر نهایه الحکمه، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، چاپ پنجم، تهران، حکمت، ۱۳۶۷ ش.
۲۰. همو، مجموعه آثار، چاپ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲۲. همو، المنطق، چاپ دوازدهم، قم، دار العلم، ۱۳۹۰ ش.
۲۳. معین، محمد، فرهنگ فارسی، چاپ شانزدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. میرداماد، محمدباقر بن محمد، الافق المبین، نسخه خطی دانشگاه تهران، شماره ۲۸۹.
۲۵. نوری، آقا علی، تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

بررسی هستی‌شناسانه^۱ حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی*

- عزیزالله فیاض صابری^۱
- حسین غفاری^۲
- مصطفی اسفندیاری^۳

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین مباحثی که از دیرباز در دانش‌های کلام و اخلاق کانون نزاع دانشمندان آن علوم و بن‌مایه سرفصل‌هایی چون حسن تکلیف، قبح ظلم و گناه، عدل الهی، قبح عقاب بلا بیان، قبح تکلیف مالایطاق و قاعده تلازم میان حکم عقل و شرع و... بوده، مسئله حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها مانند «عدل حسن است و ظلم قبیح است»، می‌باشد.

در دوره معاصر، محقق اصفهانی به مناسبت مباحثی چون وضع، تجزیه و... در دانش اصول فقه مدعی اعتباری بودن حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی شد و علامه طباطبایی با الهام از او در فلسفه و فلسفه اخلاق با ارائه منسجم نظریه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد.

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

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (rahigh504@gmail.com).

اعتباریات، به بسط و تبیین آن پرداخت.

اساساً دربارهٔ حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی به سه گونه می‌توان بحث کرد: ۱. مفهوم‌شناسی، ۲. هستی‌شناسی، ۳. معرفت‌شناسی. در هر سه حوزه پرسش‌هایی وجود دارد که این مقاله عهده‌دار بیان هستی‌شناسی آن‌ها از دیدگاه این دو اندیشمند و اختلاف رویکرد آنان در اثبات اعتباریت آن‌هاست.

محقق اصفهانی با استناد به سخن ابن سینا و دیگر حکیمان، آن گزاره‌ها را در زمرهٔ مشهورات گنجانده که واقع و نفس‌الامری جز توافق آرای عقلا ندارند و عبارات او با دو رویکرد واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه همخوانی دارد. اما علامه طباطبایی با رویکرد واقع‌گرایانه رأی به اعتباریت آن‌ها داده است.

واژگان کلیدی: حسن و قبح، گزاره‌های اخلاقی، مشهورات، واقع‌گرایی، ذاتی.

مقدمه

بی‌گمان حسن و قبح افعال و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها از دیرباز مورد توجه حکمای گذشته بوده و قدیمی‌ترین بحث این است که آیا این گزاره‌ها در شمار یقینیات‌اند یا در زمرهٔ مشهورات و آرای محموده‌اند؟ که فارابی و سایر حکمای پیشین آن‌ها را از یقینیات دانسته (فارابی، ۱۴۰۷: ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۴۰۵: ۵۴-۸۹؛ همو، ۱۴۰۸: ۴۱۴/۱-۴۲۵)، ولی طبق گزارش محقق اصفهانی، ابن‌سینا و حکمای بعد از وی آن‌ها را در مشهورات و آرای محموده جای داده‌اند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۲۵-۴۱).

در پی این بحث، جنجالی‌ترین مسئله در آن‌ها ذاتی و عقلی بودن آن‌هاست، به این معنا که آیا افعال، ذاتاً حسن و قبیح‌اند یا خیر؟ و نیز آیا عقل بدون دخالت هر امر دیگری توانایی ادراک آن‌ها را دارد یا خیر؟ این مسائل، متکلمان مسلمان را در دو سو قرار داده است. عدلیه (امامیه و معتزله) طرفدار حسن و قبح ذاتی و عقلی‌اند و اشاعره منکر هر دو ادعایند و هر یک برای اثبات ادعای خویش و رد ادعای مخالفان ادله‌ای را ارائه نموده‌اند تا اینکه در دورهٔ معاصر نظریهٔ اعتباریات توسط محقق اصفهانی در دانش اصول فقه (مباحث تحلیل وضع، ملکیت، حجّیت، تجرّی و...) مطرح، و الهام‌بخش علامه طباطبایی در حوزهٔ فلسفه و فلسفهٔ اخلاق گردید و هر یک به تدقیق در آن پرداختند. لکن با وجود این داوری دقیق و همه‌جانبه دربارهٔ حسن و قبح و گزاره‌های

اخلاقی، نیازمند واکاوی عبارات این دو دانشمند فرزانه و تحلیل آن‌ها هستیم. این نوشتار ضمن اذعان به طولانی بودن بحث و بایستگی تفکیک حوزه‌های مفهوم‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی برای گریز از فرو افتادن در خلط میان مقام اثبات و ثبوت، کوشیده است تا دیدگاه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی را در حوزه هستی‌شناسی حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی واکاوی نماید که به دلیل وابستگی بحث هستی‌شناسی به مفهوم‌شناسی، به آرای آنان در این حوزه نیز اشاره می‌شود.

مفهوم‌شناسی حسن و قبح

متکلمان برای حسن و قبح، چهار معنا ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۵۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۳۹): ۱. کمال و نقص، ۲. مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم، ۳. تلائم و تنافر با طبع، ۴. موافقت یا مخالفت با غرض و انگیزه فاعل.

دیدگاه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در *نهایة الدرایه* و دیگر آثارش گفته است:

الف) امثال قضایایی مثل «عدل حسن است و ظلم قبیح است» از گزاره‌های برهانی نیستند و در برابر آن‌ها قرار دارند. نزد منطقی‌دانان در مواد اولیه قضایای برهانی که این مواد منحصر در بدیهیات شش‌گانه است، مطابقت با واقع معتبر است، اما در قضایای مشهوره و آرای محموده مطابقت با آرای عقلا معتبر است؛ زیرا این قضایا واقعیتی جز توافق آرای عقلا ندارند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۲/۲-۳۱۴).

ب) مراد از اینکه عدل استحقاق مدح دارد و ظلم استحقاق ذم دارد ثبوت این دو نزد عقلا و بر اساس توافق آرای آنان است نه ثبوت در نفس الامر همان گونه که محقق طوسی به آن تصریح کرده است (همان: ۳۱۴/۲).

ج) فرق مشهورات - که آرای عقلا بر آن توافق دارد - با قضایای برهانی ضروری آن است که قضایای برهانی، مفید تصدیق جازم افزون بر مطابقت با واقع هستند که از آن تعبیر به حق و یقین می‌شود بر خلاف مشهورات که مفید تصدیق جازم‌اند، ولی

مطابقت با واقع در آن‌ها معتبر نیست، بلکه مطابقت آن‌ها با توافق آرای عقلا معتبر است (همان، ۳۱۱/۲، ۴۱۲ و ۴۱۷).

(د) او در بحث تجرّی می‌گوید: حکم «تجری هتک بر مولی ظلم است و ظلم قبیح است» از همان احکام عقلیه‌ای است که داخل در قضایای مشهوره است.... امثال این قضایا از اموری است که به لحاظ مصالح عمومی و حفظ نظام و بقای نوع، آرای همهٔ عقلا بر آن متفق است و اما اینکه قضیهٔ حسن عدل و قبح ظلم به معنای استحقاق مدح و ذم از قضایای برهانی نیست و جهش آن است که مواد برهانیهات منحصر در ضروریات شش‌گانه است... و واضح است که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست به طوری که تصوّر طرفین در حکم بر ثبوت نسبت کافی باشد وگرنه چگونه ممکن است که در ثبوت این نسبت بین عقلا اختلاف باشد؟... پس ثابت شد که امثال این قضایا (حسن و قبح) در زمرهٔ برهانیهات نیست (همان: ۳۲-۲۸/۳).

(ه) این حقیقت که عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که موجب حفظ نظام می‌شود و ظلم و عدوان مشتمل بر مفسده‌ای است که موجب اختلال نظام می‌گردد، امری است که همهٔ انسان‌ها آن را درمی‌یابند و... نزاع در حسن عدل و قبح ظلم به معنای صحت مدح بر اولی و صحت ذم بر دومی است. مدعا در این مقام، ثبوت حسن و قبح است آن هم به توافق آرای عقلا، نه ثبوتشان در افعال به همان شکلی که مشتمل بر مصلحت و مفسده‌اند و... این مصلحت عام، عقلا را به حکم بر مدح فاعل فعلی که مشتمل بر آن مصلحت است برمی‌انگیزد و همین طور آن مفسدهٔ عام، عقلا را به حکم به ذم فاعل فعلی که مشتمل بر آن مفسده است برمی‌انگیزد. پس این تحسین و تقبیح از عقلا موجب حفظ نظام و مانع از اخلال به آن می‌گردد (همو، ۱۳۷۶: ش ۱ و ۱۵۶/۲، پاورقی ۴).

نقد و بررسی

۱. طبق برخی عبارات او، حسن و قبح به استحقاق مدح و ذم تعریف شده است و وی آن را محور نزاع متکلمان قرار داده است (ایچی، بی‌تا: ۱۸۴-۱۸۱/۸).

حاصل عبارات محقق اصفهانی با این رویکرد آن است که: مثلاً فعل الف حسن است و فاعل آن مستحق مدح است و فعل ب قبیح است و فاعلش مستحق ذم است و عقلاً با هدف حفظ نظام و بقای نوع توافق دارند که فاعل‌های فعل الف و ب استحقاق مدح و ذم دارند. بر این اساس، حسن و قبح از ویژگی‌های حقیقی افعالند که البته نسبی و متغیرند و گزاره‌های مشتمل بر آنها، از سنخ اخبار و قابل صدق و کذب‌اند و صرفاً حکایتگر یک پدیده اجتماعی خواهند بود که همان توافق عقلاً بر مدح یا ذم است و لذا این تعریف در زمره تعاریف جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد. گواه دیگر بر این برداشت، عبارات دیگر وی است که بعد از تقسیم انگیزه‌های مدح و ذم به حیوانی و عقلایی می‌گوید:

هر گاه نسبت افعال پسندیده و ناپسند با مدح و ذم، نسبت غایت و ذوالغایه باشد مدح و ذم به انگیزه حفظ نظام و بقای نوع صورت می‌پذیرد و عقلایی است و اساساً استحقاق مدح و ذم آنگاه پدید می‌آید که عقلاً به انگیزه حفظ نظام و بقای نوع توافق بر مدح یا ذم نمایند و نه به انگیزه‌های شخصی (غروی اصفهانی، ۱۳۷۶: ش ۱۶۰/۲).

البته اشکال نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی متوجه این برداشت خواهد بود. همان گونه که می‌توان گفت حسن و قبح از صفات حقیقی افعال نیستند و این مستلزم نسبی بودن آنها هم نیست.

۲. در مجموع عبارات وی، از عناوین سه‌گانه «مدح و ذم»، «صحت مدح و ذم» و «استحقاق مدح و ذم» استفاده شده است، ممکن است گفته شود که به نظر نمی‌رسد این سه عنوان مترادف و معادل هم باشند؛ زیرا مدح و ذم از افعال عقلاً و تابع اراده آنان است در حالی که استحقاق مدح و ذم محل مناقشه است که آیا واقعیت عینی است یا صرف نظر از اینکه مدح و ذم بالفعل در خارج وجود داشته باشند یا نه، بحث درباره استحقاق، نیازمند تأمل و واکاوی است، برخی آن را از امور بنایی و برخی دیگر آن را به استعدادها و واقعی و تکوینی بازگردانده‌اند که دومی به صواب نزدیک‌تر است و ممکن است گفته شود که اساساً اینجا جای بحث از استعدادها نیست. در هر صورت، پرسش ما از محقق اصفهانی این است که چگونه ایشان تصریح می‌کند که

حسن و قبح به بنای عقلا بر می‌گردد و نفس‌الامری جز آن ندارد؟! آری، اگر حسن و قبح را به مدح و ذم تفسیر کنیم درست است، اما تفسیر آن‌ها به استحقاق یا صحت مدح و ذم ناتمام است و دست کم جای تأمل دارد (همان: تعلیقه ۴).

۳. قید «عقلاء بما هم عقلاء» و تأکید بر آن در عبارات وی، شاید برای دوری از مدح‌ها و ذم‌های ناشی از احساسات باشد چه آنکه اگر حسن و قبح ناشی از عواطف و توهمات باشند، از دایره عقل خارج می‌شوند در نتیجه تعریف پیش گفته، در قلمرو تعاریف روان‌شناختی قرار خواهد گرفت.

۴. به نظر می‌رسد اینکه محقق اصفهانی به پیروی از متکلمان مسلمان و نیز تابعان وی مانند مرحوم مظفر (بی‌تا: ۲۱۹/۱) محور نزاع در تفسیر حسن و قبح را در معنای استحقاق مدح و ذم دانسته‌اند، نیز ناتمام باشد چه آنکه به نظر می‌رسد اصل نزاع در این است که آیا حسن و قبح وجود خارجی‌اند یا نه و آیا وجودشان حقیقی است یا اعتباری؟ (هاشمی شاهرودی، ۱۳۳۱: ۴/۵-۴۵؛ اصفهانی، ۱۳۷۶: ش ۱۶۰-۱۵۸/۲).

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی حسن و قبح را خصوصیتی طبیعی دانسته که به معنای «تلائم و یا تنافر با قوه مدرکه» است (۱۳۶۵: ۱۰۷-۱۰۸).

ایشان می‌گویند: «تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم دوست می‌داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می‌دانیم دشمن داریم... ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آن‌ها را مطلق انگاشته و به آن‌ها واقعیت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم که جانوران دیگری نیز هستند که روش آن‌ها بر خلاف روش ما می‌باشد... پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی نزد ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند. پس می‌توان گفت خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملایمت و موافقت یا عدم ملایمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعّاله است انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را

پیوسته ملایم و سازگار با قوهٔ فعّاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل خود را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم و خوب و بد دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادرشده اعم از انفرادی و اجتماعی معتبرند» (همان).

طبق این عبارات، تعریف پیش‌گفته از حسن و قبح در زمرهٔ تعاریف روان‌شناختی است چه آنکه ایشان در نحوهٔ پیدایش حسن و قبح می‌گویند: «به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح ابتدائاً از طریق مشاهدهٔ جمال و زیبایی در آفرینش و خلقت هموعان خود که همان اعتدال و تناسب در اندام آن‌هاست برای او حاصل شده است. همچنین تناسب و اعتدال موجود در سایر پدیده‌های هستی که محسوس و مشاهد وی قرار گرفته‌اند موجب پیدایش معنای حسن در ذهن او گردیده است و معلوم است که ماهیت این معنای حسن چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع و قوای احساس و ادراکی نسبت به اعتدال و تناسب مزبور در انسان و پدیده‌های دیگر نیست پس وقتی می‌گوییم که صورت فلان انسان زیباست، با این منظرهٔ طبیعت یا تابلوی نقاش زیباست. منظور این است که با طبع و قوای احساس و ادراکی انسان ملائمت و سازگاری دارد در نتیجه معنای قبح که مقابل حسن است عدم ملائمت آن موجود و صورت آن با طبع و قوای ادراکی انسان می‌باشد» (همو، ۱۳۳۹: ۵/۱۱۹).

این عبارت علامه به صراحت می‌گوید که حسن و قبح «ملائمت یا منافرت با طبع یا قوهٔ مدرکهٔ» انسان است و با توجه به سیر تکوینی حسن و قبح در انسان، طبعاً دو معنای یادشده در ذیل تعاریف روان‌شناختی (تلائم و تنافر با طبع، تلانم یا تنافر با قوهٔ عاقله) به یک معنا باز خواهند گشت. لکن ایشان در ادامهٔ عبارات پیش‌گفته معنای مذکور را گسترش داده و گفته است: «دوام و ثبات این نوع حسن و قبح تابع ملائمت و عدم ملائمت آن فعل با اغراض اجتماعی انسان می‌باشد، عدل همیشه حسن و ظلم پیوسته قبیح است؛ زیرا که عدل همیشه هماهنگ با اغراض اجتماعی و ظلم پیوسته ناهماهنگ و ناسازگار با آن است، اما افعالی که اغراض مترتب بر آن‌ها در همه‌جا و همهٔ اوقات یکسان نیست، حسن و قبح آن‌ها نیز ناپایدار است» (همان).

این تعریف، با صراحت ناظر به جنبه‌های اجتماعی زندگی بشر است از این رو در

زمره تعاریف جامعه‌شناختی می‌گنجد.

ارزیابی نهایی از عبارات علامه در آثار فلسفی - تفسیری وی این است که هیچ‌گونه تهافتی در تعبیر وی نیست و او حسن و قبح را اعتباری دانسته و ملائمت و منافرت را ملاک اعتبار قلمداد کرده است چه آنکه او تصریح کرده که:

۱. حسن و قبح چیزی است که با طبع فاعل ملائم یا منافر باشد (همو، ۱۳۶۲: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۹۱/۲).

علامه این معنای حسن و قبح را نسبی متغیر و اعتباری دانسته است (همو، ۱۳۶۵: ۱۰۸-۱۰۷).

۲. حسن و قبح عبارت است از ملائمت یا منافرت شیء با غرض مطلوب. طبق این تعریف، حسن و قبح افعالی مثل عدل و ظلم، دائمی، ثابت و غیر متغیر است.

هستی‌شناسی حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی

دیدگاه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در بیان اعتباریت حسن و قبح به تعریف ابن سینا از مشهورات استناد کرده که گفته است:

قضایای مشهوره «لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء»، «ولا عمدة لها إلا الشهرة» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱؛ مظفر، ۱۴۰۰: ۲۹۳-۲۹۵). وی با استناد به این تعریف مدعی می‌شود که حسن و قبح و قضایای مشتمل بر آنها از آرای محموده و تأدیبات صلاحیه‌اند که ریشه در واقعیات و تکوین ندارند و صرفاً برای حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع اعتبار می‌شوند و عقلاً بر مدح یا ذمّ برخی از کارها توافق دارند؛ زیرا آن افعال یا مشتمل بر مصالح یا مفاسد و کمال و نقص‌اند و این اعتبار عقلایی انکارناپذیر است و در پاسخ به این پرسش که مدح و ذم عقلاً آیا ناشی از ادراک عقلی است که برخاسته از واقعیات و تکوین است یا ناشی از آن اعتبار است، معتقد است که مدح و ذم عقلاً ریشه در اعتبار دارد و به دنبال این ادعا، درباره ذاتی بودن حسن و قبح و

اختلافی که در معنای ذاتی در میان منطق‌دانان، فلاسفه و متکلمان مسلمان وجود داشته - مانند اینکه آیا ذاتی باب ایساغوجی است در برابر عرضی و یا ذاتی در برابر غریب است و یا ذاتی در برابر شایع است و یا ذاتی در برابر اتفاقی است و یا ذاتی در باب برهان است؟ - (مظفر، ۱۴۰۰: ۳۲۶-۳۲۸)، به صراحت ذاتی بودن حسن و قبح به معنای ذاتی باب ایساغوجی و باب برهان را انکار نموده است.

پایه‌های دیدگاه محقق اصفهانی

۱. از آنجا که عدل سبب حفظ نظام و بقای نوع است و ظلم سبب اختلال نظام می‌شود، لذا همگان این مصالح و مفاسد کلی را درک می‌نمایند و با وجود اختلاف در مصادیق ظلم و عدل، اذعان به آن مصلحت و مفسدهٔ عام همگانی است.

۲. حب ذات در انسان وجدانی است به این معنا که انسان خود و هر آنچه را که با ذاتش پیوند دارد دوست دارد و به دنبال کسب آنهاست و از نبود آنها آزرده می‌شود.

۳. مصالح عام ملائم با نفس انسان و مفاسد عام منافر با آن است و این امری وجدانی در هر انسان است و لذا هر انسانی عدل را دوست دارد و تحسین می‌کند و ظلم را قبیح می‌داند و تقبیح می‌کند.

ایشان بعد از این اصول کلی می‌گوید: حسن عدل و قبح ظلم و مدح و ذم در آنها به توافق آرای عقلاست و خود فعل مصلحت یا مفسدهٔ واقعی ندارد و ذاتاً هیچ اقتضایی نسبت به حسن یا قبح ندارد. از این رو، نوبت به تحلیل چگونگی ادراک عقلی آنها نمی‌رسد. چه آنکه هر کاری که بخواهد اقتضای مدح یا ذم داشته باشد تنها دو راه دارد: ۱- به نحو اقتضای سبب نسبت به مسبب، ۲- به نحو اقتضای غایت به ذوالغایه، اما اولی مناسب شارع و عقلا نیست و در قلمرو علت و معلول واقعی است اما در دوم هدف از حکم به مدح و ذم، حفظ نظام است به این اعتبار که عدل مصلحت عمومی را در بر دارد و همین مصلحت عام اقتضا دارد که فاعل فعل حسن را مدح کنیم و حکم به مدح عدل سبب انجام کاری می‌شود که مصلحت عمومی را در بردارد.

وی در مبحث تجرّی می‌گوید: «مراد از ذاتی بودن حسن و قبح این است که این دو، عرض ذاتی برای موضوعاتشان‌اند به این معنا که عدل بما هو عدل و بدون اندراج در

تحت عنوان دیگر استحقاق ستایش را دارد و ظلم بما هو ظلم و بدون اندراج در تحت عنوان دیگر، استحقاق نکوهش را دارد، اما سایر عناوین اخلاقی چنین نیستند؛ برای مثال، صدق بما هو صدق بعضاً موضوع برای قبح و استحقاق نکوهش هم واقع می‌شود و آن در موردی است که موجب قتل انسان مؤمن شود و یا کذب بما هو کذب بعضاً موضوع برای حسن و استحقاق مدح هم واقع می‌شود و آن موردی است که موجب نجات انسان مؤمنی شود» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۱/۲-۳۱۲).

وی در عباراتی دیگر در *نهایة الدرایه* آن را تکرار نموده و گفته است: «حال که حقیقت تحسین و تقبیح عقلی را دانستی گوئیم: مراد از ذاتی یا عرضی بودن حسن و قبح، ذاتی باب کلیات خمس یا ذاتی باب برهان نیست، همان گونه که به تفصیل وجه آن را در بحث تجری بیان کردیم، بلکه ذاتی در اینجا به معنای عدم احتیاج به واسطه در عروض و در مقابل عرضی به معنای احتیاج به واسطه در عروض است؛ زیرا امثال عدل و احسان و یا ظلم و عدوان فی حدّ نفسه و نه از جهت اندراج در تحت عنوان دیگر محکوم به حسن و قبح‌اند، بر خلاف صدق و کذب که با حفظ عنوانشان هم متصف به حسن یا قبح می‌شوند» (همو، ۱۳۷۶: ش ۱۶۳/۲).

ادله اعتباریت حسن و قبح

محقق اصفهانی و قائلان به مشهوری و اعتباری بودن حسن و قبح به چند دلیل استدلال کرده‌اند:

دلیل اول: اگر حسن و قبح واقعی و تکوینی باشند، لازم‌اش آن است که ملتزم به دو نکته دیگر شویم:

الف) گزاره‌های حسن و قبح یقینی‌اند، ب) حسن و قبح عرض خارجی می‌باشند همان گونه که اعتبارات فلسفی واقعی از امری واقعی و خارجی انتزاع می‌شوند در

۱. إنّما النزاع فی حسن العدل وقبح الظلم بمعنی صحّة المدح علی الأوّل و صحّة الذمّ علی الثانی والمدعی ثبوتها بتوافق آراء العقلاء لا ثبوتها فی الفعل علی حدّ اشتماله علی المصلحة والمفسدة... فالمراد بأنّ العدل یتحقّق علیه المدح و... هو أنّهما كذلك عند العقلاء... لا فی نفس الأمر (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۴/۲).

حالی که به وضوح می‌یابیم که فعل در خارج متلّون به حسن و قبح - به معنای مدح و ذم - نمی‌شود آن طوری که دیوار رنگ سیاه یا سفید به خود می‌گیرد و موجود رنگ امکان یا وجود می‌پذیرد.

مدح و ذم وابسته به مادح و ذامّ‌اند و عارض بر عمل خارجی نیستند و ارتباط تکوینی این دو فعل، ارتباطی جعلی و اعتباری است و اعتباری یعنی تخیلی که منشأ واقعی ورای آن نیست.

دلیل دوم: در گزاره‌های عقلی، موضوع نسبت به محمول نقش علت مادی را دارد که حکم از آن صادر می‌شود و واسطه در این صدور تنها عقل است مثلاً «الأربعة زوج» که عقل حکم به این زوجیت نموده، ولی این حکم بدون سبب نیست، بلکه بعد از تحلیل موضوع و اینکه چهار به دو بخش متساوی تقسیم می‌شود، عقل حکم به زوجیت می‌کند. در گزاره عدل حسن است، موضوع که عدل است، معنای صفت مدح را در بر ندارد تا عقل بعد از تحلیل، آن مدح را انتزاع نماید، بنابراین تنها عقلاً هستند که به وسیله اعتبار، عدل را حسن می‌یابند.

دلیل سوم: مواد قیاسات برهانی تنها بدیهیات شش‌گانه‌اند که قطعاً عدل و حسن آن و نیز ظلم و قبح آن در زمره هیچ یک از آنها نیست، بنابراین حسن و قبح و گزارش‌های مشتمل بر آنها از مشهورات‌اند که نفس‌الامری جز توافق آرای عقلاً ندارند.

اما اینکه از اولیات نیستند از این جهت است که در اولیات، عقل به صرف تصوّر طرفین قضیه، حکم به ملازمه میان آنها می‌کند در حالی که در حسن و قبح چنین نیست و لذا در آن اختلاف فراوان وجود دارد.

اما اینکه از فطریات و همچنین از تجربیات نیستند از این روست که حسن و قبح در خارج، عارض بر عقل نیستند، بلکه وابسته به فاعل و قائم به آن‌اند.

اما اینکه از مشاهدات و همچنین از وجدانیات نیستند برای این است که در آنها اختلاف زیادی وجود دارد بنابراین آنها از مشهورات‌اند.

دلیل چهارم: اگر به راستی حسن و قبح از واقعیات و امور تکوینی باشند، نباید عقلاً درباره حسن و قبح اختلاف داشته باشند در حالی که عقلاً بر اساس مکان‌ها و زمان‌های مختلف در آن اختلاف دارند و این اختلاف حاکی از مجعول بودن و

اعتباری بودن آنهاست و اینکه تابع شرایط و نیازهای اجتماعی هر دوره هستند.^۱

نقد و بررسی

۱. بر اساس نسبت محقق اصفهانی به حکمای اسلامی و از جمله ابن سینا مبنی بر اینکه حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آنها در زمره مشهورات قرار دارند و نه یقینیات و نیز اینکه این قضایا واقع و نفس‌الامری جز تطابق آرای عقلا ندارند و لذا اعتباری‌اند و نه تکوینی، نظریه اعتباریات با مشکل اساسی روبه‌رو شده و آن اینکه اگر حسن و قبح اعتباری باشند، با توجه به ابتدای بسیاری از مباحث کلامی بر آنها، ادله و استدلال‌های متکلمان هم در آن مباحث برهانی نخواهد بود و این مشکل به شبهه نسبت و عدم ثبات در شریعت هم سرایت می‌کند.

لکن با دقت در عبارات محقق اصفهانی و عبارات ابن سینا می‌توانیم منشأ آن اشکال و شبهه را بیایم. سیر تاریخی حسن و قبح گویای آن است که باید دوره‌های مختلف فلسفه را از هم تفکیک کرد به این معنا که انتساب پیش‌گفته به حکمای قبل از ابن سینا نادرست است، اما آیا این انتساب به ابن سینا و حکمای بعد از او درست است یا خیر، مستلزم تحقیق مستقل است. نتیجه مراجعه به عبارات ابن سینا حاکی از آن است که این نسبت فی‌الجمله درست است و این صحت ناشی از آن است که عبارات ابن سینا در آثار او متفاوت است و این ناهماهنگی در اتباع او مانند محقق اصفهانی هم نمایان است. پیشتر به سه دلیل در عدول ابن سینا از آرای پیشینیان اشاره کردیم، لکن آنچه مهم است این است که عبارات محقق اصفهانی در *نهایة الدرایه* به گونه‌ای است که هم قابلیت حمل بر واقع‌گرایی و هم ناواقع‌گرایی را دارد؛ یعنی برخی عبارات وی با خبری بودن و برخی از تعبیراتش با انشایی بودن گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح سازگار است. اما اینکه آیا همداستانی آنان طبق دو برداشت درست است یا نه، محل مناقشه است.

برای نمونه عبارات پیش‌گفته وی در بحث تجرّی تصریح دارد که آن قضایا از

۱. سیدمحمدباقر صدر دلیل دیگری (اولویت) به این شرح ارائه کرده که عدل به معنای «إعطاء کُلّ ذی حقّ حقّه» است و ظلم عکس آن است و چون حق امری اعتباری است به طریق اولی باید محمولش که حسن و قبح است، نیز اعتباری باشد؛ زیرا بسیار بی‌معنا خواهد بود که محمول تکوینی را بر موضوع اعتباری حمل نماییم (ر.ک: السند، ۱۴۲۹: ۶۷).

برهانیت نیستند، بلکه از مشهورات و آرای محموده‌اند که واقعی به جز توافق آرای عقلا ندارند و در عباراتی دیگر تصریح کرده که قضایای اخلاقی، واقعی غیر از توافق آرای عقلا ندارند و همه را به ابن سینا استناد داده است.

در عبارات او مجموعاً دو ادعا مطرح می‌شود: ۱- قضایای مشتمل بر حسن و قبح از بدیهیات نیستند. ۲- آن‌ها نفس‌الامری جز توافق آرای عقلا ندارند.

معلوم است که نتیجه ادعای دوم خبری نبودن آن قضایاست چه آنکه اگر آن قضایا خبری باشند، باید دارای واقع و نفس‌الامر باشند، وانگهی میان دو ادعای بالا هم تفاوت وجود دارد؛ زیرا می‌توان قضیه‌ای را جست که از بدیهیات نباشد و قابلیت برهان‌پذیری هم نداشته باشد، اما در عین حال خبری باشد. لذا این احتمال که عبارات وی همراه با واقع‌گرایی (خبری بودن آن قضایا) باشد مخدوش خواهد شد چه آنکه استلزام ادعای دوم با ناواقع‌گرایی و انشایی بودن آن قضایا مناسبت خواهد داشت.

حقیقت آن است که محقق اصفهانی، مستند سخن خود را عبارات ابن سینا در *الاشارات و التنبیها*ت قرار داده که در آن تصریح به مشهوری بودن و عدم بداهت گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح کرده، اما اینکه آیا ادعای دوم محقق اصفهانی در *الاشارات* آمده یا خیر، محل تأمل است. به نظر می‌رسد محقق اصفهانی با تقطیع عبارات ابن سینا این توهم را ایجاد کرده است؛ زیرا در ادامه عبارات *الاشارات* هیچ اشاره‌ای به ادعای دوم نشده است، بلکه شاید بتوان شواهدی بر خلاف آن به ویژه با توجه به دیگر آثار او یافت؛ برای نمونه ابن سینا گفته که قضیه «کذب قبیح است»، می‌تواند هم صادق باشد و هم کاذب و این تردید به معنای پذیرش خبری بودن آن قضایاست (۱۴۰۴: ۶۶/۳).

وانگهی در عبارات ابن سینا قرائنی وجود دارد که گویای آن است که اقامه برهان بر بعضی از آن قضایا امکان‌پذیر است و این یعنی آن قضایا در زمره اخبارند نه انشای؛ چه آنکه انشائیات برهان‌ناپذیرند (۱۳۷۵: ۲۱۹/۱-۲۲۰).^۱

۱. «یک دسته از مشهورات قضایای واجب‌القبول شامل اولیات و... است نه از آن حیث که واجب‌القبول و ضروری است، بلکه از آن جهت که متوافق‌علیه عموم است و دسته دیگر از آن‌ها آرای محموده است». معنای این عبارات آن است که آنچه در یقینات معتبر است مطابقت با واقع است، اما آنچه در مشهورات مهم است توافق با آرای عمومی است. از این رو یک قضیه از جهتی می‌تواند مشهور باشد و از جهتی دیگر یقینی و برهانی باشد.

آری، در کتاب *الاشارات* جمله‌ای وجود دارد که می‌تواند به کمک محقق اصفهانی آید و آن اینکه ابن سینا گفته است: «وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة» (همان: ۲۲۰/۱).^۱

لکن خود این عبارت هم شفاف نیست؛ زیرا چند احتمال در آن وجود دارد برای مثال:

الف- مظفر از تابعان محقق اصفهانی در *المنطق و اصول الفقه* آن را به «لا واقع لها إلا الشهرة» تغییر داده که مربوط به قلمرو ثبوت و واقع است نه اثبات.

ب- اینکه مشهورات بدیهی نیستند و برهان ناپذیرند.

ج- برخی از مشهورات برهان‌پذیرند، ولی راز به کارگیری آن‌ها در فرایند استدلال، شهرت آن‌هاست نه مستند بودنشان به برهان.

بنابراین، استناد محقق اصفهانی به کلام ابن سینا با توجه به نکات پیش گفته جای تأمل دارد و صرفاً می‌توان آن دو را در این امر هماهنگ یافت که گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح بدیهی نیستند لذا ادعای همداستانی این دو در ناواقع‌گرایی آن قضایا ناتمام است؛ زیرا ابن سینا آن قضایا را خبری و برهان‌پذیر قلمداد کرده و از سویی دیگر اینکه آنان را در واقع‌گرایی آن قضایا همداستان بدانیم نیز ناتمام است؛ زیرا گرچه هر دو گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح را خبری و غیر بدیهی دانسته‌اند، اما عبارات ابن سینا تصریح دارد که می‌توان بر قضایای مذکور برهان اقامه کرد در حالی که محقق اصفهانی در این باره ساکت است.

در توضیح این نکته باید افزود که بر فرض پذیرش استناد نظریه محقق اصفهانی به ابن سینا و ادعای همداستانی آن دو در واقع‌گرایی (خبریت آن قضایا) و با توجه به تصریح ابن سینا در برهان شفا مبنی بر اینکه قضایای مذکور گاه صادق و گاه کاذب‌اند (خبری‌اند)، پرسشی مطرح می‌شود که «مخبر عنه» این گزاره‌ها چیست؟ در پاسخ باید گفت که توافق محقق اصفهانی و ابن سینا در واقع‌گرایی مخبر عنه باید اعتبار و قرارداد عقلا باشد. در این صورت هر دو باید برای مهم‌ترین چالشی که نظریه اعتبار با آن

۱. او مشهورات را به عام و خاص تقسیم کرده و مشهورات بالمعنی الاخص را قضایایی دانسته که واقعی جز شهرت ندارند و صدق و کذبشان را نمی‌شود با عقل و حس دریافت.

روبه‌روست پاسخ دهند و آن اینکه جاودانگی اصول اخلاقی را چگونه توجیه می‌نمایند؟ که البته خود ابن سینا متفطن است و در ذیل عبارات الشفاء می‌گوید:

لكن لا يحتاج في أن يصير يقيناً إلى حجة ومنها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور (۱۴۰۴: ۶۶/۳).

این جمله حاکی از آن است که او گزاره‌های اخلاقی را صرفاً اعتبار عقلا قلمداد نکرده است گرچه در توضیح و توجیه آن ساکت است.

۲. اشاره کردیم که عبارات محقق اصفهانی درباره هستی‌شناسی و چیستی گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح دو گونه تفسیر را برمی‌تابد، هم می‌تواند واقع‌گرایانه و شناخت‌گرایانه باشد که در این صورت در زمره اخبارند و صدق و کذب بردار، و نقش عقل در آن‌ها کاشفیت و ادراک است، و هم می‌تواند ناواقع‌گرایانه و غیر شناخت‌گرایانه باشد همان گونه که برخی بر این اصرار می‌ورزند (حکیم، ۱۴۱۶: ۲۴/۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۱: ۴۵/۴) که در آن صورت آن قضایا انشایی‌اند و طبق این برداشت محقق اصفهانی باید به این پرسش پاسخ گوید که اگر آن قضایا، انشایی‌اند، «مُنشأ» در این قضایا چیست؟ و چه چیزی انشاء می‌شود؟ که طبعاً پاسخ او از چند حال بیرون نیست:

الف- یا مدح و ذم انشا شده است (و نه اخبار از مدح و ذم عقلا).

ب- و یا التزام به مدح عدل و قبح ظلم مثلاً انشا شده است.

ج- هیچ کدام، بلکه منشأ حکم باید و نباید است.

در هر روی، آیا این نحوه انشائیات همانند دیگر قضایای انشایی‌اند؟ به نظر می‌رسد که در برخی امور یکسان نباشند مثلاً: ۱- اساس همه انشائیات اخلاقی، مصالح و مفاسد عمومی است و عقلا حفظ نظام و بقای نوع را در عدل جستجو می‌کنند و لذا آن را مدح می‌نمایند. ۲- مدح عدل و ذم ظلم به منظور مذکور، سیره عملی همگان از عقلاست.

۱. المسلك الثاني... يدعى بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة... وهناك فرضيتان... الأولى ما يترأى من كلمات السيد الأستاذ... وهو يرجع إلى دعوى أنّ الحسن والقبح قضية إنشائية من قبل العقلاء، لا خبرية، غاية الأمر قد تطابق العقلاء عليها إدراكهم للمصالح والمفاسد من ورائها.

با توجه به نکته بالا می‌توان گفت که گرچه محقق اصفهانی ظاهراً آن قضایا را به دلیل نداشتن واقعی به جز توافق آرای عقلا، مشهور و انشا تلقی کرده (غیر واقع‌گرایانه) اما از آنجایی که تحسین و تقبیح سیره همه عقلاست پس توافق عقلا، نحوه‌ای از واقع و نفس‌الامر برای آن قضایا به شمار می‌آید.

۳. در عبارات محقق اصفهانی مشهورات مفید تصدیق جازم تلقی شده‌اند و در عین حال در مشهورات، مطابقت با واقع معتبر دانسته نشده است؛ زیرا طبق برداشت ناواقع‌گرایانه، واقعی جز تطابق آرای عقلا ندارند، اما اشکالی که مطرح می‌شود این است که قید «تصدیق جازم» اساساً در گزاره‌های خبری قابل طرح است، نه در انشائیات، و اگر محقق اصرار دارد که قضایای مشتمل بر حسن و قبح، انشایی هستند، با این ادعا منافات خواهد داشت که آن قضایا از مشهورات باشند و در مشهورات هم تصدیق جازم را لحاظ نماید.

۴. محقق اصفهانی عدل را کمال حقیقی و ظلم را نقصی واقعی دانسته و گفته: «لذا عدل با قوای نفس ملائم و ظلم با آن منافر است و حبّ عدل و نفرت از ظلم فطری است و لذا انسان طالب عدل است و گریزان از ظلم». به نظر می‌رسد این نکته، پذیرش و اعتراف علنی عدم وابستگی حسن و قبح به شهرت و عادات و رسوم و اوضاع اجتماعی است؛ یعنی مستند گرایش‌های مذکور در انسان ملائمت و منافرت با نفس است نه امور متغیر اجتماعی. البته با توجه به برهان وی بر اعتباریت حسن و قبح که حکم به مدح و ذم را به موجب انجام کار مشتمل بر مصلحت عمومی دانسته (به نحو اقتضای غایت نسبت به ذوالغایه) می‌توان گفت که امور اجتماعی یا غیر آن می‌توانند سبب ملائمت یا منافرت اعمال با نفس باشند مثل عادات و... و نیز از آنجا که در مفهوم‌شناسی حسن و قبح، طبق برخی عبارات، مراد از حسن عدل و قبح ظلم را صحت مدح و ذم دانسته و حقیقت مدح بیان اتصاف به کمال و خیر، و حقیقت ذم بیان اتصاف به نقص و شر است پس ظلم همان نقص و شر است و ذم آن مطابق با واقع است و عدل هم همان کمال و خیر است و مدح عدل و عادل مطابق با واقع است. لکن باید توجه کرد که کمال ملکه نفسانی عدل است و امر اعتباری فعل عدل است و ظلم نیز فعل و عمل است و امر وجودی است که از فاعل صادر می‌شود و از سویی

مدح، انشاست و در آن مطابقت معنا ندارد.

۵. او آرای عقل عملی و از جمله مشهورات را از آرای محموده و تأدییات صلاحیه دانسته است و به نظر می‌رسد که نتیجه این نکته، پذیرش واقعی بودن آن قضایاست چه آنکه مصلحت و کمال که در آن قضایا نهفته است، اموری واقعی‌اند و در طرف دیگر، کمال و شر در حوزه اخلاق، معلول آرای عقلا نیست، بلکه واقعیتی جدای از آن‌ها دارند و این با تعریف او از مشهورات ناسازگار است.

نتیجه آنکه نوعی تهافت در دیدگاه وی مشهود است؛ زیرا از سویی به پیروی از ابن سینا منشأ آرای محموده را مصالح عامه یا عواطف انسانی برشمرده و آن‌ها را مشهورات غیر واقعی قلمداد کرده و از سوی دیگر تصریح می‌کند که مصلحت عدل، امری واقعی و وجدانی است! مگر آنکه در آن نسبت تصرف کنیم و بگوییم که همه حکیمان و از جمله ابن سینا مصلحت عدل را امر واقعی دانسته و همان واقعیت را ملاک اعتبار عقلا تلقی نموده‌اند.

۶. ایشان تصریح نموده که غایت عقلا از مدح و ذم حفظ نظام و بقای نوع است و این یعنی پذیرش این نکته که بر حکم عقلا به مدح یا ذم، کمالات واقعی بار می‌شود؛ زیرا آن غایت از جمله کمالات واقعی است با این تفاوت که این غایت که کمال واقعی است از دو حال بیرون نیست.

الف) یا از جمله آثار تحسین و تقبیح عقلایی است که در این صورت، اثر و مؤثر جملگی واقعی‌اند.^۱

ب) و یا آن غایت، اثر و معلول فعل عادلانه عادل است که در این صورت مدح و ذم فعل، محرک اراده در آن است که در نتیجه مدح و ذم آن، اخبار از کمال یا نقص واقعی خواهد بود.

۷. حسن و قبح در واقع بیان پیوند میان علت که فعل اختیاری انسان و معلول که نتیجه مطلوب اوست، می‌باشد آنگاه اقتضای افعال را نسبت به صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم، چه از گونه اقتضای سبب برای مسبب و یا اقتضای غایت برای

۱. تحسین و تقبیح فعل عقلا و اموری واقعی هستند. البته بایسته است میان حسن و قبح و تحسین و تقبیح تفاوت بنهیم.

ذوالغایه بدانیم، منافاتی با واقع گرایی و عقلی بودن قضایای اخلاقی ندارد؛ زیرا واقعی بودن آن قضایا به معنای وجود پیوند علی و معلولی بین فعل و هدف مطلوب است و اگر غایت حفظ نظام باشد این غایت با هر فعلی حاصل نمی‌شود، بلکه باید میان مدح و ممدوح رابطه‌ای باشد لذا مدح و ذم عقلا تابع این نظام علی و معلولی که واقعی و نفس‌الامری است می‌باشد و اگر رابطه را از گونه‌ی غایت و ذوالغایه هم بدانیم باز منافاتی با عقلی و واقعی بودن آن قضایا ندارد چه آنکه معنای گزاره «عدل حسن» است این است که صدور فعل عادلانه، اقتضا یا استحقاق مدح و ذم را دارد؛ یعنی فعل عادلانه ما را به آن غایت رهنمون می‌شود، بنابراین اگر این غایت مصالح عامه هم باشد، آن فعل عادلانه ما را به آن رسانده است و در اینجا اعتبار عقلایی جایی ندارد.

۸. این ادعای ایشان که گزاره‌ی مشتمل بر حسن و قبح در زمره‌ی بدیهیات نیست پس برهان‌ناپذیر است، نیز ناتمام است؛ زیرا این استلزام باطل است و سبب آن این است که ممکن است قضیه‌ای باشد که همگان بر برهانی بودنش اتفاق و اذعان دارند، اما هرگز ادعای بداهت آن مطرح نشود، مگر نه این است که گزاره‌ای چون «ارسال رسل ضروری است» برهانی است و در عین حال ادعای بداهت آن ممنوع است؟! این گونه قضایا که کم هم نیستند با اینکه برهانی‌اند، در زمره‌ی هیچ یک از بدیهیات قرار ندارند. حال آیا به راستی میان عدم بداهت یک قضیه و برهان‌ناپذیری آن استلزام وجود دارد؟! آیا ایشان می‌تواند ملتزم شود که قضیه‌ی پیش‌گفته در مثال از قضایای مشهوره است که «لا واقع لها إلا الشهرة»؟!^۱

۹. گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح دارای واقع و نفس‌الامرند به سان سایر گزاره‌ها با این تفاوت که نفس‌الامر در هر قضیه‌ای به حسب و مناسب با ظرف وجودی آن است. نفس‌الامر قضایای خارجی، عالم واقع و عین، و نفس‌الامر برخی از قضایا، عالم ذهن، و نفس‌الامر دسته‌ی سوم، واقعیات فلسفی و انتزاعی است که با سنجش دو واقعیت خارجی به دست می‌آید و گزاره‌های اخلاقی، از این قبیل‌اند.

۱۰. این ادعا که قضایای اخلاقی و محمولات آن‌ها (حسن و قبح) از مشهورات باشند مستلزم آن است که آن قضایا غیر واقع‌گرایانه باشند و نیز اخلاق و دین دچار نسبیت و کثرت‌گرایی شود که در این صورت بی‌تردید با اندیشه‌ی مشهور شیعی ناسازگار است.

۱۱. برخی محققان مانند حکیم فیاض لاهیجی (۱۳۸۴: ۶۱) و ملاحادی سبزواری (۱۳۷۵: ۳۲۱) مدعی شده‌اند که اساساً محور بحث ابن سینا و اتباع او، تحلیل قضایای اخلاقی نبوده، بلکه صرفاً در مقام بیان مثال برای مشهورات بوده‌اند^۲ و اینکه آن‌ها را مثالی برای مشهورات ذکر کرده‌اند منافاتی با بدیهی بودنشان ندارد؛ چه آنکه یک قضیه می‌تواند از جهتی در یقینیات و از جهت دیگر در مقبولات بگنجد.

نتیجه اینکه دیدگاه معروف محقق اصفهانی غیر واقع‌گرایانه است که با دیدگاه مشهور متکلمان شیعی ناسازگار است. گرچه برخی از عبارات وی با واقع‌گرایی گزاره‌های اخلاقی هم مناسبت دارد.

دیدگاه علامه طباطبایی

از نگاه علامه طباطبایی، هستی‌شناسی حسن و قبح و پیدایش آن‌ها مستلزم پشت سر نهادن چند مرحله است:

مرحله اول: هر گاه که اعضای حسی انسان در جایگاه مناسب خود قرار گیرند، انسان با دیدن زیبایی‌ها به آن‌ها علاقه‌مند می‌شود و از پیوند میان حسن و زیبایی و حواس او، مفاهیم ملائمت و منافرت پدید می‌آید که همان حسن و قبح‌اند؛ زیرا انسان با دیدن آن زیبایی‌ها آن‌ها را ملائم با نفس و طبع خود می‌یابد و زشتی‌ها را منافر با آن می‌بیند و از ملائمت آن‌ها مفهوم حسن و از منافرت آن‌ها مفهوم قبح را انتزاع می‌کند.

مرحله دوم: انسان در مرحله بعد، آن مفاهیم انتزاعی را به معانی اعتباری و عناوین اجتماعی تعمیم می‌دهد و ملاک تعمیم او ملائمت و منافرت با غرض اجتماعی که سعادت فردی و جمعی است می‌باشد؛ به این معنا که مثلاً عدل را به دلیل ملائمت با سعادت بشر حسن، و ظلم را به دلیل منافرت با آن قبیح می‌یابد و دوام و ثبات این مفاهیم پیرو دوام و ثبات ملائمت و منافرت آن‌ها با غرض اجتماعی (سعادت بشر) خواهد بود و لذا عدل را همواره حسن و ظلم را همواره قبیح می‌داند؛ زیرا اولی را ملائم با غرض اجتماعی بشر و دومی را منافی با آن می‌شمارد.

۱. حکیم سبزواری منشأ حسن و قبح اعمال را وجوه و اعتبارات و اضافات دانسته است.

۲. در آثار ابن سینا عبارات «العدل حسن» و «الظلم قبیح» نیامده، بلکه در آثار شارحان او آمده است.

مرحله سوم: در مرحله پایانی، آن مفاهیم انتزاعی را به پدیده‌های خارجی و حقیقی که مناسب کمال و سعادت‌اند تعمیم می‌دهد به طوری که اگر آن پدیده‌های حقیقی و خارجی با سعادت فردی و جمعی بشر ملائم باشند مفهوم حسن انتزاع می‌گردد و الا مفهوم قبیح به دست می‌آید.

از آنجایی که ما بسیاری از پدیده‌های طبیعی را حسن می‌دانیم و بسیاری را قبیح قلمداد می‌کنیم (مثل ادراک حسی (و نه خیالی) بسیاری از اندام‌ها و بوها و مزه‌ها و نیز آواز حمار و مزه تلخ و بوی مردار) با بررسی آن‌ها درمی‌یابیم که حسن و قبح آن پدیده‌ها مطلق نیست، بلکه برخی از آن امور که برای ما قبیح بوده برای موجودات دیگر حسن است و از این بررسی نتیجه می‌گیریم که دو صفت حسن و قبح که خواص حسی نزد ما دارند نسبی‌اند نه مطلق و به کیفیت و ترکیب اعصاب یا مغز یا سایر دستگاه‌های ادراکی ما مربوط‌اند و حیوان دیگر که فاقد سلسله اعصاب و ادراک انسانی است بر خلاف انسان است. نتیجه آنکه انسان آنچه را مایه سعادت بشر بداند حسن می‌داند و آنچه را مخالف آن بشمارد قبیح می‌شمارد و بدین ترتیب جاودانگی اصول اخلاقی اثبات می‌شود چه آنکه اگر ملاک آن یعنی ملائمت افعال با اغراض اجتماعی (سعادت بشر) همیشگی باشد، حسن و قبح آن‌ها هم دائمی خواهد بود و در غیر این صورت متغیر و نسبی است (طباطبایی، ۱۳۳۹: ۵-۱۰-۱۱؛ همو، ۱۳۶۵: ۲-۱۸۵-۱۹۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۳۵-۱۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۷؛ سبحانی، ۱۳۶۸: ۱۹۳).

علامه طباطبایی درباره اعتبار می‌گوید:

عمل نامبرده (اعتبار کردن) این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی دارند (۱۳۶۵: ۱۵۳/۲).

و در رسائل سبعة می‌گوید:

اعتبار یعنی دادن حد شیئی یا حکم آن به شیء دیگر با کمک قوه واهمه (۱۳۶۲: ۱۲۹).

مراد وی از اعتباری بودن حسن و قبح یعنی معنای تصویری یا تصدیقی که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارند و مفهومی است که از مفاهیم نفس‌الامری استعاره شده و

برای انواع اعمال به کار می‌رود (همان: ۲۵۸) و مراد از تحقّق مفهوم در ظرف عمل این است که انسان چیزی را به غیر مصداق حقیقی خودش نسبت دهد و چیزی را چیز دیگر ببیند.

دلیل اعتباریت حسن و قبح

مهم‌ترین دلیل علامه طباطبایی در *المیزان* برای اعتباریت حسن و قبح و اینکه حسن و قبح جزء اوصاف نفس‌الامری افعال نیستند این است که فعل واحد با اوصاف واحده می‌تواند هم متصف به حسن و هم متصف به قبح گردد و این حاکی از آن است که اوصافی چون حسن و قبح اعتبار ماست نه کشف ما از اوصاف افعال؛ زیرا در صورت کاشفیت، دچار تناقض خواهیم شد، شکل ظاهری برخی افعال یکسان است؛ مثلاً زنا و نکاح، دروغ گفتن و راست گفتن. خود سخن کذب و صادق از این جهت که فعل‌اند، تفاوتی ندارند. لذا وقتی یکی حسن قلمداد می‌شود و دیگری قبیح، این حسن و قبح از جای دیگری می‌آید و به فعل نسبت داده می‌شود به ویژه آنکه از این اوصاف اعتباری در تکوین خبری نیست و نباید تصور شود که تکویناً و در عالم خارج این اوصاف یافت می‌شود بلکه اسناد آن‌ها کار ماست (اعتبار). حسن و قبح مانند اعتبار ریاست برای زید است که در تکوین نشانی از آن نیست و صرفاً در ظرف اعتبار پدید می‌آیند و تابع خواست‌ها، نیازها و امیال ما هستند نه اینکه خواست‌ها و امیال ما تابع آن‌ها باشند، بنابراین حسن و قبح مطلق نداریم، فضایل و رذایل نام‌های دیگری برای مکروهات و مطلوبات ما هستند.

در نتیجه اگر آدمی نبود، حسن و قبح هم نبود و یا اگر انسان‌ها خلقت دیگری می‌داشتند، امور عالم، حسن و قبح دیگری پیدا می‌کرد و به تبع نیازهای آنان فضایل و رذایل دیگری پیدا می‌شد؛ برای مثال ممکن بود عدل قبیح شود یا ظلم حسن گردد.

بدین ترتیب حسن عدل برای انسان توجیه می‌شود که انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۲۰۶/۲-۲۰۸).

علامه طباطبایی در نقد دیدگاه معتزله و اشاعره درباره حسن و قبح می‌گوید:
 «حقیقة الأمر أنّ هذه ونظائرها أمور اعتباریة وضعیة لها أصل حقیقی» (۱۳۳۹: ۷/۱۱۸-۱۲۲ و ۵۳/۸).

نقد و بررسی

بحث درباره حسن و قبح ذاتی بحثی در حوزه ثبوت است و بحث در حسن و قبح عقلی مربوط به حوزه اثبات است. به عبارت دیگر بحث اول مربوط به هستی‌شناسی و بحث دوم مربوط به معرفت‌شناسی است. آیا اساساً علامه از این دو حوزه در آثار خود بحثی کرده یا نه؟ و آیا نظریه اعتبار با واقع‌گرایی سازگار است؟ و آیا دیدگاه اعتبار با حسن و قبح ذاتی نزد متکلمان شیعی سازگار است؟ نتایج پژوهش در آثار علامه به این شرح است:

۱. اگر به راستی حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها اعتباری‌اند، پس صدق و کذب‌بردار نیستند و از زمره اخبار خارج می‌شوند در نتیجه دیدگاه ایشان هم به نواقع‌گرایی دچار می‌شود و غیر معرفت‌گرایانه خواهد بود، در حالی که فلسفه او بر محور واقع‌گرایی استوار است.

۲. چالش دیگری که نگاه علامه با آن روبه‌روست نسبیت است؛ زیرا اعتبار پیش‌گفته بر مبنای نیاز انسان شکل می‌گیرد و از آنجا که نیازهای انسان‌های مختلف، متفاوت است، اعتبارات آنان نیز گوناگون خواهد بود و این تغییر و تحول به تغییر در معنای حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها هم سرایت خواهد نمود.

۳. از سویی بر اساس نظریه اعتبار، حسن و قبح اعتباری است ذهنی، و از سوی دیگر سازوکار اعتبار برخاسته از اراده انسان است، در نتیجه حسن و قبح هم تابع اراده انسان خواهند بود و اراده انسان‌ها متفاوت است پس اخلاق هم متغیر خواهد بود.

۴. با توجه به عبارات علامه در آثار پیش‌گفته پرسش دیگری رخ می‌نماید و آن اینکه مراد از این جمله که «اعتبار عمومی وجوب و نیز حسن و قبح شرط بایسته هر فعل ارادی است»، چیست؟ آیا ادعای ایشان ناظر به فلسفه اخلاق است و صرفاً تحلیل مفاهیم حسن و قبح و وجوب است و یا مربوط به فلسفه عمل است؟

به عبارت دیگر، آیا بحث اعتباریات و از جمله اعتبار حسن و قبح مربوط به ادراکات در حوزه عمل است؟ برای مثال، «فلان کار برای من حسن است و فلان فعل برای من قبیح است»، یا گفتگو در اعتباریات بیرون از حوزه عمل است؟ در آثار علامه، برای هر دو طرف پرسش پیش گفته قرائنی هست که با توجه به آنها می‌توان چنین گفت که در حسن و قبح دو گونه اعتبار داریم: گونه نخست مربوط به حوزه عمل و ادراکات ویژه است و البته تحول‌پذیر و ناپایدار و غیر معرفت‌گرایانه و غیر واقع‌گرایانه خواهند بود و گونه دوم، ادراک چیزی است که در فعل وجود دارد که عبارت است از حسن و قبح نفس‌الامری که بر این اساس گونه دوم معرفت‌گرایانه و واقع‌گرایانه خواهد بود.

بنابراین، با توجه به تفکیک معانی حسن و قبح و نیز تفکیک معانی اعتبار و اینکه اگر مراد از اعتباریات، اعتباریت و نسبت ملاک‌ها و مبانی اخلاقی باشد، اشکال نسبت قابل طرح است، ولی اگر مراد از اعتباریات، تغییر و تحول در احکام ثانویه و افعال و عادات و رسوم باشد، اشکال مذکور قابل طرح نیست؛ زیرا در این صورت اصول و مبانی اخلاق ثابت‌اند و نفس‌الامر دارند و لذا به نظر می‌رسد اعتباریت حسن و قبح در دیدگاه علامه مربوط به بحث مفهوم‌شناسی آنهاست که رویکرد روان‌شناسانه دارد در حالی که در هستی‌شناسی حسن و قبح بحث فلسفی کرده و به واقع‌گرایی گزاره‌های اخلاقی و نفس‌الامری بودن حسن و قبح اذعان نموده است و اشکالاتی از قبیل نسبت و... ناشی از خلط این حوزه‌هاست.

شایسته است به دو قرینه بر ثبات حسن و قبح اشاره نماییم:

الف) علامه طباطبائی، حسن و قبح فعل را عبارت از ملائمت و منافرت آن با غرض نهایی انسان که تحصیل سعادت و دوری از شقاوت است می‌داند و می‌گوید که «طبع فرد، مستدعی چهار فضیلتِ عفت، شجاعت، حکمت و عدالت است و به ابزار تحصیل آنها مجهز است. هر چهار تایی این فضایل حسن و نیکو هستند چرا که حسن و نیکویی همان سازگاری با سعادت آدمی است و اینها... مناسب با سعادت فرد هستند آنچه در قبال آنها قرار گیرد رذیلت و قبیح است. از طرف دیگر فرد آدمی این ویژگی طبیعی را در بستر اجتماع هم خواهد داشت و اصولاً اجتماع که خود از مقتضیات طبع آدمی است

نمی‌تواند لوازم طبیعی او را (سعادت‌خواهی و به تبع آن حسن عفت و شجاعت و...) نابود سازد پس اجتماع هم دارای سعادت است که افعال خاصی با آن در تلائم و سازگاری بوده و به همین جهت وصف حسن را می‌گیرند» (۱۳۶۵: ۱۹۲/۲: ۱۳۶۲: ۱۶۵). ایشان طبق این عبارت، حسن و قبح را از امور واقعی و نفس‌الامر می‌داند که متعلق فعل فی‌نفسه‌اند در حالی که اعتبار با هدف تحریک فاعل به صدور فعل انجام می‌شود. (ب) ایشان در تفسیر المیزان می‌گویند:

به کلام کسی که می‌گوید: همانا حسن و قبح مطلقاً در همه موارد فاقد دوام و ثبات و کلیت‌اند و به مثل عدل و ظلم استدلال می‌کند که برخی از قوانین اجتماعی پیش برخی از ملت‌ها متصف به عدل می‌شوند در حالی که در نزد ملل دیگر آن قوانین متصف به عدل نمی‌شوند... پس عدل یک معنای ثابتی ندارد، گوش ندهید؛ زیرا آن‌ها بین مفهوم و مصداق خلط کردند (۱۳۳۹: ۱۰/۵).

در این عبارت هم ایشان به ثبات حسن و قبح حکم کرده و مانند مورد نخست، مرادش از حسن و قبح اخلاقی است و گزارش مشتمل بر آن‌ها واقع‌گرایانه است و هرگز ماهیت اعتباری ندارد، بلکه حاکی از امر واقعی است و لذا دائمی و همیشگی است و این دوام به دنبال دوام پیوند میان تلائم بین عدل و سعادت انسان است. لکن با وجود این موارد و دیگر قرائن، برای اعتباریت حسن و قبح هم می‌توان شواهدی در عبارات وی جستجو نمود (ر.ک: همان: ۳۸۶-۳۸۰/۱: ۱۵۳/۲: ۴۹/۸ و ۱۰۶/۱۳؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۹۰-۱۸۰/۲).

همان‌گونه که یادآور شدیم می‌توان درباره نظریه اعتباریات طی تفصیل و تفکیکی چنین گفت که این نظریه در قلمرو ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد جاری است در حالی که حسن و قبح اخلاقی دارای ثبات و دوام و نفس‌الامر هستند (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۰۰).

۵. تفسیر پیش‌گفته از اعتبار در نگاه علامه (دادن حد چیزی به چیز دیگر) مفهومی است که از مفاهیم نفس‌الامری استعاره شده و برای انواع اعمال به کار می‌رود و فقط در ظرف عمل تحقق دارد. به نظر می‌رسد این معنای اعتبار صرفاً در قلمرو «حسن و قبح فاعلی» است؛ یعنی حسن و قبحی که همراه با فعل از سوی فاعل ایجاد می‌شوند.

اما دربارهٔ حسن و قبح افعال می‌گویید:

خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر شده و کار انجام گرفته اعم از انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است؛ حسنی که فی‌نفسه صفت فعلی است و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است چون وجوب عام، بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد به حسن صورت خواهد گرفت (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۱۹۶/۲).

از این عبارت معلوم می‌شود که هم حسن اعتباری و هم وجوب اعتباری در نگاه ایشان دو نوع است:

الف) حسن و وجوب اعتباری که به فعل تعلق می‌گیرد به هنگام صدورش از فاعل، و لذا تمام افعال ارادی انسان متصف به این نوع از حسن و وجوب می‌شوند (اعتبار عمومی حسن و وجوب).

ب) حسن و وجوب اعتباری که متعلق به فعل فی‌نفسه می‌باشد و دایرهٔ اتصاف افعال انسان به آن‌ها محدود است (اعتبار خصوصی وجوب و حسن اعتباری).

بر این اساس، اعتبار عمومی حسن و قبح یا وجوب در قلمرو فلسفهٔ عمل است که در هر فعل ارادی حضور دارد و به فعل تعلق می‌گیرد با قید صدورش از فاعل؛ یعنی تعلقش به فعل مقید به صدور از فاعل است، اما اعتبار خصوصی حسن و قبح و وجوب مربوط به قلمرو فلسفهٔ اخلاق است. طبق این نگاه می‌توانیم بگوییم که از نظر ایشان، گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح و حتی قضایای الزامی اخلاقی (باید و نبایدها) صرفاً اعتبار خصوصی مفهوم حسن و قبح یا وجوب برای فعل فی‌نفسه است. بنابراین قضیه‌ای مثل «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است» و یا «صدق الزامی است»، در زمرهٔ انشائیات می‌گنجد، بلکه به گونه‌ای آن اعتبار خصوصی، برای حسن و قبح یا وجوب اظهار می‌گردد.

از بیان بالا فرق دو گونه اعتبار روشن می‌شود:

الف) اعتبار عمومی در تمام افعال صادره از انسان حضور دارد در حالی که لازم نیست همهٔ افعال انسان دارای اعتبار خصوصی باشند.

ب) فرق دیگر آن‌ها در متعلق آن‌هاست به این معنا که متعلق اعتبار عمومی فعل خاص و جزئی است که در واقع متعلق اراده انسان است، اما متعلق اعتبار خصوصی کلی است مثلاً حسن عدل به طور کلی اعتبار می‌گردد.

بنابراین می‌توان گوناگونی تعابیر علامه را با تفکیک دو حوزه فلسفه عمل و فلسفه اخلاق توجیه نمود و در عین حال نظریه اعتباریات را هم برتافت گرچه هر یک از دو طرف این تفکیک با اشکالاتی نیز روبه‌رو خواهند بود.^۱

۶. از عبارات علامه طباطبایی در الحاشیه علی کفایة الاصول چنین برمی‌آید که ایشان منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی است. البته بین این دو تفکیکی ننموده، اما این عدم تفکیک به این معنا نیست که ایشان دچار خلط میان مقام ثبوت و اثبات شده است (بی‌تا، ۱۱۲/۱-۱۱۳)،^۲ بلکه طبق تصریح وی در حاشیه کفایه که حسن و قبح ذاتی را انکار نموده، نتیجه طبیعی این انکار، انکار حسن و قبح عقلی است.

ایشان می‌گوید:

فالحق فی المقام أن یقال أن الأحكام حیث وقعت فی وعاء الاعتبار فسنسخها بحسب هذا الوقوع سنخ الأحكام العقلیة فلها بحسب هذه الوعاء مصالح ومفاسد تتبعها وحسناً وقبحاً تبتنی علیها کسائر الأحكام العقلیة وإنما الفرق بین القسمین أن مصالح التکالیف العقلیة راجعة إلى المکلفین

و نیز در هنگام رد ادله ذاتیت حسن و قبح گفته است:

إنّ الحجّة بجمیع مقدّماتھا مدخولة باطله، فإنّ الأفعال بالمقدار الموجود ومنها فی الخارج لا یجب أن تقع بعنوان واحد من الحسن والقبح إذ کلّ فعل نفعه أو نضره وجوده یمکن أن یقع حسناً إذا تعنون بعنوان حسن أو قبیحاً فالفعل بما أنه فی الخارج غیر حامل لوصف معین خارجي یمسّی بالحسن والقبح، فالوصفان اعتباریان... (همان: ۱۱۱/۱-۱۱۲).

۱. مانند اشکال اراده‌گرایی یا خلاف ارتکازات بودن و یا لغویت اعتبار عمومی حسن و قبح و وجوب و نیز نواقع‌گرایانه بودن گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح و نسبیّت و... که به برخی از آن‌ها اشاره نموده و پاسخ‌گفتم (برای شرح بیشتر ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۲: ش ۶/۲۶-۲۵ و ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶؛ همو، بی‌تا: ۲۶-۳۳).

۲. آن گونه که برخی از معاصران، ذاتی در حسن و قبح ذاتی را به عقلی تفسیر کرده و دچار خلط میان مقام ثبوت (هستی‌شناسی) و مقام اثبات (معرفت‌شناسی) شده‌اند (سبحانی، ۱۳۶۸: ۲۳).

بر اساس این عبارات، علامه به صراحت حسن و قبح ذاتی را انکار نموده و از آنجا که حسن و قبح ذاتی مربوط به مقام ثبوت است، دیگر نوبت به حسن و قبح عقلی (بحث معرفت‌شناسی) و مقام اثبات نخواهد رسید.

لکن دقت در عبارات پیش گفته و دیگر آثار او از جمله تفسیر المیزان گویای این حقیقت است که نسبت انکار حسن و قبح ذاتی به طور مطلق به ایشان نارواست چه آنکه ایشان در المیزان و به هنگام بررسی و نقد دیدگاه معتزله و اشاعره در حسن و قبح، نکات ارزشمندی را ارائه نموده که پیوند این بیان با مطالب حاشیه کفایه و اصول فلسفه تفسیری دقیق از اعتباریات عموماً و از حسن و قبح خصوصاً دست می‌دهد.

بیان علامه طباطبایی درباره حسن و قبح، ارائه تفاسیر متعدد از آن‌ها، تفکیک معانی آن‌ها و نحوه پیدایش آن‌ها در تفسیر المیزان هم بر شفافیت دیدگاه ایشان در نظریه اعتباریات افزوده و هم به بسیاری از شبهات مانند نسبت پاسخ گفته است.

علامه در رد نظریه معتزله بر این باور است که آنان با اعتقاد به ذاتی بودن حسن و قبح افعال اختیاری انسان، در ورطه افراطی‌گری افتادند که یکی از پیامدهای ناپسند این نگاه، نفی مالکیت مطلق الهی است و با عمومیت قدرت خداوند ناسازگار است.^۱

ایشان در رد نظریه اشاعره درباره حسن و قبح که آن را شرعی قلمداد کرده و ثبوتاً و اثباتاً منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی گشته‌اند، بر این باور است که آنان با اعتقاد به امر الهی گرفتار تفریط شده‌اند که یکی از پیامدهای ناگوار آن نفی اختیار و قدرت انسان در افعالش می‌باشد (۱۳۳۹: ۱۱۸/۷-۱۲۱-۵۳/۸).

علامه بعد از رد نگاه افراطی معتزله و دیدگاه تفریطی اشاعره معتقد است که اموری چون حسن و قبح، اموری اعتباری‌اند که دارای خاستگاه و منشأ حقیقی می‌باشند و انسان برای رفع نیازهای خود و تحصیل سعادت، کارهایی را که برای تحصیل این هدف به او کمک می‌کند و او را به آن‌ها نزدیک می‌سازد، متصف به صفت حسن می‌کند و انجام می‌دهد و کارهایی را که او را از آن‌ها دور می‌سازد ترک می‌کند و به آن‌ها قبیح

۱. در حقیقت این بیان در انکار ذاتیت حسن و قبح، انکار نظریه تفویض است که هم در روایات و هم در بیان حکما مردود شمرده شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲۰/۵، ح ۵۸؛ صدوق، بی‌تا: باب نفی الجبر و التفویض، ح ۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۷۰/۶).

می‌گوید و قوانین را مطابق با آن‌ها وضع می‌کند و با آن‌ها مانند امور حقیقی و واقعی تعامل می‌نماید. از این قبیل است حسن عدالت و قبح ظلم (همان: ۱۲۱/۷-۱۲۳ و ۵۳/۸).

علامه طباطبایی درباره حسن عدل و قبح ظلم می‌گوید که «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدل و قبح ظلم)» (۱۳۶۵: ۲۰۸/۲).

بنابراین با توجه به تعاریف اعتبار و نیز حسن و قبح از نگاه علامه، موضع او در هستی‌شناسی حسن و قبح نیز معلوم می‌شود، گرچه عبارات وی نیز مانند عبارات محقق مختلف به نظر می‌رسد، اما با دقت در آن‌ها و انضمام آن‌ها به یکدیگر، می‌توان به جمع‌بندی رسید که علامه طباطبایی حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها را اموری واقعی می‌داند (هرچند با واسطه) با این معنا که طبق برخی عبارات، وی آن‌ها را اعتباری دانسته، اما این اعتبار هرگز شخصی و فردی و بی حساب نیست، بلکه برخاسته از واقعیات خارجی است که از پیوند بین فعل و غایت مطلوب انتزاع می‌گردد و اگرچه انسان‌ها ممکن است در تشخیص غایت مطلوب دچار اشتباه شوند، این اشتباهات همان منشأ اختلاف در احکام اخلاقی آنان است. در هر روی این نگاه علامه، با دیدگاه مشهور متکلمان شیعی درباره حسن و قبح ذاتی اختلافی ندارد و لذا اعتباریت به این معنا، فلسفی و انتزاعی است و در زمره گزاره‌های اخباری و نفس‌الامری و واقع‌گرایانه قرار می‌گیرد.

حسن و قبح فاعلی یا فعلی؟

طبق یکی از احتمالات در عبارات علامه، موضوع بحث در اعتبار، حسن و قبح فاعلی است، اما بر اساس احتمال دیگر و همراه با دیدگاه مشهور، محور بحث در حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم، حسن و قبح فعلی است نه فاعلی؛ یعنی اگر امری مصداق عدل باشد، حسن و اگر مصداق ظلم باشد، قبیح است بی آنکه از فاعل آن سخنی به میان آید

۱. علامه اولاً و بالذات انسان را «مستخدم بالطبع» می‌داند که در پی نیازها و بایستگی رفع آن‌ها، محتاج به زندگی اجتماعی می‌شود (مدنی بالطبع).

و آنگاه که فاعل چنان کاری مورد بحث واقع می‌شود، اگر آن فاعل در حالت جهل و سهو... کاری کرد که مصداق عدل است، شایسته تحسین نمی‌شود، یعنی حسن فاعلی در این حال پدیدار نمی‌گردد و اگر در حال علم و عمد، چنان کار عادلانه‌ای انجام داد، شایسته تحسین است، یعنی در این حال حسن فاعلی پدید می‌آید و همین طور در قبح فعلی و فاعلی... (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۶۱) و لذا حسن و قبح در عدل و ظلم ذاتی است؛ یعنی با خصوصیات فاعلی که از مجبور بودن یا جاهل بودن او ناشی می‌شود متحوّل نخواهد شد.

بنابراین می‌توان گفت که مراد از حسن و قبح ذاتی که ناظر به مقام ثبوت است، نه کشف و اثبات، معنای مناسب حوزه اعتباری در قبال قلمرو تکوین است؛ به این معنا که اساس تحقق موضوع مثل عدل، و محمول مثل حسن در «العدل حسن» اعتباری است؛ یعنی عقل، حکم موجود تکوینی را که اصل ثبوت باشد برای هر کدام از موضوع و محمول اعتبار می‌کند و آن‌ها را ثابت می‌یابد اعتباراً و نه تکویناً و آنگاه که طرفین قضیه اعتبار شدند عقل نحوه پیوندشان را مانند پیوند تکوینی دو طرف حقیقی بررسی می‌کند. گاه برخی از محمولات اعتباری از موضوعات اعتباری جدا می‌شوند و گاهی هم برخی از محمولات به همراه موضوع خود باقی می‌مانند و سپس عقل احکام ارتباطات متفاوت تکوین را برای انواع اعتبارات اعتباری، اعتبار می‌نماید و آن قسم را که محمول از موضوعش در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیر ذاتی و قسم دیگر را که محمول با موضوعش باقی است ذاتی می‌نامد پس ذاتی بودن حسن و قبح شبیه به ذاتی باب برهان است؛ یعنی عقل در اعتبار حکم حقیقی تکوین برای موجود غیر حقیقی، نیازمند الگوست (همان: ۵۴).

بنابراین بایسته است از خلط ذاتی اعتباری با ایساغوجی و ذاتی اعتباری با ذاتی باب برهان اجتناب شود؛ زیرا طبق تفسیر پیش گفته، کسی که اصل ذاتی بودن حسن و قبح را به این دلیل انکار می‌کند که هنگام ادراک معنای عدل و ظلم هیچ گاه معنای حسن و قبح به ذهن نمی‌آید (اشاعره)، این انکار ناشی از توهم ذاتی باب ایساغوجی است که از ادراک موضوع که اصل ذات شیء است باید ادراک محمول که جزء آن است پدید آید.

نیز کسی که نحوه ذاتی بودن حسن و قبح را ذاتی باب برهان دانسته خیال می‌کند که حسن برای عدل مثلاً مانند امکان ماهوی برای ماهیت یا امکان فقری برای وجود است در حالی که چنین نیست؛ زیرا موضوع و محمول اعتباری، پیوندشان تکوینی نیست؛ یعنی ارتباط عدل و حسن اعتباری از نوع ذاتی برهان نیست که تکوینی و حقیقی است.

همچنین خلط مقام ثبوت و اثبات هم ناتمام است؛ زیرا عقلی دانستن حسن و قبح ذاتی غلط است؛ چه آنکه عقلی در برابر نقلی، ناظر به مقام کشف و اثبات است نه تحقق و ثبوت، و خلط ذاتی با عقلی، خلط مقام هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی است.

نتیجه‌گیری

در مفهوم‌شناسی حسن و قبح، در عبارات محقق از عناوین سه‌گانه «مدح و ذم»، «صحت مدح و ذم» و «استحقاق مدح و ذم» استفاده شده است. وی محور نزاع متکلمان در معنای حسن و قبح را در صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم قرار داده که هم با تعریف روان‌شناسانه و هم جامعه‌شناسانه سازگار خواهد بود، اما علامه طباطبایی در برخی تعابیر، تلائم یا تنافر با قوه مدرکه را در تعریف حسن و قبح ذکر کرده است و در برخی دیگر از تعابیر، سازگاری یا عدم سازگاری فعل با کمال مطلوب را در تعریف آن‌ها آورده است که نتیجه این اختلاف ظاهری آن است که تعاریف وی نیز در زمره تعاریف روان‌شناختی و جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد. اما ما کوشیده‌ایم تا با تحلیل عبارات وی و تفکیک معانی حسن و قبح و اعتبار، تعاریف وی را در طول هم قرار دهیم.

در حوزه هستی‌شناسی، محقق اصفهانی بر این باور است که حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها هیچ واقع و نفس‌الامری به جز توافق عقلا ندارند (اعتباری‌اند). وی حسن و قبح ذاتی به معنای ذاتی ایساغوجی و باب برهان را منکر شده و گفته است که این قضایا در زمره مشهورات و آرای محموده و تأدیبات صلاحیه‌اند در حالی که علامه طباطبایی با اینکه آن قضایا را اعتباری دانسته، با تفکیک معانی اعتبار و حسن و قبح بر این باور است که دو نوع اعتبار داریم، دسته‌ای که ریشه در واقعیات دارند و

دسته‌ای که چنین نیستند. اگر عبارات محقق اصفهانی را با رویکرد ناواقع‌گرایانه و غیرمعرفت‌گرایانه بنگریم به سختی با دیدگاه علامه سازگار و همراه خواهد شد و براساس آن در هر دو دیدگاه گزاره‌های اخلاقی، انشایی خواهند بود، اما با این وجود، باز هم میانشان تفاوت آشکار دیده می‌شود؛ چه آنکه علامه میان معانی اعتبار و حسن و قبح تفکیک دقیقی ارائه نموده که در عبارات محقق مشاهده نمی‌شود و اگر عبارات محقق را حمل بر رویکرد معرفت‌گرایانه و واقع‌گرایانه نماییم، تفاوتش با علامه نمایان‌تر خواهد شد؛ زیرا بر اساس نگاه محقق، آن گزاره‌ها انشای مدح و ذم خواهند بود، اما طبق نگاه علامه و با همان رویکرد این گزاره‌ها اظهار اعتبار و جوب یا حسن و قبح (تلائم یا تنافر) خواهند بود که تکیه بر واقعیات و تکوین می‌زنند.

سخن پایانی اینکه از مجموع عبارات آنان می‌توان به دست آورد که اساساً محقق ناواقع‌گراست، اما علامه واقع‌گرا می‌باشد؛ زیرا محقق در تصریحات خود آن گزاره‌ها را از مشهورات و در زمره انشائیات تلقی کرده که نفس‌الامری جز توافق عقلا ندارند در حالی که علامه آن‌ها را (اگرچه با واسطه) اموری واقعی دانسته که نتیجه‌اش خبری دانستن آن‌هاست، ضمن آنکه مشی فلسفی علامه و منظومه فکری او هم بر اساس واقع‌گرایی است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء (البرهان)*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ایچی، عضدالدین، *شرح المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
۴. جوادی، محسن، *مسئله باید و هست*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۷۷ ش.
۶. حکیم، عبدالصاحب، *منتقى الاصول*، تقریرات درس سید محمدحسین روحانی، قم، الهادی، ۱۴۱۶ ق.
۷. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عملی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۸. سبزواری، هادی، *شرح الاسماء؛ شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۹. السند، محمد، *اصول استنباط العقائد و نظریة الاعتبار*، به قلم محمدحسن رضوی، قم، مدین، ۱۴۲۹ ق.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، لبنان، دار التعارف، بی تا.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۳. همو، *الحاشیة علی کفایة الاصول*، قم، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی، بی تا.
۱۴. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۳۹ ش.
۱۵. همو، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. طوسی، نصیرالدین محمد، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. همو، *قواعد العقائد*، ضمیمه: *تلخیص المحصل (نقد المحصل)*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
۱۸. غروی اصفهانی، محمدحسین، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، *نقد و نظر*، سال چهارم، شماره‌های (۱ و ۲)، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. همو، *نهایة الدراریة فی شرح الکفایة*، تحقیق رمضان قلی‌زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء (ع)، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. فارابی، ابونصر، *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. همو، *السیاسة المدنیة*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. همو، *الفصول المنتزعة*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. همو، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۴. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، *سرمایه ایمان*، تحقیق صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۸۴ ش.
۲۵. لاریجانی، صادق، «الزامات عقلی و اخلاقی»، *پژوهش‌های اصولی*، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۲ و پاییز ۱۳۸۶ ش.
۲۶. همو، *جزوه درسی فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع)، بی تا.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. مظفر محمدرضا، *اصول الفقه*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، بی تا.
۲۹. همو، *المنطق*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۰ ق.
۳۰. هاشمی شاهرودی، محمود، *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات سیدمحمدباقر صدر، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۳۱ ق.

تأملی در اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق*

□ مصطفی مؤمنی^۱

چکیده

در تاریخ تفکر اسلامی، مسئله اصالت وجود یا ماهیت اولین بار در حکمت متعالیه مطرح شد، ولی نسبت اصالت وجود به مشایبان، و اصالت ماهیت به شیخ اشراق شهرت یافته است. حال جای بحث است که آیا شیخ اشراق وجود را به همان معنایی که در حکمت متعالیه اصالت دارد، اعتباری می‌داند؟ آنچه از این جستار به دست می‌آید این است که شیخ اشراق به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، به آن معنا از وجود و ماهیت که در حکمت متعالیه مطرح است، قائل نیست. لذا نمی‌توان وی را اصالت ماهیتی دانست. در جستار پیش رو، دو مستمسک بر اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق نقد گردیده و نیز شواهدی دال بر اصالت وجودی بودن وی آورده شده است.

واژگان کلیدی: شیخ اشراق، اصالت وجود، معانی وجود، ماهیت.

* این مقاله استخراج شده از پژوهشی است که با حمایت مالی دانشگاه پیام نور انجام شده است.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

۱. استادیار دانشگاه پیام نور (esfad2003@yahoo.com).

مسئله اصالت وجود یا ماهیت یکی از مسائل زیربنایی هستی‌شناسی فلسفی است که هیچ فیلسوفی از بحث درباره آن بی‌نیاز نیست. حل بیشتر غوامض فلسفه و ماوراءالطبیعه بر حل این مسئله متوقف است و تا در این باره تحقیقی تام صورت نگیرد، فلسفه پایه‌ای استوار نخواهد داشت. هرچند این مسئله در فلسفه اسلامی تکوّن و تطور یافته و در بین فلاسفه قبل از اسلام و همچنین فلاسفه قرون اولیه اسلامی مطرح نبوده است، هر فیلسوفی بر یکی از این دو به صورت قضیه حقیقه تکیه داشته است. نزاع متکلمان با فلاسفه در باب زیادت وجود بر ماهیت یا عینیت وجود با آن و نیز ائیت محض واجب تعالی از یک سو، و از سوی دیگر، اهتمام عرفا به اصیل بودن وجود - به این معنا که وجود با ذات حق مساوی، و غیر وجود همه چیز خیال و وهم است، از عمده عوامل طرح این مسئله بوده است.

نحوه ورود به بحث اصالت وجود بدین گونه است که پس از تحلیل هر واقعیت خارجی به دو امر مفهوم وجود و مفهوم ماهویت، این سؤال مطرح می‌گردد که کدام یک از این دو مصداق دارند؟

این مسئله برای اولین بار به صورت قضیه حقیقه در حکمت متعالیه مطرح گردید. علت عدم طرح مستقل بحث اصالت، وحدت و عینیت وجود با ماهیت در خارج بوده و همین امر سبب شده است تا گاهی نشانه‌های اصالت ماهیت و گاهی نشانه‌های اصالت وجود در مباحث مرتبط ظهور یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲۰/۱). اصالت وجود را به مشایبان و اصالت ماهیت را به شیخ اشراق نسبت داده‌اند (ر.ک: غفاری، ۱۳۸۰: ۳۶۹). البته این انتساب‌ها بی‌وجه هم نبوده است؛ زیرا در آثار آنان عباراتی دال بر اصالت وجود و ماهیت وجود دارد. در آثار مشایبان ظهورات بیشتری بر اصالت وجود دیده می‌شود (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۹: ۳۲/۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۶۰) و در آثار شیخ اشراق بر اصالت ماهیت (ر.ک: سه‌رودی، ۱۳۸۲: ۶۵/۲ و ۱۸۶). حال جای تحقیق دارد که آیا واقعاً مشایبان قائل به اصالت وجودند و شیخ اشراق به اصالت ماهیت؟ آنچه در این جستار پیگیری شده است نفی اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق است. ادعا این است که وی قائل به اصالت ماهیت نیست و نزاع اصالت وجود و ماهیت در مکتب اشراقی و

صدرایی لفظی است؛ بدین معنا که وجود به معنایی که شیخ اشراق اعتباری دانسته، به همان معنایی نیست که در حکمت متعالیه اصیل دانسته شده است. برای تبیین ادعای مذکور نخست باید معانی وجود و ماهیت بررسی شود.

معانی ماهیت

۱. «آنچه در جواب چستی می‌آید»، بیانگر ماهیت است. پرسش «ما هو؟» خواه مربوط به حقایق عینی طبیعی است، مانند: «چوب چیست؟» و خواه درباره حقایق مابعدالطبیعی، مثل: «عقل چیست؟» و خواه در رابطه با معقولات ثانیه و امور اعتباری و حتی موهومات و معدومات، چنان که می‌پرسیم: «ضرورت چیست؟»، «عدم چیست؟». پاسخی که به هر یک از این پرسش‌ها داده می‌شود ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو؟» بر آن صادق است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۱) این به همان معنای کلی طبیعی است. سبزواری در معنای ماهیت می‌گوید:

«والماهیة التي یقال لها الکلیّ الطبیعیّ ما یقال فی جواب ما هو» (۱۴۱۳: ۶۵)؛ مراد از ماهیت همان کلی طبیعی است که در جواب «ما هو» می‌آید.

۲. ماهیت به معنای اعم که عبارت است از: «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی چیزی که شیئیت شیء به آن است، خواه شیء ذهنی صرف باشد - مانند مفهوم کلی که ماهیت یعنی مقوم آن «عدم امتناع صدق بر کثیرین» است - یا ذهنی قابل اطلاق بر عین باشد - مانند مفهوم عدد که هر چند ذهنی است، قابل اطلاق بر امور عینی است - و خواه شیء خارجی باشد - مانند درخت که ماهیت و مقوم آن ریشه، تنه، شاخه و ... است - ماهیت به این معنا بر واجب الوجود و وجود مطلق نیز اطلاق می‌گردد و به این معنا معدوم ماهیت ندارد (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۹: ۶۵/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۲/۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۲۱؛ کاتبی، ۱۳۵۳: ۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲۱/۱؛ سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۷۵/۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۲ و ۲۲۵).

۳. واقعیت عینی بیرون از ذهن که مستقل از مدرک بوده و منشأ تأثیر است و از جمله تأثیرات آن پدید آوردن صورت ذهنی در مدرک است؛ مانند سنگ، آتش، نفس

و عقل. ماهیت به این معنا را حقیقت، واقعیت، هویت، عینیت یا شیء خارجی، کون و انیت هم می‌نامند. ماهیت به این معنا همان معنایی از وجود را ارائه می‌دهد که در فلسفه ملاصدرا اراده می‌شود (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۴: ش ۱۴/۲، به نقل از: لاهیجی، بی‌تا: ۵۲ و ۵۶؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۶۷).

۴. ماهیت به معنای حد وجود یا پایانه‌های هستی که معنایی است سلبی و منتزاع از حدود وجود. صدرالمآلهین پس از اثبات اصالت وجود، ماهیت را به این معنا هم به کار برده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۱/۱ و ۸۳/۳).

معانی موجود و وجود

از عبارات حکما به دست می‌آید که «وجود» را به معنای واحدی استعمال نکرده و چند معنا از آن اراده کرده‌اند:

۱. حالت مصدری که از حالت و وصف بودن چیزی در بیرون یا درون ذهن انتزاع و ساخته می‌شود؛ یعنی ذهن از هر اسم یا حالت و وصفی، مصدری می‌سازد که بودن آن اسم یا صفت را به آن حالت بیان می‌کند مانند شجریّت و عالمیت و فوقیت و... یا درخت بودن، عالم بودن، فوق بودن و... که چیزی جز همان درخت و عالم و فوق نیست و فقط ذهن هر کدام از آنها را به آن حالت بودن اعتبار کرده است. به این اعتبار یک معنای حرفی و رابط بین قضایا و مرادف «است» در فارسی می‌باشد. این یک مفهوم انتزاعی است که در خارج ثبوت ندارد مگر به اعتبار منشأ انتزاع (همان: ۴۰۱/۱؛ فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۰).

۲. یافت شدن، که همان معنای اسمی وجود است و به معنای تحقق و بودن. از این معنا به وجود حقیقی، حقیقت وجود و وجود اصلی یاد می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۵۳).

۳. واقعیت، عین (مقابل ذهن) کون، مقابل ماهیت و عدم، منشأ تأثیر، هویت و....

معانی اصالت و اعتباریت

«اصالت» در لغت در مقابل «فرعیت» و «اعتبار» است. «اعتباری» در اصطلاح

فلسفه به چهار معنا به کار می‌رود:

۱. به معنای چیزی که وجودش وابسته به شیء دیگری است. در مقابل این معنا، اصالت عبارت است از اینکه وجود شیء وابسته به شیء دیگری نباشد. علت را اصل و معلول را فرع می‌دانند.

۲. اعتباری به معنای قراردادی که در مسائل حکمت عملی که مشتمل بر اموری نظیر بایدها و نبایدهاست و نیز امور اجتماعی از جهت اشتغال آنها بر اموری چون ریاست، مرثوسیت و ... که با صرف قرارداد پدید می‌آیند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲۱/۱).

۳. معقول ثانی فلسفی که عروض آنها بر معروضشان در ذهن و اتصاف موصوفشان به آنها در خارج است و نیز مفاهیم ثانیه منطقی که عروض و اتصاف آنها در ذهن است. معقولات ثانیه افراد خارجی ندارند، در مقابل معقولات اولیه (ر.ک: سپهروردی، ۱۳۸۲: ۶۵/۲). در مقابل این معنا اصالت به معنای آن است که در خارج دارای مصداق و مابازاء باشد که همان معقولات اولی هستند.

۴. اعتباری به این معنا که چیزی ذاتاً منشأ اثر نیست و در خارج مصداق ندارد (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳: ۴۰-۳۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷-۲۸؛ آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۱۳۸۲: ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۹). در مقابل این معنای اعتباری، اصالت به معنای تحقق بالذات داشتن و منشأ آثار بودن است و آن معنایی که در بحث اصالت محل نزاع است همین معناست (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۴).^۱

۵. اعتباری به معنای مجازی در مقابل حقیقی. اعتباری بودن ماهیت به این معنا عبارت است از اینکه ماهیت هرچند در خارج واقعاً محقق است و افراد حقیقی دارد، لکن بالتبع و یا بالعرض و به بیان دقیق‌تر، در ظل وجود مجازاً موجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲۱/۱). اصالت در مقابل این معنا آن است که در خارج حقیقتاً موجود باشد و

۱. اینکه اصالت به معنای فوق از آن ماهیت نیست امر وجدانی بوده و هیچ فیلسوفی از آن سخن نمی‌گوید تا چه رسد به اینکه بر آن استدلال کند؛ زیرا اگر اصالت از آن ماهیت باشد باید در هر موطنی که ماهیت تحقق یافت دارای آن آثار باشد در حالی که بالوجدان چنین نمی‌یابیم وگرنه باید آتشی که در موطن ذهن است نیز حرارت داشته باشد.

اتصاف آن به وجود، حقیقی باشد نه مجازی.

۶. اعتباری به معنای تهی بودن، موهوم بودن و نیستی. اصالت در اینجا به معنای غنی بودن و وجود داشتن است که مساوق با وجوب می‌باشد. از آنجا که تحقیق درباره دیدگاه شیخ اشراق است، در ذیل به ملاک اعتباری از دیدگاه شیخ اشراق می‌پردازیم.

معنای اعتباری از نظر شیخ اشراق

از عبارات شیخ اشراق به دست می‌آید که ملاک اعتباری بودن این است که شیء فقط دارای هویت صرفاً ذهنی باشد و در خارج دارای مصداق نباشد. وی اعتباری بودن وجود را به همین معنا تفسیر کرده است. او بر این است که اعتباری بودن وجود به این معناست که در خارج هویت ندارد (سهروردی، ۱۳۸۲: ۳۹۱/۱). از همین روست که وی معقولات ثانیه نظیر امکان، ضرورت و وحدت را نیز اعتباری عقلی و فاقد اثر خارجی دانسته است (ر.ک: همان: ۶۵/۲-۶۸). وجود نیز که از معقولات فلسفی است از اعتباریات است (ر.ک: همان: ۶۵/۲). با مراجعه به کتاب *حکمة الاشراق* نیز به صراحت دیده می‌شود که بحث اعتباری بودن وجود را در ذیل عنوان «حکومة فی الاعتبارات العقلیة» در کنار مفاهیمی چون ممکن، وحدت و... آورده است (ر.ک: همان). از اینجا معلوم می‌گردد که بحث اعتباریت وجود در فلسفه اشراق از نتایج و توابع مسئله معقولات ثانیه است و مسئله‌ای مستقل نیست.

او حتی اجناس و فصول را هم جزء مفاهیم و اوصاف اعتباری لحاظ می‌کند (ر.ک: همان: ۷۱/۲-۷۲). همچنین از خصوصیات دیگر مفاهیم اعتباری این است که بر بیش از یک مقوله صادق‌اند. لذا وی مفاهیم ماهیت، ذات، حقیقت، شیئیت به معنای مطلق، وجود و امکان را معنای عقلی و یا اعتبار عقلی می‌داند؛ چون بر بیش از یک مقوله قابل صدق هستند و در خارج مابزاء نیز ندارند.

به تعبیر دیگر، معنای اعتباری یعنی معقول ثانی فلسفی بودن که عروض آن در ذهن و اتصاف آن در خارج است و در خارج وجود منحاز و مستقلی ندارد و تحقق عینی آن‌ها مستلزم تکرر آن‌ها و تسلسل است (همان: ۳۶۴/۱). بنابراین هنگامی که فصلی مانند

ناطق را یک وصف اعتباری می‌داند (ر.ک: همان: ۱۷۲/۱) قصد او نفی تحقق ناطق در خارج نیست، بلکه نفی وجود منحاز و مستقلی به نام ناطق است وگرنه ناطق در ضمن هویتی به نام انسان وجود دارد.

به طور کلی، صفات از نظر شیخ اشراق به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: صفاتی که در خارج از ما (مدرک) مصداق دارند، مانند: سواد و بیاض و حرکت؛ صفاتی که در خارج ما مصداق نداشته و فقط در ذهن‌اند، مانند: امکان، جوهریت، لونیت، وجود و.... خصوصیت دسته اول این است که چون مفهوم سواد در خارج مصداق دارد دیگر بر بیاض قابل صدق نیست و مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله صادق باشند مصداق مستقل نداشته و از سنخ دسته دوم‌اند. عبارت وی چنین است:

التحقیق أنّ الصفات تنقسم إلى صفات لها وجود في الذهن والعين كالبياض، وإلى صفات توصف بها الماهيات وليس لها وجود إلا في الذهن ووجودها العيني هو أنّها في الذهن كالنوعيّة المحمولة على الإنسان والجزئيّة المحمولة على زيد. فإنّ قولنا «زيد جزئي في الأعيان» ليس معناه أنّ الجزئيّة لها صورة في الأعيان قائمة بزيد، وكذلك الشئيّة كما يسلّمها كثير منهم أنّها من المعقولات الثواني، ومع هذا يصحّ أن يقال «إنّ جيم شيء في الأعيان» والإمكان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبيل (همان: ۳۴۶/۱-۳۴۷).

در عبارتی دیگر می‌گوید:

«الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقاً والشئيّة والحقيقة والذات على الإطلاق، فنّدعى أنّ هذه المحمولات عقليّة صرفة» (همان: ۶۴/۲)؛ وجود به معنای واحدی بر سیاهی و جواهر و انسان و اسب حمل می‌گردد. پس معنای عقلی است که اعم از هر کدام است و همین طور است معنای ماهیت، شیئیّت، حقیقت و ذات به طور مطلق. پس ادعا می‌کنیم که این مفاهیم از معقولات عقلی محض‌اند.

همان طور که ملاحظه شد شیخ اشراق مفاهیم ذات شیء و ماهیت را از مفاهیم اعتباری می‌داند. حتی مطرح می‌کند که حقیقت به شرط وجود بر شیء حمل می‌شود. پس مفهوم ماهیت که بر اشیاى مختلف‌النوع حمل می‌شود یک مفهوم اعتباری ذهنی است، مانند مفهوم وجود که بر اشیاى مختلف حمل می‌شود.

دو مُستمسک بر اصالت ماهیتی دانستن اشراق

۱. مجعول دانستن ماهیت

در اینکه آنچه از فاعل و جاعل صادر می‌گردد چیست و فاعل یا جاعل چه چیزی را جعل می‌کند، سه نظریه وجود دارد: ۱. جعل وجود؛ ۲. جعل صیوروت که منسوب به مشایبان است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۹ و ۱۹۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۹۸/۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۷). محقق لاهیجی بر این است که مشایبان ماهیت را بالعرض مجعول می‌دانند (بی‌تا: ۵۲/۱)؛ ۳. جعل ماهیت و اینکه مجعول و اثر فاعل ماهیت است نه غیر آن که نظر شیخ اشراق است (سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۸۶/۲). آنچه در حکمت اشراق سهروردی به نفع اصالت ماهیت صراحت دارد همین قول وی در مجعولیت ماهیت است. اکثر محققان فلسفه این بیان سهروردی را مستمسکی بر اصالت ماهوی بودن وی قرار داده‌اند. عبارت وی چنین است:

قاعدة فی بیان أنّ المجعول هو الماهیة لا وجودها: ولما كان الوجود اعتبارًا عقليًا - فللشيء من علته الفياضة هوئته - ولا يستغنى الممكن - عن المرجح لوجوده، وإلا ينقلب بعد إمكانه في نفسه واجبًا بذاته... ونور الأنوار علّة وجود جميع الموجودات وعلّة ثباتها - وكذا القواهر من الأنوار (سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۸۶/۲).

با دقت در این عبارت روشن می‌شود که مراد سهروردی بیان اصالت ماهیت نیست؛ زیرا مطالب قبل از این قاعده، دربارهٔ زیادت وجود بر ماهیت و اعتباری بودن وجود بوده و آنچه اعتباری دانسته است مفهوم وجود است. عبارت «نور الأنوار علّة وجود جميع الموجودات وعلّة ثباتها» نیز مؤید این مطلب است که مراد شیخ از هویت، همان حقیقت خارجی یعنی وجود (در معنای اصالت وجودی اش) است. پس مراد وی این است که وجودی که قبلاً اعتباری بودن آن را بیان کرده است مجعول نیست و این با اینکه مجعول مصداق و حقیقت وجود (= هویت خارجی) باشد نه مفهوم آن، منافاتی ندارد و توهم ناسازگاری، ناشی از عدم تمایز بین مفهوم وجود و مصداق آن است.

در بحث مجعول بودن ماهیت که در مباحث شیخ اشراق مطرح است آنچه باید مدنظر داشت این است که در زمان شیخ اشراق برخی متکلمان (معتزله) بر این بوده‌اند

که ماهیت جدای از وجود و قبل از آن به نحوی دارای تحقق و غیر مجعول بوده است (ر.ک: ایچی، ۱۳۲۵: ۱۸۹/۲؛ رازی، ۱۹۸۶: ۹۴/۱). بنا بر این دیدگاه اگر ماهیت دارای تقرر ازلی باشد دیگر به واجب‌الوجود نیاز نخواهد بود و به همین خاطر برای رفع این معضل چنین تصور کرده‌اند که اگر به مجعولیت ماهیت قائل نشوند باید تقرر ازلی ماهیت را پذیرفت. لذا شیخ اشراق برای گریز از پیامدهای تقرر ازلی ماهیت، مجعولیت آن را پذیرفته است (ر.ک: آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ۱۳۸۲: ۸۳). حکیم سبزواری نیز به خاطر همین نکته، در قائل بودن شیخ اشراق به مجعولیت ماهیت تردید کرده است. به نظر سبزواری اگر اشراقیان مجعولیت ماهیت را پذیرفته‌اند، برای نفی ازلیت و تحقق پیشینی ماهیت بوده است (ر.ک: ۱۴۱۳: ۲۲۶/۲).

محقق لاهیجی نیز در توجیه قول به مجعولیت، هدف از پذیرش این قول را زدودن این توهم دانسته است که برخی باور دارند که ماهیت قبل از وجود به نحوی تقرر و ثبوت دارد و ماهیت از حوزه جعل خارج است و خداوند ماهیت را جعل نکرده است. وی بر این باور است که در صورتی که معضل پندار تقرر پیشینی و ازلیت ماهیت حل گردد هیچ مشکلی در گرایش به اصالت وجود نخواهد داشت؛ زیرا همان گونه که ملاصدرا بیان کرده است ماهیت قبل از وجود، هیچ گونه تقرر و ثبوتی ندارد، چون وجود مجعول است و ماهیت به تبع آن و بالعرض مجعول واقع می‌شود (بی‌تا: ۱۱۷).

تأمل در عبارت مذکور به این حقیقت رهنمون می‌شود که مراد شیخ اشراق از مجعولیت ماهیت این است که توهم مجعول بودن وجود به آن معنایی که قبل از آن اعتباری بودنش را اثبات کرد، رد کرده باشد وگرنه هیچ عاقلی از مجعولیت ماهیت سخن نمی‌گوید؛ چرا که مجعولیت ماهیت یا به معنای ماهیت کردن ماهیت است که تحصیل حاصل است و یا به معنای موجود کردن ماهیت است و در صورت اخیر آنچه به ماهیت داده می‌شود و به تعبیری آنچه از علت صادر می‌شود چیزی جز وجود نخواهد بود.

جعل ماهیت معنای معقولی ندارد؛ چرا که اشراقی‌ها نیز بر این نظرند که ماهیت من حیث هی هی مفهومی اعتباری است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۷۵/۱ و ۳۶۱: میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۸ و ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۴۸). جعل ماهیت یعنی ماهیت را ماهیت کردن، ذات را

ذات کردن و این بی‌معناست؛ جعل ذاتیات محال است. تعبیر دیگر جعل ماهیت، تحقق ماهیت است. حال آیا در این جعل چیزی به ماهیت اضافه شده است و به واسطه آن، ماهیت محقق و از عدم ذاتی خارج شده است یا خیر؟ اگر بگویند اضافه شده است پس همان که اضافه شده است، اصالت دارد نه ماهیت، و اگر چیزی به ماهیت اضافه نشده و ماهیت دارای آثار گشته است این انقلاب در ذات خواهد بود و محال. اگر گفته شود این همان ماهیت است و فقط آثار وجودی پیدا کرده است و این آثار هم زائد بر ذات ماهیت نیست بلکه عین ذات ماهیت است لازم می‌آید که ماهیت در عین حال که خودش است خودش نباشد و این نیز محال است. بنابراین، جعل ماهیت محال است.

از طرفی، در آثار شیخ اشراق شواهد زیادی دال بر جعل وجود وجود دارد؛ مثلاً در باب علیت و اینکه علت چه چیزی به معلول می‌دهد، بر این است که آنچه علت به معلول می‌دهد، وجود معلول است؛ چه اینکه ماهیت معلول و ممکن نسبت به وجود ترجیح آن مساوی است و در ترجیح وجود خود نیاز به علت دارد و با وجود علت، وجود ممکن به سوی وجود رجحان می‌یابد. در همان عبارت پیشین می‌گوید: «ونور الأنوار علة وجود جميع الموجودات وعلّة ثباتها، وكذا القواهر من الأنوار» (سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۸۶/۲). نور الانوار علت همه موجودات است. با دقت در آن فهمیده می‌شود که آنچه از علت صادر می‌گردد (مجعول) وجود موجودات است.

در جایی دیگر می‌گوید:

بدان که شیء به ممکن و واجب تقسیم می‌گردد و ترجیح وجود ممکن بر عدمش از ناحیه ذات ممکن نیست پس ترجیح وجودش بر عدم به خاطر وجود علتش است و معدوم شدنش نیز به واسطه عدم علتش است پس شیء ممکن به وجود علتش واجب و با عدمش ممتنع می‌گردد (همان: ۶۲/۲).

مراد ما از علت آن است که با وجودش وجود شیء دیگری واجب می‌گردد (همان). سلسله علل به واجب‌الوجود منتهی می‌شود و او علت همه وجود و ثبات همه موجودات است؛ چون ماسوای او ممکن‌اند و مجموع ممکنات نیازمند واجب‌اند پس واجب علت وجود و ثبات است (همان: ۴۱۰/۱).

معلول آن است که وجودش از شیء دیگری بوده و به وجود و عدم آن شیء ضروری الوجود و ضروری العدم می‌گردد (همان: ۳۰/۱، ۴۴، ۳۷۷، ۳۸۱، ۴۰۲ و ۲۱۸/۴). خدا وجود معلول را افاده می‌کند (همان: ۱۶۵/۱).^۱

موارد منقول در حد نص است بر اینکه از دیدگاه شیخ، مجعول و اثر علت، وجود است نه ماهیت. از عبارات مذکور در باب علیت فهمیده می‌شود که شیخ اشراق به دو تلقی از وجود اشاره دارد؛ آنجا که می‌گوید مجعول ماهیت است در صدد این است که قول به مجعول بودن وجودی را که قبلاً اعتباری بودن آن را اثبات کرد (مفهوم وجود) رد کند. در اینجا که اثر علت و آنچه را ممکن در موجود شدنش به علت نیازمند است، وجود می‌داند، مراد حقیقت شیء و به تعبیری وجود خارجی شیء است.

همین که می‌گوید جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد خود دلیلی است بر اینکه ماهیت اصیل نیست؛ زیرا «با اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، جعل و افاضه و خلق، امری نامعقول است؛ زیرا از آنجا که ماهیات به حسب اصل ذات و سنخ حقیقت با یکدیگر متباین‌اند، معنا ندارد که از علة العلل امری صادر شود که با علّت متباین من جمیع الجهات باشد (ر.ک: آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۱۳۸۲: ۱۱۳). به تعبیری دیگر، اصالت ماهیت با قول به سنخیت علت و معلول در مرحله اول و با اصل علیت در مرحله دوم سازگار نیست، لذا با اصالت ماهیت، فیلسوفی از مسئله جعل سخن نخواهد گفت تا چه رسد به اینکه مجعول را ماهیت بدانند. محقق لاهیجی نیز این مشکل را یادآوری کرده و گفته است:

۱. عین عبارات وی چنین است: «واعلم أنّ الشیء ینقسم إلى واجب وممكن. والممكن لا یترجح وجوده علی عدمه من نفسه، فالترجح بغيره. فیترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته» (سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۲/۲). «وقد برهن علی وجوب نهاية سلسلة العلل الحادثة وأنها تنتهی إلى واجب الوجود بذاته، وهو علة وجود جمیع الموجودات وعلة نباتها إذ ما سواه من الثابت وغير الثابت ممكن، ومجموع الممكنات مفتقر إليه فهو علة الوجود» (همان: ۴۱۰/۱). «ینقسم الوجود إلى علة ومعلول، فالعلة علی أحد مفهومیهما هی الشیء الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر وبالجملة ما یجب بوجوده وعدمه وجود شیء آخر وعدمه، والمعلول ما یكون وجوده من شیء آخر ویصیر ضروری الوجود والعدم لوجوده وعدمه، وقد یقال العلة یأزاء ما له مدخل فی وجود الشیء فیمتنع بعدمه ولا یجب بوجوده» (همان: ۳۰/۱). «اعلم أنّ وجود المعلول متعلق بالعلة» (همان: ۴۳/۱)؛ «إنّ العلة علی أحد مفهومیهما هی ما یجب به وجود شیء آخر، أو ما یحصل به وجود شیء آخر» (همان: ۳۷۶/۱). «ووجود المعلول یتعلق بالعلة» (همان: ۳۸۱/۱).

و آنچه ذکر آن لازم است اینکه حقیقت جعل و صدور با اعتباری بودن وجود، معنای روشنی ندارد؛ زیرا جعل و صدور معنایی جز فیض نداشته و بی‌معناست که از چیزی، چیزی صادر شود که مابین با آن باشد (بی‌تا: ۵۴۱/۲).

۲. اعتبار عقلی بودن وجود

مستمسک دیگری که برای اصالت ماهوی دانستن شیخ اشراق به آن استناد می‌شود عبارت وی در حکمة الاشراق درباره اعتباری دانستن وجود است که با فصلی تحت عنوان «حکومة فی الاعتبارات العقلية» بیان شده است (سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۴/۲؛ برای برخی عبارات مشابه در آثار دیگر وی، ر.ک: همان: ۳۴۰/۱).

در این فصل همان گونه که قطب‌الدین شیرازی تصریح کرده است (ر.ک: ۱۳۸۳: ۱۸۰) سهروردی بر این است که عقیده مشایبان را مبنی بر اینکه وجود در خارج غیر از ماهیت و عارض بر آن است، باطل گرداند. وی با دلایلی بطلان قول آن‌ها را نشان می‌دهد و اثبات می‌کند که وجود در ذهن مغایر با ماهیت است و در خارج هیچ گونه واقعیتی ندارد بلکه وجود معنایی اعتباری است. این همان ادعایی است که مظهر اصالت ماهیتی را بر پیشانی فلسفه شیخ اشراق زده است. اما جای بحث دارد که شیخ اشراق چه برداشت و تلقی از وجود داشته است؟ آیا وی وجود را به همان معنایی اعتباری می‌داند که ملاصدرا اصیل دانسته است؟

پاسخ به پرسش فوق در گرو تبیین و تحلیل استدلال‌هایی است که وی بر اثبات مدعای خود اقامه کرده است تا در نتیجه بتوانیم تلقی وی از وجود را به دست آوریم.

استدلال‌های شیخ اشراق بر تغایر وجود و ماهیت

دلیل یکم: مغایرت وجود با ماهیت در چهار فرض قابل تصور است:

۱. وجود هم در ذهن مغایر با ماهیت باشد و هم در خارج؛
 ۲. وجود در خارج مغایر با ماهیت باشد نه در ذهن؛
 ۳. وجود در ذهن مغایر با ماهیت باشد نه در خارج؛
 ۴. وجود نه در ذهن و نه در خارج مغایر با ماهیت نباشد.
- فرض اول باطل است وگرنه لازم می‌آید که وجود در خارج وصف ماهیت و برای

آن حاصل باشد و حصول همان وجود است. پس «وجود برای ماهیت موجود است» و موجود بودن نیز یعنی وجود داشتن. نقل کلام می‌کنیم به وجود وجود؛ آن هم وصف و قائم به غیر است و برای آن غیر، حاصل و موجود است پس دارای وجود است و همین طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و چون تالی باطل است مقدم نیز باطل است و وجود در خارج مغایر با ماهیت نیست. فرض دوم بدیهی البطلان است؛ زیرا بالوجدان می‌یابیم که وجود در ذهن با ماهیت مغایر است. فرض چهارم نیز باطل است، وگرنه لازم می‌آید که وجود عین ماهیتی باشد که بر آن حمل می‌گردد، در حالی که شیخ اشراق به عنوان پیش فرض، وجود را مشترک معنوی دانسته است. با بطلان سه فرض مذکور فرض سوم اثبات می‌گردد (ر.ک: همان: ۱۸۱؛ سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۴/۲).

دلیل دوم: دلیلی که مشایبان بر اثبات مغایرت خارجی وجود و ماهیت آورده‌اند از این قرار است که برخی ماهیات برای ما معلوم‌اند در حالی که وجودشان بر ما مجهول، و مجهول غیر از معلوم است پس وجود غیر از ماهیت است. شیخ اشراق با استفاده از همین دلیل در ردّ قول مشایبان می‌گوید: ما وجود ماهیتی را درک می‌کنیم اما در این شک داریم که این وجود در خارج هم حاصل است یا خیر؟ پس باید وجود آن ماهیت با وجود وجود آن ماهیت - که مشکوک ماست - مغایرت داشته باشد. باز نقل کلام می‌کنیم به وجود وجود آن ماهیت و می‌گوییم ما وجود وجود آن ماهیت را درک می‌کنیم ولی در اینکه آیا در خارج وجود دارد یا خیر شک داریم. پس باید وجود وجود آن ماهیت با وجود وجود وجود آن ماهیت مغایر باشد و هلمّ جزءاً، و چون تسلسل (تالی) باطل است پس مقدم - مغایرت عینی وجود با ماهیت - نیز باطل است (سهروردی، ۱۳۸۲: ۶۵/۲).

آنچه از این دو دلیل به دست می‌آید جز این نیست که مراد شیخ اشراق از وجود در آن‌ها، مفهوم وجود است؛ چه اینکه پیش فرض دلیل نخست مشترک معنوی بودن وجود بود و اشتراک معنوی وجود مساوق با کلیت است و کلیت وصف مفهوم ذهنی است نه عینیت خارجی. توضیح اینکه دلیل اول بر اساس اشتراک معنوی وجود سامان می‌پذیرد و ما در مقام ابطال شقوق فرضی باطل، از آن بهره می‌بریم. معنای اشتراک معنوی این است که معنای یگانه بر مصادیق گوناگون به یک معنا حمل می‌شود و از آنجا که موطن و جایگاه حمل ذهن است و مفاد حمل در اشتراک معنوی قابلیت صدق یک

مفهوم یگانه بر مصادیق گوناگون به یک معناست، پس آنچه در دلیل اول محل نزاع است مفهوم کلی وجود و به تعبیری وصف عنوانی وجود است و نه مصداق خارجی آن که در مسئله اصالت وجود محل نزاع است.

در دلیل دوم مراد از فهم «وجود ماهیت» و «شک در حصول خارجی آن» معلوم است که مراد از وجود، مفهوم آن است؛ به این معنا که ما مفهوم وجود ماهیتی را درک می‌کنیم اما تحقق خارجی آن را نمی‌دانیم؛ یعنی مفهوم وجود برای ذهن ما روشن است و حمل آن بر ماهیت در مقام ذهن را نیز درک می‌کنیم و ماهیت را در آن مقام متصف به موجودیت می‌کنیم ولی در مقام تحقق در عالم خارج برای ما مشکوک است که آیا آن ماهیت وجود دارد یا خیر؟ آیا ماهیت در عالم خارج نیز ملبس به لباس وجود گشته است یا خیر؟ و این دلالت دارد بر اینکه ماهیت اصالت نداشته و تحقق خارجی اصالتاً از آن ماهیت نیست وگرنه شک در حصول خارجی ماهیت بی‌معنا بود.

دلیل سوم: اگر وجود در خارج مغایر با ماهیت و وصف آن باشد، لازم می‌آید که بین وجود و ماهیت در خارج نسبتی وجود داشته باشد و آن نسبت نیز در خارج وجود داشته باشد. وجود این نسبت در خارج - بنا بر ادعا - مغایر با خود نسبت است پس وجود این نسبت با خود نسبت، نسبتی دارد. نقل کلام می‌کنیم به همین نسبت که آن هم در خارج باید تحقق داشته باشد و بر همین قیاس تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند (تسلسل) و چون تسلسل باطل است پس مغایرت وجود با ماهیت در خارج نیز باطل است (ر.ک: همان).

دلیل چهارم: اگر وجود در خارج تحقق داشته باشد یا جوهر است و یا عرض. جوهر نیست چون وجود وصف ماهیت است و هیچ جوهری وصف ماهیت نیست. پس وجود عرض است. عرض دارای معروض و محلی است که برای آن حاصل است و معروض وجود ماهیت است، و حصول وجود، یا قبل از ماهیت است یا همراه آن و یا بعد از آن، فرض اول باطل است؛ چون مستلزم عرض بدون معروض است و این محال است. فرض دوم نیز باطل است؛ چون مستلزم این است که ماهیت و معروض مع‌الوجود موجود گردد نه بالوجود (یعنی باید ماهیت به وجودی غیر از این وجود عارض تحقق داشته باشد تا بتواند با این وجود عارض معیت داشته باشد. نقل کلام می‌کنیم به وجود

ماهیت؛ آن هم باید بنا بر فرض، عارض ماهیت بوده و ماهیت با آن معیت داشته باشد پس باید به وجودی غیر از آن تحقق داشته باشد. نقل کلام به آن وجود می‌کنیم. همین طور تا بی‌نهایت پیش می‌رود). فرض سوم نیز باطل است؛ زیرا مستلزم این است که ماهیت قبل از عروض وجود موجود باشد. آن وجود متقدم نیز یا عین وجود متأخر است که این مستلزم تقدم شیء بر نفس است و محال است و یا غیر از آن است که مستلزم تسلسل است. نتیجه اینکه ماهیت باید قبل از وجود موجود باشد و... (همان، ۱۳۸۲: ۲۲/۱ و ۶۷-۶۴/۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۰-۱۸۸).

از دو دلیل اخیر نیز به وضوح دانسته می‌شود که وجود نزد شیخ اشراق یک امر عرضی و یک معنای وصفی است که نیازمند به معروض و محل است. چنین وجودی از دیدگاه او اعتباری است؛ زیرا پیش فرض دلیل سوم، وصف بودن وجود برای ماهیت و غیر از آن بود و آنچه این دلیل اثبات می‌کند این است که چنین وجودی نمی‌تواند در خارج واقعیت و تحقق داشته باشد. پیش فرض دلیل چهارم هم وصفیت وجود برای ماهیت است. حاصل آنکه وجود در تلقی شیخ اشراق دو گونه دارد: ۱. مفهومی ذهنی و معنایی کلی؛ ۲. امری وصفی و عرضی.

روشن است که کسی چنین معنایی از وجود را اصیل و دارای مصداق ندانسته و نمی‌داند؛ زیرا هر آنچه ذاتاً این دو ویژگی را داشته باشد در خارج نمی‌تواند محقق گردد؛ چه تحقق خارجی آن یا با حفظ ذاتیات آن است یا با عدم حفظ ذاتیات آن. در صورت اول انقلاب در ذات رخ می‌دهد و در نتیجه، آنچه مراد بود تحقق نیافته است. در فرض دوم نیز اگر امری که دارای آن ویژگی -ذهنی بودن- است، با حفظ آن‌ها تحقق باید یعنی در عین ذهنتیت خارجیت داشته باشد، این مستلزم تناقض است. از طرف دیگر، چون عارضیت و وصف بودن ذاتی آن است پس هر جا متحقق گردد، باید در محل و معروضی محقق گردد و از آنجا که طبق قاعده فرعیه، عروض و ثبوت چیزی برای چیز دیگر فرع بر ثبوت شیء دیگر است، باید معروض قبل از عارض و وصف وجود داشته باشد و چون موجود نزد شیخ اشراق شیء له الوجود است پس باید معروض قبلاً موجود باشد، نقل کلام می‌شود به آن وجود، آن نیز عرض است و محتاج به معروض و همین طور... تسلسل لازم می‌آید.

شیخ اشراق چون وجود را معنایی عقلی و مفهومی ذهنی و ذهنیت را ذاتی آن می‌داند عینیت وجود را انکار و به اعتباری بودن آن حکم کرده است ولی ملاصدرا وقتی از وجود و اصالت آن بحث می‌کند نظری به مفهوم وجود ندارد بلکه حقیقت آن را منظور می‌دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۰؛ همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۲۶؛ همو، *مفاتیح الغیب*، ۱۳۶۳: ۳۲۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/جاهای متعدد). از این روست که وی برخلاف شیخ اشراق به اصالت وجود قائل گشته است و بالاتر اینکه اصلاً وجود عینیت داشتن و خارجی بودن است و حتی دارای وجود ذهنی نیست (ر.ک: همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۵). در نتیجه، هر آنچه مربوط به مفاهیم ذهنی می‌گردد از قبیل: فصل، جنس، نوع و... را از ساحت وجود دور دانسته است (ر.ک: همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۷؛ نیز: همو، ۱۹۸۱: ۱/۲۵، ۵۳، ۶۳ و ۴۷/۸).

با نگاهی به آثار مبتکر اصالت وجود، ملاصدرا، این حقیقت به چشم می‌خورد که وی نیز از این برداشت شیخ اشراق از وجود اطلاع داشته است لذا از دو جهت به وجود نگاه می‌کند: یکی مفهوم وجود که مفهوم عام انتزاعی و عرضی است و دیگر حقیقت وجود. اولی سایه و شبی است از دومی. اولی ذهنی و اعتباری است (ر.ک: همو، ۱۳۵۲: ۱۹۴؛ همو، *المشاعر*، ۱۳۶۳: ۳۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/۶۳). از طرف دیگر، با تأمل در این عبارات به خوبی فهمیده می‌شود که اولاً شیخ اشراق هرچند وجود را اعتباری دانسته است، هیچ عبارتی دال بر اصالت ماهیت در آثار خود ندارد. ثانیاً اساساً وی آنگاه که از اعتباری بودن وجود سخن می‌گوید، آن معنا از وجود نیست که مورد نظر معتقدان به اصالت وجود (ملاصدرا) است.

از این رو، از زمانی که مسئله اصالت وجود به معنای واقعی خود در مکتب صدرا مطرح گردید، خود صدرا به توجیه بیان شیخ اشراق پرداخت. وی می‌گوید:
مقصود شیخ اشراق از اعتباری بودن وجود، مفهوم عام بدیهی آن است (همو، ۱۹۸۱: ۴۱۱/۱).

وی به این نکته بسنده نکرده و گامی فراتر نهاده و گفته است که آنچه از شیخ اشراق درباره اعتباری بودن وجود نقل شده است، مباحثه او و مشایبان است؛ یعنی در حقیقت، او مستندات مشایبان را برای اثبات و دفاع از اصالت وجود مخدوش و ناکافی

دانسته وگرنه نظر خود وی همان اصالت وجود است:

غرضه المباحثة مع المشائين فإنه كثيراً ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق (همان).



ماهیت نیز به اشتراک لفظ به کار رفته است؛ ماهیتی که اصالت و عدم اصالت آن (در فلسفه صدرای) مطرح است همان نفس طبیعت و مفهوم است که از آن به کلی طبیعی تعبیر شده است و معروض کلیت در ذهن و جزئیت در خارج است و در صمیم ذات حقیقت اشتراک و عدم اشتراک را فاقد است. شیخ اشراق نیز ماهیت به این معنا را اعتباری می‌داند

وتعلم أنك إذا قلت «ذات الشيء» أو «حقيقته» أو «ماهيته» فمفهوم الماهية من حيث أنها ماهية أو حقيقة أو ذات - لا من حيث أنها إنسان أو فرس - أيضاً اعتبارات ذهنية ومن توانی المعقولات (سهروردی، ۱۳۸۲: ۳۶۱/۱).

بنابراین، علاوه بر اینکه هیچ بحثی از اصالت ماهیت در آثار شیخ اشراق به میان نیامده است به گفته استاد مطهری مسئله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در فلسفه وی آن گونه که به صورت قضیه منفصله حقیقیه مطرح باشد مطرح نبوده است. بنابراین، اینکه گفته‌اند سهروردی نخستین کسی است که در میان فیلسوفان مسلمان مسئله اصالت ماهیت را مطرح کرده و به طور گسترده به این پرداخته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۹۳) صحیح به نظر نمی‌رسد. پیروان مکتب صدرای نیز به عبارات شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت به دیده تردید نگریسته و به توجیه بیان شیخ پرداخته‌اند. استاد مطهری در باب اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق بر این باور است که نسبت اصالت ماهیتی بودن به شیخ اشراق از حیثی صحیح و از حیثی دیگر اشتباه است؛ از آن جهت صحیح نیست که گمان رود مسئله اصالت وجود یا ماهیت برایش مطرح بوده است؛ چه چنین مسئله‌ای از آثارش به دست نمی‌آید و از آن جهت صحیح است که وی مسئله را به گونه‌ای بیان کرده است که لازمه حرفش چنین است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴: ۶۱/۹). به گفته وی، شیخ اشراق بحثی را با عنوان «فی عدم زیادة الوجود علی الماهية فی الخارج» مطرح کرده است؛ به این معنا که وجود و ماهیت در خارج دو چیز نیستند. وی اول فرض کرده است که ماهیت عینیت دارد و آن وقت

برای وجود عینیتی زائد بر ماهیت قائل نیست. او به این فکر نبوده است که در اینجا به شکلی دیگر می‌شود مسئله را طرح کرد؛ یعنی این مسئله برایش مطرح نبوده است که ما از وجود و ماهیت برای یکی عینیت قائل شویم و برای دیگری ذهنیت و اعتباریت. گویی عینیت ماهیت برایش امری مسلم بوده است، لذا دیگر وجود نمی‌تواند عینیتی داشته باشد (ر.ک: همان). استاد حسن زاده نیز بر این باور است که سهروردی در ابتدا قائل به اعتباری بودن وجود بوده و سپس مستبصر گشته و اصالت ماهیت را چون سراب و باطل دیده و گفته است:

نفس و مافوق آن از مفارقات وجود محض هستند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۶۶-۶۷/۲، پاورقی).

علامه طباطبایی نیز در *نهایة الحکمه* قول به اصالت ماهیت را منسوب به شیخ اشراق می‌داند و گویی در درستی این انتساب تردید دارد:

فتبیین بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهية كما نسب إلى الإشراقیین (۱۴۱۷: ۱۱).

استاد مصباح یزدی نیز در *تعلیقہ ای بر نهایة الحکمه* سخنان شیخ اشراق را ظاهر در اصالت ماهیت دانسته نه بیشتر (۱۴۰۵: ۱۹).

بنابراین، هرچند بسیاری از عبارات اشراقیان (شیخ اشراق) بر اصالت ماهیت دلالت و ظهور دارد منتها هدف آن‌ها یا شیخ اشراق این است که زیادت وجود بر ماهیت در خارج را نفی کنند. لذا آنچه از نظر وی اعتباری است مفهوم وجود است.

شواهدی بر اصالت وجودی بودن شیخ اشراق

۱. یکی از شواهد بر اصالت وجود در فلسفه سهروردی نظریه وی در باب علم حضوری خداوند به اشیا است. وی از طرفی، قول مشایبان را در این مسئله که ماهیات نزد ذات باری به صورت صور مرتسمه بوده‌اند، قبول نداشته و بر آن اشکالاتی وارد کرده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۲: ۱/۴۸۱-۴۸۳). از طرفی، قائل است که علم خداوند به اشیا عبارت است از حضور و ظهور نفس اشیا یا متعلقات آن‌ها نزد باری تعالی و اشراق واجب به آن‌ها (ر.ک: همان، ۱۵۰/۲).

اما مراد از نفس اشیا و متعلقات آن‌ها ماهیاتشان نیست وگرنه همان قول مشایبان

خواهد بود که وی قبول ندارد. پس مقصود وی وجود اشیاست و این مستلزم اصالت وجود است نه ماهیت؛ چه اگر ماهیت اصیل بود در این مسئله چنین رأیی نمی‌توانست اتخاذ کند و بر مشایبان نیز اشکالی نداشت.

۲. شیخ اشراق نفس و مافوق آن را اِنیات و وجودات محض می‌داند (ر.ک: همان: ۱۱۷-۱۱۵/۱؛ نیز به نقل از: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳/۱). این با اصالت ماهیت سازگار نیست. ملاصدرا نیز به متناقض بودن این عبارت با قول به اصالت ماهیت حکم داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳/۱). مراد شیخ اشراق غیر از این نیست که چون عقول و نفوس از صادرات اول بوده و بلاواسطه از مبدأ المبادی صادر شده‌اند در مرتبت شدت نورانیت واقع بوده و مثل اینکه وجودات محضه‌اند و این خود می‌رساند که آنچه در اصل تحقق دارد وجود (واجب) است و در مرتبه بعد وجود ممکنات. پس اصالت با وجود است نه با ماهیت؛ زیرا در صورت اصالت ماهیت، محال خواهد بود که موجودی بدون ماهیت در عالم متحقق باشد در حالی که وی در باب مجردات و نیز واجب تعالی به طور مکرر بیان می‌کند که وجود بحت و صرف‌اند (سهروردی، ۱۳۸۲: ۳۸/۱). آن ماهیتی که از مطاوی عبارات وی اصالت آن را به وی نسبت داده‌اند، نه نفس مفهوم ماهیت (به معنای کلی طبیعی) بلکه هویت عینی شیء است که با وجود در معنای اصالت وجودی‌ها یکی است و تفاوت در لفظ است. بنابراین، اینجا که می‌گوید مفارقات وجود محض هستند با آن برداشت منافاتی نخواهد داشت.

۳. شیخ اشراق مفهوم وجود را عام و بدیهی دانسته و فهم آن را مسبوق به تعریف ندانسته است. وی می‌گوید:

فالوجود والشیئیة مما لا یصحّ تعریفهما إذ لا شیء أظهر منهما (همان: ۲۰۰/۱).

بر این اساس، شیخ اشراق وجود را تعریف‌ناپذیر و بدیهی دانسته است و این همان چیزی است که دیگران بر بداهت وجود گفته‌اند. آنچه از این عبارت به دست می‌آید این است که از نظر وی، مفهوم عام وجود اعتباری است نه مصداق خارجی آن؛ زیرا آنچه فلاسفه به بداهت آن رأی داده‌اند مفهوم وجود است نه مصداق آن. اگر از بداهت وجود مصداق آن را اراده کرده باشد نقش اثباتی آن برای ادعای اصالت

وجودی بودن وی بیشتر خواهد شد و اصلاً در این صورت، چیزی جز اصالت وجود به ذهن متبادر نخواهد شد؛ چرا که آنچه واقع و عین را پر کرده و تحقق آن بدیهی است وجود خواهد بود نه ماهیت. اصالت وجود هم غیر از این نیست.

۴. شاهد بسیار قوی دیگر، احکام نور در فلسفه سهروردی است. هرچند نور در فلسفه اشراق اخصّ از وجود در تفکر صدرایی است (برای تفصیل ر.ک: فاطمی، ۱۳۸۰: ش ۸ و ۹/۶۹-۷۸)، احکامی را که سهروردی برای نور بیان می‌کند مانند: بساطت، بدهت، ظاهر بذاته و مظهر لغیره، تشکیک و... در نظام فکری اصالت وجودی نیز همان احکام برای وجود بیان می‌گردد و ملاصدرا نیز به این مطلب اذعان دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، نزاع اصالت وجود و ماهیت، نزاعی لفظی است؛ به این معنا که آن وجودی که شیخ اشراق به اعتباریت آن قائل است همان وجودی است که اصالت وجودی‌ها هم آن را اعتباری می‌دانند. به عبارتی دیگر، وجودی که بحث از اصالت آن و ماهیتی که بحث از اعتباریت آن است در نزاع صدرایی و اشراقی اشتراک لفظی دارند، لذا آن معنا از وجود که اصالت آن مدنظر صدراست برای شیخ اشراق مطرح نبوده است. بنابراین، نمی‌توان وی را قائل به اصالت ماهیت دانست و نزاع موجود ناشی از خلط معانی ماهیت و وجود است. یکی از دلایل ابهام اصالت وجود یا ماهیت به معنای دقیق آن در حکمت اشراق، مطرح نبودن آن مسئله است و طبیعی است که وقتی مسئله‌ای به طور روشن، پرسش و مسئله‌ای فلسفی نباشد، نظرها به سمت آن معطوف نگشته و آنچه در باب آن به نحو حاشیه‌ای گفته می‌شود گاه خام و گاه ناسازگار است، همان گونه که در این مسئله آثار و بیانات شیخ اشراق مضطرب است.

کتاب شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲. همو، شرح مقدمه قیصری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، الشفاء، المدخل، مقدمة ابراهيم مذکور، قاهره، المطبعة الاميريه، ۱۳۷۵ ق.
۶. همو، الهیات الشفاء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۷. احمدی، احمد، «اصالت وجود یا ماهیت، خلط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال هفتم، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۸. ایجی، عضدالدین، شرح المواقف، تحقیق بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، مصر، مکتبة الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۱۱. سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۶. همو، المسائل القدسیه، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ ش.
۱۷. همو، المشاعر، تصحیح هانری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، مجموعه رسائل، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. غفاری، محمد خالد، فرهنگ فلسفی اصطلاحات شیخ اشراق، تهران، انجمن مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۲۳. فاطمی، جمیله، «بررسی تطبیقی احکام نور و وجود در حکمت اشراق و حکمت متعالیه»، اندیشه دینی، شماره پیاپی ۹۰۸، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. کاتبی، نجم‌الدین علی، حکمة العین و شرحه، تحقیق جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ ش.
۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، اصفهان، مهدوی، بی تا.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نهاية الحکمه، قم، فی طریق الحق، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد، القیسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۲۹. یزدان‌پناه، سید یدالله، حکمة الاشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.

تأملی در روش‌شناسی فهم در فلسفه صدرالمতألهین*

- پروین نبیان^۱
- محبوبه پهلوانی نژاد^۲

چکیده

از آنجا که دغدغه صدرالمتألهین در مباحث فکری اغلب هماهنگی فلسفه با دین است و وی می‌کوشد تا نظام فکری متقنی را در عرصه دین ترسیم نماید، بررسی روش فهم حقیقت در فلسفه او مستلزم واکاوی جایگاه عقل و چگونگی به کارگیری آن در مباحث دینی است. روش او از سویی با تفکر شهودی‌اش پیوند می‌خورد و از سوی دیگر، به مدد عنصر تشکیک، نظام فکری او نظامی ذومراتب می‌گردد که در آن عقل برای فهم حقیقت، چندین مرتبه می‌یابد. میان این مراتب (عقل استدلالی، عقل شهودی) هماهنگی وجود دارد و ملاحظه برای فهم هر مرتبه از حقیقت، به مرتبه‌ای از عقل متناسب با آن رجوع می‌کند تا با بررسی ریزمسائل معرفتی دینی به تبیین شاخصه‌های تفکر خود و اثبات مدعای جمع میان عقل و نقل پردازد. در نظام فکری صدرایی شهود مبنای درک

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (pnabian2@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (mpahlevani1228@gmail.com).

حقیقت است و استدلال مؤیدی بر آن. از این رو، در جستار حاضر می‌کوشیم تا جایگاه این دو را در ادراک حقیقت و نسبتشان را با آموزه‌های وحیانی بررسی کنیم و به این نتیجه برسیم که در منظومه فکری ملاصدرا نه تنها از اعتبار آموزه‌های وحیانی کاسته نشده، بلکه به گونه‌ای مدون و مستدل به حل معضلات و شبهات معرفتی دینی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: عقل استدلالی، عقل شهودی، وحی، مکاشفه، ولایت.

مقدمه

از آنجا که صدرا فیلسوفی مسلمان است که مباحث فلسفی او رنگ دینی داشته و هدفش همواره حل چالش‌ها و ادراک لایه‌های مکتوم حقیقت دین بوده است، بررسی روش فهم در آثار او مستلزم بررسی نوع نگاه او به دین است. به دیگر معنا، از آنجا که حوزه بحث ملاصدرا دین و فلسفه است، روش‌شناسی فهم در فلسفه او مستلزم شناخت نوع نگاه وی به تعالیم دینی و چگونگی به کارگیری مباحث فلسفی - عقلانی در آن است. از این رو، ابتدا لازم است به جایگاه عقل در آثار ملاصدرا و نیز شیوه به کارگیری آن نظر افکنیم.

با نظری بدوی به آثار ملاصدرا موضع‌گیری‌های مختلفی را درباره عقل می‌یابیم که دقت در آن‌ها و نیز شناخت مخاطب تأثیری به سزا در فهم مقصود حقیقی صدرالمتألهین دارد. شاید بتوان این موضع‌گیری‌ها را جمع میان عقل استدلالی و عرفان و یا شهود و عقل نامید اما فهم اینکه ملاصدرا دقیقاً از نقد جریان‌های مختلف چه موضع اثباتی اتخاذ نموده است برای روش‌شناسی آثار او لازم می‌نماید. در حقیقت، سؤال این است که روش تعقلی صدرالمتألهین چه خصوصیتی دارد؟

در نگاهی کلی، موضع عقل‌گرایانه ملاصدرا انتقاد چند گروه یا تفکر رایج را برانگیخته است. وی در کتاب *کسر اصنام الجاهلیه* به مخالفت با مدعیان عرفان (صوفیه رسمی) و عادات و رسوم و «ترهات» ایشان می‌پردازد و به جد در پی طرد شیوه‌های صوفیانه و خانقاه‌نشینی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۷) اما نگاهی اجمالی به تنها اثر مثنوی فارسی او نشان می‌دهد که وی از مخالفت با چنین مثنوی عرفانی موضعی اثباتی دارد چنان که در *رساله سه اصل* با عباراتی تند دیدگاه‌های عرفان‌ستیزانه جریان‌های سطحی‌نگر کلامی را به باد انتقاد می‌گیرد (همو، ۱۳۴۰: ۷؛ نیز ر.ک. همو، ۱۹۸۱: ۱/ مقدمه).

همچنین وی در برابر متصوفه بر موضع عقلی خود پای می‌فشارد و شیوه خود را «طریقه برهان» می‌نامد:

«لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه وأما نحن فلا نعلم كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية» (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۹)؛ زیرا روش متصوفه منحصر بر ذوق و کشف چیزی است که بر آن حکم نموده‌اند اما ما بر آنچه برهان قطعی ندارد، اعتماد نمی‌کنیم و آن را در کتاب‌های حکمی خود ذکر نمی‌نماییم.

ملاصدرا در مباحث دیباجه مفاتیح الغیب (همو، ۱۳۶۳: ۴)، مقدمه الاسفار (همو، ۱۹۸۱: ۵/۱-۶) و شرح اصول الکافی (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۸-۳۸۷)، از کوتاه‌بینی و تنگ‌نظری جماعت اخباری شکایت می‌کند و آنان را به حنابله و جماعت اهل حدیث در عالم تسنن شبیه می‌داند که خفاش صفت، دیدگان خود را بر مشاهده انوار و اسرار حکمت و معرفت بسته، و تعمق و تأمل در آیات قرآنی و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام را بدعت و ضلالت دانسته‌اند. وی سیطره اخباری‌گری را عامل عزلت و کناره‌گیری عالمان و سروری جاهلان می‌داند (همان) و بر مباحث عقلی تأکید می‌نماید (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۶۳). از سوی دیگر، در رساله سه اصل و برخی مواضع دیگر، از این هم فراتر می‌رود و به فیلسوفان بحثی می‌تازد و بحث عقلی را ناکافی و ناکارآمد می‌شمارد. او در بحث نفس در کتاب الاسفار، عقل و شرع را بدون یکدیگر ناکافی می‌داند و می‌نویسد:

فإن مجرد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير (همان: ۲۲۶/۷).

همچنین در جای جای آثارش مخصوصاً در تألیف گرانسنگ خود، الاسفار، از هماهنگی میان عقل و شرع سخن می‌گوید و حتی گاهی از قصد خود مبنی بر طرد فلسفه غیر دینی یاد می‌کند. اما به راستی، هدف ملاصدرا از این مواضع منفی چیست و برای نیل به آن چه راهکاری را در نظام فلسفی - عقلانی خود برگرفته است و منظور او از «طریقه برهان» چیست؟ وی برای به کارگیری توأمان عقل و شرع و کشف، چه طرحی را در افکنده و چه نسبتی میان گزاره‌های فوق برقرار کرده است؟ کدام مرتبه در تفکر صدرایی اصالت دارد و در این میان، نقش دیگر گزاره‌ها چیست؟

ضرورت پرداختن به این مسئله از آن روست که معلوم گردد چگونه ادعای جمع میان عقل و وحی، ملاصدرا را از یک سو، از جرگه نقل‌گرایان جدا می‌سازد و از سوی دیگر، تأکید بر عنصر عقل در نظام فلسفی او چگونه با ادعای دینی بودن فلسفه وی سازگاری دارد؟

۱. مراتب عقل از دیدگاه ملاصدرا

از نظر ملاصدرا عقل آدمی حقیقتی ارجمند و ذومراتب است که در مسیر صعودی خود حرکتی عمودی و تحولی در جوهر دارد و این حرکت از نخستین درجات هستی آغاز می‌گیرد و به مقام اطلاق می‌رسد. لذا انسان بستر حرکتی است که از قوه بی‌نهایت تا فعلیت نامتناهی ادامه دارد و در این مسیر به تدریج، قیودات و تعینات در وجود او تقلیل می‌یابد و در نتیجه، به وحدت می‌گراید (همو، ۱۳۶۶: ۷۷/۱). در حقیقت، عقل انسانی برای صدرا فقط ابزار شناخت نیست بلکه صورت وجودی انسان است که او را در مراتب حقیقت سیر می‌دهد و به کمال انسانی می‌رساند از این رو، در فلسفه صدرا حقیقت عقل نیز مانند هر وجود حقیقی دیگر مشمول قاعده تشکیک می‌گردد. وی اولین مرتبه عقل انسانی را مرتبه نفس ناطقه می‌داند که جامع مراتب عوالم جسمانی و حیوانی و نباتی مادون است و در نخستین مرتبه توانایی دریافت علوم و معارف قرار دارد و سپس به واسطه ادراک اولیات به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد. سپس به واسطه ادراک کلیات و قدرت بر تفکر و استنباط به مرتبه عقل بالفعل نائل می‌گردد ولی در این مرتبه هنوز به درجه‌ای نرسیده است که همواره مستحضر همه صور و ملازم جمیع امور عقلانی باشد. مرتبه عقل انسانی زمانی که به طور دائمی متوجه عالم عقول گردد و به آن عالم اتصال کامل یابد و حقایق ملکوتی را در ذات مبدأ عقلانی‌اش مشاهده کند، به عقل بالمستفاد می‌رسد. در حقیقت، از نظر ملاصدرا عقل انسانی در مرتبه عقل بالفعل به واسطه ادراک کلیات و توانایی بر تجزیه و تحلیل آن، می‌تواند امور ظاهری (دنیایی) را درک کند و قدرت استنباط و استدلال بر آن را بیابد اما در مرتبه عقل بالمستفاد، با عالم عقول گره می‌خورد و توانایی ادراک شهودی و کشف حضوری حقایق را می‌یابد؛ گویی می‌تواند آنچه را به استدلال دریافته است، ببیند و حقیقت آن را مشاهده

نماید (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۲-۲۰۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۸-۵۲۳). مرتبه عقل بالمستفاد مرتبه‌ای است که مقدمه تحصیل آن، تهذیب ظاهر و باطن با نوامیس الهی و ملکات انسانی (اخلاقی) و تنویر قلب به صفات پسندیده است (همو، ۱۳۶۳: ۵۲۳). این مرتبه، مرتبه رهایی عقل از شوائب مادی عالم ظاهر و سیر کمالی در عالم حقایق و کشف و شهود آن است. به عبارت دیگر، عقل حاکم در فلسفه صدرای عقلی است تحت هدایت شهود که روش‌شناسی معنوی دارد و گویا همواره روح القدس آن را در حرکت عقلی‌اش مدد رسان است (شیروانی، ۱۳۸۷: ش ۲۲/۵۶).

حاصل آنکه حقیقت ادراک در فلسفه صدرایی امری تکاملی است؛ چرا که عقل در فلسفه او حقیقتی ذومراتب و اشتدادی دارد. زمانی که در فلسفه صدرایی از تعقل سخن به میان می‌آید این حقیقت به تمامی مدنظر است و جدا نمودن و بررسی یک‌وجهی آن، شناخت روشی حکمت متعالیه را ناممکن می‌نماید. اینک به بررسی نسبت میان مراتب عقل (استدلال و شهود) و حقیقت وحی در حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۲. جایگاه عقل استدلالی

از نظر ملاصدرا ادراک گزاره‌هایی که عقل نظری توانایی درک و در صورت نیاز، استدلال بر آن را دارد، وظیفه عقل استدلالی است. ملاصدرا این مرتبه از ادراک را نخستین مرتبه نفس ناطقه می‌داند و معتقد است که عقل آدمی توانایی ادراک و استدلال برخی حقایق دینی را دارد. در واقع، گزاره‌های دینی در برخورد با عقل نظری سه گونه‌اند: ۱- گزاره‌های خردپذیر؛ ۲- گزاره‌های خردگریز؛ ۳- گزاره‌های خردستیز. از نظر ملاصدرا عقل استدلالی علاوه بر توانایی ادراک و استدلال بر گزاره‌های خردپذیر می‌تواند گزاره‌های خردگریز را که پیشتر از طریق مشاهده و مکاشفه برای فرد حاصل شده است، مستند و مستدل سازد. ملاصدرا عقل استدلالی را نیز مانند عقل شهودی در جای خود معتبر می‌داند و معتقد است که احکام طور ورای عقل استدلالی (حقایق امور) با احکام طور عقل (یافته‌های عقل استدلالی در صورتی که شرایط برهان صحیح در آن مندرج باشد) هماهنگ است. از همین رو، در *الاسفار* می‌نگارد:

«ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۶)؛ و ما در این اثر مکاشفات ذوقی را با قواعد منطقی و برهانی مطابق و هماهنگ نمودیم.

این عبارت بیانگر هماهنگی میان کشف و عقل استدلالی است. سپس وی نسبت میان گزاره‌های درک‌شده عقل استدلالی و گزاره‌های فراعقلی را چنین توضیح می‌دهد:

«نعم، ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذا الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار» (همان: ۳۲۲/۲)؛ چه بسا برخی مراتب کمالی که عقول سلیم به خاطر متوقف شدن در این عالم و راه نیافتن به عالم اسرار و به خاطر بلندی مرتبه و شرف آن مراتب، از ادراک آن قاصر است.

لذا نهایت حکم او درباره عقل استدلالی، ناتوانی آن از ادراک گزاره‌های خردگریز است، اما معتقد است که هرگز حکم آن باطل نگشته است بلکه ناظر به مرتبه نازلۀ حقیقت است.

به عبارت دیگر، نکته قابل استفاده از سخن حکیم ری آن است که وی عقل و به تبع آن ادراک عقلی را حقیقتی ذومراتب می‌داند که میان مراتب آن: استدلال و کشف (طور عقل ظاهری و طور وراى عقل ظاهری) نوعی توازن و هماهنگی وجود دارد و عقل استدلالی تنها، مرتبه ظاهر آن است که قابلیت مستدل نمودن و به تبع آن، قابلیت فهم و انتقال به غیر را برای حقیقت فراهم می‌کند و کاربرد آن مستند نمودن حقیقت دریافت‌شده توسط سالک است نه کاشف بطن حقیقت. به دلیل همین محدودیت عقل استدلالی است که گاهی صدرا سخن از ناتوانی عقل در ادراک حقیقت می‌راند. از این رو، آنجا که از اعتبار شناخت عقلانی سخن می‌گویید، منظور ادراک عقل در مرتبه بالاتری است که در آن مرتبه، ادراک شیء، محصور در ادراک بر اساس آثار و نشانه‌هایش نیست بلکه مرتبه‌ای است که سالک به ادراک حضوری، حقیقت شیء را درک می‌نماید و آن مرتبه عقل شهودی است. در واقع، از نظر صدرا وظیفه عقل استدلالی، ترجمان منطقی و مدون اشراقات قلبی و داوری در تأیید اعتبار صورت

برهانی و محتوا و نیز قرارگیری مناسب گزاره‌های معرفتی دینی در نظام تفکر دینی است.

۱۳۳

۳. جایگاه برهان کشفی در نظام تفکر صدرایی

با اینکه ملاصدرا در حکمت متعالیه مشی عقلانی - فلسفی دارد، راه استدلال و نظر را ناتمام می‌داند و به شهود برهانی اعتباری بیشتر می‌دهد. برای بررسی بهتر این مسئله لازم است به روش‌شناسی تعقل در نظام تفکری صدرای نظری بیفکنیم. از نظر وی فرایند تعقل و ادراک، با تکامل و ارتقای نفس توأم است. وی با نفی دیدگاه جمهور حکما در مسئله تعقل، به لزوم سیر کمالی نفس اشاره می‌کند و می‌گوید:

نفس هنگام ادراک معقولات، تمامی ذوات نوریّه مجردة را مشاهده می‌کند. این مشاهده به واسطه تجرید این صورت‌ها توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس - آن‌گونه که جمهور حکما معتقدند - نیست بلکه به واسطه انتقال و گذری است که از محسوس به متخیل و سپس معقول و رحلت از دنیا به آخرت و ماورای آن دو جهان صورت می‌گیرد (همو، ۱۳۶۰: ۳۳).

دیدگاه مشهور حکمای پیش از صدرالمآلهین درباره تعقل آن بود که انسان پس از رویارویی با واقعیت خارجی، نخست اشخاص یک نوع را به یاری ادراک حسی و جزئی درک می‌کند، سپس قادر خواهد بود صورت متخیل آن را در غیاب ماده محسوس خارجی، با تجرید و حذف امور مختص به شیء ایجاد کند و در نهایت، با تجرید بیشتر، به مفهوم کلی آن دست یابد. بنابراین، طبق مبنای جمهور حکما، نفس در ادراک، امری ثابت است که بر حسب مراحل مختلف، عمل تجرید صور (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۸۶) و سیر از مجهول به سوی معلوم (مظفر، ۱۳۷۸: ۲۴) را انجام می‌دهد اما بر مبنای ملاصدرا نفس امری ثابت نیست بلکه حقیقتی پویاست که مراتب مختلف عالم هستی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد. از این رو، تبدیل صور ادراکی از محسوس به متخیل و سپس معقول، تابع حرکت در جوهر نفس است. نفس از مراتب مادون هستی به تدریج مجرد می‌شود و با تجرد در هر مرتبه، به مرتبه بالاتر صعود می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۷۸: ۲۳۷) تا به مرتبه عقل فعال برسد.

از آنجا که تعقل در نظر صدرا حلول صور علمیه بر ذهن عالم نیست بلکه ذهن عالم مرتبه به مرتبه، بر اثر تهذیب و تزکیه ارتقا می‌یابد و به معلومات بالاتر احاطه پیدا می‌کند، فرایند تعقل منحصر بر تعقل استدلالی نخواهد بود؛ چرا که گاه ذهن در مقام کشفِ مجهولات ظاهری است که برای ادراکش صورت آن را نزد خود حاضر می‌کند (علم حصولی) اما گاهی سخن بر سر ادراک حقیقت وجودی شیء است و از آنجا که علم به حقیقت وجود شیء جز از طریق علم به علت آن امکان ندارد، ادراک حقایق عالم مستلزم علم به علت موجد آن است. به عبارت دیگر، شهود حقایق عالم مستلزم مشاهده مرتبه عقل فعال - علت عالم ماده - است (علم حضوری) و این همانا تعقل شهودی است که ملاصدرا آن را علت صحت برهان می‌داند. به عبارت دیگر، از آنجا که هسته اصلی واقعیت، «وجود» است که بر خلاف «ماهیت» صورت عقلی (صورت ذهنی) ندارد و هرگز چنان که هست، با علم حصولی معلوم نمی‌گردد، آنچه ما از طریق صور ذهنی خود، از حقیقت در مرتبه پایین می‌شناسیم همواره وجهی از وجوه آن است، نه خود آن. به دیگر معنا، حقیقت وجود برای عقل مفهومی از طریق علم حصولی، تنها از آثار و نشانه‌هایش دانسته می‌شود، اما خودش همواره از چنگ عقل مفهومی می‌گریزد:

«فالعلم بها (أی الموجودات) إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة» (همو، ۱۹۸۱: ۵۳/۱)؛ پس علم به موجودات یا از طریق مشاهده و علم حضوری است و یا از طریق استدلال به وجود آن‌ها با مشاهده آثار و لوازم آن‌ها که نتیجه شیوه دوم جز معرفتی ضعیف نخواهد بود.

بنابراین، انسان با علم حصولی نه تنها از ادراک حقیقی مبادی عالم هستی ناتوان است، بلکه توان شناخت حقیقت جواهر مادی و حتی اعراض را نیز ندارد و این امور را تنها از طریق آثار و لوازمشان، به شکلی ضعیف و مبهم می‌شناسد.

افزون بر این، از نظر صدرا وجودهای معلول، هویتی تعلقی دارند که بدون معرفت حضوری به مقوم آن‌ها نمی‌توان حقیقتشان را درک کرد:

«فكما أنَّ الماهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصوورها بحدودها والاكتناه بماهياتها إلا بعد تصوّر ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية، فكذلك لا يمكن اكتناه

شیء من الأنحاء الوجودات الفارقة الذوات إلا من سبيل الاکتناه بما هو مقوم له من مبادیه الوجودیة ومقوماته الفاعلیة» (همان: ۸۷/۱)؛ همان گونه که تصور حدود و ادراک کنه ماهیات غیر بسیط (مرکب) به جز از طریق تصور مقومات ذاتیه آن ممکن نیست همین گونه است آگاهی از کنه و حقیقت وجودات ممکنه که تنها از طریق علم به مبادی مقومات وجودی و مبادی فاعلی (علت موجدة) آن حاصل می‌شود.

به همین دلیل، از نظر او معنای قاعده فلسفی: «مسیببات را جز از طریق اسبابشان نمی‌توان شناخت» آن است که تنها راه شناخت حقیقت هویات وجودی معلول، علم حضوری به علل و مبادی عالیة آنهاست. صدرا مشاهده این امور را نه تنها در حکم برهان می‌شمارد، بلکه برهان را در چنین مواردی همان شهود می‌داند:

«بل البرهان هو سبیل المشاهدة فی الأشياء التي یكون له سبب؛ إذ السبب برهان علی ذی سبب و قد تقرّر عندهم أنّ علم الیقین بذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهة العلم بأسبابها» (همان: ۳۱۵/۲)؛ بلکه برهان طریق مشاهده است برای اشیایی که علت دارند؛ زیرا علت، برهان شناخت معلول است و بیان نمودیم که علم یقینی به معلولات تنها از طریق علم به علل آنها حاصل می‌شود.

این مشاهده همان رسیدن به مرتبه عقل فعال است:

«فإن غاية خلق الإنسان مرتبة عقل المستفاد أی مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى» (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۷)؛ هدف نهایی از خلقت انسان نیل به مقام عقل مستفاد و مشاهده معقولات و اتصال به ملأ اعلاست.

نتیجه آنکه ملاصدرا برای برهان شهودی اعتباری بالا قائل است؛ چرا که در نظام فلسفی او شهود مرتبه‌ای از تعقل است که نفس طی آن به مرتبه حقایق و مبادی عالیه (علل) شیء نظر می‌افکند و با مفیض صور (عقل فعال) متحد می‌گردد. لذا وی شناخت اصل و مبدأ عالی را به حکم عقل، برتر از شناخت شیء از راه آثار و لوازم آن به استناد استدلال ظاهری می‌داند و از این رو، مجرد علم بحثی را بدون مکاشفه، ناقص می‌شمارد: «إن مجرد البحث من غیر مکاشفة نقصان عظیم» (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷)؛ در حقیقت، ملاصدرا شهود و مکاشفه را واقعیتهایی از سنخ آگاهی و ادراک می‌داند که نفس انسانی بر اثر ارتقای مرتبه به محضر معلوم حاضر می‌گردد و این امر بر اثر تزکیه و

تهذیب روح و نفی انانیت حاصل می‌آید. او اتحاد عقل سالک با عقل فعال و شهود حقایق را این گونه توصیف می‌کند:

کمال خاص نفس ناطقه آن است که با عقل کلی متحد شود و صورت کلی و نظام اتم و خیر سرشار از مبدأ کل که در تمام عقول، نفوس، طبایع و اجرام فلکی و عنصری ساری و جاری است، در نفس تقریر و تحقق یابد تا به جوهر ذات خویش، جهانی عقلی گردد که ماهیت کل اشیا در اوست (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۰).

از اینجا مشخص می‌شود که هرچند حاکم نهایی در نظام فلسفی صدرا عقل است، این عقل ویژگی مهمی دارد که آن را کاملاً از عقل حاکم بر فلسفه بحثی محض مانند حکمت مشاء جدا می‌سازد. عقل حاکم بر نظام فلسفی صدرا امری ذومراتب است که در هر مرتبه، قانون‌مندی‌های خاص خود را دارد و حکیم به واسطه این عقل، در عالم ماده نائل به ادراک اشیا از طریق صور علمی آن می‌گردد و بر اساس آثار و لوازم ظاهری شیء، درباره آن استدلال می‌نماید، اما همو به واسطه همین عقل در نتیجه تزکیه عملی و ارتقای وجودی، موفق به شهود حقایق اشیا از طریق حضور در محضر علل و مبادی معلوم می‌گردد. از این رو، صدرا در فلسفه خود در مواردی بسیار، تصریح می‌کند که مکاشفه باطنی و مشاهده سری و افاضه و اهب‌الصور عامل ادراک مسئله‌ای شده است، چنان که در پایان مباحث نفس در الاسفار طریقه حصول معارف را چنین بیان می‌دارد:

«واعلم أنّ هذه الدقیقة وأمّثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنیة ومشاهدات سرّیة ومعائنات وجودیة ولا یکفی فیها حفظ القواعد البحثیة وأحكام مفهومات الذاتیة والعرضیة» (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۸/۹)؛ بدان که این مسئله و امثال آن از احکام موجودات است که دسترسی و وصول به آن جز از طریق مشاهده و مکاشفه باطنی و دقت در ظرایف حقایق وجودی امکان ندارد و مراقبت بر (التزام به) اصول استدلالی و احکام مفهوم ذاتی و عرضی کفایت نمی‌کند.

نکته دیگر آنکه از نظر ملاصدرا و برخی فلاسفه اشراقی همچون سهروردی، همواره در بررسی میزان اعتبار و اعتنا به شهود و مکاشفات عرفانی باید میان دو مقام تفکیک کرد: یکی مقام ادراک و دیگری انتقال مفاهیم شهودی به غیر. به عبارت

دیگر، مرتبهٔ شهود و مکاشفه با ذکر ملاحظاتی که آن را در زمرهٔ مشاهداتِ واقع‌نما وارد می‌کند، موجب حجیت برای خود سالک می‌شود و اعتنا به آن خالی از اشکال است و آنجا که دأب عرفای اسلامی تأکید بر مشاهدات فردی و حجیت شهود است حجیت فردی صرفاً برای خود سالک مدنظر است و اساساً از نظر ایشان انتقال این مفاهیم و حقایق عرفانی به غیر هرگز برای دیگران حجیت نخواهد داشت.

حاصل آنکه اگرچه ملاصدرا در مواردی به الهام یا مشاهده‌ای بودن مطالب حکمی خود تصریح می‌نماید، از آنجا که هدفش تدوین نظام فلسفی و معرفت‌شناسانه‌ای کامل و متقن برای وصول به حقیقت است، ناگزیر از انتقال مفاهیم و ایجاد امکان تحصیل ظاهری حقایق عرفانی است. از همین روست که همچون سهروردی به تنهایی مشاهده و مکاشفه را معتبر نمی‌داند و معتقد است که در مقام انتقال و تعلیم مطالب عرفانی، مشاهدات برای اهل سلوک می‌باید مستدل به مطالب استدلالی گردد تا هم قابلیت فهم یابد و هم حجیت آن از طریق عقل استدلالی تأیید شود تا راهگشای فهم حقیقت برای سالکانی باشد که خواهان دستیابی به اساس آن حقیقت در عالم بالاینده.

از آنچه گفته شد معلوم می‌گردد که حکمت متعالیه، بعد معنوی وجود آدمی را کاملاً در عملکرد بعد عقلانی وی مؤثر می‌داند و عقل کسی را که جانش به رذایل دنیاپرستی آلوده است، از نیل به حقیقت ناکام می‌شمارد. ملاصدرا ادراک و دریافت حکمت و نورانیت جان فیلسوف به انوار معرفت را مشروط به اسبابی می‌داند:

«فإن لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطاً وأسباباً كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق ووجوده الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفی و يجب مع ذلك كله أن يكون في القلب المعنوی نور من الله يوقد به دائماً كالقندیل وهو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت» (همان: ۷/۶)؛ همانا قابلیت برای دریافت حکمت و نور معرفت شروط و عللی دارد؛ از جمله: شرح صدر و سلامت نفس و حسن خلق و نیکویی رأی و تیزذهنی و سرعت فهم همراه با ذوق کشفی. افزون بر این‌ها، ضروری است که در قلب سالک نوری از سوی پروردگار بتابد که دل او همیشه روشن باشد و همان نور او را به سوی حکمت رهنمون گردد همان گونه که چراغ، راهنما به سوی خانه است.

وی همچنین جایگاه این شهود را قلب (باطن عقل) می‌داند و حصول آن را در گرو

ترکیه و تنزیه قلب از کدورت و نورانی نمودن آن به انوار الهی.

این فهم شهودی برای ملاصدرا همان است که در برخی آثار خود با عنوان «ولایت» یاد می‌کند. از نظر او، «ولایت» به معنای تقرب به حق، نوعی سلوک و شهود است که نصیب اولیای الهی می‌گردد و هم‌پایه حکمت و نبوت به شمار می‌آید:

«إِنَّ النَّفْسَ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ خَالِيَةً عَنِ الْعُلُومِ كُلِّهَا وَ... وَإِنَّمَا يَحْصُلُ لِلْقَلْبِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِحَسَبِ مَا لَهَا مِنَ الْفِطْرَةِ الثَّانِيَةِ عِلْمٌ كَمَالِيَّةٌ وَأَنْوَارٌ عَقْلِيَّةٌ إِمَّا ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ اِكْتِسَابٍ كَأَنَّهَا أَلْقِيَتْ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَدْرِي وَذَلِكَ لِشَدَّةِ اسْتِعْدَادِهِ... إِمَّا عَقِيبَ طَلَبِ اِكْتِسَابِ وَاسْتِدْلَالِ وَالَّذِي يَحْصُلُ لَا بِالْاِكْتِسَابِ وَبِغَيْرِ تَمَحُّلِ اسْتِدْلَالِ وَاجْتِهَادِ مِنَ الْعَبْدِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا لَا يَدْرِي الْعَبْدُ أَنَّهُ كَيْفَ حَصَلَ لَهُ وَمِنْ أَيْنَ حَصَلَ وَإِلَى مَا يَطَّلِعُ مَعَهُ عَلَى السَّبَبِ الَّذِي مِنْهُ اسْتِفَادَ ذَلِكَ الْعِلْمَ وَهُوَ مَشَاهِدَةُ الْمَلِكِ الْمَلْقَى فِي الْقَلْبِ وَالْأَوَّلِ يَسْمَى الْإِهَامًا وَنَفْتًا فِي الرُّوعِ، وَالثَّانِي يَسْمَى وَحِيًّا وَيَخْتَصُّ بِهَ الْأَنْبِيَاءِ - سَلَامَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ - وَالْأَوَّلُ يَخْتَصُّ بِهَ الْأَوْلِيَاءِ، وَالَّذِي قَبْلَهُ هُوَ الْمَكْتَسَبُ بِطَرِيقِ الْاِسْتِدْلَالِ يَخْتَصُّ بِهَ الْحُكَمَاءِ. فَكُلُّ نَبِيٍّ وَوَلِيٍّ دُونَ الْعَكْسِ وَكُلِّ وَوَلِيٍّ حَكِيمٍ مِنْ حَيْثُ الْمَعْرِفَةُ لَا مِنْ حَيْثُ الطَّرِيقُ دُونَ الْعَكْسِ» (همو، ۱۳۶۳: ۴۹۳)؛ نفس در مراحل اولیه از تمام علوم خالی است... ولی قلب را به حسب فطرت ثانوی، علوم کمالی و انواری عقلی حاصل می‌گردد یا ابتدائاً بدون کسب و کوشش یعنی بدون آنکه بدانند بر او القاصورت گرفته و آن به واسطه شدت پذیرش و استعداد است... و یا به واسطه کسب و کوشش و تیزبینی و استدلال و تحمل سختی... و قسم اول تقسیم می‌گردد به آنچه بنده نمی‌داند که چگونه او را حاصل شده است و از کجا به دست آمده؛ و به آنچه می‌داند و آن مشاهده فرشته‌ای است که در قلب القا می‌کند. نخستین را [که بنده نمی‌داند چگونه برایش حاصل شده] الهام و القای در فکر و قلب نامند و دومین را [که منع آن برای بنده مشخص است] وحی که به انبیا اختصاص دارد. نخستین که [بدون کوشش حاصل می‌شود] اختصاص به اولیا دارد و آن علوم کسبی [که به واسطه کوشش حاصل می‌شود] و به روش استدلال است ویژه حکماست. پس هر نبی ولی است و عکس آن صحیح نیست و هر ولی از جهت معرفت حکیم است ولی از جهت روش نه.

چنان که از عبارات فوق معلوم می‌شود، صدرا ادراک حقیقت از طریق القا و مشاهده را به دو قسم نبوت و ولایت تقسیم می‌کند. از دید وی نبوت حاصل فرایند

مکاشفه حقه نبی توسط ملک وحی و عاری از هر گونه شائبه خطا و اشتباه است؛ و ولایت حاصل مشاهده و القای ربانی بر قلب اولیای الهی. اگر همین معرفت صحیح از طریق استدلال و برهان (نه مجادله و طریقه متکلمان) حاصل آید، حکمت نامیده می‌شود لذا از نظر او ماهیت ولایت نوعی مکاشفه و شهود است. ناگفته پیداست که این فهم شهودی نیز مانند دیگر حقایق نزد ملاصدرا وجه‌ای تشکیکی دارد.

از نظر صدرا، ولایت به دو قسم ولایت عامه و ولایت خاصه تقسیم می‌شود. ولایت عامه برای هر کسی که به خدا ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، حاصل می‌شود و ولایت خاصه مرتبه فناء فی الله است از جهت ذات و صفات و افعال. پس ولی در نظر او کسی است که فانی فی الله و قائم و متخلق به اسما و صفات خداوند است. نکته قابل توجه آن است که صدرالمتألهین قرار گرفتن در حیطة ولایت عامه را مستلزم ایمان (همراه با التزام به عنصر معرفت) و عمل صالح می‌داند و معتقد است که در نتیجه تعامل این دو، انسان در وصول به حق چنان سرعت می‌گیرد که به موهبت مقام ولایت خاصه نائل می‌گردد. ملاصدرا در ابتدای سفر سوم از اسفار چهارگانه عقلی از این موهبت یاد می‌کند و بیان می‌دارد که سالک بر اثر معرفت حاصل از شناخت حق، چنان قلبش محل تابش انوار الهی می‌گردد که نفسش به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رسد؛ مقامی که خود مراتب و درجاتی دارد که بالاترین مرتبه آن فناء فی الله است و انسان در این مرحله، واسطه‌ای میان خدا و مخلوقاتش در تأثیر، آفرینش، تصرف و تدبیر می‌گردد (همو، ۱۳۶۶: ۲۷۳-۲۷۴). صدرا مرتبه عالیة ولایت خاصه را مخصوص امام می‌داند (همو، ۱۳۷۷: ۱۱۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۸۸) و درباره ابعاد مرتبه امامت می‌نویسد:

امام نزد ما و نزد اهل حق کسی است که جانشین رسول خداست و دانش ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل قرآن و همه علوم انبیا و مرسلین نزد اوست (همو، ۱۳۶۶: ۴۶۹).

وی این مرتبه را با عنوان «باطن نبوت» یاد می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۴۸۵). ملاصدرا در برخی مواضع، فهم گزاره‌های دینی را موقوف بر مرتبه ولایت می‌داند؛ منزلتی که خود مفهومی تشکیکی از شهود و مکاشفه را شامل می‌شود و مرتبه نازلۀ آن همان الهامات و مشاهدات متوسطین از اولیای الهی است. این الهامات که ملاصدرا با ذکر ملاحظاتی آن را در مکاشفات واقع‌نما وارد می‌سازد (همان: ۱۵۹)، قابل اعتماد برای

خود سالک است و صدرا به مدد اصول فلسفی و نظام استدلالی اش به تدوین آن می‌پردازد. اما مرتبه‌ی عالی‌ی این الهامات تعالیم مآثور از معصومان علیهم‌السلام است که هم‌پایه‌ی حقایق نبوی، جایگاهی ویژه در اندیشه‌ی ملاصدرا دارد:

... فالأول یسمی وحیاً باعتبار قوّة الوارد وشدّة المكاشفة وشهود الملك وسماع كلامه؛ والثانی یسمی إلهاماً وتحديثاً. فالوحي من الكشف الشهودی المتضمن للكشف المعنوی والإلهام من المعنوی فقط وأيضاً الوحي من خواص النبوة كما مرّ لتعلقه بالظاهر والإلهام من خواص الولاية (همان: ۱۴۷).

صدرا المتألّهین به مدد این مراتب، به تحلیل و تصحیح نظام فکری خود می‌پردازد و می‌کوشد میان مفاهیم حکمی - فلسفی و گزاره‌های دینی پیوند دهد. او حقیقت این مراتب را از یک مشکلات می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷-۳۲۷).

۴. جایگاه وحی در نظام تفکر صدرایی

ملاصدرا معتقد است که در وحی واقعی هیچ گزاره‌ی خردستیزی یافت نمی‌شود و عقل و شرع هماهنگ می‌نمایند. وی در انتقاد از منحرفان از طریق حکمت دو عده را دچار سوء عاقبت می‌داند: نخست، عده‌ای که اعتقاداتی تعصبی دارند که از طریق کشف و برهان یقینی به دست نیامده بلکه حاصل تقلید و خودبرتربینی است. وی متکلمانی را که عقاید خود را از مجادلان کم‌مایه می‌گیرند، از این گروه به شمار می‌آورد. دوم عده‌ای هستند که در بحث و تفکر محض فرو می‌روند و از بحث‌های عقلی به حدود انوار مکاشفه - که در عالم نبوت و ولایت می‌تابد - فرا نمی‌روند. ملاصدرا معتقد است که دین این عده فاسد است و طریق کشف و یقین ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۶۴).

برای ملاصدرا آموزه‌های وحیانی اعتباری بالا دارند اما این به معنای صرف تقلید از عبارات متون و کنار نهادن عقل نیست:

«ولا یحمل کلامنا علی مجرد... تقلید الشریعة من غیر ممارسة الحجج والبراهین والتزام القوانين» (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷)؛ و سخن ما بر تقلید صرف از [ظواهر] شریعت بدون بررسی مستمر دلایل و براهین و التزام به قوانین عقلانی حمل نمی‌شود.

به عبارت دیگر، از نظر وی فهم شریعت نیز متناسب با مراتب عقل، مراتبی دارد که

از درک ظاهر شریعت آغاز می‌شود و با سیر تکاملی عقل و بهره‌مندی از برهان‌های عقلی (متناسب با هر مرتبه از عقل) از فروغ نبوت و ولایت نور می‌گیرد تا به درک لایه‌های باطنی شریعت برسد. وی همچنین در اعتراض به برخی فلاسفه بحثی که به عقل فلسفی بسنده می‌کنند و از مشکلات نبوت و نور ولایت بهره نمی‌گیرند می‌گوید: کسی که در اثبات فلک بکوشد و ملک را نبیند و از معقول پیروی کند و منقول را انکار نماید، همانند انسان یک چشم فریبکار است. چرا او با دو دیده نمی‌نگرد و بین معقول و منقول و عقل و شرع جمع نمی‌نماید؟ شرع عقل ظاهر است و عقل شرع باطن.

اکنون سؤال مطرح آن است که موضع اثباتی صدرالمتألهین در برخورد عقل با دین چیست؟ از نظر ملاصدرا عقل نظری وسعت دید و کارکرد خود را دارد لذا قادر به ادراک گزاره‌های جزئی معرفت دینی نیست بلکه نهایت تلاش این عقل در تأیید محتوای دین مربوط به اثبات صدق سخنان پیامبر است. ملاصدرا در مخالفت با ظاهر یون می‌نویسد: چگونه ممکن است کسی که به تقلید کورکورانه از روایات فتناعت کرده و شیوه‌های برهانی و عقلی را انکار نموده است، به حقیقت دست یابد؟ آیا وی نمی‌داند که یگانه مستند شریعت، سخن پیامبر ﷺ است و اثبات صدق سخن ایشان نیز بدون استناد به دلایل و براهین عقلی امکان‌پذیر نیست؟ (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۸). از همین رو، ملاصدرا شناخت برخی حقایق را به یاری عقل نظری ناممکن می‌داند و به مدد شیوه اشراقی وارد ریزمسائل و مطالب معرفتی دینی می‌شود که قبل از او فلاسفه درباره‌اش سکوت کرده بودند. او مسائل فلسفی را نه تنها در عرصه فهم مبانی دینی، که در حل مسائل معرفتی (نظیر مسئله معاد جسمانی) نیز به کار می‌گیرد. لذا عقل صدرایی در عرصه فهم مبانی نظری دینی عقل شهودی است که زره تعلیمات استدلالی بر تن نموده است:

«قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية» (همو، ۱۹۸۱: ۹/۱)؛ در این کتاب زره بیانات تعلیمی [برهان و استدلال] را بر تن حقایق کشفی پوشانیدم.

اما نکته مهم در فهم نسبت میان عقل به کار گرفته شده در حکمت متعالیه، و

وحی، تفکیک میان دو مقام است: یکی حقیقت وحی آن گونه که از طرف خداوند بر قلب پیامبر نازل شده است و دیگری درک و دریافت بشری از وحی. بی‌شک، مقام اول، مرتبه‌عاری از هر گونه خطاست و صدق محض می‌باشد که همان مقام انبیاست. وحی در این مقام اگرچه نوعی شهود محسوب می‌گردد، در مرتبه کشف تام محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که نه تنها معیار هر نظرورزی و تفلسفی است، بلکه میزان سنجش دیگر مراتب نیز می‌باشد:

«واعلم أنّ من قصر نظره عن درك الحقائق وتطلع إلى تمييز الخواطر يزنها أولاً بميزان الشرع فإن كان مطابقاً له يمضيه وإن كان مخالفاً ينفيه» (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۱)؛ بدان! کسی که قوه نظری او از درک حقایق و توانایی بر تفکیک میان خطورات قلبی ناتوان باشد، اولاً باید آن را به محک شرع [کتاب و سنت] بسنجد پس اگر مطابق آن بود آن را بپذیرد وگرنه نفی نماید.

چهبسا برخورداری از این مقام، آدمی را از دیگر راه‌ها و منابع کسب معرفت بی‌نیاز سازد اما تنها معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام در این مقام‌اند و دیگران از پس حجاب الفاظ و روایات منقول، بدان دسترسی دارند که باطل از راه‌های گوناگون می‌تواند در آن راه یابد (شیروانی، ۱۳۸۷: ش ۲۴/۵۶).

اما سؤال مهم‌تر اینجاست که صدرا چه نسبتی میان گزاره‌های وحیانی و یافته‌های بشری برقرار می‌نماید؟ به عبارت دیگر، صدرا چگونه دریافت بشری از وحی را به دریافت الهی تبدیل می‌کند؟ جایگاه آموزه‌های وحیانی در نظام فلسفی صدرالمتهلین کجاست؟

از آنجا که هدف ملاصدرا دستیابی به نظام‌وارگی موجود در عرصه معارف وحیانی است، می‌کوشد در مواجهه با معارف دینی، حقیقت را به مدد تزکیه و تهذیب بفهمد و با عقل شهودی به کنه آن برسد. اما چنان که گفته شد وی این مقام را در عرصه انتقال مفاهیم دینی برای ساخت نظامی فلسفی کافی نمی‌داند و از این رو، هدفش مستدل نمودن آن است. از سوی دیگر، اگر آموزه‌ای از شرع را با دیگر آموزه‌های وحیانی و برهان عقلی مسلم، ناهماهنگ بیابد دست به تأویل می‌زند چنان که در تبیین مسئله معاد جسمانی چنین کرده است. در حقیقت، تأویل برای ملاصدرا ترجیح فهم شخصی خود

بر آموزه‌های وحیانی نیست بلکه ابزار رسیدن به درک و دریافت هماهنگ میان گزاره‌های دینی، به مدد عقل شهودی است که بازتاب آن را در نظام تفکری خویش با استدلال بیان می‌نماید. وی متذکر می‌شود که دریافت استدلالی برای او کماکان نقش مستدل و مدون نمودن مفاهیم دینی را ایفا می‌کند و نباید موجب این خطا شود که فهم استدلالی برای او ارجح بر آموزه وحیانی است.

در حقیقت، بهره‌گیری صدرا از آموزه‌های دینی که منبع نظام معرفت‌شناسی او به‌شمار می‌رود، چند گونه است. گاه گزاره‌های دینی برای او منشأ الهام است تا به طرح مسئله و پرداختن به مسائل جدید پردازد؛ مانند مسئله ربط حادث به قدیم و ثابت به سیال با تأثیر از تعبیر «کان رباً إذ لا مربوب وإلها إذ لا مألوه وعالماً إذ لا معلوم وسمیعاً إذ لا مسموع». گاهی این گزاره‌ها زمینه‌ساز طرح ابداع استدلال است؛ مانند برهان صدیقین با الهام از آیه شریفه ﴿أُولَئِكَ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت/ ۵۳). گاهی نیز گزاره‌های دینی مایه تصحیح دیدگاهی می‌گردند؛ مانند مسئله حدوث عالم که متون دینی بر آن تأکید دارند و صدرا صریحاً منکر آن را منکر ضروری دین و خارج از اسلام می‌داند (ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۷: ش ۲۵/۵۶).

حاصل آنکه گزاره‌های وحیانی در حکم تأیید محتوا برای دیگر گزاره‌های عقلانی و اشرافی‌اند، در حالی که استدلال عامل تأیید اعتبار برای قرار گرفتن مباحث کشفی و وحیانی در شاکله نظام فلسفی صدرایی است. از همین رو، اگرچه صدرا اصول گزاره‌های وحیانی را در تأیید اصل نیازمندی به دین محتاج عقل استدلالی می‌داند، در حکمت متعالیه، گزاره‌های وحیانی از حیث اعتبار، در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرند، به طوری که شرع باعث رشد عقل انسانی و گذار از ظاهر به باطن است (نبیان، ۱۳۸۸: ش ۸۲/۵۵). صدرا در رویارویی عقل با بطن متون دینی مسئله تأویل را مطرح می‌نماید (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۸).

در حقیقت، از نظر ملا صدرا دستیابی به حقیقت معارف وحیانی، با تأویل امکان‌پذیر است، اما ملاک صحت تأویل و در نتیجه، فهم صحیح حقایق دینی از نظر صدرا چیست؟ او برای تفکیک فهم ظاهری و عرفی، از نگاه صحیح به مفاهیم دینی چه ملاکی را برگزیده است؟ اگرچه وی در پاسخ به این سؤال، بر پیوند ولایی طالب با

اولیای حقیقی دین (انسان کامل) برای حصول یقین به صحت تأویل و فهم دین تأکید می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۹۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۷۱) عباراتش در برخی مواضع، خلاف این نظر را می‌رساند و در منظومه فکری‌اش جایگاه فهم دین از طریق تعالیم معلمان و مفسران الهی مبهم می‌نماید.

نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا در ساخت نظام فلسفی خود از استدلال بهره می‌گیرد اما حرکت در مسیر استدلال را نوعی حرکت در تاریکی می‌داند که به اصل حقیقت نمی‌رسد بلکه بر اساس آثار و نشانه‌های آن ادراک می‌گردد. در حقیقت، استدلال صدرایی نوعی استدلال در فضای شهود است.

۲. وجه تمایز فلسفه صدرای از فلسفه مشایی آن است که صدرا ابتدا حقیقت را به صورت شهودی ادراک می‌کند و سپس آن را برای قرار گرفتن در نظام فلسفی خود مستدل می‌نماید تا هم قابل فهم گردد و هم صورت فلسفی یابد.

۳. صدرا بر حسب مراتب عقل نظری گاهی هم مرتبه ادراک استدلالی و ظاهری را مقدمه و معدّ بر ادراک شهودی و مرتبه عقل بالمستفاد برمی‌شمرد اما این امر در مورد مسائلی است که عقل استدلالی به تنهایی توانایی ادراک آن را دارد و البته سالک در مسیر کشف بر حقایق و به مدد تهذیب باطن، حقیقت آن را به شهود در مرتبه عقل بالفعل و بالمستفاد درک می‌نماید.

۴. صدرالمتألهین حقیقت به دست آمده از شهود را که با استدلال یقینی نیز مستند شده است، هماهنگ با حقیقت شرع می‌داند؛ چرا که وحی (القای حقیقت به قلب پیامبر) خود مرتبه والای شهود است و بدین سان، عقل و شرع هماهنگ می‌نمایند.

۵. «ولایت» نیز مانند دیگر مفاهیم فلسفه صدرایی مفهومی تشکیکی است که مرتبه نازله آن مخصوص اولیای الهی (ولایت عامه) است و مرتبه عالی‌اش منزلت امام (مقام ولایت خاصه). صدرا به مدد این مراتب، نظام فکری خود را تحلیل و گاه تصحیح می‌کند.

۶. فلسفه صدرای فلسفه عقل در معنایی جامع است که مبتنی بر کشف است، البته با

حفظ موازین و معیارهای صحت شهودات و خلّو آن از توهمات. در این میان، به کارگیری صورت یقینی برهان مؤیدی بر آن به شمار می‌رود.

۷. به کارگیری صورت استدلالی و برهانی که برون‌دادِ نظام فکری صدرایی است هرگز نباید موجب این توهم گردد که هدف حکمت متعالیه نیز مانند نظام فلسفی مشاء تأکید بر موضعی عقل‌گرایانه در فضایی کاملاً استدلالی است، بلکه هدف صدرای یافتن تأییدی از شرع بر آن است.

۸. بیان صدرای در مواضع گوناگون مبنی بر شهودی بودن حقیقت و قرار دادن آن در نظام فلسفی نه موجب خدشه به نظام فکری اوست و نه اعتبار جایگاه دینی را در تفکر او کم می‌نماید؛ چرا که برای او شرع به مدد تأویل، معیار و میزانِ صحت واردات قلبی است که وی آن را مستدل می‌سازد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، چاپ پنجم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲. شیروانی، علی، «تأملی در ویژگی‌های روش‌شناختی مکتب فلسفی صدرالمآلهین»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۵۶، ۱۳۸۷ ش.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۴. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر و مؤسسة التاریخ العربی، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، *تفسیر آیه نور*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۷ ش.
۶. همو، *رسالة سه اصل*، تصحیح حسین نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰ ش.
۷. همو، *سه رسائل فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۸. همو، *شرح اصول الکافی*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۶۶ ش.
۹. همو، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱ ق.
۱۰. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. مظفر، محمدرضا، *منطق*، ترجمه علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. نیان، پروین، «السمعيات الطاف فی العقلیات»، *خردنامه صدرا*، شماره ۵۵، ۱۳۸۸ ش.

بررسی و تبیین

اطلاق‌گرایی معرفتی در حکمت متعالیه*

- محمد نجاتی^۱
- یاسر سالاری^۲

چکیده

در سنت فلسفه اسلامی به دلیل اذعان به ناکامی نفس در دستیابی به کنه وجودی و نفس‌الامری اشیا مسئله اطلاق‌گرایی معرفتی بروزی جدی می‌یابد. اما در این بین، نگاه ملاصدرا به این مسئله رویکردی متمایز را ارائه می‌دهد. صدرا در تفکر عام خویش، طبق مشرب فلاسفه، توانایی نفس در شناخت حقایق اشیا را آماج تردید قرار می‌دهد. با وجود این، در رویکرد نهایی‌اش بر اساس برخی مبانی وجودی و معرفتی تفکر خویش، دغدغه این مسئله را طرح می‌کند و در نهایت، راهکاری پیش می‌نهد. ملاصدرا در گام اول اذعان می‌دارد که به دلیل اختلاط محاکمی ادراکات حسی و خیالی با نقص و شرافت وجودی محاکمی ادراکات عقلی و همچنین خساست وجودی نفس که لازمه حدوث جسمانی آن است، محتمل است ادراکات نفس قرین ابهام و عدم وضوح گردد و در حد ظواهر و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس (mnejati1361@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمان (نویسنده مسئول).

اعراض اشیا باقی بماند. اما وی در گام نهایی با تأکید بر ماهیت وجودی حقیقت علم، اشتداد نفس و تعالی آن از خساست جسمانیه را مرهون فرایند وحدت عاقل و معقول می‌داند. صدرا معتقد است به هر میزان که نفس در فرایند وحدت با ادراکاتش گسترش بیشتری یابد، به همان میزان از نقایص وجودی و شواغل معرفتی تعالی می‌یابد و در نتیجه، ادراکاتی مأخوذ از کنه و ملکوت اشیا و محاکی نفس الامری را به دست می‌آورد.

واژگان کلیدی: علم، وحدت، نفس الامر، اشتداد.

مقدمه

شاید این ادعا تا حدودی درست باشد که فلسفه اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی اش دچار نوعی رکود و بی‌انسجامی است. اما باید در نظر داشت که بخش عمده‌ای از این مشکلات به دلیل عدم بررسی و تعمق در آرای معرفت‌شناختی فلاسفه بزرگ مسلمان است. یکی از عمده‌ترین مسائل حوزه معرفت‌شناسی مباحثی است که به کیفیت فرایند ادراک و چالش‌های آن می‌پردازد. از آن جمله، مسئله چندوجهی اطلاق‌گرایی است که عمدتاً می‌توان مباحث آن را در دو حوزه وجودی و معرفتی فلاسفه مسلمان پیگیری نمود. اطلاق‌گرایی در حوزه معرفتی، حدود و ثغور توانایی ذهن بشری را بررسی می‌کند. در سنت فلسفه اسلامی به دلیل تحدید ادراکات نفس در حد ظواهر و اعراض، و اذعان به ناکامی نفس در دستیابی به کنه و جوهر اشیا پیرامون، مسئله اطلاق‌گرایی معرفتی، بروزی جدی و بغرنج می‌یابد. بیشتر فلاسفه مسلمان بدون در نظر گرفتن لوازم و پیامدهای نگرش خویش، به تبعیت از ارسطو و ابن سینا، انسان را فاقد حس جوهریاب دانسته و بر اساس فرایند تجرید و تقشیر معرفتی، نفس را مؤلفه‌ای ساکن و منفعل در فرایند تحصیل ادراکات لحاظ کرده‌اند.^۱ اما در این بین، ملاصدرا در مواجهه با مسئله اطلاق‌گرایی معرفتی، رویکردی متفاوت از جمهور فلاسفه مسلمان می‌یابد. این تفاوت به حدی است که می‌توان نگرش وی در قبال این مسئله را ذیل دو

۱. البته در این بین تا قبل از صدرا، برخی فلاسفه بزرگ مسلمان همچون ابن سینا و سهروردی دغدغه این مسئله را داشته‌اند. محتمل است طرح نظریه شهود و علم حضوری در فلسفه سهروردی را بتوان گامی بلند در این مسئله دانست. ابن سینا نیز در ذیل تفکر مشرقی‌اش به این مسئله اهتمام داشته است (ر.ک: نجاتی، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۵۰).

رویکرد عام و رویکرد خاص بررسی کرد. صدرا در رویکرد عام همگام با جمهور فلاسفه، تبیینی مشابه در این باب ارائه می‌دهد. اما وی در رویکرد خاصش، بر اساس مبانی و اصول وجودی و معرفتی تفکر خویش، تبیینی متفاوت پیش می‌نهد. در این جستار سعی شده است تا با تفکیکی دقیق بین دو رویکرد عمده ملاصدرا و همچنین واکاوی مبانی و لوازم وجودی و معرفتی تفکر صدرایی، تبیینی شایسته از این مسئله ارائه گردد.

۱. اطلاق گرایی در سنت فلسفه اسلامی

مسئله اطلاق گرایی ابعاد گوناگونی در حوزه تفکر بشری خاصه تفکر فلسفی دارد. از این رو، تبیین منسجم در حوزه معرفتی مسئله اطلاق گرایی، مستلزم واکاوی رویکردهای عمده فلسفی در این باره خواهد بود. بر این اساس، در ادامه به طور مختصر به عمده‌ترین رویکردها در این باب می‌پردازیم. به نظر می‌رسد این مسئله در حوزه فلسفه اسلامی غالباً در دو حوزه وجودی و معرفتی بررسی شده است.

۱-۱. اطلاق گرایی وجودشناختی

همانند بیشتر مباحث و مسائل فلسفه اسلامی که به دلیل ساختار وجودشناختی توجه فلاسفه مسلمان را برانگیخته‌اند، اهتمام حداکثری ایشان در مسئله اطلاق گرایی نیز به تبیین در حوزه وجودی آن معطوف گشته است. جمهور فلاسفه مسلمان این مسئله را مترادف با ذات گرایی^۱ دانسته و آن را در ذیل مسائلی همچون تمایز صفات ذاتی و عرضی و همچنین مبحث تعریف و امکان منطقی آن مطرح کرده‌اند.^۲ مسئله اطلاق گرایی

1. Essentialism.

۲. در تفکر معاصر غرب نیز به اطلاق گرایی در قسم وجودی آن توجه شده و موافقان و مخالفانی یافته است. بیشتر موافقان معتقدند که عالم خارج، از اشیای عینی تشکیل شده است و اشیای ساختار و روابط ویژه خود را دارند که در ساختار و ارتباط احتمالی خود کاملاً از فهم انسان‌ها مستقل هستند؛ با این تفاوت که در تفکر معاصر غرب، مسئله اطلاق گرایی به جای حوزه مفاهیم و تعاریف، بیشتر به حوزه مصادیق و خاصه جهان‌های ممکن معطوف گشته است (برای اطلاع بیشتر در این باب ر.ک: قربانی و واتسن، ۱۳۸۲: ش ۱۲/۷۴). ظاهراً افراطی‌ترین جریان انکار شاخصه اطلاق و عینیت واقعیت را می‌توان در آرای سوفسطاییان یونان باستان یافت. از نظر ایشان ملاک واقعیت و عینیت اشیا باور و تلقی انسان است و اساساً واقعیتی عینی وجود ندارد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۰۷/۱-۱۰۹). مخالفت جدی دیگر

وجودشناختی با این سؤال آغاز می‌گردد: آیا اشیا و موجودات خارجی فارغ از ادراک و تصور ما واجد ذات و هویت فردی هستند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا ذات و ماهیت فردی اشیا مستقل از علایق و نوع نگاه انسان‌هاست یا اینکه هویت و ذات آن‌ها حاصل چگونگی اشارهٔ انسان به آن اشیا یا اندیشیدن و سخن گفتن دربارهٔ آن است. پاسخ قاطبهٔ فلاسفهٔ مسلمان به این سؤال مثبت است. از نظر ایشان، اولاً اشیا بی‌کیفیت وجود دارند دارای ذات و هویت مستقل هستند و ثانیاً ذات و هویت اشیا به اعتبار و اندیشهٔ انسان وابسته نیست. اینان در ذیل طرح مسائلی همچون وضع تمایز بین ترکیب ذهنی و خارجی اشیا، تمییز بین صفات ذاتی و عرضی، و یا تعریف و تحدید اشیا خارجی به این مسئله اذعان نموده‌اند. در آثار و گفتار فیلسوفان مسلمان دربارهٔ کیفیت طرح مسائل مذکور - به ویژه ارائهٔ تعریف و تحدید اجزا در جهت شناخت ماهیات خارجی - می‌توان به سهولت دریافت که اینان عموماً ذاتگرا بوده و برای هر شیء، ذاتی مستقل را باور داشته‌اند.^۱

→ با این مسئله را می‌توان در جریان ایده‌آلیسم حداکثری بارکلی مشاهده نمود. وی معتقد است که وجود و عینیت را برای هیچ چیزی نمی‌توان تصدیق نمود مگر آنکه ادراک کننده باشد یا بتواند ادراک شود. از نظر بارکلی وجود داشتن اشیا خارجی وابسته به ادراک انسان است بدین بیان که اشیا اگر قابل ادراک باشند وجود دارند و اگر قابل ادراک نباشند وجود نخواهند داشت (ر.ک: فروغی، ۱۳۱۷: ۹۲/۲). رویکرد دیگری که در تفکر معاصر به انکار اطلاق‌گرایی وجودی اهتمام داشته است، تفکر مبتنی بر قراردادگرایی است. قراردادگراها غالباً با طرد هر گونه ضرورت فلسفی معتقد می‌گردند که نحوهٔ نگرش انسان‌ها در فرهنگ‌های گوناگون، تعیین‌کنندهٔ ماهیت و خصوصیات بیولوژیکی اشیاست (Quine, 1990: 3). مثال «ریاضی‌دان دوچرخه‌سوار» یکی از معروف‌ترین استدلال‌هایی است که توسط کواین در رد اطلاق‌گرایی وجودی ذکر شده است. کواین بر اساس این استدلال و تناقض موجود در آن معتقد می‌گردد که اساساً اتصاف صفات اشیا به ویژگی ذاتی یا عرضی بودن، واجد ضرورت مابعدالطبیعی نیست بلکه این اتصاف تابع نحوهٔ نگرش ما به اشیاست. بدین بیان که عاقل بودن برای ریاضی‌دان ویژگی ذاتی است اما دارای دو پا بودن ذاتی وی نیست اما همین ویژگی، ذاتی دوچرخه‌سوار است. اما در مورد فرض ریاضی‌دان دوچرخه‌سوار، به وضعیتی متناقض نما می‌رسیم که دفع این تناقض مستلزم طرد هر گونه اتصاف اشیا مستقل از باور انسان‌ها به صفات ذاتی یا عرضی خواهد بود (Quine, 1960: 199).

۱. ابن سینا در آثارش بارها در باب مسائل مذکور بحث نموده است. وی کلیات را به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم نموده و ذاتی را به مقوم ماهیت و عرضی را به خارج از قوام ماهیت تعریف کرده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱-۹). شیخ هدف از تعریف اشیا را شناخت ذات شیء می‌داند. از نظر وی، تعریف حقیقی عبارت از حدّ تام است که از تمام ذاتیات شیء که جنس و فصل باشد تشکیل شده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۴۶؛ نیز برای اطلاع ر.ک: رازی، ۱۴۲۹: ۱۴۲/۱-۱۵۵-۱۴۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰-۱۶/۲؛ طوسی، ۱۳۷۲: ۹۲-۸۹؛ ابن رشد، ۱۳۸۷: ۲۳۰ و ۳۰۶).

ابن سینا در مسئله امکان شناخت، بنا بر سنت فلسفی مشایی معتقد است که علم به حقایق اشیا از توان بشر خارج است و آنچه از عالم خارج در تور حواس و عقل بشر گیر می‌کند، صرفاً عوارض و ظواهر مادی آن است نه ذات و جوهر اصیل آن. حتی عقل نیز به واسطه سیستم تجرید، نمی‌تواند به تعالی ادراکات مدد رساند و صرفاً می‌تواند در معرفت حسی منتج از حواس، تمییز بین مشابه و مباین را انجام دهد.^۱

۲-۱. اطلاق‌گرایی معرفت‌شناختی

فلاسفه مسلمان درباره معرفت‌شناختی مسئله اطلاق‌گرایی کمتر اندیشیده‌اند. در حقیقت، اطلاق‌گرایی در حوزه معرفت‌شناختی با وجود تمایزش از مسئله واقع‌نمایی،^۲ درهم‌تنیدگی خاصی با این مسئله دارد. به واقع، بحث اساسی در این مسئله، چالشی است که درباره میزان توانایی نفس در ادراک واقعیت نفس‌الامری و ذاتیات معلوم بالذات مطرح می‌شود. تبیین اطلاق‌گرایی معرفت‌شناختی مستلزم این است که یک گام فراتر از قسم وجودشناختی آن برداشته شود. بدین بیان که برای دستیابی به این مبنا ابتدا باید پذیرفت که اشیا ذات و هویتی مستقل از ادراک و اعتبار ما دارند. سپس در گام بعد، این مسئله بررسی شود که آیا ذهن انسان این توانایی را دارد که به کنه وجودی و ذاتیات نفس‌الامری اشیا دست یابد یا اینکه در ادراکات سطحی و ظواهر امور متوقف می‌ماند؟^۳

۱. الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء ألبتة لأن مبدء معرفته للأشياء هو الحس. ثم يميز بالعقل بين بيان المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وأفعاله وتأثيراته وخواصه فيندرج من ذلك إلى معرفته معرفة مجتملة غير محققة بما لم يعرف من لوازمه إلا اليسير، وربما عرف أكثرها إلا أنه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها. ولو كان يعرف حقيقة الشيء وكان ينحدر من معرفة حقيقتة إلى لوازمه وخواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه وخواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس مما يجب أن تكون عليه (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۲، ذیل «عدم إدراك الإنسان لحقيقة الأشياء»).

۲. دو مؤلفه صدق و مطابقت ارتباطی و وثیق با یکدیگر دارند. در باب حقیقت صدق و ماهیت آن، مذاقه‌های فراوانی وجود داشته و معانی متعددی برای آن ذکر شده است که ظاهراً بانفوذترین این معانی، مطابقت است (برای اطلاع بیشتر در باب معانی متعدد صدق ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۶۲؛ طباطبایی، بی تا: ۲۷۹/۹).

۳. اطلاق‌گرایی در حوزه معرفت‌شناختی آن را می‌توان رویکردی در مقابل نسبیت و نسبی‌گرایی دانست که در حوزه‌های مستقلی همچون شناخت، اخلاق و اجتهاد کاربرد دارد. معرفت اطلاق‌گرا و امکان تحصیل آن را می‌توان هم‌تراز مسئله مطابقت دانست که علاوه بر مؤلفه صدق، مدلل و موجه بودن معرفت را

در سنت فلسفه اسلامی غالباً گام دوم یا نادیده انگاشته شده و یا اهتمام جدی در تبیین آن صورت نگرفته است؛ زیرا در این سنت، با اتکا به فرایند تجرید و تقشیر مشایی، نفس مؤلفه‌ای ساکن و اشتدادناپذیر لحاظ شده است و همچنین جمهور فلاسفه مسلمان به تبعیت از ابن سینا شناسایی فصول حقیقی و ذاتیات اشیا را صعب و حتی ناممکن دانسته‌اند.^۱

۲. اطلاق‌گرایی معرفت‌شناختی در حکمت متعالیه

چنان که گفته شد در حوزه فلسفه اسلامی به دلیل غلبه فرایند تجرید مشایی و انطباق ماهوی بین وجود ذهنی و خارجی، به قسم معرفت‌شناختی مسئله اطلاق‌گرایی کمتر دقت شده است. اما رویکرد ملاصدرا در این باب ویژگی‌های خاصی دارد که وی را از سایر فلاسفه مسلمان متمایز می‌گرداند. صدرا از یک سو، همراه با جمهور فلاسفه، ادراک انسان را در حد ظواهر و اعراض محدود می‌داند و از سوی دیگر، بر اساس نظریه وحدت عاقل و معقول و اشتداد وجودی نفس، دستیابی به معرفت نفس‌الامری و ذاتی را میسر می‌شمارد. برای تبیین بهتر بحث، نگرش وی را در این موضع، ذیل دو رویکرد عام و خاص بررسی می‌کنیم.

۱-۲. رویکرد عام^۲

ملاصدرا در رویکرد عام خویش همانند فلاسفه مسلمان، دستیابی نفس به کنه ذات

→ مورد مذاقه قرار می‌دهد (برای اطلاع بیشتر ر. ک: مطهری، ۱۳۸۲: ج ۱-۲). عمده مباحث نسبی‌گرایی معاصر مبتنی بر آرای انسان‌شناس مشهور فرانسوی، لوی بروول است. از نظر وی شیوه ارائه استدلال‌های منطقی بین قبایل بدوی و آنچه در تمدن غرب رواج دارد کاملاً متفاوت است (Winch, 1970: 97). برخی نیز کیفیت استدلال را امری زمانمند می‌دانند. از نظر ایشان قواعد تفکر ممکن است در دوره زمانی خاص کاملاً متفاوت یا حتی مضحک و فاقد مبانی لازم باشد (Laudan, 1977: 197).

۱. ابن سینا صراحتاً اعتراف می‌کند که انسان فاقد حس جوهریاب است. از نظر وی دستیابی به فصول حقیقی بسیار دشوار است و این یا به دلیل قلت آگاهی انسان است و یا اینکه لفظی برای اشاره به فصول حقیقی وجود ندارد. شیخ معتقد است که در اغلب موارد، الفاظی که برای فصول به کار می‌روند صرفاً نشانه‌ها و لوازمی از این فصول هستند و دقیقاً نشانگر آن‌ها نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۳۹).

۲. در واقع، منظور از رویکرد عام رویکردی است که در آن ملاصدرا مباحث و مواضع خود را به ممشای قوم و جمهور فلاسفه بیان نموده و حقیقت مسئله و نظر نهایی خویش را ارائه نکرده است.

اشیای پیرامون را صعب می‌داند. وی در این نگرش دسترسی نفس به اشیا را در شناخت عوارض و لوازم آن‌ها محدود می‌کند. از نظر وی شناخت فصول مقوم موجودات پیرامون و وقوف بر حقیقت آن‌ها از حوزه توانایی انسان خارج است. برخی مواضع ذیل مؤید این مدعاست:

صدرالمتألهین در برخی مواضع با نقل کلام ابن سینا و همگام با وی ضمن تأکید بر محدودیت ادراک، دستیابی انسان به کنه وجودی و شناخت حقیقی موجودات را صعب می‌داند. وی با وضع تفکیک بین فصول حقیقی و فصول منطقی، به ناتوانی نفس در شناخت فصول حقیقی اذعان نموده است. بیان وی در این باره چنین است:

أقول تأویل کلامه ما أومأنا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود، من أن أفراد الوجود لا برهان عليها... حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية^۱ وفصول الأشياء عين صورها الخارجية. فحق أنها لا تعرف إلا بمفهمات وعنوانات صادقة عليها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۶۲/۱-۴۶۳).

صدرا در مواضع دیگری دستیابی انسان به کنه و حقیقت وجودی انسان را که همان نفس باشد، صعب و حتی ناممکن می‌داند. وی برخی حکیمان را که به گمان توفیق در شناخت حقیقت انسان به مباحث جانبی علم النفس می‌پردازند، سخت در اشتباه می‌داند (همان: ۲۹۰/۸-۲۹۱). وی همچون سایر فلاسفه مسلمان در تعریفی که از فلسفه ارائه می‌دهد، در توانایی مطلق انسان در شناخت حقایق اشیا تردید می‌کند و با قید «تا

۱. باید گفت که تمسک به شهود و علم حضوری در این موضع از دیدگاه ملاصدرا چاره‌ساز نیست؛ زیرا هرچند در علم حضوری ضمانت صدق و احاطه به ذات معلوم، حضور واقعیت معلوم نزد عالم است، این احاطه محدود به علم موجود مجرد به ذات، حالات و علت به معلول و... است. مهم‌تر اینکه علم حضوری جنبه‌ای شخصی داشته و این حضور در برخی افراد مختلف متفاوت خواهد بود و حتی ممکن است که به دلیل برخی علل، قرین اشتباه و خطا نیز گردد. در آرای فلاسفه مسلمان معاصر - به ویژه در آرای استاد مصباح یزدی - چنین رویکردی مشاهده می‌شود. ایشان در باب کیفیت بروز خطا در ادراکات حضوری و شهودی معتقد است: ادراکات حضوری به دلیل فقدان واسطه و نبودن صور و مفاهیم بین عالم و معلوم، خطاناپذیرند اما بعضاً نفس به دلیل نقص وجودی و عدم اشتداد، در فرایند ادراک دستکاری می‌کند و آنچه را که به صورت حضوری و خطاناپذیر ادراک شده است، مغلط می‌سازد. ایشان اختلاف مراتب علم حضوری را ناشی از اختلاف مراتب وجودی فاعل ادراکی می‌داند (ر.ک: ۱۳۷۸: ۱۵۳/۱-۱۵۷).

آنجا که در طاق و وسع انسان باشد»^۱ این توانایی را تحدید می‌نماید.^۲

۲-۲. رویکرد خاص

ملاصدرا در تاریخ فلسفه اسلامی جزء معدود فلاسفه‌ای است که در حوزه معرفتی اطلاق‌گرایی دغدغه جدی دارد و در ذیل آرا و نظریاتش تمهیدات تبیین این مسئله را فراهم نموده است. بر این اساس، به نظر می‌رسد اذعان صدرا به محدودیت ادراک انسان در دستیابی به فصول حقیقی اشیا و یا تمسک به مبنای انطباق و اشتراک ماهوی^۳ ... رویکرد نهایی وی نباشد و بنا بر مشرب جمهور چنین موضعی را اتخاذ کرده است. همان طور که گفته شد رویکرد خاص ملاصدرا در این باره درهم‌تیدگی زیادی با مبانی وجودی و معرفتی تفکر وی دارد. از این رو، تحصیل غایت مذکور مستلزم واکاوی مبانی و لوازم وجودی و معرفتی و همچنین پیامدهای مرتبط خواهد بود.

۱-۲-۲. مبانی و لوازم وجودی

یکی از مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی نظام فلسفی صدرایی که مرتبط با بحث حاضر است، نظریه حرکت جوهری و اشتداد وجودی نفس است. البته این مبنا خود تا حدود زیادی بر مبنای اصالت وجود مبتنی است و در حقیقت، تعیین‌کننده رویکرد ملاصدرا در قبال فرایند حرکت و مؤلفه‌های آن است. وی بر اساس این مبنا، اشتداد و استکمال وجودی را عبارت از: تحقق مصداق و فردی سیال از مقوله جوهر می‌داند که در عالم

۱. بیان وی در این باب چنین است: «اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات

علی ماهی علیها... بقدر الوسع الإنسانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۳/۱).

۲. از دیگر مواضع، می‌توان به رویکرد ملاصدرا در قبال مسئله وجود ذهنی و انطباق ماهوی آن با وجود خارجی اشاره نمود (همان: ۳۱۴/۱).

۳. صدرالمتألهین بنا بر مشرب قوم به صورت کلی بحث انطباق ادراکات حسی، خیالی و عقلی با متعلقاتشان را بر اساس تطابق ماهوی مطرح کرده است. از این نظر ملاصدرا معتقد است که اشیا عینی و ادراکات حسی، خیالی و عقلی حاصل از آنها، در ماهیت نوعی مشترک هستند و همین ماهیت لایشرط از ترتب و عدم ترتب آثار، این ادراکات را با متعلقاتشان پیوند می‌زند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۱۴-۳۲۶). از نظر وی آنچه در ذهن و عین محفوظ است ماهیت است و وحدت آن وحدت نوعی است نه وحدت شخصی (همان). صدرالمتألهین در بحث وجود ذهنی بارها و بارها وجه متمایز نظریه خویش از نظریه شیخ و امثالهم را در اشتراک ماهوی قلمداد کرده است (همان: ۳۲۰/۱).

خارج واجد مصداق می‌گردد نه اینکه موجود خارجی فردی از آن مقوله باشد (همو، ۱۳۸۲: ۲۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۲۳)؛ بدین بیان که در فرایند اشتداد جوهری، موجود به واسطه حفظ هویت شخصیه خود در سایه وحدت تشکیکی حقیقت وجود بر وجه صعودی در مراتب وجودی اشتداد می‌یابد و کمالات لایقه وجودی را تحصیل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۱۲-۲۱۳).

یکی دیگر از مبانی هستی‌شناختی مرتبط با بحث حاضر که البته می‌توان آن را یکی از اصلی‌ترین لوازم نظریه حرکت جوهری دانست، نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفوس ملاصدراست. صدرالمتألهین بر اساس مبنای اشتداد جوهری بر خلاف سایر فلاسفه مسلمان به حدوث جسمانی نفوس معتقد شده است. توضیح اینکه یکی از مهم‌ترین وجوه افتراق موجودات مادی از مفارق و معقول، افتراق و تکثر فردی و اشتراک نوعی موجودات مادی و افتراق فردی و نوعی موجودات مفارق است. از نظر وی به دلیل اینکه نفوس هنگام حدوث، افتراق فردی و اشتراک نوعی دارند، طبیعتاً از جرگه مجردات خارج خواهند بود و در نتیجه، حدوثشان نمی‌تواند روحانی و متصف به مجرد تامه باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۸۵/۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۲۰-۲۴۱؛ نیز ر.ک: همو، المبدأ والمعاد، ۱۳۸۱: ۵۱۰/۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۸۶۸/۲).

۲-۲-۲. مبانی و لوازم معرفتی

تمهید مقدمات مسئله اطلاق‌گرایی معرفتی در تفکر صدرا مستلزم واکاوی مبانی و لوازم حوزه معرفتی مرتبط با این مسئله است. اولین و در حقیقت، زیربنای عمده مبانی و مسائل معرفت‌شناختی حوزه حکمت متعالیه، انقلاب در نگرش به مسئله آگاهی و علم از دیدگاه وی است. ملاصدرا بر اساس مبنای اصالت وجود و با الهام از تمایز وجود و ماهیت در حوزه وجودشناختی، بین حقیقت علم و وجود ذهنی تفکیک می‌نهد. صدرالمتألهین بر خلاف عموم فلاسفه مسلمان،^۱ علم را از سنخ کیف نفسانی نمی‌داند بلکه از نظر وی علم بر خلاف وجود ذهنی، حقیقتی وجودی و آثار خاص خود را

۱. تا قبل از ملاصدرا قاطبه فلاسفه مسلمان، بحث از علم را ذیل اعراض و تقسیمات ثانویه وجود بررسی می‌کردند. ابن سینا نفس انسان را واجد شاخصه تقشیر و تجرید می‌دانست که معانی کلی و معقول را از اعیان حسی و خیالی انتزاع می‌کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۵۰/۲-۵۱).

دارد، در حالی که وجود ذهنی فاقد آثار است (همو، ۱۳۸۳: ۳۱۶-۳۱۷). ملاصدرا وجود ذهنی را سایه حقیقت علم می‌داند که در قیاس با معلوم خارجی بروز می‌یابد. به تعبیر بهتر، از نظر صدرا هنگامی که یک مفهوم در ذهن حضور می‌یابد، وجود آن مفهوم، همان حقیقت علم است و ماهیت آن مفهوم، وجود ذهنی و معلوم خواهد بود و همان طور که بر اساس اصالت وجود، موجودیت ماهیت به تبع وجود است، در عالم ذهن نیز موجودیت وجود ذهنی به تبع حقیقت علم خواهد بود و در نتیجه، وجود ذهنی به دلیل شاخصه ماهوی بودن، آثار حقیقت وجودی علم را نخواهد داشت (همان: ۳۴۶-۳۴۷ و ۳۱۳/۳).

مبنای تفکیک بین حقیقت علم و وجود ذهنی، تأثیر بسیار زیادی بر تعیین نگرش ملاصدرا در حوزه معرفت‌شناسی داشته است. این تأثیر تا حدی است که می‌توان بسیاری از آرای بدیع صدرا در این حوزه را جزء لوازم و تبعات مبنای مذکور دانست که برخی از آن‌ها نیز در تبیین مسئله اطلاق‌گرایی کارآمد خواهد بود.

یکی از مهم‌ترین لوازم این مبنا را می‌توان ذیل نگرش خاص ملاصدرا به فرایند وحدت نفس با انواع ادراکات دانست؛ بدین بیان که وی به دلیل نگرش وجودی به حقیقت علم و نفی حیثیت ماهوی و عرضی بودن از آن، معتقد است که صور حاصله برای نفس -چه از قسم محسوس و متخیل که نوعی ارتباط با ماده خارجی دارند و چه قسم عقلی، به علت ماهیت وجودی و حضوری‌اش- لاجرم مجرد و متعالی از ماده‌اند و بر خلاف ادعای فلاسفه مشایی، تغایر و تخالفشان با نفس اعتباری خواهد بود و بلکه در وجود خارجی، این اثبیت و تغایر به وحدت و عینیت عالم و معلوم تبدیل می‌شود.^۱ بر این اساس، در تفکر صدرایی حقیقت علم عبارت از صورت‌های وجودی مجردی است که نفس در حرکت اشتدادی خود، با این صور متحد می‌شود و از مرتبه نقص به

۱. بیان صدرا در این باره چنین است: «یکون بین صورة الشيء وذات العالم كما في العلم الحصولي المتحقق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم أو في بعض قواه حصولاً ذهنيًا. والمدرك بالحقيقة هيئها هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، وإن قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان كما سبقت الإشارة إليه؛ إذ العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة إنما هي بين العالم والصورة لا غير، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري بحسب وجوده العيني؛ إذ المعلوم بالذات حينئذ هو نفس ذات الأمر العيني لتحقق العلاقة الوجودية بينه وبين العالم به. فالعلم الحضوري هو أتم صنف العلم، بل العلم في الحقيقة ليس إلا هو» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ۱۳۸۱: ۱۳۵/۱).

مرتبه کمالی ادراک خود می‌رسد و در نتیجه، در هویت وجودی‌اش گسترش می‌یابد.^۱ لازمه دیگری که در تبیین مسئله اطلاق‌گرایی کارآمد خواهد بود، نگرش متفاوت ملاصدرا به کارکرد نفس در فرایند تحصیل ادراکات است. صدرا بر اساس مبنای تفکیک و نظریه وحدت عاقل و معقول معتقد است که نفس به دلیل تسانخ و تماثلش با خداوند، مؤلفه‌ای فعال و پویاست که در حوزه ادراکات حسی و خیالی، ادراک از انشائیات آن است و این گونه ادراکات معلول نفس است و بر وجه صدوری و اشراقی در صقع آن تحقق می‌یابد.^۲ در حقیقت، همان گونه که علم خداوند به ابداع وجود عینی صور منجر می‌شود، مصدريت نفس در ادراکات حسی و خیالی نیز به انشای وجودهای ذهنی ختم می‌شود.

لازمه دیگر این مبنا ذیل نگرش متفاوت ملاصدرا به نظریه تجرید و تقشیر معرفتی بروز می‌یابد. صدرالمতألهین با اتکا به نظریه وحدت نفس با ادراکات وجودی، برخلاف عموم فلاسفه مسلمان،^۳ فرایند تجرید را به معنای حذف برخی زوائد نمی‌داند. وی معتقد است که حقیقت تجرید عبارت از انتقال و تعالی نفس و مدرکاتش از عالم و نشئه‌ای به عالم و نشئه دیگر در فرایند وحدت عاقل و معقول است (همان: ۳/۳۹۸-۴۶۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۴۴-۲۸۷). یادآوری این نکته ضروری است که مبانی تفکر ملاصدرا لوازم و پیامدهای دیگری نیز دارد و آنچه در اینجا تقدیم شده است در حقیقت، لوازم و پیامدهای متناسب با تبیین مسئله اطلاق‌گرایی وجودی است.

۱. ملاصدرا در *الشواهد* می‌گوید: «فَعَلِمَ أَنَّ الإِدْرَاكَ فَهُوَ بَاتِّحَادِ بَيْنِ المُدْرِكِ وَالمُدْرَكِ ... كُلِّ مَنْ أَنْصَفَ مِنْ نَفْسِهِ، عِلْمَ أَنَّ النَفْسَ العَالِمَةَ لَيْسَتْ ذَاتَهَا بَعَيْنَهَا هِيَ الذَّاتُ الجَاهِلَةُ بِلِ الجَاهِلِ مِنْ حَيْثُ هُوَ جَاهِلٌ لِذَاتِ لَهَا أَصْلًا» (همو، ۱۳۸۲: ۲۸۹).

۲. بیان ملاصدرا در این باب چنین است: «وَهُوَ أَنَّ اللهَ - سُبْحَانَهُ - خَلَقَ النَفْسَ الإِنْسَانِيَّةَ بِحَيْثُ يَكُونُ لَهَا اِقْتِدَارٌ عَلَى إِيجَادِ صُورِ الأَشْيَاءِ فِي عَالَمِهَا لِأَنَّهَا مِنْ سَنَخِ المَلَكُوتِ وَعَالَمِ القُدْرَةِ والقُوَّةِ» (همان: ۳۴-۳۵).

۳. فلاسفه مسلمان عموماً به تبعیت از ابن سینا و رئالیسم مستقیم (رئالیسم خام ارسطویی) حس و ادراکات حسی را مبدأ تمام معارف بشری می‌دانند. از نظر ایشان تحصیل هر گونه ادراک به واسطه فرایند تجرید صورت می‌پذیرد. از مجموع بیانات شیخ و اتباع مشایی وی در باب نظریه تجرید به دست می‌آید که تجرید، نوعی پیرایش، پیراستن و پوسته‌زدایی ادراکات است تا به مغز ادراک، یعنی مرتبه عقلانی نایل شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

۲-۲-۳. تبیین

همان گونه که گذشت ملاصدرا در حوزه معرفت‌شناسی به واسطه نگرش وجودی و کمالی به حقیقت علم و وضع تفکیک آن با وجود ذهنی، مبنا و رویکردی متفاوت از قاطبه فلاسفه مسلمان می‌یابد. در حقیقت، تبیین خاص صدرا در حوزه معرفتی مسئله اطلاق‌گرایی، مبتنی بر مبانی و لوازم وجودی و معرفتی مذکور است که تفصیل آن در ادامه می‌آید.

مسئله اساسی در اطلاق‌گرایی معرفتی چالشی است که در ارتباط با توانایی نفس و میزان آن در ادراک واقعیت نفس‌الامری معلوم بالعرض مطرح می‌شود. بروز این مسئله در تفکر ملاصدرا محصول نفی فرایند تجرید معرفتی و تأکید وی بر نقش خلاقانه و فعال نفس در تحصیل ادراکات است. دغدغه این مسئله در بین فلاسفه مسلمان پیش از صدرا یا اساساً وجود نداشته و یا به صورت جدی و منسجم بروز نیافته بوده است؛ زیرا ایشان یگانه طریق تحصیل ادراکات را به واسطه فرایند تجرید و تقشیر معرفتی، تجزیه و تحلیل می‌کردند^۱ و در نتیجه، نفس را مؤلفه‌ای منفعل محض و ساکن می‌انگاشتند که کارکرد صرف آن پوسته‌زدایی ادراکات است.^۲ صدرالمتألهین با تأکید بر مماثلت و مسانخت نفوس انسانی با خداوند در انشای صور، به مصدريت نفس در ادراکات حسی و خیالی و مظهریت آن در ادراکات عقلی اذعان می‌نماید.^۳ از آنجا که در تفکر صدرایی حضور تمامی اقسام علم و صور ذهنیه، محصول مشاهده است،

۱. امروز احتمال تحصیل مفاهیم کلی و معقول از جزئیات به واسطه فرایند تجرید از زواید نامعقول شمرده می‌شود. البته برخی منطقدانان حوزه منطق استقرایی به این امکان اعتقاد دارند (پوپر، ۱۳۸۸: ۸۹).

۲. اساس نظریه تجرید مبتنی بر سکون و عدم تعالی صور ادراکی و خود فاعل ادراک کننده است. بر اساس نظام تجرید، نفس مدرک صور ادراکی و امری است منفعل، که صرفاً ادراکات مأخوذ از حواس ظاهری و باطنی را از ماده و عوارض آن مجرد می‌نماید و به واقع، نمی‌تواند در ادراکات خویش دخل و تصرف کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۴).

۳. صدرا با وضع تفکیک معتقد است که در فرایند ادراکات حسی و خیالی نفس در برخورد با اشیای خارجی یا معلوم بالذات، صور ذهنی یا معلوم بالعرض را در صقع خویش ایجاد می‌نماید و در حقیقت، نفس مصدر این گونه ادراکات خواهد بود. اما در ادراکات عقلی تفکیک بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض کاربرد ندارد؛ زیرا از نظر وی نفس در این ادراکات جنبه مصدريت و انشا ندارد و به واسطه استعداد به عوالم عقلی و نوری ارتقا و اتصال می‌یابد و مظهر معقولات می‌گردد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۲).

ممکن است شهود نفس قرین صراحت و وضوح نباشد و این مسئله به بروز ابهام و عدم وضوح در ادراکات حسی و خیالی و عقلی منجر گردد. البته ملاصدرا خود به این بحث اشاره می‌نماید و ذیل مباحث علم، یکی از مهم‌ترین دلایل بروز ابهام در ادراکات را به دلیل نقص و عدم اشتداد وجودی نفس می‌داند که طبیعتاً لازمهٔ حدوث جسمانی نفس خواهد بود (همو، ۱۳۸۲: ۲۹۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۱/۲۸۲ و ۳/۴۰۰). وی محدودیت و توقف نفس در ادراک ظواهر و اعراض مدرکات حسی و خیالی را از دو جهت اختلاط محاکی این گونه مدرکات با عدم و نقص و همچنین خساست وجودی نفس می‌داند. صدرا عدم توفیق نفس در ادراکات عقلی و شهودی و بروز سطحی‌نگری و ابهام در آن‌ها را نیز به علت نقصان وجودی نفس و تعالی وجودی و شرافت محاکی آن می‌داند.^۱

باید دانست که هنر صدرالمتألهین صرفاً به فهم چالش اطلاق‌گرایی منحصر نمی‌شود بلکه وی بر اساس مبانی تفکر خویش به تبیین و پاسخ نیز می‌پردازد. عمده‌ترین شاخصهٔ تبیین صدرا در مسئله اطلاق‌گرایی را می‌توان ذیل تلفیق و ترکیب هنرمندانهٔ دو نظریهٔ حرکت اشتدادی نفس و نظریهٔ وحدت عاقل و معقول رصد نمود. البته رویکرد متفاوت وی در لحاظ وجودی و کمالی علم و تفکیک آن از وجود ذهنی را نیز می‌توان مکمل این تلفیق دانست. در حقیقت، محصول این تلفیق، دربردارندهٔ تبیین امکان تحصیل معرفت اطلاق از حقایق موجودات برای نفس است؛ بدین بیان که از دیدگاه ملاصدرا به دلیل ماهیت وجودی و کمالی حقیقت علم، نفس با وجود حدوث جسمانی و خساست و نقص وجودی، می‌تواند به واسطهٔ وحدت با ادراکات کمالی و وجودی‌اش اشتداد یابد و به تعالی برسد. در حقیقت، صدرالمتألهین با وضع استلزام، اشتداد جوهری نفس و تعالی آن از خساست جسمانی را مرهون فرایند وحدت با ادراکات حسی، خیالی و عقلی نفس می‌داند. به عبارت دیگر، از نظر ملاصدرا لازمهٔ

۱. ملاصدرا کیفیت اشتداد و تقویت قوهٔ عاقله و شرافت آن نسبت به ادراک حسی را چنین بیان می‌دارد: «ولذلك إدراك العقل أتمّ الإدراکات، لكون العقل غير مقصور إدراکه على ظواهر الشیء، بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشیء وحقيقته، ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه، وأما الإدراکات الحسیة فإنها مشوبة بالجهالات، ونيلها ممزوج بالفقدان، فإنّ الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء وقوالب الماهیات دون حقائقها وبواطنها» (همو، ۱۳۸۳: ۳/۴۰۰).

منطقی اشتداد وجودی و معرفتی نفس در گرو اندیشه بیشتر است.^۱ به هر میزان که نفس در فرایند وحدت با ادراکاتش گسترش بیشتری یابد به همان میزان از نقایص وجودی و شواغل معرفتی تعالی می‌یابد و در نتیجه، ادراکاتش مأخوذ از کنه و ملکوت اشیا و محاکمی نفس‌الامری خواهد بود. وی به نفوسی خاص که مخصوص افراد وارسته و کامل است مثال می‌زند که به دلیل تعالی وجودشناختی، به جوهر و حقیقت موجودات مادی احاطه می‌یابد (همو، ۱۳۹۲: ۹۹). از دیدگاه وی غایت اصالی حرکت اشتدادی نفس در فرایند وحدت عاقل و معقول، تحصیل معرفتی اطلاقی از عالم غیب و ملکوت است که از هر گونه شائبه ابهام و کلیت خالی باشد و این غایت زمانی میسر می‌گردد که نفس، عقل بالفعل گردد.^۲

ملاصدرا از جنبه‌ای دیگر که بیشتر رویکردی تاریخی و اقتناعی است، به اطلاق‌گرایی نگریده و آن را مبنای مسلم تمام آگاهی‌های بشر در دوره‌های مختلف تفکر دانسته و تحقق معرفت نفس‌الامری را امری ممکن شمرده است. گاه صدرالمتهلین از فلاسفه و عرفای غیر مسلمان همچون فلاسفه یونان به نیکی یاد می‌کند و آن‌ها را در زمره پارسایانی قرار می‌دهد که به واسطه اشتداد وجودی نفسشان حقایق هستی را شهود کرده‌اند. وی صراحتاً به امکان تحصیل معرفت اطلاقی از کنه وجودی حقایق وجودی اذعان نموده است و معتقد است انسان‌هایی که در فرایند وحدت عاقل و معقول، اشتداد و تعالی یافته‌اند با وجود تفاوت در سن و آیین، حقایق امور را آن‌چنان یافته‌اند که عرفا و فلاسفه ما تجربه کرده‌اند. وی در اکثر آثار خود از جمله *الشواهد الربوبیه*، *الاسفار الاربعه* و *مفاتیح الغیب* به این مطلب اشاره نموده است؛ برای نمونه در *الاسفار* معتقد است که قاطبه اهل حق در مسلک‌ها و ازمنه مختلف در

۱. بر اساس مبانی ملاصدرا در باب اصالت وجود و لحاظ عینیت علم و وجود می‌توان گفت: در نگاهی ادق، شاخصه اشتدادپذیری وجودی و معرفتی نفس نیز قابل احاله بر وحدت و اشتدادپذیری صرف وجودی خواهد بود (همان: ۲۴۹/۳).

۲. عقلانیت بالفعل نفس آن‌چنان که وی در فلسفه سیاسی خود در اوصاف رهبر مدینه فاضله ذکر می‌کند آن است که نفس در ادراک معقولات منفعل محض باشد و هیچ نقطه مبهمی در ادراکش نباشد تا مستلزم دستکاری در ادراک گردد. بر این منوال، قیود کلیت، ابهام، فاعلیت نفس و ضعف در مشاهده، منتج از نقص و عدم استکمال نفسی است که هنوز در مراحل ابتدایی فعلیت و تجرد از ماده قرار دارد (همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۳۸۱: ۸۲۴/۲؛ همو، *کسراصنام الجاهلیه*، ۱۳۸۱: ۵۲).

ارکان اصول دین و مباحث مبدأ و معاد مسلکی واحد دارند (همو، ۱۳۸۳: ۳۴۲/۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۶۴۴/۲-۶۴۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۹۰؛ همو، *کسر اصنام الجاهلیه*، ۱۳۸۱: ۸۲۴/۲؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۳۸۱: ۵۲).

نتیجه گیری

ملاصدرا حوزه معرفتی مسئله اطلاق گرایی را ذیل دو رویکرد خاص و عام بررسی می کند. در سنت فلسفه اسلامی، پیش از وی به دلیل تمسک به فرایند تجرید و تقشیر معرفتی، اساساً این مسئله بروز جدی نداشت و قاطبه فلاسفه مسلمان فارغ از این دغدغه به ناکامی نفس در دستیابی به کنه وجودی و نفس الامری اشیا اذعان داشتند. اما در این بین، رویکرد ملاصدرا به مسئله اطلاق گرایی ویژگی های خاص خود را یافت. صدرا در رویکرد عام خویش به ممشای جمهور فلاسفه دسترسی نفس به اشیا را محدود به شناخت عوارض و لوازم آنها دانست. وی شناخت فصول مقوم موجودات پیرامون و وقوف بر حقیقت آنها را از حوزه توانایی انسان خارج می دانست. اما وی در رویکرد خاصش بر اساس مبانی وجودی و معرفتی تفکر خویش، دغدغه فقدان این مسئله را مطرح می نماید. در حقیقت، بروز این مسئله در تفکر ملاصدرا را می توان محصول نفی فرایند تجرید معرفتی و تأکید وی بر نقش خلاقانه و فعال نفس در تحصیل ادراکات دانست. صدرا مضاف بر حدوث و خساست جسمانی نفس، محدودیت آن در ادراک ظواهر و اعراض مدرکات حسی و خیالی را از جهت اختلاط محاکی این گونه مدرکات با عدم و نقص می داند. وی همچنین عدم توفیق نفس و بروز سطحی نگری و ابهام در ادراکات عقلی را نیز به علت تعالی وجودی و شرافت محاکی این گونه ادراکات لحاظ می کند. ملاصدرا در تبیین مسئله اطلاق گرایی معرفتی با نگرشی متفاوت، حقیقت علم را متفاوت از وجود ذهنی و از سنخ وجود می داند. وی معتقد است که نفس به دلیل ماهیت وجودی و کمالی علم می تواند به واسطه فرایند وحدت با ادراکات خویش، اشتداد گیرد و از خساست جسمانی تعالی یابد. از نظر صدرا به هر میزان که نفس در فرایند وحدت عاقل و معقول گسترش بیشتری بیابد، به همان میزان به لحاظ وجودی و معرفتی اشتداد می یابد و می تواند ادراکاتی را تحصیل نماید که مؤید کنه و ملکوت اشیا باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.
۲. همو، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *الشفاء (الطبيعيات)*، تحقیق الاب فتواتی و همکاران، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى، ۱۴۰۵ ق.
۴. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۶. پوپر، کارل ریموند، *منطق اكتشاف علمي*، ترجمه حسین کمالی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات*، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۹ ق.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. همو، *الشواهد الربوبية*، تصحیح و مقدمه محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح و تحقیق ذیحی و شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، *المسائل القدسية (رسائل فلسفی)*، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۹۲ ق.
۱۳. همو، *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۱۶. همو، *نهایة الحکمه*، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تجريد الاعتقاد*، قم، شکوری، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار، ۱۳۱۷ ش.
۱۹. فیاضی، غلامرضا، *تصحیح و تعلیق بر نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. قربانی و واتسن، «مبانی روش‌شناسی الگوی محیط‌ایدئولوژیک در دین پژوهی تجربی»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۴، زمستان ۱۳۸۲ ش.
۲۱. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. مصباح‌زادی، محمدتقی، *شرح نهایة الحکمه*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
24. Laudan, Larry, *Progress and Its Problem, Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, University of California Press, 1977.
25. Quine, Willard Van Orman, *Quiddities*, London, Penguin, 1990.
26. Quine, Willard Van Orman, *Word and Object*, Cambridge, MIT Press, 1960.
27. Winch, Peter, "Understanding a Primitive Society", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, 1970.

موجز المقالات

دراسة تحليلية لوجهة نظر العلامة الطباطبائيّ حول القضاء والقدر مع اتّجاه تفسيريّ - روائيّ - فلسفيّ

- سيّد مرتضى الحسينيّ الشاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- حسن نقي زادة (استاذ مشارك بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- محمّد علي وطن دوست (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع المعارف الإسلاميّة)

مع أنّ العلامة الطباطبائيّ في مسألة القضاء الإلهيّ، خلافاً للاتّجاه الفلسفيّ الدارج لم يختصّ القضاء بعالم المجرّدات، بل سراه إلى عالم المادّة أيضاً ومن هذا المنظر قد خطى خطوة حديثة في هذا المجال وقد أّلف بين وجهة نظر الفلسفيّة الدارجة والرؤية القرآنيّة والروائيّة ألفة زائدة وشديدة إلاّ أنّه في علم الوجود حول مسألة القدر ترك هذه العموميّة واختصّ مرتبة القدر إلى عالم المادّة فقط. الدراسة الراهنة حاولت وعبر اتّجاه تفسيريّ، روائيّ وفلسفيّ أن تناقش اتّجاهه الفلسفيّ في هذا المجال. وفي نهاية المطاف، أنتجت أنّ القدر كالقضاء موجود في جميع مراتب الوجود والاختلاف بينهما يرجع إلى الاعتبار العقليّ. كما في نهاية البحث ضمن الاستنتاج الكليّ قد أوعزنا إلى آثار وثمار نظريّة المختار التي اختارها باحث هذه المادّة.

المفردات الرئيسة: القضاء العلمي، القدر العلمي، القضاء العيني، القدر العيني، المشيئة، الإرادة، عالم المادة، عالم المجرّدات.

قراءة جديدة لوجهة نظر السهرورديّ حول التناسخ

مركزة على نصّ حكمة الإشراق

□ رضا رضازادة (أستاذ مساعد بجامعة إيلام)
 □ زهرا الجمشيدى (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامى)
 □ مجيد الضيائى قهنبوية (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامى)

عرّفوا «التناسخ» بخروج الروح من بدن فرد وتعلّقه إلى بدن فرد آخر، إنساناً كان أو غير إنسان. يرى بعض العلماء أنّ شيخ الإشراق لم ينصّ رأيه حول التناسخ نفيًا أو إثباتًا أو على الأقلّ لم يتعرّض إلى التناسخ بشكل صريح وواضح. مع ذلك كلّه، ناظرة إلى عدد من المستندات والدلائل، كاعتقاد جازمة فى آثاره المكتوبة قبل حكمة الإشراق، لنا أن نحتجّ على إذعانه ببطان التناسخ إلى جانب حكماء المسلمين الآخرين. فعليه إيكال بيان نظره إلى موضع وزمان آخر بحجّة توضيح هذا النوع من التناسخ وكذلك عدم اعتقاده بكفاءة أدلّة مخالفي التناسخ، لا يكون أىّ منهما دليلًا على قبوله التناسخ. كما أنّ قوله بوجود عالم الصور المعلّقة الذى يساوى عالم البرزخ وكذلك هذا الاحتمال الذى يمكن أن يكون شيخ الإشراق فى مقام بيان آراء المشرقيين لم يكن موافقًا لآرائهم لزومًا وتأكيده على بحث التناسخ الملكوتى الذى أمر يمكن قبوله، والتفاتة إلى حدوث النفس متزامنًا مع هذا البدن، لا مجال للشكّ فى أنّ كلّ هذه الأمور مبيّنة ومؤيّدّة لبطان التناسخ من وجهة نظره.

المفردات الرئيسة: البدن، النفس، التناسخ، حكمة الإشراق، التناسخ الملكوتى، السهرورديّ.

تحليل ملاً صدرا من رابطة العليّة وحذف الماهيات

□ عبد العليّ الشكر
 □ أستاذ مساعد بجامعة شيراز

بعد ما أثبت ملاً صدرا أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، صار الوجود مدار المباحث،

لكن استمرّت عوارض المباحث الماهويّة كما دارت في المباحث الفلسفيّة. لقد عرض ملاً صدرًا معوّلاً على أصالة الوجود وكذلك على أساس الرابطة العليّة والمعلوليّة تقسيمًا ثنائيًا وعلى هذا الأساس قسم الوجود إلى الرابط والمستقلّ. والوجود الرابط أو المعلول يكون عين الربط والتعلّق إلى علته وفي الواقع يكون حقيقة حرفيّة وربطيّة ولا يكون له استقلالًا إطلاقيًا. من المعلوم هذا التحليل يكون له آثار في المباحث الفلسفيّة ومن جملة هذه الآثار هي تغيير لحاظ الماهيّة بشكل عامّ، لأنّ جميع الوجودات الممكنة التي تنتزع الماهيّة عنها تكون مصداقًا للوجود الرابط ولا استقلال لها. والدليل على ذلك هو أنّه حينما لا يكون لشيء استقلالًا وجوديًا أو مفهوميًا، لا يستحقّ أن يقع في جواب ما هو. وهذا معناه حذف الماهيّات واندراجها في حقل المفاهيم. ولا ريب في أنّ الماهيّة التي بمعنى «ما يقال في جواب ما هو» يستلزم الاستقلال في المفهوميّة والحال أنّ حقيقة الممكنات الربطيّة تسلب الاستقلال عنها، فما يذكر حول الماهيّات يستند إلى المفاهيم. والذي تجدر الإشارة إليه أنّ الماهيّة لها معنى آخر وهو «ما به الشيء هو هو» وعلى أساس أصالة الوجود، هذا المعنى يشمل الوجود ويخرج من صعيد الماهيّة إطلاقيًا.

المفردات الرئيّسة: المفهوم، الماهيّة، وجود الرابط، ملاً صدرًا.

دراسة وجوديّة للحسن والقبح والقضايا الأخلاقيّة من وجهة نظر المحقّق الإصفهانيّ والعلامة الطباطبائيّ

□ عزيز الله فياض الصابريّ (أستاذ مساعد بجامعة فردوسيّ بمشهد)

□ حسين الغفّاريّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ مصطفى الإسفندياريّ (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

أحد المباحث الأساسيّة والعريقة التي كان موضع النزاع بين علماء علمي الكلام والأخلاق وقد حار البحث في أبواب كحسن التكليف، قبح الظلم والذنب، العدل الإلهيّ، قبح العقاب بلا بيان، قبح تكليف ما لا يطاق، قاعدة تلازم حكم العقل والشرع و... كانت مسألة الحسن والقبح والقضايا التي تشمل عليها كقضيّة «العدل حسن والظلم قبيح». في العصر الراهن، قد ادّعى المحقّق الإصفهانيّ وذلك بمناسبة مباحث كالوضع والتجرّي و... في علم أصول الفقه اعتباريّة الحسن والقبح والقضايا الأخلاقيّة.

ثم طرح وبين العلامة الطباطبائي ملهً من الإصْفَهَانِي فِي الفِلسَفَة وَفِلسَفَة الأَخْلَاقِ
نَظَرِيَّةَ الاعتباريات بشكل دقيق ومنسَّق. لنا أن نبحث حول الحسن والقبح والقضايا
الأخلاقية بثلاثة أنماط: ١. معرفة المفهوم، ٢. علم الوجود، ٣. نظرية المعرفة وفي
الحقول الثلاثة توجد أسئلة والتي الدراسة الحالية أمت بيان معرفة وجودها من وجهة نظر
هذين العَلَمِينَ وكذلك الإشارة إلى خلافهما في إثبات اعتباريتها. فالمحقق الإصفهاني
بائياً على رأى ابن سينا والحكماء الآخرين جعل هذه القضايا في قسم المشهورات ولا
واقع ولا نفس الأمر لها إلا توافق آراء العقلاء وتتناغم هذه مع اتجاهاين الواقعي وغير
الواقعي، لكن العلامة الطباطبائي وافق الاتجاه الواقعي وذهب إلى اعتباريتها.
المفردات الرئيسة: الحسن والقبح، القضايا الأخلاقية، المشهورات، الواقعية، الذاتي.

نظرة دقيقة حول القول بأصالة الوجود عند شيخ الإشراق

□ مصطفى المؤمني

□ أستاذ مساعد بجامعة پیام نور

لا شك في أنه في تاريخ الفكر الإسلامي طرحت مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية لأول
مرة في الحكمة المتعالية، لكنه اشتهر انتساب أصالة الوجود إلى المشائين وأصالة الماهية إلى
شيخ الإشراق. والحال موطن البحث هو هل يرى شيخ الإشراق الوجود اعتبارياً بالمعنى
الذي ترى الحكمة المتعالية أصالته. والحصيلة بعد الخوض في المباحث هي أن شيخ
الإشراق لا يرى ولا ينظر إلى أصالة الوجود وأصالة الماهية بالمعنى الذي يبحث في الحكمة
المتعالية، فلا يجوز لنا القول بأن شيخ الإشراق من القائلين بأصالة الماهية. الدراسة
الراهنة تطرقت إلى تنفيذ المستمسكين للقول بكون شيخ الإشراق من القائلين بأصالة
الماهية إضافة إلى ذلك ذكرت شواهد وقرائن على كونه من القائلين بأصالة الوجود.
المفردات الرئيسة: شيخ الإشراق، أصالة الوجود، معاني الوجود، الماهية.

تأمل في أسلوب الفهم في فلسفة صدر المتألهين

□ پروين النبيان (أستاذ مساعد بجامعة إصفهاني)

□ محبوبة پهلوانی نژاد (ماجستير بفرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

بما أنّ المسألة الهامة عند صدر المتألهين في المباحث الفكرية هي تناغم وتناسق الفلسفة مع الدين، ويبحث عن ترسيم وترسيخ نظام فكريّ متقن في إطار الدين، لذلك مناقشة أسلوب الفهم في فلسفته تستلزم دراسة دور العقل ونمط استخدامه في المباحث الدينية. ذلك المنهج الذي من جانب يتصل بفكره الشهوديّ ومن جانب آخر وبالاستمداد من عنصر نظامه الفكريّ الشهوديّ الخاصّ به يجعل نظامه الفكريّ ذو مراتب. ذلك النظام الذي يوجد لفهم الحقيقة عقل ذو مراتبيّ الذي نشاهد من هذه المراتب (الاستدلاليّ، العقل الشهوديّ) التناغم والتناغم ولفهم الحقيقة، كلّ مرتبة منها ترجع مرتبة من العقل التي تلائم معها وبهذه الصورة مع الدخول إلى المسائل الدقيقة والطريقة لمسائل المعرفة الدينية تحاول تبين خصائص فكرها وإثبات مدعى الجمع بين العقل والنقل. البحث الحاليّ يرمى إلى مناقشة الشهود كأساس فكر ملاً صدرا وكذلك الاستدلال كمؤيد للشهود في إدراك الحقيقة كما يتطرق إلى بيان نسبته مع التعاليم الدينية في الفلسفة الصدراتية ومن خصائص هذا النظام الفكريّ هو أنّه لا ينقص عن اعتبار ومثانة التعاليم الدينية، بل بشكل مدوّن ومستدلّ يساعد على حلّ المعضلات والشبهات المعرفية في حقل الدين.

المفردات الرئيسية: العقل الاستدلاليّ، العقل الشهوديّ، الوحي، المكاشفة، الولاية.

دراسة وتبيين الإطلاقيّة المعرفية في الحكمة المتعالية

□ محمد النجاتي (أستاذ مساعد بالجامعة الحرة الإسلامية ببندر عباس)

□ ياسر السالاري (أستاذ مساعد بالجامعة الحرة الإسلامية بكرمان)

بما أنّ سنة الفلسفة الإسلامية أذعنت بهزيمة النفس في الوصول إلى الكنه الوجوديّ والنفس الأمرى للأشياء، تظهر مسألة الإطلاقيّة المعرفية ظهوراً بارزاً. لكن اتّجاه ملاً صدرا. حول هذه المسألة يتمايز منه. فإنّ ملاً صدرا في فكره العامّ وبانياً على مشرب القوم، يشكك قدرة نفس الإنسان على معرفة حقائق الأشياء. مع ذلك فإنّ ملاً صدرا في اتّجاهه الأخير وعلى أساس عدد من مبادئه الوجودية والمعرفية لنظامه الفكريّ يطرح هذه المسألة وفي الأخير يعرض حللاً لهذه العويصة والمشكلة. فملاً صدرا في الخطوة الأولى وبسبب اختلاط محاكي الإدراكات الحسية والخيالية بالنقص، والشرافة الوجودية

لمحاكى الإدراكات العقلية وكذلك الخساسة الوجودية للنفس التى من لوازم حدوثها الجسمانية، محتمل أن تقرن إدراكات النفس الإيهام وعدم الوضوح وأن تبقى فى مستوى الظواهر وأعراض الأشياء. لكنّه وفى الخطوة الأخيرة، ضمن التأكيد على الماهية الوجودية لحقيقة العلم، يرى أنّ اشتداد النفس وتعالها عن الخساسة الجسمانية رهينة لقضية اتحاد العاقل والمعقول. فملاً صدرا يرى أنّ كلما بسطت النفس فى سبيل وحدتها مع إدراكاتها بسطاً كثيراً، فإنّها بذلك القدر تتعالى من النقص الوجودى والشواغل المعرفية ونتيجة لسلوك هذا الطريق فإنّها تحصل إدراكاتاً مأخوذة من كنه وملكوت الأشياء والمحاكى النفس الأمرية.

المفردات الرئيسة: العلم، الوحدة، نفس الأمر، الاشتداد.

and existential principles of his thought. In the first step, Mulla Sadra acknowledges that due to mixing of the representation of sensational and imaginary perceptions with the deficit and the existential honor of the representation of the intellectual perceptions and also due to existential lowness of the soul that requisite its physical creation, it is possible that the perceptions of the soul become ambiguous and unclear and remain in the stage of *pima facie* and phenomena of the things. But in the final step, with an emphasis on the real nature of knowledge, he thinks that the intensity of the soul and its excellence from the stinginess corporeality owes process of the unity of the intelligent and intelligible. Sadra believes that the more the soul become extended in the process of unification with its perceptions, the more it become excellent from the existential deficits and cognitive concerns and as a result, it achieve the perceptions that gained from noumen and the reality of the things and noumenal representatives.

Key words: *Knowledge, Unity, Thing in itself, Intensity.*

intellect). Understanding of every level of reality requires referring to a degree of reason which appropriate with it. With this approach and entering to the detailed issues of religious knowledge, he explains the characteristics of his thought and come to prove the claim of compromising of the reason and tradition. This writing deals with examining the intuition as the basis and reasoning as the confirmation for understanding truth and its proportion with the revealed teachings in Sadraian philosophy and in his intellectual system. This fact not only does not reduce the validity of revealed teachings but also solves the problems and doubts of knowledge in the field of religion.

Key words: *Ratiocinative reason, Intuitive intellect, Revelation, Illumination, Guardianship.*

Considering and Explaining the Cognitive Generality in Transcendental Philosophy

- *Muhammad Nejati (Assistant professor at Azad University of Bandar Abbas)*
- *Yaser Salari (Assistant professor at Azad University of Kerman)*

Due to acknowledging in failure of the soul in achieving the noumen of things in the tradition of Islamic philosophy, the issue of the cognitive generality becomes more apparent. But Mulla Sadra's approach towards this issue is distinct. Sadra in his general thought, according to the disposition of the people, puts into question the ability of the human soul in achieving the noumen of things. However, he ultimately provides some solutions and propounds the concern of this issue in his final approach based on some cognitive

principality of the existence is cited to the Peripatetics and principality of the quiddity to Sheikh Ishraq. Now the question is that does Sheikh Ishraq believe in fiction of existence in the sense in transcendental philosophy? What reached after research is that Sheikh Ishraq does not believe in principality of the quiddity and fiction of the existence in the sense in transcendental philosophy. So, we cannot regard him as an essentialist. In this research, two reasons about the essentialism of Sheikh Ishraq have been criticized and some evidences have been provided for his existentialism.

Key words: *Sheik Ishraq, Principality of existence, Meanings of existence, Quiddity.*

A Reflection on the Methodology of Understanding in Philosophy of Sadr al-Muta'allihin

- *Parvin Nabian (Assistant professor at University of Isfahan)*
- *Mahbubeh Pahlavani Nejad (An M.A of Islamic Philosophy & Theology)*

Since Sadra's concerns in intellectual discussions has often been the coordination of philosophy with religion and philosophy and he has sought to draw a rigorous system of thought in religion, so studying his methods to understand the truth in his philosophy requires analysis of the place of the reason and its application in discussions of religion. On the other hand, this method is linked with his intuitive way of thinking and on the other hand, it makes his intellectual system a multi-hierarchical system in which there is multi-hierarchical reason for understanding the truth. There is harmony among its degrees (ratiocinative reason and intuitive

modern era, scholar Isfahani in relation to the issues such as convention, courage to dare on the lord and... in the principles of the jurisprudence has claimed that the good and evil and moral propositions are fictitious, and following him, Allameh Tabatabai has developed and explained the theory fictions in a coherent way in philosophy and philosophy of ethics. Basically, it can be argued about good and evil and moral statements in three types: the concept of the meaning, epistemology, ontology and there are questions in three areas that this article attempts to state their ontology from the view point these two scholars and their different approaches to prove their fiction. The Scholar Isfahani citing to the words of Avicenna and other philosophers has included those propositions among conventional ones that have no reality except the consensus of rational men and his statements consists with the two realistic and unrealistic approaches, but Allameh Tabatabai has considered them fictions with a realistic approach.

Key words: *Good and evil, Moral propositions, Conventional propositions, Realism, Essential.*

Contemplation on the View Point of Sheikh Ishraq about Quiddity

- *Mustafa Momeni*
- *Assistant professor at PN University*

In the history of Islamic thought, the question of the principality of the existence or quiddity has been propounded in transcendental philosophy for the first time, but what is famous is that the

the nature of things, because nothing has the worthy of coming in response of quiddity unless they have existential or conceptual independence. This means that quiddities are removed and come under the scope of the concepts. Quiddity in the meaning of “that comes in response of the nature of the thing,” requires independence in concept, while the copulative truth of the contingent things takes the independence of them. Thus, what is said about essences is attributed to the concepts. On the base of the principality of the existence, quiddity in the meaning of “thing in itself” also includes only the existence and it is outside of the realm of quiddity.

Key words: *Concept, Quiddity, Copulative existence, Mulla Sadra.*

Ontological Studying of Good and Evil and Moral Statements from the View Point of Scholar Isfahani and Allameh Tabatabai

- *Azizullah Fayyaz Saberi (Assistant professor at Ferdowsi University)*
- *Hossein Ghaffari (Associate professor at University of Tehran)*
- *Mustafa Esfandiari (Assistant professor at Razavi University)*

One of the most fundamental issues that have been on the focus of the scientists of the sciences of theology and ethics for a long time and it has also been a theme for topics such as rightness of the obligation, evil nature of the cruelty and sin, divine justice, punishing without explaining, ugliness of imposing on man what is beyond his power and the rule of the correlation between reason and religion, etc. is the question of good and evil and the involved statements such as “justice is good and oppression is evil”. In the

that he believes in reincarnation. Being stating the opinions of orientalist does not mean that he is in line with them necessarily. Emphasis on the divine reincarnation that it is acceptable and attention to the createdness of the soul with body at the same time represents the rejection of reincarnation in his view.

Key words: *Body, Soul, Reincarnation, Hikmat al-Ishraq, Divine reincarnation, Suhrawardi.*

Sadraian Analysis of Causality and Removing of Quiddities

□ *Abdul-Ali shukr*

□ *Assistant professor at University of Shiraz*

Proving the principality of the existence and the fiction of the quiddity by Mulla Sadra, the existence became the focus of the disputes, but the effects of the quiddity discussions can be seen among these topics. Mulla Sadra has provided a division of two sides from the existence based on the principality of the existence and the causal relation and he has divided the existence into copulative and inhering existence based on this rule. Copulative existence is the same as relation to its cause and in reality it has a connective nature and has no independence of its own. This analysis will have consequences on philosophical issues, including the complete alteration of the situation of the quiddity, because all possible existents that the quiddity is abstracted of them will become the applications of the copulative existence and have no independence of its own. So, they cannot be mentioned in response to the question of

to study and analyze his view with an interpretative, narrative and philosophical approach. At the end, we reached to this conclusion that the decree as well as destiny happen in degrees of the existence and the difference between the two is only due to of rational consideration. At the end of the article, we have mentioned the consequences of the writer choice as well as the whole conclusion.

Key words: *Scientific decree, Scientific destiny, Objective decree, Objective destiny, Will, Providence, Material world, Immaterial world.*

Reviewing Suhrawardi's View on Reincarnation upon the Text of Hikmat al-Ishraq

- *Reza Rezazadeh (Assistant professor at University of Ilam)*
- *Zahra Jamshidi (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Majid Ziaei Qahnoyeh (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*

“**R**eincarnation” is defined as the soul goes out of body of an individual and belongs to the body of someone else, whether human or non-human beings. Some believe that Sheikh Ishraq has not explicitly announced his view about the acceptance or rejection of the theory of reincarnation or at least he has not rejected it explicitly. However, with the help of some documents and evidences, including his belief in his works before Hekmat al-Ishraq, we can say that he like other Muslim philosophers believes in invalidity of reincarnation. Explaining this kind of reincarnation, he postpones his view of reincarnation to another time. Insufficiency of the reasons of the opponents of reincarnation and his belief in suspended forms in a sense it is intermediate world does not mean

Abstracts

Analytic Studying of

Allameh Tabatabai's Idea about Destiny and Decree with Interpretive-Narrative-Philosophical Approach

- *Seyyed Morteza Hosseini Shahroudi (Professor at Ferdowsi University)*
- *Hasan Naqizadeh (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Muhammad Ali Watandoost (A PhD student of Islamic Studies)*

While Allameh Tabatabai contrary to the common philosophical approach has not confined the divine ordinance to immaterial world but he has spread it to the world of matter as well and he has gone a new further step from this perspective and has established a higher compatibility and affection between current philosophical point of view and the perspective of the Quran and Hadith, he has given up this generality in ontology of the issue of determination and attributed it only to the material world. In this article we have tried

Table of contents

Researches:

Analytic Studying of Allameh Tabatabai's Idea about Destiny and Decree with Interpretive-Narrative-Philosophical Approach Seyyed Morteza Hosseini Shahroudi & Hasan Naqizadeh & Muhammad Ali Watandoost	3
Reviewing Suhrawardi's View on Reincarnation upon the Text of Hikmat al-Ishraq Reza Rezazadeh & Zahra Jamshidi & Majid Ziaei Qahnoyeh	27
Sadraian Analysis of Causality and Removing of Quiddities/ Abdul-Ali shukr	47
Ontological Studying of Good and Evil and Moral Statements from the View Point of Scholar Isfahani and Allameh Tabatabai Azizullah Fayyaz Saberi & Hossein Ghaffari & Mustafa Esfandiari	63
Contemplation on the View Point of Sheikh Ishraq about Quiddity/ Mustafa Momeni	95
A Reflection on the Methodology of Understanding in Philosophy of Sadr al-Muta'allihin Parvin Nabian & Mahbubeh Pahlavani Nejad	117
Considering and Explaining the Cognitive Generality in Transcendental Philosophy Muhammad Nejati & Yaser Salari	137

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	153
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	166