

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- تبیین و ارزیابی فهم صفات الهی از منظر میرزامهدی اصفهانی / مهدی آزادپرور ۳
- رابطه عالم مثال و عالم طبیعت از دیدگاه علامه طباطبایی و شیخ اشراق / جواد پارسایی و احمد شه گلی ۲۳
- برهان قوه و فعل از منظر فلسفه مشاء / بهزاد پروازمنش و حسین غفاری ۴۱
- صورت‌بندی معنایی مدنیت در کتاب تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه / هدیه تقوی ۶۳
- نقش دانش ریشه‌شناسی در رهیافت فلسفی به واژه «حق» در قرآن کریم
- بی‌بی‌زینب حسینی و حسین قائمی اصل و رقیه بادسار ۸۱
- بازشناسی مفهوم طبیعت در فلسفه سهروردی در پرتو نقد صورت نوعیه
- سیدمحمدعلی دیباجی و علی‌اکبر ناسخیان ۱۱۱
- فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه صدرا
- امیر راستین و سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۱۳۳
- تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی / ندا راه‌بار و مهدی خبازی کناری ۱۵۷
- تأملی بر نظریه علم حصولی پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش / ابراهیم رستمی ۱۷۱
- برخی از اندیشه‌های منطقی سمرقندی و نظر ابتکاری علامه طباطبایی در اجزای قضیه / اکبر فایدئی ۱۹۷
- بررسی تطبیقی «هویت استعلایی انسان» در اندیشه هیدگر و ملاصدرا / محمدحسین کیانی ۲۱۳
- مطالعه تطبیقی علت تامه و ناقصه در فلسفه با سبب و شرط در علم اصول / غلامعلی مقدم ۲۳۱

ترجمه حکم‌الایها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل ۲۵۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلپاری ۲۷۲

راهنمای تدوین مقالات

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

تبیین و ارزیابی فهم صفات الهی از منظر میرزامهدی اصفهانی*

□ مهدی آزادپرور^۱

چکیده

مسئله شناخت صفات الهی و معناشناسی آنها، یکی از مباحث بسیار مهم و مورد اختلاف در بحث شناخت خداوند متعال است. میرزامهدی اصفهانی با تأکید بر آیات و روایات، در صدد بیان نوع خاصی از الهیات سلبی است که با سخن دیگر قائلان به الهیات سلبی مانند ابن میمون و قاضی سعید متفاوت است. از نظر او، خداوند دارای صفت است و این صفات به نحو مشترک لفظی وضع شده‌اند. همچنین با توجه به عدم سنخیت میان خالق و مخلوق، عقل انسان‌ها نمی‌تواند صفات الهی را بشناسد و توصیف خداوند به معلومات و مفهومات و تصورات بشری صحیح نیست؛ بلکه این خداوند است که صفات خود را به انسان‌ها می‌شناساند و به همین سبب، قول به این نظریه منجر به تعطیل شناخت صفات خداوند نمی‌شود. با تبیین و تحلیل این نظریه مشخص می‌شود که این نظریه در حقیقت منجر به تعطیل عقل در فهم شناخت صفات الهی می‌شود.

واژگان کلیدی: صفات الهی، میرزامهدی اصفهانی، عقل، اشتراک لفظی، الهیات سلبی.

طرح مسئله

مسئله شناخت صفات الهی و معناشناسی آن‌ها، یکی از مباحث بسیار مهم و مورد اختلاف در بحث شناخت خداوند متعال است. این بحث سابقه طولانی دارد و نظرات متعدد و گوناگونی از سوی متفکران در آن مطرح شده است؛ برای نمونه در این مسئله، پوزیتویست‌های منطقی نظریه بی‌معنایی، توماس آکویناس نظریه تمثیل، و ملاصدرا نظریه اشتراک معنوی را بیان کرده‌اند. با مراجعه به عبارات میرزامهدی اصفهانی در ابتدا به نظر می‌رسد که نابسامانی زیادی در سخنان ایشان وجود دارد و نظر نهایی او مشخص نیست. در این مقاله سعی شده است که نظریه نهایی میرزامهدی اصفهانی به صورت دقیق تبیین شود و تفاوت‌های موجود میان الهیات سلبی مورد تأکید ایشان با دیگر قائلان به نظریه الهیات سلبی بیان شود. با توجه به اینکه بیان اشکالات وارد بر این نظریه، متوقف بر تبیین دقیق نظریه است، در ابتدا به تبیین دقیق نظریه ایشان می‌پردازیم و در پایان اشکالات این نظریه را بیان می‌کنیم.

۱. صفت داشتن خداوند متعال

میرزامهدی اصفهانی در باب پنجم از کتاب *ابواب الهدی* بیان می‌کند که بر اساس علوم الهی، خداوند متعال کمالاتی دارد و این کمالات نشانه‌ها و علائمی دارند و به مانند ذات حق تعالی نهایت و حد و مرزی ندارند. یکی از این کمالات، علم خداوند متعال است که ظهور علم او به آیات و نشانه‌های اوست. خداوند متعال در زمانی که معلومی نبود، به اشیاء علم داشته است. علم خداوند متعال به اشیاء، به نفس ذات او و در رتبه ذات اوست و همان گونه که برای ذات او حد و نهایتی وجود ندارد، برای علم خداوند متعال نیز حد و نهایتی وجود ندارد. از دیگر کمالات، قدرت خداوند متعال است که به سبب آیات او ظاهر است. قدرت خداوند متعال به نفس ذات او محقق است و هیچ نهایتی برای قدرت او نیست (اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۱۱۹-۱۲۰).

میرزامهدی اصفهانی می‌گوید که هرچند مستعمل فیہ لفظ الله و الرحمن و الرحیم و علیم و قدیر و دیگر اسماء و صفات متعدد است، اما مراد از همه آن‌ها ذات خداوند متعال است که در اوهام و عقول نمی‌آید (همو، بی‌تا: ۵۳). آنچه از این عبارت و عبارت قبلی میرزامهدی برداشت می‌شود این است که خداوند متعال دارای صفت است و صفات الهی از نظر مفهومی با یکدیگر متغایرنند و در خارج نیز با یکدیگر اتحاد دارند. اما برخی از عبارات دیگر میرزامهدی دلالت بر این دارند که خداوند متعال صفت ندارد و یا اینکه در خداوند متعال، صفت با موصوف متغایر است. در بخش بعدی، به تبیین این عبارات می‌پردازیم.

۲. عدم تعین و تقید خداوند متعال از طریق صفات

در برخی کلمات میرزامهدی اصفهانی به صراحت صفت داشتن خدا نفی شده و بر تغایر صفت و موصوف تأکید شده است. او بیان می‌کند که اوصاف به این خاطر که سبب تعین می‌شوند، از خداوند متعال نفی می‌شوند. خداوند متعال برای خود اسماء لفظی قرار داده تا با آن از غیبت خارج شود. ولی باید توجه داشت در عین اینکه خداوند این صفات را برای خود قرار داده است، به این صفات متصف نمی‌شود و در عین اینکه خداوند متعال این صفات را تعین برای خود قرار داده است، ولی به هیچ وجه به سبب این صفات متعین نمی‌شود (همان: ۶۸).^۱ از نظر او، خداوند متعال محدود به حد عدمی و همچنین محسوس و معقول و موهوم نیست، اما برای باز بودن باب دعا و خوانده شدنش، برای خود اسماء و صفاتی اختیار کرده است که با آن‌ها خوانده شود.^۲ پس اوصاف و اسماء بدون اینکه ذات خداوند متعال را به وجهی از وجوه متعین کنند، علائمی برای خداوند متعال هستند (همان: ۵۳).

با توجه به عبارات قبلی میرزامهدی که اصل وجود صفت داشتن را برای خداوند

۱. مشابه این عبارت، توسط شیخ محمود حلبی نیز آورده شده است (بی‌تا: ۷۰۸-۷۰۴/۶).

۲. ملکی میانجی نیز بیان می‌کند که اسماء خداوند متعال، وسیله‌ای بین خداوند و مخلوقات است تا مخلوقات به وسیله آن‌ها خداوند متعال را بخوانند و او را عبادت کنند. اسماء خداوند متعال تعبیر و تذکر و راهنمای به خود خداوند متعال است (۱۳۷۳: ۷۱).

اثبات می‌کرد و با توجه به سیاق عبارت میرزا در اینجا به نظر می‌رسد که تأکید میرزامهدی بر اینکه خداوند صفت ندارد و حقیقتاً غیر از صفت و اسماء خودش است، به این معناست که او متعین‌الذات و محدود و مقید به قید و وصف و حد نیست.^۱ از نظر میرزامهدی احادیثی که دلالت بر نفی صفات از خداوند متعال دارند نیز اشاره به این مطلب دارند. این احادیث می‌گویند با اینکه خداوند متعال معروف به آیات و موصوف به علامات است، اما مقید و متعین نمی‌شود (همان).^۲ مطلب دیگری که میرزامهدی در این بخش از تقریرات، از روایات نفی صفات استفاده می‌کند این است که این روایات، بر مغایرت بین خداوند متعال و مخلوقات دلالت دارند؛ زیرا این روایات، کمال توحید را نفی صفات دانسته و نفی سوا را به کار برده‌اند و این نشانه آن است که صفتی وجود دارد و این صفت غیر از موصوف است. ظاهراً میرزامهدی در این تعبیر، مراد از صفت را خلق دانسته است (همان: ۵۴). از نظر میرزامهدی بندگان مخلص، از اسماء بزرگ و صفات بلند خداوند متعال هستند که خداوند خود را به وسیله آنان وصف کرده است. پس خداوند متعال حقیقتاً به وسیله غیرش شناخته و وصف شده است. خلیفه خداوند متعال نفس خداوند، فعل او فعل خداوند، دیدار او دیدار خداوند، غضب او غضب خداوند، مبارزه او مبارزه خداوند، و اهانت به او اهانت به خداوند متعال است و خداوند متعال به وسیله آنان ظاهر می‌شود و پیامبر تجلی اعظم خداوند متعال است. تفاوتی بین آنان و خداوند نیست، غیر از اینکه آنان عباد و مخلوق خداوند متعال هستند. ایشان بیان می‌کند که تعریف حق و تجلی و ظهور او به غیر از خودش، به نزدیکی عبد (به خداوند متعال) و دگرگونی او به کسی که خدا را یافته و فاعل به سبب خداوند متعال شده، باز می‌گردد. البته این شناخته شدن و تجلی و ظهور نیز معقول نیست و درک و فهم نمی‌شود. پس خداوند متعال تنها با خودش شناخته می‌شود (همو، ۱۳۹۶ ج: ۱/ ۳۹۶-۳۹۷).

در مجموع می‌توان گفت که از نظر میرزامهدی کلمه صفات الهی دارای چند کاربرد

۱. توضیح بیشتر این مسئله در عبارت شیخ محمود حلبی آمده است (بی‌تا: ۶۹۸-۶۹۹).

۲. (... ورد أنه تعالی معروف بالآیات و موصوف بالعلامات و مع ذلك لا يكون هو تبارك و تعالی موصوفاً أي متعیناً متحدداً مقیداً و إليه تشير الخطب الواردة فی نفی الصفات) (اصفهانی، بی‌تا: ۵۳).

و استعمال مختلف است و در چند معنا به کار می‌رود. یکی از استعمال‌های صفات الهی، برای اشاره به صفات خارجی یعنی مخلوقات خداوند متعال است که نشانه‌های اویند. استعمال دوم صفات الهی، برای اشاره به کمالات حقیقی خداوند متعال است که به عین ذاتِ خداوند متعال موجودند. استعمال دیگر صفات الهی، برای اشاره به اسماء لفظی است که با آن‌ها خداوند متعال را می‌خوانیم.

۳. خودتوصیفی خداوند متعال

از نظر میرزامهدی اصفهانی، تنها خداوند متعال است که معرف ذات و کمالات و افعال خود است (همو، ۱۳۹۶ الف: ۲۷۷). او بعد از بیان این مطلب که توصیفات حق تعالی که در معارف بشری وجود دارد، الحاد قطعی و ضلالت است، می‌گوید: قرآن و جانشینان خداوند متعال، بر ناتوانی بشر از معرفت خداوند متعال، فعل خدا بودن معرفت و مختص بودن هدایت به سوی خداوند متعال برای او، تذکر داده‌اند. آیه ۲۵۷ سوره بقره، آیه ۴ سوره فتح و آیات ۷ و ۸ سوره حجرات، از جمله آیات مورد استشهاد میرزامهدی هستند (همو، ۱۳۹۶ ج: ۱/۴۱۱-۴۲۴).

از نظر میرزامهدی اصفهانی، توصیف خداوند متعال به غیر از آنچه که خود را به آن وصف کرده و شناساندن او به غیر از آنچه که خود را به آن شناسانده، کفر و شرک و دوری از حق تعالی و بی‌احترامی به خداوند متعال است؛ زیرا تعریف خداوند متعال به معلومات و معقولات و متصورات، پایین آوردن خداوند متعال از مرتبه قدس و علو عظمت و جلالش است (همان: ۱/۳۹۵-۳۹۴). علاوه بر تذکر معرفت فطری که شهادتِ حق متعال بر گمراهی بشر در طلب معرفت او با تعریفات و توصیفات بشری است، قرآن و روایات هم دلالت بر این دارند که خداوند متعال با توصیفات بشری وصف‌شدنی نیست. برخی از آیاتی که دلالت بر تسبیح و تکبیر و تعالی حق تعالی دارند، عبارت‌اند از: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (صافات / ۱۸۰)؛ ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (روم / ۱۷-۱۸)، ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ (اسراء / ۱)؛ ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُفُؤُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (اسراء / ۴۳؛ همان: ۱/۴۳۶).

منظور از توصیف خداوند به آن چیزی که خودش را به آن توصیف نکرده است،

تعریف و توصیف به معلومات و مفهومات و تصورات بشری است. او بعد از ذکر حدیث امام علی علیه السلام از کتاب شریف توحید شیخ صدوق، بیان می‌کند که هر آنچه که تحت فهم و عقل و علم و هم قرار بگیرد، به صورت بدیهی مخلوق است و ساحت قدس حضرت حق، منزّه از صفات مخلوق است (همان: ۴۳۷/۱-۴۴۰).

او در ذیل روایت امام رضا علیه السلام که در آن، صفات از خداوند متعال نفی شده است، بیان می‌کند که هر صفت و موصوف دانسته شده (معلوم) یا تفکرشده (معقول)، محدث و مخلوق است. همچنین وصف شدن در معنای لغوی، عین مشابهت و اقتران است، پس توصیف خداوند متعال عین جهل است و هر کسی که خداوند متعال را به غیر آنچه خود وصف کرده است، متصف کند، ملحد و خدانشناس است (همان: ۴۴۶/۱-۴۴۷).

از نظر او، روایت امام علی علیه السلام که کمال اخلاص را نفی صفات دانسته است، اشاره به این مطلب دارد که همانا صفت و موصوف، معقول هستند و جهت ذاتی آن‌ها مخلوق و مجعول بودن است و چیزی که نمی‌تواند ذات خودش را تعریف کند، چگونگی می‌تواند معرف خداوند متعال بشود، در حالی که خداوند متعال هیچ شبیه و مثلی ندارد (همان: ۴۴۸/۱).

مطلبی که باید به آن توجه کرد این است که از نظر میرزامهدی اصفهانی، در توصیف خداوند متعال یک گروه استثنا شده‌اند و آن هم عباد مخلص خداوند متعال هستند. آنان خداوند متعال را با آنچه خود توصیف کرده است، وصف می‌کنند (همان: ۳۹۶/۱).

۴. عدم سنخیت خداوند در صفات الهی با ممکنات

یکی از مهم‌ترین مسائل مورد اشاره میرزامهدی اصفهانی در باب شناخت صفات الهی که همواره مورد تأکید قرار می‌گیرد، اشاره به عدم سنخیت میان خالق و مخلوق است. تبیین این مطلب برای بحث بعدی که معناشناسی صفات الهی است، ضروری است و به همین سبب در این بخش، به تبیین این مطلب به صورت مختصر می‌پردازیم. از نظر میرزامهدی اصفهانی، مابین ذات خداوند با حقیقت مجعولات به گونه‌ای

که هیچ مماثلت و مشابهتی بیشان نباشد، اساس معارف شریعت مقدسه است که قرآن مجید و روایات، این مطلب را با اعلی صوت فریاد می‌زنند (همو، ۱۳۹۶: ب: ۲۹۰-۲۹۱). بطلان قول به سنخیت بین علت و معلول از بدیهیات عقلی است؛ زیرا سنخیت، مشابهت عقلی بین علت و معلول است و بدیهی‌ترین واضحات، عدم مشابهت مصنوع به صانع است.

میرزامهدی اصفهانی بیان می‌کند که در نظر صاحب شریعت، خداوند متعال از تمام شبیه‌ها و صفات ممکنات منزّه و مبرا است (همو، بی‌تا: ۳۸). همچنین خداوند متعال در تمامی صفات خود با مخلوقاتش تباین دارد (همان: ۳۷). نکته جالب توجه در بیان میرزامهدی اصفهانی، قبول سنخیت در بین مخلوقات است. میرزامهدی بیان می‌کند که تباین داشتن وجودات که قول مشایبان است، تنها در مورد خداوند و مخلوقات صحیح است؛ ولی در مورد مخلوقات، حق با نظر تشکیک است و سنخیت بین وجودات امکانی هم بدون اشکال است^۱ (بیابانی اسکویی و شاه‌منصوری، ۱۳۹۶: ۴۶۳-۴۶۵). آنچه از عبارات بالا به دست می‌آید این است که بین خداوند متعال و مخلوقات، هیچ شباهتی وجود ندارد و میان آنها تباین تام برقرار است و حقیقت خداوند با حقیقت مخلوقات، از دو سنخ است.

۵. معناشناسی صفات خداوند متعال

با توجه به عبارات قبلی میرزامهدی اصفهانی، آنچه مشخص است این است که اطلاق مفاهیم ذهنی بر خداوند متعال به هیچ نحو صحیح نیست؛ زیرا مفهوم، مخلوق نفس انسانی است و چنین چیزی قابلیت اطلاق بر خداوند متعال را ندارد. همچنین انسان به طور کلی از شناخت خداوند متعال عاجز است و این خداوند متعال است که خود را به انسان‌ها می‌شناساند. سؤال اساسی در اینجا این است که اگر مفاهیم ذهنی بر خداوند متعال قابل اطلاق نیست، پس الفاظ اسماء و صفاتی که برای خداوند متعال به کار می‌روند، به چه معنایی هستند و چگونه بر خداوند اطلاق می‌شوند؟

۱. مشابه این عبارت توسط شیخ محمود حلبی نیز آورده شده است (بی‌تا: ۷۳۸-۷۳۹).

از نظر میرزامهدی اصفهانی، وجود خداوند متعال و وحدانیت و عظمت و جلال و جمال و دیگر صفات الهی به سبب تنبه و توجه به شهود در آیات و نشانه‌های غیرمتناهی برای عقل ظاهر می‌شود. در واقع و در حقیقت، انسان خداوند واقعی خارجی را شهود می‌کند؛ خدایی که صرف لفظ و موهوم نیست و مفهوم وجود یا بسیط‌الحقیقه یا صرف‌الوجود یا حقیقت بحت یا علة‌العلل یا امثال این مفاهیم که تنها سبب دوری از او می‌شوند، نیست. با شهود در همه آیات با تمام خصوصیات و کمالات، صانع قادر خارجی حقیقی ظاهر می‌شود که مفهوم نیست. دعوتی که پیامبر صلی الله علیه و آله انجام می‌داد نیز این گونه بوده است؛ یعنی به شهود علامات و آیه‌های خداوند متعال بوده است و ایشان خداوند را با تمام کمالات حقیقتاً نشان می‌داده است. این همان دعوت به فطرت است که نیازی به اصطلاحات و شناخت علم منطقی و تحمل سختی‌ها ندارد. از نظر میرزامهدی مطلب بسیار عجیب این است که عقل با همین ادراک می‌فهمد که تعقل خداوند برای او ممتنع و محال است؛ زیرا عقل تحت سلطنت و قدرت و قیومیت خداوند متعال است. مراد از ظاهر بودن خداوند در عین احتجاب (در حجاب بودن و مخفی بودن)، همین مطلب است.

از نظر میرزامهدی بعد از اینکه مشخص شد عقل طریقی برای شناخت خداوند متعال ندارد، مشکل فلاسفه در اطلاق لفظ وجود و دیگر اوصاف بر خداوند متعال مشخص می‌شود؛ زیرا فلاسفه در ابتدا لفظ وجود را از موجودات ممکن برداشت می‌کنند و بعد از آن با انداختن قید امکان، این لفظ را برای خداوند متعال به کار می‌برند؛ در حالی که مشخص است که این مفهوم از موجودی انتزاع شده است که ذاتش عین فقر و نیاز است و اطلاق این مفهوم بر خداوند متعال تنها به سبب مشابهت است (در حالی که هیچ مشابهت و سنخیتی بین خالق و مخلوق نیست). سخن فوق در تمام صفات دیگر نیز جاری است (همان: ۴۵۶-۴۵۸).

با توجه به این سخنان مشخص است که از نظر میرزامهدی اصفهانی، این مفاهیم مشترک لفظی هستند؛ زیرا هیچ جامعی بین خالق و مخلوق وجود ندارد تا معنای الفاظ یکی بشود و به همین سبب هم در احادیثی که این کلمات ذکر شده‌اند، قیودی آورده شده است تا اطلاق این الفاظ منجر به تشبیه نشود. برای مثال در روایتی که برای

خداوند متعال لفظ شیء آورده شده است، قید «حقیقة الشیئیة» به آن اضافه شده است تا اطلاق این دو لفظ در خالق و مخلوق منجر به تشبیه خداوند متعال نشود؛ زیرا شیئیت در مخلوق به سبب غیر است و در خالق این گونه نیست. نمونه دیگر اطلاق الفاظ سمیع و بصیر بر خداوند متعال است که در روایات، استعمال این الفاظ برای خداوند متعال همراه با قید «بدون آلت و ابزار» است و در مورد لفظ موجود یا کائن، قید «لا من عدم» اضافه شده است. در مورد لفظ وجود نیز کلمه اثبات اضافه شده است تا با معنای وجودی که در علوم بشری استفاده شده است، اشتباه نشود (اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۱۶۸-۱۶۹). مشابه این عبارات در معارف القرآن نیز ذکر شده است (همو، ۱۳۹۶ ج: ۱/۳۹۵).

بر اساس توضیح برخی شارحان نظرات میرزا، هرچند نظر میرزامهدی با اشتراک لفظی سازگارتر است، اما او اطلاق مجازی و اشتراک معنوی الفاظ را با یک معنای خاص به طور کلی نفی نمی‌کند. میرزامهدی اشتراک مفهومی شیء در نفی بطلان را قبول دارد و تنها همین اطلاق را جامع بین خدا و خلق می‌داند. همچنین لفظ وجود در زمان اطلاق بر خداوند و مخلوقات، در اصل نفی بطلان اشتراک دارند، بدون اینکه در حقیقت وجود با همدیگر اشتراک داشته باشند (بیابانی اسکویی و شاهمنصوری، ۱۳۹۶: ۴۶۷-۴۶۹).

مشخص است که این اشتراک، ارتباطی به اشتراک معنوی الفاظ ندارد و در واقع، توضیح برای اشتراک لفظی می‌باشد؛ زیرا معنای اثباتی این دو لفظ در اینجا یکسان نیست و صرف داشتن معنای سلبی یکسان، سبب اشتراک معنوی نمی‌شود. مشترک لفظی بودن الفاظی که برای خداوند متعال به کار می‌روند، توسط میرزامهدی اصفهانی مورد تصریح واقع شده است (اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱/۳۳۸ و ۳۹۵).^۱

یکی از اشکالات اساسی در قول به اشتراک لفظی، تعطیل شدن باب معرفت خداوند متعال است؛ زیرا معنای الفاظی که برای خداوند متعال به کار می‌روند، توسط انسان‌ها فهمیده نمی‌شود و این در واقع، همان تعطیل معرفت خداوند متعال است. از نظر برخی شارحان سخنان میرزا، این اشکال بر میرزامهدی وارد نیست و این سخن که

۱. «... لهذا وضع تلك الألفاظ لنفسه العزيز وسماه بها ويكون وضعها له بالاشتراك اللفظي».

هیچ اشتراکی معنایی در الفاظ میان خالق و مخلوق نیست، به معنای تعطیل معرفت خداوند متعال نیست؛ زیرا همان طور که قبلاً به تفصیل بیان شد، این خداوند است که معرفت خود را به مخلوقات می‌دهد، نه اینکه مفاهیم و صورت‌های ذهنی، عهده‌دار معرفت خداوند باشند تا حذف آن‌ها سبب تعطیل معرفت خداوند متعال شود (بیابانی اسکویی و شاه‌منصوری، ۱۳۹۶: ۴۴۶-۴۴۷).

با توجه به عبارت گذشته، چند مطلب از کلمات میرزامهدی اصفهانی قابل برداشت است:

۱- همان گونه که گذشت، بنا بر تصریح میرزامهدی اصفهانی، صفات الهی به نحو مشترک لفظی وضع شده‌اند.

۲- با توجه به عدم سنخیت میان خالق و مخلوق و همچنین محدودیت قوای ادراکی انسان، خداوند متعال توسط انسان قابل توصیف نیست.

۳- اسماء خداوند متعال، تعبیر و ارشاد به خود ذات هستند و این اسماء وسیله‌ای برای عبادت کردن و مناجات کردن با خداوند متعال هستند.

با توجه به این نکات می‌توان گفت که نظریه صفات در نزد میرزامهدی اصفهانی، نوع خاصی از الهیات سلبی است. در نظر ایشان، خداوند متعال حقیقتاً دارای صفت است و معنای این صفات هم به سبب مشترک لفظی بودن آن‌ها، برای ما مشخص نیست. نظریه الهیات سلبی در بین متفکران دارای سابقه‌ای بسیار طولانی است و این نظریه، از برخی سخنان افلاطون نیز قابل برداشت است (لطفی، ۱۳۶۶: ۱۶۷۲/۳).

۶. اشاره به سابقه نظریه الهیات سلبی و تفاوت میان آن‌ها

در اینجا توضیح مختصری در مورد الهیات سلبی از نظر برخی از مروجان آن ضروری است تا علاوه بر آشنایی با سابقه این نظریه، تفاوت میان نظریه میرزامهدی اصفهانی و دیگر قائلان این نظریه نیز مشخص شود.^۱ ابن میمون یهودی، ملارجعلی

۱. در ماه می سال ۲۰۱۹، کتابی با نام *ناگفتن از خدا: الهیات سلبی در اسلام سده‌های میانه* توسط انتشارات آکسفورد منتشر شد. این کتاب اثر آیدوغان کازر، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه موناخ استرالیاست و در آن از الهیات سلبی معتزلی، اسماعیلی، نوافلاطونی، عرفانی و نص محور صحبت شده است.

تبریزی و شاگرد او قاضی سعید قمی، از جمله متفکرانی هستند که در مورد الهیات سلبی سخن گفته‌اند. از نظر ابن میمون، خداوند متعال هیچ صفت ذاتی ندارد و همان گونه که جسم بودن خداوند محال است، صفت داشتن خداوند متعال نیز محال است. کسی که خداوند متعال را دارای صفت می‌داند، تنها در لفظ خداوند متعال را واحد دانسته و در حقیقت، این شخص اعتقاد به کثرت خداوند دارد. از نظر او، کسی که خداوند متعال را واحدی می‌داند که صفات متعدد دارد، به مانند مسیحیان است که خداوند متعال را واحدی می‌دانند که در عین اینکه واحد است، سه است (ابن میمون، بی تا: ۱۱۵). از نظر او، وصف صحیح خداوند متعال تنها با سلب‌هاست که هیچ تسامحی در آن نیست و نقصی را نیز به خداوند متعال نسبت نمی‌دهیم. صفات سلب، هیچ کثرتی را به خداوند متعال ملحق نمی‌کنند و ذهن انسان را به نهایت و غایت معرفتی که برای او ممکن است، راهنمایی می‌کنند. وصف خداوند به صفات ایجابی، منجر به شرک و نقص در خداوند متعال است. از نظر او، اگر برای خداوند متعال کمالاتی باشد، از نوع کمالات مورد تصور و ادراک ما نیست، بلکه این کمالات اشتراک لفظی دارند (همان: ۱۳۶-۱۴۹). از نظر ابن میمون، نفی هر گونه شباهت خداوند به موجودات، ضروری است و این مطلبی است که در کتاب‌های انبیا به آن تصریح شده است^۱ (همان: ۱۳۲). از نظر او، قول به تشکیک زمانی صحیح است که بین خداوند و مخلوقات شباهتی در معنا باشد، در حالی که هیچ شباهتی وجود ندارد و به همین سبب بین معنای الفاظی که برای اوصاف خداوند متعال به کار می‌روند و معنایی که ما می‌فهمیم، هیچ شراکتی وجود ندارد و تنها اشتراک موجود، اشتراک در لفظ است (همان: ۱۳۴). به طور خلاصه می‌توان گفت که از نظر ابن میمون، خداوند متعال از لحاظ وجودشناسی، صفت ذاتی ندارد، همچنین از نظر معناشناسی، وصف خداوند متعال تنها با سلب امکان‌پذیر است و اوصاف به کاررفته برای او به نحو اشتراک لفظی است.

۱. «ومما يلزم ضرورة أن ينفى عنه أيضًا الشبه بأى شيء من الموجودات وهذا أمر قد شعر به كل أحد؛ وقد صرح في كتب الأنبياء بنفى التشبيه وقال: فمن تشبهونني فأساويه؟ وقال: فمن تشبهون الله؟ وأى شبه تعادلونه به؟ وقال: إنه لا نظير لك يا رب».

از دیگر کسانی که می‌توان وی را از قائلان به الهیات سلبی دانست، ملارجبعلی تبریزی است. او در رساله اثبات واجب، به شدت از اشتراک لفظی وجود و صفت نداشتن خداوند متعال دفاع می‌کند و شواهد نقلی نیز برای این دو مطلب می‌آورد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۹/۱-۲۵۶). او احادیثی را که دال بر صفت داشتن خداوند متعال است، تأویل می‌برد:

«احادیثی که دال‌اند بر اثبات صفات از برای الله تعالی مثل علم و قدرت و سایر صفات، مؤول‌اند به تأویلی که حضرت امام محمد باقر -صلوات الله و سلامه علیه- کرده‌اند و فرموده‌اند که «هل یسمی عالماً وقادراً إلا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادریں... یعنی آیا نام برده می‌شود الله تعالی عالم و قادر، مگر به واسطه آنکه بخشنده است، علم را به عالمان و قدرت را به قادران... پس عالم بودن الله تعالی و قادر بودن او به معنای بخشیدن علم است به عالمان و بخشیدن قدرت است به قادران. یا تأویلی دیگر که باز ائمه -صلوات الله و سلامه علیهم- کرده‌اند و فرموده‌اند که: عالم است یعنی جاهل نیست و قادر است یعنی عاجز نیست که اثبات صفات کمال را حمل به سلب مقابل آن صفات که طرف نقصان است کرده‌اند» (همان: ۲۵۶/۱-۲۵۷).

از عبارات ایشان مشخص می‌شود که نظرات او بسیار به نظریات ابن میمون نزدیک است.

از دیگر قائلان به الهیات سلبی، قاضی سعید قمی است. او تحت تأثیر ملارجبعلی تبریزی است و از او با عنوان «أستادی الحکیم الألهی» یاد می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۲۸۳/۳). از نظر قاضی سعید، وصف خداوند متعال سبب محدود کردن او می‌شود؛ زیرا وصف زمانی امکان دارد که واصف احاطه به موصوف داشته باشد و لازمه این مطلب در خداوند متعال، محدود شدن خداوند متعال است. توصیف خداوند متعال نیز به صفاتی که خود را به آن‌ها وصف کرده است، بر روش اقرار محض است (همان: ۷۹/۱). قاضی سعید بیان می‌کند که خداوند متعال با مخلوقات خود در ذات و صفات و افعال مابینت دارد. مابینت در ذات به این سبب است که اگر ذات خداوند با مخلوقات مشارکتی داشته باشد، پس او نیز مخلوق خواهد بود؛ زیرا هر آنچه در خلق وجود دارد، مخلوق است. مابینت در صفات نیز به این علت است که اشتراک در امر

عارض، سبب اشتراک در ذات خداوند متعال می‌شود. مابینت در افعال نیز زمانی محقق می‌شود که دو فاعل، خصوصیت یکسانی داشته باشند؛ زیرا هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، به سبب خصوصیت خاص موجود در آن فاعل است. داشتن خصوصیت یکسان در فاعل و مفعول، به معنای اشتراک آن دو در صفت است که به اشتراک در ذات برمی‌گردد (همان: ۸۰/۱-۸۱). قاضی سعید در چندین مورد، به مشترک لفظی بودن وجود و دیگر صفات الهی اشاره می‌کند (همان: ۲۹۲/۱، ۳۱۸ و ۳۳۱). قاضی سعید در شرح روایت امام رضا علیه السلام در توحید بیان می‌کند که خداوند متعال هیچ شبیه و شریکی ندارد؛ زیرا لازمه شبیه و شریک داشتن خداوند متعال، کثرت حقیقت و صفات خداوند متعال است. از نظر قاضی سعید، توحید حقیقی در نفی صفات از خداوند متعال است؛ به این معنا که تمام صفات حسنی در خداوند متعال را به سلب نقائص از خداوند متعال برگردانیم و معنای صفات را نفی مقابل آن‌ها از خداوند متعال بدانیم (همان: ۱۱۶/۱). از نظر قاضی سعید، قول به اتحاد صفات و ذات الهی، مطلب بسیار غلطی است؛ زیرا ذات الهی محتاج‌الیه و بی‌نیاز است و صفت محتاج و نیازمند به موصوف است و اتحاد این دو محال است؛ زیرا لازمه آن این است که محتاج و محتاج‌الیه یکی بشوند (همان: ۱۱۹/۱). نکته قابل توجه در بیان قاضی سعید این است که او بین مرتبه الاحدییه و مرتبه الالهیه تفاوت می‌گذارد و تأویل صفات الهی به معانی سلبی را تنها در مرتبه الاحدییه می‌داند. از نظر او، صفات الهی در مرتبه الالهیه، حقایق نوری و معانی ثبوتی هستند (همان: ۱۸۷/۳). البته باید توجه داشت که از نظر قاضی سعید، اسماء و صفات مخلوق هستند (همان: ۱۸۸/۳) و لذا تفصیل ایشان با تفصیلی که عارفان بین دو مقام احدیت و واحدیت دارند، متفاوت است؛ زیرا از نظر عرفا، احدیت و واحدیت شأن یک وجودند و احدیت و واحدیت ظهور و بطون وحدت حقیقه هستند و به همین خاطر، امتیاز آن‌ها تنها به اعتبار است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۲۳-۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۳۹-۲۴۴).

غرض از ذکر مختصر این سه تبیین از الهیات سلبی آن است که نباید پنداشت قائلان به الهیات سلبی سخن یکسانی می‌گویند. با توجه به عبارت ذکرشده، مشخص می‌شود که این سه تبیین از الهیات سلبی، با نظریه میرزامهدی اصفهانی در مشترک

لفظی بودن صفات الهی یکسان هستند؛ هرچند در صفت نداشتن خداوند متعال و ارجاع صفات به معنای سلبی با نظریه میرزامهدی تفاوت دارند.^۱ ^۲مطلب مهمی که از مجموع توضیحاتِ قائلان به الهیات سلبی برداشت می‌شود این است که غرض اصلی از تأکید بر الهیات سلبی، نفی هر گونه مشابهت میان خداوند متعال و مخلوقات است. از نظر ابن میمون، ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی، قول به اشتراک معنوی به معنای اثبات شباهت میان خداوند متعال و مخلوقات است. از نظر میرزامهدی نیز هیچ سنخیتی میان خالق و مخلوق نیست؛ زیرا سنخیت به تشابه میان آن‌ها برمی‌گردد.

۷. اشکالات نظریه میرزامهدی اصفهانی

قبل از بیان اشکالات وارد شده به نظریه میرزامهدی اصفهانی در این مسئله، تبیین یک اصل مهم خداشناسی که در معارف نقلی ما وجود دارد، بسیار راهگشاست. اصل مورد نظر، باطل بودن دو روش تشبیه و تعطیل در شناخت خداوند متعال است. در معارف نقلی در باب شناخت خداوند در چندین مورد تأکید شده است که هیچ کدام از دو روش تشبیه و تعطیل صحیح نیست و راه مقبول و صحیح، اثبات بلا تشبیه است. در دو روایت که از امام رضا علیه السلام نقل شده است، امام علیه السلام مردم را در مورد شناخت خداوند متعال به سه دسته تقسیم کرده است. راه و روش یک دسته از مردم در خداشناسی، نفی است و امام علیه السلام این طریق را باطل دانسته است. راه و روش دسته دیگر از مردم، تشبیه خداوند به مخلوقات است و این روش نیز توسط امام علیه السلام باطل دانسته شده است. روش سوم که از نظر امام علیه السلام صحیح و مورد قبول است، اثباتی از خداوند متعال است که هیچ تشبیهی در آن نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۰-۱۰۱ و ۱۰۷).

۱. از نظر برخی فلاسفه معاصر، ارجاع صفات ثبوتی به معنای سلب، دو اشکال اساسی دارد:
 ۱. سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است، در غیر این صورت باید قائل به ارتجاع نقیضین شد.
 ۲. تصور معنای عدمی مانند نبود جهل، بدون فهم معنای مقابل آن یعنی علم ممکن نیست، پس در مرتبه قبل از آن باید علم را ثابت کرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۳۷۱-۳۷۰).
۲. از نظر ملکی میانجی، تأویل صفاتی مثل عالم و قادر و صفاتی مانند این دو، به غیر جاهل و غیر عاجز و مانند آن‌ها صحیح نیست؛ زیرا غیر عالم و غیر جاهل، مساوی و هم‌معنا با عالم و قادر نیستند و این تأویل در واقع از بین بردن تمام تمجیدات خداوند متعال است (۱۳۷۳: ۲۴۰).

همچنین در روایات دیگر در کنار تشبیه، تعطیل قرار گرفته است و روش صحیح خداشناسی، خارج کردن خداوند از این دو دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۸۲ و ۸۵). در بیان علامه مجلسی، حد تعطیل عدم اثبات وجود خداوند متعال و همچنین عدم اثبات صفات کمالیه و فعلیه و اضافیه برای خداوند متعال است. حد تشبیه نیز مشترک دانستن خداوند متعال با ممکنات در حقیقت صفات و دیگر خصوصیات ممکنات است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۲۶۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۱/۲۸۲). از نظر ملاصالح مازندرانی نیز حدّ التعطیل، نفی و انکار وجود و ربوبیت خداوند متعال است؛ همچنین انکار صفات خداوند متعال به گونه‌ای که شایسته اوست، موجب تعطیل است. حدّ التشبیه نیز به معنای تشبیه خداوند متعال به مخلوقات و توصیف خداوند متعال به صفات آنهاست (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳/۸۲).

در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام منظور از تعطیل را همان نفی خداوند متعال دانسته و بیان کرده است که نتیجه نفی خداوند متعال، انکار خداوند متعال و ربوبیت اوست. همچنین امام علیه السلام بیان می‌فرماید کسی که خداوند متعال را به غیر او تشبیه می‌کند، صفات مخلوقات را برای خداوند متعال ثابت کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۸۳-۸۵). در روایتی دیگر، از امام علیه السلام در مورد مذهب صحیح در خداشناسی سؤال می‌شود. امام علیه السلام راه رسیدن به مذهب صحیح در خداشناسی را قرآن دانسته و بیان می‌فرماید که در قرآن برای خداوند متعال صفات قرار داده شده است (همان: ۱/۱۰۰). نکته قابل توجه در این روایت آن است که امام علیه السلام از آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (شوری / ۱۱) استفاده کرده است. این آیه در عین اینکه بیان می‌کند خداوند متعال هیچ شبیه و مثلی ندارد، اما برای او دو صفت سمیع و بصیر را ثابت می‌کند.

آنچه از مجموع این روایات به دست می‌آید، یک اصل کلی در خداشناسی است و می‌توان گفت که این اصل کلی می‌تواند بر دیگر روایات حاکم باشد. توضیح مطلب این است که اگر در قرآن یا روایات دیگر برای خداوند متعال، صفات یا حالاتی ذکر شده است، نباید این صفات یا حالات را به نحوی تبیین کرد که خداوند متعال به مخلوقات شباهتی پیدا کند و از طرف دیگر نیز نباید معنای آنها را به گونه‌ای بیان کرد که باب شناخت خداوند متعال بسته شود. این مطلب مشابه روایت امام علی علیه السلام است که فرمود:

«لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَكَمْ يُحْجِبُهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۸۸).

در بیان امام علی (علیه السلام) عقل به صورت کلی از شناخت خداوند متعال کنار گذاشته نشده است، بلکه تنها احاطه و اکتناه عقل در باب شناخت خداوند متعال انکار شده است. با توجه به این اصل کلی، برای رد نظریه اشتراک لفظی، از سخن ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی کمک می‌گیریم. خلاصه سخن آنان این است که قول به اشتراک لفظی وجود، منجر به تعطیل شناخت خداوند متعال می‌شود؛ زیرا زمانی که ما در مورد خداوند متعال می‌گوییم که او وجود دارد، سه حالت در مورد معنای وجود متصور است: حالت اول این است که مقصود ما از وجود، همان معنای بدیهی واحد در همه مصادیق باشد که در این حالت اشتراک معنوی وجود را قبول کرده‌ایم. حالت دوم این است که مقصود ما از لفظ وجود، معنای مقابل آن باشد، یعنی ما از این لفظ عدم را قصد کنیم که لازمه این حرف آن است که عالم، خالق و مبدأ نداشته باشد. حالت سوم هم این است که بگوییم معنای این لفظ را نمی‌فهمیم که لازمه این حرف نیز تعطیل عقول از معرفت حق تعالی است. ظاهراً علت اصلی قول به اشتراک لفظی وجود، خلط و اشتباه مفهوم با مصداق آن است؛ یعنی با توجه به اینکه در خارج، میان واجب و ممکنات تفاوت بسیاری از حیث نهایت و عدم آن وجود دارد، این تفاوت را به مفهوم وجود سرایت داده‌اند، در حالی که این تفاوت با تشکیک در وجود قابل بیان است (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۹۲/۱-۱۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۸-۹؛ همو، ۱۴۴۰: ۱۳-۱۴).

در دفاع از تبیین میرزامهدی اصفهانی ممکن است گفته شود که اشتراک لفظی مورد نظر ایشان، موجب تعطیل خداشناسی نیست؛ زیرا اشتراک لفظی در اینجا تنها در جهت اثباتی مورد قبول است، به این معنا که مثلاً لفظ وجود به کاررفته در مورد خداوند متعال و مخلوقات، تنها در صدد بیان این مطلب است که خداوند متعال و مخلوقات معدوم نیستند و از این جهت یک معنا را می‌رسانند، اما در مورد جهت اثباتی باید گفت که این دو دارای یک سنخ حقیقت نیستند. بر اساس توضیح برخی شارحان نظرات میرزامهدی اصفهانی، از نظر ایشان لفظ وجود در زمان اطلاق بر خداوند و مخلوقات، در اصل نفی بطلان اشتراک دارند، بدون اینکه در حقیقت وجود با همدیگر

اشتراک داشته باشند (بیابانی اسکویی و شاه‌منصوری، ۱۳۹۶: ۴۶۷-۴۶۹).

سؤال‌ی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که لفظ وجود به کاررفته در مورد خداوند به چه معنایی به کار رفته است که از آن نفی بطلان را برداشت می‌کنیم؟ آیا می‌شود هیچ معنایی از یک واژه نفهمیم و در عین حال از آن طرد یک معنای دیگر را استنباط کنیم؟ نکته جالب توجه در مورد اشتراک لفظی این است که علامه مجلسی نیز قول به اشتراک لفظی در وجود و دیگر صفات الهی را ناصحیح می‌داند. از نظر علامه مجلسی اخباری که تعطیل در خداشناسی را نفی می‌کنند، قول به اشتراک لفظی را نیز نفی می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۷/۴). مشکل اساسی اشتراک لفظی این است که در زمانی که لفظ وجود و دیگر صفات الهی را برای خداوند متعال به کار می‌بریم، معنای آن‌ها را نمی‌فهمیم و این در واقع، همان تعطیل معرفت خداوند متعال است.^۱

دفاع دیگری که می‌توان از نظریه اشتراک لفظی داشت این است که عدم اشتراک معنا در الفاظ میان خالق و مخلوق، به معنای تعطیل معرفت خداوند متعال نیست؛ زیرا از نظر میرزامهدی، این خداوند است که معرفت خود را به مخلوقات می‌دهد، نه اینکه مفاهیم و صورت‌های ذهنی، عهده‌دار معرفت خداوند باشند تا حذف آن‌ها سبب تعطیل معرفت خداوند متعال شود (بیابانی اسکویی و شاه‌منصوری، ۱۳۹۶: ۴۴۶-۴۴۷).

به نظر می‌رسد که این جواب نیز برای نفی تعطیل کارگشا نباشد؛ زیرا این جواب در صدد اثبات معرفت فطری برای خداوند متعال است و همین معرفت را سبب نفی تعطیل در خداشناسی می‌داند، در حالی که بنا بر تصریح روایت امام علی ع‌ا‌س، نفی تعطیل در خداشناسی شامل شناخت عقلی خداوند متعال نیز می‌شود، در حالی که بنا بر اشتراک لفظی وجود و دیگر صفات الهی، عقل معنای اثباتی از این الفاظ برداشت نمی‌کند.

این اشکال در نظریه تباین نیز وجود دارد و باید گفت که بنا بر نظریه تباین تام بین خداوند و مخلوقات، راه شناخت خداوند متعال به صورت کلی مسدود می‌شود؛ زیرا

۱. این اشکال توسط توماس آکوئینی (آکویناس) نیز مطرح شده است. از نظر او، اشتراک لفظی وجود به معنای اینکه معنای وجود در خالق و مخلوقات به صورت کامل متفاوت است، منتهی به لادری‌گری می‌شود و مخلوق نمی‌تواند خالق خود را بشناسد (ابلخانی، ۱۳۸۲: ۴۲۲).

شناخت موجودی که هیچ سنخیت و اشتراکی از هیچ جهتی با انسان ندارد، برای انسان ممکن نیست. اشکال دیگر نظریه تباین این است که بنا بر نظریه تباین تام میان خداوند متعال و مخلوقات، آیه و نشانه و جلوه بودن مخلوقات الهی بی معنا خواهد بود. در برخی آیات و روایات بیان شده است که مخلوقات، آیه و نشانه برای خداوند متعال هستند و یکی از راه‌های شناخت خداوند متعال، توجه به این آیه‌های خداوند متعال است. حال سؤال اساسی این است که چگونه شیئی که از تمام جهات با خداوند متعال مابینت دارد، می‌تواند نشانه و آیه برای خداوند متعال باشد؟ این در حالی است که بنا بر نظریه سنخیت میان خالق و مخلوق، جلوه، آیه و نشانه بودن مخلوقات به خوبی فهمیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

میرزامهدی اصفهانی در صدد بیان روش معرفتی خاصی برای شناخت خداوند متعال و صفات اوست و از نظر او، این روش با روش معرفتی فلاسفه و حکمت متعالیه تفاوت‌های بسیاری دارد. از نظر میرزامهدی، خداوند متعال خود را به بندگان معرفی کرده است و اساس شناخت خداوند همین معرفت است. راه شناخت خداوند متعال نیز به سبب اینکه هیچ سنخیتی میان خالق و مخلوقات نیست، برای انسان بسته است. در بیان میرزامهدی، اسماء و صفات الهی به صورت مشترک لفظی استعمال می‌شوند و این اشتراک لفظی در صفات الهی منجر به تعطیل شناخت خداوند متعال نمی‌شود؛ زیرا خداوند متعال خودش را به بندگان معرفی کرده است. کشف اسامی از خداوند متعال، به مانند کشف موجود در دلالت‌های متعارف و شناخته‌شده نیست؛ بلکه اطلاق این اسامی به تمجید و تعظیم و تکبیر خداوند متعال باز می‌گردد و معنای آن‌ها خود ذات خداوند متعال است. اشکال اساسی نظریه میرزامهدی اصفهانی، تعطیل عقل در مسئله شناخت صفات الهی است.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۳. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۴. ابن میمون قرطبی اندلسی، موسی، دلالة الحائرين، مقدمه و تصحیح حسین آتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، بی تا.
۵. اصفهانی، میرزամهدی، ابواب الهدی، قم، مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۶ ش. (الف)
۶. همو، القرآن و الفرقان فی وجه اعجاز القرآن المجید؛ اعجازنامه، قم، مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۶ ش. (ب)
۷. همو، تقریرات، به قلم شیخ محمود تولائی، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰، بی تا.
۸. همو، معارف القرآن، قم، مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۶ ش. (ج)
۹. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. بیابانی اسکویی، محمد و عباس شاه منصور، «نحوه اطلاق وجود بر خدا و خلق در اندیشه میرزամهدی اصفهانی»، در: اندیشه‌نامه فقیه اهل البيت آیت الله میرزամهدی اصفهانی، قم، مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۶ ش.
۱۱. جواد آملی، عبدالله، عین نضائح (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. حلبی، محمود، معارف الهیه، بی جا، بی تا، بی تا.
۱۳. سبزواری، ملاحادی بن مهدی، شرح المنظومه فی المنطق و الحکمه، قم، بیدار، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بدهیه الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۴۰ ق.
۱۶. همو، نهایه الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۷. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، شرح توحید صدوق، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. لطفی، محمدحسن، دوره آثار افلاطون، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، شرح الکافی، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم‌السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۲۴. ملکی میانجی، محمدباقر، توحید الامامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.

رابطه عالم مثال و عالم طبیعت

از دیدگاه علامه طباطبایی و شیخ اشراق*

- جواد پارسایی^۱
- احمد شه‌گلی^۲

چکیده

بحث از رابطه عالم مثال و عالم طبیعت، یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی است. شیخ اشراق در رد نظریه مشاییان در مورد مادی بودن صور خیالی و برای تبیین برخی دیگر از مسائل فلسفه خود، نظریه عالم مثال را طرح کرده است. علامه طباطبایی نیز از جمله فلاسفه معاصر است که نظریات قابل توجهی در مورد عالم مثال و رابطه آن با عالم طبیعت بیان نموده است. در این نوشتار، ابتدا دیدگاه دو فیلسوف در مورد عوالم هستی و ادله آن‌ها در اثبات عالم مثال تبیین شده است. آنگاه به تحلیل رابطه عالم مثال و عالم طبیعت در محورهای همچون نظریه خیال و ابصار، صور موجود در آینه و اطلاع از امور غیبی در نظر شیخ اشراق، و محورهای همچون رابطه طولی و تشکیکی عوالم، علیت عالم مثال نسبت به عالم طبیعت، وجود کمالات عالم طبیعت در عالم مثال و تبیین

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول) (ja.parsaee@gmail.com).
۲. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (shahgoliaahmad@gmail.com).

رؤیاهای صادقه و کیفیت ادراک حسی از نظر علامه طباطبایی پرداخته شده و در پایان، مطالبی در مورد نقاط مشترک و متمایز دیدگاه‌های این دو فیلسوف و چالش‌های هر دیدگاه بیان شده است.

واژگان کلیدی: عالم مثال، عالم طبیعت، علامه طباطبایی، شیخ اشراق.

۱. مقدمه

از جمله مباحث هستی‌شناسی در فلسفه اسلامی، بحث از عوالم و مراتب هستی است. عالم ماده، عالم مثال و عالم عقول مجرده، از جمله عوالمی هستند که فلاسفه در تبیین صدور کثرت از خداوند و دیگر مسائل فلسفی به تبیین این عوالم پرداخته‌اند. اینکه عالمی به نام عالم مثال وجود دارد یا نه، مورد نزاع فلاسفه نامدار مسلمان بوده است. حکمای مشایی همچون فارابی، ابن سینا، میرداماد و اتباع ایشان، منکر چنین عالمی هستند. در مقابل، اشراقیان، صدرالمتألهین و فلاسفه پیرو حکمت صدرایی قائل به وجود عالم مثال هستند.

با مراجعه به آثار فلاسفه مسلمان مشخص می‌شود که فلاسفه برای عالم مثال، عناوین دیگری همچون عالم اشباح مجرده، صور معلقه، عالم خیال منفصل و عالم برزخ به کار برده‌اند. همچنین باید توجه داشت که عالم مثال، غیر از مُثُل معلقه افلاطونی است و معادل مُثُل افلاطونی در فرهنگ فلسفه اسلامی، عقول عرضی یا همان ارباب‌الانواع است.

از جمله مباحثی که در میان آراء فلاسفه قائل به عالم مثال قابل طرح است، بحث از رابطه عالم مثال و عالم طبیعت است. در این میان، حداقل سه فرض برای رابطه عالم مثال و عالم طبیعت متصور است؛ فرض اول اینکه رابطه بین عالم مثال و عالم طبیعت به نحو تباین است و هیچ گونه ارتباط و اشتراکی بین این دو عالم وجود ندارد. فرض دوم اینکه عالم طبیعت و عالم مثال در عرض یکدیگر وجود دارند و اشتراکاتی بین موجودات مثالی و مادی وجود دارد. فرض سوم اینکه بین عالم مثال و عالم طبیعت رابطه علی وجود دارد. در بین حکمایی که قائل به عالم مثال هستند، کسی قائل به فرض اول نیست. شیخ اشراق از جمله فلاسفه‌ای است که قائل به فرض دوم است و

ملاصدرا و پیروانش از جمله علامه طباطبائی، قائل به فرض سوم هستند. اگرچه ملاصدرا و علامه طباطبائی رابطه طولی و علی برای عالم مثال و عالم طبیعت قائل هستند، اما علامه طباطبائی به صورت مفصل تر به تبیین رابطه بین عالم مثال و عالم طبیعت پرداخته است. از این رو در این نوشتار، به تبیین رابطه عالم طبیعت و عالم مثال از دیدگاه علامه طباطبائی و شیخ اشراق پرداخته شده است.

۲. عوالم هستی

شیخ اشراق عوالم را به چهار مرتبه انوار قاهره، انوار مدبره، برازخ و صور معلقه تقسیم کرده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۲).

قطب‌الدین شیرازی شارح کتاب *حکمة الاشراق* در توضیح مراد بیان کرده که عالم چهار مرتبه دارد که مرتبه اول عالم عقول است، مرتبه دوم عالم نفوس مدبره فلکی و انسانی است و عالم سوم عالم حس است که شامل افلاک و عنصریات می‌شود و مرتبه چهارم عالم صور معلقه یا همان عالم مثال است (۱۳۸۳: ۴۹۱).

علامه طباطبائی سه مرتبه کلی برای هستی برشمرده است. بر این اساس، عوالم کلی وجود سه مرتبه است که بالاترین مرتبه آن، عالم عقول مجرده است و موجودات این عالم، مجرد از ماده و آثار آن، همچون شکل، مقدار و وضع هستند. مرتبه دیگر، عالم مثال یا خیال منفصل است که مجرد از ماده است، اما برخی از آثار ماده مثل شکل، مقدار و جهت را دارد. نازل‌ترین مرتبه وجود، عالم ماده یا طبیعت است که موجودات آن دارای خصوصیتی همچون، نقص، زوال، تجزیه‌پذیری و فنا و حرکت هستند (بی‌تا(ب): ۳۱۴).

نتیجه اینکه شیخ اشراق و علامه طباطبائی هر دو برای هستی، عوالم و مراتبی قائل هستند؛ با این تفاوت که شیخ اشراق، قائل به چهار مرتبه عقول مجرده، نفوس فلکی و انسانی، عالم مثال و عالم حس است، اما علامه طباطبائی عالم را به سه مرتبه عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعت تقسیم کرده و عالم نفوس فلکی و انسانی را به عنوان عالمی مستقل پذیرفته است. در نگاه علامه، نفوس فلکی امری اثبات‌شده نیست و نفوس انسانی نیز یا در مرتبه عقل قرار دارد یا در مرتبه مثال، و در هر دو صورت، جدای

از عوالم ذکر شده نیست. نکته دیگر اینکه معیار تقسیم‌بندی شیخ اشراق با مبنای علامه در حکمت متعالیه، در تقسیم‌بندی عوالم تفاوت دارد. علامه بر اساس اصالت وجود، نگاه وجودی به عوالم دارد و شیخ اشراق نگاه نوری دارد و بر اساس نور و ظلمت عوالم را تقسیم می‌کند.

۳. اثبات عالم مثال

طرح نظریه عالم مثال از سوی شیخ اشراق، ریشه در بحث مادی یا مجرد بودن صور خیالی دارد. از نظر ابن سینا، همه ادراکات جزئی از جمله صور خیالی، مادی و منطبع در مغز هستند و بر مادی بودن ادراکات خیالی، ادله‌ای اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۲۶۰-۲۶۵). شیخ اشراق برای رد دیدگاه ابن سینا و اثبات مجرد صور خیالی، نظریه عالم مثال را مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۱۲). از نظر شیخ اشراق، صورت‌های آینه و خیالی، منطبع در مغز نیستند و محل و مکان مادی برای آن‌ها وجود ندارد، بلکه این صورت‌ها در عالم مثال و قائم به خود هستند و آینه و قوه خیال، مظاهر آن وجودهای مثالی هستند.

قطب‌الدین شیرازی دلیل شیخ اشراق بر اثبات عالم مثال را چنین توضیح می‌دهد که صور خیالی در مغز وجود ندارند، به جهت امتناع انطباع کبیر در صغیر؛ و در خارج نیز موجود نیستند، زیرا در این صورت، هر شخصی سلیم‌الحسی باید آن‌ها را می‌دید. همچنین این صور، عدم محض نیز نمی‌باشند، چرا که بر فرض عدمی بودن، دیگر قابل تصور نبودند و هیچ کدام از دیگری متمایز نمی‌شدند و احکام مختلف بر آن‌ها قابل حمل نبود. نتیجه اینکه صور خیالی موجود هستند و در عالمی بین عالم عقول و عالم طبیعت قرار دارند که آن را عالم مثال یا خیال متصل نامیده‌اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰).

راه دیگر شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال، از طریق کشف و شهودهای خود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۲) و همچنین توانایی برخی از حکما و عرفا بر ایجاد صورت‌های مثالی قائم به خود است و شیخ اشراق از این‌ها نتیجه می‌گیرد که غیر از عالم طبیعت، عالم دیگری وجود دارد که مثل معلقه و ملائکه مدبره نیز در آنجا هستند:

«ولإخوان التجريد مقام خاصّ فيه يقدرّون على إيجاد مثل قائمة على أيّ صورة أرادوا، وذلك هو ما يسمّى مقام "كن" ومن رأى ذلك المقام، تيقّن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ، فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة» (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۲-۲۴۳).

علامه طباطبایی در آثار خود به طور مستقل، دلیلی بر اثبات عالم مثال ذکر نکرده است؛ اما در بحث افاضه کننده صور عقلی، برهانی را اقامه نموده که این برهان را در صور جزئیّه و اثبات موجود مثالی نیز جاری دانسته است:

«ونظير البيان السابق الجارى فى الصور العلمیة الكلّیة، یجرى فى الصور العلمیة الجزئیة ویتبین به أنّ مفیض الصور العلمیة الجزئیة، جوهر مفارق مثالیّ فیهِ جمیع الصور الجزئیة على نحو العلم الإجمالیّ، تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فیفیض علیها الصور المناسبة» (طباطبایی، بی تا(ب): ۲۴۹).

بیان برهان مورد نظر علامه چنین است که صور علمیه خیالی، مجرد از ماده و نیازمند افاضه کننده هستند. این افاضه کننده یا خود نفس است که از یک سو آن را ایجاد می کند و از سوی دیگر آن را می پذیرد و یا امری خارج از نفس است. اگر افاضه کننده خود نفس باشد، وحدت فاعل و قابل لازم می آید؛ در حالی که چنین امری در مورد نفس محال است. اگر امر مادی دیگری مفیض صور بر نفس باشد، لازم می آید که وجود ضعیف تر، فاعل وجود شدیدتر باشد که امری محال است. همچنین تأثیرگذاری فاعل مادی، مشروط به وضع و محاذات است؛ در حالی که امور مجرد (صور خیالی) وضع و محاذات مادی ندارند. بنابراین افاضه کننده صور خیالی، موجود مجرد مثالی است که همه این صور به صورت اجمالی در آن وجود دارد و زمانی که نفس استعداد خاصی پیدا می کند، آن موجود مثالی، صور خیالی را بر نفس افاضه می کند.

بنابراین از نظر علامه طباطبایی وجود عالم مثال، امری مسلم و قطعی است:
«از دیگر مطالب اثبات شده آنکه عالم مثال همچون برزخی است میان عقل مجرد و موجودات مادی. بنابراین عالم مثال، موجودی است که ماده نیست، لکن بعضی لوازم ماده همچون مقدار، شکل و عرض فعلی را داراست» (۱۳۸۸ الف: ۸۴).

علامه طباطبایی مؤیداتی دینی بر وجود این عالم ذکر نموده است. ایشان در ذیل آیه

﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا﴾ (کهف / ۷۹) می نویسد:

«و مراد از برزخ، عالم قبر است که عالم مثال باشد و مردم در آن عالم که بعد از مرگ است، زندگی می کنند تا قیامت برسد. این، آن معنایی است که سیاق آیه و آیاتی دیگر و روایات بسیار از طرق شیعه از رسول خدا ﷺ و ائمه اهل بیت علیهم السلام و نیز از طرق اهل سنت بر آن دلالت دارد» (۱۳۷۴: ۹۷/۱۵).

علامه طباطبایی در جای دیگر نیز می نویسد:

«درباره وجود دو عالم که واسطه بین عالم اسماء و عالم ماده اند، یعنی عالم تجرد و تام و عالم مثال، نیز آیات و روایات فراوانی وجود دارد، ولی بسیاری از آنها در مورد عود و بازگشت می باشد، یعنی برزخ و پس از آن...» (۱۳۸۸ الف: ۱۶۳).

شهید مطهری در ذیل کلام علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، استدلال دیگری بر اثبات وجود عالم مثال بیان کرده است:

«استدلالی که در این مقاله بر وجود عالم عقل و عالم مثال آورده شده است، از ناحیه وجود انسان است؛ یعنی به دلیل اینکه مرتبه‌ای از انسان طبیعت است و مرتبه از او مثال است و مرتبه‌ای از او عقل، و از طرف دیگر طبیعت قادر نیست که موجد مرتبه‌ای عالی تر از خود یعنی مثال و عقل بوده باشد، پس هر مرتبه‌ای از وجود انسان، وابسته به عالمی از سنخ خود اوست. این است مفاد استدلال متن. همان طور که گفتیم، بهتر است در شناسایی این عوالم به آنچه از ناحیه وحی و نبوت رسیده است، استناد گردد و یا همچون مردان راه، از ضمیر و باطن و مکاشفه شهودی استمداد شود» (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۵۹/۵).

بنابراین طبق دیدگاه شیخ اشراق، دلیل عقلی و کشف و شهود عرفانی، وجود عالم مثال را اثبات می کند و از نظر علامه طباطبایی، هم دلیل عقلی و هم آیات و روایات، دلالت بر وجود عالم مثال دارد.

۴. رابطه عالم مثال و عالم طبیعت

در ادامه به بررسی ابعاد رابطه عالم مثال و عالم طبیعت از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی می پردازیم.

۱-۴. دیدگاه شیخ اشراق

سهروردی نظام فلسفی خود را بر اساس نور بنا کرده و در تبیین صدور کثرت از نورالانوار، فرایند و نظامی را طرح کرده است که کاملاً منحصر به نظام فلسفی نوری است. شیخ اشراق نیز همانند مشاییان، معتقد است که برای صدور موجودات متکثر مادی از خداوند، واسطه‌هایی ضروری است؛ از این رو، قائل به وجود عقول مجرده شده است و موجودات اثیری و عنصری عالم طبیعت را حاصل اشراقات و انوار سانح ساطع شده از حق تعالی و عقول مجرده دانسته است. اگرچه شیخ اشراق به تفصیل و با جزئیات، به کیفیت صدور کثرت و پیدایش عوالم وجودی پرداخته است، اما از کیفیت صدور عالم مثال، سخنی به میان نیاورده است. اما از نظر شارحان حکمة الاشراق همچون سهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، عالم مثال حاصل مشاهدات نوری عقول طولی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۲۱۴-۲۱۵) و جایگاه عالم مثال را بالاتر از عالم طبیعت و پایین‌تر از عالم عقول دانسته‌اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰).

شیخ اشراق در ضمن مباحثی متعدد، مسائلی را تبیین و تحلیل نموده است که به نوعی تبیین‌کننده رابطه میان عالم مثال و عالم طبیعت است که در ادامه به بیان این مسائل می‌پردازیم:

الف) نظریه ابصار: فلاسفه مشاء، ابصار را حاصل انطباع شیخ شیء مبصر در جلیدیه و قوه بینایی در بخش مقدم مغز می‌دانستند. از نظر شیخ اشراق نظریه انطباع قابل قبول نیست و اشکالاتی بدان وارد است. طبق دیدگاه شیخ اشراق، ابصار دارای شرایطی است؛ از جمله: سلامت قوه بینایی و آلات و اعضای مربوط به آن، نورانی بودن چشم و قوه بینایی و مستتیر بودن شیء مبصر (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۳۴-۱۳۵)، مقابله بین قوه بینایی و شیء مبصر (همان: ۴۸۶/۱).

فرایند ابصار از نظر شیخ اشراق به این صورت است که هنگامی که انسان با چشمان خود به شیئی در عالم طبیعت می‌نگرد، در صورتی که شرایط مذکور وجود داشته باشد، نفس انسان به آن شیء اشراق می‌کند و آن شیء مستتیر نیز به علم حضوری برای نفس نمایان می‌شود و به جهت اینکه نفس از سنخ عالم انوار است و شیء مبصر نیز مستتیر می‌باشد، هیچ حجابی بین آن‌ها باقی نمی‌ماند و نفس به آن شیء احاطه

اشراقی پیدا می‌کند:

«إِنَّ الْإِبْصَارَ مَجْرَدٌ مُقَابِلَةَ الْمُسْتَبِيرِ لِلْعَضْوِ الْبَاصِرِ، فَيَقَعُ بِهِ إِشْرَاقٌ حُضُورِيٌّ لِلنَّفْسِ لَا غَيْرَ... وَإِذَا صَحَّ الْعِلْمُ الْإِشْرَاقِيَّ لَا بِصُورَةٍ وَأَثَرُ بَلْ بِمَجْرَدِ إِضَافَةِ خَاصَّةٍ هُوَ حُضُورُ الشَّيْءِ حُضُورًا إِشْرَاقِيًّا...» (همان: ۴۸۶/۱-۴۸۷).

ب) نظریه خیال: شیخ اشراق برای تبیین این مسئله که چگونه انسان در حالی که مغز کوچک و محدودی دارد، می‌تواند صور خیالی بسیار بزرگ موجودات عالم طبیعت را درک کند، از نظریه عالم مثال استفاده کرده است (همان: ۲۱۲/۲). طبق دیدگاه او، هنگامی که انسان مثلاً کوهی را می‌بیند و صورت آن را تخیل می‌کند، در حقیقت نفس انسان در عالم مثال، صورت مثالی کوه را مشاهده کرده است. بنابراین انسان به طور مداوم با عالم مثال و موجودات مثالی سروکار دارد.

ج) صورت‌های موجود در آینه: شیخ اشراق معتقد است صورت‌هایی که انسان در آینه می‌بیند، در حقیقت در آینه نیست؛ زیرا آینه فاقد هر گونه عمقی است، در حالی که صورت مشاهده‌شده در آینه، مماس با ظاهر آینه نیست و با آن فاصله دارد. همچنین این صورت‌ها در هوا و یا در چشم و یا حاصل شعاع نور نیستند (همان: ۱۰۲/۲). بنابراین باید در عالم دیگری که همان عالم مثال است، وجود داشته باشند و مظاهر آن صورت، همین آینه است؛ به این معنا که مقابله و مشاهده آینه، زمینه مشاهده صورت‌ها را در عالم مثال برای نفس به وجود می‌آورد (همان: ۲۱۲/۲).

د) حشر نفوس: یکی دیگر از مسائلی که مربوط به رابطه عالم طبیعت و عالم مثال است، مسئله حشر نفوس انسانی است. از نظر شیخ اشراق همه آنچه که انبیا در دنیا در مورد پاداش و عذاب‌های حسی به انسان‌ها وعده و وعید داده‌اند، در عالم مثال برای انسان ظهور پیدا می‌کند:

«وهذا العالم المذكور نسّميه "عالم الأشباح المجردة" وبه تحقّق بعث الأجساد والأشباح الربّانيّة وجميع مواعيد النبوة» (همان: ۲۳۵/۲).

بنابراین انسان نتیجه اعمالی را که در عالم طبیعت انجام داده، در عالم مثال خواهد دید. وجه آنکه شیخ اشراق وعده و وعیدهای انبیا را در این عالم محقق دانسته، آن است که از آنجا که اغلب مردم به دنبال کسب وعده‌های حسی همانند حور و قصور و

غذاهای لذیذ و... هستند، چنین نعمت‌هایی در عالم مثال تحقق‌پذیر است؛ زیرا این عالم همانند عالم طبیعت، عالم صور و اشکال جزئی و حسی است، اما در عالم عقول مجردة چنین اموری وجود ندارد.

ه) اطلاع از امور غیبی: شیخ اشراق در تبیین اطلاع اولیا و انبیای الهی از امور غیبی، از نظریه عالم مثال استفاده کرده است (همو، ۱۳۷۳: ۲۴۰). در حقیقت اولیا و انبیای الهی مانند سایر انسان‌ها دارای ادراکات و حواسی هستند، اما به جهت تکامل روحی آن‌ها و ارتباطی که روح آن‌ها با عالم مثال پیدا می‌کند، قادرند از اموری که برای انسان‌های عادی، غیبی محسوب می‌شود، اطلاع و آگاهی یابند.

و) رؤیایها: اغلب انسان‌ها هنگام خواب، رؤیاهایی را مشاهده می‌کنند که این رؤیایها گاهی غیر واقعی و کاذب‌اند که به آن‌ها اضغاث احلام می‌گویند، و گاهی واقع‌نما و صادق‌اند که به آن‌ها رؤیایهای صادقانه گفته می‌شود. از نظر شیخ اشراق نفس انسان در هنگام رؤیا، به مبدأ خود یعنی عالم مثال توجه می‌کند و امور مثالی را مشاهده می‌کند که اگر آنچه مشاهده نموده، به درستی به قوای حس مشترک و خیال منتقل شود، رؤیای انسان صادق خواهد بود؛ اما اگر مشاهدات دچار تغییر شوند، رؤیای او کاذب می‌شود. پس هنگامی که انسان از خواب بیدار می‌شود، در حقیقت ارتباط نفس با عالم مثال کمتر شده و توجه او به عالم طبیعت بیشتر می‌شود و بدون اینکه حرکتی کرده باشد، از عالم مثال متوجه عالم طبیعت می‌شود (همان: ۲۴۱).

۲-۴. دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد رابطه عالم مثال و عالم طبیعت، دارای ابعاد متعددی است که در ادامه به تحلیل آن می‌پردازیم:

الف) رابطه طولی و تشکیکی عالم مثال و عالم طبیعت: طبق مبانی علامه طباطبایی آنچه که در عالم منشأ اثر است و اصالت دارد، وجود است و ماهیت امری اعتباری است. از نظر علامه، وجود حقیقتی است که مراتب مختلف و متمایزی از نظر شدت و ضعف و تقدم و تأخر و... دارد و «ما به الاختلاف» و «ما به الاتحاد» این مراتب به وجود برمی‌گردد. حقیقت وجود دارای مراتبی طولی است که از ضعیف‌ترین درجات

وجودی که صرف قوه است و هیچ فعلیتی جز قوه بودن ندارد و در مرز عدم است، شروع می‌شود تا بالاترین مرتبه و درجه وجود که از نظر شدت، نامتناهی است و هیچ گونه حد و رسمی ندارد (طباطبایی، بی تا(الف): ۱۵).

بر این اساس، عوالم وجودی نیز بر اساس همین شدت و ضعف وجودی تبیین می‌شوند. عالم طبیعت ضعیف‌ترین مرتبه وجود است و مرتبه بالاتر از آن، عالم مثال است که شدت وجودی بیشتری دارد و برخی از نقص‌ها و محدودیت‌های عالم طبیعت را ندارد. در مرتبه بالاتر، عالم عقول وجود دارد که فعلیت محض است. نتیجه آنکه عالم مثال و عالم طبیعت، دو مرتبه مختلف از وجود هستند که به واسطه شدت و ضعف وجودی که دارند، ویژگی‌های متمایزی پیدا کرده‌اند. بنابراین انسان در قوس نزول، ابتدا عالم عقول و مثال را طی می‌کند و در عالم طبیعت متولد می‌شود و در قوس صعود، از عالم طبیعت شروع به رشد می‌کند و به حسب استعداد و کمالاتی که کسب کرده، مراتب مختلف مثالی و عقلی را طی می‌کند.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«عوالم از جسمانیات گرفته تا مبدأ اول و مبدع کل، از نظر نقص و کمال، مراتب مختلفی دارند، ولی در نفس وجود متطابق‌اند، یعنی عالی به رتبه سافل نزول می‌کند و سافل همچون آینه‌ای، صورت هر آنچه را که از رنگ‌ها و نورها در مقابلش قرار گیرد، منعکس می‌سازد و در نتیجه از عالی آن‌قدر ظاهر می‌گردد که این آینه قبول نماید و تحمل آن کند و نیز عالی بر حسب کیفیات ناقص یا کامل آینه، کیفیت می‌یابد» (۱۳۸۸ الف: ۸۴).

ب) علیت عالم مثال نسبت به عالم طبیعت: بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، رابطه علیت و معلولیت به نحو کمال و نقص است و هر معلولی نسبت به علت خود، مانند سایه نسبت به صاحب سایه است. طبق این دیدگاه، نقص‌ها و کاستی‌ها از لوازم مرتبه معلولیت است و عالم طبیعت از نظر وجودی، مسبوق به عالم مثال و عالم عقول است که ارتباطش با این عوالم به نحو علیت و معلولیت بوده تا اینکه سلسله موجودات به خداوند سبحان منتهی گردد (همو، ۱۳۸۷: ۳۷/۲).

ج) تحقق کمالات طبیعت در عالم مثال: یکی از نتایج رابطه علی بین عالم مثال و

عالم طبیعت آن است که همه کمالات عالم طبیعت در عالم مثال وجود دارند. باید توجه داشت که وجود کمالات در عالم مثال به نحو اجمالی و بسیط نیست، چنان که در عالم عقول گفته می‌شود؛ بلکه اشیاء عالم طبیعت و عالم مثال، قرابت و سنخیت بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند، به طوری که به جز نقائص و کاستی‌هایی (مانند حرکت، زوال و تجزیه‌پذیری) که مربوط به ماده می‌شود، دیگر خصوصیات و ویژگی‌های موجودات مادی نیز در عالم مثال وجود دارد.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«ترتّب هر یک از این عوالم بر دیگری، از نوع ترتّب معلول بر علت، و وجود ناقص بر وجود کامل می‌باشد. بنابراین صورت آنچه در عالم ماده و جسم تحقق می‌یابد، با صورت‌هایی که در عالم مثال است، مطابق می‌باشد و همچنین صورت‌های عالم مثال با آنچه در عالم عقل مجرد است، مطابق می‌باشد. از این رو، نظام موجود در عالم پایین به طور متقن در عالم بالا تحقق دارد، بدون آنکه تغییر و تبدیل بدان راه یابد؛ زیرا تحقق وجودی در عالم پایین، به علتی در عالم بالا نیازمند است و آن علت در صورت تحقق، تغییر نخواهد کرد؛ چون واقع از آنچه بر آن است، تغییر نمی‌کند. پس چیزی که از جهت واقع بودنش تحول‌پذیر است، واقع نیست. بنابراین تحول‌پذیر بودن علت همراه با تحقق و وجود معلول، مستلزم خلاف فرض یا انقلابی که محال است، می‌باشد» (۱۳۸۸: ب: ۹۲-۹۳).

علامه طباطبایی برای روشن شدن رابطه عالم مثال و عالم طبیعت، از این تمثیل استفاده کرده است که کمالات موجود در این دنیا، مانند لذت خوردن غذای خوشمزه و نوشیدن آشامیدنی گوارا و دیدن چهره زیبا و مانند آن، که بزرگ‌ترین و بیشترین لذت‌های این نشئه را تشکیل می‌دهند، نخستین نقصان و عیبی که در آنهاست، کوتاهی زمان بهره‌گیری و ناپایداری آنهاست؛ دیگر اینکه این لذات به هزاران آفت طبیعی و ناکامی و درگیری‌های اجتماعی آمیخته شده‌اند که اگر یکی از آن آفات در این لذات راه یابد، زیبایی و گیرایی خود را از دست می‌دهند. پس لذت‌جویی به وسیله این گونه لذت‌ها و خوشی‌های زودگذر و نیز خود لذت‌جویی و لذت‌جویان، همگی بین هزاران هزار عامل ضد لذت قرار گرفته‌اند که اگر یکی از آن عوامل تلخ‌سازنده لذات، در خوشی‌ها راه یابد، آن‌ها را تباه می‌سازد و از میان می‌برد. با تأمل کافی روشن می‌گردد

که ریشه و خاستگاه تمامی این کاستی‌ها و دردها، همچون نقائص خلقت، به طور مستقیم و یا غیر مستقیم، تنها ماده است و آنجا که ماده‌ای نیست، هیچ یک از این نقائص و مصائب و آلام مربوط به آن نیز در میان نیست. پس این نقائص و کاستی‌ها مربوط به این نشئه دنیاست. اما «عالم مثال» که فوق این نشئه است، از این عیوب و نقائص پاک و مبرا است؛ زیرا موجودات عالم مثال، صورت‌های بدون ماده هستند و لذت‌های مثالی، هیچ گونه عامل منافی و ناسازگار در مقابل خود ندارند (همو، ۱۳۸۷: ۳۷/۲-۳۸).

(د) رؤیاهای صادقه: علامه طباطبایی نیز همانند شیخ اشراق در تبیین رؤیاهای صادقه، از نظریه عالم مثال استفاده کرده است. از نظر علامه در صورتی که نفس انسان از ارتقاء به عالم عقول باز ماند، تنها از عالم طبیعت به عالم مثال ارتقا یافته و چه بسا در آن عالم، حوادث این عالم را به مشاهده علل و اسبابش مشاهده نماید، بدون اینکه با تغییر و تبدیل تصرفی در آن بکند و این گونه مشاهدات نوعاً برای نفوسی اتفاق می‌افتد که سلیم و متخلق به صدق و صفا باشند. این، آن خواب‌هایی است که در حکایت از حوادث صریح است و چه بسا که نفس، آنچه را که در آن عوالم مشاهده می‌کند، با مثال‌هایی که بدان مأنوس است، ممثل می‌سازد؛ مثلاً ازدواج (آینده) را به صورت جامه در تن کردن حکایت می‌کند و افتخار را به صورت تاج، و علم را به صورت نور، و جهل را به صورت ظلمت، و بی‌نامی و گوشه‌نشینی را به صورت مرگ مجسم می‌سازد و بسیار هم اتفاق می‌افتد که در آن عالم هر چه را مشاهده می‌کنیم، نفس ما منتقل به ضد آن می‌شود، همچنان که در بیداری هم با شنیدن اسم ثروت به فقر، و با تصور آتش به یخ، و از تصور حیات به تصور مرگ منتقل می‌شویم و امثال این‌ها. از جمله مثال‌های این نوع خواب‌ها، رؤیای مردی است که در خواب دید در دستش مهری است که با آن دهان و عورت مردم را مهر می‌کند. از این سیرین تعبیر آن را پرسید. در جواب گفت: تو به زودی مؤذن می‌شوی و در ماه رمضان، مردم با صدای تو امساک می‌کنند (همو، ۱۳۷۴: ۱۱/۳۷۰-۳۷۱).

علامه در ادامه، با تقسیم رؤیاهای صادق و کاذب، فرایند حصول هر یک را با استفاده از رابطه‌ای که نفس با عالم مثال برقرار می‌کند، تبیین و تحلیل نموده است (همان: ۳۷۱/۱۱-۳۷۲).

ه) تبیین ادراک حسی: همان طور که بیان شد، طبق دیدگاه علامه طباطبائی عالم مثال نسبت به عالم طبیعت، سمت علت را دارد و ریشه همه حوادث عالم طبیعت، به مرتبه بالاتر یعنی عالم مثال برمی گردد (همو، ۱۳۷۲: ۲۷۱/۱۱) و همه موجودات عالم طبیعت دارای مایزاء در عالم مثال هستند. بر این اساس در ادراکات حسی مثلاً بینایی، هنگامی که انسان شیئی را می بیند، مواجهه و مقابله شیء مبصر با بدن و چشم، علت زمینه ساز است که نفس در عالم مثال، صورت مثالی آن شیء مبصر را مشاهده کند (همو، بی تا(ب): ۲۳۹). بر اساس دیدگاه علامه، علم حصولی به موجودات مادی تعلق نمی گیرد. از دیدگاه علامه، موجود مادی یک نحوه وجود مثالی برتر دارد و به همین دلیل، موجودات مثالی نسبت به اشیاء مادی رابطه علی دارند. از آنجا که علم، حضور موجود مجرد نزد عالم است و شیء مادی قابلیت به ادراک درآمدن ندارد، لذا نفس در مجرد مثالی با اتصال به صورت مثالی در عالم مثال، علم به شیء مادی پیدا می کند. بنابراین معلوم نفس، صورت مجرد مثالی شیء مادی است و این صورت مثالی، موجودی مجرد و قائم به خود است که به دلیل مجرد و شدت وجودی اش تمام کمالات درخت مادی را دارد و مبدأ فاعلی آن است:

«فالمعلوم، عند العلم الحصولی بأمر، له نوع تعلق بالمادة، هو موجود مجرد؛ هو مبدء فاعلی لذلك الأمر، واجد لما هو کماله؛ يحضر بوجوده الخارجی للمدرك، وهو علم حضوری؛ ويتعقبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهية والآثار المترتبة عليه فی الخارج. وبتعبیر آخر: العلم الحصولی اعتبار عقلي يضطر إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری، هو موجود مجرد مثالی أو عقلي حاضر بوجوده الخارجی للمدرك» (همو، ۱۳۴۰: ۱۵۷/۲).

بنابراین آنچه که اولاً و بالذات مورد مشاهده قرار گرفته، صورت مثالی شیء مبصر است و به واسطه مشاهده آن، شیء مبصری که در عالم طبیعت هست نیز بالعرض مشاهده می شود. علامه در حاشیه /سفر در این باره می نویسد:

«والنفس إذا اتصلت من طریق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادی استعدت لأن تشاهد هذا الموجود المثالی أو العقلي فی عالمه، فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صورة لنفسها، وهذا علم حضوری تجد به النفس عين هذا المعلوم الموجود فی الخارج ويوجب الاتصال الذي بالمادة أن تطبقه النفس على المادة، وتدعن أنه هو

المصداق المادّی من غیر ترتّب الآثار علیه، فیحصل من هذا التطبيق العلم الحسولی»
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۱).

طبق این دیدگاه، علم حصولی نیز حاصل تطبیق علم حضوریِ نفس به شیء مبصر در عالم مثال با شیء مبصر خارجی است؛ یعنی پس از آنکه نفس به صورت مثالی علم پیدا کرد، علم خود را با شیء مادی مقایسه و تطبیق می‌کند، که در اینجا علم حصولی حاصل می‌شود.

بنابراین طبق دیدگاه علامه، اگرچه طرفین ادراک بدن مادی و شیء مبصر در عالم طبیعت هستند، اما اینها علت زمینه‌ساز هستند که نفس انسان در عالم مثال، صورت مثالی شیء مبصر را مشاهده کند.

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های شیخ اشراق و علامه طباطبایی دارای نقاط مشترک و متمایزی هستند که در ادامه به تحلیل آن می‌پردازیم:

الف) نقاط مشترک

۱. شیخ اشراق و علامه طباطبایی هر دو قائل به وجود عالم مثال هستند. از نظر آن‌ها موجودات مثالی، مجرد از ماده هستند، اما عوارض و آثار مادی، همچون مقدار، شکل، رنگ و... بین موجودات عالم مثال و عالم طبیعت مشترک است.
۲. هر دو فیلسوف، ادله‌ای بر اثبات عالم مثال اقامه کرده‌اند. شیخ اشراق علاوه بر دلیل عقلی، به کشف و شهود عرفانی نیز تمسک جسته و علامه طباطبایی نیز علاوه بر دلیل عقلی، مؤیداتی دینی بر وجود عالم مثال ذکر کرده است.
۳. شیخ اشراق و علامه طباطبایی هر دو در تبیین مسائلی همچون اطلاع از امور غیبی و رؤیاهای صادق و کاذب، چگونگی حصول معرفت حسی و خیالی، از رابطه بین عالم مثال و عالم طبیعت استفاده کرده‌اند.

ب) نقاط متمایز

۱. شیخ اشراق در چگونگی پیدایش عالم مثال و جایگاه آن نسبت به سایر عوالم

تبینی ارائه نکرده است. اما علامه طباطبائی رابطه عوالم را به نحو طولی و تشکیکی تبیین نموده است. از نظر ایشان، بین عوالم رابطه علی و معلولی وجود دارد؛ به گونه‌ای که عالم مثال از یک طرف، معلول عالم عقول است و از سوی دیگر، عالم مثال نسبت به عالم طبیعت سَمَتِ علیت دارد.

۲. شیخ اشراق در مسائلی همچون حقیقت صورت‌های موجود در آینه و حقیقت ابصار، از نظریه مثال استفاده کرده است؛ در حالی که علامه طباطبائی چنین کاربردی از نظریه مثال نداشته است.

۳. طبق دیدگاه علامه طباطبائی، همه کمالات عالم طبیعت در عالم مثال وجود دارد و موجودات مادی، رقیقه و سایه موجودات مثالی هستند؛ اما شیخ اشراق به صراحت چیزی در این باره بیان نکرده است.

۴. بر اساس دیدگاه شیخ اشراق در باب ابصار در ادراک بصری، نفس به علم حضوری به شیء مادی مبصر احاطه پیدا می‌کند، از این رو شیخ اشراق به نوعی علم حضوری به اشیاء را ممکن دانسته است؛ اما طبق دیدگاه علامه طباطبائی در ادراک حسی، نفس در عالم مثال، صورت مثالی شیء مبصر را مشاهده می‌کند و ارتباط بدن با شیء مادی مبصر، علت زمینه‌ساز ادراک حسی است.

۵. شیخ اشراق تنها در صورت‌های موجود در آینه معتقد است که نفس، صورت‌های مثالی را مشاهده می‌کند؛ اما علامه طباطبائی چنین نظریه‌ای را در باب ادراکات حسی و ابصار بیان نموده است.

ج) چالش‌ها

هر یک از دیدگاه‌های شیخ اشراق و علامه طباطبائی دارای چالش‌ها و اشکالاتی است.

۱. اولین چالش دیدگاه شیخ اشراق در مورد عالم مثال آن است که شیخ اشراق نتوانسته جایگاه هستی‌شناسانه‌ای برای عالم مثال و ارتباط آن با سایر عوالم مطرح کند؛ به طوری که پس از اثبات مجرد بودن صور خیالی و مشخص کردن جایگاه آن‌ها در عالم مثال، نتوانسته تبیین روشنی از کیفیت دستیابی نفس به این ادراکات و تمایز خیال

متصل و منفصل بیان کند. شیخ اشراق از سویی، عالم مثال و صور خیالی را مجرد دانسته و از سوی دیگر، قوه خیال را مادی و منطبع در مغز دانسته است. همچنین با توجه به برهان و ملاکی که شیخ اشراق در تجرد صورت‌های خیالی بیان کرده است، این ملاک در سایر ادراکات جزئی نیز قابل تسری است؛ در حالی که شیخ اشراق درباره سایر ادراکات چنین سخنی بیان نکرده است.

۲. باور شیخ اشراق در باب ابصار آن است که نفس، که از سنخ عالم مثال است، به شیء مادی علم حضوری پیدا می‌کند، در حالی که هیچ تبیین فلسفی برای چنین امری بیان نکرده است؛ حال آنکه ایشان در مسئله صور موجود در آینه، قائل به این است که نفس، صورت مثالی آن‌ها را ادراک می‌کند و هیچ توجیه فلسفی برای تمایز قائل شدن بین این دو مسئله بیان نکرده است.

۳. دیدگاه علامه طباطبایی در مورد رابطه نفس با صور مثالی در ادراکات حسی چالش‌برانگیز است؛ چرا که نتیجه سخن علامه این می‌شود که به ازاء هر یک از موجودات مادی، موجودی مثالی وجود دارد و هر فرد مثالی، علت فاعلی فرد مادی است و در هنگام ادراک حسی، فرد مثالی مدرک بالذات است. این نظریه که ریشه در برخی از آثار و افکار ملاصدرا دارد، برای اثبات آن دلیل ذکر نشده است و البته علامه در همه آثار خود، چنین رویکردی اتخاذ نکرده است. اما در هر صورت، در برابر این دیدگاه چالش‌های متفاوتی وجود دارد. این دیدگاه مسئله تطابق ذهن و عین را دچار چالش‌های عدیده می‌کند؛ زیرا بر این اساس، ذهن آینه خارج نیست، بلکه فاعل صور است و احراز تطابق صور ذهنی نفس با واقعیت عینی، به معیار نیاز دارد. با توجه به اینکه موجودات عالم طبیعت، دارای حدود و اوصافی نظیر قوه، استعداد، حرکت و زمان و... هستند و ذهن ما اشیاء را با این اوصاف درک می‌کند، در این صورت، آنچه مشاهده شده (صور مثالی) با آنچه متعلق ادراک حسی قرار می‌گیرد (عالم طبیعت)، تفاوت دارد. به بیان دیگر، وقتی انسان یک شیء را با اوصافی محدود به زمان و مکان درک می‌کند، با توجه به اینکه این اوصاف با این خصوصیات در عالم مثال وجود ندارد، در این صورت شخص با عالم مثال ارتباط نگرفته است؛ زیرا اوصاف اشیاء درک‌شده با خصوصیات عالم مثال هماهنگی ندارد. از طرف دیگر، پیدا کردن رابطه علی بین

تک تک موجودات عالم مثال با عالم طبیعت، نیاز به دلیل دارد و بر فرض اثبات رابطه علیت، نمی توان از تطابق مدرک و مدرک سخن گفت؛ زیرا علیت بین دو شیء، مفید تطابق نیست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۳. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *انسان از آغاز تا انجام*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش. (الف)
۶. همو، *بداية الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا. (الف)
۷. همو، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۸. همو، *رسائل توحیدی*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش. (ب)
۹. همو، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، *نهایة الحکمه*، تعلیق زارعی سبزواری، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۱۱. همو، *نهایة الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا. (ب)
۱۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ دوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۱۴. یزدان‌پناه، یدالله، *حکمت اشراق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.

برهان قوه و فعل

از منظر فلسفه مشاء*

- بهزاد پروازمنش^۱
- حسین غفاری^۲

چکیده

در طول تاریخ مکتوب فلسفه، دیدگاه‌های گوناگونی پیرامون حرکت پدید آمده است. در این میان تنها نظریه «قوه» ارسطو بود که بیش از همه مقبول فیلسوفان پس از وی به ویژه فیلسوفان مسلمان واقع شد. او هیولا را جوهری سراسر قوه می‌دانست که با انضمام به صورت جسمیه، جسم را تشکیل می‌دهد و پذیرای تحولات آن می‌شود. فیلسوفان اسلامی به ویژه ابن سینا ضمن پذیرش این مطلب، براین متعددی بر آن اقامه کردند و از آن هنگام، این براین مورد بازبینی فیلسوفان بوده و گاه -به ویژه در دوره معاصر- نزد برخی اندیشه‌ورزان چنان با دیده انکار نگریسته شده که به امری کاملاً ذهنی فروکاهیده است. با توجه به نقش مهم این اندیشه در تبیین دگرگونی‌های جهان هستی و اینکه یکی از مهم‌ترین این براین، برهان «قوه و فعل» است، این پژوهش هم می‌کوشد نشان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. دکترای حکمت متعالیه (نویسنده مسئول) (behzadparvazmanesh@gmail.com).

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

دهد بیشتر نقدهای وارد بر این برهان، مبنایی است و این برهان از انسجام بالایی در فلسفه مشاء برخوردار است و هم تلاش می‌کند ظرفیت آن را برای پذیرش ویراستی صدرایی بسنجد. اهمیت این موضوع در تقویت جایگاه نظام مادر فلسفه اسلامی یعنی فلسفه مشاء در یکی از مهم‌ترین آموزه‌های فلسفی، یعنی «قوه و فعل» است که خود زمینه‌ساز تبیین دقیق‌تر آموزه سترگ حرکت جوهری و تعیین قلمرو آن است.

واژگان کلیدی: قوه، ماده نخستین، برهان قوه و فعل، فلسفه مشاء، سازگاری درونی.

مقدمه

مسئله وحدت و کثرت و ثبات و حرکت، از نخستین مسائل فلسفه است و از دیرباز پیرامون آن طیفی از نظریات گوناگون شکل گرفته است. ارسطو با بهره‌گیری از دیدگاه‌های پیشینیان خود به اندیشه‌ای که در کانون فلسفه‌اش نیز جای گرفت، دست یافت و آن آموزه «قوه» بود. قوه همان آمادگی و پذیرش دگرگونی است و یک کیفیت است. در این دیدگاه، جسم که بستر دگرگونی‌های پیرامون است، از دو قطب جوهری کاملاً متفاوت و مجزا به نام‌های «هیولا» و «صورت جسمیه» تشکیل می‌شود. «صورت جسمیه»، جوهر ممتد است که دربردارنده همه دارایی‌های جسم یعنی کشیدگی در سه راستای فرضی عمود بر یکدیگر است و «هیولا» جوهری ساکن و نامتعیین بوده که دربردارنده قوه است.

این سینا با برپا کردن برهان‌هایی که یکی از شناخته‌شده‌ترین آن‌ها، برهان قوه و فعل است، این دیدگاه را برهانی کرد. این برهان‌ها در بستر تاریخ تفکر فلسفی به ویژه از زمان شیخ اشراق، مورد نقد و بازبینی قرار گرفته و در دوره معاصر، آماج حمله‌های گوناگون شده‌اند تا آنجا که گاه اصل اندیشه ارسطویی، نادرست انگاشته شده است.

در همین راستا، مسئله این پژوهش آن است که آیا «برهان قوه و فعل» بر اساس نظام حکمت مشاء قابل دفاع است یا باید اندیشه «ماده نخستین» مشایی را از اساس کنار نهاد و آن را پدیده‌ای صرفاً ذهنی و خیالی دانست؟

نویسنده بر آن است که اشکالات وارد بر این برهان مبنایی است و آموزه «هیولا» با

وجود برخی اشکالات، از اساس قابل انکار نیست و جهت انسجام کامل با نظام حکمت مشاء، نیاز به برخی اصلاحات غیر بنیادی دارد و فیلسوفان مشایی مسلمان با اقامه براهینی از این دست، سهم بزرگی در هموار کردن راه تدقیق هستی‌شناسانه حرکت داشته‌اند و این میراث باید به دست دستاوردهای نوین حکمت صدرایی سپرده شود تا ویراستی پاکیزه‌تر و بسنده‌تر بیابد.

این نوشتار، همدلی با فیلسوفان مشایی را روشی درست در بهره‌گیری و بازبینی این میراث فکری می‌داند و از این رو، همین شیوه را در دستور کار جای داده است. همچنین این پژوهش، رویکرد انتقادی - ترمیمی را در پیش گرفته و کوشیده است تا حد امکان از نگاه انتقادی - ابطالی پرهیز کند.

۱. ماده نخستین

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

۲. برهان

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

۱-۲. مبادی برهان

- جسم جوهر است؛ یعنی حالت شیء دیگر نیست و برای شیء دیگر (از دید متأخران) یا در شیء دیگر (از منظر متقدمان) نیست. (تعریف و تطبیق بر محسوس معقول)

- جسم به خودی خود پیوسته و دارای کشش و امتداد در سه جهت فرضی عمود بر یکدیگر است. (محسوس معقول)

- مقوم جوهر، خود باید جوهر باشد.

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

- «الف بالفعل ب است» اگر در زمان این حکم دارای ویژگی‌هایی باشد که مفهوم «ب» از آن‌ها حکایت می‌کند و «الف بالقوه ب است» اگر چنین نباشد؛ ولی بتواند دارای آن ویژگی‌ها بشود. (تعریف)

- جسم دگرگون می‌شود و ممکن است دارای کمالات اولیه و ثانویه جدیدی بشود. (محسوس معقول)

۲-۲. تقریر مبسوط برهان

۱. هر جسمی از آن جهت که جوهری ممتد است، بالفعل است و از آن جهت که ممکن است دارای کمالات اولیه و ثانویه شود، بالقوه است؛
۲. ممکن نیست که شیء بسیطی، بالفعل (چیزی) و بالقوه (حتی چیز دیگری) باشد؛ (تقابل فقدان و وجدان)
۳. موجودی که هم بالفعل و هم بالقوه باشد، بسیط نیست و مرکب از دو جزء خارجی بالقوه محض به نام «هیولا» و بالفعل محض به نام «صورت جسمیه» است؛ (عکس نقیض مقدمه ۲)
۴. جسم، مرکب از هیولا و صورت جسمیه است؛ (مقدمات ۱ و ۳)
۵. جسم، نوعی جوهر است؛ (مبادی)
۶. اجزای جوهر ضرورتاً جوهرند؛ (مبادی)
۷. هیولا و صورت جسمیه جوهرند؛ (مقدمات ۴، ۵ و ۶)
۸. جسم از آن جهت که جسم است، از هیولا و صورت جسمیه تشکیل شده است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۲؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۵-۱۱۰).

۲-۲.۱. اثبات مقدمه ۲

مهم‌ترین مقدمه برهان قوه و فعل، مقدمه دوم آن است که به تقابل قوه و فعل در

خارج حکم می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۷)؛ از این رو تبیین درست و دقیق آن، نقشی کلیدی در ارزیابی نقدهای ناظر به این برهان دارد.

شیخ اشراق منکر این قاعده، و در مقابل، ملاصدرا در چندین اثر خود و در رویارویی با وی، چندین دلیل برای اثبات آن اقامه کرده است (سهروردی، ۱۳۹۲: ۳۰۱-۳۰۰/۲، تعلیقه شماره ۲۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۵-۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸۹/۱-۲۹۰؛ همو، ۱۳۹۳: ۹۲/۱-۹۴). در اینجا رایج‌ترین این ادله که میان فیلسوفان حکمت متعالیه نیز شایع است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۱۴)، تبیین می‌شود. چکیده این دلیل آن است که حیثیت قوه و فعل از آن رو با هم جمع نمی‌شوند که به وجدان (وجود) و فقدان (عدم) بازمی‌گردند و جمع این دو حیثیت در شیء بسیط موجب تناقض است.

این دلیل بر مقدمات زیر استوار است:

۱. اگر «الف بالقوه ب باشد»، نسبت قوه به متعلق آن (ب)، نسبت «عدم ملکه و ملکه» است؛ (تعریف «قوه» و تقابل «ملکه و عدم ملکه»)

۲. حمل عدم ملکه بر موضوعی، مستلزم وجود موضوع در خارج است؛ (قاعده فرعیه و وجودی بودن عدم ملکه)

۳. اولاً و بالذات، عدم هیچ موجودی از وجود هیچ موجودی قابل انتزاع نیست و بر آن حمل نمی‌شود و برعکس؛ زیرا اگر شیئی (الف)، عدمش از وجود خودش انتزاع شود، تناقض آشکار است. بلکه اگر از وجود شیء دیگری (ب) نیز انتزاع شود، «الف» مصداق «عدم ب» و «ب» نیز مصداق عدم «الف» و به دلیل حضور مقسم در اقسام و کلی در افراد، هر یک به نوعی مصداق مطلق «عدم» که مقسم عدم‌های خاص است، خواهد بود و این هم تناقض است. به شیوه مشابه، همین نکته در انتزاع وجود از عدم خودش یا شیء دیگر نیز وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۵-۱۱۳).

۴. «قوه»، عدم «فعلیت» است؛ (تعریف قوه و فعل)

نتیجه: «قوه» از هیچ «فعلیتی» قابل انتزاع نبوده، بر آن حمل نمی‌شود؛ یعنی «ممکن نیست شیئی بالفعل (چیزی) و بالقوه (حتی چیز دیگری) باشد».

رکن استدلال اخیر نیز مقدمه سوم آن است که دلالت بر عدم‌ناپذیری وجود به نحو مطلق دارد و می‌توان آن را «قاعده عدم‌ناپذیری وجود» نام نهاد. پیرامون این مقدمه باید

توجه داشت که این قانون تنها ثابت می‌کند که راه یافتن مطلق عدم و حتی حیثیت عدمی در «متن» وجود و حتی حیثیت وجودی بسیط، تناقض است و باید چنین چیزی مرکب از وجود و عدم باشد. اما این بدان معنا نیست که حیثیت عدمی نیز داخل در «متن» موجود مرکب باشد؛ چرا که ممکن است این حیثیت، تنها پایانه و مرز عدمی چنین مرکبی باشد. به سخنی دیگر، مرکبی که با این قانون ثابت می‌شود، اعم از مرکب خارجی و مرکب تحلیلی عقلی است. البته در برهان قوه و فعل از آن رو که حیثیت قوه از سنخ عدم ملکه است و امری اضافی و غیر نفادی است، داخل در هویت جسم است و مرکبی خارجی را پدید می‌آورد.

برخی از نکات و دستاوردهای مهم برهان قوه و فعل که در بررسی‌های آینده به کار می‌آید، از این قرار است:

- مراد از انفعال و قبول در این برهان، بالفعل شدن امر بالقوه است؛ یعنی باید خود همان چیزی که ابتدا به نحو بالقوه به وصفی متصف است، در زمان بعد، بالفعل به آن متصف شود. به سخنی دیگر باید مصب و جایگاه حقیقی ماده و تحول، به همان دقتی که از برهان قوه و فعل استفاده می‌شود، دقیقاً یک چیز باشد؛ از این رو صرف ارتباط شیئی با قوه یا آنچه که دارای قوه است، نمی‌تواند مصحح انفعال آن شیء باشد و این برهان الزام می‌کند که تنها چیزی می‌تواند منفعل و دگرگون گردد که مشتمل بر قوه و مادهٔ جوهری باشد و نه صرفاً مرتبط با آن.

به طور کلی یک قانون کلی در باب قوه و فعل وجود دارد و آن اینکه در همه براهین اثبات هیولا مانند قاعده حدوث زمانی، فرض این است که پیدایش هر پدیدهٔ زمانی، ریشه در آمادگی آن پدیده در جوهری به نام ماده دارد. پیامد این آمادگی آن است که خود همان چیزی که آمادگی پیدایش پدیده‌ای را دارد، دچار دگرگونی شود و فعلیت پدیدآمده را در بر داشته باشد. اگر جز این باشد، پیوند آینده و گذشته گسسته می‌شود و آمادگی و دگرگونی، دو جایگاه جدا از یکدیگر خواهند داشت. به دیگر سخن تنها هنگامی چیزی به راستی آمادگی پیدایش چیزی را دارد که خود، دارای آن پدیدهٔ نوپدید شود یا به آن دگرگون شود. این قانون که از قوانین پایه‌ای تبیین حرکت است، با قاعده دیگر حکمت مشاء در زمینه انفعال بسائط، همخوانی ندارد؛

زیرا بر پایه این قانون، موجودات بسیط همچون نفس انسان می‌توانند تنها با رابطه با هیولا یا چیزی که واجد هیولاست، خود دچار دگرگونی شوند. پیامد این دوگانگی آن است که «قاعده انفعال بسیط» که قاعده‌ای وابسته به براهین اثبات ماده است، ناتمام باشد و براهین اثبات ماده از این جهت از انسجام کافی با برخی قوانین پایین دستی برخوردار نباشد. به این نکته در خلال اشکالات نقضی بر این برهان نیز پرداخته می‌شود.

- این برهان غیر از برهان امتناع اجتماع دو فعلیت است و تنها جدایی قوه و فعل و وجود و عدم را ثابت می‌کند و در مورد جدایی یا یگانگی فعلیت‌ها و وجودها با یکدیگر قضاوتی ندارد.

۳. اشکالات

۳-۱. اشکالات حلی

۳-۱-۱. اشکال تعدد جهات قوه و فعل

جدایی قوه و فعل در برهان «قوه و فعل»، جدایی «ملکه و عدم ملکه» است و در صورتی این تقابل روی می‌دهد که متعلق ملکه در آن دو، یک چیز باشد. اما در جسم، ملکه همان صورت جسمی و امتداد است و عدم ملکه، کمالات ثانوی بعدی است که در جسم پدید می‌آید؛ مانند رنگ خاصی که در جسم پیدا می‌شود (ر.ک: همان: ۱۱۲-۱۱۱/۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۶، تعلیقه فیاضی).

پاسخ

با تقریر مبسوطی که از برهان قوه و فعل ارائه شد، روشن می‌شود که هرچند تقابل ملکه و عدم ملکه نیز در مقدمات این برهان به کار رفته است، اما محور این برهان، تقابل سلب و ایجاب (تناقض) است و از این رو، تفاوت متعلق ملکه و عدم ملکه، آن را از میان بر نمی‌دارد؛ بلکه ملکه در متن وجودی خود، حتی با عدم ملکه شیء دیگر نیز متحد نمی‌شود و تنها می‌تواند به آن منضم شود.

۲-۱-۳. اشکال جایگزینی ماده با جسم مستعد

همچنان که جسم به خودی خود سفید نیست و با عروض سفیدی بر آن سفید می‌شود و این امر مستلزم ذاتی بودن سفیدی برای آن نیست، ممکن است صورت جسمیه نیز که به عنوان یک فعلیت، مستعد فعلیتی نیست، با عروض امکان استعدادی، نسبت به فعلیتی مستعد شود، بی‌آنکه نیازمند داشتن بخش جوهری هیولانی باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۱/۵-۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۰).

پاسخ اول

اتحاد و پذیرش حقیقی آنگاه رخ می‌دهد که پذیرش صورت نوعیه توسط قابل، موجب پیدایش ماهیت نوعیه جدیدی غیر از ماهیت قابل و مقبول باشد و این امر تنها میان دو امر که یکی بالقوه و لامتحصل و دیگری بالفعل و متحصّل است، امکان‌پذیر است. از این رو، اتحاد حقیقی میان دو فعلیت و دو صورت نوعیه هم‌عرض یکدیگر، هرچند یکی جوهر و دیگری عرض باشد، نه ذاتاً و نه با عروض استعداد بر آن‌ها ممکن نیست و حاصل چنین ترکیبی ضرورتاً مرکبی اعتباری خواهد بود. در مثال سفیدی جسم نیز فیلسوفان مشایی بر این باورند که ترکیب جوهر و عرض حقیقی نیست و بر اثر این ترکیب، جسم حقیقتاً سفید نمی‌شود. در برابر این نگاه، دیدگاهی است که تراکب فعلیت‌های طولی را ممکن می‌داند و در حقیقت مساوقت وجود با فعلیت واحد را که امری بدیهی یا نزدیک به آن است، نمی‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱/۳۲۹، ۲/۲۶۰، ۳۱۷، ۳۲۰ و ۳۳۱)؛ هرچند در مقام اشکال بر ماده نخستین مشایی، همگامی موجودیت با فعلیت، بلکه عینیت آن‌ها را می‌پذیرد (همان: ۱۷۶/۲).

به هر حال از نگاه بسیاری از فیلسوفان، تراکب فعلیتها پذیرفتنی نیست و برخاسته از ترکیب بر داده‌های حسی است. این پاسخ را علامه طباطبایی این چنین تقریر کرده است:

«مغایرة الجسم بما أنه اتصال جوهری لا غیر مع کل من الصور النوعیة تأبی أن یکون موضوعاً للقبول والاستعداد لها بل یتحتاج إلى أمر آخر لا یأبی أن یتحد مع کل من الصور اللاحقة فیکون فی ذاته قابلاً لكل منها» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۰).

تفسیری دیگر و نقد آن

گاه جهت ابطال برهان قوه و فعل و ماده نخستین و از کار انداختن این پاسخ، تفسیر دیگری از این متن ارائه شده است به این نحو که همزمان، هم وساطت استعداد در اسناد قبول به جسم، به وساطت در عروض و هم قیام استعداد به جسم، به قیام صدوری تحویل برده شده است (همو، ۱۳۸۰: ۳۷۷/۲-۳۷۸، تعلیقه فیاضی).

با چشم‌پوشی از اشکال عدم مطابقت این برداشت با ظاهر این متن، به نظر می‌رسد که این چاره‌جویی سودمند نمی‌افتد؛ زیرا:

اولاً، قیام صدوری استعداد به صورت نوعیه، مانع از اتصاف جسم به استعداد نخواهد بود، همان‌گونه که قیام صدوری حرکت به صورت نوعیه جسم با وجود اتحاد صورت و ماده، مانع از قبول حرکت توسط خود جسم نیست؛ مگر آنجا که استعداد ذاتی باشد که چنین چیزی همان ماده نخستین خواهد بود، همچنان که ذاتی بودن حرکت برای جسم، مانع متحرک بودن مبادی فاعلی آن است و ربط ثابت و سیال را ممکن می‌سازد.

ثانیاً، واسطه در عروض بودن استعداد، که به منظور تثبیت اشکال مورد بحث بر برهان قوه و فعل مطرح شده است، با این هدف هماهنگ نیست؛ چرا که مراد از اشکال بر تحقق ماده نخستین آن است که نشان دهد عروض و وساطت استعداد، همان کار جوهر مادی را انجام می‌دهد تا به این ترتیب جوهر هیولانی به شیوه تیغ اوکام ابطال شود و گفته شود که حقیقتاً خود جسم است که کمالات ثانوی خویش را قبول می‌کند؛ حال آنکه این نکته تنها به وساطت استعداد در ثبوت آن صفت محقق می‌شود، نه وساطت در عروض، و به اختصار، مقصود این بوده که اثبات شود چون استعداد عرض است و عرض وجود للجسم دارد، پس وجود استعداد حقیقتاً همان قابل بودن خود جسم است و از این رو برای قابل بودن جسم، به هیولا نیاز نیست و جوهر مادی، موجودی زیادی و بی‌دلیل است.

پاسخ دوم

این پاسخ بر پایه چهار مقدمه نهاده شده است:

- در دیدگاه فیلسوفان، با حدوث زمانی صورت نوعیه، صورت جسمیه جدیدی نیز در زمان حادث می‌شود؛

- بر پایه قاعده حدوث زمانی (کلّ حادث مسبوق بقوّة ومادّة تحملها) لازم است که امکان استعدادی این صورت جسمیه جدید نیز پیشتر در حاملی وجود داشته باشد؛
- این قاعده همچنین ایجاب می‌کند همان چیزی که حامل استعداد صورت جسمیه جدید است، شخصاً حامل آن باشد؛

- در هر تبدیل باید چیزی میان مراحل مختلف تبدیل، مشترک و محفوظ باشد.
بر پایه این مقدمات، در فرایند «تبدیل» نوعی به نوع دیگر لازم است که حامل استعداد صورت نوعیه جدید، خود جزئی از نوع پیشین باشد تا تبدیل معنا داشته باشد؛ با اینکه فرض آن است که در فرایند تبدیل، صورت جسمیه نوع پیشین نیز همراه با زوال نوع زائل می‌شود. از این رو اگر هیولا که با هر صورتی باقی است، وجود نداشته باشد، چیزی از نوع پیشین باقی نمی‌ماند تا کار هیولا را انجام دهد، آن‌چنان که نخست در بردارنده استعداد صورت جسمیه جدید و سپس دارای خود صورت جدید باشد و این امر مستلزم آن است که در تبدلات جوهری، جسمی یافت شود که تقدم زمانی بر خود داشته باشد (همو، ۱۴۱۶: ۱۰۰).

همچنان که ملاحظه می‌شود، این پاسخ در حقیقت به کارگیری حد وسط برهان فصل و وصل برای از بین بردن کاستی برهان قوه و فعل است.

اشکال بر پاسخ دوم

در این پاسخ فرض شده است که جسم، حادث زمانی است و با استناد به قاعده حدوث زمانی، تقدم زمانی جسم بر خودش نتیجه گرفته شده است، در حالی که تقدم زمان بر جسم بی‌معناست؛ زیرا زمان فرع جسم و بُعد چهارم آن است. از این رو تقدم وجود زمان بر وجود جسم و حدوث زمانی جسم محال است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۶، تعلیقه شماره ۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲/۳۸۰، تعلیقه فیاضی).

پاسخ

در این اشکال، حدوث زمانی «مطلق» جسم که امری نامعقول است، با حدوث

زمانی «فردی» از جسم که امری شدنی است، آمیخته شده است. سخن در این اشکال و جواب، پیرامون مطلق جسم نیست تا معنای حدوث زمانی جسم این باشد که زمانی یافت شود که در آن مطلقاً هیچ جسمی وجود نداشته باشد؛ بلکه سخن بر سر فردی از صورت جسمیه است که در نوعی از جوهر یافت می‌شود و در حدوث و زوال، پیرو حدوث و زوال صورت نوعیه است. از آنجا که با نفی هیولا، صورت جسمیه همان جسم خواهد بود، حدوث نوعی از جوهر، مستلزم حدوث فردی از جسم است که در آن نوع یافت می‌شود که بر خلاف حدوث زمانی مطلق جسم، امر نامعقولی نیست.

۲-۳. اشکالات نقضی

برهان قوه و فعل، گرد آمدن حیثیت قوه و فعل در هویتی بسیط را حتی نسبت به دو وصف متفاوت، محال می‌داند. در ادامه به بررسی ادعای منکران هیولا می‌پردازیم که مدعی تحقق موجودات بسیطی هستند که چنین پدیده‌ای در آن‌ها رخ داده است و این برهان را نقض می‌کنند. عمده‌ترین این موارد از این قرارند:

۱-۲-۳. نقض به نفس انسان

فیلسوفان از سویی اثبات می‌کنند که نفس انسان مجرد و بسیط است و از سوی دیگر معتقدند که نفس موضوع پذیرای اعراض و صور عقلی، بلکه بنا بر نظریه اتحاد عاقل و معقول صدرالمتألهین، ماده آن‌هاست. این دو رأی از جانب منکران هیولا و هر یک به گونه‌ای، ناقض هیولا به شمار آمده‌اند. یادآوری می‌شود که برای رعایت اختصار، واژه «نفس» را به منظور اشاره به نفس انسانی به کار می‌بریم.

الف) نقض به موضوع بودن نفس (نظام دارا شدن نفس)

نفس، بالفعل جوهری مجرد و مدرک خویش است؛ اما نسبت به برخی کمالات غیر ذاتی خود مانند دارا شدن صور عقلی سایر اشیاء، بالقوه است. از سویی نفس، هویتی بسیط و فاقد ماده و صورت است. نتیجه آنکه نفس با اینکه هویتی بسیط است، هم بالقوه است و هم بالفعل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۵-۱۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۱).

پاسخ

نفس مانند عقول، مجرد تام نیست و در مقام فعل، که ضرورتاً مغایر مقام ذات است، مادی و نیازمند هیولاست و همین مادی بودن مقام فعل است که منشأ بالقوه بودن نفس است (همان). جسم بدن، حاوی هیولا و متعلق افعال نفس است و با آن رابطه حقیقی خارجی دارد؛ از این رو هم منشأ بالقوه بودن و هم باعث کمال‌پذیری نفس و هم حامل استعداد کمالات ثانویه آن است. بنابراین منشأ قوه در نفس، مغایر منشأ فعلیت است:

«أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ وَأَمْثَالَهَا وَإِنْ كَانَتْ مَجْرَدَةً بِحَسَبِ الذَّاتِ، لَكِنَّهَا مَادِّيَّةٌ بِحَسَبِ الْأَفْعَالِ وَالصَّفَافِ... فَجَهَةُ الْاِئْتِقَارِ إِلَى الْكَمَالِ وَحَامِلُ قُوَّةِ الْاِسْتِعْدَادِ لَهُ هِيَ الْمَادَّةُ الَّتِي تَعَلَّقَتْ [النَّفْسَ] بِهَا، وَجَهَةُ الْوُجُودِ وَالْفَعْلِيَّةُ هِيَ نَفْسُ ذَاتِهَا الْمَفَاضَةُ عَنِ الْجَوَادِ الْمُحَضِّ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۵/۵).

بررسی

پاسخ بالا شامل دو بخش است که هیچ یک با مبانی مشایبان پذیرفتنی نیست؛ یکی اینکه بدن، ماده «سابق» و حامل استعداد کمالات ثانوی نفس دانسته شده و دیگر آنکه بدن، ماده «مقارن» و حامل خود آن کمالات نیز تلقی شده است:

۱. ماده سابق بودن بدن برای کمالات آینده نفس با یکی از نتایج برهان قوه و فعل که پیش از این بیان شد و گویای آن بود که باید خود قوه و ماده حادث زمانی، حامل آن حادث نیز باشد، ناسازگار است؛ زیرا از سویی با توجه به عدم اتحاد مقام ذات و مقام فعل نفس در حکمت مشاء، مادیت مقام فعل به مقام ذات نفس سرایت نمی‌کند و از سویی بنا بر فرض، این خود نفس است که حامل کمالات حادث ثانویه خویش است، نه بدن؛ از این رو لازم است پیش از حدوث آنها نیز خود نفس، حامل استعداد آنها باشد، نه بدن.

۲. بدن به عنوان ماده مقارن در مقام فعل، در حقیقت قاعده‌ای کلی نزد بسیاری از فیلسوفان و به ویژه مشایبان است. آنان به این شیوه، انفعال بسائط را توجیه می‌کنند و منشأ آن را هیولایی بیرون از آنها می‌دانند که تنها با آنها به نحوی از آنجا مرتبط است (همو، ۱۳۹۳: ۴۳۵/۱). این رابطه، گاه رابطه حلول و در مقام ذات بسیط است، و گاه

رابطه تدبیر و تصرف و در مقام فعل بسیط است. با این همه به نظر می‌رسد این سخن که بیانگر توجیهی برای انفعال بسائط به ویژه در دستگاه مشایی بوده است، درست نیست و با مبانی خود آنان هم سازگار نیست؛ چرا که بنا بر قاعده تقابل قوه و فعل، به هیچ رو ممکن نیست که فعلیت، حقیقتاً منفعلاً شود، مگر در کنار خود دارای حیثیت قوه باشد. از این رو برهان قوه و فعل، دچار نقضی بنایی و درونی در دستگاه مشایی می‌شود و نمی‌تواند از نظام دارا شدن نفس که بدیهی و وجدانی است، تبیین معقولی به دست دهد.

در پایان این بخش دو نکته شایان ذکر است:

۱. این اشکال بر مبانی حکمت مشاء درباره هویت وحدانی و در عین حال انضمامی جسم، اشکالی مبنايي است؛ زیرا آنان ترکیب انضمامی را ترکیبی حقیقی می‌دانند و نمی‌توان گفت که پذیرش صورت توسط ماده جسم نیز مصحح اسناد این پذیرش به کل جسم نیست؛ اما دست کم این اشکال بر مبانی خود آنان در مورد امور بیرونی اما مرتبط با جسم مانند نفس نسبت به بدن وارد است.

۲. نه تنها حکمت مشاء تحولات و تغییرات عارضی نفس، که اصل حدوث نفس مجرد را نیز نمی‌تواند به درستی تبیین کند. نظریه معروف مشاء در این زمینه که به نظریه «روحانیه الحدوث» بودن نفس مشهور شده است، متضمن تناقضی آشکار است؛ زیرا از سویی نفس را امری مجرد و فاقد ماده، و از سوی دیگر آن را حادث و هر حادث را مسبوق به ماده می‌داند.

این مطلب در نوشتار دیگری که به جایگاه قاعده حدوث (کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها) در حکمت مشاء می‌پردازد، توسط نگارنده اول بررسی شده است.

ب) نقض به ماده بودن نفس (نظام شدن نفس)

نظریه ماده بودن نفس

پیش از پرداختن به این نقض، ذکر چند مطلب پیرامون این نظریه سودمند است:

- صدر المتألهین «عقل هیولانی» را جوهر، از قوای نفس و از این رو عین نفس می‌داند. از دیدگاه وی، نفس انسان حتی پس از اتحاد با صور عقلی و بالفعل شدن

نسبت به آن شیء، همچنان نسبت به صور برتر، هیولا و بالقوه است (همو، ۱۹۸۱: ۷۰/۵-۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۱).

- تفاوت این دو نقض همچنان که در عناوین آن‌ها اشاره شده است، به تفاوت موضوع بودن و ماده بودن نفس برای صور و اعراض است. موضوع به عنوان محل اعراض، تنها اعراض آن‌ها می‌شود، ولی با آن‌ها متحد نمی‌شود؛ اما ماده با صورت متحد می‌شود و نه تنها دارای صورت که صورت می‌شود و بدین نحو اشتداد وجودی می‌یابد. نقض پیشین ناظر به نظام «دارا شدن» نفس بود و این نقض ناظر به نظام «شدن» نفس است. از این رو پیش‌بینی می‌شود:

- از آنجا که در نقض پیش، ماده انضمامی که در تبیین نظام «دارا شدن» نفس که نظامی ساده‌تر است، کارایی لازم را نداشت، برای تبیین نظام «شدن» نفس که نظامی پیچیده‌تر و لطیف‌تر است، از کارایی لازم برخوردار نباشد؛
- پاسخ نقض پیشین که بر موضوع بودن نفس تأکید دارد، برای حل این نقض سودمند نباشد.

بیان نقض

نظریه ماده بودن نفس برای صور عقلی یا همان نظریه اتحاد عاقل و معقول، ناقض برهان قوه و فعل است؛ زیرا به حرکت در مجردات می‌انجامد. حرکت جوهری نفس در نظریه اتحاد عاقل و معقول، همان خروج تدریجی نفس از عقل هیولانی (هیولای عقلیات) به فعلیت است؛ چرا که حرکت، خروج تدریجی از قوه به فعل است، پس اتحاد نفس با صور عقلی اشیا لزوماً با قوه و ترکیبِ نفس مجرد بسیط با هیولا همراه است که بر پایه برهان قوه و فعل غیر ممکن است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۱). به سخنی دیگر، نفس در نظریه اتحاد عاقل و معقول، دارای حرکت است، در حالی که به خودی خود فاقد قوه و ماده و موجودی مجرد است و حرکت در مجردات غیر ممکن است.

پاسخ

چنان که پیشتر اشاره شد، پاسخ نقض پیشین برای این نقض کارایی ندارد؛ زیرا در آن نقض، نفس موضوع صور علمی بود و موضوع چون جوهر متحصلی است، می‌تواند

دارای دو حیثیت فعلیت و قوه باشد، به این شکل که حیثیت فعلیت نفس به مقام ذات مجرد و حیثیت قوه آن به مقام فعل و هیولای موجود در بدنش بازگردد؛ بر خلاف آنکه در این نقض، خود نفس با اینکه مجرد و بسیط است، فی نفسه حیثیت قوه، و هیولای عقلیات است. از این رو پاسخ دیگری به این شکل داده شده است که مراد از خروج نفس از قوه به فعل، معنای مشهور حرکت و خروج تدریجی از قوه به فعل نیست تا مستلزم حرکت و وجود هیولا باشد؛ بلکه مقصود از آن، اتحاد پی در پی نفس با صورت‌های عقلی است. از این رو مقصود از هیولا نیز ماده‌ای نیست که با برهان قوه و فعل اثبات می‌شود و در حرکت معمول نیاز است؛ بلکه مقصود همان اشتدادپذیری نفس است؛ یعنی نفس با اتحاد با صور عقلی، اشتداد وجودی می‌یابد؛ نه به این معنا که وجود صورت عقلی، به وجود نفس ضمیمه و با هم یکی شوند؛ بلکه به این معنا که پس از اتحاد نفس با صورت عقلی که وجودی برتر و جمعی‌تر از نفس دارد، صورت عقلی، صورت نوعیه جدید نفس خواهد بود، بی آنکه این فرایند، مستلزم حرکت و انفعال باشد:

«خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتحادها بعقل بعد عقل، ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة وإلا استلزم قوة واستعدادًا وتغيّرًا وزمانًا وكل ذلك ينافي التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة»
 (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۰-۷۱/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۱-۱۰۲).

بررسی

الف) این پاسخ مبهم است؛ زیرا روشن نیست که مقصود از اتحاد ترتیبی نفس با صور عقلی چیست:

- اگر مراد صرف انضمام باشد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا این پدیده تنها در انضمام عرض به موضوع، و ماده انضمامی به صورت جسمیه قابل تصور است که خلاف فرض این پاسخ است.

- اگر مراد انضمام صورت عقلی به نفس و تحقق یک وجود بسیط عقلی شدیدتر باشد، چنین پدیده‌ای «اتحاد دو فعلیت» خوانده می‌شود و مورد انکار فیلسوفان است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۹۰/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۲۳/۱).

- اگر مراد آن است که حرکت و خروج از قوه به فعل، اولاً در بدن رخ می‌دهد و بر کمال بدن افزوده می‌شود، آنگاه و به واسطه اتحاد نفس و بدن، نفس به این کمال، استکمال و اشتداد می‌یابد (عشاقی، ۱۳۷۲: ۸۴-۸۵)، پاسخ آن است که اگر وساطت کمال بدن برای کمال نفس، وساطت در عروض باشد، به معنای آن است که نفس حقیقتاً ماده صورت عقلی نبوده و آن را نپذیرفته است و این خلاف فرض است و اگر وساطت در ثبوت باشد، جز بر پایه حرکت جوهری شدنی نیست؛ در غیر این صورت به اتحاد چند فعلیت می‌انجامد که محال است.

از این رو تنها فرض معقول آن است که گفته شود نفس تنها یک فعلیت ممتد و کشیده تا صور عقلی است که با تعقل به فعلیت مراحل برتر خویش که از پیش آمادگی آن را داشته است، دست می‌یابد و این فرایند، همان حرکت جوهری اشتدادی و نحوه وجود نفس است؛ در غیر این صورت، رابطه نفس با این وجود برتر، آن‌سان که بتوان میان مراحل گوناگونی که برای آن قابل فرض است، ترتیب و ترتبی ضروری همچون سلسله اعداد در نظر گرفت، تبیین مناسب و معقولی نمی‌یابد.

ب) این پاسخ با دیدگاه نهایی صدرالمতألّهین در باب اتحاد عاقل و معقول که نقض مذکور ناظر به آن است نیز هماهنگ و سازگار نیست. وی میان نفس و امر هیولانی مغایرت نمی‌بیند، بلکه وحدت قائل است؛ آن‌چنان که خود نفس، قابل صور عقلی است و حقیقتاً اشتداد می‌یابد، نه جوهری مغایر آن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۰/۵، تعلیقه ملا اسماعیل درب‌کوشکی). در غیر این صورت، عقل هیولانی، نوع ششمی از انواع اولیه جوهر به شمار خواهد آمد؛ چون در این صورت، عقل هیولانی نه ماده، نه صورت جسمیه، نه جسم و نه بنا به فرض، نفس و نه عقل خواهد بود. همچنین وی در مواردی که به توضیح اتحاد عاقل و معقول پرداخته، صریحاً از وحدت عقل هیولانی و نفس سخن گفته است (همان: ۱۹/۹ و ۲۶۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۴۴۶-۴۴۷ و ۴۹۵).

ج) این راه حل با نظر ارائه‌دهنده آن، علامه طباطبایی، در باب تعقل نیز ناسازگار است؛ زیرا ایشان در بحث علم، نحوه تعقل نفس را در چهارچوب حرکت و استکمال جوهری نفس ترسیم می‌کند:

«أما تعقلها [= النفس] لغيرها، فيتوقف على خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً

بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكسيها» (۱۴۱۶: ۲۶۱).

واژه «تدریجاً» در عبارت بالا، چون در ساختار یکی از تعاریف معروف حرکت که همان «خروج تدریجی از قوه به فعل» است، به معنای پیوسته و پی‌درپی بودن است که در میان مراحل حرکت رخ می‌دهد، نه معنایی که در این پاسخ به آن اشاره شد، از این رو نمی‌توان پاسخ محل بحث را قرینه بر آن دانست که مراد از این عبارت که درباره نحوه تعقل نفس بیان شده است، همان اتحاد ترتیبی است.

د) این نقض، نقضی مبنایی بر دستگاه فلسفی مشاء است؛ چرا که ماده بودن نفس برای صور علمی تنها بر اساس حرکت جوهری ممکن است و اندیشه هیولای انضمامی همچنان که از خلال براهین آن پیدا است، بر اساس نظریه کون و فساد و انکار حرکت جوهری سامان یافته است و به سخنی دیگر، اتحاد عاقل با صور معقول از آموزه‌های ویژه حکمت متعالیه است و به هیچ رو نمی‌توان آن را از مبانی حکمت مشاء استنتاج یا با آن سازگار کرد. اساساً از نگاه مشاء، اشتداد وجودی حرکت تلقی نمی‌شود، بلکه حرکت همیشه به معنای کون و فساد و نابود شدن امری وجودی، و پدید آمدن امر وجودی دیگر به جای آن است، نه به شکل از بین رفتن امری عدمی و وجودی شدن آن. از این رو ابن سینا در پاسخ به همین اشکال در اتحاد حاسّ و محسوس می‌گوید انفعال حاس از محسوس در فرایند احساس قوه حاسّه، حرکت و تغییر از ضدی و فعلیتی به ضد و فعلیتی دیگر که در مثل بخار شدن آب یا سرد و گرم شدن آن رخ می‌دهد، نیست، بلکه استکمال است؛ یعنی کمالی که بالقوه بود، به فعلیت می‌رسد:

«وانفعال الحاسّ من المحسوس، لیس علی سبیل الحركة إذ لیس هناك تغییر من ضدّ
إلی ضدّ، بل هو استکمال أعنی أن یكون الكمال الذی كان بالقوة، قد صار بالفعل من
غیر أن یصل فعل إلى القوة» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب/۲/۵۷).

۲-۲-۳. نقض به هیولا

این اشکال در حقیقت نقض برهان قوه و فعل به دستاورد خود این برهان (هیولا) است. پس ضمناً اشاره به ضعف محتوایی و درونی خود برهان دارد. به سخنی دیگر، این نقض ادعا دارد که این برهان، خود متناقض است. هیولا جوهری ذاتاً بالقوه است؛

پس در اینکه جوهری از جواهر است، بالفعل، و در اینکه قوه محض است، بالقوه می‌باشد. از سویی بر پایه برهان قوه و فعل، هر چیزی که چنین وضعیتی داشته باشد، مرکب از هیولا و صورت جسمیه است؛ نتیجه آنکه هیولا نیز از دو حیثیت خارجی بالفعل و بالقوه دیگری مرکب است و با نقل کلام به هیولای جدید، همین روند بی‌آنکه پایانی داشته باشد، ادامه می‌یابد و به تسلسل محال می‌انجامد (همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۶/۵-۱۱۷)؛ چرا که میان اجناس عالی و متوسط، ترتبی ذاتی برقرار است. همچنین ماده که به عنوان مقوم جسم است، باید در ظرف تحقق جسم، بالفعل موجود باشد، پس حلقه‌های این سلسله بی‌پایان، مترتب و بالفعل هستند:

«لسائل أن يسأل ويقول: فالهَيُولَى أَيْضًا مَرْكَبَةٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا فِي نَفْسِهَا هَيُولَى وَجَوْهَرٌ بِالْفِعْلِ، وَهِيَ مُسْتَعَدَّةٌ أَيْضًا» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۷).

پاسخ

پیش از بیان پاسخ، یادآوری می‌شود که موجودات بسیط هرچند دارای ماده و صورت خارجی و جنس و فصل مأخوذ از آن‌ها نیستند، اما در تحلیل عقلی، با ملاحظه اشتراکات و اختلافاتی که برخی از آن‌ها نسبت به یکدیگر دارند، دارای جنس و فصلی عقلی متناظر با این جهات می‌باشند. از این رو برای جواهر بسیطی مانند هیولا نیز می‌توان جنس و فصل عقلی در نظر گرفت.

ابن سینا این اشکال را برخاسته از فعلیتی متوهم می‌داند که ناشی از ناحیه جواهر بودن هیولاست و از همین رو پاسخ را نیز متوجه همین نکته می‌کند و پاسخ می‌دهد که هرچند جواهر، جنس هیولاست، اما چون امری عام و از اجناس عالی است، هیچ تحصیلی جز از سوی فصل خود ندارد؛ بر خلاف اجناس متوسط مانند «جسم» و «گیاه» و «حیوان» که هر یک افزون بر اینکه جنس‌اند، نوع اضافی هم شمرده می‌شوند و با چشم‌پوشی از فصلی که به آن‌ها ضمیمه می‌شود، در خارج تعیین و تحصیلی دارند. از سویی فصل هیولا، همان بالقوه بودن محض است، پس جوهریت آن هم بالفعل نیست؛ یعنی بالقوه بودن هیولا از جهت فصلش، مستلزم بالقوه بودنش در جنس نیز هست، پس هیولا در جواهر بودنش نیز بالقوه است.

«الهَيُولَى... الْجَوْهَرِيَّةُ الَّتِي لَهَا، لَيْسَ تَجْعَلُهَا بِالْفِعْلِ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ بَلْ تُعَدُّهَا لِأَنَّ

تكون بالفعل شيئاً بالصورة» (همان: ۶۷-۶۸؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۱۶/۵).

علامه طباطبایی نیز این مطلب را به این شیوه بیان کرده است:
 «يقال كما أجاب عنه الشيخ، إنّ المادّة متضمّنة للقوّة والفعل لكن قوتها عين فعليتها
 وفعليتها عين قوتها، فهي في ذاتها محض قوّة الأشياء لا فعلية لها إلاّ فعلية أنّها قوّة
 الأشياء» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۲؛ نیز: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۵).

در برخی شروح مبسوط و تحلیلی *نهایة الحکمه*، از این متن چنین برداشت شده است که اشکال نقضی محل بحث را ناشی از فعلیتی دانسته که از ناحیه فصل هیولا برای آن حاصل می‌شود و با همین ملاحظه، از این نقض پاسخ داده است که برهان قوه و فعل تنها در مورد فعلیت‌هایی برقرار است که فعلیت آن‌ها فعلیت قوه نباشد؛ زیرا چنین فعلیتی در حقیقت فعلیت نیست و تنها تأکیدی بر صرافت و محوضت همان قوه است. اساساً چیزی مانند هیولا که فعلیت آن فعلیت قوه است، به خودی خود بالفعل نیست تا به اجتماع قوه و فعل در واحد بسیط بینجامد. از این رو هیولا تخصصاً و موضوعاً از شمول برهان بیرون است نه تخصیصاً و حکماً، و بالفعل بودن چنین فعلیتی با بالقوه بودن محض تنافی ندارد. سپس بر این مطلب اشکال کرده است که تأکید این نقض و نیز پاسخ ابن سینا بر این نیست که هیولا از جهت فصلش (بالقوه بودن) بالفعل است، بلکه تأکید بر این است که هیولا از جهت جنسش (جوهر بودن) بالفعل است. پس هیولا باید مرکب از صورت و ماده دیگری باشد؛ در حالی که تأکید در اینجا بر جهت فصلی هیولاست (عبودیت، ۱۳۹۳: ۲۸۷).

به نظر می‌رسد پاسخی که از علامه طباطبایی نقل شده است، بر پاسخ شیخ منطبق است و ایشان نیز همان مطلب مورد نظر شیخ را با تأکید بر اتحاد جنس و فصل هیولا بیان می‌کند؛ چه اینکه هم فعلیت هیولا را که همان جهت جنسی و جوهری آن است، عین قوه آن، که جهت فصلی آن است، می‌داند و هم به عکس این مطلب اشاره دارد و این دو جهت، تأکیدی بر عینیت آن دو است که هیولا چیزی جز قوه و آمادگی برای پذیرش فعلیت نیست، نه اینکه تنها ناظر به جهت فصلی هیولا باشد و جهت جنسی و جوهری آن فراموش کرده باشد.

۴. جایگاه و گستردگی برهان

این برهان از میان براهین ماده نخستین، برهانی بنیادی و ریشه بسیاری از براهین دیگر دانسته شده است؛ بدین معنا که سرنوشت آن‌ها از نظر تمامیت و منتج بودن، به این برهان وابسته است و از این رو همواره کانون توجهات و همچنان که گذشت، آوردگاه نقض و ابرام‌های گوناگون بوده است. حد وسط این برهان، «فقدان» و آمادگی در فرایند پذیرش صور کائن و فاسد است و ماده نخستین را به عنوان قابل محض، در نازل‌ترین درجه ممکن از وجود به اثبات می‌رساند. با این همه، اصلی‌ترین رقیب این برهان از این جهت، برهان فصل و وصل است.

گاه برهان فصل و وصل در طول برهان قوه و فعل دانسته شده و به عبارتی از ملاصدرا نیز استشهد شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱-۲۲).

به نظر می‌رسد که این دو برهان با وجود داشتن پایه‌هایی مشترک، مستقل از یکدیگر هستند و سرنوشت و نتیجه کاملاً یکسانی ندارند. حد وسط برهان فصل و وصل، «ثبات» و این همانی در فرایند «دگرگونی» است و حد وسط برهان قوه و فعل، «فقدان» و نداری در فرایند «پذیرش» است. هرچند گاه به نظر رسیده است که بازگشت «ثبات» و «حرکت» به «فقدان» و «پذیرش» است، اما ملازمه‌ای میان این دو وجود ندارد و برهان فصل و وصل نه تنها ظرفیت تفسیرهای مترقی‌تر از حرکت مانند حرکت جوهری و وجود سیال ملاصدرا را هم دارد، بلکه در یافتن ویرایشی برتر بر اساس حرکت جوهری صدرایی سازگارتر است. اثبات این مسئله، مجال گسترده‌تری می‌طلبد؛ با این همه در همین نوشتار نشان داده شده که چگونه برای تثبیت برهان قوه و فعل، گاه از برهان فصل و وصل استفاده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/۱۱۱-۱۱۰ و ۱۱۴). همچنین ملاصدرا تصریح دارد که این دو برهان در عرض یکدیگر و در بنیان، نزدیک به یکدیگرند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/۱۰۵)؛ از این رو نمی‌توان به یک عبارت نه چندان روشن از وی در این زمینه بسنده کرد:

«هذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ» (همان: ۵/۱۱۱؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۶۴: ۱۷۴-۱۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲/۱۷۳).

البته ملاصدرا در عبارت زیر، پس از تقریر برهان قوه و فعل ضمن اشاره به هم‌عرضی این دو برهان، در مقام مقایسه این دو این گونه داوری می‌نماید:

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

نتیجه‌گیری

از میان نقدهای وارد بر برهان قوه و فعل، آنچه بر این برهان وارد است، نقدهایی است که بر مبنای مشایبان نمی‌باشد و از این رو به سازگاری آن با نظام حکمت مشاء آسیبی نمی‌رساند. آن دسته از اشکالات هم که روبنایی است و می‌تواند به این سازگاری درونی خدشه وارد کند، به جز معدودی ناتمام است. بنابراین برهان قوه و فعل از انسجام بسیار بالایی در درون نظام حکمت صدرایی برخوردار است.

پیامد این امر آن است که مشایبان در چهارچوب آموزه‌های فلسفی خویش، گامی بلند و هماهنگ فراروی تبیین فلسفی مسئله قوه، ماده و حرکت به پیش برداشته و برهانی بنیادین و خوش‌ساخت را فراروی جهان فلسفه قرار داده‌اند تا با مبانی و دست‌مایه‌های نوین فلسفی مانند حکمت متعالیه بازنمایشیده شود و از برخی نارسایی‌ها و ابهامات آن کاسته شود.

این نوشتار کوشید تا با پیروی از شیوه همدلانه بزرگانی چون ملاصدرا با میراث پیشینیان، برخی از ابهامات و خدشه‌هایی را که به ویژه در دوره معاصر بر این بخش از میراث فلسفی پدید آمده است، بزداید و این مسیر را هموارتر کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (الالهيات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۲. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۳. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراف*، شرح قطب‌الدین شیرازی و تعلیقات صدرالمآلهین، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی و حسین ضیائی تربتی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۲ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۶. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۷. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۸. همو، *شرح الهدایة الاثیریه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۳ ش.
۹. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلام‌رضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. همو، *نهایة الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی (شرح نهایة الحکمه)*؛ مرحله ششم: *مبحث جوهر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۱۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الهیات و طبیعیات*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۶. همو، *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (یادداشت‌ها/جلد چهارم)*، تهران، صدر، ۱۳۶۴ ش.

صورت‌بندی معنایی مدنیت در کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه*

□ هدیه تقوی^۱

چکیده

مدنیت از مقوله‌های بنیادین در جوامع انسانی است که بر ضرورت رعایت قواعد و اصول مدنی تأکید دارد. این مقوله به سبب تأثیرگذاری بر کیفیت زیست اجتماعی، در اندیشه و نظریات فلاسفه اسلامی از جمله ابن مسکویه بازتاب وسیعی پیدا کرده است. وی با تدوین کتاب تهذیب‌الاخلاق، گامی مهم در نظریه‌پردازی در حوزه اخلاق، و فضایل انسانی که زمینه‌ساز رشد مدنیت است، برداشت. مقاله پیش رو تلاش می‌کند با شناسایی و معرفی فضایل اخلاقی، تأثیر آن‌ها را در ایجاد صورت‌بندی معنایی از مدنیت، با بهره‌گیری از روش معناشناسی در حوزه زبان‌شناختی بیان دارد.

یافته پژوهش نشان می‌دهد که فضایل پنج‌گانه اخلاقی «حکمت»، «عفت»، «شجاعت»، «سخاء» و «عدالت» - که از شاخصه‌های مدنیت هستند - مطرح در کتاب تهذیب‌الاخلاق، در ارتباط معنایی با مفاهیم درونی، مقوله‌هایی

تولید کرده‌اند که در روابط معنایی با مدنیت - به عنوان نقطه کانونی - صورت‌بندی معنایی از مدنیت در پس اندیشه‌های ابن مسکویه را نمایان ساخته که بر زیست اجتماعی بر اساس حفظ ارزش‌های انسانی بما هو انسان تأکید دارد.

واژگان کلیدی: فضایل اخلاقی، مدنیت، ابن مسکویه، تهذیب اخلاق، صورت‌بندی معنایی، معناشناختی.

۱. مقدمه

شناخت اندیشه و نظریات ابن مسکویه که سهمی مهم در مبانی نظری فرهنگ و تمدن اسلامی دارد، صرفاً با معرفی آثار وی و توصیف آن‌ها ممکن نیست. بخش مهمی از مبانی فکری و نظری او را می‌توان از طریق تحلیل متنی مفاهیم و مؤلفه‌هایی که در این خصوص بیان کرده، شناخت. تحلیل آن‌ها با بهره‌گیری از روش‌های زبان‌شناختی که به معانی و مفاهیم واژگان فراتر از سطح جمله و ساختار آن می‌پردازند، میسر است. در این صورت می‌توان زوایای مهمی از اندیشه ابن مسکویه را که در پس معنای ظاهری و آشکار مفاهیم و واژگان کلیدی نهفته است، نمایان ساخت.

مقاله پیش رو بر آن است تا با رویکردی توصیفی و با استفاده از تکنیک‌های روش معناشناختی، ضمن شناسایی مفاهیم و مقوله‌های مدنیت در کتاب *تهذیب الاخلاق* به تحلیل آن‌ها نیز پردازد و صورت‌بندی^۱ معنایی از مدنیت را در خلال دیدگاه‌های ابن مسکویه ارائه دهد. برای این منظور، بدون به آزمون گذاشتن فرضیه‌ای، تلاش گردیده تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود: عناصر مدنیت از دیدگاه ابن مسکویه کدام‌اند؟ چگونه با معناشناسی این عناصر می‌توان به صورت‌بندی معنایی از مدنیت در پس اندیشه‌های ابن مسکویه دست یافت؟

در معناشناسی، روابط معنایی و مفهومی که در سطح واژگان وجود دارند، مورد توجه قرار می‌گیرند. این واژگان ممکن است در روابط معنایی با واژگان دیگر، نظام معنایی را ایجاد کنند که به صورت ملموس در متن آشکار نباشد (صفوی، ۱۳۸۳: ۹۹). در واقع معناشناسی، تحقیق و مطالعه تحلیلی درباره کلمات کلیدی است که در متن به کار

رفته است (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۴). با استفاده از آن‌ها می‌توان اندیشه نهفته در پس آن را با امکانی که برای تحلیل کردن واژگان به دست می‌دهد، کشف نمود.

صورت‌بندی معنایی نیز نوعی کاوش زبان‌شناختی - تاریخی است که به شناخت ریشه‌های مفاهیم و واژگان در بسترهای تاریخی کمک می‌کند. اما فراتر از زبان، مطالعه تاریخ اندیشه نیز هست که از طریق آن می‌توان زوایایی از فکر و فرهنگ افراد و حتی ملت‌ها را شناسایی کرد (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱). این امر، دانش و تجربه را به گونه‌ای نظام‌مند سامان‌دهی می‌کند (مک‌دائل، ۱۳۸۰: ۲۸). این تحقیق با الهام از روش مذکور و صورت‌بندی ساخت معنا، صرفاً به صورت‌بندی موجود در اصول و مؤلفه‌های مدنیت از دیدگاه ابن مسکویه پرداخته و از این طریق تلاش می‌کند تا الگو و مدل ابن مسکویه از مدنیت را از خلال اندیشه‌های وی استخراج و به جامعه علمی عرضه کند. به این منظور، روش مدنیت در حکم چراغ راهنمایی است که به شناسایی عناصر و مقوله‌های مدنیت بر اساس فضایل اخلاقی مطرح در کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه کمک می‌کند. در واقع این پژوهش، هیچ ادعایی مبنی بر پیاده‌سازی روش معنایی و صورت‌بندی ساخت معنا مطابق آنچه که در حوزه زبان‌شناختی است، به طور کامل ندارد، بلکه از روش مذکور برای هدف مورد نظر در مقاله الهام گرفته است.

مفهوم‌شناسی صورت‌بندی معنا با الهام از تعریفی که فوکو در مورد صورت‌بندی مفاهیم ارائه داده، صورت می‌گیرد (فوکو، ۱۳۸۸: ۸۹-۱۰۰). از این رو می‌توان صورت‌بندی معنایی را مطابق آنچه که در این جستار مدنیت است، مجموعه‌ای از مفاهیم، عناصر و مقوله‌های مدنیت دانست که در ارتباط ساختاری و مفهومی با هم، نظام معنایی از مدنیت ایجاد کرده که از طریق آن، امکان دستیابی به الگوی مدنیت در اندیشه‌های ابن مسکویه فراهم می‌شود.

همسو با این معنا، پژوهش پیش رو در سه مرحله انجام می‌گیرد؛ مرحله اول، شناسایی عناصر مدنیت بر اساس شاخص‌های فضایل اخلاقی مطرح در کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه است. در این مرحله با رویکرد توصیفی، عناصر اصلی و فرعی مدنیت در میان مفاهیمی که ابن مسکویه ارائه داده، شناسایی می‌شوند. در مرحله دوم، چگونگی همگونی و ارتباط این عناصر با هم مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در

مرحله سوم نیز با استفاده از شناختی که نسبت به ارتباط معنایی میان عناصر اصلی و فرعی حاصل شده، در درون متن به کشف مقوله‌های مدنیت در پس اندیشه‌های ابن مسکویه پرداخته می‌شود. پس از آن، صورت‌بندی معنایی که از مدنیت و مقوله‌های مرتبط با آن به دست آمده، عرضه می‌گردد.

پژوهش‌ها و تحقیقات متعددی در ارتباط با موضوع مورد بحث صورت گرفته که می‌توان به «فرد مدنی و فردگرایی فلسفی در فلسفه سیاسی مسلمانان» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۱۱۰-۱۲۵)، «نظریه تمدنی ابن مسکویه» (محمدی و خزائلی، ۱۳۹۸: ۲۹۳-۳۱۰) و «نظریه فرهنگی ابن مسکویه» (ابراهیمی‌پور و پیش‌قدم، ۱۳۹۴: ۱۰۵-۱۲۵) اشاره کرد. این آثار به مدینه و زندگی مدنی انسان به عنوان ضرورت اجتماعی توجه نموده‌اند.

مقاله پیش رو، مدنیت انسان یعنی اصول رفتاری و عملی انسان در مدینه و نه خود مدینه را مدنظر قرار داده و تلاش نموده تا این مهم را از دیدگاه ابن مسکویه بررسی نماید.

۲. شناسایی عناصر اصلی و فرعی مدنیت در کتاب تهذیب الاخلاق

مدنیت از واژه‌ها و اصطلاحات منعطف در حوزه علوم انسانی است که نمی‌توان برای آن تعریفی جامع و مشخص ارائه داد. در واقع، مرز مشخص و قطعی برای مدنیت وجود ندارد و ممکن است متناسب با هنجارها، ارزش‌ها و اصول اخلاقی پذیرفته‌شده هر جامعه‌ای متفاوت باشد. از آنجایی که این مقوله در حوزه علم‌الاجتماع و فلسفه، از مباحث مهم در حکمت عملی است، مقاله پیش رو نیز آن را از منظر ابن مسکویه بررسی می‌کند. از این رو تعریف مدنیت با اتکاء به مفهوم‌شناسی آن توسط فلاسفه صورت می‌گیرد. از میان فیلسوفان مسلمان، فارابی به سبب پیشرو بودن در مباحث فلسفی و ارائه اندیشه‌های مهم در باب مدینه و مدنیت، و اعتبار و جایگاهی که در طبقه‌بندی علوم به این دانش داده، حائز اهمیت است. ایشان در طبقه‌بندی علوم، به سبب اهمیتی که برای این مقوله قائل بوده، یک طبقه به علم مدنی اختصاص داده است. هرچند علم مدنی به چستی مدنیت می‌پردازد، اما مؤلفه‌هایی را که در این باره مورد مطالعه قرار می‌دهد، در حوزه مدنیت جای می‌گیرند.

از دیدگاه فارابی، علم مدنی:

«از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات، اخلاق، سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد، بحث می‌کند و از هدف‌هایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آن‌ها انجام می‌دهند، یاد می‌کند. همچنین بیان می‌دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است و از چه راه می‌توان زمینه پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد تا به گونه‌ای شایسته در وجود او بنیان گیرند» (۱۳۸۱: ۱۰۶).

در این تعریف، دو وجه و خصیصه انسانی بارز است و آن «مدنی بالطبع بودن انسان» و «سعادت‌طلبی» اوست. این دو ویژگی پایه و اساس مدنیت را در اندیشه‌های فلسفی ابن مسکویه تشکیل داده و بیش از هر اثر دیگر در کتاب *تهذیب الاخلاق* او نمایان شده است. با این دیدگاه، وی ماهیت و فطرت وجودی انسان را که با انس و الفت سرشته است، مبنای زیست اجتماعی دانسته (ابن مسکویه: ۱۳۸۱: ۴۸-۴۹) و بر این باور است که: «انسان طبعاً با دیگران انس می‌گیرد و وحشی و گریزان نیست و اسم انسان نیز از همین انس مشتق شده است» (همان: ۴۶-۴۷).

از این رو می‌توان چنین استنباط کرد که مدنیت، اعمال، رفتار ارادی و آگاهانه، اخلاق، سجایا و عاداتی است که به زیست اجتماعی انسان معنا می‌بخشد و شخصیت مدنی او را شکل می‌دهد. در واقع، توجه به این شاخص‌ها صرف‌نظر از قوانین و مقرراتی که برای التزام افراد به زیست مدنی توسط دستگاه‌های سیاسی و اجرایی لحاظ می‌شود، می‌تواند زمینه و بستر لازم را برای رشد فکری و مدنی افراد جامعه فراهم آورد.

ابن مسکویه در کتاب *تهذیب الاخلاق* که می‌توان آن را مهم‌ترین اثر فلسفی و اخلاقی او دانست، از اندیشه‌های فلسفی افلاطون، ارسطو، جالینوس و مبانی فکری در شریعت اسلامی بهره برده و اصول و مبانی نظری در حوزه مدنیت را عرضه کرده است. وی ضمن توجه به ویژگی‌های طبیعی انسان و برخورداری وی از قوای مختلف، تربیت‌پذیری نفس را در سطح وسیع‌تری مطرح کرده و با تأکید بر تعلیم و تربیت درست، راهکار کسب فضایل انسان را که زمینه‌ساز رشد مدنیت افراد است، در پنج اصل «حکمت»، «عفت»، «شجاعت»، «سخاء» و «عدالت» دانسته است (همو، ۱۴۲۶:

۱۰۰-۱۰۵). موارد مذکور به شیوه‌ای دقیق توسط وی دسته‌بندی، و برای هر کدام مفاهیم مختلفی ارائه شده است. شناخت این مفاهیم در نتیجه ارتباط معنایی که هر کدام از آن‌ها با عنصر اصلی و مفاهیم دیگر دارند، امکان‌پذیر است.

قبل از ورود به این مرحله، ابتدا در جدول زیر، عناصر اصلی و مفاهیم مدنیت مطابق آنچه که ابن مسکویه در کتاب *تهذیب‌الاخلاق* آورده است، بیان می‌شوند و سپس عناصر فرعی شناسایی می‌شوند و همگونی و ارتباط معنایی آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد.

جدول ۱: شناسایی عناصر اصلی و مفاهیم مدنیت مرتبط با آن‌ها در *تهذیب‌الاخلاق*

عناصر اصلی	مفاهیم مرتبط با عناصر اصلی
حکمت	ذکاء، ^۱ ذکر، ^۲ تعقل، ^۳ جودت فهم، ^۴ صفای ذهن ^۵ و سهولت تعلم ^۶
عفت	حیاء، ^۷ دعه (وقار و آرامش)، ^۸ صبر، ^۹ سخاء، ^{۱۰} حریت، ^{۱۱} قناعت، ^{۱۲} دماثت (نرمخویی)، ^{۱۳} انتظام، ^{۱۴} حسن هدایت، ^{۱۵} مسالمت، ^{۱۶} وقار ^{۱۷} و ورع ^{۱۸}

۱. عبارت است از قوتی که سبب زود روشن شدن (مطلب) و پدید آمدن نتایج و آسان گشتن آن‌ها بر نفس می‌شود (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۷۰).
۲. عبارت است از پایدار ماندن صورت آن چیزی که عقل یا وهم از امور، بیرون می‌کشد (همان).
۳. ثبات و پایداری نفس (همان).
۴. تأمل و دقت نفس (همان).
۵. آمادگی نفس برای بیرون کشیدن مطلوب (همان).
۶. حدت و تیزی نفس در فهم امور (همان).
۷. پرهیز از زشتی‌ها (همان: ۷۱)
۸. کنترل نفس (همان).
۹. پایداری نفس در برابر هوی و هوس (همان).
۱۰. رعایت اعتدال در بخشش (همان).
۱۱. کسب مال از راه درست و بخشش آن در راه درست (همان: ۷۲)
۱۲. سهل‌گیری در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و آرایش (همان).
۱۳. فرمانبرداری نفس از چیزهای زیبا و رفتن به سوی آن‌ها (همان).
۱۴. سامان نفس، سنجش درست امور و راهنمایی به سوی آن‌ها (همان).
۱۵. کامل کردن نفس به امور پسندیده (همان).
۱۶. سکون و آرامش و دوری از اضطراب (همان).
۱۷. پایداری در برابر خواسته‌ها (همان).
۱۸. همراهی با اعمال پسندیده (همان).

شجاعت	کبر نفس، ^۱ نجدت (دلآوری)، ^۲ عَظْمُ الهَمَّة (پشتکار و بلندهمتی)، ^۳ ثبات، ^۴ صبر، حلم، ^۵ عَدَم طیش (متانت و ناسبکسری)، ^۶ شهامت ^۷ و احتمال الِکَدَّ (برتافتن رنج) ^۸
سخاء	کرم (بخشندگی)، ^۹ ایشار (پیش داشتن دیگری)، ^{۱۰} نیل (به آرزو رسیدن)، ^{۱۱} مواسات (یاری کردن)، ^{۱۲} سماحت (جوانمردی)، ^{۱۳} مسامحه (آسان گیری) ^{۱۴}
عدالت	صداقت، ^{۱۵} الفت (خو گرفتن)، ^{۱۶} صله رحم (خویش پیوندی)، ^{۱۷} مکافات (پاداش دادن)، ^{۱۸} حسن الشركه (نیکو انبازی کردن)، ^{۱۹} حسن القضاء (نیکو داوری کردن)، ^{۲۰} تَوَدُّد (دوستی نمودن) ^{۲۱}

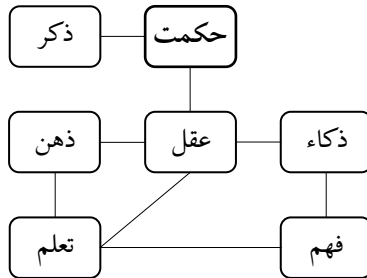
در این جدول، برای هر کدام از عناصر «حکمت»، «عفت»، «شجاعت»، «سخاء» و «عدالت»، مفاهیم مختلف و متعددی معرفی شده‌اند. این مفاهیم همگی از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند، بلکه برخی از آن‌ها می‌توانند چندین مفهوم دیگر را

۱. خوار داشتن ثروت و تقویت عزت نفس (همان).
۲. استواری نفس در امور ترسناک (همان: ۷۳)
۳. همت نفس به سبب تحمل مشقات (همان).
۴. فضیلت نفس و تحمل آن در برابر دردها (همان).
۵. فضیلتی که سبب آرامش نفس می‌شود و او را از فتنه‌گیری بر حذر می‌دارد (همان).
۶. فضیلت و نیرویی که به دفاع انسان از شریعت جهت می‌دهد (همان).
۷. حرص در انجام کارهای بزرگ برای رسیدن به نیکنامی (همان).
۸. نیرویی که جسم و اندام‌های حسی را به عادت نیکو تمرین می‌دهد (همان).
۹. بخشش آسان مال در انجام کارهای بزرگ (همان)
۱۰. فضیلتی است که انسان بر آوردن نیاز افراد مستحق را بر نیازهای خود ترجیح می‌دهد (همان).
۱۱. شادی نفس به انجام دادن کارهای بزرگ (همان).
۱۲. یاری دادن دوستان و افراد نیازمند با دارایی خود (همان).
۱۳. بخشیدن چیزی که لزومی بر بخشیدن آن نیست (همان).
۱۴. رها کردن ارادی و آگاهانه برخی از چیزهایی که بایسته است (همان).
۱۵. کوشش در انجام محبت و دوستی راستین (همان: ۷۶).
۱۶. سازگاری اندیشه‌ها و باورها از طریق همنشینی و همیاری (همان).
۱۷. شرکت دادن خویشاوندان در خیرات و نعمت‌های دنیوی (همان).
۱۸. پاداش دادن نیکی با نیکی و افزودن بر نیکی‌ها (همان).
۱۹. دادوستد در معاملات بر قاعده اعتدال (همان).
۲۰. پاداش دادن بدون پشیمانی و یا منت نهادن (همان).
۲۱. دوستی با همسالان و فضلان و انجام کارهایی که محبت و دوستی را زیاد می‌کند (همان).

پوشش دهند و در ارتباط معنایی با عنصر اصلی، زمینه کشف عناصر فرعی و مهم در ارتباط با عنصر اصلی را فراهم آورند. این مهم را می‌توان در قالب نمودارهایی که در ادامه ارائه می‌شود، نشان داد.

حکمت: این واژه از اصطلاحات کلیدی در دستگاه گفتمانی و مبانی نظری اسلام است که در اندیشه‌های فلسفی ابن مسکویه به آن اهمیت ویژه‌ای داده شده است. در کتاب *تهذیب الاخلاق*، این واژه تبدیل به واژه کانونی شده که در ارتباط با آن عناصر مختلفی که هر کدام بار معنایی خاصی را به همراه دارند، قرار داده شده‌اند. نمودار زیر چگونگی ارتباط آن‌ها و ایجاد نظام معنایی از حکمت را بیان می‌دارد.

نمودار ۱: شناسایی عناصر فرعی و ارتباط معنایی آن‌ها با عنصر اصلی حکمت

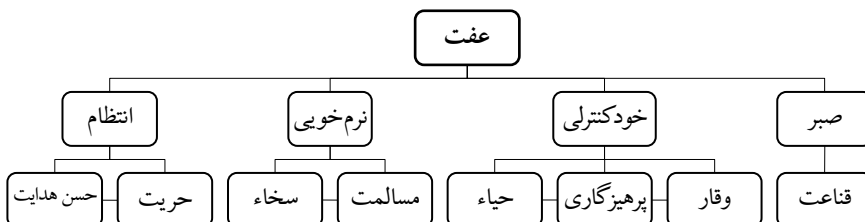


در این نمودار مشخص می‌شود که مهم‌ترین عامل در ساخت معنای حکمت، وجود واژه عقل در ترکیب آن است. این واژه به سبب اهمیتی که در ساخت معنای حکمت دارد، تبدیل به واژه‌ای کلیدی و حتی کانونی شده که تعداد زیادی از مفاهیم دیگر مرتبط با آن را نیز پوشش می‌دهد. در صورتی که این واژه در ترکیب معنایی با حکمت حذف شود، حکمت بار معنایی خود را از دست می‌دهد. به این سبب عقل را می‌توان مهم‌ترین عنصر فرعی حکمت دانست که نقش مهمی در هدایت انسان به سمت زیست مدنی ایفا می‌کند.

عفت: با بررسی ارتباط معنایی مفاهیم مطرح شده برای عفت با عنصر اصلی، مشخص می‌شود که ابن مسکویه از کاربرد این واژه کلیدی، صرفاً مسائل اخلاقی را مدنظر نداشته است، بلکه دامنه معنایی آن را به امور دیگر نیز تسری داده است. نمودار زیر نه تنها عناصر فرعی و مهم در ترکیب ساخت معنای عفت از دیدگاه ابن مسکویه را

نشان می‌دهد، بلکه گستردگی معنای آن را از طریق روابط معنایی که با عناصر فرعی دارد، نیز نمایان می‌سازد.

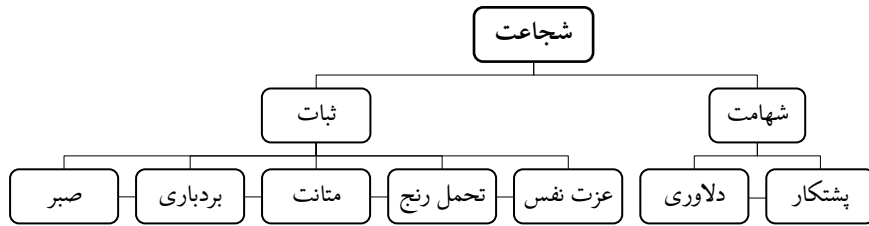
نمودار ۲: شناسایی عناصر فرعی و ارتباط معنایی آن‌ها با عنصر اصلی عفت



بر اساس نمودار بالا، چهار عنصر فرعی برای عفت قابل شناسایی است. از میان آن‌ها، «خودکنترلی» نقش مهمی در ساخت معنای عفت در حوزه اخلاق دارد. «صبر»، «نرم‌خویی» و «انتظام»، عناصر فرعی دیگری هستند که در ارتباط معنایی با عفت، دامنه مفهومی آن را به امور دیگری چون حوزه اقتصاد، روابط اجتماعی و فکری نیز تسری می‌دهند. این صورت‌بندی معنایی، عفت را به یکی از واژه‌های کلیدی در حوزه مدنیت تبدیل می‌کند و آن را در زیست اجتماعی با اهمیت جلوه می‌دهد.

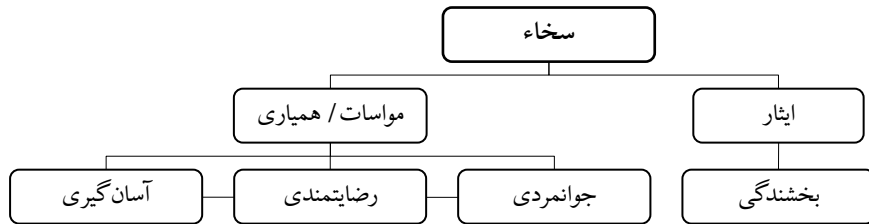
شجاعت: این عنصر از عناصر مهم مرتبط با مدنیت است؛ زیرا حفظ کیان و محل زیست، به پشتکار و تلاش ساکنان برای دفاع از آن بستگی دارد. از میان مفاهیمی که ابن مسکویه برای این اصطلاح کلیدی مطرح کرده، واژه ثبات اهمیت بیشتری دارد. این واژه که معنای ماندگاری و استواری در خود دارد، می‌تواند مفاهیم عزت نفس، تحمل، متانت، صبر و بردباری را نیز پوشش دهد. در این صورت در ترکیب معنایی با شجاعت، وجه مدنیتی آن پررنگ است و مشخص می‌شود که شجاعت صرفاً رشادت در میدان‌های نبرد نیست، بلکه در حوزه مدنیت با الزامات اخلاقی نیز همراه است. در واقع این واژه، نقش کلیدی در معنا بخشیدن به شجاعت با رویکرد مدنیتی دارد؛ به طوری که اگر از آن حذف شود، شجاعت صرفاً معنای دل‌آوری و دلیری می‌دهد و از جنبه‌های اخلاقی تهی می‌گردد. نمودار زیر اهمیت این عنصر را برای شجاعت نشان می‌دهد.

نمودار ۳: معرفی عناصر فرعی و ارتباط معنایی آن‌ها با عنصر اصلی شجاعت



بر اساس نمودار باید گفت که شجاعت مدّ نظر ابن مسکویه در حوزه مدنیت، در دایره معنایی از رعایت اصول اخلاقی، غیرت و شهامت قرار گرفته است. سخاء: این مفهوم در ظاهر معنای بخشندگی دارد، اما عناصر آن مشخص می‌کند که ابن مسکویه آن را به صورت یک عمل اجتماعی مدّ نظر قرار داده است.

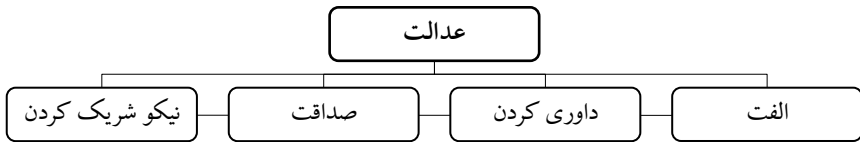
نمودار ۴: شناسایی عناصر فرعی و ارتباط معنایی آن‌ها با عنصر اصلی سخاء



در مفهوم سخاء، دو عنصر فرعی «مواسات یا همیاری» و «ایثار» قابل شناسایی است. همان طور که در نمودار نیز مشخص شده، قرار گرفتن همیاری در ترکیب معنایی سخاء، نظام معنایی ایجاد کرده که آن را فراتر از مفهوم مصطلح آن یعنی بخشش، به سمت اعمال و رفتار اخلاقی سوق داده است. نظام معنایی که از ارتباط این مفاهیم با عنصر اصلی و فرعی ایجاد شده، نوعی همگرایی و همیاری اجتماعی را که یکی از ملزومات زیست اجتماعی است، نمایندگی می‌کند.

عدالت: این واژه از مهم‌ترین اصطلاحات رایج در دستگاه گفتمانی اسلام و اساس و بقای زیست اجتماعی است. ابن مسکویه آن را یکی از مؤلفه‌های مهم مدنیت دانسته است. مفاهیمی که برای عدالت مطرح شده، دایره معنایی آن را فراتر از معنای رایج آن یعنی قضاوت کردن و حکم کردن قرار داده است. این مهم در وجود عناصر «الفت و دوستی»، «صداقت» و «نیکو شریک کردن» نهفته است.

نمودار ۵: معرفی عناصر فرعی و ارتباط معنایی آن‌ها با عنصر اصلی عدالت



عناصر فرعی نشان می‌دهند که «دوستی و همنشینی»، «شرکت دادن افراد در امور نیکو»، «سازگاری با اندیشه‌ها و باورهای افراد»، عدالت را در حوزه زیست اجتماعی معنا می‌دهد. این عناصر در ساخت معنای عدالت و تأثیر آن بر ایجاد ساختار فکری و معنوی جامعه تأثیرگذارند. بنابراین عدالت صرفاً در حوزه قضایی نیست، بلکه در ارتباط اجتماعی نیز نمایان می‌شود.

۳. کشف مقوله‌های مدنیت با تحلیل درون‌متنی عناصر اصلی و فرعی

همان‌طور که از طریق ارتباط معنایی مفاهیم و عناصر اصلی، عناصر فرعی مدنیت شناسایی شد، می‌توان با تحلیل درون‌متنی آن‌ها و تعمق در نظام معنایی منبعث از آن، مقوله‌های نهفته در پس عناصر «حکمت»، «عفت»، «شجاعت»، «سخاء» و «عدالت» را کشف نمود. کشف مقوله‌ها و روابط معنایی آن‌ها، زمینه ارائه صورت‌بندی معنایی از مدنیت در اندیشه ابن مسکویه را فراهم می‌آورد.

اهمیت حکمت در مبانی نظری اسلام و کاربرد فراوان آن در قرآن، سبب شده که هم مفسران و هم قاموس‌نویسان به معنای آن توجه کرده و معانی متعددی از آن ارائه دهند. به این ترتیب، حکمت در معانی مختلفی چون، رسیدن به واقع و حقیقت در عمل و گفتار، معرفت به خدا، فهم، علم و دانش پرسود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۸/۲-۶۵۹)، اندیشه و تفکر بر مبنای علم (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۰۰/۲)، دانش (میبدی، ۱۳۷۱: ۷۲۲/۱)، رسیدن به حق به وسیله علم و عقل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۹)، علم و بردباری (فراهیدی، ۱۴۲۴: ۲۴۸)، درک و تشخیص حق و واقعیت، ممانعت از فساد، اتقان و استحکام امور (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۶۰/۲)، معرفت و شناخت به بهترین امور به وسیله علوم افضل (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۴۰/۱۲) به کار رفته است. در واقع در این مفاهیم، حکمت راه رسیدن به واقعیت و حقیقت را از طرق مختلفی چون علم، عقل، معرفت و... هموار می‌کند. با استفاده

از این مؤلفه‌ها، زمینه رشد و تقویت حکمت در وجود انسان فراهم می‌شود. در این صورت، انسان پس از درک و رسیدن به درجه‌ای از حکمت می‌تواند در عمل و گفتار، واقعیت را نیز درک کند.

همان طور که اشاره شد، از میان عناصر رسیدن انسان به حکمت، عقل نقش کلیدی دارد. ابن مسکویه نیز به این مهم توجه داشته و آن را در زیر شاخه‌های حکمت قرار داده است. عقل به معنای استدلال کردن و تشخیص خیر و شر و خوبی و بدی است. در قاموس‌ها واژه عقل را به معنای منع و امساک دانسته‌اند (حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۶۵: ۵۰۴/۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۵۹-۴۵۸/۱۱) و گفته شده که عقل را به این دلیل عقل نامیده‌اند که صاحبش را از انحراف باز می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۵۸/۱۱). بنا بر معنایی که از عقل ارائه شده، در صورتی که انسان از این قوه برخوردار باشد، سایر مؤلفه‌هایی را که ابن مسکویه برای حکمت برشمرده نیز می‌تواند دارا باشد؛ زیرا انسان در صورت برخورداری از درک عقلی، می‌تواند ذکاوت، تیزهوشی، صفای ذهن، فهم و یادگیری آسان نیز داشته باشد. چون این موارد ابزارهای عقل هستند. بنابراین می‌توان از ارتباط معنایی میان عقل و حکمت، مقوله «دستیابی به حقیقت» را کشف نمود. این مقوله دایره معنایی ایجاد می‌کند که تمام عناصر اصلی و فرعی حکمت را پوشش می‌دهد.

عفت از دیگر عناصر مدنیت در ارتباط با عناصر فرعی، نظام معنایی ایجاد کرده که با مفهوم‌شناسی آن‌ها مقوله پنهان آن قابل کشف است. این واژه در قاموس بیشتر در معنای اخلاقی به کار رفته و منظور از آن بازداشتن نفس از خطا، مناعت، خودنگهداری (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹/۵)، پاکدامنی، خودداری از کارهای ناروا (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۱۵)، کنترل کردن خود، بسنده کردن در گرفتن چیز اندک، ته‌مانده چیزی، پاکدامنی و باز ایستادن از حرام (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۳)، دلالت بر چیزی کوچک، متوقف کردن آنچه مجاز و زیبا نیست، طلب صبر و انصاف، حفاظت از خود در مقابل تمایلات نفسانی (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲۱-۲۱۸/۸)، کنترل خود در مقابل حرام، و صبر (ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۲۶۴/۳) است. اکثر قاموس‌نویسان بر این معانی اتفاق نظر دارند. اما در معدودی از فرهنگ‌ها، معانی ذکر شده برای عفت، بخشی از منظور ابن مسکویه از این واژه را بیان

می‌دارد؛ از جمله عفت ورزیدن در شرایط فقر، که معنای قناعت کردن به هر آنچه دارد و در دسترس اوست را می‌دهد. خودداری از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های ناروا (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۱۸/۸-۲۲۱)، از دیگر معانی عفت است. این معانی، دایره معنایی عفت را به عزت نفس و حفظ ارزش‌های وجودی انسان در شرایط مختلف می‌کشاند. در واقع می‌توان هدف از رعایت عفت در امور مختلف را رسیدن انسان به کرامت انسانی دانست. در این صورت، «کرامت انسانی» یکی از مقوله‌های مهم مدنیت است که از نظام معنایی عفت و عناصر مرتبط با آن استخراج می‌شود. این مقوله به سبب تأثیری که در حفظ جایگاه انسان‌ها و احترام به انسان بما هو انسان دارد، یکی از مهم‌ترین مقوله‌های مدنیت است که نیازمند ترویج، اشاعه و نهادینه کردن آن در زیست اجتماعی است.

سخاء بیشتر به معنای بخشش (فراهیدی، ۱۴۲۴: ۲۸۹/۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۷۳/۱۴) و افروختن (بستانی، ۱۳۷۵: ۴۷۹؛ مقری فیومی، بی‌تا: ۲۷۰) آمده است. با ارتباط معنای سخاء با عناصر فرعی و مفاهیم ذکرشده توسط ابن مسکویه، مشخص می‌شود که این عنصر در معنایی فراتر از بخشش و کمک به دیگران مدنظر بوده است. هرچند چنین معنایی در عنصر ایثار وجود دارد، اما وجود عنصر مواسات یا همیاری و مفاهیم مرتبط با آن، نظام معنایی را نمایندگی می‌کند که به طور ضمنی بر لزوم تعاون و نوع‌دوستی در زندگی اجتماعی تأکید دارد. این مقوله هرچند در ظاهر متن آشکار نشده، اما در لایه معنایی نهفته در متن وجود دارد. به این نکته نیز باید اشاره کرد که ابن مسکویه در جای دیگر از کتاب، به تعاون توجه داشته و بر لزوم رفع نیازهای اجتماعی از این طریق تأکید کرده است. به عقیده وی، همان‌طور که بدن انسان برای ادامه حیات نیاز به همکاری اعضا و اندام‌ها دارد، جامعه انسانی نیز برای رسیدن به سعادت، به تعاون افراد با همدیگر نیازمند است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۳۶-۳۵). ایشان به تأسی از افلاطون، طرح اندام‌واره‌ای اجتماع را که لازمه همکاری و هماهنگی اعضاست، مطرح کرده است (همان: ۱۸۱). براساس این دیدگاه، نیاز و احتیاج به زیست اجتماعی، انسان‌ها را به سمت و سوی تعامل با همدیگر سوق می‌دهد (همو، ۱۳۱۹: ۶۳). بنابراین تعاون و نوع‌دوستی را باید مقوله کشف‌شده از عنصر سخاء دانست که در ارتباط معنایی با مدنیت، یکی از مقوله‌های مهم آن را تشکیل داده است.

شجاعت از دیگر عناصر مدنیتی مدنظر ابن مسکویه است. همان طور که از ظاهر واژه مشخص می‌شود، این اصطلاح در معنای دلیر، پرتوان و ترس (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۱۸)، تقویت قلب، جسارت در جنگ‌ها و پیشروی کردن در آن (مقری فیومی، بی‌تا: ۳۰۵) آمده است. اما ابن مسکویه عنصر فرعی مهمی برای شجاعت قرار داده که دایره معنایی آن را در ارتباط با مدنیت شکل می‌دهد. این عنصر ثبات است که مفاهیمی چون صبر و بردباری، عزت نفس و تحمل را در بر دارد. ارتباط مفهومی این واژگان با شجاعت مشخص می‌کند که ابن مسکویه بر لزوم ثبات، پایداری، رعایت اصول اخلاقی و شهامت در شجاعت تأکید کرده است. این زمینه‌ها در صورتی در حوزه مدنیت جای می‌گیرند که در دفاع از سرزمین و محیط زیست صورت گیرند. به این ترتیب می‌توان مقوله «حفاظت از حریم» را یکی از مقوله‌های حیاتی در زیست جمعی دانست که نیازمند مشارکت و حضور آگاهانه و خردمندانه ساکنان است. در واقع امکان بقاء و ماندگاری زیست مدنی انسان در حفاظت درست با رعایت اصول اخلاقی چون عزت نفس از حریم زیست است.

عدالت عنصر دیگر مدنیتی در اندیشه‌های ابن مسکویه است. این اصطلاح نیز از واژه‌های مهم و بنیادین در دستگاه گفتمانی اسلام است. عدالت در معنای مساوات، بصیرت و آگاهی، راستی و کمال، اعتدال (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۶)، حکم به حق، توازن، تساوی در وزن و کیل، ضد جور و ظلم (فراهیدی، ۱۴۲۴: ۴۰۳۸/۲)، در جای خود قرار دادن هر چیزی (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/۴۳۰)، برابری، هم‌وزن شدن، دادگری، انصاف، پایداری، مساوات، کیفر، امر میانه، استقامت، کیل، آهنگ و قصد در کارها (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۲)، هدف در امور، ضد جور، تعادل در وزن و کیل (مقری فیومی، بی‌تا: ۳۹۷-۳۹۶) آمده است. این معانی نشان می‌دهد که عدالت با حق، پیوستگی و انتظام دارد و هدف از آن اهتمام در اجرای حق و قرار دادن هر چیزی در جای خودش است. در واقع عدالت با حق معنا پیدا می‌کند و اگر واژه حق از عدالت کنار گذاشته شود، معنای خود را از دست می‌دهد. در این صورت، «حق طلبی»، مقوله مهم مستخرج از عدالت و عناصر آن از دیدگاه ابن مسکویه است. به این ترتیب می‌توان مقوله‌های مدنظر ابن مسکویه از عناصر مدنیت در کتاب *تهذیب الاخلاق* را در پنج مقوله ۱- حقیقت‌جویی،

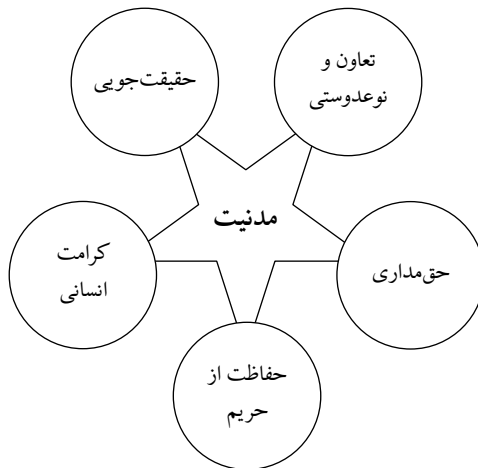
۲- کرامت انسانی، ۳- حفاظت از حریم، ۴- تعاون و نوع دوستی، ۵- حق طلبی معرفی کرد. مراحل استخراج و صورت بندی معنایی که از این پنج مقوله به دست می آید، در نمودار زیر نشان داده می شود.

نمودار ۵: صورت بندی معنایی مدنیت بر اساس عناصر و مقوله های کشف شده در تهذیب الاخلاق

مراحل شکل گیری صورت بندی معنایی مدنیت

سطح ۲	سطح ۱	
معانی دخیل در کشف مقوله های مدنیت	عناصر اصلی	عناصر فرعی و زمینه ساز
رسیدن به حقیقت	حکمت	عقل و ذکر
دستیابی به کرامت انسان	عفت	خودکنترلی، نرم خوئی، صبر و انتظام
نگهبانی از حریم	شجاعت	شهامت و ایثار
همیاری و تعاون با هموعان	سخاء	ایثار و مواسات
قرار دادن حقیقی هر چیزی بر جای خود	عدالت	راستی، اعتماد، داوری، دوستی

سطح ۳: صورت بندی معنایی مدنیت بر اساس مقوله های کشف شده در اندیشه ابن مسکویه



همان طور که از نمودار سطح ۳ مشخص است، مدنیت به عنوان نقطه کانونی و مرکزی در ارتباط با عناصر اطراف، نظام معنایی با هویت زیست اجتماعی مطلوب ایجاد کرده است. نسبت هر کدام از آن ها با مدنیت در معنا بخشی به مدنیت برای ایجاد زیست مطلوب اجتماعی مشخص می شود. وجود هماهنگی معنایی میان مقوله ها با

نقطه کانونی، نشان از یک کلیت سازماندهی شده دارد که بر ارکانی چون حرمت انسان و جایگاه انسانی، احساس مسئولیت در مقابل هموعان، اولویت بخشیدن به حق و حقوق افراد جامعه، و احساس مسئولیت در مقابل سرزمین و محل زیست استوار است. این کلیت سازماندهی شده، شبکه‌ای از همبستگی‌های معناشناختی را به وجود آورده که در درون دستگاه گفتمانی قابل فهم است؛ برای مثال حفاظت از حریم در هر گروه انسانی که در یک محیط مشترک زندگی می‌کنند، مورد اهتمام قرار می‌گیرد، اما قطعاً شیوه‌های حفاظتی متفاوت است. در یک جامعه بدوی که هنوز به مرحله مدنیت نرسیده است، حفاظت از حریم معنای مختص به نظام فکری آن جامعه می‌دهد. تجربه تاریخی نشان داده که در این جوامع، شجاعت و حفاظت از حریم ممکن است با زیر پا گذاشتن کرامت انسانی، رعایت نکردن حقوق انسانی طرف مقابل و حتی نوعی وحشیگری و غارتگری همراه باشد. اما وقتی این مقوله در ارتباط معنایی با مقوله‌های دیگر و واژه کانونی یعنی مدنیت قرار می‌گیرد، معنای آن متفاوت می‌شود و همان مؤلفه‌ها و عناصر فرعی را که ابن مسکویه برای شجاعت تعریف کرده، پوشش می‌دهد. به این ترتیب، هر کدام از مقوله‌های مرتبط با مدنیت با وجود اینکه به تنهایی معانی خاص خود را دارند، ولی در ارتباط با مدنیت باید در همان دستگاه معنایی و گفتمانی معناشناسی شوند.

نتیجه‌گیری

شناخت اندیشه و تفکر بزرگان به ویژه فیلسوفان مسلمان که بخش مهمی از تولیدات نظری جامعه اسلامی را به خود اختصاص داده‌اند، با استفاده از تکنیک‌های خوانش متن به سهولت امکان‌پذیر است.

در مقاله حاضر با الهام از روش معناکاوی مشخص شد که ابن مسکویه با تعمق و دقت نظر، ضمن تأکید بر تربیت‌پذیری نفس و پرورش مدنی انسان در زیست اجتماعی با ذکر عناصر فرعی هر کدام از مؤلفه‌های «حکمت»، «عفت»، «شجاعت»، «سخاء» و «عدالت»، دستگاه‌های معنایی را به وجود آورده که در ارتباط با همدیگر، اندیشه متمدنی را نشان می‌دهند که بر مدار پرورش فرد و ساخت جامعه استوار است.

در این صورت، رعایت فضایل اخلاقی، زمینه‌ساز رشد مدنیت است. بنابراین صورت‌بندی معنایی مدنیت از دیدگاه ابن مسکویه نشان می‌دهد که اندیشه‌ورزی، تبادل آراء و افکار، توجه به مسائل اجتماعی و تعلیمی، تأکید بر تربیت‌پذیری نفس، رعایت ارزش‌های انسانی، تعامل و همگرایی با هم‌نوعان، از اصول تبیین‌شده فلسفه اسلامی است که به عنوان ضرورت زیست اجتماعی مورد توجه او قرار گرفته است. وی همسو با مبانی فکری قرآن بر حفظ ارزش‌های انسانی بما هو انسان در زیست اجتماعی تأکید کرده است. در این دیدگاه، رعایت حقوق و جایگاه انسانی در زیست اجتماعی، از مهم‌ترین و اساسی‌ترین زمینه‌های رشد مدنیت دانسته شده است. عمق معنایی دیدگاه‌های وی، از مبانی نظری مدنی در اندیشه‌های فلسفی او حکایت می‌کند؛ اما جامعه اسلامی نتوانست این مبانی نظری را به ویژه در حوزه تربیت‌پذیری نفس و آموزش اصول مدنیت به خوبی عملیاتی کند. به این سبب، اندیشه‌های فلسفی ابن مسکویه در این زمینه بیشتر در قالب نظری باقی مانده و فرصت اجرایی پیدا نکرده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی پور، قاسم و محترم پیش قدم، «نظریه فرهنگی ابن مسکویه»، *دوفصلنامه دین و سیاست فرهنگی*، سال دوم، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۲. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۳. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب رازی، *الفوز الاصفغر*، بیروت، دار مکتبه الحیاة، ۱۳۱۹ ق.
۴. همو، *تهذیب الاخلاق*، ترجمه و تصحیح علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ ش.
۵. همو، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تصحیح عماد هلالی، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۶ ق.
۶. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸ ش.
۸. بحرانی، مرتضی، «فرد مدنی و فردگرایی فلسفی در فلسفه سیاسی مسلمانان»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۳۸، ۱۳۸۶ ش.
۹. بستانی، فواد افرام، *فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی (ترجمه کامل المنجد الابجدی)*، ترجمه رضا مهیار، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. پاکتچی، احمد، «فرایند معناسازی مشرق و مغرب: گونه‌های صورت‌بندی»، *دوفصلنامه زبان‌پژوهی*، دانشگاه الزهراء، سال دوم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش.
۱۱. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمدمرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بی جا، دار الهدایه، ۱۹۶۵ م.
۱۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. صفوی، کوروش، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، دار الهجرة، ۱۴۲۴ ق.
۱۸. فوکو، میشل، *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران، گام نو، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱ ش.
۲۰. محمدی، رمضان و محمدباقر خزائیلی، «نظریه تمدنی ابن مسکویه»، *دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره دوم، شماره ۱، ۱۳۹۸ ش.
۲۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
۲۲. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الهجرة، بی تا.
۲۳. مک داتل، دایان، *نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسین علی نودری، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. میدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

نقش دانش ریشه‌شناسی در رهیافت فلسفی به واژه «حق» در قرآن کریم*

- بی‌بی‌زینب حسینی^۱
- حسین قائمی اصل^۲
- رقیه بادسار^۳

چکیده

واژه «حق» یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در قرآن کریم است که با وجود وضوح ظاهری، معنای دقیق آن نیازمند ریشه‌شناسی است و در قرآن کریم، بیش از ۳۰ معنای مختلف، همچون: الله، پیامبر ﷺ، قرآن، اسلام، عدالت، صدق، کعبه، حظّ و... به کار رفته است که نشانگر غموض مفهوم این واژه در قرآن کریم است.

در این پژوهش با استفاده از دانش ریشه‌شناسی و معناشناسی تاریخی، ارتباط کاربردهای متنوع این واژه با محوریت اصل لغوی «وجود» تبیین می‌گردد. این رهیافت نو به واژه «حق» ضمن تأیید پاره‌ای برداشت‌های فلاسفه از واژه حق، به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. استادیار دانشگاه فرهنگیان واحد خراسان رضوی (نویسنده مسئول) (zhosseini1400@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه یاسوج (ghaemiasl@gmail.com).

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (badsar.roqayyeh@gmail.com).

مستند اصل اعتبار اجتهاد لغوی، می‌تواند راهگشای تفسیر فلسفی بسیاری از آیات دیگر در قرآن کریم باشد که فلاسفه به خاطر دوری از متهم شدن به تفسیر به رأی، به جهت عدم مبنای لغوی، به آن استناد نکرده‌اند. همچنین می‌تواند تأثیری بر رتبه‌بندی موضوعات مختلف وجود از حیث اهمیت و ثمرات آن داشته باشد.

واژگان کلیدی: ریشه‌شناسی، معناشناسی تاریخی، اصل لغوی، حق،

وجود.

۱. طرح مسئله

واژه «حق» یکی از واژگان پرکاربرد در قرآن کریم است و با آنکه به نظر می‌رسد مفهوم روشنی دارد، کاربردهای متنوع آن در قرآن کریم، با آنچه درباره مفهوم این واژه توسط زبان‌شناسان و لغویان بیان شده است، در برخی موارد به سختی می‌تواند ارتباط برقرار کند.

لغویان برای واژه حق، دو معنا بیان کرده‌اند: نخست، حق در برابر باطل (فراهِیدی، ۱۴۰۹: ۶/۳؛ ابن درید ازدی، ۱۹۸۸: ۱۰۰/۱)، و دوم، حق به معنای صدق در مقابل کذب (زمخشری، ۱۹۷۹: ۱۳۵/۱)؛ در حالی که برقراری ارتباط بین این معانی و کاربردهای واژه حق در قرآن، گاه نیاز به توجیه دارد.

دانشمندان وجوه و نظائر - که کهن‌ترین دانش مفردات قرآن کریم است - در آثار خود به این تنوع معنایی واژه حق در قرآن کریم پرداخته و بیش از ۳۰ معنا برای واژه حق مطرح کرده‌اند (اعرجی، ۲۰۱۵: ۷۷-۱۱۳).

به نظر می‌رسد که این اختلاف نظر در معانی واژه حق و پراکندگی معنایی، به دلیل عدم رجوع معنایی واژه حق به یک اصل معنایی است. بنابراین به نظر می‌رسد یافتن معنای محوری واژه حق و ریشه‌شناسی آن بتواند اصل معنایی را ارائه کند که بتواند معانی متعدد این واژه را تحت یک چتر واحد درآورد.

در ادامه، تنوع معنایی واژه حق در قرآن کریم، در قالب یک جدول بررسی می‌شود.

معنا	آیات	
الله	﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ (مؤمنون / ۷۱)	۱
پیامبر ﷺ	﴿لَقَدْ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُكُمْ لَخِيَّ كَارِهُونَ﴾ (زخرف / ۷۸)	۲
اسلام	﴿وَيُحْيِي اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (يونس / ۸۲)	۳
قرآن	﴿مَاذَا قَالِ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ﴾ (سبأ / ۲۳)	۴
فرشته جبرئیل	﴿لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (يونس / ۹۴)	۵
توحید	﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف / ۸۶)	۶
مقابل باطل	﴿وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ﴾ (انعام / ۶۲)	۷
صدق	﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (بقره / ۱۴۴)	۸
وجوب	﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس / ۳۳)	۹
عدل	﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يُنطِقُ بِالْحَقِّ﴾ (مؤمنون / ۶۲)	۱۰
کعبه	﴿وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (بقره / ۱۴۹)	۱۱
مال	﴿فَلْيَكْتَسِبْ وَيَكْمُلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بَخْسٌ مِنْهُ شَيْئًا﴾ (بقره / ۲۸۲)	۱۲
سزاوار	﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ (بقره / ۱۲۱)	۱۳
جرم	﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (بقره / ۶۱)	۱۴
اولی	﴿قَالُوا أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَاتُ اللَّهِ فَتُؤْتُونَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾ (بقره / ۲۴۷)	۱۵

البته در برخی آثار، معانی دیگری نیز برای واژه حق بیان شده است؛ مانند صفت رسول خدا ﷺ، صلّه رحم، ناسخ و منسوخ، عذاب، عمل، کائن، تبیان حق و باطل، زوال، شهادت لا اله الا الله، جدّیت، قسم، شقاوت و سعادت، رجم، قصاص (حیری نیسابوری، ۱۴۳۱: ۱۸۷/۱؛ یحیی بن سلام، ۱۹۷۹: ۱۰/۱؛ حسین، ۱۴۳۳: ۷۰/۱؛ مصباحی، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۰).

آسیبی که متوجه این نوع از طرح معانی در قرآن کریم است، عدم وجود یک اصل مشترک و امکان سلیقه‌ای شدن معانی و احتمالاً وقوع خطا در بیان مفهوم واژه حق است. به عبارت دیگر، صاحب نظران در بیان وجوه معانی و چگونگی ارتباط مفهومی بین خدا، اسلام، قرآن، نصیب، بهره، کعبه و... با یکدیگر، بیشتر بر مفهوم صدق و عدالت و یا ثبوت تأکید کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۸: ۱۸۵)؛ ولی روشن است که مفهوم صدق و عدالت نمی‌تواند به سادگی جامع بین تمامی معانی واژه حق باشد.

۲. ریشه‌شناسی

ریشه‌شناسی، دانشی است که به معانی اصلی ریشه‌ها و واژه‌ها می‌پردازد. اینکه یک واژه از چه زمانی به یک زبان راه یافته و در طول زمان چه تغییراتی در آن به وجود آمده است، از وظایف دانش ریشه‌شناسی است. در زبان‌های مختلف، ابزارهای متفاوتی برای دانش ریشه‌شناسی ارائه شده است. در زبان عربی نیز ابزار متفاوتی از جانب زبان‌شناسان معاصر عرب، مانند: محمود فهمی حجازی، رمضان عبدالتواب، ابراهیم سامرائی، بنت الشاطی و... جهت ریشه‌شناسی واژگان قرآن کریم ارائه شده است. پس از جستجوی معجمی ابزاری چون شناخت اصل مضاعف، اصل لغوی و مقارنه بین زبان‌های سامی می‌تواند پژوهشگر را در دسترسی به معنای اصیل و ریشه‌ای واژگان یاری کند (حجازی، ۱۳۷۹: ۷۵).

۳. ریشه‌شناسی واژه حق

در این بخش، برخی ابزارهای شناخته‌شده دانش ریشه‌شناسی در جهت تبیین مفهوم محوری واژه حق به کار گرفته می‌شود.

۳-۱. مراجعه به اصل مضاعف

از ابزارهای شناخته‌شده و معتبر در نزد زبان‌شناسان عرب برای شناخت معنای ریشه‌ای واژگان، رجوع به اصل مضاعف ثلاثی یا ثنایی ریشه‌ی واژگان است. به گفته زبان‌شناسان، همه واژگان عربی در ابتدا دارای یک اصل مضاعف ثلاثی یا ثنایی بوده‌اند که به تدریج بر اثر تغییرات آوایی و جغرافیایی و... دچار تطور و تغییر شده‌اند (عبدالتواب، ۱۴۰۹: ۳۶۱). نخستین بار ابن فارس کتاب خود را با توجه به مفاهیم ریشه‌ای واژگان نوشت. به تدریج این ابزار به صورت ابزاری کارآمد در حوزه تفسیر، مورد استفاده مفسران قرار گرفت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۲/۱۸؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۰/۶). در سال‌های اخیر نیز کارآمدی این ابزار مورد توجه برخی قرآن‌پژوهان قرار گرفته است و آن را به عنوان یک روش در فهم واژگان قرآن کریم مطرح نظر قرار داده‌اند (علوان، ۲۰۱۶: ۳۶). «حق» واژه مضاعفی است که به دلیل پیشینه خاص، در مفهوم خود دچار

آمیختگی معنایی شده است. بنابراین استفاده از ابزارهای دانش ریشه‌شناسی در تبیین مفهوم این واژه، امری ناگزیر است. در ریشه‌شناسی واژه «حَقّ» به روش معکوس می‌توان از این ابزار بهره برد؛ یعنی در واژگانی که از این اصل مضاعف مشتق شده‌اند، جستجو کرد تا مفهوم محوری در این واژه تبیین گردد. رجوع به کلمات مشتق شده از اصل مضاعف «حَقّ» نشان می‌دهد که مفهوم محوری آشکار شدن در اثر تراکم و جمع شدن، در همه مشتقات این واژه وجود دارد؛ مثلاً جمع شدن کینه، سبب بروز «حقد» می‌گردد (ابن درید ازدی، ۱۹۸۸: ۵۹۹/۱) یا افزون شدن زبونی، «حقارت» را آشکار می‌کند یا جمع شدن مردم، سبب پیدایش «حلقه» ای قابل رؤیت می‌گردد (مهنا، ۱۴۱۳: ۲۷۷/۱) یا کلماتی چون حقف (مجموعه سنگ و رمل) (ابن درید ازدی، ۱۹۸۸: ۵۵۳/۱) و حقب (کیف یا کیسه چیزی که وسایل در آن جمع می‌شود) و حیق (رسیدن چند چیز به یکدیگر) (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۲۵/۲؛ مطرزی، ۱۹۷۹: ۲۱۶/۱) که مفهوم محوری تراکم را در خود حفظ کرده‌اند. بنابراین رجوع به اصل مضاعف این واژه نشان می‌دهد که مفهوم آشکار شدن در اثر تراکم، مفهوم محوری و ریشه‌ای در واژه «حَقّ» است که در تمامی کلمات مشتق از این ریشه حفظ شده است.

۲-۳. جستجوی معجمی

یکی دیگر از ابزار معنانشناسی واژگانی، جستجوی معجمی است که همواره در تبیین معنای واژگان توسط محققان مورد استفاده قرار گرفته است. جستجوی معجمی واژه «حَقّ» نشان می‌دهد که برخی لغویان، مفهوم وجود را در واژه حق به عنوان اصل لغوی بیان کرده‌اند؛ مثلاً گفته‌اند که حَقّ به معنای وجود ثابتی است که انکار آن سزاوار نیست، اگرچه مفهوم مشهور این واژه را همان صدق در برابر کذب، و یا عدل و یا امر پایدار در برابر باطل دانسته‌اند (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۸۰/۱۳).

برخی گفته‌اند که حق بر چهار وجه آمده است: نخست، وجوددهنده‌ای که از روی حکمت به اشیاء وجود می‌دهد؛ دوم، وجودیافته‌ای که به مقتضای حکمت به وجود آمده است؛ سوم، اعتقادی که مطابق واقع است؛ چهارم، فعل و قولی که به دلیلی یا به اندازه‌ای یا در وقتی واجب شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۴۶) و برخی دیگر، اصل

لغوی در واژه حق را «إحكام الشيء» دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۶/۲). بررسی مفهوم متضاد «حق» که در قرآن کریم «باطل» است، نشان می‌دهد که بطل به مفهوم رفتنی است؛ چیزی که ثابتی ندارد و ماندنی نیست. بنابراین با توجه به مفهوم مخالف حق می‌توان گفت مفهوم حق چیزی است که ثابت و پایداری دارد؛ چیزی است که ظرف وجودی را پر می‌کند. شاید معادل آن در زبان فارسی و قابل فهم‌ترین کلمه‌ای که بتواند مفهوم دقیق حق را با این اوصاف تبیین نماید، «وجود» است. برخی مفسران نیز به این مفهوم اشاره کرده‌اند: «الحق، الثابت الذی لا یزول» (طوسی، بی‌تا: ۲۵/۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۶۵/۱؛ صنعانی، ۱۴۱۱: ۱۹۹/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۶/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۱۹/۲؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۵۷/۱).

۳-۳. معناشناسی تاریخی واژه حق

یکی از روش‌های معناشناسی تاریخی واژگان، مقارنه بین زبان‌های سامی است؛ زیرا واژگان مشتق از یک ریشه، دارای معانی متعدد و گاه متضاد هستند، ولی در همه مشتقات، یک اصل معنایی مشترک در همه واژگان قابل انتزاع است. زبان‌های سامی زبان‌هایی هستند که در منطقه بین‌النهرین از ۲۵۰۰ سال پیش بدان تکلم می‌شده است (حجازی، بی‌تا: ۱۶۶). این زبان‌ها در اثر تغییرات آوایی، قومی، لهجه‌ای و... به تدریج به زبان‌های مستقلی انشعاب یافته‌اند؛ مانند: عبری، سریانی، آکدی، نبطی، عربی و... (نادری، ۱۴۲۵: ۱۱۲).

مقارنه بین زبان عبری و سریانی با زبان عربی قرآن کریم، افزون بر مبنای زبان‌شناختی تطور زبان‌ها، دارای یک مبنای مهم نظری دیگر نیز هست. قرآن کریم بارها خود را تصدیق‌کننده تورات و انجیل معرفی کرده است (برای نمونه رک: بقره/۹۷؛ آل عمران/۳؛ مائده/۴۶) و در جاهایی که کتاب‌های پیشین، دچار کتمان، تحریف و یا جعل شده‌اند، قرآن کریم به عنوان متن مقدسی که ناظر به دو کتاب مقدس پیشین است، تلاش در رفع تحریف‌ها و کتمان‌ها داشته است.^۱ طبیعی است که در چنین وضعیتی، عناصر مشترک زبانی در دو متن مقدس پیشین با قرآن کریم یافت شود و چون در قرآن کریم

۱. «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مائده / ۴۸).

بسیاری از موضوعات نظیر قصص، احکام و... پیش از قرآن کریم در تورات سابقه کاربرد داشته، مقارنه بین زبان عبری، سریانی با عربی و مقارنه بین عناصر زبانی بین کتاب مقدس، با قرآن در معناشناسی تاریخی واژگان راهگشاست.

«حَقَّ» در کتاب مقدس بیشتر به مفهوم صدق در برابر کذب، ایمان، امانت، هدایت، خداوند و... به کار رفته است (فیرلین، ۲۰۰۷: ۵۱) و در زبان عبری جدید، ریشه «حَقَّ»، קָטַח به معنای شریعت، قانون، حقوق، امر عالی، حدّ، تعیین، مقدار معین، وظیفه، زمان معین، پر شدن و... است (مزرّاحی، بی‌تا: ۱۵۷؛ قوجمان، بی‌تا: ۲۷۳؛ حییم، بی‌تا: ۱۶۲).

مستندات تاریخی قابل اطمینانی از این واژه، در نگاره‌های مکتوبات بحر میت یافت شده است؛ «حَقَّ» متشکل از دو حرف «ح» و «ق» است. حرف «حاء» در مکتوبات خط ابتدایی که حروف به صورت تصویری ترسیم می‌شده، به شکل یک دیوار Hh-QQ و نماد نشان دادن حدود بوده است و حرف «قاف» به صورت یک هواپیمای عمودی ϕ یا افقی Hh-QQ (که نماد تراکم و جمع شدن و نور خورشید بوده است یا کلمه حق حاکم و... مشتق از این معناست؛ زیرا مردم را در یک گروه با یک سری قوانین جمع کرده و از دیگران جدا می‌کند (Benner, 2005: 129; Gesenius, 1930: 349)). بسیاری معتقدند که معادل لاتین قدیمی کلمه حَقَّ $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (*alētheia*) در مکتوبات یونانی است. این کلمه بارها در کلمات فلاسفه مسیحی و یونانی پیش از اسلام به کار رفته است (فیرلین، ۲۰۰۷: ۳۸؛ قسامی، ۱۳۹۴: ۱۶۷-۱۹۹). *Letheia* به معنای پوشیده و احتمالاً شکل دیگری از کلمه باطل است و *Aletheia* به معنای آشکار است؛ چون حقیقت همیشه هست و هرگز پوشیده نمی‌ماند (Wilkinson, 2004: 116-117). کلمه *Aletheia* به معنای آشکار شدن و وجود یافتن است که در نوشتار تصویری حَقَّ هم این معنا قابل ملاحظه است.

هومیروس، *Aletheia* را در مقابل کذب به کار برده است. این کاربرد تا زمان فترت هلنی بیکتیوس، به معنای قول صدق در برابر فریبکاری بود، ولی یوسفیوس، *Aletheia* را در معانی مختلف به کار برد؛ مثلاً حق آن چیزی است که با حقیقت یا

امور عینی موافق باشد. بنابراین کلمه Aletheia به معنای اصیل و واقعی هم کاربرد داشت. پارمنیدس درباره طبیعت حَقّ سؤال کرده و تفاوت بین حَقّ و احتمال را چنین تبیین می‌کرد: احتمال و تغییر، فقط در عالم مادی و حَقّ حضور مجرد است، تغییر در آنچه به وجود (حَقّ) یافته صورت نمی‌گیرد. پروتاگوراس نیز واژه Aletheia یا همان حَقّ را به معنای وجود می‌دانست. سوفسطاییان درباره حَقّ نظرات متفاوتی داشتند و معتقد بودند که حَقّ ثابت نیست؛ مانند آب که ممکن است برای یک نفر سرد و برای دیگری گرم باشد (فیرلین، ۲۰۰۷: ۳۸).

حَقّ در کلمات افلاطون و ارسطو به امر وجودیافته اطلاق می‌شد؛ همان طور که در اصل زبان سامی و زبان‌های یونانی، سُریانی *ܢܗܝܬܐ*، حبشی *ሕቅ*، کلدانی و عبری *קִטָּן* نیز به مفهوم تصویرشده، حک شده، مقرر، ثابت شده و مسجل شده است (مشکور، ۱۳۵۷: ۱۸۷/۱؛ Davidson, 1855: cclxxiii; Gesenius, 1867: 481; Barker, 1776: 69; Noldeke, 1895: 2; Mi Fericors, MDGXVI: 192; Gesenius, 1930: 349; Crustus, 1871: 1206). اصل معنایی در همه این کلمات، همان معنای آشکارشده و وجودیافته است، چیزی که تحقق پیدا کرده و وجود آن ثابت شده است، این معنا حتی در خط تصویری اولیهٔ واژه حَقّ هم دیده شد.

باید توجه داشت که حَقّ در کتاب مقدس امر ثابتی است که می‌توان به آن تکیه کرد و همیشه مطابق واقع است (مزامیر، ۱۱۹: ۱۴۳). ولی در نزد عبرانیان، حق گاه ممکن است مطابق واقع نباشد. در مکاتبات یوحنا کلمه حَقّ Aletheia ۴۵ مرتبه به کار رفته است (یوحنا، ۹: ۱؛ ۲۳: ۴؛ ۱۵: ۱...).

۴. شاخصه‌های «حَقّ» در قرآن کریم

همان طور که گفته شد، طبق تصریح قرآن کریم، بسیاری از مفاهیم در قرآن کریم ناظر بر تورات و انجیل است؛ یعنی مبین تحریفات و تصدیق‌کننده حقایق آن است.^۱ دو نکته در معناشناسی تاریخی واژه «حَقّ» و کاربرد این واژه در قرآن کریم در مقایسه

۱. «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء / ۴۶).

با متون گذشته حائز اهمیت است.

۱- عمل‌گرایی: آنچه در قرآن کریم در مورد مباحث مرتبط با وجود مطرح شده است، از جهت محتوا و روش طرح با آنچه در آثار فلاسفه یونان مطرح شده است، دارای تفاوت‌های مهمی است. مفهوم حقّ در عهدین بسیار شبیه به قرآن کریم است؛ ولی بعدها در آثار منسوب به فلاسفه یونانی، موضوع حقّ و وجود، بیشتر صبغه یک بحث متافیزیکی صرف پیدا کرده است که بیش از آنکه تمرکز بر نتایج عملی و کاربردی آن باشد، تمرکز بر تبیین عقلانی وجود، مراتب و انواع آن است. ولی بررسی واژه «حقّ» در قرآن کریم نشان می‌دهد که قرآن کریم ضمن تأیید بسیاری از مبانی و آثار عقلی بحث وجود، تأکید بیشتر بر آثار کاربردی این باور فلسفی و خارج کردن آن از یک موضوع متافیزیکی صرف به یک نگرش و جهان‌بینی عمل‌گرا داشته است؛ مثلاً آنچه باید مبنای عمل انسان قرار گیرد، وجود است و انسان در تشخیص مسیر زندگی خود و برنامه‌ریزی برای دسترسی به کمال مطلوب، باید «حقّ» یا همان وجود را ملاک قرار دهد، نه توهمات و آنچه وجود ندارد.

۲- معناشناسی تاریخی «حقّ»، موضوع وجود را در آثار عرفا و فلاسفه یونان با موضوع «سرّ» مرتبط می‌کند؛ چون بسیاری از این فلاسفه و عرفا بر این باور بودند که «سرّ» همان وجود است که تعریف آن در دایره الفاظ نمی‌گنجد و تنها با رمز می‌توان درباره آن سخن گفت (بنوا، ۱۴: ۱۴؛ حمادی معافری، ۲۰۱۴: ۱۳). یکی از تحریفاتی که در آیین یهودیت به وجود آمده و به فیلون یهودی نسبت داده می‌شود، آن است که حقّ چیزی است که باید پوشیده شود و این باور در قرون بعد منجر به پیدایش فرق باطنی و تصوف یهودی و مسیحی شده است (خطیب، ۲۰۰۵: ۴۶). ولی در قرآن کریم تصریح شده است: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۴۲). ویژگی مهم «حقّ» آشکار بودن آن است: ﴿تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ (نمل/ ۷۹). بنابراین به نظر می‌رسد قرآن کریم تلاش در جهت قطع حلقه ارتباط بین تصوف و جریان‌های باطنی با موضوع «وجود» دارد؛ زیرا متصوفه با تأکید بر باطن و موضوع وجود، اهمیت احکام شرعی را نفی کرده و آن را ظاهر معرفی کردند (بغدادی، ۲۰۱۴: ۵۱۱-۵۲۳؛ صفری فروشانی، ۱۳۷۸:

۳۱۰-۳۳۰). ولی قرآن کریم بارها مسئله ابتناء احکام شرعی بر «حق» را مطرح کرده^۱ و این انحراف را در ادیان پیشین اصلاح نموده است.

یکی از جهاتی که به نظر می‌رسد در قرآن کریم از طرح بحث «حق» مورد نظر است، اصلاح تحریفی است که توسط غلات و جریان‌های باطنی در بین یهود اتفاق افتاده بود. ایشان وجود را سرّی می‌دانستند که مأمور به اختفای آن بودند و به دنبال این موضوع، حلقات دیگری از باورهای ناصواب و خرافه‌آمیز، چون الوهیت انبیاء، شرک، حلول، تناسخ، اباحیگری و... را در باورهای آحاد مردم وارد کردند. خداوند این نوع تفکر را نوعی غلو دانسته و اهل کتاب را از آن نهی کرده است.^۲ این تفکر سبب می‌شد که اهل کتاب، خود را در برابر اعمالشان مسئول ندانند و بر این باور باشند که آتش به ایشان نمی‌رسد.^۳ بنابراین احکام شرعی را نادیده می‌انگاشتند و محرمات و معاصی را مرتکب می‌شدند. قرآن کریم در پرداختن به موضوع «حق»، بر وجود داشتن مصالح احکام تأکید می‌کند و اینکه عملکرد مسلمان باید مبتنی بر وجود و واقعیت باشد و خرافه و ظلم را نمی‌توان مبنای سیره عملی قرار داد.

شاید بتوان با قاطعیت گفت که موضوع «وجود» و دیدگاه‌های مختلف درباره اصالت ماهیت یا وجود، تکثر یا وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت در وجود و...، قدیمی‌ترین بحث نظری و فلسفی بشر است و سابقه‌ای بسیار کهن دارد و در ادیان یهودیت، تمدن یونانی، مسیحیت و ادیان هندی، مباحثی بسیار گسترده و متنوع درباره آن مطرح شده است (جبوری، ۲۰۰۹: ۱۹) و چون قرآن کریم تصدیق‌کننده تورات و انجیل و مبین تحریفات در ادیان ابراهیمی است، بی‌تردید باید نگرشی در این موضوع داشته باشد. در طرح موضوع وجود در قرآن کریم، عناصر اصلی نگرش وحدت تشکیکی وجود مورد بررسی قرار می‌گیرد. در جزئیات این موضوع، اختلاف نظرهای زیادی بین فلاسفه وجود دارد که این پژوهش متعرض آن نمی‌شود.

۱. «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ» (نساء / ۱۰۵).

۲. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرِ الْحَقِّ» (مائده / ۷۷).

۳. «وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً» (بقره / ۸۰).

۵. تطبیق عناصر نظریه «وحدت تشکیکی وجود» با حوزه معنایی «حق»

ریشه‌شناسی تاریخی واژه حق نشان داد که معنای اصلی واژه حق وجود است. این واژه در زبان مفسران قرآن کریم نیز در برخی موارد به معنای وجود لحاظ شده است. فخر رازی در این باره می‌گوید: بدان «حق» واژه‌ای است که بر ذات اشیاء اطلاق شده است و منظور از آن موجود است؛ پس حق در مقابل معدوم قرار دارد و از آن لازم می‌آید که حق همان موجود باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۰/۱؛ ابن عادل دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۵/۱۴). باید توجه داشت در کلام بزرگ‌ترین فلاسفه مسلمان نیز همچون فلاسفه یونانی، واژه حق معادل و برابر واژه وجود معرفی شده است (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۴۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۴).^۱

۱-۵. تعریف مفهوم وجود

تعریف وجود، امری غیر ممکن است؛ زیرا حقیقت هستی، دارای ماهیت نیست و آنچه در ذهن انسان ادراک می‌شود، از طریق حد و تعریف است. حقیقت وجود دارای هیچ حد یا تعریفی نیست و وقتی ناتوانی از ادراک هستی روشن می‌شود، باب حضور بر روی انسان باز می‌گردد. اولین وجودی که انسان با آن روبه‌رو می‌شود، وجود خود است. وجود خویش برای خویش، چیزی جز خودآگاهی نیست و آگاهی انسان به وجود خود هرگز از طریق ادراک ماهیت و صورت ذهنی انجام نمی‌پذیرد؛ بلکه آگاهی انسان از وجود خویش یک علم حضوری است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۴۶).

۱. شاید اشکالی به کاربرد نظریه وحدت وجود، در فهم واژه حق وارد شود و آن اینکه این نظریه، متأخر از نزول قرآن کریم و نظریه‌ای فلسفی با منشأ غیر اسلامی است. آیا امکان برداشتی از این واژه، مبتنی بر مقدمات و مسائل دانش فلسفه صحیح است؟ در پاسخ باید گفت که نظریه وجود، نظریه‌ای عقلانی در راستای تبیین جهان هستی است که از قضا مؤیدات بسیاری در قرآن کریم و روایات برای آن وجود دارد و همان طور که امکان تفسیر قرآن کریم با علوم معتبر و مثلاً قضایای عقلیه وجود دارد (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۳۷)، تفسیر واژه حق با توجه به ریشه‌شناسی این واژه و هماهنگی‌اش با نظریه وجود، خالی از اشکال است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۱۸). تبیین این مسئله که وجه معنایی حق در مصادیق مختلفی با محوریت مفهوم وجود، در نظائر خداوند، قرآن، اسلام، توحید، حظ، مال و... در قرآن کریم به کار رفته است، از نقاط مثبت این پژوهش است؛ زیرا نیاز به در نظر گرفتن تزییق یا توسعه معنایی، مجاز یا تشبیه، برای ارتباط بین مفهوم حق با کاربردهای قرآنی آن وجود ندارد.

قرآن کریم نیز به موضوع عدم امکان ادراک کلی «حق» اشاره می‌کند.^۱ ساختمان هستی مطابق آنچه در اندیشه انسان نمایانگر می‌شود، دو نوع وجود را نشان می‌دهد؛ وجود رابط و وجود مستقل. وجود رابط، معنای خود را در ارتباط خلق و خالق آشکار می‌سازد. در قرآن کریم و در حکمت متعالیه، کلیه موجودات عالم امکان از ملک تا ملکوت، عین ربط و صرف وابستگی هستند. یعنی وجود این موجودات، همان ربط آن‌ها به خداوند است و در نظر نگرفتن این ربط، سبب پیدایش توهم شرک می‌گردد (همان: ۲۱). با توجه به مفهوم وجود در واژه «حق» می‌توان آنچه را که در وجود رابط بیان شد، از عباراتی که «حق» را امری از پروردگار و وابسته به وی معرفی می‌کند، تبیین نمود؛^۲ به این معنا که وجود قرآن و [به صورت کلی وجود] از خداوند و وابسته به اوست و به محض قطع این ارتباط، وجود نیز از بین خواهد رفت (بقلی، ۲۰۰۸: ۱۰۲/۲).

۲-۵. اصالت وجود

همان طور که گفته شد، هر ممکن‌الوجودی متشکل از دو بخش ماهیت و وجود است. اصالت ماهیت و یا اصالت وجود، هر کدام در فلسفه یونان و فلسفه اسلامی دارای طرفدارانی است. از تأمل در آیات قرآن کریم به نظر می‌رسد که قرآن، متعرض این بحث نشده است؛ لیکن با مثالی که از تشکیک وجود در قرآن کریم مطرح شده است، به نظر می‌رسد از باب مقدمه این موضوعات، احتمالاً قرآن کریم نیز قائل به اصالت وجود باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۴/۱).

۳-۵. وحدت تشکیکی وجود

این اصل، اساس فلسفی و عرفانی دارد و اشکال مختلفی از این نظریه در بین

۱. در تأیید این مسئله می‌توان گفت: از ظنون و یا علم اکتسابی که امری قابل تصدیق و تکذیب است، در قرآن کریم تعبیر به ظن شده است؛ مانند: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (بقره / ۴۶). در اینجا نیز علم اکتسابی به «حق» و احاطه به آن نفی می‌شود: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (یونس / ۳۶)، ولی علم حضوری و قطعی به حق ممکن و میسور است؛ یعنی به صورت جزئی ادراک وجود آن میسور است: ﴿لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (بقره / ۱۴۴).

۲. ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (یونس / ۱۰۸؛ کهف / ۲۹)؛ ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (بقره / ۱۴۷؛ آل عمران / ۶۰).

فلاسفه غرب، شرق و مسلمان قدیم و جدید مطرح شده است (راشد، ۲۰۰۹: ۵-۲۷۵). این دیدگاه بر آن است که جهان وجود از جمادات و نباتات و حیوانات... همه یک وجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۲۴۸). در قرآن کریم تأمل در کاربرد کلمه «حَقٌّ»، بیانگر وحدت وجود است؛ زیرا در سراسر قرآن کریم، این کلمه به صورت مفرد به کار رفته و هیچ گاه به صورت جمع به کار نرفته است و این نشانگر وحدت حقیقت وجود است، اگرچه در ظرف ماهیات، وجود ظهور متفاوتی دارد و در قرآن کریم در مورد چیزهای مختلفی به کار رفته است، لیکن برای همه آنها از کلمه واحد «حَقٌّ» استفاده شده است.

فارابی می گوید: موجودات عالم بسیارند و وجود امری مشکک و دارای مراتب است. این مراتب بنا بر نظام آفرینش، از کامل ترین مرتبت وجود شروع می شود و به دنبال آن موجودی که کمی ناقص تر از اوست، قرار می گیرد تا به کمترین مرتبه برسد (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۲۸/۳).

تشکیک در وجود، نه در مفهوم بلکه در وجود حقیقت عینی و خارجی است؛ چون تشکیک در مفاهیم راه ندارد. وجود از آن جهت که دارای درجات عینی است، موجب امتیاز موجودات از یکدیگر از حیث کمال و نقص می گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۱/۶-۱۶۳). خداوند در آیه ۱۷ سوره هود پس از آنکه خود را خالق همه چیز معرفی می کند، مثالی برای تبیین حق و باطل بیان می کند که با نظریه تشکیک «وجود» سازگاری عمیقی دارد.^۱

ملاصدرا و علامه طباطبایی به این موضوع که کلمه حَقٌّ در این آیه به مفهوم وجود اشاره می کند، این چنین توجه داده اند: وجود، نازل از خداوند بر موجودات است و آن همچون رحمت آسمانی باران بر روی زمین است که به ذات خود، خالی از شکل و صورت است و هنگامی دارای صورت می شود که در ظرف اشیاء واقع می شود. وجود به حق و باطل تقسیم می شود. حق ثابت و باقی است و باطل از بین رفتنی و ناپایدار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۳۴۰).

۱. «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ كَذَلِكَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (هود / ۱۷).

از وجود در روایات ائمه معصومین علیهم السلام تعبیر به آب شده است (عریضی، ۱۴۰۹: ۳۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۶۴). بنابراین تمثیل حق به آب، شاید به خاطر آن است که آب بهترین وصف برای وجود است و خداوند برای تبیین موضوع فلسفی تشکیک وحدت وجود از مثال آب استفاده می‌کند: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ» (رعد/۱۷). این آیه به روشنی مبین یک موضوع هستی‌شناسی است و کاربرد کلمه «حق» در این آیه، شاهد روشنی بر دلالت این واژه بر مفهوم وجود است (حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۶۱/۴).

۵-۴. وجود محض، مقید و منبسط

در تبیین انواع وجود از جانب فیلسوفان، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. برخی آن را به دو نوع محض و مقید تقسیم کرده‌اند و ملاصدرا نوع دیگری هم بر آن افزوده است که وجود منبسط نام دارد (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۷۶). وجود منبسط در نزد عرفا، همان نفس‌الرحمن است. ملاصدرا در کیفیت سریان وجود در موجودات متعین و حقائق خاصه چنین می‌گوید:

«بدان که برای اشیاء در موجودیت، سه مرتبه است؛ وجود صرفی که وجودش متعلق به غیر نیست و مقید به قیدی نمی‌شود و حتی مقید به اطلاق هم نیست و اطلاق این وجود امری سلبی است که مستلزم سلب جمیع اوصاف حتی همین سلب‌هاست و نزد عرفا به هویت غیبیه و ذات احدیت تعبیر می‌شود. مرتبه دوم، وجود متعلق به غیر و وجود مقید به اوصاف زائد است که مقصود همان موجودات ممکن نظیر عقول، نفوس و افلاک و انسان و درخت و... می‌باشد. سوم، وجود منبسط مطلق است که عمومیتش به نحو کلیت نمی‌باشد، بلکه به نحوی دیگر است؛ زیرا وجود عین تحصیل و فعلیت است و کلی خواه طبیعی یا عقلی، امری است که برای تحصیلش محتاج امر دیگری است و وحدتش هم وحدت عددی نیست، بلکه حقیقت گسترش‌یافته است در هیاکل و ممکنات و الواح ماهیات که در هیچ وصف خاصی منحصر نمی‌شود. بلکه به سبب ذات خویش و بدون انضمام به امری دیگر، با جمیع تعینات وجودی و تحصیلات خارجی متعین می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۲).

و یا در جای دیگر چنین می‌گوید:

«وجود منبسط را در اصطلاح عرفا نفس‌رحمان نامیده‌اند و صدرالدین گوید اول ما صدر وجود منبسط است که حق‌المخلوق هم نامیده‌اند و نور ساری در تمام

موجودات است و از این جهت روح وجود هم گویند و در هر مرتبتی به صورتی نمایان می‌شود و آن را ظل و هباء و عما هم نامیده‌اند» (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۲۳/۳).

بر مبنای حکمت متعالیه، اولین امری که از حق تعالی نشئت می‌گیرد، همین وجود منبسط است. این نوع از وجود که از نوآوری‌های صدرالمتألهین نسبت به حکمت مشاییان به شمار می‌آید، شاید حاصل تعمق و تدبیر و یا تحت تأثیر آیات و روایات باشد.

از تأمل در آیاتی که کلمه «حق» در آن‌ها به کار رفته است، چنین برمی‌آید که این سه مرتبه از وجود نیز در قرآن کریم کاربرد داشته است. آیاتی که از خداوند تعبیر به «حق» کرده‌اند، اشاره‌کننده به وجود محض،^۱ و آیاتی که از مال، کعبه، عذاب و...^۲ تعبیر به «حق» کرده‌اند، اشاره‌کننده به وجود مقیدند و همچنین وجود منبسط احتمالاً همان «حقی» است که در بسیاری از آیات قرآن کریم از آن یاد شده است.

باید توجه داشت که نظریه وجود منبسط، مبتنی بر دو مقدمه وحدت شخصی وجود^۳ و قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»^۴ است. با توجه به این مسئله، اینکه خداوند خلقت «بالحق» (انعام/ ۳۷؛ یونس/ ۵؛ ابراهیم/ ۱۹؛ حجر/ ۸۵؛ نحل/ ۳؛ عنکبوت/ ۴۴؛ روم/ ۸؛ زمر/ ۵؛ ...) یا تکلم «بالحق» (یونس/ ۳۳، ۸۲ و ۹۶؛ غافر/ ۶) یا نزول کتاب «بالحق» (بقره/ ۱۷۶؛ آل عمران/ ۳۰؛ مائده/ ۴۸؛ شوری/ ۱۷) را مطرح کرده است، می‌توان این مرتبه از حق را همان وجود منبسط دانست.

۱. «وَلَوَاتَبَعُ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» (مؤمنون / ۷۱).

۲. «فَلْيَكْتُبْ وَيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» (بقره / ۲۸۲).

۳. نظریه وحدت شخصی وجود، بیانگر این مطلب است که تنها یک حقیقت بسیط وجود دارد که این حقیقت از هر گونه کثرت و نقص منزّه است. این حقیقت بسیط در ذات خود فیاض است و با وجودش که عین ذات اوست، منشأ جهان است. پس همه موجودات اعم از محسوسات، معقولات و مجردات، یک بنیاد واحد دارند و در حقیقت، شتون مختلف یا صفات متعدد همان بنیاد واحد هستند (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۸۸).

۴. این قاعده به مسئله خلقت از ناحیه ذات وحدانی مربوط می‌شود که امکان صدور فعل کثیر از ذات واحد را نفی می‌کند؛ زیرا امکان حمل فعل متکثر به ذات وحدانی عقلاً وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۲۷/۴).

۶. معانی واژه «حق» در قرآن کریم با محوریت وجود

۱-۶. الله، وجود به معنای الله

در نظریه وحدت وجود، واجب‌الوجود منشأ وجود است که در نهایت برتری و کمال نامتناهی است (سمیح، بی‌تا: ۸۹۳). اساس دین و اصل آن، معرفت واجب‌الوجود است که صرف‌الوجود و تمام آن است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۱: ۸۱/۱). انسان معرفت هستی را از ذات خود آغاز می‌کند و با علم حضوری می‌تواند وجود خداوند را ادراک کند (سلامه، ۱۸۷۶: ۴۱۰). وصف «وجود حق» برای اشاره به ذات خداوند، در کلام فلاسفه‌ای چون صدرا و فارابی پیوسته تکرار می‌شود. بنابراین حق از این جهت درباره خداوند به کار رفته است که وجود ثابت و زوال‌ناپذیر و منشأ هستی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۴/۱ و ۴۳/۴؛ فارابی، ۱۴۱۳: ۱۹۹).

۲-۶. پیامبر و موعود

در برخی از آیات برای اشاره به نفس مبارک پیامبر ﷺ از کلمه حق استفاده شده است. در عالم وجود، مرتبه‌ای از عقل فیاض و حق مخلوق به وجود دارد که از آن به مقام حقیقت محمدیه تعبیر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۴۶۰/۱؛ آملی، ۱۴۲۲: ۳۴/۱؛ ابن عربی، ۱۴۱۰: ۲۳۵/۳) و برخی آن را سایه‌ای از همان وجود منبسط بر سر تمامی ممکن‌الوجود دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۱۳۵/۱).

در آیاتی که اشاره به آمدن حق و رفتن باطل می‌شود،^۱ به نظر می‌رسد همان طور که صاحب‌نظران علم وجوه و نظائر، مفهوم حق را اسلام دانسته‌اند، با توجه به آیات «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/ ۱۰۵) و یا «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص/ ۸۳) می‌توان یکی از تجلیات «حق» را انسان متقی و صالح و یا تحقق وعده الهی دانست.^۲

این مسئله در ادیان پیشین هم مطرح شده است و موضوع «سر» و «وجود» را مرتبط با فرجام هستی دانسته‌اند (شیشرون، بی‌تا: ۴۳). در قرآن کریم، بارها در مورد وعده الهی وصف «حق» به کار رفته است و خداوند در آیاتی دیگر، وعده خود را رجوع‌بندگان

۱. «لَقَدْ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ» (زخرف / ۷۸).

۲. «وَيَمُنَّ اللَّهُ بِالْأَبْطَلِ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» (شوری / ۲۴).

به خداوند و مغفرت و اجر عظیم معرفی کرده است.^۱ فرجام هستی را در قرآن کریم می‌توان بازگشت بشر به خداوند و توحید دانست؛ مسئله‌ای که در اسفار اربعه از آن به‌عنوان امری اجتناب‌ناپذیر در حرکت جوهری انسان یاد شده است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۲).

یکی دیگر از مواردی که در کاربرد واژه حَقّ می‌تواند مربوط به پیامبر ﷺ باشد، مسئله خلقت آسمان‌ها و زمین به واسطه حَقّ است. درباره مفهوم ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ (نحل / ۳)، دو نظریه کلی در بین مفسران بیان شده است:

مفسران اشعری معتقدند که خداوند تعالی، مالک جمیع محدثات است و ملکیت او حسن و صواب مطلق است. بنابراین وصف خلقت آسمان‌ها و زمین به «حَقّ»، از آن جهت است که این آسمان و زمین دلالت بر وجود صانع و عالم می‌کند و حَقّ به معنای حکمت است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۱۳؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۲۹/۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۵۱/۳).

مفسران معتزله بر این باورند که خلق آسمان‌ها و زمین به حَقّ، در واقع بیانی دیگر از این آیه است که خداوند آسمان‌ها و زمین را بازیچه خلق نکرده است و دارای هدف است و هدف آن برپایی محشر و برقراری عدالت است. با توجه به همین نکته است که صاحب‌نظران دانش وجوه و نظائر، مفهوم عدل را به‌عنوان یکی از معانی حَقّ بیان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸/۲).

مفسران شیعه نیز چنین دیدگاهی دارند که مخلوقات خداوند، همه محشور خواهند شد و لازمه خلقت حَقّ آن است که باطل در آن اثری نداشته باشد و عالم فاسد و نابودشدنی به سمت هدف ثابتی که غایت این عالم است، سوق داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۱/۱۲ و ۱۲۰، ۱۳۲/۱۶ و ۲۷۳/۱۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۷).

بر اساس دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت، حرف «باء» در این آیات، به مفهوم «لام» یا غایت است، در حالی که مهم‌ترین و نخستین معنای حرف «باء» در زبان عربی، الصاق و یا استعانت است. از بین مفسران، تنها قرطبی حرف «باء» را همان استعانت در

۱. «وَاللّٰهُ يَبْدَأُ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا» (بقره / ۲۶۸)؛ «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا» (یونس / ۴)؛ «وَاللّٰهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا» (نساء / ۲۷).

نظر گرفته و گفته است: منظور از «حقّ» در این آیه، «قول الحقّ» است، یعنی همان «کن فیکون» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۹/۷). ولی پرسش آن است که چرا خداوند از این مفهوم، تعبیر بالحق کرده است؟

در پاسخ باید گفت که چندین بار در قرآن کریم، از خلقت آسمان‌ها و زمین به دلیل یا با استعانت از حقّ مطرح شده است. توجه به سیاق عبارات پیشین و پسین این مفهوم، نشان می‌دهد که مفهوم «بالحقّ» در این آیات یکسان نیست.

الف) در برخی آیات، واژه حقّ، همان طور که مفسران معتزلی و شیعه بیان کرده‌اند، به مفهوم عدالت و صفت کمالی وجود خداوند است. بازیچه نبودن خلقت آسمان‌ها و زمین این موضوع را نشان می‌دهد.^۱ در این آیه، عبارات پیشین نشان می‌دهد که عدالت الهی باید اجرا شود و نمی‌تواند خلقت آسمان‌ها و زمین برای امری غیر عادلانه تحقق یافته باشد.

ب) برخی از آیات که این عبارت در آن به کار رفته است، درباره شریک نداشتن خداوند در خلقت است. بنابراین مفهوم توحید، یا به تنهایی یا به وسیله قدرت وجودی خداوند می‌تواند معنا شود: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (نحل / ۳). بنابراین در این آیات نمی‌توان مفهوم «حقّ» را عدالت دانست، بلکه در اینجا حقّ به یک مرتبه وجودی اشاره می‌کند که همان طور که گفته، وجود منبسط یا حقّ مخلوق به می‌تواند این نوع از کاربرد واژه «حقّ» را تبیین کند.

۳-۶. اسلام

کلام و دین خداوند چون منطبق با حقایقی است که وجود دارد، از این جهت حقّ نامیده شده است^۲ (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۵۸/۱۵). علامه طباطبایی نیز در این باره می‌گوید: چون حقایق عالم با هم متحدالارکان‌اند، هیچ حقی حق دیگر را ابطال نمی‌کند و هیچ صدقی نیست که صدق دیگر را ابطال و تکذیب کند و این باطل است که هم با حق منافات دارد و هم با باطل‌های دیگر. ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (یونس / ۳۲) حق را

۱. «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا الشَّيْئَاتِ أَنْ نَحْمَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ* وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ يَجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (جاثیه / ۲۱-۲۲؛ نیز ر.ک: دخان / ۳۹).

۲. «وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» (یونس / ۸۲).

مفرد آورده تا نشان دهد، در حق افتراق و پراکندگی نیست: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (انعام/ ۱۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۴/۱). منظور از حق امر ثابتی است که آثار واقعی مطلوبش بر آن مترتب شود و به حق بودن فعل خداوند، نسبت همین فعل است. از دیدگاه علامه، نسبت دین به حق، اضافه موصوف به صفت نیست، بلکه اضافه حقیقیه است و منظور آن دینی است که منسوب به حق است و نسبتش به حق این است که حق اقتضا می‌کند انسان آن دین را داشته باشد و انسان را به پیروی از آن وادار می‌کند (همان: ۱۳/۹).

۴-۶. قرآن

قرآن و نزول آن، از آن جهت حق نامیده شده است^۱ که قرآن دارای حقیقت و وجودی خارجی و عینی است که آیات قرآن اعم از مواعظ، قصص، احکام و... بدان مستندند و از آن سرچشمه گرفته‌اند. این وجود، مقوم و حیات‌بخش الفاظ قرآن است و برای قرآن مانند روح برای جسد و مثل برای ممثّل است. این تعریف که از جانب علامه برای تأویل ارائه شده است (همان: ۴۵/۳)، می‌تواند منظور از «حق» در آیاتی باشد که قرآن به وسیله آن نازل شده، یعنی مراد وجودی باشد که مقوم این الفاظ است؛ مانند آنچه یوسف گفت: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا﴾ (یوسف/ ۱۰۰) که آن واقعه، حقیقت رؤیای یوسف بود که وجود یافته بود. قرآن کریم دارای روحی است که قدرت ناطقه دارد و به واسطه آن به سخن درمی‌آید.^۲

۵-۶. فرشتگان

فرشتگان عقول مجردی هستند که جوهر ایشان قائم به ذات است و محدود به مکان و سمت و جهت نیستند؛ جوهرهایی هستند که بر اجسام غلبه دارند و ایشان را تدبیر می‌کنند. فرشتگان مراتب مختلفی دارند، مانند فرشتگان آسمانی و زمینی و... (جهامی، ۱۹۹۸: ۸۴۲؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۳۸۴). دانشمندان وجوه و نظائر نیز یکی از مصادیق کلمه «حق» را فرشتگان دانسته‌اند: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾ (انفال/ ۵؛ یحیی بن سلام، ۱۹۷۹: ۱۰/۱؛ حسین، ۱۴۳۳: ۷۰/۱؛ مصباحی، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۰).

۱. ﴿مَا ذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ﴾ (سبأ/ ۲۳).

۲. ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ (جاثیه/ ۲۹).

۶-۶. صدق، عدالت، قدرت، حکمت^۱

صدق به خاطر انطباقش با آنچه محقق شده و وجود یافته است، صدق گفته می‌شود و یا خلق آسمان‌ها و زمین از روی علم، قدرت، عدالت و... است (جلال‌الدین دوانی، ۱۴۱۱: ۱۱۹). اینکه حَقّ در قرآن کریم در وجوه معنایی عدالت و صدق آمده است، به این دلیل است که این اوصاف جزء صفات کمالی وجودند (دغیم، ۲۰۰۱: ۲۷۷؛ افلوطین، ۱۹۹۷: ۶۳۶)؛ یعنی ذات واجب‌الوجود، متصف به این صفات کمال است. تعجیبی ندارد که حَقّ، قائم بالقسط یا عدل است. این برای رسیدن چیزی به وجودی است که قابلیت پذیرش آن را دارد و این صفات کمال سرمدی و لازمه وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۵/۶؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۵؛ ابن رشد قرطبی، ۱۹۸۱: ۷۸).

۶-۷. کعبه^۲

درباره مفهوم حَقّ و چگونگی دلالتش بر کعبه، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی آن را به معنای صدق دانسته‌اند؛ به این معنا که حکم رو کردن به کعبه صادق است (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۴۹۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۶۵/۱). برخی آن را به معنای لزوم محافظت بر خانه کعبه دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۵/۲).

با توجه به مفهوم وجود، می‌توان گفت که حقانیت کعبه به ثابت بودن آن است؛ یعنی امر ثابتی که هرگز زائل نمی‌شود و وجود یافته است؛ همان طور که خداوند متصف به صفت حقانیت است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۶/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۱۹/۲؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۵۷/۱).

با توجه به مفهوم ریشه‌ای حَقّ که همان وجود است، فهم جدیدی از این آیات ارائه می‌شود. دلالت حَقّ بر کعبه به خاطر وجودش به شکلی دیگر قابل ترسیم است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۴/۱۹). در این تفاسیر، مرجع ضمیر در «إِنَّهُ»، رو کردن به کعبه است، نه خود کعبه. اگر مرجع ضمیر را مسجدالحرام بدانیم، شاید دلالت بر وجود معنوی و ربانی کعبه در طول وجود مادی آن داشته باشد؛ مسئله‌ای که در آیه ۴ سوره طور (البیت

۱. «وَإِنَّ الدِّينَ أَوْفُوا الصَّكَّاتَ لِيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ» (بقره / ۱۴۴).

۲. «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (بقره / ۱۴۹).

المعمور) و روایات نیز منعکس شده است (صنعانی، ۱۴۱۱: ۱۹۹/۲). به همین جهت این خانه حرام است و جنگ در آن جایز نیست (بقره/ ۲۱۷) و مشرک حق ورود به آن را ندارد (توبه/ ۲۸).

۶-۸. وجوب وجود (وجود بخشیدن به چیزی)

این مفهوم بارها در قرآن کریم به کار رفته است و دانشمندان وجوه و نظائر از آن تعبیر به وجوب کرده‌اند (برای نمونه رک: یونس/ ۳۳؛ نحل/ ۳۶؛ زمر/ ۷۱؛ غافر/ ۶). ولی در اینجا، آیه ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ (بقره/ ۱۲۱) که در همین وجه معنایی به کار رفته، مورد بررسی قرار می‌گیرد. اگرچه برخی برای این آیه، وجهی مستقل به معنای سزاوار در نظر گرفته‌اند (ابن شجری، ۱۴۱۳: ۱۱۷)، لیکن با توجه به مسئله اصل معنایی واژه حَقَّ که مفهوم وجود است، به نظر می‌رسد که این آیه نیز در همین وجه قابل تفسیر باشد. مفسران گفته‌اند که مفهوم حق تلاوت، تدبر در معانی آیات قرآن کریم و اندرز گرفتن از مواظب آن است. در روایتی از مسلمانان خواسته شده است که قرآن را بدون تدبر نخوانند و حق تلاوت آن را به جا آورند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۱۷). در مفهوم این تدبر گفته شده است که در آیات انداز، از خوف عذاب به خداوند پناه برده شود و در آیات تبشیر، از خداوند طلب نعمات شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۷۵). برخی گفته‌اند منظور تلاوتی است که قلب لرزان گردد: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾ و یا عمل به حلال و حرام کتاب است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲/۱۳۶). در خود قرآن کریم ویژگی تعقل (بقره/ ۴۴)، خشوع، ایمان به حقانیت قرآن (انفال/ ۲) و... به عنوان ویژگی‌های یک تلاوت مطلوب شمرده شده است. باید توجه داشت که گاه تلاوت قرآن از حد حنجره فراتر نمی‌رود، ولی گاهی تلاوت به واسطه عمل، تدبر، اخلاص و... حقیقت و وجودی می‌یابد (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱/۱۹۲) که سبب رفعت آن می‌گردد.^۱ در روایتی از رسول اکرم ﷺ خطاب به ابوسعید خدری آمده است که تلاوت قرآن، روح تو در آسمان است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۲۳۴) و چون تلاوت قرآن دارای نام خداوند است، می‌تواند بالا برود.^۲ بنابراین مفهوم

۱. ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر/ ۱۰).

۲. ﴿فِي ثُبُوتِ أَدْرِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا أَسْمَاءُ﴾ (نور/ ۳۶).

این آیه چنین می‌شود: کسانی که قرآن را به گونه‌ای می‌خوانند که وجود می‌یابد؛ مثلاً به اوامر و نواهی آن عمل می‌کنند و این سبب وجود یافتن مفاهیم آن می‌گردد. کفر و کافر هم حَقّ هستند^۱ و وجود دارند، لیکن بهره ایشان از وجود بسیار اندک است. اگرچه وجود دارند، ولی وجودشان آن‌قدر ضعیف است که گاه در مرتبه حیوانات و نباتات قرار دارند^۲ و تخاصم ایشان حَقّ و وجود دارد،^۳ ولی وجودی که سبب ضعف و زبونی است.^۴

۹-۶. احکام شرعی (مال، حَقّ، جرم)

دانشمندان وجوه نظائر، سه مفهوم حَقّ، جرم و مال را نیز برای واژه «حَقّ» بیان کرده‌اند که به عنوان مصداقی از احکام شرعی به شمار می‌آید. یعنی می‌توان حکم شرعی را به نحو اعم، جایگزین واژه «حَقّ» نمود؛ مثلاً در عبارت «يَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ» می‌توان گفت: «بغیر حکم شرعی»، و در موارد متعدد دیگر، قرآن کریم سخن از بیان احکام شرعی بر مبنای «حَقّ» می‌گوید که این موضوع پیوند عمیق «حَقّ» را با احکام شرعی نشان می‌دهد. همان‌طور که گفته شد، قرآن کریم به دلیل ناظر بودن بر ادیان پیشین، مبین انحرافات پیدا شده در ادیان گذشته است و یکی از مهم‌ترین این انحراف، رواج اباحیگری، به بهانه تأکید بر موضوع وجود و باطن بوده است. توضیح اینکه گرایش‌های باطنی با تأکید بر موضوع سرّ و وجود، انسان را ظرف وجودی معرفی می‌کردند که نمی‌توان آن را محدود به حدود کرد؛ چون وجود موضوعی قابل تحدید نیست، بلکه آنچه سیره عملی یک انسان را مشخص می‌کند، شرایط و ظرف خود آن انسان است. بنابراین او بر اساس آنچه از هستی می‌فهمد و از تدبیر در باطن خود و ظرفی که از مکان و زمان در آن قرار دارد، عملکرد خود را سامان می‌دهد و این کار نیاز به مراقبه و زهد دارد که آن را استبطان می‌نامند (شعرانی، ۱۴۲۵: ۲۳۶؛ بوریس، ۲۰۰۵: ۲۴). در قرآن کریم همان‌طور که در اندیشه حکمای مسلمان دیده می‌شود، با یک

۱. «أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا» (نساء / ۱۵۱).

۲. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الضَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال / ۲۲).

۳. «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ» (ص / ۶۴).

۴. «وَلَا تَتَّزِقُوا فَسَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال / ۴۶).

استدلال عقلانی و تبیین مرتبه‌ای از وجود با عنوان وجود منبسط، ارتباط احکام شرعی با وجود تبیین شده است؛ زیرا حقیقت ممکنات، معانی معقوله است که آن منشأ احکام و آثار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۲۳/۴) و این حدود، برای همان صورت محدود است، نه برای حقیقت وجود انسان؛ در غیر این صورت باید ثواب و عقاب را بی‌منا در نظر گرفت (احسائی، ۱۳۸۵: ۱۴۱/۱).

بنابراین احکام شرعی اگرچه حدودی ظاهری هستند، ولی برخاسته از وجود و واقعیتی هستند که سعادت انسان بدان وابسته است؛ برای مثال اگر خداوند بخشی از اموال انسان را حَقِّ نیازمندان معرفی می‌کند، به خاطر آن است که بخشی از این اموال از آن ایشان است؛ اگرچه ظاهراً در ملکیت فردی دیگر است، ولی وجودش متعلق به آن صاحبی است که باید مال به او داده شود^۱ و در اصطلاح به آن، سلطنت یا ملکیت ضعیف گفته می‌شود که قائم به «من له الحَقُّ» و «من علیه الحَقُّ» است.

از واژه حَقِّ به عنوان یک اصطلاح فقهی و حقوقی، تعاریف گوناگونی ارائه شده است. یکی از بهترین تعاریف این است که حَقِّ عبارت است از اختصاصی که شرع از جهت سلطه یا تکلیف قرار داده است و این حَقِّ، همه انواع حقوق دینی را شامل می‌شود (دباغ، ۲۰۰۸: س ۳۰).

در برخی آیات، خداوند از مسلمانان می‌خواهد که حَقِّ نزدیکان را بدهند^۲ یا تعبیر از حَقِّ معلوم می‌کند.^۳ امام علی^{علیه السلام} درباره حَقِّ معلوم می‌فرماید: بخشی از مال به جز زکات است که فرد بسته به توانش در مال خود فرض و واجب می‌کند. بنابراین حَقِّ در این نوع آیات می‌تواند دلالت بر وجوب صدقه و انفاق به عنوان یک حکم شرعی نماید و احکام اعتباری دارای وجود و روح حقیقی هستند که شارع آن را اراده کرده است و قوانین تشریح شده، کاشف از آن حقیقت هستند. این همان چیزی است که متکلمان و اصولیان از آن تعبیر به اراده شرعی می‌کنند (بحرانی، ۱۴۲۶: ۲۹۳/۲) و فلاسفه از آن به وجود منبسط تعبیر می‌کنند. اگر خداوند برای خانواده مقتول، حَقِّ قصاص را فرض

۱. «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات / ۱۹).

۲. «وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء / ۲۶).

۳. «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مِّنْ أَمْوَالِهِمْ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارف / ۲۴-۲۵).

می‌کند، برای تحصیل وجودی است که عبارت از امنیت است: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره/ ۱۷۹). بنابراین حق قصاص، تنها در برابر جرم قتل تحقق پیدا می‌کند و نمی‌توان دیگرانی چون انبیاء را بدون تحقق جرم کشت^۱. بنابراین اگرچه دانشمندان وجوه و نظائر، جرم قتل، قصاص، ارتداد و... را وجه مستقل معنایی دانسته‌اند، به نظر می‌رسد این وجوه مربوط به نوعی از مصلحت و هدف تشریح در احکام است که سبب پیدایش نوعی وجود می‌شود، مثل حق قصاص، حق مالی و...؛ حقیقتی عینی و خارجی که آیات الاحکام از آن سرچشمه گرفته و بدان جهت بیان شده است. این نوع از وجود، همان وجود منبسط است^۲ و با روح قرآن کریم وحدت دارد و تجزیه‌پذیر نیست. بنابراین در قرآن کریم بارها بر ضرورت حکم دادن بر اساس حق تأکید و تصریح شده است.

۶-۱۰. اولی^۳

با توجه به وجود و حرکت جوهری^۴ می‌توان این مسئله را تبیین نمود که این حرکت در وجود در جهت ضعف و قوت جریان دارد. هر که وجودی متصل به خداوند پیدا کرد، به بقاء نزدیک‌تر از کسی است که جنبه غیر ربوبی و باطل در او قوی‌تر است؛ مثلاً مساجد مؤمنان با بقیه ابنیه مشرکان، در ماهیت مادی یکسان هستند، ولی به واسطه تقوای بناکنندگانشان، وجودی بیشتر برای نماز خواندن می‌یابند. به عبارت دیگر، هرآنچه به خداوند به وجهی مرتبط گردد، مثلاً در خدمت عبادت بندگان قرار گیرد، وجود او بیشتر می‌گردد.^۵ در قرآن کریم نمونه‌های متعددی از این موضوع وجود دارد:

۱. ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (بقره / ۶۱).

۲. برخی، از این روح قرآن نیز که مستتر در علم الهی است، تعبیر به وجود منبسط کرده‌اند (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۸۰).

۳. ﴿قَالِ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (انعام / ۸۱).

۴. «معنای حرکت در جوهر این است که حرکت در اصل هویت و نحوه وجود است که از مرتبه ضعف و صباوت، رو به مرتبه قوت و شدت و کمال می‌رود و هیولی است که به طرف قوت و صور کمالیه قویه وجودیه شدیده، مرتبه به مرتبه حرکت می‌کند و پیش می‌رود تا آنجایی که سنخ‌الوجود می‌خواهد که در صفا و شدت و قوت از سنخ وجود طبیعی شود...» (سبزواری، ۱۳۸۱: ۳/۵۵۹).

۵. ﴿لَسِبْدُ أُسْسٍ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ (توبه / ۱۰۸).

مانند تعالی حیوانات به مرحله انسانیت^۱ و سقوط انسان به مرحله حیوانیت^۲ یا حتی جماد.^۳

نتیجه گیری

واژه حق، یکی از پرکاربردترین واژگان قرآن کریم است. بنابراین تبیین دقیق و ریشه‌ای مفهوم آن، بر آیات زیادی از قرآن کریم تأثیرگذار است. این واژه، تنوع کاربردی گسترده‌ای در قرآن کریم دارد. اصل لغوی این واژه را حق در برابر باطل و یا حق در برابر کذب دانسته‌اند. ولی معانی یادشده به عنوان اصل لغوی نمی‌تواند با کاربردهای این واژه در قرآن کریم ارتباط برقرار نماید.

ریشه‌شناسی این واژه با استفاده از ابزار شناخته‌شده این دانش، یعنی شناخت اصل مضاعف، معنای اصلی، مقارنه بین زبان‌های سامی و معناشناسی تاریخی نشان می‌دهد که مفهوم ریشه‌ای در این واژه وجود است، اگرچه مفاهیم صدق و عدالت نیز به عنوان مفاهیم ثانویه در این واژه وجود دارند.

این مفهوم در واژه حق، با کاربردهای مختلف این واژه مانند: الله، دین، اسلام، قرآن، توحید، صدق، ملک، حاجت، ارتباط برقرار می‌کند.

موضوع وجود و نظریات فلسفی و عرفانی مرتبط با آن، از قدیمی‌ترین موضوعات تمدن بشری و دینی است و قرآن کریم به عنوان کتاب هدایتگر بشر، نمی‌تواند نسبت به چنین موضوع مهم و پرچالشی بی‌توجه باشد و نسبت به آن بیانی نداشته باشد. بنابراین لازم است که جنبه‌های صحیح این گفتمان از ناحیه قرآن تأیید و جنبه‌های خطای آن تبیین گردد.

دقت در آیات قرآن کریم به ویژه آیاتی که واژه «حق» در آن‌ها به کار رفته است، نشان می‌دهد که قرآن کریم با موضوعات متنوعی در نظریه وحدت تشکیکی وجود، هم‌جهت و همسوست.

۱. «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَأَيْبُهُمْ كَلْبُهُمْ» (کهف / ۲۲).

۲. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انفال / ۵۵).

۳. «قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا» (اسراء / ۵۰).

قرآن کریم ضمن تأیید بسیاری از مبانی و آثار عقلی بحث وجود، تأکید بیشتر بر آثار کاربردی این باور فلسفی و خارج کردن آن از یک موضوع متافیزیکی صرف به یک نگرش و جهان بینی عمل گرا داشته است. همچنین به نظر می رسد قرآن کریم با طرح نوعی دیگر از وجود که مختصاتی همانند وجود منبسط در نزد فلاسفه دارد، تلاش در قطع حلقه گرایش های باطنی با موضوع وجود و برداشت ایشان مبنی بر اباحیگری و نادیده انگاشتن احکام شرعی دارد.

اگرچه تقریباً بیشتر عناصر مختلف نظریه وحدت تشکیکی وجود به صورت کلی در قرآن کریم قابلیت تأیید شدن را داراست، ولی وجود در قرآن کریم با صبغه تأکید بر وجود منبسط دیده می شود که از طریق آن، برخی موضوعات مهم مانند لزوم تبعیت از احکام شرعی برای همه انسان ها در همه سطوح معرفتی به شکل عقلانی تبیین می گردد.

کتاب‌شناسی

۱. کتاب مقدس.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳. آملی، سیدحیدر، نقد النقود فی معرفة الوجود، ترجمه سیدحسب طیبیان، تهران، اطلاعات، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل، تهران، چاپخانه خودکار، ۱۳۶۲ ش.
۵. ابن درید ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۶. ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، تلخیص کتاب العیارة، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۱ م.
۷. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، المباحثات، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۸. ابن شجرى، هبة‌الله بن علی، ما اتفق لفظه و اختلف معناه، بیروت، شتوتغارت، ۱۴۱۳ ق.
۹. ابن عادل دمشقی، ابوحفص عمر بن علی، اللباب فی علوم الكتاب، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائی الحاتمی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد، الصحیح فی فقه اللغة العربیة و مسانلها و سنن العرب فی کلامها، بیروت، مکتبه المعارف، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. احسانی، احمد بن زین‌الدین، شرح المشاعر، بیروت، مؤسسة البلاغ، ۱۳۸۵ ق.
۱۵. اعرجی، علی عباس علیوی، «المفهوم السياقی للفظه الحقی فی القرآن الکریم (المورد و الدلالة)»، مجلة القادسیة للعلوم الانسانیة، شماره ۴، ۲۰۱۵ م.
۱۶. افلوپین، تاسوعات افلوپین، تصحیح جیرار جهامی و سمیح دغیم، تعریب فرید جبر، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷ م.
۱۷. امام حسن عسکری علیه السلام، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. بحرانی، محمد سند، اسس النظام السیاسی عند الامامیه، قم، فدک، ۱۴۲۶ ق.
۱۹. بغدادی، عزالدین بن محمد، النجاة من دجل الغلاة، بغداد، مکتبه الرسول، ۲۰۱۴ م.
۲۰. بقلی، ابومحمد صدرالدین روزبهان بن ابی نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۸ م.
۲۱. بنوا، لوک، المذهب الباطنی فی الادیانات العالم، ترجمه نهاد خیاطه، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۸ ق.
۲۲. بوریس، مورافیف، المعرفة الباطنیة: دراسة و تعليق علی التقليد الباطنی للارثوڈکسیة الشرقیة، تعریب و تقدیم و تعليق فؤاد رامز، مکتبه مدبولی، ۲۰۰۵ م.
۲۳. جبوری، نظلة احمد نائل، فلسفة وحدة الوجود فی الفكر الفلسفی الاسلامی، سوریه، دار نبوی، ۲۰۰۹ م.
۲۴. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۰ ش.
۲۵. جلال‌الدین دوانی، محمد بن اسعد، ثلاث رسائل، تحقیق احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.

۲۶. جوادى آملی، عبدالله، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. جهامی، جیرار، *موسوعة مصطلحات الفلاسفة عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ م.
۲۸. حجازی، محمود فهمی، *زبان‌شناسی عربی*، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. حسین، حامد عبدالهادی، و نشأت صلاح‌الدین حسین، *معجم ما تلتق لفظه و اختلف معناه فی القرآن الکریم*، عراق، مرکز البحوث و الدراسات الاسلامیه، ۱۴۳۳ ق.
۳۰. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۳۱. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۲. حمادی معارفی، ابوعبدالله محمد بن مالک، *کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة و کیفیة مذہبهم و بیان اعتقادهم*، قاهره، رؤیة للنشر، ۲۰۱۴ م.
۳۳. حیری نیسابوری، ابوعبدالرحمن اسماعیل بن احمد، *من ینایع علوم القرآن و اوائل النوادر فی الوجوه و الاشباه و النظائر*، تحقیق هند شلی، احمد محمد سلیمان ابورعد، نجف عرشى، مصر، دار النوادر القیمة، ۱۴۳۱ ق.
۳۴. حیم، سلیمان، *فرهنگ عربی - فارسی*، اورشلیم، بی تا، بی تا.
۳۵. خطیب، محمد احمد، *الحركات الباطنية فی العالم الاسلامی؛ عقائدها و حکم الاسلام فیها*، اردن، مکتبه الاقصى، ۲۰۰۵ م.
۳۶. دباغ، عبدالستار حامد، *نظریة الحق فی الفقه الاسلامی*، عراق، مکتبه مرکز المحكمة العلیا، ۲۰۰۸ م.
۳۷. دغیم، سمیح، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.
۳۸. راشد، محمد، *اشکالیة وحدة الوجود فی الفكر العربی الاسلامی*، سوریه، صفحات للدراسات و النشر، ۲۰۰۹ م.
۳۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴ ش.
۴۰. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹ م.
۴۲. همو، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. سبزواری، هادی بن مهدی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ ش.
۴۴. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴۵. سلامه، بولس، *الصراع فی الوجود*، مصر، دار المعارف، ۱۸۷۶ م.
۴۶. سمیح، دغیم، *موسوعة مصطلحات صدرالدین شیرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، بی تا.
۴۷. سوزنچی، حسین، *وحدت وجود*، تهران، انتشارات امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.
۴۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۵۰. شاکر، محمد کاظم، روش تفسیر قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۵۱. شعرانی، عبدالوهاب، ردع الفقهاء عن دعوی الولاية الكبرى، تقدیم و تحقیق و تعلیق عبدالباری محمد داود، قاهره، دار جوامع الکلم، ۱۴۲۵ ق.
۵۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۵۳. شیخ علوان، نعمه‌الله بن محمود، فوائض الهیه، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۵۴. شیشرون، مارکوس، علم الغیب فی العالم القديم، ترجمه توفیق الطویل، بیروت، دار یوسف، بی تا.
۵۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵۶. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۵۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ ش.
۵۸. همو، شرح اصول الکافی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۵۹. همو، مجموعه الرسائل التسعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۶۰. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۶۱. صفری فروشانی، نعمت‌الله، غالبان؛ کاوشی در جریان‌ها و برآیندها، مشهد، به نشر، ۱۳۷۸ ش.
۶۲. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن العزیز، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۱ ق.
۶۳. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۶۴. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم للامام الطبرانی، تحقیق هشام البدرانی، اردن، دار الکتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۶۵. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۶۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۷. عبدالتواب، رمضان، فصول فی فقه العربیه، قاهره، مکتبه خانجی، ۱۴۰۹ ق.
۶۸. عریضی، ابوالحسن علی بن جعفر، مسائل علی بن الجعفر و مستدرکاتها، قم، مؤسسه آل‌البتین، لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۶۹. علوان، حسین جلیل، دلالة المفردة القرآنیة فی ضوء منهج الاصل اللغوی عند المحدثین، دمشق، تموزه، ۲۰۱۶ م.
۷۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، الاعمال الفلسفیه، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۷۱. همو، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۷۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی، التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۷۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۷۴. فیرلین، بروچ، القاموس الموسوعة للمعهد الجدید، قاهره، مکتبه دار الکلمه، ۲۰۰۷ م.
۷۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۷۶. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.

۷۷. قسامی، حسین، «تفسیری انتقادی بر دیدگاه هایدگر در باب حقیقت افلاطونی با تکیه بر مفهوم مثال خیر»، *دوفصلنامه تأملات فلسفی*، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۷۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۷۹. مجمع البحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۸۰. مزراحی، فیلیکس، *قاموس عبری-عربی*، بی جا، بی نا، بی تا.
۸۱. مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی زبان های سامی و عربی*، تهران، کاویان، ۱۳۵۷ ش.
۸۲. مصباحی، بیوک، *حق در قرآن کریم*، تهران، صداقت، ۱۳۷۹ ش.
۸۳. مطرزی، ابوالفتح ناصر بن عبدالسید بن علی، *المغرب فی ترتیب المعرب*، حلب، مکتبه اسامه بن زید، ۱۹۷۹ م.
۸۴. مقاتل بن سلیمان بلخی، *الوجوه والنظائر فی القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۸ م.
۸۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۸۶. مهنا، عبدالله علی، *لسان اللسان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
۸۷. نادری، محمد اسعد، *فقه اللغة؛ مسائله و مناہله*، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۵ ق.
۸۸. نسفی، عبدالله بن احمد، *تفسیر النسفی؛ مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، بیروت، دار النفاثس، ۱۴۱۶ ق.
۸۹. یحیی بن سلام، *التصاریف لتفسیر القرآن ممّا اشتبهت اسماءه و تصرفت معانیه*، تونس، الشركة التونسیه، ۱۹۷۹ م.
90. Barker, W.H., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Sfadoup, 1776.
91. Benner, Jeff A., *Greek and English Lexicon of The Bible*, United State, College Station, 2005.
92. Crustus, G. H., *Greek and English Lexicon*, London, Waterloo Place, 1871.
93. Davidson, B., *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, London, 1855.
94. Gesenius, Wilhelm, *Hebrew and Chaldee Lexicon of The Old Testament*, London, Williams and Norgate, 1867.
95. Gesenius, William, *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, New York, Oxford, 1930.
96. Mi Fericors, MDGXVI, *Epitome The Sarvi*, apvdpetrm, avbertvm.
97. Nöldeke, Theodor, *Lexicon Syriacum*, Berlin, Goin Beurg, 1895.
98. Wilkinson, *Aletheia in Greek Thought until Aristotle*, N127, 2004.

بازشناسی مفهوم طبیعت در فلسفه سهروردی

در پرتو نقد صورت نوعیه*

- سیدمحمدعلی دیباجی^۱
- علی اکبر ناسخیان^۲

چکیده

سهروردی در آثار خود، وجود و ضرورت صورت‌های جوهری انواع را مورد نقد و ابطال قرار می‌دهد. نفی وجود صورت‌های نوعیه، مستلزم نفی دو قاعده مهم در فلسفه مشاء است؛ اول آنکه جوهر فقط به جوهر متقوم است و عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد، و دوم آنکه ذاتیات در جواهر به حمل متواطی و نه تشکیکی، بر ذات خود حمل می‌شوند. پرسشی که در این میان مطرح می‌شود، آن است که نفی صورت نوعیه در دستگاه فلسفی اشراق چه جایگاهی دارد و با چه هدفی صورت گرفته است؟ با توجه به شیوه استدلال سهروردی در می‌یابیم که او با آگاهی از لوازم نفی صورت نوعیه و پذیرش تقوم جوهر به هیئات و نیز تشکیک در ماهیت، آن‌ها را در اثبات مثل و مدبرات مفارق به کار می‌گیرد و از این رهگذر به مفهوم نئی از طبیعت دست می‌یابد. طبیعت در این معنا و مفهوم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران (dibaji@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (a.nasekhian@ut.ac.ir).

نو، به منزلهٔ مبدأ تدبیر نوری عالم اجسام توسط ارباب انواع و به بیانی دیگر، مبدئیت نور برای حرکتهای گوناگون اجسام است.

واژگان کلیدی: طبیعت، جسم، صورت نوعیه، فلسفه اشراق، فلسفه مشاء،

سهروردی.

مقدمه

صورت نوعیه در آثار فیلسوفان مشاء، همان حقیقت جوهری نوع است که منشأ آثار و اعراض گوناگون نوع به شمار می‌رود. از این رو نزد حکمای مشاء، حقیقت جسم از آن جهت که مبدأ آثار و افعال است، همان صورت نوعیهٔ منطبع در ماده است. در مقابل این دیدگاه مشاء، شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* پس از نقل و نقد دلایل اثبات صورت‌های نوعیه، ضرورت آن را نفی کرده است. نفی ضرورت صورت نوعیه این پرسش را به میان می‌آورد که چه ناسازگاری میان نظریه صورت نوعیه و مبانی نظام اندیشه اشراقی وجود دارد؟ چرا شیخ اشراق در عین اینکه صورت جسمیه را در اجسام پذیرفته است، صورت نوعیه را باطل دانسته است؟ پرسش از غایت و غرض‌گزینش و یا رد یک نظریه فلسفی، آنگاه به طور خاص مطرح می‌شود که فیلسوف در این‌گزینه‌ش و رد، بر مبنای روش استنتاج از اصول موضوعهٔ معین سیر نکند. اگر سهروردی در یک سیر کاملاً مشخص و بر اساس الگویی آشکار و روشن، نظریه نفی صورت نوعیه را از نظریات پیشتر اثبات‌شدهٔ خویش به نحو منطقی استنتاج می‌کرد، چندان جای پرسش از چرایی آن باقی نمی‌ماند؛ در حالی که شیخ اشراق، بخش قابل توجهی از آراء اختصاصی خود را در ضمن اشاره به مغالطاتی که مشاء مرتکب شده‌اند و صرفاً به عنوان نمونه‌ای از خطاهای فلسفه مشاء و یا حداکثر مجموعه‌ای به ظاهر پراکنده از نکات اشراقی مطرح کرده است. اینکه چرا سهروردی به صورت صریح و در قالب یک الگوی کلاسیک، سیر استنتاج این بخش از نظریات خویش را پی‌نگرفته است، خود موضوع تحقیق دیگری است. اما آنچه مسلم است، سهروردی صرفاً به دنبال بیان نمونه‌هایی در نقد و رد آراء فیلسوفان مشاء نبوده و این نمونه‌ها هرچند به صورت پراکنده و غیر نظام‌مند مطرح شده است، اما از یک نظم منطقی که در

ارتباط با ساختار کلی فلسفه اوست، پیروی کرده و بخشی از نظریات به هم مرتبط تفکر او را سامان می‌بخشد.

بر این اساس، پرسش اصلی این است که شیخ اشراق با نقد و نفی صورت نوعیه، چه غایتی را در فلسفه اشراقی خویش دنبال می‌کرده است؟ به سخن دیگر، باور به وجود صورت نوعیه، مخالف کدام یک (یا کدام دسته) از مبانی اصلی او در فلسفه اشراق است؟ چنین پرسشی در نظر اول ممکن است پاسخ‌هایی را به ذهن درآفکند؛ مثلاً ممکن است گفته شود خصوصیت ضد مشایی فلسفه اشراق، مهم‌ترین عامل در نفی اندیشه‌های مشایی و از جمله نفی صورت نوعیه است، یا آنکه شیوه حذف‌گرا و ساده‌سازی سهروردی در برخی مسائل منطقی، مهم‌ترین عامل است و یا اینکه نزدیک کردن ساحت فلسفه به سطح ظواهر و اعراض (و یا به اصطلاح فلسفه‌های معاصر، به سطح پدیداری اشیاء) انگیزه اصلی شیخ اشراق در نفی صورت نوعیه است، و یا آنکه تمایز معرفت‌شناختی اندیشه و تمایل شیخ اشراق به اصالت فاعل شناسا، مهم‌ترین علت است.

بطلان تمامی این حدس‌ها با اندک تأملی در آثار شیخ اشراق آشکار می‌شود. سهروردی هرچند در مواردی متعدد بر خلاف نظرات مشهور مشائیان موضع گرفته است، اما این موضع‌گیری صرفاً به دلیل مخالفت نبوده، بلکه در پس آن، باور به یک فلسفه مدون و نظام‌مند که وی آن را فلسفه اشراق نامیده است، وجود دارد. وانگهی آثار سهروردی (همچون *تلویحات*، *لمحات* و *مقاومات*) که به شیوه مشاء نگارش یافته‌اند و نیز همراهی او با بخش مهمی از نظریات فیلسوفان مشاء، این احتمال را که انگیزه او مخالفت با فلسفه مشاء بوده است، منتفی می‌کند. همچنین شیوه ساده‌سازی او در بخش‌هایی از منطق به ویژه در قضیه‌شناسی، باعث نشده است تا این رویه، چنان که در برخی فیلسوفان مغرب‌زمین در دوره‌های پایانی قرون وسطا سراغ داریم، به یک ویژگی اصلی در الگوی روش‌شناختی او در فلسفه اشراق تبدیل شود؛ بلکه در مقابل، شیخ اشراق در بخش فلسفه اولی با وارد کردن نظام طولی و عرضی انوار، افزایش عدد این عقول به خارج از حد شمارش، اثبات فلسفی مدبرات و ارباب انواع و نیز روابط نوری فیما بین آن‌ها، بر گستردگی و عظمت فلسفه افزوده است. همچنین هرچند سهروردی در

حکمة الاشراق، بسیاری از مفاهیم بسیط فلسفه (همچون وجود و لونیت و...) را صرفاً ذهنی و انتزاعی می‌داند و تعریف اشیاء به حد را ناممکن و آن را بر مبنای تعریف به عوارض و رسوم قرار می‌دهد و با نفی صورت نوعیه، حقیقت جسم را مشتمل بر عوارض می‌داند، اما هیچ کدام از این موارد را نمی‌توان دلیلی بر علاقه شیخ به شناخت در سطح پدیداری اشیاء دانست؛ بلکه برعکس طرح و اثبات عالم مثال و عالم صور معلقات و نیز شیوه شهودگرایانه او در نظریه ابصار و صور آینه و اصالت دادن به ارباب انواع و طلسمات به جای اصنام، همگی بر دل بستگی او به شناخت باطنی اشیاء از طریق اشراق دلالت دارد. نهایت آنکه هرچند در دیدگاه برخی صاحب نظران، تمایز اصلی فلسفه اشراق از حیث توجه به فاعل شناسا مورد بررسی قرار گرفته است (برای نمونه ر.ک: کربن، ۱۳۹۴: ج ۲؛ ضیائی: ۱۳۸۴)، اما اثبات اصالت فاعل شناسا در اندیشه سهروردی، مستلزم نفی مطلق جوهریت در اجسام است و نه صرفاً نفی صورت نوعیه.

به نظر می‌رسد تنها راه منطقی پی بردن به چرایی طرح برخی از آراء اختصاصی شیخ اشراق و یا نفی آراء مشهور (که از طریق فلسفه مشاء به شهرت رسیده است)، شناسایی روابط فیما بین نظریه‌های اختصاصی او در متن آثارش و کشف الگوی کلان، منسجم و پنهانی است که در پس این نظریه‌ها وجود دارد. از همین رو در این مقاله ابتدا روش شیخ اشراق را در ابطال صورت نوعیه مطرح کرده، سپس ارتباط این نظریه را با نظریه‌های دیگر شیخ اشراق که در آن‌ها از لوازم نفی صورت نوعیه بهره برده شده است، بیان کرده و نشان می‌دهیم نتایجی که سهروردی در نظریه‌های دیگر خویش در فلسفه اشراق گرفته است، منطقی‌مستلزم نفی صورت نوعیه است. این استلزام منطقی نهایتاً به طرح مفهوم نوری از طبیعت که می‌توان آن را طبیعت نوری نامید، در فلسفه اشراق منتهی شده است که می‌توان آن را غایت احتمالی شیخ اشراق از نقد و ابطال نظریه صورت نوعیه قلمداد نمود.

۱. جایگاه صورت نوعیه در فلسفه مشاء

حکمای مشاء در کتب خویش، علاوه بر ماده و صورت جسمیه، صورت نوعیه را نیز برای اجسام اثبات می‌کنند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۲/۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۰۰/۲).

صورت نوعیه در طبیعت‌شناسی فلسفه مشاء، مبدأ بروز و ظهور آثار (حرکات و سکانات) گوناگون اجسام است و به این اعتبار، طبیعت نامیده می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰/۱). روش استدلال حکمای مشاء بر صورت نوعیه به این نحو است که در گام نخست، خصوصیات و آثار گوناگون و متفاوتی نظیر تشکل و ترک آسان یا سخت را برای اجسام در نظر می‌گیرند و در گام دوم نشان می‌دهند که این خصوصیات گوناگون و متفاوت نمی‌توانند از صورت جسمیه، که در همه اجسام مشترک و یکسان است، حاصل شده باشند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۰۳/۲-۱۰۴). به این ترتیب، علت آثار گوناگون اجسام، صورتی جوهری است که حال در ماده اجسام است و این همان صورت نوعیه است.

شیخ اشراق در بخش طبیعیات کتاب *المشارع و المطارحات*، استدلال حکمای مشاء را بر اثبات صورت نوعیه مطرح می‌کند که مضمون آن، چنان که گفته شد، آن است که آثار گوناگون اجسام را نمی‌توان به صورت جسمیه نسبت داد؛ چرا که صورت جسمیه در همه اجسام، اقتضای واحدی دارد. به این ترتیب لازم است که صور مخصصی وجود داشته باشند. بعد از تقوم جسم به این صور مخصص (نوعیه)، عوارض تخصیص نیز در پی آن می‌آیند (سهروردی، ۱۳۹۳ الف: ۷۶؛ همو، ۱۳۹۴: ۲۲۱). شیخ اشراق هرچند در بخش طبیعیات کتاب *المشارع و المطارحات*، از استدلال مشاء بر صورت نوعیه دفاع کرده و به اشکالات پاسخ می‌دهد، اما شیوه طرح پرسش‌ها و پاسخ‌ها به گونه‌ای است که ذهن مخاطب را برای تحکیم مجدد اشکالات آماده می‌سازد. چنان که از شیوه استدلال پیداست، این قاعده مشاء که جوهر نمی‌تواند به عرض تقوم پیدا کند، در بیان پاسخ‌ها مفروغ‌عنه در نظر گرفته شده است. شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* این قاعده را زیر سؤال می‌برد و به این ترتیب راه را برای ابطال صورت نوعیه هموار می‌سازد.

۲. لوازم نفی صورت نوعیه جواهر طبیعی

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق*، دلایل حکمای مشاء بر اثبات صور نوعیه را نمی‌پذیرد و نیازمندی انواع طبیعی به صورت‌های نوعیه یا همان صور مخصص را نفی می‌کند. انکار صور نوعیه به عنوان صورت‌های جوهری که مخصص اجسام و منوع

آنها و منشأ آثار گوناگون آنهاست، خود مستلزم نفی دو قاعده مهم در فلسفه مشاء است؛ نخست، این قاعده که جوهر فقط به جوهر متقوم است و عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲/فصل سوم از مقاله دوم) و دوم، این قاعده که ذاتیات در جواهر به حمل متواطی بر ذات خود حمل می‌شوند نه حمل تشکیکی (ر.ک: همان: ج ۲/فصل ششم از مقاله پنجم؛ همان: ج ۱/فصل دوم از مقاله دوم). سهروردی در هر دو مورد، برخلاف نظر مشهور حکمای مشاء، امکان تقوم ماهیت جسم به عوارض و نیز امکان تشکیک در ماهیت جسم را ثابت می‌کند. می‌توان دلایل سهروردی در نقد نظریه مشاء در مورد صورت نوعیه را زیرمجموعه همین دو قاعده دانست. به این ترتیب، نقد و بررسی این دو قاعده مهم، به منزله نقد و بررسی دیدگاه شیخ اشراق در مورد صورت نوعیه است.

۱-۲. امکان تقوم ماهیت جسم به اعراض

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* ذیل فصلی با عنوان نکاتی اشراقی، و در ضمن حکوماتی که میان آراء مشاء و اشراق داوری می‌کند، بحث نقد ادله مشاء در باب صورت نوعیه را پیش کشیده و به طور خاص، چهار دلیل آنها را به نقد می‌کشد. در دلیل اول، محور استدلال مشاء چنین است که خصوصیات اجسام نظیر قسمت‌پذیری و آسانی و سختی شکل و ترک، یا خصوصیات است که از جهت جسمیت آنها ناشی شده و لذاته است و یا از جهتی غیر جسمیت آنها ناشی شده و لغیره است. با نفی شق اول، شق دوم اثبات می‌شود. اما نفی شق اول به این دلیل است که اگر این خصوصیات ناشی از جسمیت اجسام باشد، باید در همه اجسام یکسان باشد؛ در حالی که می‌بینیم چنین نیست و اجسام آثار و احوال گوناگون دارند. پس عامل این گوناگونی غیر از جسمیت اجسام است و این عامل را صورت نوعیه (یا صورتی که عامل تنوع است) می‌نامند (سهروردی، ۱۳۹۳: ب: ۵۳/۱). شیخ اشراق از زبان منتقدی می‌گوید: این مخصصات همان کیفیات اند که در عناصر همانند رطوبت و ییوست و حرارت و برودت اند و در افلاک هیئات دیگری هستند (همان: ۵۳۶/۱). چنان که شیوه استدلال سهروردی نشان می‌دهد، اصل انتقاد او بر استدلال مشاء، در نفی شق

اول و اثبات شق دوم نیست؛ بلکه در این است که اثبات شق دوم به معنای اثبات صورت جوهری دیگر نیست و اصطلاحاً دلیل اعم از مدعاست. شیخ اشراق، عامل اختلاف در آثار اجسام را همان کیفیات داخل در اجسام قرار می‌دهد.

اینکه کیفیات، عامل و علت اختلاف در آثار اجسام باشند، با یک مانع فلسفی روبه‌روست و آن این قاعدهٔ مشاء است که عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد. شیخ اشراق به دلایل گوناگونی به نقد و رد این قاعده مشاء می‌پردازد: اولاً او این قاعده را بر اساس قول خود حکمای مشاء که معتقدند اشخاص انواع به عوارض تشخیص می‌یابند، نقض کرده و نتیجه می‌گیرد که بنا بر قول خود حکمای مشاء، عرض می‌تواند مقوم باشد و اساساً نوع در اعیان بدون عوارض، تحقق ندارد (همان: ۵۳۸/۱). ثانیاً او این قول را که ابتدا طبیعت نوعیه محصل می‌شود و سپس اعراض از آن تبعیت می‌کنند، ضعیف می‌شمارد؛ چرا که لازم می‌آید اول انانیت مطلق تحصیل یابد و بعد تشخیص؛ در حالی که مطلق، اصلاً در اعیان واقع نمی‌شود (همان: ۵۴۰/۱). ثالثاً نقض دیگری بر این قاعده بر مبنای تعقل امکان و وجوب و عرضیت آن‌ها آورده است (همان: ۵۴۳/۱). رابعاً استعداد بدن و حصول مزاج برای پذیرش نفس و اینکه نفوس بعد از مفارقت، با عوارض تخصص و تمیز می‌یابند را دلیلی بر مدعایش قرار می‌دهد (همان: ۵۴۵/۱) و نهایتاً از اینکه حرارت مستلزم صورت آبی است، دخالت عرض را برای جوهر اثبات می‌کند (همان: ۵۴۶/۱).

دلیل دوم مشاء بر جوهریت مخصصات اجسام و اثبات صورت نوعیه، این است که در اجسام عنصری همچون آب و آتش و امثال آن، اموری هستند که جواب ماهو را تغییر می‌دهند که صورتند (جواهرند)؛ در حالی که اعراض، جواب ماهو را تغییر نمی‌دهند (همان). سهروردی با مثال‌هایی همچون تخت و خانه نشان می‌دهد که در موارد متعددی، اعراض را در تعریف اخذ می‌کنیم؛ مثلاً در جواب از چیستی خانه نمی‌گوییم که خانه عبارت است از خشت و گل، بلکه آن را بر هیئت و شکل کلی خانه که امری عرضی است، تعریف می‌کنیم. پس اعراض می‌توانند جواب ماهو را تغییر دهند (همان). مفاد این دلیل نیز به امکان تقوم جوهر (جسم) به عرض باز می‌گردد و نشان می‌دهد که می‌توان در تعاریفی که از جوهری (همچون جوهر جسم) ارائه می‌شود،

از اعراض بهره برد.

دلیل سومی که شیخ اشراق از قول مشاء بر اثبات صورت جوهری (صورت نوعیه) می‌آورد، مبتنی بر این قاعده مشایی است که جزء جوهر، جوهر است و از این رو، این صورت‌های تنوع‌ساز و مخصص نیز باید جوهر باشند. سهروردی معتقد است که در این استدلال مغالطه وجود دارد. لازم نیست جزئی که به جهتی بر آن جوهریت حمل می‌شود، جوهر باشد. بر تخت به جهتی (به اعتبار ماده) جوهر اطلاق می‌شود و هیئتی که با آن، تخت بودن درست می‌شود هم جزء تخت است، ولی لازم نیست که جوهر باشد؛ بلکه صرفاً جوهری که از جمیع وجوه جوهر باشد، لازم است که اجزایش هم جوهر باشند؛ مثلاً نفس از جمیع وجوه جوهر است و اگر اجزایی داشته باشد، باید اجزایش هم جوهر باشند. ولی آب یا هوا از جهت جسمیت جوهرند، ولی از جهت مائیت و هوائیت اعراض‌اند (همان: ۵۴۹/۱). شیخ اشراق دلیل چهارم مشاء را که می‌گویند صورت مقوم جوهر، جوهر است، مصادره به مطلوب و باطل می‌داند (همان: ۵۵۰/۱) و نهایتاً نتیجه می‌گیرد که اعراض می‌توانند مقوم جوهر باشند. سهروردی همچنین در کتاب *مقاومات* اشاره مختصری دارد به اینکه یک شیء می‌تواند در جوهریت، با مثالش تفاوت داشته باشد (همو، ۱۳۹۶: ۱۹۴) و از این رو لازم نیست که جزء جوهر ضرورتاً جوهر باشد. شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق*، اصطلاح صورت را بر هر حقیقت بسیط نوعی، چه جوهر باشد و چه عرض، اطلاق کرده و بر این باور است که در عناصر، چیزی جز جسمیت و هیئات نیست (همو، ۱۳۹۳: ۵۵۰/۱). با توجه به آنچه گفته شد، از آنجا که صورتی (صورت نوعیه) که مشاء اثبات کردند و آن را غیر محسوس دانستند، دفع شد، کیفیاتی که شدت و ضعف دارند (مثل حرارت و برودت و رطوبت و بیوست) باقی می‌مانند (همان) و به این ترتیب، تقوم جسم به عرض اثبات می‌شود.

تقوم جسم به عرض نزد صدرالمتهلین پذیرفتنی نیست. ایشان بر این باور است که به واسطه تأخری که اعراض از جسمیت دارند، تخصیص آن‌ها به اجسام نیاز به مخصص دارد. اگر این مخصص هم نیازمند مخصصی خارج از ذات باشد، سؤال ادامه می‌یابد و اگر این مخصص، فصل ذاتی و جوهری باشد، جوهریت جزء مقوم

اثبات می‌شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۴۴۳/۱). همچنین از آنجا که مخصص اولیه جوهر باید وجوداً بر جوهر مقدم باشد، حکم آن با عوارض معد (که ماده را مستعد پذیرش صورت می‌کنند) متفاوت است و مخصص نمی‌تواند از عوارض باشد (همان: ۴۴۵/۱). در اینجا در مقام نقد و بررسی اشکالات تقوم جوهر جسم به اعراض نیستیم، اما باید توجه داشت که صدرالمতألّهین با تمایز گذاشتن میان عارض وجود و عارض ماهیت، به مسئله می‌نگرد و پاسخ‌های او بر مدار اصالت وجود است و چنان که می‌دانیم، این مبنا با اصولی که شیخ اشراق پذیرفته است، تفاوت دارد.

۲-۲. امکان تشکیک در ماهیات اجسام

اگر مطابق نظر شیخ اشراق، اعراض و از جمله کیفیات، در حد جسم وارد شوند و جسم، مرکب از صورت جسمیه و اعراض باشد، اشکالی به وجود می‌آید. از آنجا که اعراض و از جمله کیفیات، دارای شدت و ضعف‌اند، این شدت و ضعف در حد اجسام وارد شده و مستلزم تشکیک در ماهیت است که مطابق نظر مشاء، ممتنع است. شیخ اشراق در مواضع گوناگونی از آثار خویش، سعی می‌کند این نظریه مشاء، یعنی امتناع تشکیک در ماهیات را رد و ابطال کند. ایشان صراحتاً می‌گوید: آنکه اشتداد حرارت را فی نفسها (به فصل) می‌داند نه به عارض، خطا کرده است؛ چرا که حرارت تغییر نمی‌کند، بلکه تغییر به اشخاص حرارت است و فارق بین اشخاص، فصل نیست (تا نوع تغییر کند) و جواب ماهو در آن تغییر نمی‌کند. همچنین فارق، عارض هم نیست (وگرنه تغییر در نفس حرارت نخواهد بود)؛ بلکه فارق، قسم سومی است و آن کمالیت و نقص است. ماهیات عقلی (مثل حرارت) تمام اشخاص تام و ناقص خودش را در بر می‌گیرد؛ هرچند که برخی تغییرها (مثلاً تغییر سیاهی به سرخی) به تبدل ماهیت می‌انجامد (سهروردی، ۱۳۹۳: ۵۵۲/۱). بر این اساس، بر خلاف نظر مشهور حکمای مشاء که شدت و ضعف را در مقولات، مثل جوهر و کم و کیف قبول نمی‌کنند، سهروردی همه مقولات را قابل شدت و ضعف می‌داند (همان) و معتقد است که کلام مشاء در اشد و اضعف، تحکمی است و نزد آن‌ها، حیوان نمی‌تواند دارای حیوانیت شدیدتری از غیر خود باشد (همان: ۵۵۴/۱).

شهرزوری در کتاب شرح حکمة الاشراق بعد از آنکه استدلال حکمای مشاء را بر امتناع تشکیک در انواع نقد می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۳۵-۲۳۷)، سه دلیل بر اینکه جوهر، شدت و ضعف را قبول می‌کند، می‌آورد. او در دلیل اول بر مبنای تعریف حیوان به جسم ذونفس حساس متحرک بالاراده، می‌گوید حساسیت و متحرکیت در برخی حیوانات، قوی‌تر از برخی دیگر است و این مستلزم آن است که جوهر نفس، فی‌نفسه شدت و ضعف را قبول کند. در دلیل دوم به قول مشاء اشاره می‌کند که خود آن‌ها جوهر عقلی را از جوهر منطبع در جسم و ذهن، قوی‌تر و کامل‌تر می‌دانند؛ در حالی که همه در اینکه ماهیتی هستند که در موضوع نیستند، مشترک‌اند و نهایتاً در دلیل سوم، بر مشاهده حکمایی همچون افلاطون و سقراط و فیثاغورس اشاره کرده و اینکه آن‌ها دیده‌اند که جوهر جسمانی، سایه و شبح جوهر عالم روحانی‌اند؛ به این معنا که معلول جوهر عقلی‌اند و علت در ماهیت خویش اتم و اکمل از معلول است (همان: ۲۳۷). شهرزوری در کتاب شجره الهیه نیز با مقایسه میان نوریت نور و جسمیت جسم، جسم را در جسمیت خود دارای شدت و ضعف دانسته و بر این باور است که یک جسم می‌تواند اتم و اکمل از جسمی دیگر باشد (همو، ۱۳۸۳: ۶۷). به هر روی، امکان تشکیک در اجسام را می‌توان مستقیماً از امکان تقوم جوهر به عرض و این واقعیت که در عالم ماده، امتداد جوهری (هیولا) به اضافه اعراض (صورت)، انواع فراوان جهان مادی را تشکیل می‌دهد، نیز نتیجه گرفت (بزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲/۳۸۴).

۳. کاربرد لوازم نفی صورت نوعیه در اثبات مثل و مدبرات

نفی صورت نوعیه و اثبات لوازم این نفی، یعنی اثبات تقوم اجسام به اعراض و نیز اثبات تشکیک در ماهیت اجسام، در محدوده احکام فلسفه طبیعی است و به همین دلیل می‌تواند در اثبات مفارقاتی که به نوعی به طبیعت و اجسام طبیعی مرتبط‌اند و از جمیع جهات مفارق نیستند، به کار رود. سهروردی در کتاب حکمة الاشراق و المطارحات به طور خاص در دو مورد، یعنی اثبات مثل افلاطونی که به آن ارباب انواع یا طلسمات نیز گفته می‌شود، و نیز مدبرات انواع، از این لوازم بهره برده است. از نظر شیخ اشراق، انوار مجرده به انوار قاهره طولی (اعلون) و انوار قاهره عرضی (متکافی)

تقسیم می‌شوند. انوار طولی هیچ علاقه‌ای به برازخ (اجسام) و تصرف در آن‌ها ندارند؛ در حالی که انوار متکافئ، نسبتی با برازخ (اجسام) دارند. از این رو می‌توان پرسش از رابطه میان نفی صورت نوعیه را با مسئله اثبات ارباب انواع و مدبرات به میان آورد.

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* در اثبات مثل افلاطونی، از نفی صورت نوعیه و نیز از لوازم آن بهره برده است. شیخ اشراق در نقد استدلال مشاء بر ابطال مثل، باز هم مشاء را در مسئله تقوم شیء به اعراض به نقد می‌کشد و نتیجه می‌گیرد که جایز است در عالم عقل، ماهیاتی قائم به ذات باشند و در عین حال اصنامی در این عالم داشته باشند که قائم بذات نیستند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۱/۵۸۰). همچنین سهروردی در بخش الهیات کتاب *المشارع و المطارحات* فصلی را به اثبات ارباب انواع اختصاص داده است. یکی از پایه‌های روش تحلیلی بحث و نقد او، بهره‌گیری از قاعده امکان تقوم به عرض است (همو، ۱۳۷۲: ۴۵۴). ایشان باور حکمای قدیم را به اینکه قوای نباتی و نفسانی نظیر نامیه و غذایی و مولده، همه از اعراض هستند و اعراض می‌توانند دارای آثار باشند، شاهی بر این ادعا می‌گیرد که لازم نیست هر صاحب اثری لزوماً جوهر باشد (همان: ۴۵۶-۴۵۷). مشابه این بیان را سهروردی در *حکمة الاشراق* در مورد تقوم نفس به مزاج که آن هم کیفیت و از عناصر است آورده (ر.ک: همو، ۱۳۹۳: ۱/۵۴۵؛ همان: ۴۳۱/۲) و ثابت کرده است که عرض (یعنی مزاج) می‌تواند شرط تحقق جوهر (یعنی نفس) باشد. به هر حال شیخ اشراق بعد از این استدلال، روی به استدلال دیگری برای اثبات مثل و مدبرات می‌آورد که محور آن، وقوع حرکت در انواع طبیعی است. ایشان باز هم از قول حکمای قدیم می‌گوید مشاء اعتراف کرده‌اند که قوه واحد ذاتاً اقتضای حرکات مختلف را ندارد، اما قوای نباتی این گونه نیستند و مثلاً تحریکات قوه نامیه یا غذایی، منجر به حرکات مختلف‌الجهات می‌شود و این حرکات مختلف و غیر متشابه را نمی‌توان به نیرویی مشابه و یکسان نسبت داد. پس قوه‌ای که به این صورت باشد، وجود ندارد و اجمالاً فاعل این حرکات، قوه یکسان و واحدی که دارای تحریکات مشابه باشد، نیست. اگر در نبات (گیاه) چیز ثابتی نباشد، برای آن قوه مدبری است که منطبع در جرمش نیست. البته معنای این سخن چنان که برخی از متأخران گمان کرده‌اند، این نیست که برای هر گیاهی، نفسی مجرد از ماده باشد، بلکه برای هر نوع

از انواع گیاه، شیء واحدی است که از ماده مجرد است و به آن صاحب نوع می‌گویند (همو، ۱۳۷۲: ۴۵۹).

شیخ اشراق در اثبات ارباب انواع از قاعده امکان اشرف بهره برده است. انواع نوری قاهره بر اشخاصشان عقلاً مقدم‌اند (همو، ۱۳۹۳: ۱۹۲/۲) و امکان اشرف مقتضی وجود این انواع نوری مجرد است (همان: ۱۹۳/۲). قاعده امکان اشرف مقتضی آن است که هر شیء ممکن اخسی که پیدا شد، واجب است که ممکنی همنوع اشرف از آن قبلاً موجود شده باشد و البته لازم نیست که به همان تعداد باشد، بلکه تعدادی متکثر می‌تواند ظل یک وجود جمع شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۵۶/۲). در قاعده امکان اشرف، تشکیک، چه در ماهیت و چه در وجود، باید مفروض گرفته شود؛ هرچند این قاعده مستلزم تقوم انواع به اعراض نیست. شیخ اشراق هنگامی که به تبیین نحوه صدور کثیر از واحد می‌پردازد، از قاعده تشکیک در انوار به تشکیک در ماهیت منتقل شده و می‌گوید چون در اصحاب طلسمات، تفاوت در نوعی از فضیلت و نقص به واسطه کمال اشعه وجود دارد، در طلسمات هم همین امر واقع می‌شود و برخی انواع از جهتی بر برخی دیگر تسلط دارند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۱۹۷/۲). به این ترتیب، تفاوت در اشیاء و غلبه برخی ویژگی‌ها در اصنام بر برخی دیگر، اولاً به واسطه نسبت‌های گوناگونی است که از انعکاس انوار عرضی ناشی می‌شود و ثانیاً شدت و ضعف انوار، خود را در شدت و ضعف اصنام آن‌ها نمایان می‌سازد. در این استدلال، تشکیک در ماهیت اجسام، علت اثبات تشکیک در انوار نیست؛ اما مقتضی آن است. به دیگر سخن، تشکیک در ماهیت اجسام اجازه می‌دهد تا شدت و ضعف و کمال و نقص در انوار و عقول عرضی (طلسمات)، در اصنام آن‌ها نیز بازنموده شود. از نظر سهروردی، انوار مدبر برازخ، از هر صاحب صنمی در ظل برزخی آن و به اعتبار جهت عالیه نوریه آن حاصل می‌شود و برزخ آن نیز از جهت فقر و ظلمت (این صاحب صنم) حاصل می‌شود (همان: ۱۹۸/۲). برزخ سایه نور مدبر است و به همین دلیل، بازنمود جهت فقر و ظلمت در مدبرات است. چنان که از استعاره سایه و صاحب سایه (برای اجسام و صاحب اجسام) برمی‌آید و چنان که اقتضای سریان محبت و قهر در تقویم اجسام است، این اجسام لزوماً باید از جهت عوارض مخصص خویش، پذیرای این احکام باشند و به عبارت دیگر، عرض

باید مقوم جوهر باشد و تشکیک به وجود آمده، پذیرای تشکیک در انوار باشد.

۴. روش‌شناسی سهروردی در بازتعریف اجسام طبیعی

اگر بخواهیم شیوه استدلال شیخ اشراق را در قالب الگویی ارائه نمایم، ابتدا این پرسش را به میان می‌آوریم که اگر صورت نوعیه به عنوان علت تنوع و اختلاف در ویژگی اجسام باطل شود، چه جایگزین‌هایی خواهد داشت؟ می‌توان این جایگزین‌ها را با توجه به ملاک اولیه «درون ذات بودن» (لنفسه) یا «برون ذات بودن» (لغیره)، تقسیم کرد. بر این اساس، علت‌های درون ذات تنوع، می‌توانند شامل: الف- ماده، ب- صورت جسمیه، ج- اعراض (و به طور خاص، کیفیات) باشند. همچنین علت‌های برون ذات تنوع می‌توانند شامل: ه- غایت جسم، و- فاعل بعید جسم باشند. از آنجا که شیخ اشراق ماده را مستقل از جسم نمی‌داند و آن را چنان که مشاء اثبات کرده‌اند، باطل می‌داند، نمی‌تواند فرض الف را برگزیند. همچنین چنان که در استدلال مشاء بر اثبات صورت نوعیه آمده بود، صورت جسمیه به عنوان عامل مشترک در همه اجسام، نمی‌تواند علت اختلاف و گوناگونی باشد و سهروردی بر این مقدمه از استدلال در هیچ یک از آثار خود ایرادی وارد نکرده و آن را به طور ضمنی پذیرفته است. بنابراین از میان علل درون ذات، فقط اعراض را می‌توان برگزید. سهروردی در *حکمة الاشراق*، کیفیات را به عنوان مقوم درون ذات اجسام معرفی می‌کند و آن را علت گوناگونی اشیاء می‌داند؛ اما برای دستیابی به چنین نتیجه‌ای، او باید دو مانع فلسفی را از میان بردارد: اول، این قاعده مشاء که عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد که شیخ اشراق کلیت و ضرورت این قاعده را نفی می‌کند؛ و دیگری قاعده امتناع تشکیک در ماهیت.

غایت جسم (به عنوان علتی برون‌زا) نمی‌تواند علت گوناگونی اجسام تلقی شود؛ چرا که وجود این غایت، متأخر از آثار و احوال اجسام است. اما فاعل بعید می‌تواند (باواسطه) علت قرار گیرد. با توجه به آموزه‌های حکمای مشاء، این فاعل بعید همان عقل فعال یا افاضه‌کننده صور نوعیه است (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۴۰/۳) و صورت نوعیه، مبدأ اول و ذاتی حرکات و سکون یا به طور کلی مبدأ اول و ذاتی آثار اجسام است. با این حال، عقل فعال در فلسفه مشاء، علت وجود انواع طبیعی است نه

علت تنوع آن‌ها، چرا که نسبت آن به انواع یکسان است. پس ناچار، علت تنوع به عقول باز می‌گردد، اما نه عقل فعال، بلکه به عقول یا انوار متکافی که در عرض یکدیگرند و هر یک بر اساس مرتبه‌ای که انوار قاهره آن‌ها دارند و نسبتی که میان اشعه‌ها و انعکاسات آن برقرار می‌شود، شامل ویژگی‌های متفاوتی هستند که این تفاوت‌ها در اصنامشان (یا همان اجسام) بروز و ظهور می‌کند.

با این حال، چنان که گفته شد، اگر این عقول مبدأ قریب شیء بودند، به همان صور نوعیه قابل تقلیل بودند؛ ولی از آنجا که مبادی بعیدند، باید یکی از دو فرض زیر را (به نحو مانعة الخلو) انتخاب کرد: الف- به توسط واسطه‌ای در صنم خود ایجاد تنوع می‌کنند، که این واسطه لزوماً باید عرض (کیفیات) باشد؛ یا ب- خود، بخشی از ماهیت شیء را تشکیل می‌دهند که در این صورت باید تشکیک در ماهیت را ثابت، و ادله مشاء را در نفی تشکیک ماهیت، ابطال نمود. شیخ اشراق هر دو راه را برمی‌گزیند. به این ترتیب، ارباب انواع به واسطه تنوع ذاتی‌شان، که از اختلاف مراتب انوار قاهره و روابط نوری فیمابین آن‌ها ناشی شده است، علت بعید تنوع در اصنامشان هستند و اگر به واسطه نیاز باشد، کیفیات نقش مبدأ قریب را بر عهده خواهند داشت. روشن است که تفاوت این مبدأ قریب با صورت نوعیه، در آن است که هیچ استقلال یا جوهریتی از خود نداشته و انعکاسی از انوار مجرد یا محسوس مافوق خویش است. به بیانی دیگر، هرچند کیفیات در نقش مبدأ قریب، تأثیرگذارند و می‌توانند به عنوان علت فاعلی آثار و احوال جسم تلقی شوند، اما این تأثیرگذاری بالاستقلال نیست. در هر صورت، نور مدبر و رب النوع، حقیقت شیء است و می‌توان گفت که یک نوع طبیعی (یا جسمانی) در مرتبه مثالی خود، عین آن نور مدبری است که تحت تدبیر آن است.

اما اگر شیخ اشراق، صورت نوعیه جوهری را در فلسفه خویش می‌پذیرفت، هرچند اثبات مفارقات و قواهر طولی که نسبتی با تدبیر طبیعی ندارند، بی‌اشکال باقی می‌ماند، اما اثبات مثل و مدبریت از حیث تعلقی که به اجسام دارند، با مشکل مواجه می‌شد؛ چرا که اولاً مثال (صاحب صنم) و ممثل (صنم/جسم) باید هر دو قائم به ذات باشند، در حالی که شیخ اشراق قصد دارد اثبات کند که مثال شیء با خود شیء می‌تواند دو حکم متفاوت داشته باشد و یکی قائم به ذات و دیگری قائم به غیر باشد. اما چنانچه

مقوم اجسام، عوارض باشند، به واسطه همین وجه عارضی، می‌توانند ذیل و ظلّ مثل قرار گرفته و به سخن دیگر «صنم» آن به شمار روند. ثانیاً اقتضای هر دو، یعنی مثال و ممثل، در طبیعت نوعیه باید یکسان باشد؛ یعنی یا هر دو باید حالّ در ماده باشند یا مفارق از ماده، در حالی که شیخ اشراق قصد دارد ثابت کند که ممثل حالّ در ماده است و مثال آن، مفارق است. اما چنانچه ماهیت جسم را مشکک بدانند، اختلاف در شدت و ضعف در عین حقیقت یکسان، این امکان را می‌دهد که شیء در مرتبه‌ای از خود، ویژگی (حلول در ماده) را داشته باشد و در مرتبه بالاتر فاقد آن ویژگی باشد.

پذیرش صورت نوعیه، استدلال‌هایی را که بر اثبات مثل شده است، با اشکال روبه‌رو می‌سازد. علامه طباطبایی از میان سه دلیلی که بر اثبات مثل افلاطونی ارائه شده است، دو دلیل آن، یعنی استناد به تنوع و گوناگونی آثار انواع، استناد به حفظ حدود انواع از یکدیگر و نفی صدفه و اتفاق در پیدایش انواع را ناتمام می‌داند و بر این باور است که صورت نوعیه می‌تواند توجیه‌کننده این قبیل استنادات باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۱۸). همچنین بنا بر نظر ایشان، قاعده امکان اشرف نیز در نهایت، ترتب علیّی و ذاتی میان مراتب وجود و اندراج کمالات پایین‌تر در کمالات بالاتر را بیان می‌کند و از آن نمی‌توان ارباب انواع را اثبات نمود (همان: ۳۱۹). اما با نفی صورت نوعیه و پذیرش اصل تقوم به اعراض و تشکیک در ماهیت، وجود ارباب انواع و مدبرات ضروری خواهد بود.

به سخن دیگر، متقوم بودن اجسام به اعراض و نیز پذیرش تشکیک در ماهیت اجسام، دو خصوصیت را در جسم ایجاد می‌کند که برای تدبیر آن‌ها از طریق اشعه‌های نوری و نظام محبت و قهر لازم است: اولاً، عامل و علت مباشر جوهری (صورت نوعیه به عنوان طبیعت اشیاء) را از میان برمی‌دارد و طبیعت اشیاء را نهایتاً مثال آن‌ها که امری مجرد و نورانی است، معرفی می‌کند؛ ثانیاً، ماهیت اجسام را به برزخی تبدیل می‌کند که هرچند از حیث مادیت در تاریکی‌اند، اما از حیث نوریت طلسماتشان، تحت تدبیر نورانی‌اند. این امر به نوبه خود، مستلزم بازتعریف اجسام، هم از حیث تدبیری و هم از حیث ماهوی است که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

۱-۴. بازتعریف اجسام از حیث تدبیری

از نظر فلسفه مشاء، طبیعت در معنای نفسی خود، همان صورت جوهری است. در این حالت، تمایز صور طبیعی با غیر طبیعی، در حلول یا عدم حلول آن در ماده است. صور طبیعی صور حالّ در ماده و صور جسمانی هستند. به سخن دیگر، طبیعت در معنای نفسی خود، معادل با اجزای جسم است و چون مطابق دیدگاه حکمای مشاء، قوام ماده به صورت است، یا به صورت حالّ در ماده یا به جسم (مركب از ماده و صورت) اطلاق می‌شود و خود ماده، جزئی از طبیعت خواهد بود. این معنای از طبیعت، چنان که شیخ‌الرئیس در *الهیات الشفاء* متذکر شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱/۲)، به معنای مبدأ حرکت و سکون نیست؛ بلکه به معنای همه اشیای جسمانی حادث از ماده است که دارای همین قوه و اعراض (یعنی قوه محرک و حرکات و سکون) هستند. اما این صورت جوهری، نسبتی با افعال (حرکات و سکونات) جسم دارد که از این حیث و به این اعتبار، قوه نامیده می‌شود که همان معنای نسبی از طبیعت است. مطابق با تعریف مشهور حکمای مشاء، طبیعت در این معنای اخیر، مبدأ اول برای حرکت و سکون آنچه طبیعت در آن قرار دارد (جسم) به نحو بالذات نه بالعرض است (همان: ۳۱/۱). سهروردی در کتاب *تلویحات*، حرکت را برای اجسام طبیعی نمی‌داند و بر این باور است که طبیعت به تنهایی مقتضی حرکت نیست. شیخ اشراق این مدعا را چنین مدلل می‌کند که طبیعت امری ثابت است و حرکت امری سیال و غیر ثابت، و امر ثابت نمی‌تواند علت چیزی غیر ثابت باشد. طبیعت و رسیدن جسم به نقطه‌ای غیر ملائم، جزء علت برای حرکت محسوب می‌شود و نه همه علت آن (سهروردی، ۱۳۹۴: ۲۴۶). اگر علت آثار اجسام، اولاً و ذاتاً هیئات نوری و یا مثل و مدبرات باشند، این امور به عنوان مبدأ فاعلی آثار اجسام و مصداق مفهوم طبیعت به معنای مبدأ آثار و تدبیر جسم قرار می‌گیرند. همان طور که شیخ اشراق تصریح می‌کند: طبیعت هر شیء اگر بدون کیفیاتش در نظر گرفته شود، همان نوری است که این شیء صنم آن است (همو، ۱۳۹۳: ۲/۳۴۵). طبیعت هر جسم، یک حقیقت نوری است و این کیفیات هستند که این طبیعت نوری را به اجسام عالم ماده پیوند می‌دهند. طبیعت هر شیء در حقیقت همان رب النوع آن است. قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: طبیعت زمین غیر از برودت و

بیوست، همان اسفندارمذ است و همین طور طبیعت هر نوعی غیر از کیفیاتش، همان رب النوع آن است و ارباب انواع همان طبایع انواع و مدبرات آن است و به همین دلیل اخوان الصفا این طبایع را ملائکه مدبر عالم نامیده‌اند (۱۳۹۱: ۳۴۲/۲). البته بدیهی است و سائطی که در تدبیر بدن توسط نفس، نظیر روح بخاری، وجود دارد، منافاتی با آنچه گفته شد، ندارد؛ چرا که روح بخاری نیز حاصل اخلاط و کیفیات آن‌هاست. قطب‌الدین شیرازی در ادامه، به نقدی که فیلوپونس (یحیی نحوی) بر ارسطو در تعریف طبیعت وارد کرده است، اشاره کرده و می‌گوید: طبیعت به معنای مبدأ اول حرکت و سکون بالذات برای ما هی فیه نیست؛ چه این امر بر فعل طبیعت دلالت دارد، نه بر خود طبیعت؛ بلکه خود طبیعت، قوه روحانی است که ساری در اجسام عنصری است که در آن‌ها فعل تصویر و تخلیق را انجام می‌دهد و آن مدبر و مبدأ حرکت است و برای غایتی کار می‌کند (همان).

صدرالمتألهین در تعلیقات خویش بر *حکمة الاشراق*، این کلام مصنف را که طبیعت هر چیز همان رب النوع آن است، کلامی حق می‌داند، اما آن را در طبیعت به معنای حقیقت شیء و ماهیت نوعیه صادق می‌داند؛ ولی در طبیعت به معنای مبدأ حرکت و سکون معتقد است که نمی‌توان اجسام را خالی از قوه طبیعی مباشر تحریک و تسکین قرار داد و معتقد است که اسم‌گذاری طبایع به ملائکه مدبر، نفی طبیعت مادی در اجسام نیست (همان: ۳۴۱/۲). با این حال از آنجا که شیخ اشراق حقیقت جسم (در عالم ماده) را عین مقدار (که امری عرضی است) می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۵۱۴/۱) و نیز کیفیات را (که اعراض‌اند) جایگزین صورت نوعیه می‌داند، طبیعت به‌عنوان مبدأ قریب حرکت و سکون نمی‌تواند امری جوهری و مستقل از موضوع باشد. البته طبیعت به‌عنوان مبدأ بعید حرکت و سکون، همان امر مجرد و نورانی است که عرض نیست. پس حقیقت آنچه طبیعت می‌نامیم، امری مجرد و نورانی است و کیفیاتی مثل نور و حرارت، واسطه تدبیر امور مجرد است.

علاوه بر آنچه ذکر شد، شواهدی دیگری بر این مدعا، یعنی نفی صورت نوعیه و استفاده از اعراض مقوم به جهت تحکیم مبانی تدبیر نوری در طبیعت وجود دارند. سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق*، فصلی را با عنوان «منتهی شدن همه حرکات به

انوار جوهری و عرضی) آورده است. ایشان می‌گویند: سبب اول همه حرکات، نور اعلی است؛ چه نور مجرد مدبر در برزخ علوی و انسان و غیره، چه شعاع ایجاب‌کننده حرارت، آن طور که در بخارها و دودها مشاهده می‌کنیم (همان: ۳۳۱/۲). سهروردی حرکت سنگ به سوی پایین را ناشی از طبیعت آن به معنای مورد نظر مشاء نمی‌داند، بلکه آن را مبتنی بر قسر قاسری از سنخ نور می‌داند (همان). همچنین نزول باران به دلیل تحریک حرارت، تشکیل ابرها و ایجاد رعد و برق را نیز به دلیل حبس دخان ناشی از حرارت می‌داند و علت ثقل و هبوط دخان را نیز به حرارت باز می‌گرداند (همان: ۳۳۲/۲). حرارت، خود ناشی از شعاع نیرات و کواکب است و به طور کلی، سبب هر حرکتی، نور است؛ چه این نور عارضی باشد و چه مجرد (همان: ۳۳۴/۲). از این رو حرکت به طبیعت حیات و نوریت نزدیک‌تر است؛ چرا که مستدعی علت وجوی نوری است، بر خلاف سکون که عدمی است و سکون چون عدمی است، مناسب ظلمات مرده است و از این رو انوار، علت حرکات و حرارات‌اند. حرکت و حرارت مظهر نورند و قابل را برای حصول نور آماده می‌کنند. نور و آتش، حرارت و حرکت را ایجاد می‌کند و تحصیل به سنخ خودش می‌دهد؛ چرا که نور لذاته و به ماهیتش فیاض و فعال است، نه به جعل جاعل (همان). اگر علت حرکت، نور و حرارت باشد، همین نور و حرارت، طبیعت شیء را تشکیل می‌دهد و این نور و حرارت عارضی، در نهایت در تسخیر انوار مجرد جوهری قرار دارد. طبیعت به معنای دقیق کلمه، در تدبیر و تسخیر است و به همین دلیل، شیخ اشراق در بخش طبیعیات کتاب *المشارع والمطارحات* می‌گوید که می‌توان نام حرکت طبیعی را حرکت طبیعی تسخیری نامید (همو، ۱۳۹۳ الف: ۱۷۳).

۲-۴. بازتعریف اجسام از حیث ماهوی

همچنان که اجسام از حیث تدبیری وابسته به انوارند، از حیث ماهوی نیز چنین‌اند. در دستگاه اشراقی، نور واقعیت و تحقق هر چیزی است (دیباچی، ۱۳۹۰) و از همین رو، جسم و طبیعت نیز صرفاً در پرتو نور تحقق دارد. از سویی دیگر، اقتضای حضور نور در عالم طبیعت آن است که اجسام بر حسب میزان تأثیرپذیری از نور تعریف شوند. اجسام عنصری حاجز، اجسامی هستند که نور را از خود عبور نمی‌دهند، اجسام لطیف

کاملاً نور را از خود عبور می‌دهند و اجسام مقتصد، تا حدی مانع عبور نورند. به این ترتیب، زمین از اجسام عنصریِ حاجز است؛ آب از اجسام عنصریِ مقتصد است و هوا از اجسام عنصریِ لطیف به شمار می‌رود (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۲۰/۲). سهروردی بر این باور است که برزخ همان جسم است و همان جوهری است که مقصود بالا اشاره است. برزخ چیزی است که اگر نور از آن برود، ظلمانی باقی می‌ماند و ظلمت همان عدم نور است. اگر نور از برازخ برود، در اینکه تاریک است، نیازی به شیء دیگری ندارد و این برازخ، همان جوهر غاسقه است (همان: ۵۹/۲). جوهر غاسق اشاره به وجه تاریک جسم دارد که در عین اینکه متصف به جوهریت است، اما این جوهریت، امری است انتزاعی که از عدم وجود نور در آن حکایت می‌کند. به همین دلیل، شیخ اشراق تصریح می‌کند که جوهریت غاسق امری عقلی (انتزاعی) است و غاسقیت آن امری عدمی است (همان: ۶۵/۲). قطب‌الدین شیرازی می‌گوید که معنای عقلی بودن این جوهریت، آن است که وجودی (مستقل) در خارج ندارد و نیز عدمی بودن به این معناست که نوری در آن نیست (۱۳۹۱: ۱۸/۲).

اشتراک میان جوهر غاسق و هیئت جسمانی، همان است که نوریت، حقیقت هیچ کدام را تشکیل نمی‌دهد و تفاوت میان جوهر غاسق و هیئت جسمانی آن است که اولی مستغنی از محل است و دومی هیئتی است برای دیگری (سهروردی، ۱۳۹۳: ۵۹-۵۸/۲). اما اگر جسم را همچون برزخ (که نشانه‌ای است از در میانه نور و ظلمت بودن) در نظر بگیریم، از حیث ارتباطی که با جواهر نوری که حقیقت آن‌ها نوریت است، دارد، وجه نفس‌الامری و جوهری آن (این بار نه به معنای انتزاع از امری عدمی) آشکار می‌شود. به این ترتیب که جوهریت انوار مجرد و انوار عرضی، حکایت از تحصیل و تعین آن‌ها می‌کند و جوهریت هرچند در خارج، زائد بر حقیقت اشیاء نباشد، اما از یک امر وجودی و متحصّل حکایت می‌کند. به این ترتیب چنان که سهروردی از جوهریت به کمال ماهیت تعبیر کرده است (همان: ۷۳/۲)، می‌توان گفت که در مورد برزخ، جوهریت آن یا همان کمال ماهیت آن، وابسته به ارتباط آن با انوار مجرد (اعم از مثل نوری و مدبرات) است. اگر این ارتباط با عالم نوری نباشد، امتداد مقداری نیز در این عالم مادی، قابل دستیابی نیست. به این ترتیب، برزخ از حیث ماهوی متقوم به

جواهر نورانی مافوق خویش (صاحبان صنم) است و به بیان صدرالمألهین، طبیعت در این عالم خلیفه جواهر نوری و سایه آن است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱/۳۲۶). پس همان طور که ذاتیات یک شیء را به حمل ذاتی بر آن حمل می‌کنیم، می‌توانیم حقایق نورانی اجسام را نیز به نحو حمل ذاتی بر آن‌ها حمل کرده و ماهیت آن را ذومراتب بدانیم.

نتیجه‌گیری

نفی صورت نوعیه و یا پذیرش تقوم جواهر طبیعی به اعراض، با غرض دخالت مفارقات عقلی (یا نوری) در اجسام از حیث وجودی آن نیست؛ چه این غرض، با تفسیر مشایی از صورت نوعیه و افاضه آن توسط عقول مفارق نیز دست‌یافتنی است؛ بلکه به جهت دخالت دادن مفارقات نوری در اجسام از حیث تدبیری و حرکتی آن (از حیث طبیعت اجسام) است و از این رو، مستلزم اثبات ارباب انواع و مدبرات است. به این ترتیب اگر در فلسفه مشاء، صورت نوعیه علت و مبدأ ذاتی (حقیقی) آثار و افعال گوناگون اجسام است، در فلسفه اشراق، این عامل همان مثل و مدبرات نوری است و طبیعت اولاً و بالذات بر این امور مفارق و ثانیاً و بالتبع، بر کیفیات حال در اجسام (همچون مزاج) اطلاق می‌شود. در فلسفه مشاء، طبیعت مدبر جسم صرفاً از حیث وجودی معلول مفارقات است، اما در فلسفه اشراق، طبیعت مدبر از حیث حرکتی و ماهوی نیز معلول مفارقات است و از این رو، طبیعت چه در تحقق و چه در حرکت، وابسته به نور مجرد است. بر همین اساس، تشکیک و تقوم به اعراض در اجسام، که از لوازم نفی صورت نوعیه است، در واقع لازمه قول به تدبیر نوری عوالم طبیعی و یا حقیقت نوری جواهر طبیعی است و از این رو نفی صورت نوعیه، به بازتعریف مفهوم طبیعت به عنوان عامل ذاتی بروز آثار اجسام در فلسفه می‌انجامد.

برای بازتعریف طبیعت لازم است تا کل دستگاه اشراقی و روابط میان انوار قاهره، انوار عرضی متکافی و نیز انوار حسی را مدنظر قرار دهیم. در این دستگاه نوری، جسم از آن حیث که جوهر غاسق است و جوهریت آن امری انتزاعی و غاسقیت آن امری عدمی است، قابل تحقق نیست؛ بلکه از آن حیث که برزخی میان نور و ظلمت است،

تحقق می‌یابد. به این ترتیب، انواری از جواهر نورانی بر عالم اجسام تنزل می‌کند و به واسطه ویژگی‌های متفاوت اجسام تکثر می‌یابد و نهایتاً سریان این نور متکثر، به بازآرایی اجسام از حیث نوریت می‌انجامد. جسم لطیف، جسم مقتصد و جسم حاجز، نتیجه نهایی چنین بازآرایی است. بر این مبنا، این میزان پذیرش نور است که علت تعریف و تحقق و تقسیم جسم قرار می‌گیرد. اجسام در دستگاه نوری بر حسب میزان اثرپذیری و یا اثرگذاری بر یکدیگر، در ارتباطی طولی قرار می‌گیرند و از این رو، اجسامی که به نوریت نزدیک‌ترند، همچون آتش و حرارت، بر سایر اجسام فروتر اثر گذاشته و محرک آن‌ها به شمار می‌روند. از دیدگاه اشراقی، مراتب اجسام بر حسب میزان تقرب آن‌ها به جواهر مجرد نورانی است و به این ترتیب، قاهریتی که اجسام بر یکدیگر دارند، وابستگی حرکات آن‌ها به یکدیگر را تبیین می‌کند. هر چقدر هیئات مقوم جسم، بیشتر زیر تأثیر آتش و نور مافوق خود باشد، آمادگی بیشتری برای حرکت به سمت حقیقت خود، که همان رب‌النوع یا مدبر است، خواهد داشت.

طبیعت در فلسفه اشراق، همان نور مدبر اجسام است که داخل در اجسام -از این جهت که جوهر غاسق‌اند- نیست، بلکه در عالم عقول و انوار عرضی است. هرچند این حقیقت، داخل در اجسام -از این جهت که دارای وجهی نورانی‌اند- قرار دارد. جسم در این معنای جدید که می‌توان نام آن را برزخ نهاد، حقیقتی دو وجهی است. از حیث وجه نورانی خود، طبیعت مدبر خویش است و از حیث وجه غاسقیت و مادیت، تحت تدبیر و اداره مفارقات قرار می‌گیرد و این هر دو وجه، در دامنه ماهیت مشکک جسم قرار دارند. از این رو اجسام در فلسفه اشراق، از حیث ماهوی نیز بازتعریف می‌شوند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (ج ۱: الطبيعيات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *الشفاء (ج ۲: الالهيات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. دیباجی، سیدمحمدعلی، «جایگاه نور در حکمت اشراق»، *فصلنامه اندیشه دینی*، دوره یازدهم، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *التلویحات اللوحیة و العرشیه*، تصحیح محمد ملکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴ ش.
۵. همو، *المشارع و المطارحات (الالهيات)*، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانزی کرین، نجفقلی حبیبی و سیدحسین نصر، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۶. همو، *المشارع و المطارحات (الطبیعیات)*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۳ ش. (الف)
۷. همو، *المقاومات*، تصحیح محمد ملکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۶ ش.
۸. همو، *حکمة الاشراق*، تصحیح محمد ملکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳ ش. (ب)
۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانیة*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. همو، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. ضیائی، حسین، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما نوربخش، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق به همراه تعلیقات صدرالمآلهین*، تصحیح و تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱ ش.
۱۴. کرین، هانزی، *اسلام در سرزمین ایران؛ چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی (جلد دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران)*، ترجمه رضا کوهکن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. یزدان‌پناه، یدالله، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۱ ش.

فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات

و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه صدر*

□ امیر راستین^۱

□ سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

صدرالمتألهین در مورد ادراک صور جزئی خیالی و حسی، دو تصویر عمده برای نفس ترسیم می‌کند؛ یکی نفسِ فاعل و دیگری نفسِ قابل. برای هر یک از هر دو نظریه نیز شواهدی در آثار وی وجود دارد. مهم‌ترین نتیجه پذیرش فاعلیت نفس، طبق قاعده «فاعل و معطی شیء، فاقد آن نیست»، قبول واجد بودن صور توسط نفس در مرتبه قبل از صدور و فاعلیت است. چنین نتیجه‌ای ما را به نظریه مشابه، اما دقیق‌تری در حوزه ادراکات نفس می‌رساند و آن، نظریه عرفانی انکشاف نفس است. از سوی دیگر، سخن از قابلیت نفس نسبت به صور خیالی و حسی، ما را به قوه داشتن نفس، خروج آن از قوه به فعلیت در جریان ادراک و در نتیجه، مادیت نفس انسانی و نیز مادیت ادراکات حسی و خیالی می‌رساند؛ نتایجی که با برخی مبانی دیگر صدرایی ناسازگار است. لذا به نظر می‌رسد نظریه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (arastin@um.ac.ir).

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

نخست در ادراکات جزئی، به صواب نزدیک تر است و نتایج فلسفی پذیرفتنی‌تری را به همراه دارد.

واژگان کلیدی: ادراک حسی و خیالی (جزئی)، قابلیت نفس، فاعلیت نفس، انکشاف نفس.

۱. مقدمه و پیشینه پژوهش

یکی از سه ضلع اساسی در فرایند ادراک، مدرک است؛^۱ یعنی نفس انسان. ترسیم جایگاه و نقش این عنصر در میان فلاسفه مسلمان، بسته به مبانی مختلف فلسفی ایشان، متعدد می‌نماید و هر مکتبی با تکیه بر آراء خاص هستی‌شناختی خود، تفسیر متفاوتی از نقش نفس ارائه می‌دهد.

حکمای مشایی، قائل به قابلیت محض نفس در ادراک تمام اقسام مدرکات بوده^۲ و نقش نفس را تنها پذیرش صوری می‌دانند که فاعل ماوراء ماده افاضه می‌کند؛ با این توضیح که ایشان هم برای صور مادی محسوس خارجی و هم برای صور ذهنی، یک مفیض ماورای طبیعت اثبات می‌کنند که در عالم طبیعت، مطلق صور بلکه مطلق آثار را افاضه می‌نماید. شیخ‌الرئیس می‌گوید:

- «صور معلومات [که همان علم است] آثاری است که از خارج بر نفس وارد می‌شوند و مفیض آن‌ها هنگام کامل شدن استعداد نفس، واهب‌الصور است، همچنان که سایر آثار نیز افاضه اوست. بنابراین معلومات از خارج از وجود انسان برایش حاصل می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶).

- «تصور برای نفس، بالقوه است و نیازمند مصوری است که اشیاء را برایش تصویر و او را از قوه به فعلیت خارج کند» (همان: ۱۶۷).

به‌منیاری در این باره بیان جامع و دقیقی دارد که ترجمه و خلاصه‌اش بدین ترتیب

است:

۱. هرچند ممکن است سه ضلع «ادراک» (علم، حاس، عقل و...)، «مدرک» (عالم، حاس، عاقل و...) و «مدرک» (معلوم، محسوس، معقول و...) متحد یا حتی مصداقاً یکی باشند، اما به لحاظ تحلیل عقلی، این سه مفهوم در هر ادراکی ملحوظ است.

۲. از جمله تمام معانی جزئی خیالی و حسی (فیاض صابری، ۱۳۷۹: ۳۹۶).

«به طور کلی، صور محسوس و متخیل و متوهم و معقول، همگی به نوعی مجرد از ماده هستند و ممکن نیست که سفیدی یا حرارت مثلاً، به سفیدی و حرارت موجود در آلت حس یا عقل، تجردی را که ویژه هر یک است، بدهد؛ وگرنه لازم می‌آید که سفیدی یا حرارت، در حالی که بالقوه مجرد از ماده‌اند، خود را بالفعل مجرد از ماده کنند؛ چرا که وجود خارجی این دو بالقوه، مدرك می‌باشد. بنابراین ضروری است که سفیدی مثلاً، از آن جهت که محسوس است و نوعی از تجرد را دارد، یا از آن جهت که متخیل است و گونه‌ای از تجرد را دارد و یا از آن جهت که معقول است و قسمی از تجرد را واجد است، علتی غیر از سفید بودن داشته باشد. پس فاعل صورت سفید بودن در قوه بینایی، یا در خیال و یا در عقل، امری غیر از آن می‌باشد. تناهی علل و بطلان تسلسل نیز ضروری است. همچنین ممکن نیست که سفیدی یا حرارت به خودی خود، تبدیل به متخیل و ملموس شده، بلکه در این امر به علتی نیاز دارند. پس بالضروره باید این فاعل و مخرج حواس ما در محسوساتش از قوه به فعلیت، جسم و جسمانی نباشد؛ زیرا اجسام متناهی بوده و همه در محسوس شدن، محتاج دیگری هستند و دور هم باطل است، لذا باید به امری برسد که جسم نبوده و حرکات قوه را افزایند. به عبارت دیگر، باید مفیض سفیدی در جسم محسوس، عیناً همان مفیض سفیدی در قوه بینایی، خیال یا عقل باشد» (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۷۹۲).

بنابراین همچنان که ماده نسبت به صور خارجی، قوه صرف است و این صور محسوس مادی را از واهب‌الصور عقلی دریافت می‌نماید، نفس نیز صور علمی خود را مرهون افزایند این مفیض عقلی است. در این نگاه، آشکارا به شباهت نفس و هیولی تصریح شده است و به میزان بهره‌مندی از صور علمی و قدرت بر احضار آنان، نفوس رتبه‌بندی شده‌اند و به ازای هر یک، نامی نیز بر آنان گذارده شده است. تقسیم‌بندی معروفی که از مشایبان به یادگار مانده، به این شرح است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱: ۴۴۷/۲-۴۴۹).

سهروردی نیز ادراک جزئی حسی را به مشاهده مستقیم و اشراق و علم حضوری نفس به موجودات مادی خارجی می‌داند و نه علم حصولی و با واسطه صورت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۳-۲۹۲). بنابراین حضوری دانستن ادراک خیالی و عقلی، که نسبت به صور حسی از مادیت امور مادی دورترند، امری کاملاً طبیعی خواهد بود. نکته مهم در نظریه سهروردی آن است که نفس در فرایند ادراک حضوری خود از

معلوم حسی یا خیالی، فاعلیتی نسبت به آن‌ها ندارد و بر خلاف دیدگاه صدرای، آن‌ها واقع در عالم نفس نبوده و معلول و فعل قائم به نفس نمی‌باشند. در مورد ابصار و رؤیت حسی، ادراک با اشراق نفس حاصل می‌شود و نفس حضوراً مدرک محسوس را شهود می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۶/۱). در ادراک خیالی هم نفس موجودات مجرد در عالم خیال و مثال منفصل را مشاهده می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۲)، نه خیال متصل به نفس را. ادراک عقلی هم جز به مشاهده حضوری عقول تحقق نمی‌یابد. در نتیجه در این دیدگاه، صدور و فاعلیت نفس جایگاهی ندارد.

بنابراین هر دو مکتب فلسفی پیش از ملاصدرا، تنها به قابلیت نفس نظر داشته و برای جنبه‌های فعالانه و خلاقانه نفس نسبت به ادراکات، جایگاه روشنی ترسیم نکرده بودند. در این میان، صدرالمتألهین در باب ادراکات جزئی حسی و خیالی، مطالبی را در آثار خود به یادگار گذاشته که از مجموع آن‌ها می‌توان دو نظریه اصلی را به دست آورد: یکی «نظریه قابلیت نفس» که به دیدگاه پیشینیان نزدیک است و دیگری «نظریه فاعلیت یا خلاقیت نفس» که از ابتکارات فلسفی او به شمار می‌رود؛ ابتکاری که بی‌ارتباط با گرایش‌های عرفانی صدرای نیست.

در میان آثار متأخران به ویژه حکمای صدرایی نیز تبیین یا نقد دیدگاه‌های صدرای در باب ادراک جزئیات به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، علامه طباطبایی در فصل ششم از مرحله یازدهم *بدایة الحکمه* و نیز فصل هفتم از مرحله یازدهم *نهایة الحکمه* به بحث درباره مفیض صور علمی جزئی پرداخته و به اثبات دیدگاه قابلیت نفس، اهتمام ورزیده است. علامه حسن‌زاده نیز در کتاب *اتحاد عاقل به معقول* اشاراتی به هر دو دیدگاه فاعلیت و قابلیت نفس داشته و در بخش‌های پایانی (درس بیستم) به نوعی از دیدگاه قابلیت دفاع می‌کند، گرچه هم وجهی برای تبیین فاعل بودن نفس بیان کرده و هم در باب ذاتی بودن یا نبودن علوم برای نفس مطالبی را ارائه می‌دهد که از جهاتی به دیدگاه عرفانی انکشاف نفس نزدیک می‌شود. در کتاب *علم و عالم و معلوم* استاد فیاض صابری نیز در امر اول از فصل ششم، دو دیدگاه صدرای در باب فاعل و مفیض صور جزئی و نیز وجوه جمع میان آن دو تبیین گردیده و در نهایت، به دیدگاه قابلیت تمایل بیشتری نشان داده شده است. در میان پایان‌نامه‌های مرتبط نیز می‌توان به بررسی نحوه

ادراک جزئیات و کلیات از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا (عباسی، ۱۳۹۰) و بررسی جایگاه ذهن در ساحت وجودی انسان از نظر فلسفه صدرایی (مرادی، ۱۳۹۲) اشاره کرد. البته مسئله اصلی پژوهش حاضر در هیچ یک از آثار مذکور در پیشینه یافت نشد و پراکندگی مباحث، عدم توجه به مبانی و نتایج دیدگاه‌های صدرا و نیز عدم مقایسه میان این دیدگاه‌ها در این آثار، نوآوری پژوهش کنونی را تضمین می‌نماید.

۲. نظریه قابلیت نفس

نگارندگان عبارت صریحی از ملاصدرا مبنی بر اینکه وی به صورت جداگانه و مستقلاً «فاعل صور جزئی» را عقل فعال یا عقول دیگر بدانند و یا به صورت قاطع، نفس را در این گونه ادراکات، «قابل صرف» معرفی کند، نیافتند. اما صدرالمتألهین در برخی عبارات خود، همگام با مشایبان سخن می‌گوید و نفس را قابل همه علوم و صور می‌داند و آن را در فرایند ادراک، عنصری منفعل به شمار می‌آورد. وی در اینجا، افاضه مطلق علوم را از عالم قدس می‌داند. به نظر وی، مبدأ تمام علوم، عالم قدس است، ولی استعداد نفوس متفاوت است و هنگامی که نفس کاملاً مستعد گردد، هیچ تفاوتی در ادراک اولیات (بدیهیات اولیه) و علوم نظری نیست و همه یکسان از عالم قدس افاضه می‌شوند. اسباب ظاهری مانند بحث و تفکر و شنیدن از معلم بشری نیز علت موجب علم نیستند، بلکه معدّ و واسطه فیض هستند و چون علم از عالم قدس و عقل فعال بر همه یکسان افاضه می‌شود، چون باب ملکوت و فیض الهی بر هیچ کس مسدود نیست، اگر اکتساب علوم برای کسی غیر مقدور یا مشکل باشد، از جانب خود اوست و مربوط به قصور و ضعف نفس اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۸۴-۳۸۵).

بنابراین در چنین عباراتی، ادراک خاصی لحاظ نشده، بلکه مطلق علوم، مفاض از خارج از نفس انسان (عالم قدس) دانسته شده است که طبق این سخن، باید ادراکات جزئی حسی و خیالی را نیز افاضه شده به نفس دانست و نفس را قابل آن‌ها، نه فاعل. در میان شارحان حکمت متعالیه نیز تصریحاتی بر پذیرندگی و قابلیت نفس نسبت به صور جزئی به چشم می‌خورد. علامه طباطبایی مفیض صور علمی، چه صور کلی عقلی و چه جزئی حسی و خیالی را امری غیر از خود نفس می‌داند و بر این مطلب،

برهان اقامه می‌فرماید. ایشان در ابتدا برای اثبات فاعلیت جوهر عقلی مفارق به عنوان فاعل و مفیض صور کلی عقلی، برهان اقامه می‌کند و سپس از همین طریق، جوهر مجرد مثالی را نیز به عنوان فاعل صور جزئی اثبات می‌نماید:

- «آن که صور علمیه را بر نفس افاضه می‌کند، جوهر عقلی مفارق است که همه صورت‌های عقلی و کلی نزد اوست؛ زیرا چنان که قبلاً گفته شد، صور علمیه مجرد از ماده است و بر نفس افاضه می‌شود و بنابراین افاضه‌کننده‌ای دارد که یا خود نفس است که از یک سو آن را ایجاد می‌کند و از سوی دیگر، آن را می‌پذیرد و یا امری است خارج از نفس. اما اینکه فاعل و مفیض آن، نفس فرض شود، محال است؛ زیرا لازمه‌اش وحدت فاعل و قابل خواهد بود که پیش از این، بطلان آن به اثبات رسیده است. پس نفس، افاضه‌کننده صور علمیه نیست. اما یک امر مادی هم نمی‌تواند مفیض صور بر نفس باشد؛ زیرا امر مادی از امر مجرد، وجوداً ضعیف‌تر است که این نیز محال است؛ زیرا فاعل باید از حیث وجود، قوی‌تر از فعل باشد. گذشته از این، فعل علل مادی مشروط به وضع است، در حالی که امر مجرد وضع ندارد» (۱۳۸۵: ۹۷۴-۹۷۳/۴).

- «به همین بیان اثبات می‌شود که مفیض صور عملی جزئی نیز موجود مجرد مثالی است که در آن، همه صور جزئی به نحو اجمالی موجود است» (همان: ۹۷۷/۴).

استاد حسن زاده آملی نیز در *دروس اتحاد عاقل به معقول* می‌فرماید:

«در چند جای این رساله گفته‌ایم که یک سلسله از علوم و مدرکات، به انشاء نفس و ایجاد اوست. اکنون روشن شده است که اسناد انشاء و ایجاد به نفس، یک نحو توسع در تعبیر است و در حقیقت، منشئ صور علمیه و موجد آن، فاعل الهی است که مخرج نفس از نقص به کمال و از نداری به دارایی است، نه خود نفس» (۱۳۶۶: ۳۴۹-۳۴۸).

همچنین وجود برخی عناوین و مباحث دیگر در حکمت متعالیه نیز مؤید تهی بودن نفس از ادراکات و علوم در ابتدای تکون، و در نتیجه، قابلیت نسبت به آن‌هاست، نه فاعلیت؛ برای نمونه، «ذاتی نبودن علوم برای نفس انسان» یا «فطری نبودن علوم» می‌تواند به خوبی نشانگر تمایل به نظریه قابلیت نفس باشد. در *سفار*، فصلی است با عنوان: «فصل فی أنّ تعقل النفس الإنسانیة للمعقولات لیس أمراً ذاتیاً ولا من اللوازم له»

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۸۷/۳). گرچه عنوان این فصل، گویای نفی علم کلی عقلی به عنوان علم ذاتی از نفس است، اما هم در عبارات همین فصل و هم در برخی موارد دیگر، واژه علم و علوم، به صورت مطلق و بدون قید معقول و کلی بودن آمده است؛ برای نمونه و در جای دیگر، صدرا در توضیح اصطلاح «ذهن» چنین می نویسد:

«سخن حق در این باره آن است که خدای متعال روح انسان را خالی از تحقق اشیاء و علم به آنها آفرید؛ چنان که فرمود: ﴿أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [نحل/ ۷۸]. اما ارواح را نیافرید، مگر برای معرفت و طاعت... پس به ناچار، نفس باید امکان و استعداد تحصیل این معارف و علوم را داشته باشد؛ لذا حق تعالی به ما حواسی عطا فرمود تا در تحصیل این غرض ما را یاری کنند... بنابراین هنگامی که این قوا و آلات هماهنگ عمل کنند، روح جاهل عالم می شود و این است معنای سخن خداوند که فرمود: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [رحمن/ ۲-۱]. حاصل آنکه استعداد نفس برای تحصیل این معارف، همان ذهن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۷-۱۳۸).

در این سخن صدرا تصریحاتی وجود دارد: خالی بودن نفس از علوم در ابتدای تکون مادی؛ تمکن و توانایی نفس در تحصیل و اکتساب علوم؛ جاهل بودن روح در ابتدا؛ استعداد و قوه کسب معارف را داشتن.

همچنین علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه*، عنوان فصل را بر مدار مطلق علم مطرح کرده و ذاتی، فطری و بالفعل بودن تمام علوم در بدو تولد را منکر شده است (۱۳۸۵: ۱۰۲۷/۴-۱۰۳۰). نیز در *المیزان* قائل است که آیه ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ دال بر نفی هر گونه «علم حصولی» در بدو تولد است، نه نافی «مطلق علم» حتی «علم حضوری»، و علم به خود را به عنوان یکی از مصادیق علم حضوری بیان می کند (همو، ۱۴۱۷: ۳۱۲/۱۲).

۳. بررسی برخی نتایج نظریه قابلیت نفس

پایبندی به نقش انفعالی و قابلی نفس در فرایند ادراک، ما را به پذیرش برخی نتایج و لوازم ملزم می کند. در اینجا تنها به مهم ترین لوازم هستی شناختی این نظریه می پردازیم که با برخی مبانی دیگر حکمت متعالیه سازگاری نداشته و در نتیجه به نوعی، پیامدهای

منفی چنین دیدگاهی محسوب می‌شوند.

الف) قوه داشتن نفس

خلو نفس از ادراکات و قابل بودنش، مستلزم قوه داشتن است؛ زیرا تا چیزی قوه و استعداد پذیرش شیئی را نداشته باشد، نمی‌تواند آن را بپذیرد و دریافت کند. این امر از مسلمات فلسفه اسلامی است. به عبارت دیگر، طبق نظریه قابلیت نفس، ادراکات و علوم از ابتدا حاصل نیستند، بلکه بعداً برای نفس حادث می‌شوند. از طرفی هر امر حادثی، نیازمند ماده‌ای است که امکان و استعداد وجود آن را در خود داشته باشد.^۱ بنابراین نفسی که ادراکات برایش حادث و عارض می‌شوند، باید در رتبه و زمان قبل از حدوث علوم، حامل استعداد و قوه آن علوم باشد و چون خود نفس است که این‌ها را قبول می‌کند، آن ماده حامل استعداد نیز خود نفس است. لذا ماده بودن یا ماده داشتن نفس، امری گریزناپذیر خواهد بود.

علاوه بر این، نفس در این دیدگاه نسبت به پذیرش صور علمی، «حالت منتظره» دارد و حالت منتظره در هر موجودی، مستلزم تحقق امکان استعدادی و قوه در آن موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۲/۱). بنابراین نفس قابل هم باید حامل استعداد و قوه باشد و قوه تنها با مادیت سازگار است.

ب) خروج نفس از قوه به فعلیت و ترکیب از قوه و فعل

نفس پذیرنده، در جریان ادراک دچار تغییر و تحول می‌شود و از حالت بالقوه به حالت بالفعل خارج می‌شود؛ زیرا کمالی (صورت علمی) را که فاقد است و نسبت به آن بالقوه به دست می‌آورد و به فعلیت می‌رسد.

اما خروج از قوه به فعلیت، اولاً از ریشه و بن، مفهومی قابل تأمل و در خور نقد است؛ زیرا فعلیت مساوق وجود است و رسیدن به فعلیت به معنای کسب وجود است و به معنای انضمام و عروض وجودی (کمال و فعلیت) بر وجود دیگر (وجود قابل) است؛ حال آنکه در نظام حکمت صدرایی و بر اساس اصالت و بساطت وجود، تمام صفات و

۱. میرداماد این قاعده را از اصول حکمی می‌داند: «من الأصول الحکمیة أنّ کلّ حادث مسبوق الوجود لامحالة بمادة حاملة لإمكان وجوده» (۱۳۶۷: ۲۳؛ نیز ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱: ۳/۶۶۰).

کمالات وجود، عین وجود است و چیزی خارج از آن محسوب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۳/۱-۶۴) و لذا عروض و انضمام و ترکیب وجود امکان‌پذیر نیست. ثانیاً خروج از قوه به فعلیت، تنها در امور مادی راه می‌یابد و سبب مادیت نفس خواهد شد، خواه این خروج، دفعی باشد و خواه تدریجی؛ زیرا خروج از قوه به فعل، خالی از نوعی تغییر نیست و تغییر چه دفعی و چه تدریجی، بدون حرکت، تمام نیست و محقق نمی‌شود. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«تغییر یا تدریجی است و یا دفعی... و تغییر دفعی جز با حرکت محقق نمی‌شود؛ زیرا به موضوعی که پذیرای تغییر باشد و به استعداد و قوه‌ای سابق بر حدوث تغییر نیازمند است... خروج از قوه به فعلیت، هر گونه که فرض شود، جز با حرکت تمام نمی‌شود؛ منتها چون این تغییر دفعی است، از آن دسته معانی خواهد بود که بر اجزای آنی حرکت منطبق می‌شوند؛ مانند رسیدن، رها کردن، متصل شدن، جدا شدن. بنابراین تغییر هر گونه که فرض شود، بدون حرکت نخواهد بود» (همان: ۷۷۹/۳-۷۸۰).

از سویی، حرکت به معنای خروج از قوه به فعل نیز از مختصات امور مادی است و تنها در عالم ماده رخ می‌دهد. ایشان در قالب یک اشکال، خروج نفس از قوه به فعل را در جریان ادراک و اتحادش با صور علمی (طبق اتحاد عالم و معلوم)، مستلزم حرکت و ترکیب نفس از قوه و فعل و در نتیجه، مادیت نفس دانسته و بدان چنین پاسخ گفته است:

«خروج نفس مجرد از قوه به فعلیت به وسیله اتحاد با عقلی پس از عقل دیگر، از باب حرکت معروف یعنی "کمال اول برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است"، نیست؛ وگرنه مستلزم قوه و استعداد و تغییر و زمان می‌بود و همه این‌ها با تجرد، که عبارت است از فعلیت تامّ عاری از قوه، ناسازگار است. بلکه مراد از ماده بودن نفس برای صور معقوله، اشتداد وجود مجردش بدون تغییر و زمان می‌باشد که از طریق اتحاد با مرتبه عقلی مافوق خود، مرتبه عالی‌تری به نفس افاضه می‌شود» (همان: ۳۸۶-۳۸۲/۲).

اما به نظر می‌رسد که این پاسخ کافی نیست و محذور حرکت و ترکیب از حیثیت قوه و فعل و مادی شدن نفس، در صورت پذیرش خروج از قوه به فعلیت، اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا اصل اعتراف به خروج نفس از قوه به فعل، صریح در قوه و استعداد داشتن

است. همین که نفس در مرتبه قبل، فاقد صور علمی است و پس از آن با اتحاد با آنها، استکمال پیدا کرده، نشان از نقص پیشین و کمال پسین اوست و این نیز مستلزم حرکت است؛ همچنان که خود در جای دیگر می‌فرماید:

«إنّ ما لوجوده قوّة، فوجوده سیّال تدریجیّ وهناك حركة» (همان: ۷۷۱/۳).

مگر آنکه تفسیر دیگری از قوه و فعلیت و در نتیجه، خروج از یکی به دیگری (حرکت) مدنظر بوده است یا ما بتوانیم ارائه دهیم؛ مثلاً خروج از اجمال به تفصیل یا از باطن به ظاهر، که ان‌شاءالله خواهد آمد.

ج) مادیت نفس

از موارد پیشین به روشنی این نتیجه حاصل می‌شود. نفس هم قوه و استعداد دریافت صور علمی را دارد و هم با دریافت آنها از قوه به فعلیت خارج می‌شود که قطعاً مستلزم وجود حرکت نیز هست. از طرفی طبق مبانی فلسفه اسلامی، حضور قوه و استعداد و نیز خروج از قوه به فعلیت و وجود حرکت، بدون شک حاکی از وجود ماده است؛ برای نمونه، علامه در بحث توضیح معنای وجود بالقوه و بالفعل تصریح می‌فرماید به استلزام وجود تمام این اوصاف در موجودی که یکی از آنها را داشته باشد:

«وجود به وجود بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شود... و هر وجودی که قوه داشته باشد، وجودش سیال و تدریجی خواهد بود و در آنجا حرکت هست... و وجودی که حرکت داشته باشد، ماده خواهد داشت» (همان: ۷۷۱-۷۷۲/۳).

د) مادیت ادراکات (حسی و خیالی)

گرچه سخنان حکمای پیش از صدرا درباره تجرد ادراکات و صور علمی، بیشتر منعطف بر صور عقلی و کلی است، اما در حکمت متعالیه تمام ادراکات اعم از حسی، خیالی و عقلی، مجرد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۰۰).

با این حال و با پذیرش نظریه قابلیت نفس، باید صور جزئی را مادی دانست؛ زیرا این‌ها اموری هستند که بر نفس عارض می‌شوند و هر گونه عروضی، مستلزم مادیت بوده و تنها در عالم ماده رخ می‌دهد. به عبارت دیگر چنان که گذشت، ادراکات

اموری حادث هستند و حدوث، مستلزم داشتن استعداد قبلی و ماده‌ای است که حامل آن استعداد باشد. بنابراین آن‌ها بر امری مادی حادث و عارض می‌شوند و نهایتاً طبق اتحاد عالم و معلوم، با آن ماده و قابل مادی متحد می‌شوند. پس مادی خواهند بود.

ه) امتناع عروض صور علمی بر نفس

بر اساس دیدگاه قابلیت نفس، نفس در ابتدا فاقد ادراکات است، لذا ادراکات خارج از ذات نفس بوده و از حوزه ذاتیات و لوازم ذات بیرون می‌رود. در نتیجه باید پذیرفت که ادراکات، عوارض مفارق برای نفس هستند. حال چنان که در سخنان مشایبان و همچنین علامه گذشت، این ادراکات از بیرون نفس توسط یک موجود مجرد (عقلی یا مثالی) به نفس افزوده می‌شوند. پرسش اصلی در نحوه این افزوده است که در فرایند افزوده، دقیقاً چه اتفاقی روی می‌دهد؟ اینکه موجود مجرد (به عنوان نمونه، عقل فعال) با نفس متحد می‌شود یا نفس ارتقاء یافته و او را از نزدیک مشاهده می‌کند، چندان اثری در پاسخ ندارد. آنچه مسلم است این است که نفس قبل از این ارتباط در مرتبه ذات خود، فاقد چیزی (علم) بود که پس از ارتباط واجد آن است؛ یعنی از بیرون، چیزی بر او افزوده شده و منضم گردیده است. اما این سخن قطعاً باطل است؛ زیرا: اولاً بر اساس «اصالت وجود»، ترکیب به طور کلی در حوزه وجود راهی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۳/۱-۶۴)؛ چرا که وجود بسیط است، نه جزء دارد و نه جزء واقع می‌شود و ترکیب وجود با عدم یا ماهیت و یا وجود دیگر امکان‌پذیر نیست. ثانیاً نفس مجرد است و به خاطر تجردش بسیط است و در مجردات به طریق اولی، ترکیب راه ندارد.

ثالثاً بر فرض هم که ترکیبی باشد، بر اساس نظریه «اتحاد عاقل و معقول» (عالم و معلوم)، قطعاً «ترکیب انضمامی» نخواهد بود؛ به این معنا که چیزی از بیرون بر شیء افزوده شود و بر ذاتش منضم گردد. چنین ترکیبی در حوزه نفس و ادراکات آن، امری ناممکن و بی‌معناست.

دلیل دیگر بر امتناع عروض صور علمی بر نفس، تبدیل عرض به جوهر در صورت خروج از مبدأ و وصول به نفس است. توضیح اینکه هنگام افزوده صور علمی به نفس،

این صور باید ابتدا از آن موجود مجرد جدا شده و سپس به نفس اضافه شوند؛ حال آنکه جدا شدن عرض از موضوعش ممکن نیست؛ زیرا:
اولاً بر اساس نگاه صدرایی، عرض مرتبه‌ای از جوهر است و لذا قابل جدا شدن نیست.

ثانیاً وجود بسیط است و جدایی چیزی از آن، با بساطتش منافات دارد؛ همچنان که اضافه شدن چیزی به وجود دیگر (نفس) با بساطت آن وجود دیگر (نفس) منافات دارد. ثالثاً بر اساس تمام مکاتب فلسفی، انتقال عرض محال است (ر.ک: فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۳؛ نیز: سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۷۴/۱-۱۷۵)؛ زیرا هنگام جدایی عرض از موضوعش و انتقال به موضوع جدید (ولو به اندازه یک آن طول بکشد)، عرض بدون موضوع خواهد بود، و عرضی که موضوع نداشته باشد و مستغنی از جوهرش تحقق داشته باشد، دیگر عرض نیست، بلکه خود جوهر است. ناگفته پیداست عرضی که عرض نباشد، تناقضی آشکار است.

۴. نفی دیدگاه قابلیت و تحویل آن به دیدگاه شهرت یافته صدر

از مطالب پیشین، چنین نتیجه می‌شود که با نظر به اشکالاتی که بر نظریه قابلیت نفس نسبت به صور جزئی بیان شد، نمی‌توان آن را به عنوان دیدگاه صدرالمتألهین پذیرفت؛ زیرا از یک سو، این اشکالات متوجه مبانی حکمت صدرایی همچون تجرد نفس و تجرد ادراکات نفس است و با آن‌ها تعارض دارد و از سوی دیگر، مانند بسیاری از نظریات مطرح شده در آثار وی که شهرت نیز یافته‌اند، صرفاً جنبه تعلیمی و آماده‌سازی مخاطب برای رسیدن به دیدگاه‌های دقیق‌تر دارند؛ مانند نظریه «تشکیک وجود» که دیدگاهی تعلیمی است و زمینه‌ساز نظریه «وحدت وجود» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱). در مسئله مورد بحث نیز «نظریه قابلیت»، دیدگاه ابتدایی و تعلیمی صدر است که از طریق مماشات با قوم و همراهی با نظریات مشهور بیان شده است؛ اما مخاطب در نگاه اول و بدون توجه به روش تعلیمی صدر، آن را به عنوان دیدگاه نهایی او تلقی می‌نماید. از این رو، این نظریه صدر شهرت بیشتری یافته و اگر به دیدگاه فاعلیت هم توجه شده، همان را نیز به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که به نظریه

قابلیت، قابل تحویل باشد و یا حداقل با آن ناسازگار نباشد؛ چنان که برخی از این موارد خواهد آمد.

۵. نظریه فاعلیت (یا خلاقیت) نفس

در این دیدگاه، نفس و فاعل شناسای مدرکات جزئی، به جای اینکه صرفاً قابل باشد و در فرایند ادراک، نقشی انفعالی ایفا کند، حضوری فعال داشته و خود، صور حسی و خیالی را ایجاد و انشاء می کند.

به نظر می رسد که نظریه خلاقیت نفس ملاصدرا را باید با بررسی دیدگاه او در باب ابصار آغاز کرد. مسئله رؤیت امور حسی اگرچه تنها یکی از اقسام ادراک، آن هم ادراک حسی محسوب می شود، اما همواره به عنوان یک ادراک تعیین کننده در بین فلاسفه مطرح بوده و نظرگاه های مختلفی در این باب مطرح شده است. بنا به روایت فارابی، افلاطون و ارسطو هر یک در باب ابصار نظریه ای ابراز داشتند که بعدها منشأ نظریات دقیق تری در فلاسفه اسلامی شد: نظریه خروج «شعاع» و نظریه «انطباع» (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱-۹۴). شیخ اشراق هر دو دیدگاه را رد کرد و نظریه جدیدی ارائه نمود. از نگاه او، هر گاه شیء مستتیر در برابر چشم واقع شود، از سوی نفس که مدبر بدن است، بر آن اشراق حضوری شده و ابصار رخ می دهد. پس ابصار عبارت است از اشراق و علم حضوری نفس به اشیاء (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۶/۱).

اما صدرا دیدگاه سهروردی را نیز همانند دو نظریه دیگر نادرست دانست و نظر ویژه خود را چنین معرفی نمود:

«نظر حق در مسئله ابصار آن است که پس از حصول شرایط لازم، نفس به اذن خدای متعال صورت هایی را ایجاد می کند که معلق اند و وابسته و قائم به نفس هستند و نزد نفس و در عالم خود نفس، متمثل و حاضرند، نه اینکه در عالمی خارج از نفس باشند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۳۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۱۷۹/۸-۱۸۰).

صدرا در گام بعد، فاعلیت و مصدریت نفس را به تمام ادراکات حسی تعمیم

می دهد:

(و در سایر حواس نیز مسئله به همین منوال است که محسوس در حقیقت همان

صورت جزئی‌های است که توسط قوه حسی برای نفس حاصل شده است، حتی ابصار، چنان که به زودی خواهی دانست» (همو، ۱۹۸۱: ۱۶۶/۸).

در گام نهایی، فاعلیت نفس به صور ادراکی خیالی نیز سرایت می‌کند. صدرا در پاسخ به شبهات وجود ذهنی، اصلی را بیان می‌کند که به اعتقاد او، بسیاری از معضلات مسئله، قابل پاسخ‌گویی خواهند بود:

«نفس انسان نسبت به مدرکات حسی و خیالی خود آن نفس، به فاعل مخترع شبیه‌تر است تا قابل متصف» (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

به نظر او، نفس ناطقه انسان به گونه‌ای آفریده شده است که دارای قدرت بر ایجاد صور اشیاء در ذات و عالم خویش است؛ زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت است و مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج، غلبه احکام تجسم و تضاعف جهات امکان و حیثیات اعدام و ملکاتی است که به خاطر همراهی با ماده و علائق ماده در وی پدید آمده‌اند. بنابراین هر صورتی که از فاعلی صادر شود که احکام وجوب و مجرد و غنا بر آن غالب باشد، آن صورت یک وجود تعلقی و وابسته به آن فاعل دارد، بلکه حصول فی نفسه‌اش عین حصولش برای فاعل است (همان: ۱۵۱).

ملاصدرا می‌گوید حضور صورت علمی برای عالم، سه حالت دارد: یا به عینیت است (مانند علم نفس به ذات خود)، یا به حلول است (مانند علم نفس به صفاتش) و یا به معلولیت و صادر شدن (مانند علم خدا به ممکنات از طریق صور تفصیلی‌شان). بعد اضافه می‌کند که علم نفس به صور خیالی از نوع سوم است؛ یعنی معلولیت و صدور (همو، ۱۹۸۱: ۳/۴۸۰). همچنین حکیم شیرازی در جایی دیگر تصریح می‌کند که برخی از صور جزئی، به دلیل زشتی و سخافت و فسادشان، هرگز نمی‌توانند از خدای متعال یا مبادی عالی‌ه صادر شده باشند و لاجرم فاعل آن‌ها خود نفس است و این گونه صور، قیام صدور به نفس دارند، نه قیام حلولی:

«نفس اکثراً اموری را به طور اختراع تصور می‌کند که بسیار زشت، سخیف و فاسد هستند و شکل‌های باطل، بازی‌های شیطانی سست و بسیار زشت را تصور می‌کند، حال آنکه خدای متعال و وسایط فیض میان او و عالم مثال، از ایجاد چنین صور باطلی برترند؛ همچنان که فطرت سالم و حق صریح، همان دیدگاه ما در این مسئله را

که خداوند به من الهام نمود، تصدیق می‌کند و آن اینکه این صور به ایجاد نفس موجودند، نه به قبول نفس، و قیام و وابستگی آن‌ها به نفس از قبیل وابستگی اعراض و صور به موضوعات و مواد آن‌ها نیست، بلکه از قبیل وابستگی اشیاء موجود به برپادارنده و فاعل آن‌هاست» (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

پس نفس است که فاعل و مفیض صور علمی (جزئی) در عالم خویش است، نه عقل فعال و یا موجود خارجی دیگر.

در مورد صور عقلی اما معتقد است که نفس، ذوات نوری عقلی را مشاهده می‌کند، نه اینکه آن‌ها را انشاء کند و یا همانند نظر مشهور، آن‌ها را از افراد و مصادیق جزئی خارجی، با تجرید انتزاع نماید؛ بلکه این مشاهده به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالمی به عالم دیگر است، از نشئه محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۱-۲۹۰). البته چنین مشاهده‌ای برای نفوس ضعیف، تام نبوده و از دور است و لذا سبب کلیت و ابهام و اشتراک شده و منجر به نوعی علم حصولی می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۷).

البته صدرا در مواردی، پا را فراتر نهاده و تمام علوم را به طور مطلق، حتی صور عقلی را معلول و ناشی از خود نفس می‌داند، نه اینکه نفس قابل و پذیرنده آن‌ها باشد: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل متصف» (همو، ۱۳۸۷: ۲۲۱).

برخی شارحان صدرا این گونه سخنان وی را چنین شرح داده و فهم کرده‌اند که نفس پس از اشتداد وجودی و سیر استکمالی خود و رسیدن به مراتب بالای کمال که عبارت است از اتحاد، بلکه فنای با عقول مجرده بسیطه، چنین قدرتی می‌یابد که حتی صور معقول را نیز صادر کند، نه اینکه از ابتدا بر این امر توانا باشد؛ بلکه نفس نسبت به صور عقلیه سه حالت کلی دارد: در اول مراتب عقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند، در وسط با آن‌ها متحد می‌گردد و پس از آن، خلّاق صور عقلیه می‌شود و هر یک از این حالات، مراتب متعددی دارد (حسن‌زاده، ۱۳۶۶: ۳۴۱؛ نیز ر.ک: ۳۳۳-۳۳۵).

نتیجه آنکه ملاصدرا در یکی از نظرات خود در باب ادراکات جزئی، آن‌ها را به انشاء، ایجاد و فاعلیت نفس می‌داند. این دیدگاه که با شواهد مذکور در آثار صدرا

به راحتی قابل انتساب به اوست، به چند دلیل، نظریه اصلی و دقیق او نیز محسوب می‌شود:

- ۱- اشکالات نظریه قابلیت بر آن وارد نیست؛
- ۲- از ابتکارات صدرا محسوب می‌شود و مبتنی بر مبانی اوست، نه اینکه صرفاً از گذشتگان اخذ شده باشد؛
- ۳- عباراتی مانند «و نظر حق نزد ما آن است که...» نشان می‌دهد که خود صدرا نیز این دیدگاه را «نظریه خود» می‌داند؛
- ۴- عباراتی مانند اینکه «خدا این امر را به من الهام نموده است»، حکایت از آن دارد که این دیدگاه نظریه دقیق اوست و احیاناً با مبانی و گرایش‌های عرفانی همگرایی دارد که یا خود، دیدگاهی عرفانی است و یا منتهی به یک نظریه عرفانی.

۶. برخی نتایج و آثار دیدگاه فاعلیت نفس

در اینجا تنها به چند نمونه از ثمرات دیدگاه خلاقیت نفس به اختصار اشاره می‌کنیم و یک نتیجه آن را که هم به جهت منتهی شدن به یک نظریه دقیق‌تر در باب ادراکات، اهمیت به سزایی دارد و هم خود این نتیجه، منشأ ثمرات و برکات فراوان دیگری است، به تفصیل مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

الف) یکی از نتایجی که مستقیماً به خود مسئله ذهن و وجود ذهنی مربوط می‌شود و از ثمرات آشکار فاعلیت نفس است، باز کردن گره وجود ذهنی است. صدرا از طرح این دیدگاه در حل شبهات وجود ذهنی بهره برده است و مدعی است که با آن توانسته بسیاری از شبهات این حوزه را حل کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۵۱؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱-۲۶۸).

ب) یکی دیگر از نتایج خلاقیت نفس، تسهیل فهم بهتر مسئله توحید است. صدرا از فاعلیت نفس نسبت به صور علمی خود در فهم بهتر توحید به ویژه توحید افعالی بهره برده و از نفس و رابطه فاعلی‌اش با صور علمی، به عنوان مثال و تمثیلی مناسب برای تفهیم ربوبیت و خالقیت حق تعالی استفاده کرده است؛ بلکه در موارد بسیاری تأکید می‌کند که نفس ذاتاً، صفتاً و فعلاً مثال باری تعالی است و برای تصویر فاعلیت

الهی از فاعلیت نفس نسبت به صور علمی بهره می برد (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۱-۱۵۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱۹-۲۲۰).

ج) خلاقیت نفس همچنان که در توحید اثرگذار است، در معاد نیز منشأ اثر شده است. صدرا با توجه به تجرد قوه خیال و خلاقیت نفس، معاد جسمانی را مبرهن می کند. در واقع یکی از ارکان، مبانی و اصول چندگانه تبیین معاد جسمانی صدرایی، همین دیدگاه فاعلیت نفس است (برای نمونه ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۱۹۲/۹-۱۹۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۹۸).

د) یکی از مهم ترین نتایج این نظریه، زمینه سازی برای یک دیدگاه دقیق تر در باب رابطه نفس با ادراکات، به نام نظریه انکشاف نفس است. به جهت اهمیت این نتیجه، آن را در قالب عنوانی مجزا و با تفصیل بیشتر ذکر می کنیم.

۷. بررسی یک اشکال بر نظریه فاعلیت نفس

پیش از تبیین نظریه انکشاف نفس به عنوان یکی از فروع و نتایج دیدگاه فاعلیت، به مهم ترین اشکالی که بر نظریه فاعلیت شده است، می پردازیم؛ یعنی همان محذور «اجتماع قابل و فاعل» که مورد عنایت شارحان حکمت صدرایی نیز قرار گرفته است. علامه طباطبایی اشکال را چنین تقریر می کند:

«در مرحله مثال، موجودی مثالی محقق است که نسبتش به نفس متخیل بالقوه، در خارج کردن نفس از قوه به فعلیت، مانند نسبت عقل فعال به نفس عاقله بالفعل یعنی عقل هیولانی است و اگر نفس خودش بدون مُخرجی از بیرون، از قوه به فعل خارج شود، اتحاد قوه و فعلیت لازم می آید که محال است» (همو، ۱۹۸۱: ۴۸۰/۳، تعلیقه شماره ۳).

سپس در ادامه، محملی برای توجیه نظر صدرا فراهم می کند:

«بله، زمانی که صورت خیالی، متمکن در نفس شد و برایش ملکه گردید، آنگاه در اسناد فاعلیت صور خیالی به نفس باکی نیست؛ زیرا چنین اسنادی به وجهی، همان اسناد به مبدأ خیالی فیاض است» (همان).

برخی نیز معتقدند که در همان مراحل ابتدایی که نفس کمال وجودی صور جزئی

را به تدریج از مفیض و واهب‌الصور دریافت می‌کند و واجد آن‌ها می‌شود، می‌تواند فاعل و مفیض آن‌ها باشد (ر.ک: فیاض صابری، ۱۳۸۰: ۱۶۸). همچنین نفس یک حقیقت مشکک و ذومراتب است که در طرف پایینش صور جزئی واقع‌اند و در طرف مافوقش علوم کلی. نفس با دریافت فیض از واهب‌الصور و به حکم اتحاد عالم و معلوم، با این صورت‌ها متحد می‌شود، اما چون فیض از طریق او به مرتبه پایین و صور جزئی می‌رسد، می‌توان گفت که نفس نسبت به مرتبه پایین، شبهه به فاعل است تا قابل؛ ولی نسبت به مرتبه بالا فاعلیت ندارد (ر.ک: همان: ۱۶۷).

بنابراین نفس حقیقتاً قابل صور جزئی است و اگر هم سخن از فاعلیت نفس است، مقصود فاعلیت حقیقی نیست، بلکه نهایتاً به عنوان تمثیل و تشبیه است (شبهه به فاعل) و یا از مرتبه برتر یک حقیقت مشکک، تعبیر به فاعل و علت شده است.

اما به نظر می‌رسد که پذیرش قابلیت حقیقی نفس و اسناد فاعلیت حقیقی به مبادی عالیه، گرچه فی‌نفسه قابل تأمل است، اما حداقل نمی‌تواند نظر ملاصدرا باشد؛ زیرا خود او چنان که گذشت، درباره برخی صور جزئی (قبیح) تصریح کرد که این‌ها هرگز نمی‌توانند از خدای متعال و فاعل‌های برتر از نفس صادر شده باشند، بلکه این‌ها تنها به خود نفس منسوب‌اند و معلول اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

همچنین باید گفت که اشکال قابل و مقبول در مسئله حاضر، اساساً وارد نیست و نفس قابل صور جزئی نیست؛ وگرنه در صورت پذیرش قابلیت حقیقی نفس، اشکالات و محدودراتی که قبلاً گفته شد (قوه داشتن نفس و...)، عیناً قابل تکرار است.

در اینجا تذکر نکته‌ای که مقدمه بحث بعدی است، لازم به نظر می‌رسد. در توجیحات فوق نسبت به سخن صدررا، این مقدار از سخن وی پذیرفته شد که نفس پس از دریافت کمال صور جزئی از مفیض و فاعل برتر، قادر به ایجاد صور هست و یا حداقل اسناد عنوان فاعل به او موجه خواهد بود. حال پرسش این است که اگر آن فاعل مفیض مجرد، از همان ابتدا تمام علوم و مدرکات را که فرضاً عین وجود نفس هستند، همراه با ایجاد خود نفس به یک وجود افاضه می‌نمود، آیا باز هم فاعلیت نفس، امری موجه محسوب نمی‌شد؟ به عبارت روشن‌تر، اگر نفس پس از کسب کمالات صور علمی از واهب‌الصور، می‌تواند متصف به فاعلیت شود، آیا اگر مفیض

عقلی یا مثالی از همان ابتدای تکون نفس، کمالات علوم و مدرکات را به عین وجود نفس افاضه می‌کرد، به این نفسی که از ابتدا در بطن و کتم خویش، واجد علوم و ادراکات بوده است، نمی‌توانستیم عنوان فاعل مدرکات را نسبت دهیم؟ پاسخ مثبت است. این مسئله درباره تمام لوازم ذات یک وجود صادق است که به عین وجود شیء موجود می‌شوند و صحیح است که آن‌ها را معلول آن شیء بدانیم. البته باید توجه داشت که در این گونه موارد، معنای فاعلیت نیز متفاوت از معنای رایج آن خواهد شد، چنان که قابلیت^۱ اما آیا در مورد نفس هم معنای فاعلیت، به همین صورت است یا خیر؟ پاسخ را در ادامه و در بخش پایانی باید جست.

۸. بازگشت نظریه فاعلیت نفس به نظریه انکشاف نفس

با پذیرش نقش فاعلی نفس نسبت به مدرکات جزئی، توجه به یک اصل فلسفی، ما را از نظریه فاعلیت به سوی دیدگاهی دقیق‌تر سوق می‌دهد و آن اینکه: «فاعل و علت شیء، فاقد آن شیء و کمالش نیست، بلکه واجد آن است». طبق این قاعده، نفس نیز باید در مرتبه ذات خود و در وجود خویش، واجد کمال صور علمی‌ای باشد که به او قیام صدوری دارند. بنابراین چنین نیست که نفس صور جزئی را از عاملی بیرون از خود دریافت کند و یا از مواد خارجی انتزاع نماید، بلکه تمامی این مدرکات در درون خود نفس هستند و نفس از ابتدا واجد آن‌هاست. البته وجود این علوم قبل از ادراک، وجودی اجمالی است و پس از ادراک، تفصیلی. به عبارت دیگر، نفس به هنگام ادراک، آنچه را که از قبل در باطن خویش داشت، ظاهر می‌کند و عیان و آشکار می‌سازد.

اشکالی که درباره خروج از قوه به فعل بود، در اینجا رخ نمی‌دهد؛ زیرا در این نگاه، هیچ چیز جدید از خارج بر نفس افزوده و عارض نمی‌شود تا عروض و حدودش برای نفس، نیازمند قوه و استعداد باشد؛ حرکت به معنای خروج از قوه به فعل رنگ می‌بازد و خبری از مادیت نفس و ادراکاتش نیست.

۱. برای نمونه، حکما اتصاف ماهیات به لوازم خود را انفعال دانسته و آن را با فاعلیت آن‌ها یعنی موصوف واقع شدنشان برای لوازم خود، سازگار معرفی کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳/۶۸۹-۶۹۶).

اتفاقی که در فرایند ادراک رخ می‌دهد، رسیدن از «اجمال» به «تفصیل»، از «بطون» به «ظهور» و از «علم بسیط» به «علم مرکب» (علم به علم) است. کار نفس و معنای فاعلیت او، پرده‌برداری از آن چیزی است که در نهاد خویش پوشیده و پنهان بود. نفس خود را منکشف و عیان و آشکار می‌کند، همچنان که در مورد علیت و فاعلیت، صدرا قائل است به بازگشت آن به تجلی و تشأن و اینکه موجودات ظهورات حق تعالی هستند (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۲). بنابراین دیدگاه فاعلیت، تلطیف شده و در نهایت، به نظریه «انکشاف نفس» تحویل می‌شود و «نظریه دقیق»، ما را به «دیدگاه ادق» رهنمون می‌سازد.

از این رو، آنجا که نفس را نسبت به صور جزئی، شبه به فاعل می‌داند تا قابل، نفس را مثال خدای متعال معرفی کرده و صاحب مملکتی می‌داند که واجد تمام آن چیزی است که در مملکت ربوبی قرار دارد (همان: ۱۵۱)؛ بلکه صریحاً می‌گوید تمام ادراکات و مشاهدات انسان چه در دنیا و چه در آخرت، ادراک و مشاهده همان چیزی است که در درون وجود و ذات او قرار دارد:

«هر آنچه را که انسان در این عالم می‌بیند، تنها و تنها در ذات خود و در صقع ملکوت خویش می‌بیند، چه رسد به هنگام ارتحال به سرای آخرت. نفس هیچ چیزی را خارج از ذات خود و عالم خود نمی‌بیند و عالمش نیز خارج از ذاتش نیست» (همو، ۱۳۶۳: ۵۸۵).

بنابراین اگر نفس را فاعل و علت صور جزئی بدانیم، از یک سو با توجه به یک اصل مسلم فلسفی که «معطی کمال، فاقد آن نیست»، نتیجه می‌گیریم که کمال این صور در مرتبه قبل در خود نفس (فاعل) وجود دارد و از سوی دیگر و با توجه به تفسیر ویژه و معنای خاص علیت در حکمت صدرایی که میان علت و معلول تباین و بینوتی قائل نیست، باید میان نفس و منشآت آن، وحدت و یگانگی برقرار کرد. براینند این مقدمات، ما را به دیدگاهی نو در فلسفه اسلامی می‌رساند که البته در میان عرفا و اهل حق، غریب و جدید نیست؛ دیدگاهی که ادراک را «کسب صور جدید» و «خروج از

۱. «کلّ ما یراه الإنسان فی هذا العالم فضلاً عن حالة ارتحاله إلى الدار الآخرة فإنما یراه فی ذاته وفی صقع ملکوته ولا یری شیئاً خارجاً عن ذاته وعن عالمه وعالمه أيضاً فی ذاته».

قوه به فعلیت» نمی‌داند، بلکه آن را «انکشاف نفس» و «پرده‌برداری نفس از دارایی‌های خود» می‌داند و سیر در خود است نه اکتساب از بیرون:
 «وَتَحَسَّبُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ، وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ» (میبیدی، ۱۴۱۱: ۱۷۵).

ممکن است اشکال شود که چرا خود صدرا این دیدگاه را به طور صریح و گسترده بیان نکرد؟

پاسخ را باید در روش تعلیمی صدرالمتألهین جستجو نمود. چنان که پیشتر گذشت، ایشان در بیان دیدگاه‌های نو و مبتکرانه خویش، به ویژه آن‌هایی که رنگ و بوی عرفانی دارند، جانب احتیاط را رعایت نموده و مطلب را گام‌به‌گام و در مواردی به طور پراکنده بیان می‌کند و این خود مخاطب است که باید با کنار هم قرار دادن مقدمات، حاق مطلب را دریابد.

همچنین عبارتی را از صدرا نقل کردیم که صریح در مدعا بود. در اینجا به عبارات دیگر نیز اشاره می‌کنیم:

«در وجود انسان، نمونه‌های تمام آنچه در عالم ملک و ملکوت است، وجود دارد؛ گویی او نسخه مختصری از کتاب کبیر الهی است که جامع تمام معلومات است و خدا آن را انشاء، تصنیف و ابداع نموده و انسان از حیث نشئه ظاهری‌اش، کتاب صغیری است برگرفته از آن کتاب کبیر، و اما به حسب نشئه باطنی‌اش و از حیث کمال و احاطه‌اش به معلومات کلی و جزئی و ادراکش نسبت به مدرکات عقلی و حسی، کتاب کبیر است مانند عالم کبیر، بلکه اکبر از آن» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۹۲/۱).

ملاصدرا در کتاب تفسیرش نیز پس از این توضیح که هر چه در عالم صورت است، مثال و نمونه آن در عالم معناست و هر چه در عالم معناست، مثال و نمونه آن در عالم حق است، تصریح می‌کند که هیچ چیزی در عوالم وجودی خلق نشده، مگر اینکه مثال و نمونه آن در عالم انسانی وجود دارد و نفس انسان به لحاظ ذات، صفت، فعل و آثار، مثال باری تعالی است (همو، ۱۳۶۶: ۳۵/۶-۳۶). جالب آنکه صدرا از این مثال بودن، به توحید افعالی نیز پل زده و نتیجه می‌گیرد که جوهر نفس آدمی، تمام افعال غیبی و ظاهری، داخلی و خارجی خود را شامل می‌شود، نه اینکه از ظاهر سخنان پیشینیان برمی‌آید تنها فعل ذاتی نفس، ادراک معقولات باشد و سایر افعال توسط قوای

درونی یا اعضای بیرونی انجام پذیرند (همان: ۳۶/۶). در واقع، این وجهی از همان تلطیف نظریه علیت است که در آن، واسطه‌ها و فاصله‌ها کنار رفته و تباین موهوم میان علت و معلول رخت برمی‌بندد.

به نظر می‌رسد تمام این عبارات و نیز عبارات دیگری که نفس انسان را دارای عالمی می‌داند که شامل همه چیز می‌شود، شاهدهی بر نظریه انکشاف نفس باشد؛ به ویژه آنکه معمولاً در این گونه موارد، میان فاعلیت نفس نسبت به صور ادراکیه (نظریه فاعلیت یا همان نظریه دقیق) و مالکیت نفس نسبت به مملکتی که بر وزان مملکت الهی است (نظریه انکشاف یا همان نظریه ادق)، پیوند برقرار ساخته است.

در پایان، به سخنی از علامه حسن‌زاده آملی اشاره می‌کنیم. ایشان در جایی، پس از آنکه به بالقوه و فاقد بودن نفس نسبت به کمالات و اینکه نفس برای استکمال و خروج از قوه به فعلیت، نیاز به مخرجی دارد که خود واجد کمالات است، اشاره می‌کند، به مطلبی می‌پردازد که خلاصه آن به این ترتیب است:

«طلب مجهول مطلق محال است و انسان به دنبال چیزی که به کلی و از هر جهت برایش نامعلوم باشد، نمی‌تواند برود، بلکه در پی چیزی می‌رود که در آغاز از آن بویی برده است، یعنی علم اجمالی بدان دارد، سپس در علم تفصیلی آن کوشش می‌کند. فکر، حرکت نفس ناطقه است از مطلب اجمالی به سوی اموری معلوم که از ترتیب و نظم خاص آن‌ها، مطلب مطلوب، معلوم و مکشوف می‌شود و آن امور را مبادی آن مطلب گویند. پس فکر، یک حرکت دوری نفس است از مطلب به مبادی و از مبادی به همان مطلب. بنابراین مطلوب در اول و آخر یک چیز است، جز اینکه در اول، معلوم به اجمال بود و در آخر، معلوم به تفصیل. لذا درباره مطلوب می‌توان گفت: «هو الأول والآخر»، و همه چیزهایی را که در راه طلب او هستیم، این چنین می‌دان و شاید در این اشارات، اسراری نهفته باشد که در وقتش آشکار شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۸۹، ۸۵/۱، با اندکی تصرف و تلخیص).

شاید یکی از اسرار این سخن، همان نظریه انکشاف نفس باشد. اینکه تمام مجهول‌ها در ابتدا به طور اجمال، نزد نفس حاضر و معلوم‌اند و به تدریج و پس از طی مقدمات و ظهور معدّات، به طور تفصیل نیز برای نفس عیان و آشکار می‌شوند، تقریباً بیانیگر همان محتوای انکشاف نفس است.

نتیجه‌گیری

در مسئله ادراک جزئیات، به نظر می‌رسد که صدرا هماهنگ با شیوه فلسفی و تعلیمی خویش گام برمی‌دارد. وی ابتدا و در گام نخست، به طور پراکنده نظریه قابلیت نفس را که مورد پذیرش اکثر حکمای قبل از اوست، مطرح می‌کند. اما چنین دیدگاهی با مبانی حکمت او به هیچ روی سازگار نبوده و دارای اشکالاتی است که جزء نتایج و آثار این نظریه محسوب می‌شوند: راه یافتن ماده و خواص آن مانند قوه و حرکت در نفس مجرد، مادیت ادراکات، خدشه‌دار شدن بساطت وجود و بساطت نفس، ورود ترکیب انضمامی به حوزه نفس و پذیرش انتقال صور علمی به عنوان اعراض. لذا ملاصدرا در گام بعدی، نظریه فاعلیت نفس را به عنوان دیدگاهی ابتکاری و مخصوص به خود طرح کرده و مستدل می‌نماید. این دیدگاه با توجه به یک اصل فلسفی (واجد بودن فاعل نسبت به کمالات فعل خود)، مبدل و تلطیف به نظریه‌ای می‌شود که بسی دقیق‌تر از دیدگاه‌های پیشین است و با مبانی عرفانی مورد پذیرش صدرا هماهنگی تامی دارد. در این گام نهایی، نفس واجد همه آن چیزی است که صدرا در گام میانی، نفس را فاعل آن می‌دانست. علم نفس و در نتیجه فاعلیت نفس، همان انکشاف خویشتن و پرده‌برداری از مکنونات وجودی خود است، نه چیز دیگر، بدون هیچ گونه افزودن و یا کاستن. تمام حرکات و فعالیت‌های فکری و عملی انسان، زمینه‌ساز و معد ظهور و تفصیل همان علوم است که در نفس او مکنون بوده است. دیدگاه «فاعلیت نفس» به ویژه با تفسیر صدرايي از فاعلیت و علیت که منجر به نظریه «انکشاف نفس» می‌شود، از پیامدهای نادرست دیدگاه «قابلیت نفس» مصون است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۴. همو، *دروس معرفت نفس*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، حاشیه ملاهادی سبزواری، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۹. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. همو، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *شرح اصول الکافی*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. همو، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. عباسی ثانی، اکرم، *بررسی نحوه ادراک جزئیات و کلیات از دیدگاه ابن سینا*، سهروردی و ملاصدرا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۰ ش.
۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *الاعمال الفللسفیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. همو، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. فیاض صابری، عزیزالله، *علم و عالم و معلوم*، مشهد، عروج اندیشه، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. همو، «نظر و اندیشه در قطعیات»، *فصلنامه مطالعات اسلامی*، شماره‌های ۴۹-۵۰، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. مرادی، قادر، *بررسی جایگاه ذهن در ساحت وجودی انسان از نظر فلسفه صدرایی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قم، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. میدی، حسین بن معین‌الدین، *دیوان امیرالمؤمنین علی*، قم، دار نداء الاسلام للنشر، ۱۴۱۱ ق.
۲۳. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *کتاب القیسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو، ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۲۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیہات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.

تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی*

- ندا راه‌بار^۱
- مهدی خبازی کناری^۲

چکیده

نشانه‌شناسی بخش مهمی از مطالعات جدی سوسور در حوزه زبان‌شناسی است. از نظر سوسور، ماهیت نشانه به دو بخش دال و مدلول تقسیم می‌شود. در تلقی متعارف، دال امری بیرون از ذهن و مدلول امری درون‌ذهنی است. اما سوسور به تبعیت از کانت، دیدگاه متعارف را به چالش کشیده و خاستگاه تکوین هر یک را منطوقی در ذهن می‌داند. در سنت فلسفه اسلامی، فارابی نخستین فیلسوف زبانی است که به ساختار همزمانی زبان، صرف‌نظر از وجه تاریخی آن توجه می‌کند. وی با به کارگیری مفهوم لفظ و معقول، ضمن قراردادی خواندن روابط میان آن‌ها، خوانشی سوپرتکتیویستی از تحلیل ماهیت نشانه ارائه می‌دهد.

مقاله حاضر دو هدف دارد: نخست، دیدگاه سوسور و فارابی در باب ماهیت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (n.rahbar.b@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه مازندران (mkenari@yahoo.com).

نشانه بررسی خواهد شد. دوم، دیدگاه فارابی نسبت به لفظ و معقول و چگونگی روابط میان آنها در نسبت با دال و مدلول سوسور و اکاوی خواهد شد. **واژگان کلیدی:** فارابی، سوسور، دال و مدلول، لفظ و معقول.

۱. بیان مسئله

زبان‌شناسی بر خلاف بسیاری از رشته‌های علوم انسانی و طبیعی که نسبتاً نوینان هستند، از محدود گرایشاتی است که بنیاد آن به عصر باستان و دست‌نویسان سومری بازمی‌گردد. سومریان از نخستین زبان‌شناسانی بودند که زبان‌شناسی را به صورت دانشی نظری و در قالب علم نحو و دستور زبان تدوین و تنظیم نمودند. پژوهش‌های زبان‌محورانه و نظریه‌های زبانی آنها، نشانگر تلاش مداوم زبان‌شناسان باستان تا اواخر دوره معاصر است (یاکوبسن، ۱۳۸۵: ۲۵). در عصر حاضر نیز پیرس^۱ در میان مطالعات علوم طبیعی و انسانی، برای دانش زبان‌شناسی موقعیتی ممتاز قائل شده است (Peirce, 1965: 271). صرف‌نظر از این مسئله، گسترش ساختار زبان و دانش زبان‌شناسی، آن را وارد سایر عرصه‌های علمی و اجتماعی کرده است. سپیر^۲ معتقد است که زبان‌شناسی، خواسته و ناخواسته از مرزهای خود فراتر رفته و با بسیاری از مسائل مردم‌شناختی، فلسفه، روان‌شناسی، انسان‌شناسی، تاریخ، سیاست و فرهنگ و هنر جامعه در ارتباط است (Sapir, 1929: 241). بنابراین دشوار است که بتوان حدودی برای زبان قائل شد و جایگاه اصلی آن را در علوم انسانی تعیین کرد؛ دغدغه‌ای که زبان‌شناس ساختارگرای قرن بیستم، فردینان دو سوسور^۳ به آن اندیشیده و تئوری وی، آغازگر جریان زبان‌شناسی تازه‌ای در سنت فلسفی - زبان‌شناختی معاصر است. سوسور به نحوی، از رویکردهای فلسفی کانت بهره می‌برد. تلاقی کانت و سوسور بدین نحو است که سوسور نیز همانند کانت، در جستجوی حدود ماهیت زبان و ابژه انضمامی آن است. وی تلقی سوپژکتیویستی کانت نسبت به سوژه و ابژه را در ساحت زبان به کار می‌برد.

1. Peirce.
2. Sapir.
3. Saussure.

در اندیشه کانت، سوژه و ابژه دو عنصر جدای از هم نیستند که یکی تعیین بخش دیگری باشد. بلکه سوژه به لحاظ معرفت‌شناختی، صرف‌نظر از اینکه ابژه را منطقی در خود دارد، به عنوان فاعل شناسا، ابژه را به مثابه امری منفک از خود مورد شناسایی قرار می‌دهد و از لحاظ هستی‌شناختی، قوام‌بخش ابژه بوده و عامل تعیین آن به شکل امری پدیدارگونه است (خبازی کناری و بالو، ۱۳۹۵: ۲۸-۲۶). سوسور در کتاب *درس‌گفتارهای زبان‌شناسی عمومی*، بنیادهای همزمانی زبان را مورد چالش معرفت‌شناختی قرار می‌دهد. در واقع اثر ذکرشده، انتقادی است به جریان‌های تاریخی - تطبیقی که صرفاً در آن، زبان از جنبه تحولات گفتاری و آوایی صرف‌نظر از ساختار و محتوا بررسی شده است. مطالعه سوسور در باب زبان، یک مطالعه کاملاً فلسفی است که رویکردهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه وی در باب زبان، گشودن حوزه تازه‌ای در قلمرو زبان‌شناسی ساختارگراست.

سوسور در این کتاب، نخستین پرسش معرفت‌شناسانه خویش را در باب چیستی ابژه انضمامی زبان مطرح می‌کند. در تفکر کانت، حدود و گستره ابژه منوط بر استیلای سوژه نسبت به آن است. سوژه و ابژه دو قطب مرتبط با یکدیگرند که ظهور یکی، منطقی در دیگری است. ابژه‌کانتی در نسبت با سوژه محقق می‌شود. به دیگر سخن، متعلق سوژه، ابژه‌ای است فراگیر که محدود در سوژه است. سوسور نیز تحت تأثیر کانت، در جستجوی یافتن ابژه انضمامی زبان است. ابژه زبان می‌بایست در حیطه سوژه و متعلق شناسای آن باشد. بنابراین ابژه زبان دارای دو ویژگی فراگیری و انضمامیت است (همان: ۲۹) که هر دو، ویژگی‌های کلیدی متعلق شناخت، در معرفت‌شناسی کانت است، در تلقی سوسور نیز زبان دارای این دو ویژگی بسیار مهم است. سوسور معتقد است که زبان به دلیل ویژگی فراگیری و تحول‌پذیری می‌تواند از قالب‌های خود همانند مفهوم عقل^۱ در اندیشه کانت فراتر رود. بنابراین می‌بایست دارای حدود مشخصی باشد. ابژه معرفت‌شناختی، زمانی ابژه حقیقی است که دارای این دو ویژگی باشد. از نظر سوسور، ابژه انضمامی زبان نمی‌تواند خارج از جهان ذهن

باشد. اگر در زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی، سوژه و ابژه و به تعبیر سوسور دال^۱ و مدلول^۲ منفک از یکدیگرند، به نحوی که دال امر بیرونی، و مدلول امر ذهنی است، در زبان‌شناسی ساختارگرا یا همزمانی، دال و مدلول هر دو صورت ذهنی دارند و خاستگاه تکوین هر یک، منطوی در ذهن است. سوسور با تفکیک ماهیت نشانه به دال و مدلول سعی می‌کند به تناسب، نسبت زبان و ذهن و زبان و جهان را در ساحت معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بررسی کند. از سوی دیگر در سنت فلسفه اسلامی، فارابی نخستین فیلسوفی است که به ساختار همزمانی زبان صرف‌نظر از وجه تاریخی آن توجه عمیق می‌کند. وی در کتاب الحروف، ماهیت نشانه را به الفاظ و معقولات تعبیر می‌کند و وجوه تکوین هر دو امر را منطوی در ساختار ذهن می‌داند. به نظر می‌رسد فارابی نیز با دغدغه‌ای سوژکتیویستی، بنیاد لفظ و معقول را به ذهن نسبت می‌دهد و توجه به این مسئله، بنیاد منطق و معرفت‌شناسی تفکر وی است.

هدف ما در این جستار، تبیین این مسئله است که تلقی فارابی از لفظ و معقول چیست و چه نسبتی میان عناصر ذکرشده برقرار کرده است؟ این رویکرد در نسبت با نشانه‌شناسی سوسور چگونه تبیین می‌شود؟

۲. فرضیه پژوهش

فرضیه نخست بر این مبناست که فارابی قرن‌ها قبل در سنت فلسفه اسلامی، تلقی تازه‌ای نسبت به زبان در نسبت با زبان‌شناسی همزمانی در غرب داشته است که در تناظر با دیدگاه سوسور در باب ساختار و محتوای درونی زبان است. در فرضیه بعدی گفته می‌شود که تقسیم ماهیت نشانه به الفاظ و معقولات و روابط قراردادی میان آن‌ها در ساختار فلسفی - زبانی تفکر فارابی، نگرش تازه‌ای است که در نوع خود نسبت به زمانه حاضر در آن بدیع و تازه است و این نوع نگرش قرابت بسیار نزدیکی با مفهوم دال و مدلول در اندیشه سوسور دارد.

1. Signifier.
2. Signified.

۳. اهمیت و ضرورت

فهم حدود زبان و یافتن ابژه انضمامی و فراگیر آن، مهم‌ترین دغدغه سوسور در زبان‌شناسی وی است. به گفته سوسور، ابژه انضمامی زبان منطوی در ساختار ذهن و لایه‌های درونی آن است. وی این دیدگاه سوپژکتیویستی نسبت به زبان را در تبیین محتوا و ساختار درونی زبان به کار می‌برد. دال و مدلول در این نگاه، ساختاری ذهنی داشته و خاستگاه تکوین هر یک منطوی در ذهن است. فارابی این رویکرد سوپژکتیویستی را قرن‌ها قبل در زبان‌شناسی خویش به کار گرفته است.

پژوهش حاضر قصد دارد اهمیت نشانه‌شناسی فارابی و تلقی وی از لفظ و معقول را به شکلی فلسفی و زبان‌شناختی در نسبت با دال و مدلول سوسور بیان کند. تناظر و کنار هم قرار دادن دو رویکرد فکری، این شایستگی را به طرح فارابی می‌دهد تا در چارچوب مطالعات زبان‌شناختی جدید تحلیل و تبیین شود.

۴. ماهیت نشانه

۴-۱. دال و مدلول؛ لفظ و معقول

مهم‌ترین دغدغه سوسور و کانون مطالعات جدی وی در باب زبان، نشانه‌شناسی است. به زعم وی زبان بیش از هر چیز، نظامی از نشانه‌هاست و برای فهم ساختار و محتوای زبان باید به سراغ نشانه‌شناسی رفت (کالر، ۱۳۹۳: ۱۰۶). به باور سوسور، در نشانه‌شناسی می‌توان بنیادهای درونی زبان را به لحاظ ساختار و محتوا مورد نقد و بازاندیشی قرار داد. زبان بیشتر از جنبه آوایی و کلامی که منوط بر مطالعات تاریخی - تطبیقی در باب زبان است، نوعی اندیشیدن به محتوا و ساختار درونی لایه‌های آن است. از لحاظ ساختاری به نظر می‌رسد زبان فهرستی از واژگان و اصطلاحاتی است که معادل آن در جهان خارج وجود داشته است. این دیدگاه از نظر سوسور بسیار ساده‌انگارانه است؛ زیرا متضمن مقدمات از پیش تعیین شده‌ای است که مقدم بر ماهیت اشیاست (سوسور، ۱۳۹۵: ۹۵). یک نام صرفاً واژه‌ای نیست که مبتنی بر شیء بیرونی بوده و با ثبات و عینیت واژه بر شیء همراه شده است. به عقیده سوسور، روابط میان دال و مدلول،

روابطی تفاوتی^۱ است که به وجهی ایجابی و سلبی در نسبت با یکدیگر صورت‌بندی می‌شوند.

از نظر سوسور، ماهیت نشانه به دو بخش دال (صورت آوایی) و مدلول (مفهوم) تقسیم می‌شود. هدف وی از این کار، تعیین حدود شناخت است که به نوعی دغدغه معرفت‌شناسی کانت است (Kant, 1998: 387-393). از لحاظ محتوا، ماهیت نشانه‌های زبانی سوپژکتیویستی است (بالو و خبازی کناری، ۱۳۹۵: ۴۰). سوسور بر آن است تا با تبعیت از کانت در ساحت معرفت‌شناسی، روابط میان ذهن و زبان و بالطبع زبان و جهان را شناسایی کند. به باور وی، دال و مدلول به لحاظ معرفت‌شناختی، به جهان بیرون ارجاع نمی‌یابند (F97, E65, P96)؛ بلکه جایگاه هر یک از عناصر، منطوی در ساختار ذهن است. به گفته سوسور، «دال و مدلول امری روان‌شناختی هستند که همچون زنجیره‌هایی تداعی شده در ساختار ذهن وحدت می‌یابند» (F98, E65-66, P96). بنابراین دال و مدلول به چیز بیرونی تعلق نمی‌گیرند، بلکه خاستگاه تکوین هر یک از عناصر به لحاظ معرفت‌شناختی منطوی در ذهن است. در سنت اسلامی، فارابی در تحلیلی تازه، ساختار زبان را سوپژکتیو دانسته و امکان تعیین لفظ و معقول را در ساحت ذهن فراهم می‌کند. وی در کتاب *الحروف* به طور مجزا به تبیین ساختار الفاظ و معقولات می‌پردازد و نشان می‌دهد که الفاظ ابتدا به امور معقول دلالت می‌کنند و جایی که معقول نباشد، الفاظ نیز وجود نخواهند داشت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۱۱۱). فارابی نیز همچون سوسور، تلقی متعارف ارسطویی مبنی بر منفک بودن دال و مدلول و یا الفاظ و معقولات را از هم نمی‌پذیرد. وی با رویکردی معرفت‌شناختی ضمن تحلیل دقیق مفهوم لفظ و معقول، در مقام یک فیلسوف زبان، به نوع روابط میان لفظ و معقول نیز اشاره می‌کند. از منظر فارابی، زبان‌شناسی این قابلیت را دارد که به عنوان دانشی بنیادین از لحاظ ساختار و محتوا مورد بازبینی و نقد قرار گیرد. از لحاظ ساختار، فارابی نیز همچون سوسور، الفاظ و معقولات را عناصری می‌داند که به وجهی تفاوتی کنار هم

1. Differential.

۲. علامت اختصاری F, E, P, به ترتیب متن فرانسوی، متن انگلیسی و متن فارسی درس‌گفتارهای زبان‌شناسی عمومی سوسور است.

قرار می‌گیرند. به زعم وی، نامیدن بر یک شیء کاری بسیار دشوار و قابل تأمل است و در واقع، حاکی از وجود تفاوت میان نشانه‌های زبانی است؛ چنان که اگر تفاوت نباشد، هیچ نوع نامیدنی بر شخص یا شیء وجود نخواهد داشت (همان).

۲-۴. نسبت لفظ و معنا (معقول) در اندیشه فارابی تا دال و مدلول در

اندیشه سوسور

زبان نظامی از نشانه‌هاست که مهم‌ترین ویژگی آن، پیوند اصیل میان دال و مدلول است (F32, E15, P32). دال و مدلول دو مؤلفه بنیادی در نشانه‌شناسی است که نقطه عطف علم زبان‌شناسی است. در ظاهر به نظر می‌رسد که ما در مورد دو امر مستقل از هم گفتگو می‌کنیم، اما به گفته سوسور، دال و مدلول دو موضوع جدا از هم نیستند. یک نشانه زبانی، یک امر یکپارچه و کل واحدی است که در مقام تحلیل، آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کنیم (F99, E67, P97). نشانه‌های زبانی نه به این معنا که پیونددهنده یک شیء به یک نام و یا یک مفهوم به یک تصویر صوتی است، بلکه تصویر صوتی همان اثر ذهنی است و حواس‌ها نمایش‌دهنده آن است (سوسور، ۱۳۹۵: ۹۶). در تلقی متعارف، دال امری بیرونی و مدلول امری ذهنی است، که به نوعی متأثر از نظریه مطابقت ارسطویی است. اما در تفکر کاتتی سوسور، نشانه‌های زبانی جنبه بیرونی نداشته و هر دو منطوی در ساختار ذهن است. به دیگر سخن، دال و مدلول ساختارهایی سوپژکتیو و وابسته به ذهن هستند (F98, E65-66, P96). در تبیین دقیق‌تر نگرش سوژه‌محورانه سوسور، دال و مدلول ساختاری منطوی در ذهن دارند که مدلول معطوف به تصور مفهوم در ذهن، و دال تعین وجه صوری زبان همچون آوا و نوشتار است (خبازی کناری و بالو، ۱۳۹۵: ۴۲).

در سنت اسلامی، فارابی به سوپژکتیو بودن نشانه‌های زبان اشاره صریحی داشته است. وی در کتاب *الحروف* از نشانه‌های زبانی دال و مدلول به الفاظ و معقولات تعبیر می‌کند. الفاظ یا همان صوت‌آوایی در حقیقت وجه تحقق‌یافته امر معقول است که به حواس درمی‌آید. به گفته فارابی، الفاظ از همان آغاز بر امر معقول دلالت می‌کنند تا آنجا که بدون امر معقول، الفاظ تداعی نمی‌شوند. فارابی در تقسیم‌بندی موضوعات

منطق، آن‌ها را به دو بخش معقولات و الفاظ تقسیم می‌کند. گویا لفظ و امر معقول (معنا)، بنیاد معرفت‌شناختی و منطق فارابی است. معقول از جهت دلالت بر لفظ و لفظ از جهت دلالت بر معقول (فارابی، ۱۳۴۸: ۵۸؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۷)، هر دو امری پیوسته با هم و منطوی در ذهن هستند. الفاظ در امر معقول تداعی شده و معقول بدون وجود الفاظ عقلانی نخواهد بود. فارابی در تصریح دلالت معقول بر لفظ، و لفظ بر معقول می‌گوید:

«رأی خود را در ذهن با اندیشیدن تصحیح می‌کنیم و در ذهن خود امور و معقولاتی اقامه می‌کنیم که کار آن‌ها اصلاح کردن آن رأی است و گاه همین امور و معقولات را که برای تصحیح رأی ضرورت دارد، در خطاب به طرف خودمان که می‌خواهیم رأی او را تصحیح کنیم با کلمات به زبان می‌آوریم» (۱۳۴۸: ۴۸).

به نظر می‌رسد فارابی با تصحیح معقول به لفظ و لفظ به معقول، قائل به دوری زبان‌شناختی است. از نظر وی، الفاظ نمایش آوایی است که پیش از ادراک منطوی در ذهن بوده و تصویر صوتی آن به ادراک حواس رسیده است. الفاظ چنانچه در ساحت امر معقول قرار نگرفته باشند، از اقسام الفاظ نخواهد بود؛ زیرا الفاظ کامل، دلالت آن‌ها بر معانی خود و اتصاق آن بر شیء، پس از معقول شدن تحقق می‌یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۱۱۲). فارابی در این باب می‌گوید:

«لأنهم إنما يرون أنّ الألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء، وأنّ الألفاظ إنّما تدلّ أولاً على ما عليه الأمور في العقل من حيث هي معقولة ومتى حدث للعقل فيها فعل خاصّ... فلذلك يجب أن تجعل الدالة عليها وهي مفردة مثال أول وباقيها مشتقة منها، مثل "الضرب" فإنه مثال أول و"الضارب" و"يضرب" و"ضرب" و"سيضرب" و"مضروب" وأشبه ذلك مشتقة...» (۱۹۸۶: ۷۴).

در این متن، ساختار الفاظ و معقولات هر دو یکپارچه و منطوی در ذهن است. تعیین ساختار هر دو در ذهن با مصادر متعدد اشتقاق می‌یابد. یعنی اشتقاق واژه‌ها از یک مصدر، فعل خاص عقل است و هر واژه مشتق شده، بر معنای خاص خود دلالت می‌کند. ابن سینا نیز تحت تأثیر معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی فارابی، وجود موجود را مسبوق به ادراک عقلانی از آن می‌داند. وی با تأکید بر نقش ذهن در ادراک الفاظ و

داده‌های حسی می‌گوید ذهن داده‌های خود را به جهان انعکاس می‌دهد و داده‌های حسی پراکنده را به صورت نظام‌مند و منسجم دریافت می‌کند. به دیگر سخن، الفاظ و داده‌های حسی در ساحت عقل معنادار شده و به صورت حکمی معرفت‌شناختی صادر می‌شوند. در نظر ابن سینا وجود ذهن، وجود موجود را اثبات می‌کند. وی در *التعلیقات* به صراحت این مسئله را تبیین کرده است:

«كُلُّ موجودٍ إِنَّمَا يَصَحُّ وجوده بعد أن يسبقه تصوّر عقليّ أو خياليّ. قد بان ذلك في العلوم الإلهيّة وأنّه لو لم يكن تصوّر، لم يَصِحَّ وجود شيء، إذ الموجودات كلّها تابعة للتصوّرات العقليّة وهي الإرادات بالحقيقة...» (۱۳۷۹: ۱۹۸).

مطابق این گفته، موجودیت یک شیء و یا فهم یک لفظ، مسبوق بر ادراک عقلانی از آن است. در حقیقت ادراک واقع، ادراک عقلانی است.

تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی در نظر ابن سینا و فارابی، به سوپژکتیو بودن گزاره‌های شناختی مرتبط است. در نگاه فارابی نیز ادراک عقلانی شرایط تحقق فهم الفاظ است. وی در این باب می‌گوید:

«... فحينئذ إما أن لا تكون تلك ألفاظ و إما أن تكون غير كاملة. فإنّ الكاملة منها هي التي حصلت دالّة عليها بعد أن صارت معقولة بفعل للعقل فيها خاصّ. فلذلك يجب أن تُجعل الدالّة عليها وهي مفردة مثالات أول...» (۱۹۸۶: ۷۴).

مطابق متن، الفاظ زمانی عینیت می‌یابند که دلالت عقلانی یافته و فهم‌پذیر شوند. صرف نظر از این مسئله، مقولات که در کتب منطقی و فلسفی ارسطو، بنیاد شناخت معرفی شده است، ظرف تحقق شناخت ماهیات اشیا در شکل ذهنی و عینی آن است. به دیگر سخن، مقولات در حکم قالب‌های شناختی به شکل گسترده و عام ناظر بر شناخت جهان هستند. برقراری رابطه میان ذهن و عین به واسطه امر مشترکی به نام مقولات شکل می‌گیرد. مقولات هم به وجود ذهنی احاطه داشته و هم رویدادهای بیرونی را در بر می‌گیرند (خبازی کناری، ۱۳۹۵: ۵۳-۵۴). از نظر ارسطو، هیچ شناختی خارج از حوزه مقولات رخ نمی‌دهد. مقولات به صورت حوزه‌ای عام و جهان‌شمول، فهم اشیا را امکان‌پذیر می‌سازد.

فارابی به منظور تبیین عمیق‌تر روابط میان الفاظ و مقولات، خاستگاه هر دو را

منطوی در ذهن دانسته و هر یک را عامل فهم دیگری می‌داند. وی در کتاب *الحروف مقولات* ارسطو را معقولاتی نام نهاده که الفاظ و مقولات با ورود بر آن‌ها صورت معقول یافته و به شکل نام‌آوا و یا گفتار ادا می‌شوند. گویا الفاظ پیش از ورود به ساحت امر معقول، داده‌های خام انتزاعی هستند که نمی‌توانند در زمره الفاظ قرار گیرند. آن‌ها پس از معقول واقع شدن به ظهور رسیده و مسبوق به معنا می‌شوند. به زعم فارابی، جنبه بیرونی زبان (الفاظ) در واقع صورت تداعی شده همان امر معقول است که به شکل آوا و گفتار بیان می‌شود. همان طور که در نگاه سوسور، جنبه‌های بیرونی زبان مورد تردید قرار گرفته و ساختار دال و مدلول منطوی در ذهن است، در تفکر فارابی نیز محل تقرر لفظ و معقول در ساحت ذهن است. گویا دال در ظرف مدلول صورت ذهنی یافته و همه چیز به مدلول منتهی می‌شود. از طرف دیگر لفظ نیز در ساحت معقول تقرر یافته و معقول واقع شدن عامل تداعی لفظ است.

۴-۳. نسبت دال و مدلول یا لفظ و معقول؛ قراردادی^۱ یا طبیعی

مسئله قراردادی بودن زبان از دیرباز در مباحث نشانه‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است و پیشینیان هر یک به قراردادی یا طبیعی بودن زبان اشاره داشته‌اند. از نظر سوسور، قراردادی بودن نشانه‌های زبانی، ارتباط مستقیمی با اختیاری بودن آن دارد. به زعم وی، روابط میان دال و مدلول اختیاری است؛ بدین معنا که هیچ رابطه و پیوند درونی میان صورت آوایی (دال) و مفهوم ذهنی (مدلول) وجود نداشته است. تفاوت میان زبان‌ها و گوناگونی‌های آن، مؤید همین گفته است (سوسور، ۱۳۹۵: ۹۸). سوسور تأکید می‌کند که اختیاری بودن دال و مدلول، رابطه آن دو را به صورت وضعی و قراردادی قلمداد می‌کند. به گفته وی، هیچ پیوند ضروری و ذاتی میان دال و مدلول وجود ندارد. دال در قالب آوا و نوشتار، بسته به زمان و مکان خاص خود، صورت‌های متفاوتی داشته است. اما مدلول همه زبان‌ها مشترک و ثابت است (خبازی کناری و بالو، ۱۳۹۵: ۴۳). همان طور که اشاره شد، رابطه میان نشانه‌های زبانی، اختیاری است. واژه اختیاری^۲ ضرورتاً

1. Conventional.
2. Arbitraire.

به این معنا نیست که گویندهٔ واژه در هر زمانی قادر به تغییر وضعی آن خواهد بود. شخص تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند واژگانی را که جامعه پذیرفته است، تغییر دهد. نشانه‌ها از این نظر اختیاری هستند که در واقعیت پیوند ذاتی میان دال و مدلول وجود ندارد (سوسور، ۱۳۹۵: ۱۰۰). فارابی در پرداختن به مسئله طبیعی یا قراردادی بودن الفاظ، بسیار تحت تأثیر ارسطوست. ارسطو به دلالت وضعی الفاظ بر معقول باور داشته و آن را مورد تأکید قرار داده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۲۵۷). اگرچه صاحب‌نظرانی بودند که دیدگاهی بر خلاف دیدگاه ارسطو ارائه کردند. به عقیده آن‌ها رابطه میان لفظ و معانی آن‌ها، رابطه‌ای طبیعی و ذاتی است. یک لفظ باید با طبیعت شیء سنخیت داشته باشد و در صورت عدم وجود مطابقت، نمی‌توان آن لفظ را بر شیء منظور کرد.

رساله کراتولوس افلاطون مستند این گفته است. اهمیت رساله کراتولوس افلاطون، در پرداختن به ماهیت زبان و ساحات معرفت‌شناختی آن است. بخشی از گفتگوهایی سقراط و کراتولوس در این رساله، بر طبیعی و ذاتی بودن زبان اشاره دارد. کراتولوس متفکری ذات‌گراست که بر درستی نام‌ها بر اشیا تأکید داشته است. به عقیده وی، طبیعت خود نام شیء را بر آن می‌نهد و این مسئله به صورت ذاتی در طبیعت در حال رخ دادن است. به عبارتی، نام درست هر شیء، نامی است که طبیعت به آن داده است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۸۹/۲، بند ۳۸۲). به زعم کراتولوس، زبان امری طبیعی است نه قراردادی (خبازی کناری و بالو، ۱۳۹۵: ۴۴). اشیا نام‌هایی را با خود حمل می‌کنند که ضرورتاً گویای مسمای آن‌هاست. به نظر کراتولوس، معانی واژه‌ها در یک فرایند طبیعی و دیالکتیکی بدون دخالت تجمعی از افراد انسانی شکل می‌گیرد (همان: ۷۵). اما ارسطو می‌گوید:

«آوای گفتار [واژه] وقتی یک نام تلقی می‌شود که طبق قرارداد بر چیزی دلالت کند. می‌گوییم طبق قرارداد، زیرا هیچ نامی به صورت طبیعی نام نیست، مگر اینکه تبدیل به نماد شده باشد. آوای برآمده از الگوی حیوانات، بیانگر چیزی هست، اما نام نیست» (Aristotle, 1991: 25 (16a19)).

به زعم ارسطو، میان الفاظ و آنچه بر شیء اطلاق می‌شود، هیچ گونه نسبت و سنخیتی وجود ندارد. تنها از طریق قرارداد می‌توان به ارتباط میان لفظ و معقول پرداخت. به گفته فارابی، دو امر معقول و محسوس به طور عام از آن جهت که جامعه

و فرهنگ زمانه پذیرفته است، امر معقول منطوی در ذهن، و امر محسوس تعیین شیء در طبیعت است و این باور که در تمامی جوامع یکسان تلقی شده است، به حسب طبع و ذات است. وی صراحتاً بر این موضوع تأکید داشته است که دلالت الفاظ بر معقول و معقول بر الفاظ، امری قراردادی و وضعی است. او در فرازی از شرح بر باری ارمنیاس ارسطو می‌گوید:

«... نسبة المعقولات التي في النفس إلى الموجودات خارج النفس نسبة حاصلة بالطبع. وأما النسبة التي للمعقولات إلى ألفاظ وهي نسبة دلالة ألفاظ عليها فهي نسبة بوضع وبشرع ساذج» (فارابی، ۱۳۸۶: ۲۷؛ همو، ۱۳۹۶: ۳۳).

مطابق آرای فارابی، نسبت معقول و محسوس از آن جهت که تغییری در وضعیتشان ایجاد نخواهد شد، نسبتی طبیعی است؛ اما دلالت میان الفاظ و معقولات، دلالتی قراردادی است و بر حسب شرایط جامعه و واضعان قوانین و کلمات شکل می‌گیرد. به باور فارابی، دلالت وضعی واژگان و معانی آن‌ها در ارتباط تنگاتنگی با شرایط اجتماعی و فرهنگی و نحوه زندگی و نوع آداب و رسوم مختص هر جامعه است. وی در طرح مدینه فاضله، به طریقه وضع قوانین و واژگان در نسبت با چگونگی زیستن افراد جامعه توجه عمیق داشته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۲۵۶-۲۵۷). به زعم وی، وضع قوانین در حوزه افعال و رفتار، منطبق بر شرایط اجتماعی و فرهنگی جامعه تحقق می‌یابد. اما وضع الفاظ و کلمات، به وجه نظری و زبانی مرتبط است. اما در این نکته تردیدی نیست که در نگاه فارابی، منشأ پیدایش قوانین چه در قالب قوانین اجتماعی و چه در الفاظ، در گرو وضعی بودن زبان است.

نتیجه‌گیری

دستاورد فارابی در حوزه نشانه‌شناسی، در حقیقت دستاورد تازه‌ای است که فارابی را به عنوان فیلسوفی زبان‌شناس به سنت فلسفی - زبان‌شناختی غربی و اسلامی معرفی می‌کند. بسیاری از مفاهیم زبان‌شناختی سوسور و فیلسوفان تحلیلی، مفاهیم تازه‌ای نیستند؛ زیرا قرن‌ها پیش در سنت فلسفی - اسلامی، فارابی با تحلیل‌های معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه خویش در باب زبان و ماهیت آن، آغازگر جریان تازه‌ای در زبان‌شناسی

اسلامی بوده است، به نحوی که می‌توان رویکردهای زبان‌شناختی وی را در نسبت با زبان‌شناسی سوسور مورد تطبیق و واکاوی قرار داد. فارابی نیز همانند سوسور، زبان را از وجوه فلسفی آن مورد بررسی قرار می‌دهد. از نظر وی، زبان این قابلیت را دارد که در ساحت فلسفه بتوان به بنیادهای درونی آن رجوع کرد. با توجه به سنتی که فارابی در آن می‌زیسته و توجهی که بیش از پیش به ساختار نحوی واژگان می‌شده است، مطالعه همزمانی وی در باب ساختار و محتوای درونی زبان بسیار حائز اهمیت است. از نظر وی، دال و مدلول که در کتاب الحروف آن را لفظ و معقول می‌نامد، به لحاظ ساختاری و به شکلی سلبی و ایجابی، در روابطی تفاوتی کنار هم قرار گرفته و در محتوا نیز هر یک دارای ماهیتی سوپزکتیویستی هستند. به دیگر سخن، الفاظ در آغاز امری معقول بوده و بعد به حواس درمی‌آیند. فارابی در تبیین برقراری روابط میان زبان و منطق (ذهن)، به جایگاه الفاظ و مقولات که منظوری در ذهن است، اشاره می‌کند. مفاهیم منطقی در قالب زبان شکل گرفته و زبان نیز در منطق وجوه خود را تقرر می‌بخشد. معقول که جایگاه آن منظوری در ذهن است، در واقع مقولاتی است که الفاظ پیش از شکل صوری و آوایی، نخست وارد آن شده و صورت‌بندی می‌شوند و در آخرین مرحله عینیت‌یافتگی، به شکل الفاظ آوایی خارج می‌شوند. به عقیده وی بدون وجود معقول، الفاظی وجود نخواهد داشت.

بنابراین فارابی با رویکردی معرفت‌شناسانه، ماهیت نشانه را سوپزکتیو فرض گرفته است که این نوع تلقی فکری در تناظر با زبان‌شناسی سوسور است. صرف‌نظر از این مسئله، فارابی در راستای تفاوتی بودن روابط میان دال و مدلول (لفظ و معقول)، به قراردادی بودن نوع روابط نیز اشاره می‌کند. چنین نگرشی در حقیقت، نقد تازه‌ای است که وی بر سنت فلسفه زمانه خود که مبتنی بر ذات‌گرایی بود، وارد کرده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *فلسفه و ساحت سخن*، چاپ دوم، تهران، هرمس، ۱۳۹۰ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، کراتولوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۴. بالو، فرزاد، و مهدی خبازی کناری، ناصر خسرو، سوسور، تهران، حکایت قلم نوین، ۱۳۹۵ ش.
۵. خبازی کناری، مهدی، «مقایسه مبانی فلسفی منطق ارسطویی و فازی»، *دوفصلنامه علمی - تخصصی معارف منطقی*، سال سوم، شماره ۱ (پیاپی ۴)، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۶. خبازی کناری، مهدی، و فرزاد بالو، *افلاطون، سوسور*، تهران، حکایت قلم نوین، ۱۳۹۵ ش.
۷. سوسور، فردینان دو، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۹۵ ش.
۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش.
۹. همو، *احصاء العلوم*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۱۰. همو، *شرح الفارابی لکتاب ارسطوطاليس فی العبارة*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۱۱. همو، *کتاب الحروف*، تحقیق و مقدمه و تعلیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۱۲. کالر، جانانان، *فردینان دو سوسور*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ ش.
۱۳. یاکوبسن، رومن، *روندهای بنیادین در دانش زبان*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵ ش.
14. Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes (Ed.), The Revised Oxford Translation, Vol. 1, Princeton University Press, 1991.
15. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (Eds., Trans.), Cambridge University Press, 1998.
16. Peirce, C. S., *Collected Papers*, Cambridge Mass, 1965.
17. Sapir, E., *The Status of Linguistics as a Science*, Language 5(4), 1929.
18. Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, Wade Baskin (Trans.), Perry Meisel & Haun Saussy (Eds.), Columbia University Press, 2011, 2013.
19. Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Publié par Charles Bailly et Albert Sechehaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger, Édition critique Préparée par Tullio de Mauro, France, 1997.

تأملی بر نظریه علم حصولی پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش*

□ ابراهیم رستمی^۱

چکیده

در این پژوهش به تحلیل دیدگاه استاد فیاضی پرداخته شده است. صدرالمতألہین با توجه به قاعده بسیط الحقیقه و از طریق اثبات کمالات وجودی موجودات ممکن در ذات حق تعالی، به تبیین علم حضوری خداوند به موجودات در مقام ذات می‌پردازد. استاد فیاضی معتقد است که این دیدگاه دارای اشکالاتی است. اشکال مبنایی آن است که تفسیر ملاصدرا از تشکیک وجود، مستلزم تناقض است و اشکال بنایی این است که این دیدگاه از اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم و ممتنع، ناتوان است.

نگارنده پس از تبیین وحدت مفهومی، تشکیکی و شخصی وجود، به این نتیجه دست یافته که اشکال مبنایی مذکور وارد نبوده و استدلال صدرالمتألہین بر علم حضوری خدا، مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است، در حالی که اشکال مبنایی در ارتباط با وحدت شخصی وجود است. در مورد اشکالات بنایی، بیان

شده که هرچند اثبات این نحوه از علم حضوری برای خداوند به لحاظ روش شناسی دارای ضعف‌هایی است، اما رأی نهایی صدرالمتهلین، همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است که به صورت علم حضوری است. در ادامه، نظریه استاد فیاضی درباره علم حصولی پروردگار به آفریدگان قبل از آفرینش، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: علم پیشین الهی، صدرالمتهلین، علم حضوری، فیاضی، علم حصولی.

مقدمه

جایگاه مسئله علم الهی در میان معارف فلسفی، آنقدر رفیع است که صدرالمتهلین به جان خود سوگند یاد کرده و بیان می‌نماید که مسئله علم الهی، تمام حکمت حقه الهیه است. علم الهی به موجودات در فلسفه اسلامی، در دو مقام قبل از ایجاد و آفرینش و بعد از ایجاد و آفرینش، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

فلاسفه مشایی همچون فارابی و ابن سینا با استناد به اصل علیت و از طریق صور مرتسمه، به تبیین علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد و آفرینش پرداخته‌اند (فارابی، ۱۳۶۴: ۵۸؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۰۳). صدرالمتهلین در *سفار* به تفصیل به بررسی نظریه مشاییان پرداخته و به اشکالات سایر فلاسفه بر این نظریه پاسخ داده و وجود این اشکالات را ناشی از کمی تدبر در کلمات مشاییان یا ضعف در فهم مراد آن‌ها دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۷۳/۶). آنگاه بر اساس مبانی حکمت متعالیه، به نقد نظریه صور مرتسمه پرداخته و در ادامه به دو صورت، یکی از طریق قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» و دیگری از طریق انصاف حق به مدلولات اسماء و صفات، به تبیین نظریه خود یعنی نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌پردازد و معتقد است که علم خداوند به موجودات قبل و بعد از ایجاد، حضوری است (همان: ۲۲۵/۶ و ۲۳۸).

برخی از فلاسفه معاصر بر این باورند که ملاصدرا درباره علم به آفریدگان قبل از آفرینش دارای دو نظریه است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۰/۱۳). وی نظریه نخست را زمانی مطرح نموده است که هنوز مسئله اتحاد عاقل و معقول برای وی حل نشده است. اجمال این

نظریه آن است که حق تعالی پیش از آفرینش با علم حضوری به ذات خود، به همه آفریدگانش نیز علم حضوری دارد که این نظریه دارای اشکالات متعدد است. اما نظریه دوم و نهایی صدرالمتألهین (که همان دیدگاه مختار آیه الله فیاضی است)، پس از حل مسئله اتحاد عاقل و معقول مطرح گردیده است (همان: ۱۸/۱۰). اجمال این نظریه آن است که خداوند متعال به همه موجودات قبل از ایجاد و آفرینش علم تفصیلی دارد و این علم پیشین، حصولی است نه حضوری. بر اساس این نظریه، علم حصولی حق تعالی، وجودی جدای از وجود خداوند نداشته و همان حالت حکایتگری ذات خداوند برای تمامی موجودات است. از این رو، ذات خداوند سبحان از ازل، آینه تمام‌نمای معلومات بی‌نهایت، اعم از موجود و معدوم، ممکن و ممتنع بوده، هست و خواهد بود. پژوهش حاضر در صدد تحلیل و بررسی دیدگاه آیه الله فیاضی درباره علم پیشین خداوند به موجودات قبل از آفرینش، از چند جهت می‌باشد: ۱. تبیین اشکالات مبنایی و بنایی آیه الله فیاضی به نظریه نخست صدرالمتألهین و بررسی آن‌ها و اینکه آیا صدرالمتألهین در علم قبل از ایجاد، قائل به علم حضوری است یا حصولی؟ ۲. بررسی علم حصولی پیشین حق تعالی به موجودات قبل از آفرینش از دیدگاه آیه الله فیاضی. از این رو، ابتدا به تبیین دیدگاه صدرالمتألهین پرداخته، در ادامه نظریه آیه الله فیاضی در مورد دیدگاه صدرالمتألهین تحلیل و بررسی خواهد شد.

۱. تبیین دیدگاه صدرالمتألهین در علم واجب تعالی به موجودات قبل از ایجاد

صدرالمتألهین در آثار متعدد خود درباره ماهیت و حقیقت علم به بحث و بررسی پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۸۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۴۵). وی در *اسفار*، فصلی را به ماهیت علم اختصاص داده (همو، ۱۴۲۸: ۲۲۱/۳) و پس از بیان ادله‌ای بر امتناع تعریف منطقی علم، به نقل و نقد اقوال حکما درباره حقیقت علم پرداخته و بیان می‌نماید که می‌توان همه اقوال را تأویل نمود و به قول واحدی برگشت داد؛ به این بیان که علم عبارت است از وجود بالفعل که آمیخته به عدم نبوده و شدت علم به اندازه خالص بودنش

از عدم می‌باشد (همان: ۲۳۵/۳). در جای دیگر بیان می‌کند:
 «علم یک قسم از وجود است و اگر از قول حق سؤال نمایی، باید گفت که علم و وجود، یک شیء واحدند» (همان: ۱۳۳/۶).

صدرالمتألهین در مورد علم باری تعالی به موجودات در مقام ذات می‌نویسد:
 «ملاک و مناظ علم حق تعالی به ممکنات به آن نحوی که حکمای مشاء، اشراق، معتزله، افلاطون، فرفریوس و متأخران بیان کرده‌اند، نمی‌باشد؛ بلکه آن به طریق خاصی غیر از این طرق ذکرشده می‌باشد که الله تعالی به ما تعلیم نموده و به خاطر غامض بودن آن و سختی ادراکش برای اکثر افهام، مصلحت در تصریح آن نمی‌بینم، ولیکن اشاره‌ای به آن می‌کنم که به وسیله آن، کسی که بر آن موفق و برای آن خلق شده است به سمت آن طریق اختصاصی هدایت می‌شود» (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

صدرالمتألهین در اثبات علم پیشین الهی، به آیه شریفه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» استناد کرده و مفاتیح را همان صور تفصیلی، و غیب را مرتبه ذات دانسته و بیان می‌کند که این نحوه از علم برای حق تعالی به دو صورت قابل تبیین است: ۱. از آن جهت که خداوند متعال، عقل بسیط است؛ ۲. از جهت اتصاف حق به مدلولات اسماء و صفات در مرتبه ذاتش، که این راه از آن محققان صوفیه است (همو، ۱۴۲۸: ۲۲۴/۶).
 در ادامه می‌گوید:

«این دو روش بسیار دقیق و فهم آن‌ها از طریق تعلّم از معلّم بشری بسیار سخت است و محتاج به داشتن قریحه لطیف و صفای باطن است، تا چه برسد به اینکه انسان بخواهد آن را از طریق فیض و بدون واسطه دریافت و فهم کند» (همان: ۲۲۵/۶).

۱-۱. تبیین علم تفصیلی خداوند به اشیاء قبل از ایجاد از طریق قاعده بسیط الحقیقه

یکی از قواعد مهم در حکمت متعالیه، قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء» می‌باشد که حکیم صدرا آن را برهان عرشی نامیده و بیان می‌کند:
 «هذا مطلب شریف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك» (همان: ۵۱/۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۷۵)؛ این مطلبی شریف است. هیچ کسی را بر روی زمین نمی‌یابم که دانش [درستی] بدان داشته باشد.

تقریر اول قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

این تقریر مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود می‌باشد؛ به این بیان که وجود اصیل و دارای مراتب بوده و حق تعالی که در عالی‌ترین مراتب وجود قرار دارد، بسیط محض است و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد و دارای وحدت حقه حقیقه است؛ از این رو جامع تمام کمالات وجودی موجودات مادون بوده و همه کمالات وجودی را که در دار هستی برای سایر موجودات تحقق دارد، به نحو اعلی و اشرف و اتمّ و ابسط داراست (همو، ۱۴۲۸: ۳/۳۵۹).

تقریر دوم قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

این تقریر بر اساس وحدت شخصی وجود است (همان: ۲/۲۳۸) که بر اساس این رأی، وجود حق تعالی بسیط و صرف الوجود و دارای کمالات نامتناهی است، به نحوی که وجود نامتناهی حق، جایی برای غیر نگذاشته است؛ زیرا اگر وجودی غیر از وجود خداوند تحقق داشته باشد، در این صورت، وجود باری تعالی مرکب از وجود خود و فقدان آن وجودی است که غیر دارد، از این رو، دیگر وجود حق تعالی بسیط صرف و محض نخواهد بود. بنابراین در این تقریر مانند تقریر اول، صحبت از وجود واجب و ممکن نیست، بلکه وجود، ملک طلق حق تعالی است و ماسوای او تجلیات و ظهورات او می‌باشند.

استدلال ملاصدرا بر علم خداوند به موجودات در مقام ذات از طریق قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

مقدمه اول: «واجب الوجود بسیط الحقیقة».

مقدمه دوم: «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء».

مقدمه سوم: «واجب الوجود کلّ الأشياء».

مقدمه چهارم: واجب الوجود به ذات خود علم حضوری دارد.

نتیجه: پس واجب الوجود به تمام اشیا علم حضوری دارد و همان گونه که وجود حق تبارک و تعالی کل وجودات است، علم او به ذات خود که عین ذات می‌باشد، علم او به تمام اشیا است که این علم، به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تعبیر

شده است (همان: ۲۳۰/۶).

صدرالمتألهین در پایان این روش برهانی می‌نویسد:

«این کلام، نهایت و غایت آن چیزی است که می‌توان در رابطه با علم خداوند به اشیاء در مقام ذات و قبل از ایجاد بیان کرد و این مطلب در هیچ کتابی غیر از این کتاب نیامده است؛ پس طالبان حقیقت، قدر آن را بدانند و در آن تأمل کنند (همان: ۲۳۸/۶).

۲. تبیین اشکالات مبنایی و بنایی آیه‌الله فیاضی به علم حضوری

خداوند به موجودات قبل از ایجاد از دیدگاه صدرالمتألهین

آیه‌الله فیاضی پس از تبیین و نقد دیدگاه مشایبان و نظریه شیخ اشراق، دیدگاه نخست صدرالمتألهین را تبیین می‌کند و سپس به نقد آن می‌پردازد. ایشان استدلال ملاصدرا بر علم حضوری خداوند به اشیاء را چنین تقریر می‌نماید (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۵/۱۰):

مقدمه اول: خداوند متعال علت فاعلی همه موجودات غیر از خود است.

مقدمه دوم: علت فاعلی هر موجودی، از آن موجود کامل‌تر است.

مقدمه سوم: نتیجه دو مقدمه پیشین آن است که حضرت حق، واجد همه کمالات وجودی موجودات دیگر است.

مقدمه چهارم: حق تعالی به ذات خود علم دارد.

نتیجه مقدمات پیشین آن می‌شود که خداوند پیش از آفرینش نیز به همه موجودات علم دارد؛ زیرا وجود او، واجد همه موجودات و کمالات وجودی آنهاست و با علم حضوری به خودش پیش از آفرینش، به همه موجودات دیگر نیز علم حضوری دارد.

۱-۲. اشکال مبنایی بر دیدگاه صدرالمتألهین

آیه‌الله فیاضی در تبیین این اشکال می‌نویسد:

«در باب تشکیک وجود که به معنای وحدت در عین کثرت است دو تفسیر مهم و مشهور وجود دارد؛ تفسیری که منتسب به حکمای باستان است و دیگری تفسیری که مورد پسند صدرالمتألهین است. اما تفسیر ملاصدرا از تشکیک وجود آن است که

وجود در عین وحدت شخصی، دارای کثرت شخصی است و حقیقت وجود، واحد شخصی است که همین واحد شخصی، وجود همه اشخاص است. برای مثال، همان گونه که نفس انسانی به وجود واحد شخصی، وجود همه قوای ظاهری و باطنی خود نیز می‌باشد، خداوند متعال نیز وجود واحدی است که در عین وحدت، وجود همه کثرات و ممکنات نیز هست. بر این اساس، دیگر نمی‌توان گفت که حق تعالی موجودات را ایجاد کرده، بلکه باید گفت که آن‌ها به عین وجود حضرت حق موجودند. به بیان دیگر، ممکنات نه معلول‌های حضرت حق، بلکه شئون و تجلیات وجودی او هستند (همان: ۱۶۱۵/۱۰).

ایشان در ادامه بیان می‌کند:

«به نظر ما این تفسیر ملاصدرا از تشکیک وجود، قابل پذیرش نیست و مستلزم تناقض است؛ زیرا به حکم این نظریه، وجود «من» به عنوان یکی از موجودات، به عین وجود حق موجود است و این وجود از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود است و از آنجا که وجود من است، محدود است. بنابراین این نظریه، مستلزم محدود بودن و نامحدود بودن یک وجود واحد شخصی است و چنین چیزی عین تناقض و در نتیجه ممتنع است (همان: ۱۶/۱۰).

۲-۲. اشکالات بنایی بر دیدگاه صدرالمتألهین

آیه‌الله فیاضی می‌نویسد:

«بر فرض صحت مبنا و با نادیده گرفتن اشکال مبنایی،

الف) اولین اشکال بنایی این است که این نظریه تنها علم حق به ممکنات موجود را توجیه می‌کند و قدرت توجیه علم حق به ممکنات معدوم را ندارد. توضیح آنکه خدای تعالی از میان عوالم ممکن، تنها یکی از آن‌ها را که مطابق حکمت و مصلحت و بهترین آن عوالم بوده، آفریده است و او همان گونه که به این عالم ممکن موجود، پیش از آفرینش آن علم دارد، به همه عوالم ممکن دیگر نیز عالم است، یعنی همین علم مطلق اوست که به وی این امکان را می‌دهد که بهترین آن‌ها را برگزیند و بیافریند؛ در حالی که بنا بر این نظریه (علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد)، چون این عوالم معدوم‌اند، دیگر نمی‌توانند به عین وجود خدا موجود باشند و دیگر توجیهی برای علم به آن‌ها پیش از آفرینش آن‌ها وجود ندارد.

ب) اشکال بنایی دوم این است که خداوند نه تنها به همه عوالم ممکن اعم از موجود

و معدوم علم دارد، بلکه به امور ممتنع نیز آگاه است. اگر خداوند از امتناع اجتماع نقیضین آگاه است، پس به اجتماع نقیضین نیز علم دارد؛ حال آنکه اجتماع نقیضین نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه وجود خارجی آن ممتنع است» (همان: ۱۷/۱۰).

پس این دیدگاه از اثبات علم خداوند به امور ممتنع نیز ناتوان است.

۳. تحلیل و بررسی اشکال مبنایی

در باب وحدت وجود به طور کلی، یا وحدت در مقام مفهوم وجود است یا در مقام مصداق وجود است؛ و در خود مصداق وجود، یا به صورت وحدت تشکیکی است یا به صورت وحدت شخصی. بنابراین در ارتباط با وحدت وجود، سه دیدگاه وجود دارد:

۱- وحدت مفهومی وجود، ۲- وحدت تشکیکی وجود، ۳- وحدت شخصی وجود.

۱- بر اساس وحدت مفهومی وجود، عالم خارج را موجودات مختلف و متکثر تشکیل داده‌اند و هر وجودی بالذات با وجود دیگر مباین است و هیچ نحوه سنخیت و تناسبی بین آن‌ها وجود ندارد و فقط وجه اشتراک آن‌ها در این است که از همه این موجودات متکثر و مختلف، ذهن ما مفهوم واحدی به نام مفهوم وجود انتزاع می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۸: ۸۰). پس بر اساس این نظریه، وجود خداوند، وجودی نامحدود، کامل و مستقل بالذات بوده و سایر موجودات، محدود، ناقص و مستقل بالتبع می‌باشند. لذا وجود واجب تعالی مغایر با سایر موجودات بوده و یک نحوه دوگانگی میان حق تعالی و ممکنات وجود داشته و هیچ وجه اشتراک وجودی میان خداوند و سایر ممکنات وجود ندارد. از این رو، این نظریه مستلزم محدود و نامحدود بودن یک وجود واحد نیست؛ زیرا اساساً بین موجودات، تباین و کثرت وجودی برقرار است نه وحدت وجودی و مصداقی، و وحدت فقط در مقام مفهوم است.

۲- بر اساس وحدت تشکیکی وجود، وجود یک حقیقت واحد مشکک است؛ یعنی در عین وحدت و بساطت، دارای مراتب مختلف و کثیر است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۹) و لازمه قول به تشکیک وجود این است که حقیقت وجود از حیث شدت و ضعف دارای مراتب باشد و هر چه این مراتب به سمت پایین‌تر و در سلسله نزول ادامه پیدا کند، حدود آن بیشتر و دایره وجودی آن تنگ‌تر و کمالات

آن کمتر می‌گردد، و هرچه این مراتب در سلسله صعود ادامه یابد، حدود آن کمتر و دایره وجودی آن گسترده‌تر می‌گردد تا آنجا که به مرتبه‌ای می‌رسیم که اعلی مرتبه وجود بوده و فوق آن هیچ مرتبه‌ای نیست و دارای اطلاقی است که هیچ نهایی برای آن متصور نبوده و مشتمل بر همه کمالات وجودی موجودات مادون به نحو اعلی و اتمّ و ابسط است، که این اعلی مرتبه وجودی که مرتبه لاحدی و لایتناهی و در نهایت بساطت است، همان واجب تعالی است، و سایر مراتب که دارای حدود و ملازم با فقدان کمالات هستند، نیز همان ممکنات می‌باشند (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۳۶/۱). از این رو تعبیر می‌شود که واجب تعالی، بسیط الحقیقه و کلّ الأشیاء است؛ یعنی در عین اینکه هیچ نحوه ترکیبی حتی ترکیب از وجود و عدم در او راه ندارد، جامع همه کمالات وجودی موجودات، به نحو اتمّ و اکمل و ابسط است.

بر اساس این تفسیر از وحدت وجود، وجود دارای دو قسم مستقل و رابط است و خداوند که وجودی مستقل و نامحدود است، در اعلی مرتبه وجود قرار داشته و بسیط الحقیقه و کلّ الأشیاء است و سایر موجودات که رابط و محدود می‌باشند، در مراتب مادون بوده و تمایز هر مرتبه از وجود با مرتبه دیگر، تنها به ذات بسیط همان مرتبه از وجود برمی‌گردد. پس این دیدگاه نیز مستلزم محدود و نامحدود بودن یک وجود واحد نیست، چون محدودیت و وصف یک مرتبه و نامحدودیت نیز وصف مرتبه دیگر است؛ زیرا تناقض زمانی متصور خواهد بود که همان مرتبه محدود در عین محدودیت، نامحدود باشد، در حالی که در وحدت تشکیکی وجود، نامحدود بودن و وصف اعلی مرتبه وجود است و محدودیت و وصف سایر مراتب. لذا در وحدت تشکیکی وجود، سخن در این نیست که وجود که یک حقیقت واحد بسیط است که در عین اینکه نامحدود است، محدود هم می‌باشد، بلکه محدودیت و نامحدودیت، وصف مراتب این حقیقت واحد بسیط است. به تعبیر دیگر، در وحدت تشکیکی وجود که وحدت در عین کثرت است، اگر گفته شود که وجود از یک جهت هم واحد است و هم کثیر، هم نامحدود است و هم محدود، این عین تناقض است؛ ولی اگر گفته شود که جهت وحدت و جهت کثرت، نامحدودیت و محدودیت به یک چیز برمی‌گردد، این تناقض نیست. وحدت تشکیکی وجود در مقام بیان این است که جهت وحدت و کثرت،

نامحدودیت و محدودیت به وجود برمی‌گردد، نه اینکه حقیقت وجود از همان جهت که واحد است، بعینه از همان جهت هم کثیر باشد. پس حقیقت وجود با توجه به حدودش، مرکب، کثیر، محدود و متناهی است و با توجه به عدم حدود، بسیط، واحد، نامحدود و نامتناهی است. بنابراین در وحدت تشکیکی وجود، وحدت عین وجود و کثرت حد و لازمه وجود است که در مقام شناخت و تمایز حاصل می‌گردد؛ زیرا زمانی که وجود تنزل می‌کند، کمالات محدود و کمتر می‌گردد و از این رو، ممکنات شکل گرفته و جلوه‌گر می‌شوند و زمانی که وجود، حدی نداشته و بسیط محض باشد، آن مرتبه را واجب‌الوجود یا بسیط الحقیقه می‌نامند.

بنابراین این تفسیر از وحدت وجود هم مستلزم تناقض نیست؛ زیرا وجود ممکنات غیر از وجود حق هستند، نه عین وجود حضرت حق، و مقید به حدود و فقدان کمالات هستند. اما وجود حق تعالی، نامحدود و جامع همه کمالات وجودی اشیاء است. به بیان دیگر، نامحدود بودن مربوط به مقام ذات حق تعالی، و وصف محدود بودن مربوط به مقام فعل حق تعالی است و تناقضی میان این دو وجود ندارد. البته اگر مقام فعل در عین دارا بودن وصف محدودیت، نامحدود بود، اینجا تناقض صورت می‌گرفت، و یا اگر مقام ذات در عین نامحدود بودن، محدود بود، باز هم تناقض صورت می‌گرفت.

از آنجا که بحث ما در مورد علم پیشین الهی در مقام ذات است و با توجه به تقریری که آیه‌الله فیاضی از استدلال صدرالمتألهین بر علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد ارائه می‌دهد، می‌توان این گونه اشکال کرد:

اگر ذات خداوند بسیط الحقیقه است و چیزی از او سلب نمی‌گردد، لازمه‌اش این است که هر موجود و کمال وجودی را بتوان بر واجب تعالی حمل کرد و لازمه صحت چنین حملی، عینیت واجب تعالی با ممکن‌الوجودات است؛ یعنی اگر این وجود از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود، و از آنجا که وجود سایر ممکنات است، محدود باشد، پس قاعده بسیط الحقیقه که لازمه تشکیک وجود است، مستلزم محدود و نامحدود بودن یک وجود واحد است، در حالی که عینیت واجب و ممکن، بدیهی‌البطلان است و چنین چیزی عین تناقض و در نتیجه ممتنع است (همان: ۲۲۴/۱).

پاسخ این است که اگر مقصود از حمل کلّ الأشیاء بر بسیط الحقیقه حمل شایع

باشد، این اشکال وارد است؛ زیرا در این نوع حمل، موجودات با هر دو جهت ایجاب و سلب، حیثیت کمال و نقص، بر واجب تعالی (بسیط الحقیقه) حمل می‌گردند که لازمه این حمل، ترکیب ذات خداوند از ایجاب و سلب، کمال و نقص خواهد بود. در حالی که مقصود از حمل کُلِّ الأشياء بر بسیط الحقیقه، حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل شایع؛ زیرا در حمل حقیقت و رقیقت، محمول (کُلِّ الأشياء) تنها از جهت ایجاب و به لحاظ کمالات وجودی‌شان بر موضوع (بسیط الحقیقه) حمل می‌شوند، نه از جهت سلب و نقایص وجودی (همان). توضیح آنکه حمل حقیقت و رقیقت، مبتنی بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و تغایر آن‌ها در کمال و نقص است. مفاد این حمل آن است که مرتبه ناقص در مرتبه کامل به گونه اشرف و اعلیٰ موجود است و مرتبه کامل، تمام کمالات مرتبه ناقص را داراست. در واقع در حمل حقیقت و رقیقت و برعکس، خود مطلق و مقید بر دیگری حمل نمی‌شود، بلکه آنچه با مقید متحد می‌شود، رقیقت مطلق است نه خود مطلق، و آنچه با مطلق متحد می‌گردد، حقیقت مقید است نه خود مقید با همه سلب‌ها و نقایص وجودی‌اش. یعنی وجود من با همان حدود و نقایص، عین حق تعالی نیست و اساساً وقتی سخن از «من» می‌شود، دیگر این من که مقید به حدود و قیود است، عین حق تعالی که مطلق و رها از هر قیدی است، نخواهد بود؛ زیرا در مقام ذات و بساطت حق، هیچ حدی متصور نیست تا بتوان موجودی فرض کرد و آن را عین ذات و عین وجود حق تعالی دانست.

۳- وحدت شخصی وجود: حکما برای وجود مصادیق متعددی قائل‌اند؛ حال سؤال این است که این کثرت مصادیق، به صورت تباینی است یا تشکیکی، که بر مبنای تفکر مشایی، کثرت تباینی و بر اساس اصول صدرایی و از طریق اشتراک معنوی وجود، کثرت تشکیکی پدیدار می‌گردد. اما عرفا برای وجود، مصادیق متعدد قائل نیستند و تقسیم وجود به واجب و ممکن و سایر تقسیمات را نمی‌پذیرند؛ بلکه از نظر آن‌ها وجود یک مصداق بیشتر ندارد و آن فقط ذات باری تعالی است و سایر اشیاء از انسان، زمین، آسمان و... اگرچه امور واقعی هستند، اما از سنخ وجود نیستند، بلکه مظاهر و تجلیات و شئون حقیقت واحد وجود می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳/۳۱۱) و اسناد وجود به خداوند، اسناد حقیقی، و اسناد موجود به اشیاء، مجازی و بالعرض است. یعنی نسبت

وجود برای اشیاء مانند نسبت تمر و لبن برای تامر و لابن است و تمر و لبن جزء ذات تامر و لابن نمی‌باشند.

اگر قاعده بسیط الحقیقه در این تلقی از وحدت وجود، مورد تبیین و تفسیر قرار گیرد، به این صورت خواهد بود که حقیقت وجود که یک مصداق بیشتر ندارد، بسیط الحقیقه و کل اشیاء است و بر خلاف وحدت تشکیکی وجود که بسیط الحقیقه مربوط به یک مرتبه از مراتب حقیقت وجود، یعنی اعلی مرتبه حقیقت وجود بود، در اینجا خود اصل حقیقت وجود، همان بسیط الحقیقه خواهد بود، که به تعبیری همان مقام ذات و مرتبه احدیت عرفاست که هیچ نحوه کثرتی در آن متصور نیست و کثرت و تشکیک که در وحدت تشکیکی وجود، حد وجود و ملازم با وجود و مبتنی بر مراتب وجود بود، از دل حقیقت وجود خارج گشته، و کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری و تعینی می‌دهد. بر اساس این تفسیر از وحدت وجود، دیگر موجوداتی هرچند به صورت رابط در طول واجب تعالی و در مراتب نازله وجود تحقق نخواهند داشت تا اینکه خداوند کمالات وجودی آن‌ها را به صورت اتم و اکمل دارا باشد، بلکه وجود و کمالات وجودی، منحصرأ از آن حق تعالی است و سایر موجودات، شئون، مظاهر و تجلیات این وجود و کمالات وجودی حق تعالی می‌باشند. از این رو اساساً دو موجود، یکی محدود و دیگری نامحدود فرض ندارد، بلکه وجود یک حقیقت بسیط نامتناهی است که ظهورات و شئون متعدد دارد و تناقض زمانی است که ما بگوییم آن حقیقت واحد بسیط نامتناهی (یعنی در مقام ذات) در عین نامحدود بودن، محدود باشد یا بگوییم آن شأن و تجلی خاص (در مقام فعل) در عین محدود بودن، نامحدود باشد. در غیر این صورت، اگر نامحدود بودن وصف اصل حقیقت وجود، و محدود بودن وصف یک شأن و تجلی خاص باشد، تناقضی در کار نیست. بنابراین در مقام ذات که همان مرتبه احدیت و بساطت است، هیچ حدی متصور نیست تا بتوان موجودی فرض کرد و آن را عین ذات حق دانست و در پی آن، اجتماع نامحدود و محدود به وجود آید؛ اما در مقام فعل و ظهور، حدود قابل تصور است و بر همین اساس، ماهیات و اشیاء ظاهر می‌گردند که وجود و کمالات وجودی این اشیاء، حقیقتاً از آن حق تعالی است و آنچه نصیب و بهره اشیاء است، همان حد و ماهیت است که به عنوان انسان، آسمان،

زمین و... شناخته می‌شود.

اگر این تفسیر از وحدت وجود، مدّ نظر آیه‌الله فیاضی باشد و به دنبال آن اشکال مبنایی را مطرح نموده باشد، در این صورت این تفسیر از وحدت وجود، با آن تقریر از استدلال بر علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، منطبق نخواهد بود؛ زیرا تقریر استدلال از طریق قاعده بسیط الحقیقه، بر اساس وحدت تشکیکی وجود می‌باشد نه وحدت شخصی وجود. بنابراین اگر این قسم از وحدت وجود مدّ نظر باشد، باید تقریر استدلال صدرالمتألهین نیز به شیوه عرفا و از طریق اتصاف حق به مدلولات اسماء و صفات صورت بگیرد نه از طریق قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء».

خلاصه آنکه با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که هر کدام از این سه تفسیر از وحدت وجود مدّ نظر باشد، لازمه‌اش تناقض و اجتماع نامحدود و محدود بودن یک وجود واحد نخواهد بود.

۴. تحلیل و بررسی اشکالات بنایی

قبل از بررسی اشکالات بنایی، بیان چند نکته ضرورت دارد:

الف) صفت علم مانند حیات، صفت حقیقی محض نیست که هیچ ارتباطی با متعلق نداشته باشد و همچنین مانند صفت قدرت هم نیست که در عین اینکه وصف حقیقی ذات اضافه است، لازم نباشد که متعلق آن بالفعل موجود باشد؛ بلکه علم، صفت ذات اضافه‌ای است که هم با متعلق خود ارتباط دارد و هم متعلق آن باید بالفعل موجود باشد، و چیزی که معدوم محض است، هرگز معلوم و منکشف و ممتاز نخواهد بود (همو، ۱۳۷۲: ۹۹/۲).

ب) علم در اصلاح فلسفه، به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌گردد و تقسیم علم به دو قسم یادشده، یک تقسیم حاصر است؛ یعنی امکان ندارد که علمی باشد که نه حضوری باشد و نه حصولی، بلکه قسم سومی باشد. دلیل این حصر آن است که حضور معلوم نزد عالم، از دو حال خارج نیست؛ یا اینکه ماهیت معلوم نزد عالم حضور دارد که این همان علم حصولی است، یا اینکه وجود معلوم نزد عالم حاضر است که این نحوه از علم، علم حضوری است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۵۳/۲).

ج) حضور اشیاء نزد حق تعالی دارای مراتب وجودی است؛ یعنی اشیاء وجودات سابق و لاحق دارند؛ مرتبه‌ای از آن‌ها در مرتبه ذات حق و به وجود الهی و علمی موجود است و مرتبه دیگر در عالم عقل، مثال، و مرتبه دیگر به وجود خاص خارجی شان در عالم ماده است و حق تعالی به همه مراتب، احاطه قیومیه داشته و به شهود واحد، شاهد بر همه اشیاء است. اما چون دارای تعدد مظاهر و مجالی شهود است، از این رو از هر مرتبه‌ای به نام خاصی یاد می‌شود. قول مشهور نزد حکما این است که علم الهی به موجودات امکانی، چهار مرتبه دارد: ۱. عنایت، ۲. قضاء، ۳. قدر، ۴. دفتر وجود یا سجل کون (رضانژاد، ۱۳۸۰: ۱۱۳۶/۲).

د) از نظر فلاسفه، مفهوم وجود با مفهوم شیء مساوق می‌باشد؛ یعنی آنچه وجود دارد، شیء هم هست و آنچه وجود ندارد، شیء هم نیست. بنابراین معدوم از آن جهت که معدوم است، شیء نیست؛ چه معدومات ممتنع مانند اجتماع نقیضین و چه معدومات ممکن. پس هر موجودی شیء است و هر شیئی موجود است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۲۹/۲).

اشکال اول

اساس اولین اشکال بنایی در این است که چون ممکنات معدوم (عوالم معدوم) معدوم‌اند، دیگر نمی‌توانند به عین وجود خدا موجود باشند؛ پس توجیهی برای علم به آن‌ها قبل از ایجاد و آفرینش وجود ندارد. در این اشکال، مستشکل بیان نموده است که چون معدومات ممکن یعنی عوالم معدوم تحقق ندارند، بنابراین دارای کمالاتی هم در عالم خارج نیستند تا بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء»، این کمالات به نحو اتمّ و اکمل در ذات خداوند و به وجود حق وجود داشته باشند و خداوند هم با علم به ذات خود، به همه آن‌ها علم داشته باشد. پس نظریه علم حضوری صدرالمتألهین در علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد، از اثبات علم خداوند به معدومات ممکن ناتوان است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان بیان کرد که علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد و آفرینش، فرع و مبتنی بر تحقق خارجی آن‌ها نیست تا حق تعالی به خاطر

اینکه کمالات آن‌ها را به نحو اتم دارد، پس به آن‌ها علم حضوری دارد. در حالی که قضیه کاملاً برعکس است و تحقق خارجی موجودات مبتنی بر علم حضوری خداوند به موجودات است: ﴿الْأَيْعَلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (ملک/۱۴)؛ یعنی ملاک علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، تحقق خارجی آن‌ها نیست، بلکه ملاک علم حضوری خداوند به جمیع اشیاء، اعم از موجودات و عوالمی که تحقق پیدا کرده‌اند و یا تحقق پیدا نکرده‌اند، وجود الهی آن‌ها در ذات خداوند است و علم حضوری خداوند به وجود الهی آن‌ها تعلق می‌گیرد. پس تبیین علم حضوری خداوند از طریق قاعده بسیط الحقیقه و اثبات وجود کمالات وجودی موجودات متحقق، به نحو اشرف و اتم در ذات حق تبارک و تعالی، نافی وجود سایر کمالات وجودی موجودات و عوالمی که از سر حکمت حضرت حق تحقق پیدا نکرده‌اند، نمی‌باشد. البته روش صدرالمتألهین در اثبات و تبیین علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، از طریق کمالات وجودی ممکنات موجود در ذات خداوند، هرچند این روش از اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم ناتوان است و از این روش نمی‌توان در اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم استفاده کرد - زیرا ممکنات معدوم، هیچ نحوه تحقق خارجی ندارند، اما ضعف و نقص این روش را نمی‌توان تعمیم داد و آن را ضعف و نقص علم حضوری دانسته و بیان نمود که از طریق علم حضوری نمی‌توانیم علم خداوند به ممکنات معدوم و ممتنع را اثبات کنیم. بنابراین علم حضوری خداوند در مقام ذات و قبل از ایجاد، مطلق و نامتناهی است و حدی برای آن متصور نیست، اما مطابق حکمت و مصلحت خویش، عوالم و موجوداتی را خلق می‌نماید. خلاصه آنکه در علم حضوری هم متعلق علم باید وجود داشته باشد و این متعلق نیز عین علم باشد، معلوم و متعلق خداوند در مقام ذات و قبل از ایجاد اشیاء (اعم از موجود و معدوم) وجود الهی اشیاء است که عین ذات حق تعالی است. بنابراین کمالات همه عوالم و اشیاء و ممکنات معدوم، به وجود الهی در نزد حق موجود است و متعلق علم خداوند، همین وجود الهی و علمی می‌باشد؛ اعم از اینکه متعلق این حقایق، امر ممکن موجود یا معدوم یا محال و ممتنع باشد.

آنچه بیان شد، در ارتباط با علم حضوری خداوند به اشیاء در مقام ذات و عدم

تحقق ممکنات معدوم به عین ذات خداوند است؛ به این بیان که از عدم تحقق ممکنات معدوم در مقام فعل، نمی‌توان به عدم تحقق آن‌ها در مقام ذات دست یافت و نتیجه گرفت که علم حضوری، از اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم ناتوان است. بلکه علم خداوند در مقام ذات نامتناهی بوده و به همه آن‌ها اعم از ممکن موجود و ممکن معدوم و... تعلق می‌گیرد و متعلق علم خداوند، وجود الهی اشیاء است هرچند بنا بر حکمت حقه الهیه، ممکنات معدوم در خارج و مقام فعل تحقق پیدا نکرده‌اند. بنابراین خداوند با علم حضوری به ذات خود، به همه آن‌ها علم دارد و ممکنات معدوم به حسب علم الهی در مقام ذات موجودند، هرچند نسبت به موجودات عالم خارج، معدوم می‌باشند.

ممکن است اشکال به این صورت تقریر شود که چون ممکنات معدوم در مقام فعل و خارج از ذات به وجود حق موجود نبوده و از طرفی در علم حضوری، علم عین معلوم است، پس خداوند در مقام فعل به ممکنات معدوم، علم ندارد.

پاسخ این است که علم خداوند در مقام فعل به شیء تعلق می‌گیرد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید/۳) و چیزی که لاشیء و معدوم است اساساً شیئی ندارد تا بتواند متعلق علم قرار بگیرد. توضیح آنکه ممکنات معدوم از قبیل عدم‌های مضاف هستند که به واسطه موجودات ممکن و به اعتبار عقلی، یک نحوه وجود برای آن‌ها تصور شده است (همان: ۳۸/۲)؛ زیرا ممکنات معدوم اساساً شیئی در خارج نداشته و معدوم می‌باشند و قبلاً بیان شد که علم از صفات ذات اضافه‌ای است که نیازمند به متعلق است و متعلق آن هم باید بالفعل موجود باشد و از طرفی، علم و وجود یک چیز بوده و مساوق یکدیگرند و در جایی که چیزی وجود نداشته باشد و معدوم باشد، علمی هم به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. خلاصه آنکه اشکال زمانی وارد است که شیئی تحقق خارجی داشته باشد و علم حضوری به آن تعلق نگیرد. اما اگر شیء تحقق خارجی نداشته باشد، طبیعتاً متعلق علم حضوری واقع نمی‌شود. بنابراین نقص در علم حضوری و عدم تعلق علم حضوری به آن شیء نیست، بلکه ضعف از ناحیه تحقق خارجی نداشتن آن شیء و ممکنات معدوم می‌باشد.

اشکال دوم

اشکال دوم بنایی آن است که خداوند به امور ممتنع مانند اجتماع نقیضین علم دارد، حال آنکه اجتماع نقیضین نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه وجود خارجی آن نیز ممتنع است.

همان گونه که قبلاً هم بیان شد، علم حصولی، علمی با واسطه است و در علم حصولی، معلوم بالعرض (وجود عینی و خارجی شیء) و معلوم بالذات (وجود علمی و صورت علمی شیء) دو چیز است و وجود خارجی شیء که همان معلوم بالعرض است، از طریق صورت آن و وجود علمی آن، متعلق علم واقع می‌شود. اما علم حضوری، علم بی‌واسطه است و واسطه‌ای بین شیء و علم به آن وجود ندارد و معلوم عین علم است و وجود شیء عین وجود علمی است. بنابراین آنچه در علم حضوری شرط است، تحقق وجود شیء است و اینکه معلوم با علم اتحاد داشته باشد، نه اینکه حتماً شیء دارای وجود و تحقق خارجی و مابازاء عینی باشد.

امور ممتنع هرچند تحقق خارجی و مابازاء عینی ندارند، ولی دارای یک نحوه وجود علمی می‌باشند و در تعلق علم به آنها، همین وجود علمی کفایت می‌نماید. از این رو خداوند با علم به ذات بسیط خود، به همه حقایق علمی بدون هیچ واسطه‌ای علم حضوری دارد. همان گونه که در پاسخ به اشکال اول هم گذشت، تعلق علم حضوری به یک شیء، منوط به تحقق خارجی و عینی آن نیست؛ بلکه منوط به وجود آن شیء است، اعم از اینکه شیء دارای وجود علمی الهی یا وجود خارجی (اعم از عقلی، مثالی و مادی) باشد. از این رو ملاک علم حضوری خداوند به اشیاء قبل از ایجاد، تحقق خارجی آنها نیست، بلکه وجود الهی حقایق در ذات حق تبارک و تعالی است. افزون بر آن، وقتی انسان به این حقایق علمی بدون آنکه تحقق خارجی داشته باشند، علم دارد و صورت علمی این حقایق علمی، عین علم انسان است، پس به طریق اولی، حق تعالی که خالق همه موجودات است، در درک این حقایق به وجودی مغایر با ذات نیازمند نیست و همان طور که علم به ذات حضوری است، علم به این حقایق علمی نیز حضوری است. نکته دیگر این است که آنچه تحت عنوان محالات ذاتیه مانند اجتماع نقیضین، شریک‌الباری و... در ذهن ما می‌آید، صورت علمی و مفهوم

آن‌هاست نه حقیقت آن‌ها. یعنی آنچه که از اجتماع نقیضین در ذهن می‌آید، به حمل اولی اجتماع نقیضین است نه به حمل شایع؛ زیرا آن صورت ذهنی به حمل شایع، یک موجود ممکن و کیف نفسانی است که معلول باری تعالی و مخلوق اوست.

۵. علم حصولی پیشین حق تعالی به موجودات قبل از آفرینش

آیه‌الله فیاضی بیان می‌نماید که این نظریه، رأی نهایی صدرالمতألهین و از پیامدهای بحث اتحاد عاقل و معقول می‌باشد. ایشان می‌نویسد:

«قبل از تبیین این نظریه، توجه به دو تمهید ضرورت دارد:

تمهید اول در مورد چگونگی رابطه نفس عالم با علم حصولی است. به اعتقاد ملاصدرا، نفس عالم با حرکت جوهری کامل می‌شود؛ یعنی نفس جاهل، موجود واحد بسیط است و چون عالم می‌شود، باز هم موجود واحد بسیط است و ترکیبی پیدا نمی‌شود. در عین حال، نفس در ذات خود حرکتی می‌کند و کمال جدیدی می‌یابد و بر سعه وجودی‌اش افزوده می‌شود، به سان دایره‌ای که ابتدا کوچک است و سپس به دایره بزرگ‌تری تبدیل می‌شود و چون حقیقت علم حصولی بر خلاف نظر مشایبان که آن را صورت ذهنی می‌دانستند، همان حکایتگری است، بنابراین وقتی موجودی دارای این کمال می‌شود، در واقع نفس او به گونه‌ای می‌شود که از آن معلوم حکایت می‌کند، بدون آنکه صورتی یا چیز دیگری به آن افزوده شود.

تمهید دوم در مورد یکی از ویژگی‌های علم حصولی است: به این بیان که علم حصولی در حکایتش بر وجود محکمی متوقف نیست و محکمی علم حصولی می‌تواند امری معدوم و البته ممکن‌الوجود باشد، مانند علم مهندس به نقشه ساختمانی که هنوز ساخته نشده است، و حتی بالاتر از این، محکمی علم حصولی می‌تواند ممتنع‌الوجود باشد، مانند علم به محال بودن اجتماع نقیضین. خلاصه آنکه حکایت علم حصولی از یک چیز، وابسته به وجود آن چیز در خارج نیست» (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۰/۱۸-۱۹).

آیه‌الله فیاضی در ادامه می‌نویسد:

«پس از بیان این دو مقدمه می‌توان گفت که علم حصولی از آن جهت که وجود است، کمالی برای وجود است و خداوند نیز عاری و فاقد این کمال نیست، بلکه آن را به صورت بی‌نهایت دارد و به طور ازلی و ابدی هر چه را که دانستی است (اعم از

موجود، معدوم، ممکن، ممتنع) می‌داند. پس اولاً خدای متعال به موجودات قبل از آفرینش، علم تفصیلی دارد نه اجمالی، و ثانیاً این علم پیشین، حصولی است نه حضوری، و اشکال موجود نبودن معلومات نیز برطرف می‌گردد؛ زیرا همان گونه که گفته شد، در علم حصولی بر خلاف علم حضوری، وجود معلوم ضرورتی ندارد» (همان: ۲۰/۱۰).

«نتیجه اینکه پروردگار عالم چه قبل از آفرینش موجودات و چه بعد از آفرینش آنها، به تفصیل از همه امور مربوط به آنها آگاه است و چنین می‌نماید که علم حضرت حق به آفریدگان قبل از ایجاد آنها، هیچ توجیهی جز علم حصولی با توضیح و تحلیلی که گذشت، ندارد» (همان: ۲۱/۱۰).

۱-۵. تحلیل و بررسی

آیه الله فیاضی در ارتباط با علم حصولی بر چند نکته تأکید می‌نماید:

- ۱- حقیقت علم حصولی، همان حکایتگری است.
 - ۲- علم حصولی در حکایتش متوقف بر وجود محکی نیست؛ یعنی علم حصولی از یک چیز، وابسته به آن چیز در خارج نیست.
 - ۳- علم حصولی از آن جهت که وجود است، کمال برای وجود است.
 - ۴- نفس عالم با علم حصولی، متحد است.
- توضیح آنکه این رأی که شأن علم حصولی، حکایتگری است، مطلب حقی است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۶۵/۱). اما همان گونه که گذشت، علم اعم از حضوری و حصولی، نیازمند به متعلق بالفعل است. در علم حصولی، بین معلوم بالعرض و بالذات یک نحوه تغایری است و حکایت علم حصولی بر یک چیز، متوقف بر وجود آن چیز در خارج یعنی متوقف بر معلوم بالعرض نیست. اما این بدین معنا نیست که در علم حصولی هیچ متعلقی وجود ندارد، بلکه گاهی اوقات، معلوم بالعرض ما دارای وجود خارجی و محقق است، همچون علم حصولی به موجودات خارجی، و گاهی معلوم بالعرض، وجود خارجی و محقق ندارد، اما دارای یک نحوه وجود مقدر است و علم حصولی به همین وجود مقدر تعلق می‌گیرد که ذهن با تلاش و استمداد از معقولاتش، این وجود مقدر را تصور کرده است (همان). بنابراین علم حصولی که حقیقتش همان حکایتگری

است، هرچند در برخی موارد، نیازمند به متعلق بالفعل خارجی یعنی معلوم بالعرض نیست، اما نیازمند به متعلق یعنی معلوم بالذات است.

حال سؤال این است که اگر خداوند متعال به موجودات قبل از ایجاد، علم حصولی دارد و این علم، وجودی جدای از وجود خداوند ندارد و همان حالت حکایتگری ذات خداوند برای تمام موجودات است، متعلق این علم چیست؟ معلوم بالفعل خداوند کدام است؟

بنابراین در حکایتگری ذات خداوند نسبت به جمیع موجودات در مقام ذات، هیچ بحث و نزاعی نیست؛ بلکه نزاع در تبیین کیفیت این حکایتگری است. ذات حق تبارک و تعالی حکایت از چه چیزی از موجودات می‌نماید؟ و به چه نحوی بر جمیع معلومات بی‌نهایت حکایت می‌نماید؟

اگر گفته شود که متعلق علم خداوند، صور ذهنی جمیع اشیاء یعنی ماهیات است، به همان کیفیتی که نفس ما به اشیاء خارجی علم پیدا می‌کند و با عنایت به اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر، این صور عین ذات حق تبارک و تعالی می‌باشند، به نحوی که هیچ خدشه‌ای به بساطت و احدیت حق نمی‌زنند، پاسخ این است که اولاً این نحوه از علم حصولی، اختصاص به موجودات نفسانی دارد و ثانیاً این نحوه از علم، علم به تمام حقیقت شیء نیست؛ مثلاً هنگامی که ما زید را می‌بینیم، فقط به ماهیت زید با عوارض خاص خودش علم پیدا می‌کنیم، اما به حقیقت زید یعنی نفس و کمالات نفسانی او مانند علم و... آگاهی پیدا نمی‌کنیم. بنابراین متعلق علم خداوند، صرفاً صور و ماهیات اشیاء با همان کیفیتی که بیان شد، نخواهد بود.

اگر بیان شود که متعلق علم خداوند همان گونه که ابن سینا بیان می‌نماید، صور علمی اشیاء است، البته مقصود بوعلی از صور علمی اشیاء صرفاً علم به صورت، تصویر، ماهیت و ظاهر شیء نیست که بی‌بهره از باطن و حقیقت شیء باشد، بلکه مقصود بوعلی از صور علمی فعلی ذاتی تام عقلانی، علم به حقایق و ذوات اشیاء خارجی است؛ یعنی خداوند علم به وجود خارجی ماهیات دارد، نه به وجود ذهنی و ماهیات ذهنی اشیاء، که از این نحوه از علم در حکمت صدرایی تعبیر به وجود الهی اشیاء می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۱۸/۲).

در این صورت، این کلام، حق و صحیح است و خداوند در مقام ذات به وجود الهی اشیاء علم دارد. مشکلی که ابن سینا با آن مواجه بوده، این است که قرار گرفتن حقایق اشیاء متباین به تمام ذات در ذات حق تعالی (حتی به نحو اتحاد عاقل و معقول به گونه‌ای که هیچ خدشه‌ای به احدیت ذات نزنند)، قابل تصور نیست. صدرالمتألهین این مشکل را از طریق اصالت وجود و تشکیک وجود حل می‌نماید. بنابراین متعلق علم حق تعالی به اشیاء در مقام ذات از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا یک حقیقت است و آن عبارت است از علم به حقایق و ذوات اشیاء خارجی؛ با این تفاوت که ملاصدرا با استفاده از اصالت و تشکیک وجود، عینیت این حقایق و ذوات را با ذات الهی اثبات می‌نماید، اما ابن سینا با توجه به نگاه ماهوی که به اشیاء دارد، از اثبات این نحوه از علم و عینیت آن با ذات الهی ناتوان بوده و این صور یعنی حقایق اشیاء را لازم ذات و قائم به ذات می‌داند.

بنابراین متعلق علم خداوند به اشیاء در مقام ذات، همان حقایق اشیاء و ذوات اعیان خارجی است که تعبیر به وجود الهی و عنای اشیاء می‌گردد. خلاصه آنکه معلوم حق تعالی در مقام ذات، وجود الهی اشیاء اعم از ممکن موجود، ممکن معدوم و... می‌باشد و خداوند به همه چیز احاطه تام داشته و با علم حضوری به ذات خود، به همه معلومات اعم از موجود، ممکن معدوم و ممتنع علم دارد. پس اگر مقصود از حکایتگری ذات خداوند، این نحوه از علم باشد، یعنی ذات خداوند دارای سعه وجودی و در عین بساطت، کل الأشیاء بوده و حکایت از حقایق و ذوات اعیان خارجی و... که به تعبیر بوعلی «صور علمی فعلی ذاتی تام عقلانی» و به تعبیر صدرالمتألهین «وجود الهی» اشیاء می‌باشد، این قول حقی است؛ چه آن را علم حضوری خداوند به اشیاء بدانیم یا آنکه علم حصولی اما به معنای حکایتگری ذات بنامیم.

اما اگر مراد از علم حصولی صرفاً علم به ماهیات و صور ذهنی اشیاء باشد، نه علم به حقایق اشیاء، این نحوه از علم، از عالم نفس و موجودات نفسانی فراتر نمی‌رود و برای مجردات قابل تصور نیست. صدرالمتألهین نیز به این نکته تصریح کرده است که علم حصولی اگرچه برای نفسی که فقط از طریق حواس با خارج در ارتباط است، کمال می‌باشد، ولی برای عقل مجرد، نقص است و از صفات سلبیه محسوب می‌گردد

(جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲/۶۰ و ۲۵۳).

پس این نحوه از علم، کمال برای موجود از آن جهت که موجود است، نبوده، بلکه داشتن این نحوه از علم حصولی، کمال برای موجود خاص است، یعنی موجودی که دارای نفس است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در ارتباط با علم پیشین الهی به موجودات، صدرالمألهین در آثار فلسفی خود به دو صورت به اثبات و تبیین علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد پرداخته است؛ یکی به روش حکما و از طریق قاعده بسیط الحقیقه و دیگری به شیوه عرفا و از طریق اتصاف حق به مدلولات اسماء و صفات. آیه‌الله فیاضی بیان می‌نماید نظریه علم حضوری خداوند به موجودات در مقام ذات، دارای اشکالات مبنایی و بنایی است. اشکال مبنایی این است که تفسیر ملاصدرا از تشکیک وجود (که عبارت است از اینکه وجود در عین وحدت شخصی، دارای کثرت شخص است) مستلزم تناقض است؛ زیرا به حکم این نظریه، وجود من به عنوان یکی از موجودات به عین وجود حق، موجود است و این وجود از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود، و از آنجا که وجود من است، محدود است، و چنین چیزی عین تناقض و ممتنع است. اشکالات بنایی آن است که ممکنات معدوم مانند سایر ممکنات موجود، به عین وجود خداوند موجود نیستند، پس توجیهی برای علم به آن‌ها قبل از ایجاد و آفرینش وجود ندارد. علاوه بر آن، خداوند به امور ممتنع آگاه است، در حالی که این امور ممتنع نه تنها در خارج وجود ندارند، بلکه وجود خارجی آن‌ها ممتنع است.

از این رو در ابتدا به تحلیل و بررسی اشکال مبنایی پرداخته شد و پس از تبیین وحدت مفهومی، تشکیکی و شخصی وجود، بیان شد که در وحدت مفهومی وجود، وحدت فقط در مقام مفهوم است و به واسطه تباین و کثرت وجودی بین موجودات اساساً عینیت واجب تعالی با سایر موجودات منتفی است. بر اساس وحدت تشکیکی وجود هم، حق تعالی در اعلی مرتبه وجود و مرتبه لاحدی قرار داشته و بسیط الحقیقه و کلّ الأشياء است؛ یعنی در عین بساطت، کمالات وجودی سایر موجودات را به نحو

اتم و اکمل داراست و سایر موجودات در مراتب مادون می‌باشند، بنابراین این تفسیر از وحدت وجود هم مستلزم محدود و نامحدود بودن یک وجود نیست. به تعبیری در وحدت تشکیکی وجود، جهت وحدت و کثرت، نامحدودیت و محدودیت به وجود برمی‌گردد، نه اینکه حقیقت وجود از یک جهت، هم واحد و هم کثیر، هم نامحدود و هم محدود باشد. بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجود یک مصداق دارد و آن حق تعالی است و سایر اشیاء، شئون و مظاهر آن حقیقت واحد می‌باشند و اسناد موجود به اشیاء مجاز و بالعرض است. پس سخن از وجود انسان و... در درون وجود خدا نیست. انسان و سایر اشیاء، شأن و ظهورات آن حقیقت واحد می‌باشند، نه وجود حقایق محدود در آن حقیقت واحد (حق تعالی). انسان حقیقتی ماورای حد بودن ندارد که به عین خدا موجود باشد و لازمه‌اش اجتماع نامحدود و محدود باشد. محدودیت، حدّ شأن و ظهور آن حقیقت واحد است نه عین آن حقیقت واحد، تا اینکه بگوییم آن حقیقت واحد که همان حق تعالی است، در عین نامحدود بودن، محدود هم هست. پس با توجه به تبیینی که صورت گرفت، می‌توان به این نتیجه دست یافت که اشکال مبنایی مذکور وارد نبوده و قابل توجیه و دفاع نیست. افزون بر آن، استدلال صدرالمتألهین بر علم حضوری خداوند به اشیاء در مقام ذات از طریق قاعده بسیط الحقیقه و براساس وحدت تشکیکی وجود بود، به این نحو که خداوند، کمالات وجودی موجودات مادون را به نحو اشرف داراست؛ در حالی که اشکال مبنایی در مورد وحدت شخصی وجود است که اساساً از محل بحث خارج است، هرچند می‌توان قاعده بسیط الحقیقه را بر مبنای وحدت شخصی وجود نیز تفسیر و تبیین نمود.

اما در مورد اشکالات بنایی بیان شد که روش صدرالمتألهین در اثبات و تبیین علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، از طریق کمالات وجودی ممکنات موجود در ذات خداوند، هرچند این روش از اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم، ناتوان است و از این روش نمی‌توان در اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم استفاده کرد - زیرا ممکنات معدوم، هیچ نحوه تحقق خارجی ندارند. اما ضعف و نقص این روش را نمی‌توان تعمیم داد و آن را ضعف و نقص علم حضوری دانسته و بیان نمود که از طریق علم حضوری نمی‌توانیم علم خداوند به ممکنات معدوم و ممتنعات را اثبات

کنیم؛ زیرا بیان شد که علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، فرع و مبتنی بر تحقق خارجی موجودات نیست، بلکه تحقق خارجی موجودات، مبتنی بر علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد است و ملاک علم حضوری خداوند به ممکنات موجود و ممکنات معدوم، وجود الهی آنها در مقام ذات است نه تحقق یا عدم تحقق آنها در مقام فعل. امور ممتنع هم هرچند تحقق خارجی و مابزاء عینی ندارند، ولی دارای یک نحوه وجود علمی برای حق تعالی می‌باشند و در تعلق علم به آنها، همین وجود علمی کفایت می‌کند.

اما در مورد دیدگاه مختار آیه‌الله فیاضی بیان شد که در حکایتگری ذات خداوند نسبت به جمیع معلومات اعم از موجودات ممکن، معدوم و ممتنع، بحث و نزاعی نیست؛ بلکه سؤال این است که متعلق علم خداوند در مقام ذات چیست؟ زیرا علم از صفات ذات اضافه‌ای است که متعلق آن باید وجود داشته باشد، اگر متعلق آن صورت ذهنی و ماهیات اشیاء، هرچند به صورت اتحاد عاقل و معقول باشد، بیان شد که این نحوه از علم اولاً اختصاص به موجودات نفسانی داشته و ثانیاً بیانگر تمام حقیقت شیء نیست، و اگر متعلق علم واجب تعالی، همان «وجود الهی» اشیاء باشد که این قول حقی است؛ چه آن را علم حضوری بدانیم یا آن را علم حصولی و به معنای حکایتگری ذات بنامیم. پس خلاصه آنکه رأی نهایی صدرالمتألهین عبارت است از علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، که این علم به صورت حضوری بوده و خداوند متعال با علم حضوری به ذات خود، به جمیع معلومات علم حضوری دارد؛ هرچند اثبات این نحوه از علم به لحاظ روش‌شناسی دارای ضعف‌هایی می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، شرح محمد بن محمد بن حسن طوسی، ج قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش چهارم از جلد ششم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۳. همو، *عین نصّاح (تحریر تمهید القواعد)*، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۴. رضانزاد (نوشین)، غلامحسین، *حکمت‌نامه یا شرح کبیر بر متن و حواشی منظومه حکمت*، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۸ ق.
۶. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، حاشیه ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۸. همو، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش. (الف)
۹. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش. (ب)
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بداية الحکمة*، تحقیق و تعلیق علی شیروانی، قم، دار الفکر، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، *فلسفه مقدماتی (برگرفته از آثار شهید مطهری)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۸ ش.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۳۶۴ ش.
۱۵. فیاضی، غلامرضا، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، *تنظیم و نگارش حسین مظفری، دو فصلنامه معارف عقلی*، شماره ۱۰، ۱۳۸۷ ش.

برخی از اندیشه‌های منطقی سمرقندی و نظر ابتکاری علامه طباطبایی در اجزای قضیه*

□ اکبر فایدئی^۱

چکیده

شمس‌الدین محمد بن اشرف سمرقندی، منطق‌دان ناشناخته سده هفتم هجری، نقش مؤثری در رشد و بالندگی منطق سینیوی در جهان اسلام دارد. بررسی آرای منطقی او، از تأثیرش در افکار برخی منطق‌دانان به ویژه قطب‌الدین رازی حکایت دارد. او علاوه بر بسط و گسترش برخی از نوآوری‌های ابن سینا، از آرای منطقی خاصی برخوردار است. تبعیت از نظام منطق‌نگاری ابن سینا، بساطت تصدیق یا نفی مرکب‌انگاری تصدیق، حل مسئله کل کلامی کاذب، تفکیک میان مصادیق مختلف ضرورت وصفیه و تقسیم آن بر سه قسم، افزودن شرط ذهنیه در عکس مستوی سالبه معدوله‌الموضوع معدومه‌المحمول و یا موجبه معدوله‌المحمول معدومه‌الموضوع، از جمله اندیشه‌های منطقی شمس‌الدین سمرقندی است.

نوشتار حاضر ضمن ذکر و بررسی این آراء، در بحث از بساطت تصدیق، به ذکر

و بررسی دیدگاه ابتکاری علامه طباطبایی در مورد تعداد اجزای قضیه می‌پردازد
که از دیدگاه ایشان، نسبت حکمیه از اجزای اصلی قضیه به شمار نمی‌رود.
واژگان کلیدی: تصور و تصدیق، عکس مستوی، ضرورت وصفیه،
سمرقندی و طباطبایی.

۱. مقدمه

شمس‌الدین محمد بن اشرف سمرقندی (۶۳۸-۷۰۴ ق.) منطق‌دان ناشناخته سده هفتم هجری، از پیروان منطق دویخشی ابن سینا، معاصر منطق‌دانان بزرگی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، افضل‌الدین خونجی، اثیرالدین ابهری، نجم‌الدین کاتبی، سراج‌الدین ارموی، قطب‌الدین شیرازی و علامه حلی است. سمرقندی یکی از تأثیرگذاران بر اندیشه‌های منطقی قطب‌الدین رازی در کتاب *شرح المطالع* است.^۱

سمرقندی در کتاب *التسطاس فی المنطق*^۲ و شرح آن، ضمن نقد و بررسی آرای منطق‌دانان قرن هفتم، ابتکارات متعددی در علم منطق پیدا کرده است. یکی از آرای منطقی وی، بساطت تصدیق یا نفی مرکب‌انگاری تصدیق است که در آن از اجزای قضیه نیز سخن گفته و همانند همه منطق‌دانان دیگر، نسبت حکمیه را از اجزای قضیه دانسته است. اما علامه طباطبایی بر اساس اعتقادش به فعل نفسانی بودن حکم، نسبت حکمیه را بیرون از اجزای قضیه می‌داند که نظر ابتکاری ایشان در تعداد اجزای قضیه محسوب می‌شود. برخی از ابتکارات و اندیشه‌های منطقی شمس‌الدین سمرقندی و نظر خاص علامه طباطبایی در تعداد اجزای قضیه، موضوع این مقاله را تشکیل می‌دهد.

۲. حل مغالطه کل کلامی کاذب

معمای دروغگو از زمان یونانیان تا کنون به صورت‌های گوناگون بیان شده و

۱. قطب‌الدین رازی که برای آرای منطقی شمس‌الدین سمرقندی اهمیت خاصی قائل بود، نسخه‌ای از کتاب *شرح التسطاس* سمرقندی را در سال ۷۱۱ قمری به خط خودش به رشته تحریر درآورد که هم‌اکنون در کتابخانه نجیب پاشا در ترکیه موجود است. او در کتاب *شرح المطالع* از سخنان سمرقندی بهره برده است (ر.ک: فلاحی، ۱۳۹۳: ۷۳).

۲. این کتاب در یک مقدمه و دو مقاله (تصورات و تصدیقات) تدوین یافته است.

صاحب‌نظران در آثار خود در صدد حل آن برآمده‌اند. دشوارترین صورت این معما را منطق‌دانان مسلمان با جمله خبری «کَلَّ کلامی کاذب» مطرح کرده‌اند.

شمس‌الدین محمد سمرقندی معمای دروغگو را برای مغالطه جمع مسائل، مثال آورده و چنین تقریر کرده است: اگر کسی بگوید: «کَلَّ کلامی فی هذه الساعة کاذب»، در حالی که در آن زمان سخنی دیگر بر زبان جاری نسازد، آن جمله خبری در واقع از دو حال خارج نیست، یا صادق است یا کاذب؛ و بنا بر هر دو فرض، اجتماع نقیضین پیش می‌آید که محال و باطل است. بنا بر فرض اول، یعنی اگر خود آن خبر در واقع صادق باشد، هر آنچه در آن زمان گفته است از جمله خود همان خبر، کاذب خواهد بود؛ پس لازم می‌آید که آن خبر، هم صادق باشد و هم کاذب. و بنا بر فرض دوم، یعنی اگر خود آن خبر در واقع کاذب باشد، نقیضش «بعض کلامی فی هذه الساعة صادق»، صادق خواهد بود، و چون در آن زمان، سخنی غیر از خود آن جمله خبری نداشته است، پس لازم می‌آید که خود همان خبر، هم کاذب و هم صادق باشد که اجتماع نقیضین (اجتماع صدق و کذب) و باطل است (سمرقندی، ۲۰۱۰: ۲۵۶).

راه حل اصلی معمای دروغگو از دیدگاه سمرقندی این است که مخبرعنه به اراده شخص مخبر تعیین می‌شود. اگر مراد مخبر از جمله «کَلَّ کلامی فی هذه الساعة کاذب»، سخنانی غیر از خود همین جمله خبری باشد، اجتماع نقیضین لازم نمی‌آید؛ زیرا در این صورت از صدق و کذب این جمله خبری، کذب و یا صدق سخنانی دیگر لازم می‌آید که مستلزم اجتماع نقیضین (اجتماع صدق و کذب در خود همان جمله خبری) نیست (همان: ۲۵۷).

و اگر مراد شخص مخبر از جمله «کَلَّ کلامی فی هذه الساعة کاذب»، مطلق سخنانش اعم از خود همین جمله خبری باشد، از آنجا که وی جز همین جمله، سخنی دیگر ندارد، در این صورت، گویی وی چنین جمله‌ای را بیان کرده و آنگاه در خصوص همان جمله گفته است که آن جمله دروغ است. در این صورت تناقضی لازم نمی‌آید، زیرا صدق و کذب در آن، بر شیء واحد وارد نشده است؛ بدین معنا که عبارت «کَلَّ کلامی فی هذه الساعة کاذب»، متضمن دو خبر است که یکی مخبرعنه (خود همین جمله خبری) و دیگری مخبره (حکم به کذب آن جمله) است. خبر اول که مخبرعنه

است، کاذب است؛ ولی خبر دوم که مخبریه است، صادق است. بنابراین اجتماع نقیضین پیش نمی‌آید (همان).

تقریر روشن مغالطه «کَلِّ کلامی کاذب» در بیان شمس‌الدین سمرقندی و راه حلّ و پاسخ منحصر به فرد وی به آن، راه را برای حل معمای درغگو در میان منطقدانان پس از وی هموارتر ساخته است؛ تا آنجا که محقق دوانی هم در رساله *نهایة الکلام*، این راه حل سمرقندی را قابل قبول دانسته و از آن دفاع کرده است (دوانی، ۱۳۷۵: ۱۰۹-۱۱۰).

۳. تفکیک میان مصادیق مختلف ضرورت وصفیه و تقسیم آن بر سه قسم

پیروان مکتب منطقی سینوی، در باب موجهات بسیطه، ضروریه وصفیه را به ضرورتِ به شرط وصفِ موضوع (فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۱۵۳) یا ضرورتِ مادام‌الوصف (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۶۶) و یا ضرورتِ مشروط به وصف عنوانی موضوع (کاتبی، ۱۳۵۵: ۱۸۳) تعریف کرده و آن را متناسب با تعریف خود، به گونه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند.

لازم است بدانیم که شمس‌الدین محمد سمرقندی هم به نوبه خود، مصادیق گوناگون ضرورت وصفیه را با دقت نظر بیشتری بررسی کرده و قضیه مشروطه یا ضروریه وصفیه را به ضرورت به اعتبار وصف تعریف نموده و آن را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. قضیه‌ای که در آن به ضرورتِ نسبت به اعتبار وصف حکم می‌شود، وصفی که با موضوع قضیه مغایرت دارد؛ مثل «کَلِّ دهن سیال بالضرورة ما دام حارّاً» و «لا شیء من الدهن بجامد بالضرورة ما دام حارّاً».

۲. قضیه‌ای که در آن به ضرورتِ نسبت به اعتبار علیت وصف عنوانی موضوع^۱ حکم می‌شود، وصفی که دوام ثبوتش در ثبوت یا دوام ضرورتِ نسبت، نقش علی دارد و علیت آن در صدور حکم، ملحوظ است؛ چنان که مثلاً با توجه به علیت دوام کتابت نسبت به حرکت انگشتان دست، حکم کنیم که «کَلِّ کاتب متحرک الأصابع بالضرورة ما دام کاتباً».

۱. منظور از وصف عنوانی موضوع، وصفی است که با عنوان موضوع در قضیه ذکر شده است.

۳. قضیه‌ای که در آن به ضرورت نسبت، صرفاً به اعتبار وصف عنوانی موضوع، حکم شود؛ خواه آن وصف عنوانی موضوع، نقشی در ضرورت نسبت داشته باشد و خواه نداشته باشد (سمرقندی، ۲۰۱۰: ۷۸؛ همو، بی‌تا: ۱۲۹-۱۳۰؛ پورموسوی، ۱۳۹۵: ۱۳).

قسم سوم هم به نوبه خود بر سه قسم است:

الف) دوام وصف عنوانی موضوع، علت دوام ضرورت نسبت است؛ چنان که مثلاً بدون لحاظ علیت دوام کتابت نسبت به حرکت انگشتان دست، حکم کنیم که «کَلَّ کاتب متحرک الأصباع بالضرورة ما دام کاتباً».

ب) ثبوت بالفعل وصف، علت تحقق ضرورت نسبت است، نه علت دوام آن؛ مثل «کَلَّ کاتب غیر اُمّی بالضرورة ما دام کاتباً»^۱.

ج) وصف عنوانی موضوع، اصلاً در ثبوت یا دوام ضرورت نسبت نقشی ندارد، بلکه میان آن دو، تقارن زمانی برقرار است؛ مثل «بعض الأیض حیوان بالضرورة ما دام أیض» (سمرقندی، ۲۰۱۰: ۷۸؛ همو، بی‌تا: ۱۳۰).

تقسیم قضیه مشروطه یا ضروریه وصفیه به سه قسم مذکور، نخستین بار توسط شمس‌الدین محمد سمرقندی صورت گرفته است که برای منطقدانان متأخر راهگشا بوده و از اهمیت شایانی برخوردار است.

۴. افزودن شرط ذهنیه در عکس مستوی سالبه معدوله الموضوع

معدومه المحمول و یا موجبه معدوله المحمول معدومه الموضوع

از دیدگاه شمس‌الدین محمد سمرقندی، قضیه سالبه معدوله الموضوعی که محمولش امر عدمی باشد، در صورت خارجی یا حقیقیه بودن، عکس مستوی لازم‌الصدق ندارد. چنین قضیه‌ای تنها در صورت ذهنیه بودن، دارای عکس می‌باشد. وی در این مورد می‌گوید: قضایای سالبه معدوله الموضوع معدومه المحمول حقیقیه و خارجیه، عکس مستوی لازم‌الصدق ندارند. قضیه سالبه حملیه، خواه کلیه باشد و خواه جزئیه، اگر سالبه الموضوع (معدوله الموضوع) و معدومه المحمول باشد، عکس مستوی ندارد،

۱. چون صرفاً با تحقق کتابت، ضرورت غیر اُمّی بودن کاتب محقق می‌شود؛ خواه دائمی باشد و خواه نه.

مگر اینکه ذهنیه باشد؛ وگرنه سلب سلب (که مستلزم ایجاب است) از معدوم لازم می‌آید و آن محال است. چون اگر قضیه «هیچ غیر انسانی شریک‌الباری نیست»، خارجیه یا حقیقیه باشد، ضرورتاً صادق است؛ در حالی که عکس آن «برخی شریک‌الباری غیر انسان نیست به امکان عام»، صادق نیست؛ زیرا اگر صادق باشد، «برخی شریک‌الباری انسان است»، صادق خواهد بود؛ چرا که سلب در سلب، عبارت از اثبات است. همچنین اگر قضیه «هیچ غیر موجودی خلأ نیست ضرورتاً مادام که غیر موجود است» خارجیه یا حقیقیه باشد، صادق است؛ در حالی که عکس آن «برخی خلأ غیر موجود نیست به امکان عام»، کاذب است؛ وگرنه لازم می‌آید که برخی خلأ موجود باشد و آن محال است. و هنگامی که ضروریه و مشروطه عامه، عکس نداشته باشد، هیچ یک از موجهات بسیطه (در قضایای سالبه معدولة الموضوع معدومة‌المحمول حقیقیه و خارجیه) عکس نخواهد داشت (همو، بی‌تا: ۱۶۹).

از دیدگاه سمرقندی، قضیه موجهه معدولة‌المحمولی که موضوعش امر عدمی باشد، در صورت خارجیه یا حقیقیه بودن، عکس مستوی لازم‌الصدق ندارد. چنین قضیه‌ای تنها در صورت ذهنیه بودن، دارای عکس می‌باشد. وی در این مورد می‌گوید: قضایای موجهه معدولة‌المحمول معدومة‌الموضوع حقیقیه و خارجیه، عکس مستوی لازم‌الصدق ندارند. قضیه موجهه حملیه، خواه کلیه باشد و خواه جزئیه، اگر سالبه‌المحمول (معدولة‌المحمول) و معدومة‌الموضوع باشد، عکس مستوی ندارد، مگر اینکه ذهنیه باشد. چون قضیه «هر شریک‌الباری غیر انسان است»، صادق است؛ در حالی که عکس آن «برخی غیر انسان شریک‌الباری است»، با عنوان قضیه خارجیه یا حقیقیه صادق نیست، بلکه به شرط ذهنیه بودن صادق است. همچنین قضیه «هر خلأی غیر موجود است»، صادق است؛ در حالی که عکس آن «برخی غیر موجود خلأ است»، با عنوان قضیه حقیقیه و خارجیه صادق نیست، بلکه به شرط ذهنیه بودن صادق است (ر.ک: همان: ۱۶۹-۱۷۰).

به نظر می‌آید که این نوآوری شمس‌الدین سمرقندی در نوع خود بی‌نظیر و غیر قابل مناقشه باشد.

۵. بساطت تصدیق

پیروان منطق دویبخشی سینوی، به تبعیت از فارابی، علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم کرده و با توجه به آرای مختلفشان در ارتباط با مسئله حکم و تصدیق، در مورد بسیط یا مرکب بودن تصدیق اختلاف نظر پیدا کرده‌اند (ر.ک: فارابی، ۱۳۶۷: ۱/۲۶۶-۲۶۷؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۱۶: ۴؛ علامه حلی، ۱۳۶۶: ۱۷۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۸۱).

غزالی معرفت و ادراک ذوات مفرد، مثل ادراک معنای انسان، حیوان و سنگ را تصور، و علم به نسبت ایجابی یا سلبی میان آن‌ها را تصدیق دانسته و می‌گوید: مثلاً در حکم به اینکه انسان حیوان است، ابتدا باید تصویری از انسان و تصویری از حیوان باشد تا با حکم به نسبت میان آن دو، تصدیق حاصل آید (بی‌تا: ۲۰۳؛ همو، ۱۹۲۷: ۳۶).

ولی ابن سهلان ساوی، حکم را به معنای تصدیق گرفته و می‌گوید: تصدیق عبارت از حکم ایجابی یا سلبی میان دو معنای متصور در ذهن، و اعتقاد به صدق و مطابقت آن حکم با خارج است. هر تصدیقی حداقل متوقف بر دو تصور مقدم بر آن است؛ اما تصور، متوقف بر تصدیق مقدم نیست (۱۳۸۳: ۵۳-۵۴؛ همو، ۱۳۳۷ الف: ۴؛ همو، ۱۳۳۷ ب: ۱۳۰).

فخرالدین رازی هم همانند غزالی، تصدیق را مرکب انگاشته است؛ با این تفاوت که از نظر او، حکم، یک امر معرفتی و ادراکی نیست، بلکه یک فعل نفسانی و جزء تصدیق است. فخر رازی می‌گوید: علم بر دو قسم تصور و تصدیق است و تفاوت اساسی تصور و تصدیق به منزله فرق میان بسیط و مرکب است. تصدیق عبارت از همان قضیه است که مرکب از حکم به همراه تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه است (۱۳۷۳: ۴۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۷).

افضل‌الدین خونجی هم تصدیق را مرکب از چهار جزء پنداشته است. او می‌گوید: تصور عبارت از ادراک ساده است، بدون اینکه مقارن با حکم باشد؛ اما تصدیق عبارت از ادراک توأم با حکم ایجابی یا سلبی است (۱۳۸۹: ۶).^۱ به اعتقاد وی، قضیه بدون

۱. منظور از حکم در این تعریف، حکم خبری یا ایقاع نسبت ثبوتی یا سلبی است، نه حکم تقییدی. از این رو، وی حکم را به قید ایجابی یا سلبی مقید ساخت تا حکم تقییدی یا تقیید موصوف به صفت را از تعریف تصدیق خارج کند (ارموی، بی‌تالاب): ۲؛ همو، ۱۳۵۱: ۱۱؛ اصفهانی، بی‌تا: ۴؛ چون مرکب ناقص تقییدی متعلق تصور است، نه تصدیق (جرجانی، ۱۱۲۷: ۲۶).

در نظر گرفتن نسبت میان طرفین، قابل تصور نیست و هر تصدیقی متوقف بر تصور محکوم‌علیه و محکوم‌به، به همراه حکم به نسبت ایجابی یا سلبی میان آن دو است (همان: ۹؛ ارموی، بی‌تا(الف): ۲-۱؛ همو، بی‌تا(ب): ۳).

برخی از منطق‌دانان قرن هفتم مانند خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس الاقتباس* و سراج‌الدین ارموی در *بیان الحق و لسان الصدق و مطالع الانوار فی المنطق* و کاتبی قزوینی در *الرسالة الشمسية فی القواعد المنطقیه و المنصص فی شرح الملخص*، همین بیان را آورده و تصدیق را مرکب پنداشته‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۳؛ ارموی، بی‌تا(الف): ۲-۱؛ همو، بی‌تا(ب): برگ ۳؛ کاتبی، ۱۴۳۲: ۵؛ همو، ۱۱۸۱: ۲)، تا آنجا که اثیرالدین ابهری پا را فراتر نهاده و در کتاب *دقائق الافکار* به بداهت مرکب بودن تصدیق، حکم کرده است (ابهری، بی‌تا: ۵۱۹).

شمس‌الدین محمد سمرقندی هم به پیروی از منطق‌نگاری دویخشی ابن سینا، در بخش منطق کتاب *المعتقدات* و کتاب *قسطاس الافکار فی تحقیق الاسرار*، منطق را به دو بخش اصلی ناظر به تصورات و تصدیقات تقسیم کرده و با عنایت به استقلال منطق تعریف از برهان، حد و رسم را بر مبحث قضایا مقدم ساخته است (سمرقندی، ۷۴۳: برگ ۷۳-۷۵؛ همو، ۲۰۱۰: ۲، ۴۹ و ۶۰؛ همو، بی‌تا: ۲، ۷۲ و ۹۳).

او در بحث از ماهیت تصور و تصدیق، با الهام از بیان ابن سینا، تصور را معرفت و تصدیق را علم دانسته^۱ و با نفی نظریه مرکب‌انگاری تصدیق، آن را عبارت از خود حکم به شمار آورده، می‌گوید: علم به دو نوع تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. تصور ادراک غیر از حکم است و تصدیق عبارت از خود حکم است؛ حکم به این معنا که نفس آدمی، وقوع نسبت ایجابی و یا عدم وقوع نسبت را درک کند و قضیه هم حاصل از

۱. منطقیان متأخر گفته‌اند: تصدیق یک نوع ادراک و انفعال نفسانی است؛ ولی حکم، فعل نفس است نه انفعال آن. پس حکم عین تصدیق نیست (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۸-۹).

۲. ابن سینا در کتاب *الاشارات والتنبيهات* می‌گوید: «الشیء قد یجهل من طریق التصور فلا یصور معناه إلى أن یتعرّف... وقد یجهل من جهة التصدیق إلى أن یتعلم...» (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۱/۲۳-۲۴؛ سمرقندی، ۱۳۹۲: ۱۸۹). سمرقندی در مقام توضیح این عبارت بوعلی، فرق میان علم و معرفت را بررسی کرده و می‌گوید: تصور را معرفت و تصدیق را علم گویند و به همین مناسبت است که ابن سینا در مورد تصور، از عبارت «أن یتعرّف» و در مورد تصدیق از عبارت «أن یتعلم» استفاده کرده است (سمرقندی، ۱۳۹۲: ۱۹۱).

ترکیب میان تصور و تصدیق است (همو، ۷۴۳: برگ ۷۳؛ همو، ۱۹۷۱: ۶۳). عبارت او در کتاب *بشارات الاشارات* چنین است:

«إِنَّ الإدراكَ العَقْلِيَّ إمَّا تصوّر إن كان غير الحكم؛ أو تصديق إن كان حكمًا بأن كذا كذا أو ليس كذا؛ والأوّل إيجاب والثاني سلب» (همو، ۱۳۹۲: ۱۸۳).

از نظر شمس‌الدین سمرقندی، هر تصدیقی مسبوق به تصور محکوم‌به و محکوم‌علیه و نسبت است (همو، ۲۰۱۰: ۱۱؛ همو، بی‌تا: ۱۵)؛ چون هیچ تصدیقی بدون تصور طرفین و نسبت حکمیه متصور نیست (همو، ۷۴۳: برگ ۷۳). با این حال، تصدیق امری بسیط بوده و به معنای خود حکم است، و تصور طرفین و نسبت حکمیه، شرط حصول تصدیق و از اجزای قضیه است؛ نه جزء تصدیق. منظور او از حکم، صورت ذهنی حاصل از نسبت ایجابی یا سلبی میان طرفین قضیه است که یک امر انفعالی است؛ نه حکم به معنای ایقاع نسبت ایجابی یا سلبی میان طرفین که امری فعلی است.

او در مقام نفی مرکب‌انگاری تصدیق می‌گوید: بدیهی و کسبی، صدق و کذب، و یقینی و غیر یقینی بودن تصدیق، تنها با قیاس به حکم قابل سنجش و اعتبار است؛ و این امر با مرکب‌انگاری تصدیق ناسازگار است. اگر تصدیق را مرکب از مجموع حکم و تصور طرفین بدانیم، نمی‌توان به بدیهی یا یقینی و یا صادق بودن آن حکم کرد؛ چون ممکن است که برخی از اجزای آن، کسبی، غیر یقینی و یا کاذب باشد.^۱ به علاوه بر اساس نظریه مرکب‌انگاری تصدیق، هیئت اجتماعی (صورت اجتماعی اجزای قضیه) که علم نیست، داخل در ماهیت تصدیق خواهد بود^۲ که در این صورت لازم می‌آید خود تصدیق هم علم نباشد؛ چون هیئت اجتماعی علم نیست، بلکه معلوم است؛ وگرنه یک تصدیق چند علم خواهد بود، در حالی که یک علم است نه چند علم (همو، ۲۰۱۰: ۴-۳؛ همو، بی‌تا: ۴-۳).

۱. تصدیق بدیهی آن است که تصور طرفین و نسبت حکمیه، برای جزم به حکم در آن کافی است، هرچند که طرفینش کسبی باشند (همو، بی‌تا: ۳)؛ مثل تصدیق موجود در قضیه «انسان انسان است» که انسان به دلیل مرکب بودنش کسبی و نظری بوده و محتاج به تعریف است؛ ولی حمل یک شیء بر خودش، از نوع حمل اولی و بدیهی بوده و بی‌نیاز از اثبات است.

۲. اگر تصدیق مرکب از اجزا (حکم و تصور طرفین) باشد، وجود هیئت اجتماعی میان آن اجزا، لازم و ضروری است؛ چون با فقدان صورت اجتماعی، مرکب واحد حاصل نمی‌آید (همان).

سمرقندی تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیة را شرط حصول تصدیق و از اجزای قضیه می‌داند، نه اجزای تصدیق. از دیدگاه وی، ماهیت قضیه حملیه، با تحقق سه امر تمامیت می‌یابد: یکی موضوع، دیگری محمول و سومی ایقاع نسبت ایجابی یا سلبی است که هر یک از نسبت ایجابی و یا نسبت سلبی، «نسبت حکمیة» نام دارد و شایسته است در قضیه مذکور افتد که در این صورت رابطه نامیده می‌شود و رابطه از جمله ادوات است که فاقد معنای استقلاللی بوده و از دو حال خارج نیست، یا در قالب کلمات وجودی از قبیل «کان، وجد و...» است که به دلیل دلالتشان بر زمان، رابط زمانی نامیده می‌شوند و یا در قالب اسم ضمیر نظیر «هو، هی، هم و هن» است که رابط غیر زمانی می‌باشند. قضیه‌ای که در آن به رابط زمانی یا غیر زمانی تصریح شود، قضیه ثلاثی نامیده می‌شود^۱ و اگر ادوات ربط در زبان عربی، با اتکاء به فهم و شعور مخاطب حذف شود، قضیه ثنائی نام می‌گیرد، مثل «زید کاتب» یا «زید لیس بکاتب»: ولی در فارسی که از کلمه «است» به عنوان لفظ زائد (رابط) غیر زمانی، و کلمه «بود» یا «باشد» به عنوان لفظ زائد (رابط) زمانی در قضایای مرکبه استفاده می‌شود، حذف آن الفاظ (ادات ربط)، جایز نیست (همو، ۲۰۱۰: ۶۲-۶۳؛ همو، بی‌تا: ۹۶-۹۷).

ارزیابی: واقعیت این است که تصدیق، امری بسیط است، و حکم، جزء تصدیق نیست؛ بلکه عین تصدیق و یا لازمه تصدیق است. همان طور که ملاصدرا و پیروانش گفته‌اند، حکم عبارت از فعل کاشف است و فعل بودن حکم، با بار ادراکی و معرفتی داشتن آن ناسازگار نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۳؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۲۵۱). حکم از آن جهت که فعل نفس است، غیر از تصدیق است، و از آن جهت که حاکی از اتحاد موضوع و محمول در خارج است، عین تصدیق است. همچنین تصویری که جدای از حکم نبوده و مستلزم حکم باشد، عبارت از تصدیق است؛ پس تصدیق عبارت از تصویری است که با یک تفسیر، عین حکم است و با تفسیری دیگر، مستلزم حکم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۳). بنابراین نظریه مرکب‌انگاری تصدیق، و حکم ابهری به بداهت آن، قابل پذیرش نبوده و حکم اعم از اینکه به عنوان فعل نفس مغایر با

۱. وی قضیه دارای رابط غیر زمانی را ثلاثی تام، و قضیه دارای رابط زمانی را ثلاثی ناقص نامیده است (همو، ۲۰۱۰: ۶۲).

تصدیق، و یا از جهت حکایتش از نسبت میان موضوع و محمول قضیه، عین تصدیق به‌شمار آید، در هر حال، تصدیق با خود قضیه مغایرت دارد.



۶. نظر ابتکاری علامه طباطبایی در مورد تعداد اجزای قضیه

چنان که گفته شد، شمس‌الدین سمرقندی همانند منطق‌دانان دیگر، نسبت حکمیه را از اجزای اصلی قضیه حملیه دانسته است؛ ولی از دیدگاه علامه طباطبایی، نسبت حکمیه از اجزای قضیه نیست.

از عبارات ابن سینا و ملاصدرا چنین برمی‌آید که هر قضیه حملیه‌ای، مرکب از چهار جزء است: موضوع، محمول، نسبت حکمیه (نسبت محمول به موضوع) و حکم (حکم به اتحاد محمول با موضوع). بنا به عقیده آن‌ها نسبت حکمیه در هر دو قضیهٔ موجهه و سالبه، یک نسبت ثبوتی و اتحادی است؛ با این تفاوت که در قضیه موجهه، به مطابقت این نسبت اتحادی با واقع و نفس‌الامر حکم می‌شود، ولی در قضیه سالبه، به عدم مطابقت آن حکم می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۱۲۵/۱؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۲-۲۰۳، پاورقی).

نظر مشهور فلاسفه این است که هلیت مرکبه^۱ موجهه، چهار جزء دارد که در آن به ثبوت یک شیء بر شیء دیگر حکم می‌شود؛ ولی هلیت بسیطه، فاقد نسبت حکمیه است. چون در هلیت بسیطه به ثبوت شیء حکم می‌شود؛ نه ثبوت یک شیء بر شیء دیگر. نسبت حکمیه قائم به دو طرف است و وجود رابطه یا نسبت میان یک شیء و خودش بی‌معناست. از طرف دیگر بنا به عقیده آن‌ها قضیه سالبه هم فاقد حکم است. بنابراین بر اساس دیدگاه مشهور فلاسفه، هلیت مرکبه در قضایای موجهه، چهار جزء دارد؛ ولی در قضایای سالبه به دلیل فقدان حکم، دارای سه جزء است. و هلیت بسیطه در قضایای موجهه به دلیل فقدان نسبت حکمیه، سه جزء دارد؛ ولی در قضایای سالبه به دلیل فقدان نسبت حکمیه و فقدان حکم، تنها دارای دو جزء (موضوع و محمول) است.

علامه طباطبایی این نظریه مشهور فلاسفه را مبنی بر اینکه در قضایای سالبه اساساً

۱. منظور از هلیت مرکبه، قضیه‌ای است که محمول در آن، چیزی غیر از وجود موضوع باشد، مثل «دیوار سفید است»؛ ولی محمول در هلیت بسیطه، همان وجود موضوع است، مثل «دیوار موجود است».

حکمی وجود ندارد، تأیید می‌کند؛ بدین معنا که قوه مدرکه پس از تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه، حکمی نسبت به اتحاد موضوع با محمول صادر نمی‌کند؛ مثلاً قضیه «علی شاعر نیست»، فاقد حکم است، نه اینکه دارای حکم عدمی باشد؛ چون سلب حکم، عدم جعل حکم است، نه جعل عدم حکم. قوه مدرکه میان لباس ماتم و سیاهی، نسبت ایجابی ساخته و حکم صادر می‌کند که «این لباس ماتم سیاه است»، ولی پس از تصور سفیدی و سیاهی و تصور نسبت میان آن دو، کاری انجام نداده و به اتحاد آن دو حکم نمی‌کند؛ با این حال، ذهن آدمی همین دست‌خالی ماندن و کار انجام ندادن را برای خود کار پنداشته و حکم نکردن خود را حکم به عدم پنداشته و در مقابل مفهوم «است» که حاکی از وجود حکم است، مفهوم «نیست» را می‌سازد (این سفیدی سیاهی نیست) و قضیه سالبه را مانند قضیه موجهه، دارای حکم و نسبت فرض می‌کند (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۰-۲۰۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۲۵۱).

تفاوت اساسی دیدگاه علامه طباطبایی با نظر مشهور فلاسفه تنها در این است که وی نسبت حکمیه را نیز از شمار اجزای قضیه بیرون می‌داند. از نظر علامه طباطبایی، نسبت حکمیه در واقع از اجزای قضیه نیست. از این رو قضایای موجهه اعم از هلیات بسیطه و مرکبه، دارای سه جزء (موضوع، محمول و حکم) هستند؛ اما قضایای سالبه به دلیل فقدان حکم، تنها دو جزء (موضوع و محمول) دارند. وی برای اثبات مدعای خود می‌گوید: نفس در صدور حکم، از عالم خارج و تصور نسبت حکمیه استمداد می‌جوید و حکم صادرشده از نفس، از عالم خارج حکایت می‌کند؛ مثلاً آنگاه که زید نمازگزار را در حال قیام مشاهده می‌کنیم که سپس برای قرائت تشهد می‌نشیند، دو مفهوم تصویری زید و قیام را دریافته و با حکم به اتحاد قائم با زید، از قیام او در ابتدای نماز حکایت می‌کنیم که یک فعل نفسانی است. قضیه با این حکم، مرکب تام می‌شود که سکوت متکلم بر آن جایز است. پس این حکم، تصویری نیست که از خارج آمده باشد؛ بلکه نفس ما این حکم را با استمداد از تصورات حاصله از خارج، انشاء و صادر کرده است و به همین جهت است که این فعل نفسانی، از عالم خارج حکایت دارد. درست است که صدور حکم از ناحیه نفس، متوقف بر تصور نسبت حکمیه است، اما نسبت حکمیه جزء قضیه نیست. حکم به اتحاد موضوع و محمول از آن جهت که یک

فعل نفسانی است، برای تحققش در ظرف ذهن، محتاج به تصور نسبت حکمیه است. حکم از این جهت که فعل نفسانی و انشاء نفس است، جزء قضیه نیست؛ از این رو متوقف علیه (محتاج الیه) آن، یعنی نسبت حکمیه هم جزء قضیه به شمار نمی‌رود. بلکه حکم از آن جهت که یک امر ذهنی است و جنبه کاشفیت دارد و حاکی از خارج است، جزء قضیه محسوب می‌شود و از این جهت نیازمند به نسبت حکمیه نیست. قضیه در قضیه بودن خود، محتاج به نسبت حکمیه نیست؛ چنان که هلیات بسیطه با اینکه قضیه هستند، نسبت حکمیه ندارند. هلیات بسیطه در عین قضیه بودنشان، خالی از هر نوع نسبت حکمیه (اعم از نسبت حکمیه به عنوان جزء قضیه و یا نسبت حکمیه محتاج الیه حکم به عنوان فعل نفسانی) هستند و این امر نشان می‌دهد که قضیه از آن جهت که قضیه است، برای تحقق خود نیازی به نسبت حکمیه ندارد (همو، ۱۳۶۲: ۲۵۱-۲۵۲؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۴۶-۱۴۸).

این دقت نظر و ابتکار علامه طباطبایی در مورد تعداد اجزای قضیه، قابل تحسین و بی‌بدیل است و حق به جانب اوست که ضمن صحنه گذاشتن بر نظریه مشهور فلاسفه مبنی بر اینکه در قضایای سالبه اساساً حکمی وجود ندارد، وی نسبت حکمیه را هم از اجزای اصلی قضیه نمی‌داند.

۷. نتیجه‌گیری

شمس‌الدین محمد بن اشرف سمرقندی از پیروان منطق دویخشی ابن‌سینا در قرن هفتم هجری، از شخصیت بارزی برخوردار است. او در مهم‌ترین مباحث و حوزه‌های علمی زمان خود مطالعه کرده و در علم منطق صاحب‌نظر است؛ اما متأسفانه در اندیشه‌های منطقی او کمتر کار شده است.

تفکیک میان مخبرعنه و مخبربه در جمله «کَلَّ کَلَامِی فِی هَذِهِ السَّاعَةِ کَاذِبٌ»، راه حل اصلی سمرقندی در پاسخ به معمای دروغگو است که محقق دوانی هم این راه حل را قابل قبول دانسته و از آن دفاع کرده است.

شمس‌الدین محمد سمرقندی قضیه مشروطه یا ضروریه و صفیه را به ضرورت به اعتبار وصف تعریف نموده و مصادیق گوناگون ضرورت و صفیه را با دقت نظر بیشتری

بررسی کرده است.

از دیدگاه سمرقندی، قضیه موجبة معدولة المحمولی که موضوعش امر عدمی باشد، در صورت خارجی یا حقیقه بودن، عکس مستوی لازم الصدق ندارد. چنین قضیه‌ای تنها در صورت ذهنیه بودن، دارای عکس می‌باشد.

بساطت تصدیق یا نفی مرکب‌انگاری تصدیق، از مهم‌ترین آرای منطقی سمرقندی است. نظر فخر رازی در مورد مرکب بودن تصدیق پذیرفتنی نبوده و حکم ابهری هم به بداهت آن ناموجه است.

شمس‌الدین سمرقندی همانند منطق‌دانان دیگر، نسبت حکمیه را از اجزای اصلی قضیه حملیه دانسته است؛ ولی این دیدگاه از نظر علامه طباطبایی، با عنایت به فعل نفسانی بودن حکم پذیرفتنی نیست.

از دیدگاه علامه طباطبایی، حکم عبارت از فعل کاشف است و فعل بودن حکم، با بار ادراکی و معرفتی داشتن آن ناسازگار نیست. وی نظریه مشهور فلاسفه را مبنی بر اینکه در قضایای سالبه اساساً حکمی وجود ندارد، تأیید می‌کند؛ اما تفاوت اساسی دیدگاه علامه طباطبایی با نظر مشهور فلاسفه در این است که وی نسبت حکمیه را نیز از شمار اجزای قضیه بیرون می‌داند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سهلان ساوی، زین‌الدین عمر، *البصائر النصيرية في علم المنطق*، تعلیق شیخ محمد عبده، قاهره، المطبعة الكبرى الاميرية بیولاقي، ۱۳۱۶ ق.
۲. همو، *البصائر النصيرية في علم المنطق*، تعلیق شیخ محمد عبده و مقدمه و تحقیق حسن المراغی، تهران، شمس تیریزی، ۱۳۸۳ ش.
۳. همو، *تبصره (مجموعه تبصره و دورساله دیگر در منطق)*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش. (الف)
۴. همو، *رساله در منطق*، پیوست کتاب *مجموعه تبصره و دورساله دیگر در منطق*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش. (ب)
۵. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیهاث*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۶. ابهری، اثیرالدین مفضل بن عمر بن مفضل، *دقائق الافکار*، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مجموعه شماره ۲۷۵۲، بی‌تا.
۷. ارموی، سراج‌الدین محمود، *بیان الحق و لسان الصدق*، تصویر نسخه خطی، کتابخانه ملک، شماره ۲۸۴۳، بی‌تا. (الف)
۸. همو، *لطائف الحکمه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ ش.
۹. همو، *مطالع الانوار فی المنطق*، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۵۷۸۹، بی‌تا. (ب)
۱۰. اصفهانی، شمس‌الدین محمود بن عبدالرحمن، *تتویر المطالع (شرح مطالع الانوار ارموی)*، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۳۸۷۳، بی‌تا.
۱۱. پورموسوی، سیدمهدی، «گوناگونی‌های ضرورت وصفی و تأثیر آن در دیگر موجهات»، *دوفصلنامه معارف منطقی*، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۱۲. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *حاشیه بر شرح مطالع الانوار ارموی*، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۴۷۴۹، ۱۱۲۷ ق.
۱۳. خونجی، افضل‌الدین محمد بن نام‌آور، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تحقیق خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین آلمان، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد، «نهاية الكلام في حل شبهة "كل كلامي كاذب"»، تصحیح احد فرامرز قراملکی، *فصلنامه نامه مفید*، شماره ۵، قم، دار العلم مفید، بهار ۱۳۷۵ ش.
۱۵. سمرقندی، شمس‌الدین محمد، *الصحائف الالهيه*، تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۹۷۱ م.
۱۶. همو، *المعتقدات*، پیوست *مجموعه کتب*، کتاب الرابع، نسخه خطی، المدینه، مکتبه عارف حکمت، جامع المخطوطات الاسلامیه، مکتبه المخطوطات المتنوعات الکبری، شماره ۲۰۶، ۷۴۳ ق.
۱۷. همو، «بشارات الاشارات، النهج الاول (برگ‌هایی از شرح کهن بر اشارات بوعلی سینا)»، مقدمه و تصحیح علی اوجبی، در: *ابن سینا پژوهی (مجموعه مقالاتی در معرفی آراء و احوال و آثار ابن سینا)*، به کوشش فاطمه فنا، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۱۸. همو، *شرح التسطاس فی المنطق*، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۳۸۵۹، بی‌تا.

۱۹. همو، *قسطاس الافكار في تحقيق الاسرار*، مقدمه و تصحيح و شرح نجم‌الدين پهلوان، رساله دكتري، آنکارا، دانشگاه آنکارا، ۲۰۱۰ م.
۲۰. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، *رسالة التصور والتصديق*، پوست كتاب *الجوهر النضيد* علامه حلى، قم، بيدار، ۱۳۶۳ ش.
۲۱. طباطبايى، سيدمحمدحسين، *اصول فلسفه و روش رئاليسم*، ج ۱-۳، مقدمه و پاورقى مرتضى مطهرى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، بى تا.
۲۲. همو، *بداية الحكمه*، با اشراف ميرزا عبدالله نورانى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. همو، *نهاية الحكمه*، با اشراف ميرزا عبدالله نورانى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. علامه حلى، جمال‌الدين حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، *الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد*، قم، بيدار، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. همو، *كشفت المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، قم، مؤسسه مطبوعات دينى، ۱۳۶۶ ش.
۲۶. غزالى، ابوحامد محمد بن محمد، *محك النظر في المنطق*، پوست كتاب *التقريب لحد المنطق* ابن حزم الاندلسى، تحقيق احمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلميه، بى تا.
۲۷. همو، *معيار العلم في فن المنطق*، مصر، المطبعة العربيه، ۱۹۲۷ م.
۲۸. فارابى، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *المنطقيات*، تحقيق محمدتقى دانش‌پژوه، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ۱۳۶۷ ش.
۲۹. فخرالدين رازى، ابو عبدالله محمد بن عمر، *شرح عيون الحكمه*، تحقيق احمد حجازى السقا، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۷۳ ش.
۳۰. همو، *كتاب المحصل و هو محصل افكار المتقدمين و المتأخرين من الحكماء و المتكلمين*، تحقيق حسين اتاى، قاهره، مكتبة دار التراث، ۱۴۱۱ ق.
۳۱. همو، *منطق المخلص*، مقدمه و تصحيح و تعليق احد فرامرز قراملكى و آدينه اصغرى نژاد، تهران، انتشارات امام صادق (عليه السلام)، ۱۳۸۱ ش.
۳۲. فلاحى، اسدالله، «منطق ربط نزد شمس‌الدين سمرقندى»، *دوفصلنامه منطق پژوهى*، سال پنجم، شماره ۲ (پيايى ۱۰)، پاييز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۳۳. قطب‌الدين رازى، محمد بن محمد، *تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لنجم‌الدين على الكاتيبى القزوينى*، حاشيه ميرسيدشريف جرجانى، بى جا، دار احياء الكتب العربيه، بى تا.
۳۴. كاتيبى قزوينى، نجم‌الدين على بن عمر، *الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية*، تحقيق بلال النجار، بى جا، المكتبة الاصلين، ۱۴۳۲ ق.
۳۵. همو، *المنصص في شرح المخلص*، نسخه خطى، كتابخانه مجلس شوراى اسلامى، شماره ۸۵۶، تحرير ۱۱۸۱ ق.
۳۶. همو، «منطق العين يا عين القواعد در فن منطق»، مقدمه و تصحيح و تعليق زين‌الدين جعفر زاهدى، *فصلنامه مطالعات اسلامى*، شماره ۲۱، زمستان ۱۳۵۵ ش.
۳۷. نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد، *اساس الاقتباس*، تصحيح مدرس رضوى، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.

بررسی تطبیقی «هویت استعلایی انسان» در اندیشه هیدگر و ملاصدرا*

□ محمدحسین کیانی^۱

چکیده

آرای هیدگر و ملاصدرا در باب «هویت استعلایی انسان» را می‌توان از جهاتی مورد بررسی تطبیقی قرار داد. در این تطبیق، قرابت‌ها و تمایزهایی به دست می‌آید. وجوه قرابت از این قرارند: نخست، هر دو قائل به معنایی واحد از استعلا در بستر وجود هستند و به تأثیرگذاری یک‌جانبه وجود در تحقق استعلای انسان اذعان دارند؛ دوم، به اهمیت استعلا در تعریف انسان اعتقاد داشته و هویت انسان را قائم به استعلا تلقی می‌کنند؛ وانگهی، هر دو به استمرار دائمی استعلای آدمی تصریح دارد. جهات تمایز نیز به این شرح است: نخست، مبنای آن‌ها درباره استعلا متفاوت است؛ زیرا آغاز استعلا در هیدگر با نقد سوپژکتیویسم دکارت است و به این عقیده نائل می‌شود که انسان تنها موجودی است که اشیا را در گشودگی‌اش درمی‌یابد؛ اما آغاز استعلا در اندیشه ملاصدرا با تبیین عین‌الربطی موجودات به وجود حقیقی ترسیم شده و بر این عقیده استوار است که انکشاف

هستی در انسان، بر مدار حرکت جوهری، اراده و فیض وجود حقیقی رخ می‌دهد؛ دوم، هیدگر با نظام هستی‌شناسانه‌ای که ترسیم کرده، به خوداتکالی دازاین در امر استعلا اعتقاد دارد، اما در اندیشه ملاصدرا اهتمام به الوهیت و در پرتو آن، تمسک علمی و عملی به جوانب آن از اهمیت بنیادین برخوردار است. **واژگان کلیدی:** سوپژکتیویسم، مراتب وجود، هستی، دازاین، عین‌الربط.

۱. مقدمه

استعلا معادل واژه انگلیسی transcendence و واژه آلمانی transzendence، برگرفته از واژه لاتین transcendere به معنای «تعالی» است. استعلا یا همان transcendence به معنای بالا رفتن از چیزی، جلو افتادن، پیشی گرفتن و سبقت گرفتن از چیزی و فرار و فراسوی چیزی رفتن است. همچنین، امر استعلایی معادل واژه انگلیسی transcendent و واژه آلمانی transzendent به معنای «متعالی» است. امر استعلایی اشاره به چیزی دارد که در ورا و فراسوی امر دیگری قرار دارد. در واقع، امر استعلایی در مقابل immanent به معنای حال و درونی است (Runes, 1942: 319). ضمن آنکه استعلاگرایی^۱ به معنای التزام به استعلا و اصیل انگاشتن امر استعلایی است که به انحای مختلف در ادوار تاریخ فلسفه استعمال شده است (Reese, 1980: 585؛ برای تفصیل ر.ک: عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۱).

استعلا از جمله مفاهیم مشترک در فلسفه‌های غربی و اسلامی به حساب می‌آید. اهمیت استعلا و امر استعلایی را می‌توان در تاریخ فلسفه‌های غربی به ویژه نزد فیثاغورثیان، افلاطون و نوافلاطونیان و رواقیان مشاهده کرد. این مسئله در فلسفه اسکولاستیک از جمله دغدغه‌های مهم به شمار رفته و در فلسفه مدرن نیز مورد توجه بسیاری از متفکران نظیر کانت، فیخته، هگل، شوپنهاور، هوسرل و هیدگر بوده است. فیلسوفان اسلامی نیز به تأسی از افلاطون و نوافلاطونیان و همچنین متأثر از باورهای الهیاتی - عرفانی اسلام، به مسئله استعلا و امر استعلایی توجه ویژه داشته‌اند. این نکته را می‌توان در اثر اندیشمندانی نظیر فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ابن عربی و ملاصدرا شاهد بود. اما آنچه از نگاه این

1. Transcendentalism.

مقاله پراهمیت جلوه می‌کند، اشاره به این نکته است که در میان فیلسوفان غربی و اسلامی می‌توان به دو متفکر اشاره کرد که سامانه فلسفی آن‌ها را می‌توان ناظر به مفهوم هویت استعلایی انسان تشریح کرد؛ یکی هیدگر و دیگری ملاصدرا.

استعلا کلیدی‌ترین مفهوم جهت فهم سامانه فلسفی هیدگر به حساب می‌آید؛ چرا که بدون فهم آن نمی‌توان به درک درستی از مهم‌ترین ایده‌های او پیرامون اگزیستانس، هستی، زمان، سوژکتیویسم و دازاین نائل شد. در پرتوی استعلایی هیدگری، مراد او پیرامون پرسش از هستی، رابطه زمان و هستی، نقد او بر سوژکتیویسم، معنا و ماهیت دازاین و نسبت او با عالم روشن می‌شود. به همین گونه، استعلا در فلسفه ملاصدرا نیز پراهمیت است؛ چرا که در نگاه نخست، صدرا فلسفه خود را حکمت «متعالیه» می‌نامد و تلاش می‌کند تا از چارچوب‌های سنتی فلسفه متعارف خارج شده و نظامی را طراحی کند که در آن همه چیز از طریق استعلایی آدمی کشف و ضبط می‌شود. فلسفه نزد ملاصدرا تنها مجموعه‌ای از باورهای نظری نیست، بلکه مسیری است که توانایی‌های بالقوه انسان در آن بالفعل شده و استعدادها و شکوفا می‌شود. بنابراین پرسش اصلی مقاله این خواهد بود که آیا می‌توان تحلیلی بر مبنای قرابت‌ها و تمایزات از «هویت استعلایی انسان» را در فلسفه هیدگر و ملاصدرا ارائه دارد؟ در مقام پاسخ به این پرسش، ابتدا به خوانش مدّ نظر از هویت استعلایی در اندیشه این دو فیلسوف اشاره می‌کنیم. سپس به بررسی مبانی معرفتی و بنیادهای انسان‌شناختی این نظریه پرداخته و هویت استعلایی انسان در اندیشه آن‌ها را کنکاش خواهیم کرد.

۲. خوانش مدّ نظر از هویت استعلایی

در فلسفه هیدگر می‌توان به چند برداشت متفاوت از استعلا اشاره کرد؛ برای نمونه، استعلا از جهتی صفت اختصاصی موجودات به حساب می‌آید؛ چنان که در سنت مسیحی، خداوندی که یکسره و رای جهان قرار دارد، خالق استعلا و موجودات به حساب می‌آید. می‌توان از این برداشت تحت عنوان استعلایی وجودی^۱ یاد کرد و آن را از

1. Ontical transcendence.

استعلای وجودشناختی^۱ که مورد توجه ارسطو بوده و مبنای آن زدودن دوگانگی میان وجود و موجود است، متمایز ساخت (Cf. Inwood, 1998: 226). هدف ارسطو از این رویکرد، «بررسی وجود و تعینات موجود بما هو موجود جهت درک مقولات و نظام آن‌هاست» (Heidegger, 2000: 200). وانگهی می‌توان استعلای وجودی را از استعلای معرفت‌شناختی^۲ که مورد توجه دکارت بود، جدا کرد. هیدگر پیرامون استعلای دکارتی در مقام تثبیت سوژکتیویسم می‌گوید:

«در قرون وسطا، انسان و دیگر موجودات، مخلوق خدایی خالق بودند و به این جهت، مخلوقیت عامل ارتباط انسان و سایر موجودات محسوب می‌شد؛ اما وقتی دکارت خدای خالق را کنار گذاشت و انسان را از آن رو که سوژه است، در مقابل موجودات به عنوان ابژه قرار داد، آدمی را در برابر جهان تنها گذاشت» (Id., 1979: 4/86).

در واقع، معنای استعلا در فلسفه هیدگر با نقد سوژکتیویسم دکارتی آغاز می‌شود؛ چرا که سوژکتیویسم مانع اصلی مفهوم استعلا در اندیشه اوست.

اما نسبت نقد سوژکتیویسم دکارتی و ظهور استعلای هیدگری کدام است؟ هیدگر می‌کوشد تا با تأسی از کانت و البته خوانش منحصر به فردی که از کانت ارائه می‌دهد و همچنین با تأسی از حوزه پدیدارشناسی، انسان را به مثابه سوژه‌ای که در شرایط گوناگون و در برابر امور پیرامونی، پیوسته تفسیرهای متفاوت از ابژه‌ها ارائه کرده، لحاظ نکند. به عبارت دیگر، هیدگر انسان را بر خلاف مشی معرفت‌شناختی فهم کرده و می‌کوشد تا سرشت آدمی را بر حسب وجود در نظر گیرد. بدین سان صرف وجود آدمی را باید به مثابه استعلای وی در نظر گرفت. «استعلای انسان تنها در درک پیشینی از وجود گرفتار می‌شود» (Id., 1965: 18) و «وجود به منزله بنیان موجودات تنها در انسان فرافکنی می‌کند» (Id., 1996: 228) و این نشان از خاصیت وجودی - استعلایی انسان دارد و اینکه استعلا تنها ذیل عنایت به وجود فهم می‌شود.

در این مقام، وجه اشتراک ملاصدرا با هیدگر در این است که او نیز انسان را به واسطه نسبتش با وجود معنا کرده و معنای استعلا را در درک پیشینی از وجود لحاظ

1. Ontological transcendence.
2. Epistemological transcendence

می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۲۳۷/۱)؛ اما در تبیین حقیقت و نسبت انسان با وجود، به تشریحی می‌پردازد که با اندیشه هیدگر شباهتی ندارد، هرچند که در نهایت در باب مفهوم استعلا و نسبت استعلا با وجود می‌توان به اشتراک عقیده این دو صحنه گذاشت. بر این اساس، ملاصدرا نخست بر مبنای تقریر منحصر به فردی که از اصالت وجود به دست می‌دهد، معتقد است که «وجود دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی است» (همان: ۳۴۳/۱). سپس ناظر با این مراتب و بر مبنای تقریر منحصر به فردی که از تشکیک و وحدت وجود ارائه می‌دهد، ابراز می‌دارد که حقیقت انسان نیز ذومراتب است؛ چرا که انسان به واسطه اعمال و رفتار خویش، حالاتی را در نفس خود راسخ می‌گرداند که لاجرم او را در مرتبه طبیعی یا نفسانی یا عقلانی قرار می‌دهد (همان: ۲۹۶/۹). صدرا بر اساس این دو مقدمه و البته بر بنیاد لوازم این دو مقدمه معتقد است که انسان دارای هیچ مقام ثابت و از پیش تعیین شده‌ای نیست، بلکه همواره به واسطه افعالش در مرتبه‌ای ساکن می‌شود و در عین حال، جوهری است که به واسطه اعمال و افعالی که انجام می‌دهد، قابلیت پذیرش صور مختلف انواع دیگر را داراست (روزبهانی و دیگران، ۱۳۹۳: ۶۰۲). لازمه این سخن آن است که انسان تنها موجودی است که فاقد حد لایتغیر است؛ چرا که همواره داری حرکت و پویایی است و در هر مرتبه، ماهیت تازه‌ای را در خود می‌یابد و از آن رو که «انسان نیز متأثر از وجود، دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی است» (همان: ۳۴۳/۱)، وجود او نیز منحصر در عالم طبیعی نیست و همواره در حال فراافکنی است.

بدین سان، ملاصدرا به دو نتیجه اساسی می‌رسد: نخست اینکه انسان عالم صغیر است، چرا که تمام مراتب هستی را در خود داراست؛ دوم اینکه انسان همواره در تحول و استعلاست. نتیجه دوم همانی است که در باب مفهوم استعلا و نسبت استعلا با وجود مورد نظر هیدگر نیز قرار گرفته است. به هر حال در اندیشه ملاصدرا، این دو نتیجه نشان از خاصیت وجودی - استعلایی انسان دارد. بنابراین از نگاه او نیز استعلا تنها ذیل عنایت به وجود فهم می‌شود و تحقق استعلا نیز در رابطه تنگاتنگ و انفکاک‌ناپذیر با هستی رخ می‌دهد.

۳. مبانی و بایسته‌های نظریه

۱-۳. مبانی فلسفی

استعلا در فلسفه هیدگر و ملاصدرا در فضای معرفتی منحصر به فردی قوام می‌یابد؛ به گونه‌ای که با تبیین پیشینه معرفتی استعلا، به غایت تفاوت و دوگانگی در آن‌ها پی خواهیم برد؛ چرا که در اساس، استعلا نزد هیدگر کوششی برای غلبه بر سوژکتیویته‌ای است که در تفکر اغلب فلاسفه، حضوری مؤثر دارد. دکارت با پیش فرض قرار دادن دو جوهر متمایز یعنی ذهن اندیشه‌کننده و جسم امتداددارنده، نتوانست به تبیین روشنی از رابطه ذهن و جسم دست یابد. بدین سان، در فلسفه جدید که استمرار همان سنت دکارتی است، دشواری‌هایی نظیر اثبات وجود جهان خارج، تبیین رابطه ذهن و جهان خارج، اثبات وجود اذهان دیگر و... به وجود آمد. از نگاه هیدگر، همه این مسائل از اساس باطل‌اند؛ چرا که همگی بر دیگر انگاره‌ای باطل یعنی دوالیسم دکارتی بنا شده‌اند. در دوالیسم دکارت، انسان به مثابه فاعل آگاهی، و شیء به مثابه متعلق آگاهی، یکسره از هم جدا و منفک قلمداد می‌شوند. بدین سان «تمام تلاش هیدگر این است که بر این ثنویت غلبه کند و این تلاش از دو سو صورت می‌گیرد؛ از یک سو تلاش هیدگر بر این است تا نشان دهد که شیء همان متعلق آگاهی نیست، حال آنکه در فلسفه جدید، شیء به منزله متعلق آگاهی تلقی می‌شود و متعلق آگاهی یعنی شیئی که تحت مفاهیم و مقولات فاعل آگاهی قرار گرفته است؛ اما از نظر هیدگر، وصف اساسی شیء، متعلق معرفت فاعل آگاهی واقع شدن نیست، بلکه وصف اساسی شیء، ظهور، گشودگی، انکشاف و حاضر بودن است. از طرف دیگر، هیدگر می‌کوشد تا نشان دهد که انسان تنها فاعل آگاهی نیست. این سخن نه به این معناست که حقیقت وجودی آدمی بیش و پیش از آنکه فاعل آگاهی بودن باشد، در این امر نهفته است که او در این عالم است و با موجودات و با وجود موجودات، به منزله آنچه که ظهور آن‌ها را ممکن می‌سازد، ارتباط و نسبتی دارد» (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۲). از این رو، استعلا با نظر به بنیادهای فلسفی هیدگر، خلاصه در این واقعیت است که انسان تنها موجودی است که اشیا را در آشکاری و گشودگی‌شان انکشاف می‌کند. او این ویژگی اساسی

انسان را با اصطلاح «در عالم بودن»^۱ تشریح کرده است و از همین روست که نحوه‌های سنتی سخن گفتن از انسان و به کارگیری اصطلاحاتی چون فاعل آگاه، فاعل شناسا، من و غیره در رساله وجود و زمان به کلی غایب است. هیدگر به جای همه آن تعابیر، اصطلاح دازاین را به کار می‌برد که در ترجمه تحت‌اللفظی به معنای «آنجا بودن»^۲ است.

اصطلاح دازاین در صدد است آدمی را از نظرگاه خاصی لحاظ کند؛ یعنی به منزله موجودی که به واسطه نسبتش با وجود، از سایر موجودات متمایز می‌شود. بدین سان در هستی انسان، نشانه‌ای از وجود را می‌یابیم. این نشانه به معنای هستی خاص انسان است. «هستی خاص آدمی، نه به منزله چیزی که صرفاً هست، بلکه به مثابه چیزی که باید تحقق پذیرد. هیدگر این خصیصه را در تعبیر «باید بودن»^۳ خلاصه و آن را وصف اساسی دازاین تلقی می‌کند» (بیمل، ۱۳۹۳: ۵۳). هیدگر می‌گوید:

«با این همه اگر دازاین به چنان نحوی اگزستانس داشته باشد که دیگر مطلقاً هیچ چیزی برای او در برون ایستاده نباشد، بی‌درنگ همراه با آن، او همچنین بدین سان پیشاپیش به صورت «نه دیگر آنجا بودن» یعنی «نه دیگر دازاین» درآمده است. رفع برون‌ایستایی هستی دازاین یعنی نفی هستی او. مادام که دازاین در مقام هستنده هست، هرگز به تمامیت خود نرسیده است. اما گیرم که دازاین به این تمامیت دست یابد، در این صورت، این دستیابی فقدان مطلق «در جهان بودن» خواهد شد. در این صورت، او هرگز دگرباره در مقام هستنده تجربه‌پذیر نمی‌گردد» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۵۲۸).

اما استعلا نزد ملاصدرا بر مدار تبیین وجود ربطی است. هرچند که وجود ربطی مختص تمامی ممکنات بوده و استعلا برای تمامی آن‌ها متصور است، اما استعلای انسان به دلیل ویژگی‌های منحصر به فرد او، دارای کیفیات ویژه‌ای است؛ چرا که انسان به لحاظ تلاقی قوس نزول و صعود، مستعد قابلیت است که هیچ ممکن دیگری توان ارتقا به آن را ندارد. اما چنان که گذشت، ملاصدرا همانند هیدگر بحث از استعلا را با عنایت به وجود آغاز می‌کند؛ به این معنا که وجود در حکمت صدرایی دارای وحدت

1. Being in the world.
2. Being there.
3. To be (It has to be).

حقه بوده و به سان امری یگانه پنداشته می‌شود و تنها به ذات الوهیت تعلق دارد و تمامی ممکنات به منزله مظاهر او قلمداد شده و امکان ظهوری آنان نیز به واسطه وابستگی تام به وجود مطلق است. بنابراین «موجودیت ممکنات وابستگی تام به مبدأ هستی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۷۵). از این رو، ممکنات را عین وابستگی به واجب‌الوجود معرفی کرده و عین‌الربط را به معنای انکار هر گونه وجود برای ممکنات به حساب می‌آورد. او می‌گوید:

«موجودیت ممکن محقق نمی‌گردد مگر به وسیله اتحاد ممکن با حقیقت وجود، و نیز مناط امکانی بودن وجود ممکن، چیزی جز متعلق به غیر بودن و نیازمند به غیر بودن وجود او نیست؛ همان‌گونه که مناط واجب بودن، چیزی جز وجود بی‌نیاز از غیر بودن نیست» (همو، ۱۹۹۹: ۸۶/۸).

بدین‌سان، موجودات تنها شئون حقیقت مطلق و عین وابستگی و تعلق به وجود حقیقی توصیف می‌شوند. ملاصدرا درباره وجود حقیقی نیز می‌گوید:

«وجود حقیقی به جمیع انحاء ظهور، ظاهر بذاته و مظهر لغیره است؛ به واسطه آن، برای آن، با آن، در آن و از آن است که ماهیت ظهور می‌یابد و اگر ظهور وجود در ذوات موجودات و اظهار آن برای خودش بالذات و برای دیگر موجودات بالعرض نبود، هیچ موجودی به هیچ وجهی از وجوه ظهور نمی‌یافت، بلکه در خفا و ظلمت مستور می‌ماند» (همان: ۳۴۳/۸).

نیاز وجودی ممکنات به وجود حقیقی، موجب حرکت جوهری آن‌ها برای کسب فیض وجود می‌شود. این حرکت جوهری در انسان که به همراه طلب فیض است، از آن رو که به پشتوانه شعور و اراده رخ می‌دهد، دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که جملگی فلسفه استعلا در حکمت صدرایی را سامان می‌دهد. بدین‌سان، انسان تنها ممکنی است که می‌تواند از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر استعلا یابد و مسیر استکمال را بدون هیچ گونه محدودیتی طی کند؛ در حالی که سایر موجودات تنها تا مرتبه معینی از وجود کمال می‌یابند و استکمال نیز برای آن‌ها امری قهری محسوب می‌شود؛ اما کمال انسان رابطه مستقیمی با اختیار او دارد و از آن رو که محدودیت استکمالی نیز برای او وجود ندارد، «شأن او به آن درجه از قابلیت است که می‌تواند به مقامی نائل شود که همه

موجودات عینی، جزئی از ذات او گردند و قدرت او در همه موجودات ساری گشته و وجودش هدف و غایت آفرینش گردد» (همو، ۱۳۸۲: ۲۹۰). از این رو، برای انسان هیچ گونه مرتبه معلومی به معنای پایانِ فعلیت او متصور نیست.

بر این اساس، از نگاه هیدگر تعین دازاین در نحوه هستی او با حقیقت استعلایش قوام می‌یابد؛ حقیقتی که با سوپژکتیویسم نسبتی ندارد، بلکه مهم‌ترین ویژگی‌اش «آنجا بودن» و «در عالم بودن» است که یکسره به حقیقت استعلایی دازاین نظر دارد و خود به مثابه استعلای ماقبل معرفتی لحاظ می‌شود. البته می‌توان بارقه‌ای از هم‌زبانی را میان تبیین هیدگر و تلقی ملاصدرا نشان داد؛ همانند نظریه اتحاد عاقل و معقول که طی آن اتحاد انسان با هر مرتبه از عالم، موجب تحقق عینی آن مرتبه در نهان آدمی شده و به انکشاف هستی در درون انسان ختم می‌شود.^۱ اما هر گونه شباهت در این باره، با تفاوت اساسی که هیدگر و ملاصدرا پیرامون تکیه‌گاه بنیادینی که در بستر مبانی خود به دست داده‌اند، از میان می‌رود.

۳-۲. تکیه‌گاه بنیادین

تکیه‌گاه به مثابه امر محوری است که هیدگر و ملاصدرا در مسئله استعلا به آن اصالت داده و در کانون اندیشه خود جای داده‌اند. از این رو، «در عالم بودن» و «خود برون‌افکنی» دازاین در فلسفه هیدگر بی‌غایت و تکیه‌گاه نیست. در واقع، دازاین به دنبال انکشاف و ظهور هستی است و هیدگر بر خلاف ملاصدرا، خدامدارانه به این مسئله نظر نکرده است؛ چرا که هدف دازاین - بر خلاف انسان استعلایی صدرا - اتحاد با عقل فعال نیست. به عبارت دیگر، تکیه‌گاه غایی در رویکرد هستی‌شناسانه هیدگر، بر مدار دازاین باقی مانده و دازاین یکسره خوداتکا به حساب می‌آید؛ حال آنکه تکیه‌گاه غایی در رویکرد هستی‌شناسانه ملاصدرا بر مدار الوهیت قوام می‌یابد. این تفاوت اساسی با این ادعا که تکیه‌گاه هر دو به وجود باز می‌گردد - چرا که هیدگر بی‌واسطه به

۱. «كُلُّ ما يراه الإنسان في هذا العالم -فضلاً عن عالم الآخرة- فإنما يراه في ذاته وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه وأيضاً في ذاته... النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات العينية أجزاء ذاتها وتكون قوتها سارية في جميع الموجودات ويكون وجودها غاية الخلقة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰۹).

وجود تصریح دارد و از طرف دیگر، صدرا نیز کنه و باطن وجود را همان خداوند قلمداد کرده، برطرف نمی‌شود؛ چون همچنان می‌توان گفت که وجود صدرا الوهی است و از همین رو هستی‌شناسی خدامحورانه او با هستی‌شناسی هیدگر در تفاوت آشکار است.

شاید تحلیل آلتیا^۱ در اندیشه هیدگر برای فهم بهتر نکته مذکور راهگشا باشد. در واقع، هیدگر آلتیا را نحوه‌ای از بودن دازاین لحاظ می‌کند؛ یعنی نحوه‌ای از هستی که در آن دازاین در مقام کاشف، پرده‌بردار و یا گشاینده عمل می‌کند و اجازه می‌دهد تا هر امری بدون هر گونه حجایی قابل وصول شود. بنابراین آنچه درست و حقیقی است، در معنای نخستش همین عمل کشف یا پرده‌برداری است و تنها در معنای ثانوی است که چیزی به منزله نتیجه و حاصل عمل کشف قابل حصول می‌شود؛ یعنی به معنای شیئی که آشکار و هویدا می‌گردد و به همین دلیل است که هیدگر می‌کوشد تا نشان دهد که نخستین و بنیادی‌ترین پدیدار حقیقت، همان چیزی است که خود این «کاشف بودن»^۲ را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، «کاشف بودن» همان هویداگری دازاین و «در عالم بودن» اوست که با اوصاف آمادگی، فهم و گفتار، در معنای بی‌قراری قوام یافته است. «پس اگر حقیقت، مبتنی بر دازاین است و اگر صادق یا حقیقی بودن یعنی گشودگی و نحوه‌ای از «آنجا بودن» دازاین، بنابراین باید نتیجه گرفت که حقیقت بنیادین، نحوه هستی خاص آدمی است» (بیمل، ۱۳۹۳: ۸۷). در واقع، دازاین به نحو بنیادین در حقیقت است. والتر بیمل نیز تصریح دارد که در حقیقت‌پنداشتن دازاین به این معنا نیست که حقایق از طریق قدرت مرموز و ناشناخته‌ای در دازاین تعبیه شده‌اند، بلکه به این معناست که دازاین به دلیل «در عالم بودنش» همواره از پیش نسبت به همه آنچه جزئی از عالم اوست، گشوده است. بدین‌سان، تلقی و فهم تازه‌ای از انسان به منزله دازاین منجر به شرح و تفسیر جدیدی از حقیقت می‌شود (همان). هیدگر در این باره می‌گوید:

«دازاین همچون آنی که از طریق گشودگی تقویم یافته است، ذاتاً در حقیقت است.

1. Aletheia.

2. To be discovering.

گشودگی نوعی هستی است که ذاتی دازاین است. حقیقت «آنجا هست» تنها تا آنجا که دازاین هست و مادام که دازاین هست. هستندگان تنها آنگاه مکشوف می‌شوند و تنها تا وقتی گشوده می‌گردند که اساساً دازاین هست. قوانین نیوتن، اصل امتناع تناقض و هر حقیقتی هر چه باشد، اساساً تنها تا زمانی حقیقی است که دازاین هست. تا دازاینی نبود، حقیقتی هم نبود و از آن پس که دازاینی نباشد، حقیقتی هم نخواهد بود. چه، در نبود دازاین، حقیقت در مقام گشودگی، کشف و مکشوف نمی‌تواند بود. قوانین نیوتن پیش از آنکه مکشوف شوند، حقیقی نبودند... این قوانین به واسطه نیوتن حقیقی گردیدند و با این قوانین، هستندگان به نحوی فی‌نفسه برای دازاین دسترس‌پذیر شدند. ارائه برهان بر اینکه حقایق جاودان وجود دارند، وافی به مقصود نخواهد بود، مگر در اثبات این امر توفیق حاصل شده باشد که دازاین جاودانه بوده است و جاودانه خواهد بود. مادام که از ارائه این برهان بی‌بهره و کوتاه‌دستیم، اصل حقایق جاودان نیز ادعایی است خیال‌باخته که اجماع تائکونی فلاسفه در باورداشت آن، مشروعیتی برایش حاصل نمی‌آورد. بنابراین، جمله حقیقت بر حسب آن نوع هستی دازاین‌گانه‌ای که ذاتی حقیقت است، با هستی دازاین است» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۵۱۱).

اما غایت استعلا، بلکه هدف فلسفه در اندیشه ملاصدرا با نظر به حق تعالی و در اتحاد با عقل فعال رقم خورده و در نهایت، انسان به خدا تشبه می‌یابد. هیدگر در باب حقیقت تصریح داشت:

«بر حذر باید بود که مبدا استشهاد از چنین شاهدهی به دام عرفان لفظی و بی‌سد و بند افتد. با این همه، در نهایت پیشه فلسفه آن است که از نیروی عنصری‌ترین واژه‌هایی که دازاین خود را در آن‌ها به بیان می‌آورد، پاسداری کند تا این واژه‌ها به دست فهم همگانی به سطح آن گونه فهم‌ناپذیری که نقش سرچشمه مسائل ظاهر فریب را ایفا می‌کند، نازل نشوند» (همان: ۴۹۹).

در مقابل، ملاصدرا پیشه فلسفه را استکمال نفس در جهت تشبه به حق تعالی می‌داند و می‌گوید:

«فلسفه استکمال نفس آدمی به وسیله علم به حقایق موجودات از طریق برهان است. البته معرفت به حقیقت موجود که ورای عین الربطی بودن آن نیز لحاظ نمی‌شود، به قدر وسع و طاقت انسانی برای تشبه به حق تعالی صورت می‌گیرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۲۰/۱).

به عبارت دیگر، توجه به دو مقدمه در اندیشه صدرای مهم است؛ نخست اینکه ممکنات طریقی جهت نیل انسان به حق تعالی به حساب می‌آیند: «عالم تنها مسیری برای وصول انسان به وجود حق تعالی است؛ حقیقتی که تمامی کمالات را به نحو بسیط در خود دارد» (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۳).

دوم اینکه:

«حق تعالی نفس انسان را جهت آشکارسازی ذات و صفات و افعال خویش قرار داد و انسان را برای جلوه‌سازی ذات و صفات خویش آفرید تا انسان مقدمه‌ای برای شناخت حق باشد» (همو، ۱۹۹۹: ۲۶۵/۱).

از این رو، ملاصدرا با تبیین استعلا در دو حوزه علمی و عملی، اتحاد با عقل فعال و تشبه به حق را تشریح می‌کند. او در جملات آغازین رساله الوجود تصریح می‌کند که: «ثمّ الإنسان وإذا استكمل بالعلم والكمال، بلغ إلى درجة العقل الفعّال». در واقع، تشبه به باری تعالی مستلزم شناخت حقایق موجوداتی است که موجودیت آن‌ها به حق است؛ شناختی که تمامی ابعاد مسئله از جمله معرفت به ذات، صفات و افعال حق تعالی، نحوی ارتباط موجودات به حق و چگونگی صدور موجودات از حق و سرانجام و بازگشت آنان را شامل می‌شود. اما ملاصدرا علاوه بر استكمال معرفتی، به استعلای عملی نیز اشاره دارد. مراد از استعلای عملی، کسب خصائل و صفات حمیده است. صدرای معتقد است که اگر این ملکات نفسانی در انسان وجود نداشته باشند، بدن پیوسته نفس را مشغول خود می‌کند و او را از کمال مطلوبش باز می‌دارد. از این رو، لازمه استعلای وجودشناسانه آدمی، پرهیز از نفس اماره و پیروی از نفس مطمئنه در راستای دستورات دینی است. او می‌گوید:

«کسانی که ترس از آخرت و امید به مغفرت و بهشت داشته باشند و در دنیا زهد پیشه کنند و از لذات زودگذر دنیا دل بکنند، سرانجام آن‌ها سرای سلامت و ورود به بهشت و امنیت از عذاب آتش خواهد بود. هر کس که ادراک امور الهی و اشتیاق به احاطه عقلیات و تجرد از جسمانیات بر او غلبه کند، سرانجام در سلک اهل ملکوت داخل می‌شود و بلکه در صف اعالی مهیمن خواهد ایستاد. البته این در صورتی است که عقاید حقه او به کشف تام منتهی شود و با زهد حقیقی و نیتی همراه باشد که از همه آنچه او را از جانب قدس الهی رویگردان می‌کند، خالی باشد. این غایت آن

چیزی است که بشر به آن می‌تواند دست یابد» (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۵).

بنابراین، دازاین در هیدگر به دنبال انکشاف و ظهور هستی است؛ اما انسان صدرا چنین انکشافی را به مثابه عین‌الربطی پنداشته و چنین معرفتی را قرین تمسک عملی به فرامین الهی و لازمه استعلای وجودی انسان قلمداد می‌کند. این کوشش نزد ملاصدرا به معنای تشبه به امر لایتناهی و دائمی است و از همین روست که صدرا در این باره با هیدگر موافق است که صیروت و استعلای انسان امری دائمی، بی‌پایان و همیشگی است؛ اما علت آن را در کوشش آدمی برای تشبه به امر دائمی می‌داند؛ چرا که تشبه به امر لایتناهی در غیر از صیروت دائمی متصور نخواهد بود.

۴. هویت استعلایی انسان

در مقام پرسش از حقیقت انسان است که هویت استعلایی او کشف می‌شود. چنان که می‌دانیم، حکمای پیشین متأثر از ارسطو، انسان را حیوان ناطق نامیده و او را واجد «نفس ناطقه» دانسته‌اند. هرچند ملاصدرا این تعریف را در ابتدا می‌پذیرد، اما از آن عبور کرده و معنای جدیدی را به دست می‌دهد. بر خلاف هیدگر که از اساس، این تعریف را برنمی‌تابد؛ چرا که آن را خوانشی بر مدار اصالت سوپزکتیویسم تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، ملاصدرا و هیدگر در مقام پاسخ به چیستی حقیقت انسان هم‌عقیده‌اند که آدمی به لحاظ وجودی، از دیگر موجودات متمایز است و این تمایز نیز نهفته در نسبتی است که با وجود برقرار می‌کند (همو، ۱۹۹۹: ۳۴۳/۸: 228; Heidegger, 1996). این ادعا، مبنای مشترکی است که صدرا و هیدگر را به هویت استعلایی انسان رهنمون می‌سازد. هرچند که انسان بنا بر تعریف منطقی، حیوان ناطق معنا شده است و قابلیت فوق‌نهفته در ناطقیت انسان است، صدرا با نگاه هستی‌شناسانه و بر مبنای اصالت وجود، پیوند معناداری را میان ناطق بودن و مسئله استعلا برقرار می‌سازد. بدین‌سان، رویکرد انسان‌شناختی منحصر به فرد صدرا قوام یافته و استعلا به معنای کمال‌گرایی ذاتی و کمال‌گروی دائمی، خصیصه بنیادین انسان قلمداد می‌شود. در واقع، «صدرا انسان را به‌عنوان موجودی که مهم‌ترین شاخصه ذاتی او تعالی است، معرفی می‌کند» (محقق داماد

و جان‌محمدی، ۱۳۹۰: ۵۴) و ماهیت انسان را به مثابه حیوان استعلایی در نظر گرفته و او را پیوسته در حال تغییر و تبدیل معنا می‌کند؛ ضمن آنکه هویت و تشخیص انسان را به استعلای او باز می‌گرداند. ملاصدرا می‌گوید:

«إِنَّ النفس الإنسائية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم، بل النفس الإنسائية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشأت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۹۹: ۳۴۳/۸).

بر این اساس، اوج دیدگاه صدرا آنگاه رقم می‌خورد که انسان را همانند دیگر انواع، منحصر در نوع واحد قلمداد نمی‌کند. به این معنا که «انسان یک نوع نیست که دارای افرادی باشد، بلکه هر انسانی خود یک نوع مجزا به حساب می‌آید» (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۴). از نگاه صدرا و ناظر به حرکت جوهری او، انسان موجودی پایان‌ناپذیر نیست و در قالب نوع خود، محدود و محصور نمی‌شود، بلکه همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک و با اندیشه و عمل به منصفه ظهور می‌رساند. به عبارت دیگر، انسان به منزله صورتی برای هر یک از قوه‌های موجود در عالم است و برای هر یک از صورت‌های عالم معنا و آخرت نیز همچون ماده به شمار می‌رود. وی معتقد است که انسان موجودی است که در خود نمی‌ماند و با اندیشه و عمل خود، خویشتن را می‌سازد (برای تفصیل ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۷۱-۱۴۳).

این نگاه صدرا به هویت استعلایی انسان را می‌توان با دیدگاه هیدگر درباره «نه‌هنوز بودن»^۱ دازاین همخوان دانست. بدین معنا، هیدگر نیز معتقد است که هویت دازاین قرین نهایت و تمامیت است؛ چرا که دازاین به مثابه وجود انسانی، تا هست ناتمام است و همواره فرایش خویش را درمی‌افکند. ناتمامی دازاین، میل به کلیت‌یافتگی دازاین و هویت فرایش - خویشی دازاین همواره هست تا زمانی که مرگ فرا می‌رسد و زمانی که دازاین می‌میرد، تمامیت می‌یابد. هیدگر می‌گوید:

- «در دازاین ناتمامی دائمی است و با مرگ پایان می‌یابد؛ این امری است رذاشدنی» (۱۳۸۹: ۵۳۹).

1. Noch nich sein/ Being not yet/ Not yet being.

- «دازاین همچون آئی که خود هست، باید آنچه هنوز نیست بشود یا آنچه هنوز نیست باشد» (همان: ۵۴۲).

دازاین همواره «نه هنوز فعلیت» است. این ساختار ناکامل و نامتناهی وقتی پایان یافته تلقی می شود که دازاین دیگر «آنجا بودن» نباشد؛ یعنی مرده باشد. هیدگر می گوید: آنچه ناتمامیت یعنی فرایش خویش بودنِ مدام در دازاین را می سازد، «نه هنوزی» است که هر دازاینی در مقام هستنده ای که هست، باید باشد. او معتقد است:

«برای مثال، میوه نارسیده به سوی رسیدگی سیر می کند. در ضمن این رسیده شدن، آنچه میوه هنوز نیست، هرگز همچون چیزی که «هنوز پیش دست» نیست، تکه تکه فراهم چیده نمی شود. خود میوه خودش را رسیده می گرداند و همین خودرسیده گردانی، مشخصه هستی اش را به عنوان میوه تعیین می کند... نه هنوز از آغاز در هستی خاص خود میوه مندرج است و به هیچ وجه تعیین و تعریفی دلخواه نیست. بل به منزله مقوم است. بر همین قیاس، دازاین نیز مادام که هست، همواره «پیشاپیش نه هنوز خویش» است» (همان).

بنابراین، هیدگر و ملاصدرا هم عقیده اند که انسان از آن رو که انسان است، عین استعلاست و اینکه تساوق انسان و استعلا در مقام التفات به مسئله وجود فهم می شود. البته لوازم و جنبه های التفات به وجود و این همانی استعلا و انسان در فلسفه هیدگر و ملاصدرا متفاوت است.

نتیجه گیری

شبهت هیدگر و ملاصدرا درباره استعلا انکارناشدنی است. مهم ترین هم سویی برون ساختاری اینکه سامانه فلسفی هر دو را می توان بر مدار استعلای وجودشناختی تشریح کرد و مهم ترین هم زبانی درون ساختاری اینکه استعلا در اندیشه آن ها یکسره بر مبنای التفات به وجود قوام می یابد. به عبارت دیگر، این هم اندیشی وجود دارد که استعلای آدمی با عطف نظر به درک پیشینی از وجود میسر می شود؛ ضمن آنکه هویت انسان با نظر به وجود و استعلای او به منصفه ظهور می نشیند. هیدگر و ملاصدرا بر مبنای ویژگی استعلایی انسان، او را از دیگر موجودات متمایز می کنند و ریشه تمایز را در

نسبت آدمی با وجود در نظر می‌گیرند. بر همین اساس است که آن‌ها تعاریف گذشته از انسان را برتنباید و یکسره هویت اختصاصی او را بر اساس استعلا تفسیر کرده‌اند. وانگهی، هر دو معتقدند که نسبت وجودی انسان با هر مرتبه از عالم، منجر به تحقق عینی آن مرتبه در نهان آدمی شده و به کشف هستی در انسان می‌انجامد.

اما تفاوت‌های عمیقی در اندیشه هیدگر و ملاصدرا وجود دارد که منجر به ایجاد تمایزی ژرف در سامانه فلسفی آن دو شده است. به عبارت دیگر، هرچند که استعلا در اندیشه وجودشناختی آن دو به خوبی بسط می‌یابد، اما مبانی و مبادی استعلا در سامانه فلسفی آن‌ها متفاوت است؛ چرا که ایده استعلا نزد هیدگر با نقد سوپوزکتیویته مدرن آغاز شده و به این عقیده نائل می‌شود که انسان تنها موجودی است که می‌تواند موجود را در آشکاری و گشودگی‌اش دریابد. اما استعلا در اندیشه ملاصدرا با تبیین وابستگی تام موجودات به وجود حقیقی ترسیم شده و بر این عقیده استوار است که انکشاف هستی در انسان، بر مدار حرکت جوهری، اراده و فیض وجود حقیقی رخ می‌دهد؛ ضمن آنکه هیدگر با نظام هستی‌شناسانه‌ای که ترسیم کرده، به خوداتکایی دازاین در امر استعلا اعتقاد دارد. این مسئله را می‌توان از جهات متفاوت بررسی کرد که از جمله آن‌ها بحث از آلتیا در تفکر هیدگر است. اما در اندیشه ملاصدرا، اهتمام به الوهیت و در پرتو آن، تمسک علمی و عملی به جوانب آن از اهمیت بنیادین برخوردار است. بنابراین استعلا به مثابه روح حاکم بر تفکر هیدگر، نسبتی با مضامین دینی و عرفانی ندارد؛ حال آنکه استعلا نزد ملاصدرا درون‌مایه دینی - عرفانی دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۲. بیمل، والتر، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش، ۱۳۹۳ ش.
۳. روزبهانی، محمدعلی و دیگران، «حرکت جوهری انسان و خودبرون‌افکنی دازاین در فلسفه ملاصدرا و هایدگر»، *فصلنامه فلسفه دین*، سال یازدهم، شماره ۳ (پیاپی ۲۰)، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۹ م.
۶. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح حامد ناجی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۸. همو، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۹. عبدالکریمی، بیژن، *هایدگر و استعلا*، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. محقق داماد، سیدمصطفی و محمدتقی جان‌محمدی، «انسان و تعالی؛ روایت اصالت وجودی از انسان»، *فصلنامه خردنامه*، شماره ۶۶، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۱. هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹ ش.
12. Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, Revised and Expanded Translation by Gregory Fried & Richard Polt, Yale University Press, 2000.
13. Id., *Kant and the Problem of Metaphysics*, Richard Taft (Trans.), Bloomington, Indiana University Press, 1965.
14. Id., "Letter on Humanism", in: *Basic Writing*, David Farrell Krell (Ed.), London, Routledge, 1996.
15. Id., *Nietzsche*, David Farrell Krell (Ed.), Vol. 4, New York, Harper & Row, 1979.
16. Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1998.
17. Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Michigan, Humanities Press, 1980.
18. Runes, Dagobert David, *Dictionary of Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1942.

مطالعه تطبیقی

علت تامه و ناقصه در فلسفه با سبب و شرط در علم اصول*

□ غلامعلی مقدم^۱

چکیده

علیت که از مبادی وجود و اندیشه است، از مباحث مهم در حوزه معارف دینی به شمار می‌رود. متفکران شیعه به عنوان جریان عقل‌گرا، همواره از اصل علیت دفاع کرده و به تبیین احکام و اقسام آن پرداخته‌اند. تقسیم علّت به تامه، ناقصه، حقیقی، معد، بسیط، مرکب، قریب، بعید و... در فلسفه، و تقسیم به سبب، شرط، مقتضی، مانع و معد و... در علم اصول، از جمله مباحث مشترک میان این دو علم است. فلاسفه این تقسیم را بیشتر به روش حصر ثنایی انجام داده و دانشمندان علم اصول ناظر به اعتبارات فقهی و عملی، تقسیمی چندگانه ارائه کرده‌اند. در این مقاله با روش تحلیلی، به مطالعه تطبیقی تقسیمات علّت در این دو علم پرداخته و با نقد تبیین اصولی نشان داده‌ایم که تقسیم علّت به روش ثنایی، از انسجام و اتقان بیشتری برخوردار، و با اشکالات کمتری مواجه است. ضمن آنکه می‌توان برخی تقسیمات علّت در دانش اصول را بر اساس تقسیم رایج در

فلسفه تفسیر کرد.

واژگان کلیدی: تقسیمات علت، علت در اصول و فلسفه، سبب در فلسفه و

اصول، علت تامه و ناقصه در اصول.

مقدمه

علیت و تقسیمات آن، از مباحث قدیمی مطرح در علوم عقلی است. تقسیم چهارگانه ارسطو از علت، امروزه نیز محل بحث و استفاده است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۳۰). متکلمان و فیلسوفان مسلمان، به علیت، تعریف، اقسام و احکام آن پرداخته و تقسیمات متعدد دیگری نیز بدان افزوده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۷۷/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۶/۲؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۳۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۶۷). علم اصول نیز در بخشی از مباحث خود، به تقریر و بازخوانی مسائل عقلی مرتبط با کشف و استدلال از جمله علیت و تقسیمات آن توجه کرده است. مطالعه تطبیقی و مقایسه میان رویکرد فلسفه و علم اصول به مسئله علت و تقسیمات آن، باب گفتگو و تضارب آراء را در مسائل مشترک میان دو علم باز نموده، نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌ها را آشکار کرده و زمینه پیرایش آن‌ها را از نقایص فراهم می‌آورد.

اگرچه نگارنده به مقاله یا کتابی مستقل که به بررسی تطبیقی تقسیمات علت در اصول و فلسفه، و داوری میان آن‌ها در نحوه تقسیم پرداخته باشد، برخورد نکرد، اما مقایسه جهات اختلافی این مسئله به نحو ضمنی در کتب اصولی مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان آن را نمونه‌ای از مطالعه تطبیقی در تقسیم علت میان فلسفه و علم اصول به شمار آورد. برخی اصولیان به اختلاف مبادی تصویری و تحلیل مفهومی اقسام علت در علم اصول و فلسفه اشاره کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۲۰۷/۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۳۱: ۴۵۴/۱). گاه نیز اقسام علت تحت عنوان و مدخلی مستقل و جداگانه مورد مطالعه تطبیقی قرار گرفته و تفاوت‌های نگرش اصولی و فلسفی ذکر شده است (شعرانی، ۱۳۷۳: ۲۳۰). نیز گاهی در مدخلی عام مانند «توقف الشيء علی الشيء» یا «العلاقة» از شرط و عدم‌المانع و تفاوت اصطلاحی آن‌ها یاد شده است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۳۱؛ تهنوی، ۱۹۹۶: ۱۲۰۶/۲)؛ چنان که تفاوت میان خاستگاه اعتباری و تکوینی تقسیم در علم اصول

و فلسفه، در برخی کتب مورد اشاره و تذکر قرار گرفته است (فانی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۲۳۲/۲). نقد و بررسی تقسیمات علت و سبب در فلسفه و حقوق به نحو مجزا و بدون نگاه تطبیقی نیز در برخی مقالات انعکاس یافته است؛ از جمله: «تأملی در اقسام علل ناقصه: رویکرد انتقادی بر حصرگرایی علل اربعه» (موسوی اعظم و ابراهیمی و کشفی، ۱۳۹۲: ۲۵) و «بررسی مفهومی و مصداقی سبب و شرط در حقوق مدنی» (میرشکاری، ۱۳۸۹: ۷۸). لذا در این مقاله این مسئله را پی گیری کرده ایم که آیا می توان با نقد تقسیم چندگانه اصول از علت، آن را به تقسیم ثنایی فلسفی فروکاست؟ نحوه این ارجاع و ادله این تحویل کدام است؟

بنابراین در آغاز با اشاره به اهمیت بحث، اصل مسئله و ضرورت آن را تبیین می نماییم. آنگاه به تقسیم علت در فلسفه که از ساختاری ثنایی و حصری عقلی برخوردار است، می پردازیم. سپس به تقسیم اصولی و تعریف و تمایز اقسام علت از نگاه اصول پرداخته و آن ها را بر اساس مبانی فلسفی، نقد و بررسی می کنیم و در پایان نتایج داوری در این اختلاف را به اجمال مرور می نماییم.

تبیین مسئله و ضرورت آن

علیت از مبادی مهم در معرفت شناسی و جهان شناسی است. متون دینی، اصل مسئله علیت را مورد توجه قرار داده و تبیین، تفسیر، اثبات و پی گیری لوازم تفصیلی آن را به اجتهاد صحیح اندیشمندان دینی واگذار کرده است. آنچه در علوم اسلامی به نام علیت و نظام اسباب و مسببات خوانده می شود، همان سنت های غیر قابل تغییر و تبدیل الهی در لسان شریعت است (احزاب/ ۶۲؛ فتح/ ۲۳؛ مطهری، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۳۵). بر این اساس، نظام عالم قوانین و قواعد ثابتی دارد که ضروری و دائمی هستند و قابل تغییر و تبدیل نیستند (فاطر/ ۴۳). قرآن اصل علیت را مسلم و مفروض انگاشته، عالم را عالم اسباب و علل معرفی کرده، تأثیر علیت در امور مادی و معنوی را پذیرفته و نقش سلسله علل را برای رسیدن به معلول خاطر نشان کرده است (عبس/ ۲۴-۳۰). در معارف دینی، نظام هستی مبتنی بر نوعی علیت فراگیر میان اجزاء مختلف اداره می شود (آل عمران/ ۱۴۵: هود/ ۱۵؛ اسراء/ ۱۸-۲۰؛ شوری/ ۲۰؛ نجم/ ۳۹-۴۰).

در نگاه فلسفی، علیت از اصول نزدیک به بداهت، و تعبیر دیگری از اصول بدیهی مانند ترجیح بلامرجح و قاعده تناقض است. انکار آن در عالم وجود، انسداد راه اثبات مبدأ را به همراه خواهد داشت؛ چنان که انکار آن در حوزه معرفت، راه هر گونه شناخت، گفت‌وگو و استدلال را مسدود خواهد کرد. بنابراین شناخت احکام علیت به موازات خود این اصل، دارای اهمیت است و شناخت دقیق این احکام به مدد تمایز و تقسیم‌بندی دقیق میان اقسام علت امکان‌پذیر خواهد بود.

بر اساس این توجه و اهمیت است که معارف شیعی در مقابل نگاه اشعری که منکر علیت و نظام اسباب است، به علیت و نقش آن در فهم و استنباط معارف دینی بها داده و از احکام تفصیلی آن در کلام، فلسفه، اصول و... بهره برده است:

«چنان که اشعری به صرف توافی و عادة الله و سنة الله، منکر هر گونه علیت و معلولیت است و سبب و مسبب و معدّات و وسایط و شرایط، همه را گزاف می‌داند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۷۵؛ ایچی، ۱۳۲۵: ۸۲/۱).

فلسفه با تکیه بر تقسیم ثنایی، اقسام و انحاء متعددی از علیت تصویر کرده است. علم اصول نیز تقسیمات مختلفی از علت ارائه کرده که تقسیم به سبب، شرط، مقتضی، عدم مانع و معد از آن‌هاست. آیا می‌توان با مطالعه تطبیقی میان این دو تقسیم، به نقد و بررسی عملکرد علمای اصول در این زمینه پرداخت، از استحکام تقسیم فلسفی نسبت به تعبیر اصولی دفاع کرد و برخی از اقسام علیت اصولی را به تقسیم فلسفی ارجاع داد؟

تقسیمات علت در فلسفه

فلسفه از احکام و عوارض عام وجود بحث می‌کند. علیت یکی از عوارض عام و احکام کلی وجود است که شامل همه موجودات می‌شود؛ از این جهت موضوع مسائل فلسفه قرار گرفته و حکمای اسلامی از ابعاد مختلف آن بحث کرده‌اند. یکی از این جهات، بیان اقسام علت و تبیین احکام خاص هر یک از آن‌ها بوده است. در فلسفه غالباً از تقسیم ثنایی که جامع و مانع و حاکی از طرفین نقیض بوده و تا حدودی سایر شرایط تقسیم را تأمین می‌کند، استفاده شده است. این نوع تقسیم از قوت و استحکام بیشتری برخوردار بوده و اشکالات کمتری در بر خواهد داشت. برخی از تقسیمات علت

که در مطالعه تطبیقی سبب، شرط، مقتضی و مانع میان فلسفه و اصول اهمیت بیشتر دارد، چنین است:

۱- **تامه و ناقصه:** علت تامه علتی است که به تنهایی برای تحقق معلول کفایت می‌کند. با فرض وجود علت تامه، وجود معلول ضروری است و به چیز دیگری محتاج نیست؛ چنان که با فرض عدم علت تامه نیز نبود معلول حتمی است. در مقابل، علت ناقصه علتی است که به تنهایی برای ایجاد معلول کافی نبوده و محتاج امور دیگری است. پس اگرچه وجودش برای تحقق معلول ضروری است و از عدمش عدم معلول لازم می‌آید، اما علت کامل و کافی نیست و از وجودش وجود معلول لازم نمی‌آید (سبزواری، ۱۳۷۹: ۴۰۵/۲).

۲- **حقیقی و معد:** علت حقیقی یا هستی‌بخش، علتی است که ایجادکننده است و وجود معلول حقیقتاً به آن وابسته است؛ یعنی معلول در هستی خویش قائم به این علت است و جدایی معلول از آن محال است، مانند علیت نفس برای صورت‌های ذهنی که هویت و حقیقت صورت‌های ذهنی توسط نفس ایجاد می‌شود و علیت حق تعالی نسبت به ماسوی که حقیقت و هویت آن‌ها وابسته به ایجاد و فیض حق تعالی است. در مقابل، علت معد و زمینه‌ساز، آن است که اگرچه زمینه پیدایش معلول را فراهم می‌کند، اما علت ایجادکننده و هستی‌بخش به معلول نیست و وجود معلول وابستگی حقیقی به آن ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۵۸)، مانند پدر و مادر نسبت به فرزند یا خاک مزرعه نسبت به گیاه. با این تعریف، تنها علت حقیقی در عالم خداوند است که سمت ایجاد بی‌نیازی به نحو مستقل دارد، به گونه‌ای که در وجود و ایجاد مستقل است؛ بر خلاف ماسوی که حتی اگر علت ناقصه و اثرگذار باشند، در وجود نیازمند حق تعالی می‌باشند.

۳- **انحصاری و بدیل‌پذیر:** علت انحصاری علتی است که معلول جز از طریق همین علت قابل تحقق نیست و علت دیگری نمی‌تواند نوع یا شخص این معلول را ایجاد کند، مانند آثار منحصر به فرد مواد شیمیایی؛ و علت بدیل‌پذیر آن است که معلول می‌تواند از علت‌های مختلف دیگری غیر از علت مفروض تحقق پیدا کند، مانند حرارت که گاه از آتش، گاه از حرکت، گاه از جریان الکتریکی و... حاصل می‌شود.

هر کدام از این علل بدیل‌پذیر نامیده می‌شوند:

«گاهی علت پیدایش یک معلول، موجود معینی است، و معلول مفروض جز از همان علت خاص به وجود نمی‌آید که در این صورت، علت مزبور را «علت منحصره» می‌خوانند، و گاهی معلولی از چند چیز علی‌البدل به وجود می‌آید و وجود یکی از آن‌ها برای پیدایش آن ضرورت دارد... و در این صورت علت را «جانشین‌پذیر» می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۳۴/۲).

تقسیمات متعدد دیگری هم از علت مانند تقسیم به بسیط و مرکب، بی‌واسطه و باواسطه، داخلی و خارجی، مادی، صوری، فاعلی و غایی، قریب و بعید، واحد و کثیر و... در فلسفه مطرح شده که ذکر تفصیلی آن‌ها در موضوع این نوشته ضروری نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۸۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۷۹/۱؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳: ۱۵۷؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۲۲۶؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۴۰۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۲).

نقد و بررسی سبب و شرط در اصول

علم اصول در تبیین قواعد کشف و استنباط از متون، از مباحث عقلی همچون علیت و تقسیم آن بهره برده است. از اولین مسائل علم اصول مانند تبیین موضوع علم، انحاء واسطه، علل ثبوتی و اثباتی عوارض و... تا مباحث پایانی مانند امارات، اصول عملیه و تصحیح سببیت در جعل امارات می‌توان مباحثی درباره علیت مشاهده نمود. تقسیم علت نیز در بسیاری از مباحث اصولی مانند جعل تکوینی و تشریحی اسباب، تنقیح مناط، مفهوم شرط، قیاس، مقدمه واجب، اجزاء، اشتراک احکام و... نقش آفرینی کرده و در کتب اصولی مورد توجه قرار گرفته است (مظفر، ۱۳۷۵: ۳۷/۲؛ قانصوه، ۱۴۱۸: ۹۵/۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۸/۱).

به نظر می‌رسد دانشمندان علم اصول در تعریف انواع، تبیین اقسام، ارائه معیار، اختلاف احکام و تعدد اصطلاحات، تلاش عقلی و روش فلسفی را در حد استطاعت مراعات کرده‌اند. اما در پذیرش اصل تقسیم و در مسیر تأمین مقاصد عرفی فقه و تکیه بر اصطلاحات رایج، از حفظ برخی شروط تقسیم بازمانده‌اند. عدم لحاظ شرایط و

قواعد تقسیم و همراهی با اعتبارات فقهی و عملی، موجب کاهش دقت در این تقسیم‌بندی در برخی کتب اصولی شده است. از این جهت، تقسیم اصولی نسبت به تقسیم فلسفی، با اشکال تداخل اقسام و تقسیم شدن قسم مواجه بوده و از شرط جامعیت و مانعیت برخوردار نیست. تقسیم علیت در فلسفه که بر محور تقسیم ثنائی شکل گرفته است، بر اساس اشتغال بر طرفین نقیض، جامع و فراگیر افراد و مانع اغیار بوده و نسبت به تقسیم اصولی با اشکالات کمتری مواجه است (رازی تهرانی، ۱۳۷۸: ۶۷؛ اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳: ۹۱؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۵۸).

سبب

در علم اصول برای تعریف سبب، تعابیر مختلف به کار رفته است که دو تعبیر از بقیه رایج‌تر و یکی از آن دو مشهورتر است. در تعریف اول، به جهت توقف وجودی مسبب بر سبب توجه شده است:

- «سبب چیزی است که وجود مسبب از اوست و بر آن توقف دارد» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴: ۴۳۸/۱).

- «سبب چیزی است که از وجودش وجود معلول لازم آید» (همو، ۱۴۱۴: ۴۸۲/۱؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۲۰۸/۱).

در تعریف دوم، هر دو جهت وجودی و عدمی مورد توجه قرار گرفته است:

- «برای سبب تعریف‌هایی ذکر شده که مشهورترین آن‌ها این است که سبب چیزی است که از وجودش وجود معلول و از عدمش عدم معلول لازم آید» (نراقی، ۱۳۸۸: ۱۰۶/۱).

- «سبب چیزی است که از وجودش وجود معلول و از عدمش عدم معلول لازم آید» (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶: ۲۲/۲؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸: ۲۰۶/۱).

آنچه مشهور اصولیان در تعریف سبب آورده‌اند، منطبق بر همان تعریف علت تامه است که در مقابل علت ناقصه قرار گرفته و ویژگی اصلی آن در مقام تعریف، کفایت و تمامیت است. طبق این معیار، سبب چیزی است که به تنهایی برای تحقق مسبب کافی است و نیاز به امر دیگر ندارد:

«تعریف سبب نزد دانشمندان علم اصول آن است که سبب چیزی است که از

وجودش وجود مسبب و از عدمش عدم مسبب لازم می‌آید و معنایش این است که سبب چیزی است که تام و مقتضی لزوم مسبب است» (موسوی قزوینی، ۱۳۹۹: ۱۶۲/۲).

این تعریف برای سبب با همین میزان از قیود، مساوی با علت تامه در تقسیم فلسفی است. در مقابل، شرط و علت ناقصه قرار می‌گیرد و تقسیم دوگانه علم اصول را شکل می‌دهد. این تقسیم دوگانه، از استحکام، جامعیت، مانعیت و عدم تداخل اقسام برخوردار است و اشکالات وارده بر سایر تقسیم‌بندی‌ها بر آن وارد نیست.

بنابراین علت از جهت تمامیت و کفایت در تحقق معلول و عدم آن، در تعبیر اصولی به دو قسم سبب و شرط، و در تعبیر فلسفی به تامه و ناقصه تقسیم می‌شود که اقسام آن با هم یکسان هستند. این همراهی در تعابیر اصولی نیز مشاهده می‌شود: «سبب گاهی تعریف می‌شود به چیزی که از وجودش وجود معلول و از عدمش عدم معلول لازم آید و سبب به این معنا منطبق بر علت تامه است» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴: ۴۳۸/۱).

چنان که سبب در اصول به معنای علت تامه استعمال شده است:

«و مقصود ما از سببیت، علت تامه است که معلول بر آن مترتب است» (شهرکانی، ۱۴۳۰: ۲۲۸/۱).

علت تامه نیز به عنوان یکی از اطلاقات سبب پذیرفته شده است:

«بدان که سبب اطلاقاتی دارد؛ یکی از آن‌ها علت تامه به معنای مجموع اجزاء و شرایط است» (رشتی، بی‌تا: ۳۰۰).

با فرض این یکسانی، تلاش برای تمایز و افزودن قیود دیگر برای جدا کردن سبب از علت تامه ضروری به نظر نمی‌رسد. همچنین با توجه به ثنایی بودن تقسیم و دوران بین نقیضین، قرار دادن معد و مقتضی و... به عنوان قسیم سبب و شرط، اشکال قسیم شدن قسم را به وجود خواهد آورد.

پس آنچه در تمایز سبب از علت تامه گفته شده که: «سبب چیزی است که معلول بعد از حصول شرایط مستند به اوست» (انصاری، ۱۳۸۳: ۲۰۴/۱)، بازگردانی همین تعریف به عبارت دیگر است و مفهوم علت تامه را تغییر نداده است؛ زیرا علت تامه نیز همان

است که معلول پس از حصول شرایط که همان اجزای علت تامه هستند، به این علت مستند خواهد بود. علل ناقصه شرایط تحقق معلول‌اند و علت تامه مجموع همین شرایط است. از وجود این اجزاء و شرایط که مجموع آن‌ها همان علت تامه است، این معلول حاصل آمده و پس از اجتماع شرایط، معلول بدان مستند خواهد بود. پس میان سبب و علت تامه به جهت معنا و مصداق مساوقت برقرار است و نیازی به این تکلف در تمایز آن دو از هم نخواهد بود.

چنان که به افزودن قید «لذاته» در تعریف سبب نیز نیازی نخواهد بود. افزودن این قید بدین جهت بوده که اسباب تامه با اسباب مقارن با موانع، نقض نشوند:

- (تعریف، مقید به قید «لذاته» شده است تا با سببی که به واسطه وجود مانع، مستلزم وجود مسبب نمی‌شود، نقض نشود) (همان: ۲۰۵/۱).

- (و اما وقتی مقید به قید «لذاته» شود، آن اشکال وارد نمی‌شود؛ زیرا معنای تعریف با این قید آن است که سبب چیزی است که از وجودش وجود معلول لازم می‌آید، لکن از جهت ملاحظه خود سبب، بدون در نظر گرفتن مانع) (طارمی، ۱۳۰۶: ۱۷۷/۱).

در این نقض، مناقض سببی تصور کرده است که در عین سبب بودن با مانع برخورد کرده، از ایجاد معلول ناتوان است و تعریف سبب را نقض می‌کند. در حالی که اصل این فرض، تصور صحیح عقلی نداشته و مبتنی بر نوعی پیش‌داوری ذهنی تصویر شده است. به تعبیر حکما، تخلف معلول از علت تامه محال است و بر فرض وجود سبب و علت تامه، تخلف مسبب تصور ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۳/۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۰۸؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۴۴۶/۲). بنابراین نمی‌توان وجود سبب و علت تامه را فرض نمود و تحقق معلول را انکار کرد. در این مثال نقض، علت تامه از معیار تمامیت و اکتفا ساقط و تبدیل به علت ناقصه شده است؛ یعنی مانع، از تحقق کامل اجزای سبب تامه منع نموده و آن را به علت ناقصه تنزل داده است. بدیهی است که با وجود علت ناقصه، تحقق معلول ضروری نخواهد بود.

در حقیقت، مانع یک امر وجودی جداگانه، با اثر و معلول مخصوص به خود است که ارتباطی با معلول مفروض ندارد، لکن با توجه به تراحم و محدودیت علل مادی در عالم طبیعت، وجود مانع در عالم خارج با فقدان برخی اجزاء و شرایط علت تامه،

مقارن شده است. تحقق مانع و فعالیت آن، مسیر حرکت علت مفروض را تغییر داده و با اثرگذاری مانع، جایی برای فعالیت سبب مفروض باقی نمانده، پس تمامیت خود را از دست داده و به تبع فقدان علت تامه، معلول نیز منتفی خواهد بود. ذهن ما به جهت مشاهده حرکات مشابه که غالباً به تحقق معلول منجر می‌شدند، با پیش‌داوری، رسیدن به مقصد نهایی و تحقق معلول را از این علت نیز توقع نموده و آن را سبب تام مقارن با مانع تصور می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۹/۱). در حالی که اساساً در اینجا سبب تامی تحقق نداشته و نقضی هم بر تعریف به حساب نمی‌آید. بنابراین نمی‌توان چنین فرض کرد که سببی در عین حال که سبب است، به جهت وجود مانع نتواند معلول خود را ایجاد کند. پس بهتر است در این موارد گفته شود که با فقدان اجزاء سبب و علت تامه، دیگر آن سبب و علت تامه، سبب و علت تامه برای این معلول نیستند.

با این تقریر، اشکالات دیگری که بر تعریف وارد شده نیز قابل دفع است. برخی مراد از قید «لذاته» را خروج مواردی دانسته‌اند که یک سبب جایگزین، معلول را ایجاد می‌کند. پس نمی‌توان به نحو مطلق گفت که فقدان علت تامه، مستلزم عدم معلول است؛ زیرا ممکن است که علت و سبب مفقود باشد، اما معلول با علت دیگری وجود یافته باشد (انصاری، ۱۳۸۳: ۲۰۵/۱).

در این اشکال و پاسخ نیز به معنای فلسفی رابطه علیت توجه نشده است. علیت به معنای دقیق، یک رابطه خاص، حقیقی و وجودی است که میان علت با معلول خود برقرار است. این رابطه در هر علت و معلولی منحصر به فرد است؛ یعنی میان هر علت با معلول خود در خارج، رابطه‌ای برقرار است که میان هیچ علت و معلول دیگری در عالم تحقق ندارد. از این روست که گفته می‌شود صدور واحد از کثیر محال است یا توارد علل مختلف بر معلول شخصی واحد، ممتنع است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۲۶/۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۲). از این رو تحقق معلول علت تامه از علت دیگر امکان‌پذیر نیست. گویا مستشکل در این بحث، وحدت حقیقی معلول را به وحدت مفهومی و نوعی تحویل برده و بر این مبنا به ضرورت قید «لذاته» حکم کرده است. تحقق معلول نوعی از علل مختلف، امری ممکن است؛ اما به این معناست که ذهن به جهت قرابت و شباهت از مجموعه معلول‌هایی که هر کدام با علت خود ارتباطی بدیل‌ناپذیر دارند، یک مفهوم

نوعی واحد انتزاع کرده و این مفهوم را امر واحد مرتبط و صادر از چند علت تلقی نموده است. لذا تحقق معلول از علل متعدد را حتی در رابطه علت تامه با معلول شخصی خود که امری وجودی و حقیقی و منحصر به فرد و غیر قابل جایگزینی است، جایز دانسته است.

ضمن اینکه تقسیم علت به انحصاری و بدیل‌پذیر، خود تقسیم ثنایی مستقل دیگری است و از جهت دیگری انجام شده است. همین علت که از جهت تمامیت و کفایت در تحقق معلول خویش، به تامه و ناقصه تقسیم می‌شود، از جهت انحصار و عدم انحصار، به علت منحصره و جانشین‌پذیر تقسیم شده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۳۴/۲). هر تقسیم با ملاک خاص انجام می‌شود و تداخل اقسام در دو تقسیم با دو ملاک جداگانه ممکن است؛ چنان که انسان را می‌توان از جهات مختلف، مقسم تقسیم‌های ثنایی مختلف قرار داد، علت را نیز می‌توان با ملاک‌های مختلف، مقسم تقسیم‌های ثنایی مختلف تلقی کرد. بنا بر قاعده تقسیم در حفظ ملاک، ممکن است علتی در این تقسیم تامه باشد، اما در تقسیم دیگر نسبت به معلول نوعی بدیل‌پذیر باشد. مستشکل گویا علت تامه را مساوی با علت انحصاری قلمداد نموده و برای نفی حالت بدیل‌پذیری به قید «لذاته» متوسل شده است. در حالی که می‌توان گفت سبب همان علت تامه است که از وجودش وجود معلول و از عدمش عدم معلول خاص لازم می‌آید؛ خواه نسبت به معلول نوعی، انحصاری و خواه بدیل‌پذیر باشد. در جامعیت و مانعیت باید اطراف هر تقسیم را با خود همان تقسیم سنجید و مقایسه کرد. لذا هیچ علت تامه، ناقصه نیست و هیچ علت ناقصه، تامه نیست؛ چنان که هیچ علت انحصاری، بدیل‌پذیر نیست و هیچ علت بدیل‌پذیر، انحصاری نخواهد بود.

با تقریر مختار همچنین از تقسیم در برابر اشکال عدم جامعیت و مانعیت دفاع کرد. در تقسیم و تعریف اصولی نسبت به سبب اشکال شده که تعریف جامع و مانع نیست؛ زیرا در تعریف سبب گفته شده است که از وجودش وجود مسبب لازم می‌آید و این تعریف شامل جزء آخر علت تامه نیز می‌شود. جزء اخیر علت تامه به گونه‌ای است که با الحاق به سایر اجزاء، از وجودش وجود مسبب لازم می‌آید، در حالی که جزء اخیر ممکن است سبب به شمار نیاید:

«به جهت نقض با جزء اخیر علت تامه که از وجود این جزء، وجود مسبب لازم می‌آید، در حالی که ای بسا جزء اخیر علت تامه از قبیل اسباب نباشد. بنابراین تعریف مانع نیست» (عراقی، ۱۳۶۳: ۱۹۵).

با فرض یکسانی سبب و علت تامه، این اشکال سالبه به انتفاع موضوع است، بلکه خود مؤید دیدگاه مختار در حکم به یکسانی سبب و علت تامه است. در تقریر مختار، جزء اخیر علت تامه چنان که از نامش پیداست، اگرچه محقق علت تامه است، اما خود به تنهایی علت ناقص و از اجزاء علت تامه به شمار می‌رود. با آمدن این جزء، اجزای علت تامه کامل شده، علت تامه تحقق می‌یابد و با تحقق علت تامه، وجود معلول لازم می‌آید؛ اما این ضرورت، منسوب به علت تامه است نه جزء اخیر. اسناد وجود معلول به جزء اخیر، اسنادی مجازی است؛ چنان که اطلاق علت تامه به جزء اخیر، از باب نام‌گذاری جزء به اسم کل است. جزء اخیر، مشروط به اینکه با سایر اجزاء لحاظ شود، علت تامه است و چنانچه به تنهایی اعتبار شود، در شمار شروط و علل ناقصه خواهد بود.

قرار دادن سبب به عنوان قسیم شرط در تقسیم اصولی و عدم به کارگیری تقسیم ثنائی، تمایز سبب از سایر اقسام را نیز محل مناقشه و تردید قرار داده و موجب شده است تا معیارهای مختلف در جدایی سبب از شرط به عنوان قسیم یکدیگر عنوان گردد؛ چنان که گاه میان سبب و شرط چنین تمایز نهاده شده که دخالت سبب در مسبب به نحو تأثیرگذاری است و دخالت شرط به نحو افاضه و قابلیت است:

«بهتر است میان سبب و دو قسم دیگر، چنین فرق نهاده شود که دخالت سبب در مسبب به نحو تأثیرگذاری است، به خلاف شرط و عدم مانع که دخالت آن‌ها در مشروط و ممنوع به نحو افاضه قابلیت است... حاصل آنکه سبب، آتش را ایجاد می‌کند، ولی شرط و عدم مانع، قابلیت را در چوب تحقق می‌بخشد» (همان: ۱۹۶).

به نظر می‌رسد با تبدیل تأثیرگذاری به افاضه نمی‌توان به تمایز واقعی میان سبب و شرط دست یافت. چنان که گفتیم در لحاظ ثنائی بین امور مؤثر و امور غیر مؤثر، رابطه تناقض برقرار است؛ به گونه‌ای که امکان اجتماع و ارتفاع دو طرف ممکن نیست. مستشکل می‌تواند درباره نقش قابلیت استفسار کند. با فرض تحقق مسبب و اجتماع

همه اجزا، آیا قابلیت نقشی اثرگذار در این تحقق دارد؟ اگر این قابلیت اثری در تحقق مسبب دارد، پس باید آن را داخل در امور تأثیرگذار و فرایند تأثیرگذاری دانسته و به صرف تغییر نام نمی‌توان آن را از حوزه تأثیرگذاری خارج نمود.

طبق تقریر و تقسیم مختار، روشن است که شرط که همان علت ناقصه است، مانند سبب در تأثیرگذاری نقش دارد. در واقع علت تامه یا سبب، غیر از مجموعه همین علل ناقصه و تأثیرگذاری اجتماعی آنها، چیز دیگری نیست. در تحقق آتش به همان میزان که حرارت و اکسیژن نقش دارد، وجود ماده سوختی نیز مؤثر است. البته در نگاه عرفی، نوعی تفاوت نسبی میان انحاء تأثیرگذاری لحاظ می‌شود. در این نگاه عرفی، اوصاف ماده سوختی، اموری جداگانه تلقی می‌شوند که تأثیر وجودی نداشته و فقط قابلیت قابل را تأمین می‌کنند؛ در حالی که این صفات، عین ذات ماده و از امور تأثیرگذار در تحقق معلول‌اند. در واقع از جهت تأثیرگذاری، تفاوتی میان اجزاء مختلف علت تامه چه با عنوان شرط یا قابل یا علت ناقصه، وجود ندارد. آنچه مایه تمایز این دو قسم از یکدیگر است، همان جنبه کفایت و استقلال است. علت تامه و سبب به تنهایی برای ایجاد معلول کفایت می‌کنند، ولی شرط و علت ناقصه به تنهایی در تحقق معلول کافی نیستند. در این تقسیم دوگانه میان کافی و غیر کافی، شرایط تقسیم‌ثنائی، انحصار اقسام، جامعیت و مانعیت و بقیه شروط تا حد امکان رعایت شده، و اشکال تداخل سبب و شرط نیز دفع می‌گردد.

شرط

در تعریف رایج، شرط چیزی است که از عدمش عدم مشروط لازم می‌آید، اما از وجودش وجود مشروط لازم نمی‌آید:

- «شرط چیزی است که از عدمش عدم مشروط لازم می‌آید، اما از وجودش وجود معلول لازم نمی‌آید» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴: ۴۳۹/۱).

- «شرط چیزی است که عدم مشروط، از نبود آن لازم می‌آید» (انصاری، ۱۳۸۳: ۲۷۹/۱).

- «در تعریف شرط، عدم افضاء به مشروط ذکر شده است و مراد، عدم اقتضاء وجود مشروط هنگام وجود شرط است، اگرچه عدم شرط به انعدام مشروط منجر خواهد

شد» (حکیم، ۱۴۱۸: ۲۹۷).

این تعریف چنان که خواهیم گفت، مشروط به اینکه در مقابل سبب در یک تقسیم ثنایی قرار گیرد، جامعیت و مانعیت تقسیم را تأمین کرده، اشکالات کمتری دارد و جدا از سایر اقسام و تقسیمات، اعتبار خود را حفظ خواهد کرد. لکن گاه از این تعریف عدول شده و شرط با تکیه بر قابلیت یا فاعلیت تعریف شده است. در این تعاریف، کامل کردن قابلیت قابل یا فاعلیت فاعل، از مقومات شرط عنوان گردیده است:

- «بہتر است شرط چنین تعریف شود: شرط چیزی است که مکمل فاعلیت فاعل یا

مؤثر در قابلیت قابل باشد» (سبحانی تبریزی، ۱۳۲۴: ۴۳/۱).

- «شرط آن است که متمم فاعلیت فاعل یا متمم قابلیت قابل باشد» (رشتی، بی تا: ۳۲۱).

به نظر می‌رسد که تعریف دوم، در ایجاد تمایز میان شرط و علت ناقصه کافی نباشد. چنان که گفتیم، امور تأثیر گذار در معلول ممکن است در نگاه عرفی یا ابتدایی متفاوت به نظر آمده و انحاء و عناوین مختلف پیدا کنند؛ اما به نظر دقیق، این شدت و ضعف آن‌ها را از ملاک تقسیم که اثرگذاری است، خارج نمی‌کند، ضمن اینکه اگر قرار باشد شروط مختلف در امور مؤثر را احصا کنیم، استقرا و ترجیح امور قابلی یا فاعلی ناقص و بلامرجح است. در مقام فرض می‌توان شرایطی برای موضوع و محل و غایت و صورت و هیئت و... لحاظ کرد. در نگاه فلسفی نه تنها شرط بلکه امور دیگری چون مواد، آلات، مقتضیات، معدّات، معاونات، زمان و مکان، داعی و... که از نظر عرفی ممکن است در تحقق معلول، عوامل جداگانه تلقی شوند، همه مورد توجه قرار گرفته و ذیل اجزای علت تامه دسته‌بندی شده‌اند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۵؛ تهنائی، ۱۹۹۶: ۱۲۱۱/۲).

برای پرهیز از ابهام و اشکال می‌توان مطابق تعریف اول، شرط را مساوی با علت ناقصه و قسیم سبب قرار داد. پس معیار عمده اثرگذاری و تقسیم اساس همان تقسیم ثنایی فلسفی است که قادر است سایر اقسام و انحاء را به نحو جامع در ضمن خود جمع کند. امور مورد نیاز در تحقق معلول، اگر به نحو مجموعی با هم لحاظ شوند، از اجزای علت تامه خواهند بود؛ اگر جداگانه و مستقل لحاظ شوند، در حالی که نقشی

اثرگذار در تحقق معلول داشته باشند، قابل ارجاع به علت ناقصه خواهند بود و چنانچه به دقت عقلی، اثری وجودی در تحقق معلول نداشته باشند، از اساس از مقسم خارج خواهند شد:

«علت یا تامه است که عبارت است از جمیع آنچه وجود شیء بر آن توقف دارد و آلات و ادوات و شرایط در آن داخل هستند و به عبارت بهتر، علت تامه آن است که معلول جز بر آن و بر اجزایش متوقف نیست و یا علت ناقصه است که عبارت است از بعضی از آنچه معلول بدان متوقف است» (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳: ۱۷۵).

عدم تمایز دقیق میان شرط و علت ناقصه باعث شده که گاه شرط و سبب و عدم مانع از اقسام علت به شمار آیند:

- «علت تامه از مقتضی و عدم مانع و شرط تشکیل می‌گردد» (صدر، ۱۳۷۹: ۳۳۱/۱).
 - «روشن شد که اجزاء علت عبارت‌اند از: مقتضی، شرط و عدم مانع» (بهجت فومنی، ۱۳۸۸: ۱۱/۲).

و گاه هر چهار علت، یعنی سبب و شرط و معد و عدم مانع، از اجزای تشکیل دهنده علت تامه محاسبه شوند:

«علت تامه، جامع جمیع اجزاء علت یعنی سبب، شرط، معد و عدم مانع است» (قائصوه، ۱۴۱۸: ۵۲/۲).

و گاه نیز سبب به شرط ارجاع داده شود (بهجت فومنی، ۱۳۸۸: ۱۲/۲).
 این در حالی است که طبق تعریف رایج در اصول، برخی از شروط صرفاً در قابلیت و زمینه‌سازی نقش دارند و بسیاری از علل ناقصه واقعاً جزء العله هستند و در خود تأثیرگذاری و تحقق مؤثرند. با این مبنا و تعریف رایج، چگونه می‌توان در اینجا علل ناقصه و شروط را به یکدیگر ارجاع داد؟ از این جابه‌جایی معلوم می‌شود که منشأ این نوع تعابیر، همان قرابت حقیقی و یکسانی مصداقی علت ناقصه با شرط است که علی‌رغم مابینت مفروض، موجب ارجاع آن دو به یکدیگر شده است. از این رو در تقریر برگزیده، این تمایز میان شرط و علت ناقصه را نفی، و به این‌همانی و یکسانی آن‌ها حکم کرده‌ایم. لذا به این تشبث و تکلف و تعدد تعبیر هم نیازی نخواهد بود.

تفاوت تقسیم در امور تکوینی و اعتباری

موضوع، مبادی، مسائل، کارکرد و روش بحث در علوم مختلف از جمله علم اصول و فلسفه متفاوت است. طبیعی است که احکام، فروع و معیارهای تقسیم در این دو علم نیز متفاوت باشد. در مطالعه تطبیقی میان مسائل مشترک علم اصول و فلسفه، توجه به این تفاوت‌ها ضروری است. موضوع فلسفه، وجود و حقایق عالم تکوین، و موضوع علم اصول، ادله و میزان اعتبار آن‌هاست. تقسیم فلسفی مبتنی بر حقایق تکوینی، و تقسیم اصولی تابع مسائل اعتباری علم اصول است. مباحث علم اصول ناظر به فقه و اعتبارات عملی مکلفان است و مسائل عملی با عرف و اعتبارات عرفی همبستگی دارد. از این رو تقسیمات علت در علم اصول، متناسب با همین اعتبار انجام شده است. با توجه به اشتراک مسئله در اصول و فلسفه، تفاوت میان معیارهای فلسفه و علم اصول در تقسیمات علت از سوی اصولیان مورد توجه قرار گرفته و تفاوت میان دو نگرش در برخی منابع اصولی آمده است:

«از اینجا روشن می‌شود که هر کدام از دو گروه تحت تأثیر علمی که در آن ممارست داشتند، قرار گرفته‌اند. دانشمند علم اصول با علوم اعتباری سروکار دارد که سبب در این علم، علت تامه یک امر اعتباری است و حکیم با علوم حقیقی تکوینی سروکار دارد... و هر دو در تعریف، درست عمل کردند» (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۱: ۴۵۴/۱).

لذا بعد از تقریر مباحث گذشته، ممکن است این اشکال مطرح شود که با توجه به کارکرد مباحث اصولی و ارتباط آن با مسائل فقهی و عملی، سنخ مفاهیم اصولی و اعتبارات عملی اقتضا دارد که اصولیان، تقسیمی ناظر به اعتبارات فقهی و عملی و متفاوت از آنچه در فلسفه و تکوینیات آمده، ارائه کنند.

به نظر نگارنده، اصل تفاوت میان نگاه فلسفی که ناظر به حقایق تکوینی است و نگرش اصولی که مبتنی بر مسائل و مصالح فقهی است، قابل قبول بوده و لازم است تا در مباحث تطبیقی مورد توجه قرار گیرد. البته آثار و نتایج مترتب بر این دو نگرش نسبت به همه مسائل یکسان نبوده و در مسائل مختلف، متفاوت است. در برخی مسائل فقهی و اصولی که تعیین موضوع آن به دست شرع یا عرف است -مانند معیار وحدت

موضوع در استصحاب- جایی برای دخالت دادن مباحث عقلی دقیق وجود ندارد. عقل قدرت تشخیص همه مصالح و مفاسد خفیه موضوعات و احکام را ندارد و ای بسا دخالت عقل، موجب اختلال در نظام مباحث فقهی و عملی گردد.

در مقابل، نسبت به برخی مسائل اصول، جهت عقلی قوی‌تر است و در آن‌ها می‌توان در حد امکان از قواعد منطقی و فلسفی استفاده کرد. آنچه در مقاله پیشنهاد شده و به عنوان نقد بر تقسیم برخی فلاسفه و علمای اصول مطرح شده -یعنی عدم رعایت شرایط مانند جامعیت، مانعیت، تداخل اقسام و قسیم قرار گرفتن قسم- از مسائلی است که انتظار می‌رود قواعد منطقی و عقلی در حد امکان در آن‌ها رعایت شود و می‌توان با اعمال دقت بیشتر، از ورود و طرح برخی اشکالات جلوگیری کرد. پس اگرچه تقسیم اصول، ناظر به اعتبارات فقهی و عملی است، اما این اشکال همان گونه که نسبت به تقسیم‌های غیر ثنائی فلسفی وارد است، در تقسیم اعتباری اصول نیز قابلیت طرح دارد. علت حتی در امور اعتباری که تأثیر و تأثر آن‌ها نیز اعتباری است، می‌تواند به نحو ثنائی و با رعایت شرایط مورد تقسیم قرار گیرد، تا از گزند این اشکالات مصون بماند، قواعد منطقی مربوط به تقسیم، قواعد متعارف عقلی است و شامل تقسیم‌های واقعی در علم اصول نیز می‌شود. اعتبار اصولی، نوعی اعتبار واقعی است و ارجاع آن به تقسیم ثنائی عقلی منعی ندارد؛ زیرا در امور اعتباری نیز، یا علت اعتباری نقش کامل در تأثیرگذاری دارد که مشابه علت تامه فلسفی است یا نقش ناقص و ناتمام دارد که -با هر نام و اصطلاحی تعبیر شود- مشابه علت ناقصه است. آنگاه می‌توان سایر اعتبارات مانند معد، مقتضی و شرط را در ضمن مصادیق علت ناقصه قرار داد تا با این قبیل اشکالات مواجه نشود. اصولیان خود در مواردی از علت تامه بودن اسباب اصولی و فقهی سخن گفته‌اند: «سبب به این معنا منطبق بر علت تامه است و شاید این تعریف ناظر به اطلاق سبب در کلام فقها بر اموری باشد که به علت تامه شبیه‌ترند، مانند صیغه عتق در تحقق عتق، و وضو و غسل در تحقق طهارت از حدث، و شستن نسبت به طهارت از خبث» (همو، ۱۴۲۴: ۱/۴۳۸).

ضمن اینکه پیروی از قواعد تقسیم در این مسئله، منافاتی با مباحث اصولی که ناظر به اعتبارات عملی است، ندارد و هیچ کدام از اصطلاحات اصولی را از دایره تقسیم و

استعمال در فقه یا اصول خارج نخواهد کرد. این نقد ناظر به اصلاح صورت تقسیم و جابه‌جایی برخی اصطلاحات مانند مقتضی و معد است که گاه قسیم سبب و شرط قرار گرفته‌اند.

با اصلاح صورت تقسیم، اصطلاح اصولی با اینکه ناظر به اعتبارات فقهی و عملی است، حفظ شده و در جای مناسب خود قرار خواهد گرفت. امور اعتباری که به عنوان علت مطرح‌اند، در صورت دخالت تام در تحقق معلول، سبب، و در غیر این صورت با همان اصطلاح، از اقسام و انحاء علت ناقصه خواهند بود.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

۱- تقسیمات علت، تمایز اقسام و شناخت آثار و احکام آن از مسائل مهم عقلی در اصول و فلسفه است. این تقسیمات در فلسفه با تکیه بر روش ثنایی، از جامعیت، مانعیت، انسجام و استحکام بهتری برخوردار بوده و با اشکالات کمتری مواجه است.

۲- علم اصول در تماس با فقه، اعتبارات عرفی و اصطلاحات متون، در تقسیم چندگانه علت به سبب و شرط و مقتضی و مانع و معد، همه این اقسام را در عرض هم و قسیم سبب و شرط قرار داده است؛ لذا با اشکالاتی مانند عدم اطراد و انعکاس، تداخل اقسام، ابهام در تعریف، و قسیم شدن قسم مواجه شده است.

۳- پس از مطالعه تطبیقی و نقد و بررسی، در تقریر برگزیده برای تأمین انسجام و کاهش نقض و ابرام، امور تأثیرگذار را مقسم قرار داده و دو طرف نقیض یعنی اثرگذاری تام و غیر تام را اقسام جامع و مانع این مقسم قلمداد کرده‌ایم. آنگاه سبب اصولی را منطبق بر علت تامه و شرط اصول را مساوی با علت ناقصه تلقی نموده و بقیه موارد را به همان دو قسم ارجاع داده‌ایم.

۴- اصلاح پیشنهادی همان گونه که در تقسیم تکوینی فلسفی جاری است. در تقسیم اعتباری اصول نیز قابل اعمال است. امور اعتباری که تأثیر و تأثر آن‌ها نیز اعتباری است، می‌توانند به نحو ثنایی و با رعایت شرایط مورد تقسیم قرار گیرند؛ زیرا در این امور نیز، یا علت اعتباری نقش کامل در تأثیرگذاری دارد که مشابه علت تامه فلسفی است، یا نقش ناقص و ناتمام دارد که مشابه علت ناقصه است.

کتاب شناسی

۱. آل شیخ راضی، محمدطاهر، *بداية الوصول في شرح كفاية الاصول*، قم، دار الهدی، ۱۴۲۶ ق.
۲. ابن سینا، شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ارسطو، *مناظریک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۸۵ ش.
۵. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین محمد بن علی، *شرح کتاب النجاة لابن سینا*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۶. انصاری، مرتضی بن محمدامین، *مطرح الانظار*، تقریر ابوالقاسم نوری تهرانی (کلاتری)، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۷. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، *شرح المواقف*، شرح میرسیدشریف علی بن محمد جرجانی، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۸. بهجت فومنی، محمدتقی، *مباحث الاصول*، قم، شفق، ۱۳۸۸ ش.
۹. تهانوی، محمدعلی بن علی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۰. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *التعریفات*، چاپ چهارم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۰ ش.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. حکیم، محمدتقی بن محمدسعید، *الاصول العامة فی الفقه المقارن*، قم، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم‌السلام)، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. رازی تهرانی، میر قوام‌الدین محمد، *عین الحکمه*، تصحیح علی اوجیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. رشتی، میرزا حبیب‌الله بن محمدعلی، *بدائع الافکار*، قم، مؤسسه آل‌البت (علیهم‌السلام) لاحیاء التراث، بی‌تا.
۱۵. سیحانی تبریزی، جعفر، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، تقریر محمدحسین حاج‌عاملی، قم، مؤسسه امام صادق (علیهم‌السلام)، ۱۴۲۴ ق.
۱۶. همو، *المبسوط فی اصول الفقه*، قم، مؤسسه امام صادق (علیهم‌السلام)، ۱۴۳۱ ق.
۱۷. همو، *المحصل فی علم الاصول*، تقریر محمود جلالی مازندرانی، قم، مؤسسه امام صادق (علیهم‌السلام)، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. شعرانی، ابوالحسن، *المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه*، قم، الهادی، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. شهرکانی، ابراهیم، *المفید فی شرح اصول الفقه*، قم، ذوی‌القربی، ۱۴۳۰ ق.
۲۳. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، *بیان الاصول*، قم، کتابخانه آیه‌الله شیخ لطف‌الله الصافی الکلبایگانی، ۱۴۲۸ ق.

۲۴. صدر، سیدمحمدباقر، *محاضرات فی اصول الفقه؛ شرح الحلقة الثانية*، شرح عبدالجبار رفاعی، قم، دار الكتاب الاسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۶. همو، *شرح الهدایة الاثریة*، شرح هدایة الحکمة اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۷. طارمی، جواد، *الحاشیة علی قوانین الاصول*، تهران، انتشارات ابراهیم باسمچی، ۱۳۰۶ ق.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲۹. عراقی، ضیاءالدین، *تحریر الاصول*، تقریر مرتضی نجفی مظاهری، قم، مهر، ۱۳۶۳ ش.
۳۰. فانی اصفهانی، علی، *آراء حول مبحث الالفاظ فی علم الاصول*، قم، نشر رضا مظاهری، ۱۴۰۱ ق.
۳۱. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. قانصوه، محمود، *المقدمات والتنبیهاً فی شرح اصول الفقه*، بیروت، دار المورخ العربی، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر، *حکمة العین وشرحه*، تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۳ ش.
۳۴. لوکری، ابوالعباس فضل بن محمد، *بیان الحق بضممان الصدق*، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. مجمع البحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الفلسفیة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۳۸. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۵ ش.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیة*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علی‌السلام، ۱۳۷۰ ش.
۴۰. موسوی اعظم، سیدمصطفی، حسن ابراهیمی و عبدالرسول کشفی، «تأملی در اقسام علل ناقصه: رویکرد انتقادی بر حصرگروی علل اربعه»، *دوفصلنامه پژوهشهای هستی‌شناختی*، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۴۱. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *الرسائل*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۴۲. موسوی قزوینی، سیدعلی، *الحاشیة علی قوانین الاصول*، قم، مطبعة حاجی ابراهیم تبریزی، ۱۲۹۹ ق.
۴۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *القوانین المحکمة فی الاصول*، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق.
۴۴. میرشکاری، عباس، «بررسی مفهومی و مصداقی سبب و شرط در حقوق مدنی»، *ماهنامه کانون*، سال پنجاه و دوم، شماره ۱۱۳، بهمن ۱۳۸۹ ش.
۴۵. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *انیس المجتهدین فی علم الاصول*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

شرح وتقييم فهم الصفات الإلهية من منظور ميرزا مهدي أصفهاني

□ مهدي آزادپور

□ دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة قم

إنّ مسألة التعرّف على الصفات الإلهية ومعانيها هي من أهمّ القضايا المثيرة للجدل في مناقشة معرفة الله تعالى. يسعى ميرزا مهدي أصفهاني من خلال التأكيد على الآيات والأحاديث، إلى التعبير عن نوع خاصّ من اللاهوت السلبي، والذي يختلف عن الكلام الآخر للقائلين باللاهوت السلبي مثل ابن ميمون والقاضي سعيد. فبحسب رأيه فإنّ لله صفة، وتلك الصفات تمّ وضعها بشكل مشترك. كذلك وبسبب عدم السخية بين الخالق والمخلوق، لا يمكن لعقل البشر أن يعرف الصفات الإلهية، ووصف الله بالمعلومات والمفاهيم والتصورات البشرية ليس صحيحًا، بل الله سبحانه وتعالى هو من يعرف البشر على صفاته، ولهذا السبب فإنّ القول بهذه النظرية يؤدي إلى تعطيل العقل في فهم معرفة الصفات الإلهية.

الكلمات الأساسية: الصفات الإلهية، ميرزا مهدي أصفهاني، العقل، الاشتراك

اللفظي، اللاهوت السلبي.

العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة من منظور العلامة الطباطبائي

وشيخ الإشراق

- جواد پارسايى (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامىة بجامعة باقر العلوم العليّاء)
- أحمد شه گلىّ (عضو هيئة التدريس بمؤسسة بحوث الحكمة والفلسفة فى إيران)

إنّ مناقشة العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة هى واحدة من القضايا الهامة فى الفلسفة الإسلامىة. قام شيخ الإشراق بطرح نظريّة عالم المثال لدحض نظريّة المشائين بخصوص مادّيّة الأشكال الخياليّة وتبيين بعض القضايا الأخرى فى فلسفته. والعلامة الطباطبائيّ أيضًا واحد من الفلاسفة المعاصرين الذين عبّروا عن نظريّات هامة حول عالم المثال وعلاقته بعالم الطبيعة. فى هذا المقال يتمّ أولًا شرح آراء كلا الفيلسوفين حول عوالم الوجود وأدلّتهما فى إثبات عالم المثال؛ ثمّ يتمّ تحليل العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة فى محاور مثل نظريّة الخيال والإبصار، الصور الموجودة فى المرآة ومعرفة الغيب من منظور شيخ الإشراق، ومجالات مثل العلاقة الطوليّة والتشكيكيّة للعوالم، عليّة عالم المثال بالنسبة لعالم الطبيعة، وجود كمالات عالم الطبيعة فى عالم المثال، وشرح الأحلام الصادقة وكيفيّة الإدراك الحسىّ من منظور العلامة الطباطبائيّ، وفى الختام تمّ شرح بعض الأمور عن وجهات النظر المشتركة والمختلفة لهذين الفيلسوفين وتحديات كلّ رأى.

الكلمات الأساسيّة: عالم المثال، عالم الطبيعة، العلامة الطباطبائيّ، شيخ الإشراق.

برهان القوّة والفعل من منظور الفلسفة المشائىّة

- بهزاد پروازمنش (دكتوراه فى الحكمة المتعالية)
- حسين غفارىّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

خلال التاريخ المكتوب للفلسفة ظهرت وجهات نظر مختلفة حول الحركة، وفى هذا السياق كانت نظريّة «القوّة» لأرسطو هى النظريّة الوحيدة المقبولة أكثر من قبل الفلاسفة الذين تلوه، وخاصّة الفلاسفة المسلمين. فقد كان يعتبر الهيمولى جوهرًا مليئيًا بالقوّة، وعندما يتمّ دمجها إلى الصورة الجسديّة فإنّها تشكّل الجسم وتقبل تحولاته. قدّم

الفلاسفة المسلمون وخاصة ابن سينا، ضمن قبولهم لهذا المورد، العديد من البراهين عليها، ومنذ ذلك الحين تمت مراجعة هذه البراهين من قبل الفلاسفة وأحياناً لا سيما في الفترة المعاصرة. تمّ النظر إليها ببعض الإنكار من قبل بعض المفكرين، حيث خفّضوها إلى أمر عقليّ بالكامل. نظرًا إلى الدور الهامّ لهذه الفكرة في تفسير التغييرات في الكون، وأنّ أحد أهمّ هذه البراهين هو برهان «القوّة والفعل»، تحاول هذه الدراسة أيضًا إظهار أنّ معظم الانتقادات الواردة على هذا البرهان هي انتقادات أساسية، وهذا البرهان يتمتّع بانسجام كبير في الفلسفة المشائية، وتحاول أيضًا تقديم قدرتها على قبول ما حرّره صدرًا. تكمن أهميّة هذا الموضوع في تعزيز مكانة النظام الأمّ للفلسفة الإسلامية، أي الفلسفة المشائية، في واحدة من أهمّ التعاليم الفلسفية، أي «القوّة والفعل»، التي هي نفسها تمهّد الأرضية لتفسير أكثر دقّة للتعاليم الرائعة للحركة الجوهرية وتحديد نطاقها.

الكلمات الأساسية: القوّة، المادّة الأولى، برهان القوّة والفعل، الفلسفة المشائية، التوافق الداخلي.

الصياغة الدلالية للحضارة في كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه

□ هديّة تقوى

□ أستاذة مساعدة بجامعة الزهراء عليها السلام

الحضارة واحدة من المقولات الأساسية في المجتمعات البشرية، والتي تؤكّد على الالتزام بمراعاة قواعد الحضارة ومبادئها. وقد انعكست هذه المقولة على نطاق واسع على كيفة الحياة الاجتماعية في فكر ونظريات الفلاسفة الإسلاميين بمن فيهم ابن مسكويه. فهو بتدوينه لكتاب تهذيب الأخلاق اتخذ خطوة مهمّة في التنظير في مجال الأخلاق والفضائل الإنسانية التي أرسى الأساس لتطور الحضارة. تحاول هذه المقالة من خلال التعرّف على الفضائل الأخلاقية، شرح تأثيرها على خلق الصياغة الدلالية للحضارة، وذلك بالاستفادة من الطريقة الدلالية في مجال اللغويات. تظهر نتائج البحث أنّ الفضائل الأخلاقية الخمسة «الحكمة»، «العفة»، «الشجاعة»، «السخاء» و«العدالة» -التي هي في حدّ ذاتها من سمات الحضارة- المطروحة في كتاب تهذيب الأخلاق فيما

يتعلّق بالمفاهيم الدلالية، قد أنتجت مقولات في العلاقات الدلالية مع الحضارة، باعتبارها نقطة مركزية للصياغة الدلالية فيما وراء أفكار ابن مسكويه، والتي تؤكد على العيش الاجتماعي القائم على أساس الحفاظ على القيم الإنسانية للطبيعة البشرية. الكلمات الأساسية: الفضائل الأخلاقية، الحضارة، ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، الصياغة الدلالية، دلالات الألفاظ.

دور علم أصول الكلمات في المنهج الفلسفي لكلمة «الحق» في القرآن الكريم

- بي بي زينب حسيني (أستاذ مساعد بجامعة فرهنكيان، قسم خراسان الرضوية)
- حسين قائمي أصل (أستاذ مساعد بجامعة ياسوج)
- رقية بادسار (ماجستير في علوم القرآن والحديث)

كلمة الحق هي واحدة من أكثر الكلمات المستخدمة على نطاق واسع في القرآن الكريم، والتي على الرغم من وضوحها الظاهري فإن معناها الدقيق يحتاج إلى علم أصول الكلمات، وقد استعملت في القرآن الكريم في أكثر من ٣٠ معنى مختلف. معاني مثل: الله، الرسول ﷺ، القرآن، الإسلام، العدالة، الصدق، الكعبة، الحظ، وغيرها تدل على غموض هذه الكلمة في القرآن الكريم. تم في هذا البحث باستخدام معرفة أصل الكلمات والمعاني التاريخية، شرح العلاقة بين الاستخدامات المختلفة لهذه الكلمة، مع التركيز على الأصل اللغوي «للوجود». هذا النهج الجديد لكلمة «الحق» مع تأكيد بعض تفسيرات الفلاسفة لكلمة الحق، على أساس مبدأ صلاحية الاجتهاد اللغوي، يمكن أن يمهد الطريق للتفسير الفلسفي للعديد من الآيات الأخرى في القرآن الكريم، التي يتجنب الفلاسفة الاستشهاد بها لتفادي اتهامهم بالتفسير بالرأى لعدم وجود أساس لغوي لها. كما يمكن أن يكون لها تأثير على ترتيب مختلف مواضيع الوجود من حيث أهميتها وثمارها.

الكلمات الأساسية: معرفة أصل الكلمات، الدلالات التاريخية، الأصل اللغوي، الحق، الوجود.

إعادة التعرّف على مفهوم الطبيعة فى فلسفة السهروردى

فى ضوء نقد الصورة النوعية

- سيد محمد على ديباجى (أستاذ مشارك بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- على أكبر ناسخيان (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- يقوم السهروردى فى أعماله بنقد ودحض وجود وضرورة الأشكال الجوهرية لأنواع. إن نفي وجود الصور النوعية يتطلب نفي قاعدتين هامتين فى الفلسفة المشائية. الأولى هى أن الجوهر يتقوم بالجواهر فقط، ولا يمكن للعرض أن يكون مقومًا للجوهر، الثانية أن الذاتيات فى الجواهر تُحمل على ذاتها بحمل متواطئ وليس مشكك. والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا الصدد ما هى مكانة نفي الصورة النوعية فى نظام الإشراق الفلسفى، ولأى غرض يتم ذلك؟ وفقًا لطريقة السهروردى فى الاستدلال، نجد أنه يستخدمها فى إثبات الأمثال والمدبرات المفارقة من خلال إدراك ضرورات نفي الصورة النوعية وقبول تقويم الجوهر بالهياة، وكذلك الشك فى الماهية، ومن خلال ذلك حقق مفهومًا جديدًا للطبيعة. فالطبيعة فى هذا المعنى والمفهوم الجديد بمثابة أصل التدبير الضوئى لعالم الأجسام بواسطة أرباب الأنواع، ومبدأ النور لمختلف حركات الأشياء.
- الكلمات الأساسية: الطبيعة، الجسم، الصورة النوعية، فلسفة الإشراق، الفلسفة المشائية، السهروردى.

فاعلية أو قابلية النفس فى إدراك الجزئيات ودراسة النتائج الحاصلة عن

قبول كل منهما فى فكر صدر المتألهين

- أمير راستين (دكتوراه فى الحكمة المتعالية بجامعة فردوسى مشهد)
- سيد مرتضى حسيني شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسى مشهد)
- يرسم صدر المتألهين صورتين رئيسيتين للنفس فيما يتعلق بإدراك الصور الجزئية التخيلية والحسية: الأولى هى النفس الفاعلة والأخرى النفس القابلة. كما يوجد أدلة فى عمله لكل من النظريتين. أهم نتيجة لقبول فاعلية النفس وفق قاعدة «الفاعل ومُعطى الشئ لا يفقده»، هو قبول امتلاك النفس للصور فى مرتبة ما قبل الصدور والفاعلية؛ يقودنا مثل هذا الاستنتاج

إلى نظرية مماثلة ولكنها أكثر دقة في مجال تصورات النفس، وهى النظرية العرفانية المسماة بانكشاف النفس. من جهة أخرى، فإن الحديث عن قابلية النفس بالنسبة للصور الخيالية والحسية يقودنا إلى قوة النفس، وخرجها من القوة إلى الفعلية فى عملية التصور، وفى النتيجة فإنها توصل مادية النفس البشرية وكذلك مادية التصورات الحسية والخيالية؛ وهى نتائج لا تتوافق مع بعض المباني الأخرى لصدر المتألهين. لذلك يبدو أن النظرية الأولى فى التصورات الجزئية أقرب إلى الصواب ولها نتائج فلسفية مقبولة أكثر.

الكلمات الأساسية: التصورات الحسية والخيالية (الجزئية)، قابلية النفس، فاعلية النفس، انكشاف النفس.

تحليل طبيعة العلامات من منظور سوسور والفارابى

□ ندا راه بار (ماجستير فى الفلسفة والكلام الإسلامى)

□ مهديى خبازى كنارى (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)

تعتبر السيميائية جزءاً مهماً من دراسات سوسور الجادة فى علم اللسانيات. وفقاً لسوسور فإن طبيعة العلامات تنقسم إلى جزئين، هما الدال والمدلول. بالمعنى التقليدي فإن الدال شىء خارج الذهن والمدلول شىء داخل الذهن. لكن سوسور وتبعاً لكانت، قد تحدى النظرة التقليدية معتبراً أن أصل تطوّر كل منهما منطويماً فى الذهن. فى سنة الفلسفة الإسلامية فإن الفارابى هو أول فيلسوف لغوى اهتم بالبنية المعاصرة للغة، بغض النظر عن جانبها التاريخي. فباستخدامه مفهوم الكلمة والمعقول، وضمن قراءة العلاقات بينهما، فإنه يقدم قراءة ذاتية لتحليل طبيعة العلامات. تسعى هذه المقالة وراء هدفين: الأول دراسة آراء سوسور والفارابى حول طبيعة العلامة. الثانى تحليل وجهة نظر الفارابى بالنسبة للفظ والمعقول وكيفية ارتباطهما بالنسبة للدال والمدلول اللذان تحدث عنهما سوسور.

الكلمات الأساسية: الفارابى، سوسور، الدال والمدلول، اللفظ والمعقول.

تأمل فى نظرية العلم الحصولى للخالق بالخلق قبل الخلق

□ إبراهيم رستمى

□ أستاذ مساعد بقسم المعارف بجامعة شيراز للعلوم الطبية

قمنا في هذا البحث بتحليل رأى الأستاذ فياضى. فصدر المتألهين وفقاً لقاعدة بسيط الحقيقة واثبات الكمال الوجودى للكائنات الممكنة في ذات الحق تعالى، يفسر العلم الحضورى لله بالكائنات في مقام الذات. يعتقد الأستاذ فياضى أن هذه النظرية لها إشكالاتها. الإشكال الأساسى للنظرية هو أن تفسير الملاً صدرا للشك في الوجود يتطلب تناقضاً، والإشكال النبوى هو أن هذا الرأى غير قادر على إثبات علم الله بالممكنات المعدومة والممتنعات. لقد توصل المؤلف بعد تفسير وحدة الوجود المفاهيمية والمشككة والشخصية، إلى استنتاج مفاده أن الإشكال الأساسى المذكور أعلاه غير وارد، واستدلال صدر المتألهين على علم الله الحضورى قائم على وحدة الوجود المشككة، بينما يستند الإشكال الأساسى بالوحدة الشخصية للوجود. أما بالنسبة للإشكالات الهيكلية فقد قيل أنه على الرغم من أن إثبات هذا النوع من العلم الحضورى لله لديه نقاط ضعف منهجية، إلا أن الرأى النهائى لصدر المتألهين هو نفس العلم الإجمالى في عين الكشف التفصيلى على شكل علم حضورى. ثم قمنا بدراسة نظرية الأستاذ الفياضى حول العلم الحضورى للخالق بالخلق قبل الخلق.

الكلمات الأساسية: العلم الإلهى المسبق، صدر المتألهين، العلم الحضورى، الفياضى، العلم الحضورى.

بعض الأفكار المنطقية لسمرقندى

والنظرية المبتكرة للعلامة الطباطبائى في أجزاء القضية

□ أكبر فايدنى

□ أستاذ مساعد بجامعة الشهيد مدنى أذربيجان

شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندى، عالم منطق مغمور من القرن السابع الهجرى، له دور فعال ومؤثر في نمو وتطور المنطق السينوى في العالم الإسلامى. إن دراسة آرائه المنطقية يُظهر تأثيره على أفكار بعض علماء المنطق لا سيما قطب الدين الرازى. إضافة إلى توسيع بعض ابتكارات ابن سينا، فإن لديه وجهات نظر منطقية معينة. الالتزام بنظام ابن سينا المستدل، بساطة التصديق أو نفى تركيب التصديق، حل قضية المفارقة الكاذبة، والتمييز بين الحالات المختلفة للضرورة الوصفية وتقسيمها إلى ثلاثة

أنواع، إضافة شرط الذهنيّة في عكس مستوى السالبة معدولة الموضوع معدومة المحمول، أو الموجبة معدولة المحمول معدومة الموضوع، جميعها من بين الأفكار المنطقيّة لشمس الدين السمرقنديّ. يقوم هذا المقال ضمن ذكر ودراسة هذه الآراء، بمناقشة بساطة التصديق من خلال ذكر ودراسة وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ المبتكرة حول عدد مكونات القضيّة، وبحسب رأيه لا تعتبر النسبة الحكميّة من المكونات الأساسيّة للقضيّة.

الكلمات الأساسيّة: تصوّر والتصديق، عكس المستوى، الضرورة الوصفية، السمرقنديّ والطباطبائيّ.

دراسة مقارنة «للهويّة البشريّة المتسامية» في فكر هيدغر والملاّ صدرا

□ محمّد حسين كيانيّ

□ دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قمّ

يمكن دراسة آراء هيدغر والملاّ صدرا في باب «الهويّة البشريّة المتسامية» بطريقة مقارنة من عدّة جوانب. نحصل في هذه المقارنة على أوجه التقارب والاختلاف. إنّ أوجه التقارب عبارة عن: الأول، كلاهما يؤمن بمعنى واحد للتعالي في سياق الوجود، ويقرّان بالتأثير المنفرد للوجود في تحقيق تسامي البشر؛ ثانيًا، كلاهما يؤمن بأهميّة السموّ في تعريف الإنسان، ويعتبران أنّ الهويّة البشريّة قائمة على السموّ؛ علاوة على ذلك، فإنّ الاثنين يصرّحان بالاستمراريّة الدائمة للسموّ البشريّ. وفيما يلي نقاط الاختلاف: أوّلًا، إنّ أساس كلّ منهما حول السموّ مختلف؛ لأنّ بداية السموّ عند هيدغر يتمّ بنقد ذاتيّ لديكارت، ويصل إلى استنتاج مفاده أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك الأشياء في انفتاحها؛ لكنّ بداية السموّ عند الملاّ صدرا فيتمّ تصويره من خلال شرح موضوعيّة الكائنات إلى الوجود الحقيقيّ، وهي قائمة على الاعتقاد بأنّ انكشاف الوجود في الإنسان يحدث من خلال الحركة الجوهرية والإرادة وفيض الوجود الحقيقيّ. ثانيًا، يؤمن هيدغر بالنظام الوجوديّ الذي صوّره بالاعتماد الذاتيّ للوجود في أمر السموّ؛ لكن في فكر الملاّ صدرا فإنّ الاهتمام بالألوهيّة وفي ضوئها التمسك العلميّ والعمليّ بجوانبها له أهميّة كبيرة.

الكلمات الأساسيّة: الذاتيّة، مراتب الوجود، الوجود، دازاين، عين الربط.

دراسة مقارنة للعلة التامة والناقصة في الفلسفة مع السبب والشرط في

علم الاصول

□ غلامعلی مقدم

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة

العلة التي هي أحد مبادئ الوجود والفكر، واحدة من القضايا الهامة في مجال المعارف الدينيّة. لطالما دافع المفكّرون الشيعة كتيار عقلانيّ عن مبدأ العليّة وشرحوا أحكامه وأقسامه. تقسيم العلة إلى تامّة وناقصة، حقيقيّة ومعدّة، بسيطة ومركّبة، قريبة وبعيدة وغيرها في الفلسفة، وتقسيمها إلى السبب والشرط، والمقتضى والمانع وغيرها في علم الأصول هي من بين المواضيع المشتركة بين هذين العلمين. قام الفلاسفة بهذا التقسيم في الغالب بطريقة الحصر الثنائيّ، وقدّم علماء أصول الفقه عدّة تقسيمات وفق اعتبارات فقهية وعملية. تطرّقنا في هذه المقالة التي تمّت بمنهج تحليليّ بدراسة مقارنة لتقسيمات العلة في هذين العلمين، ومن خلال نقد الشرح الأصوليّ أظهرنا أنّ تقسيم العلة بطريقة مزدوجة هو أكثر انسجاماً وإتقاناً ويواجه مشاكل أقلّ. بالإضافة إلى ذلك يمكن تفسير بعض تقسيمات العلة في علم الأصول بناءً على التقسيم الشائع في الفلسفة. الكلمات الأساسية: تقسيمات العلة، العلة في الأصول والفلسفة، السبب في الفلسفة والأصول، العلة التامة والناقصة في الأصول.

Causality, which is one of the principles of existence and thought, is one of the important issues in the field of religious knowledge (studies). Shiite thinkers, as a rationalist current, have always defended the principle of causality and explained its rulings and types. Division of cause into complete (perfect), incomplete (partial), real, preparing, simple, compound (composite), proximate, remote, etc. in philosophy and division into cause, condition, appropriateness (necessary), hindrance (hindering) and preparer, etc. in the knowledge of principles of jurisprudence, is one of the common topics between these two studies. Philosophers have done this division mostly by the method of dichotomy exclusion, and the scholars of the knowledge of principles have presented multiple divisions according to the jurisprudential and practical credentials. In this article, we have comparatively studied the divisions of cause in these two sciences by an analytical method, and by criticizing of the explanation principally, we have shown that the division of causes in the dichotomy method is more coherent and convincing and faces fewer problems. In addition, some divisions of motive (reason) in the knowledge of principles can be interpreted based on the common division in philosophy.

Keywords: *Divisions of cause, Cause in principles and philosophy knowledge, Motive (reason) in Philosophy and Principles, Complete (perfect) and incomplete (partial) cause in the knowledge of principles.*

the context of existence and acknowledge the unilateral influence of existence in the realization of human transcendence; Second, they believe in the importance of transcendence in the definition of human and consider the identity of human as dependent on transcendence and then, both imply the constant continuation of human transcendence. The points of distinction are as follows: First, their basis for transcendence is different; since the beginning of transcendence in Heidegger is with Descartes' critique of subjectivism, and he arrives at the idea that man is the only being who realizes things in their opening; but the beginning of transcendence in Mulla Sadrā's thought is depicted by explaining the objectivity (entity of connection) of beings to real existence and is based on the belief that the exploration of existence in man occurs through the substantial movement, will and grace of real existence. Second, Heidegger, with the ontological system he portrayed, believes in Dasein's self-reliance in transcendence; but in Mulla Sadra's thought, attention to the divinity and in the light of it, scientific and practical reliance on its aspects has fundamental importance.

Keywords: *Subjectivism, Rank of existents (chain of being), Existence, Dasein, Entity of connection.*

A Comparative Study of Complete (Perfect) and Incomplete (Partial) Cause in Philosophy with Motive (Reason) and Condition in the Knowledge of the Principles of Jurisprudence

□ *Gholam Ali Moghadam*

□ *Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences*

expanding some of Ibn Sina's (Avicenna) innovations, he has certain logical views. Adherence to Ibn Sina's system of logistics, simplification of affirmation (assertion) or negation of the composition of affirmation (assertion), solving the whole problem of false theology, distinguishing between different instances (referents) of the necessity of description and dividing it into three types, adding mental condition in negative conversion (even conversion or converse) in inversion of subject which is nonexistent attribute or affirmative inversion of attribute (predicate) which is nonexistent subject is one of the logical thoughts of Shams al-Dīn al-Samarqandī. The present article, while mentioning and examining these opinions, in discussing the simplicity of affirmation, mentions and examines Allāma Tabataba'i's innovative view on the number of parts of the proposition, which in his view is not the Hokmieha (order, verdict ratio of the main parts of the proposition).

Keywords: *Assertion and notion (ratification, conception), Conversion (even conversion or converse), Necessity of description, Samarqandī and Tabataba'i.*

A Comparative Study of “Human Transcendental Identity” in the Thought of Heidegger and Mulla Sadrā

□ *Mohammad Hossein Kiani*

□ *PhD in Comparative Philosophy, Qom University*

Heidegger and Mulla Sadra's views on the “transcendental identity of human” can be examined comparatively. In this comparison, conformities and differences are obtained. The forms of affinities are as follows: First, both believe in a single meaning of transcendence in

After explaining the conceptual, systematic ambiguity and individual (particular) unity of existence, the author has reached the conclusion that the above-mentioned basic drawback has not been included Şadr-ol-Mote'allehin's argument on the immediate apprehension of God is based on the systematic ambiguity unity of existence, while the basic drawback which is related to individual oneness (particular unity) unity is still existed and for the structural problems, it has been stated that although the proof of this kind of immediate apprehension for God has methodological weaknesses, but the final opinion of Şadr-ol-Mote'allehin is the same synoptic (collective) knowledge while discovering (unveiling) in detail what is immediate apprehension and then the theory of Professor Fayyazi about the inferred knowledge (attained knowledge) of God to the creatures before creation has been examined.

Keywords: *Divine prior knowledge, Şadr-ol-Mote'allehin, Immediate apprehension, Fayyazi, Inferred knowledge (attained knowledge).*

Some Logical Ideas of Samarqandī and Allāma Tabataba'i's Innovative Opinion on the Parts of the Proposition

□ *Akbar Faydei*

□ *Assistant professor at Azarbaijan Shahid Madani University*

Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ashraf al-Ḥusaynī al-Samarqandī, an unknown logician of the seventh century AH, has an effective role in the growth and development of Sinai (Avicennism) logic in the Islamic world. Examination of his logical views shows his influence on the thoughts of some logicians, especially Qutb al-Din al-Razi. In addition to

mind. Saussure, however, following Kant, challenges the customary view and considers the origin of the production of them enclosing in mind. In the tradition of Islamic philosophy, Farabi is the first linguistic philosopher to pay attention to the contemporaneous structure of language, regardless of its historical aspect. Using the concept of word and reason, while reading the relations between them conventionally, he offers a subjectivist reading of the analysis of the nature of signs. The present article has two purposes: 1st, Saussure and Farabi's views on the nature of the sign will be examined. 2nd, Farabi's view of the letter and reasonable and how they relate to Saussure's signified will be analyzed.

Keywords: *Farabi, Saussure, Signified, Letter and reasonable.*

A Reflection on the Theory of God's Inferred (Attained) Knowledge of Pre-Creation Creatures

□ *Ebrahim Rostami*

□ *Assistant professor at Shiraz University of Medical Sciences*

In this research, the views of Professor Fayyazi have been analyzed. Sadr-ol-Mote'allehin, according to the rule of indivisible entity and by proving the existential perfections of possible beings in the essence of the Almighty Supreme Being, explaining the knowledge by presence of God (immediate apprehension, intuitive knowledge) in the position of essence. Professor Fayyazi believes that this view has its drawbacks. The basic drawback is that Mulla Sadrā's interpretation of the systematic ambiguity of existence becomes contradictory and the structural drawback with this, is that, this view is incapable of proving God's knowledge of the contingent things which annihilated (nonexistent) and the impossibilities.

capable soul. For each of the two theories, there is evidence in his works. The most important result of accepting the activity of the soul, according to the rule of “the doer (producer) and the giver of the object, that does not lack it”, is the acceptance of the possession of forms by the soul in the rank before issuance (emanation) and activity. Such a conclusion leads us to a similar theory but more accurate in the field of soul perception, which is the mystical theory of soul development (unveiling). On the other hand, talking about the capability of the soul in relation to illusory and sensory forms leads us to have the power (potentiality) of the soul, its departure from the power to actuality in the process of perception consequently, the materiality of the human soul and also the materiality of sensory and illusory perceptions. The results which are inconsistent with some of Şadra’s other principles. Therefore, it seems that the first theory in partial perceptions is closer to the correct opinion and has more acceptable philosophical results.

Keywords: *Sensory and illusory perceptions (partial, potency), Capability of the soul, Self-activity, Self-development (unveiling).*

Analysis of the Nature of Sign from the Perspective of Saussure and Farabi

- *Neda Rāhbār (MA of Philosophy & Islamic Theology)*
- *Mahdi Khabazi Kenari (Associate professor at the University of Mazandaran)*

Semiotics is an important part of Saussure’s serious studies in the field of linguistics. According to Saussure, the nature of the sign is divided into signifier and signified. In the common sense, the signifier is something outside the mind and the signified is something inside the

essentials (essences) in the substances which attributed on their univocal (non-derivative predication), not analogical gradation are attributed on their own essence. The question that arises here is what is the place of the negation of the existence of specie (specific substance) in the philosophical system of illumination and for what purpose? According to Suhrawardī's method of reasoning, we find that he uses by knowing of the negation of the Specific substances (form of species) and the acceptance of the standing of the essence to the body (disposition, figure) and also gradation (ambiguity) in nature, uses them in proving the ideal (paradigm, idea) and designers (managers, governing) of differences and thus reaches in the new concept of nature. Nature in this new meaning and concept, as the origin (principle) of light management of the universe of objects by the lords of types (archetypes of species), in other words, the origin of light for the various movements (motions, change) of objects (physical beings).

Keywords: *Nature, Body (physical being), Specific substances (form of species), Philosophy of illumination, Peripatetic philosophy, Suhrawardī.*

Activity or Capability of the Soul in Perceiving of Details and Examining the Results of Accepting Each One in Ṣadra's Thought

- *Amir Rastin (PhD in Transcendent Wisdom)*
- *S. Morteza Hosseini Shahroudi (Professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

Sadr-ol-Mote'allehin May Allah be Merciful to him paints two main images for the soul regarding the perception of partial illusory and sensory (perceptual) forms: one is the active soul and the other is the

indicate the ambiguity of the meaning of this word in the Holy Quran. In this research, using the knowledge of etymology and historical semantics, the relationship between the various uses of this word and the centrality of the lexical principle of “existence” is explained. This new approach to the word ḥaqq (truth, right, reality etc.) can, while confirming some of the philosophers’ interpretations of the word ḥaqq (truth, right, reality etc.), document the principle of the validity of lexical (literal) ijtihad (lit. physical or mental effort, expended in a particular activity) and make the way easier for the philosophical interpretation of many other verses in the Holy Qur'an that philosophers has not held it due to avoid the eisegesis for the lack of lexical basis. It can also have an effect on ranking different topics of existence, in terms of its importance and results.

Keywords: *Etymology, Historical semantics, Lexical principle, Ḥaqq (truth, right, reality etc.), Existence.*

Recognition of the Concept of Nature in Suhrawardī’s Philosophy in the Light of the Critique of a Typical Form

- *S.M.Ali Dibaji (Associate professor at Farabi Campus, University of Tehran)*
- *Ali Akbar Nasekhian (PhD student in Islamic Philosophy)*

Suhrawardī in his works criticizes and refutes the existence and necessity of specific substances (forms of species). The negation of the existence of species (specific substance) forms requires the negation of two important rules in peripatetic philosophy. The first is that the substance is only dependent on the substance and the accident cannot be the fixer of the substance, and the second is that the

the field of ethics and human virtues (excellences) that underlie the growth of civilization. The present article tries to identify and introduce moral virtues and express their impact on creating a semantic formulation of civilization by using the semantic method in the field of linguistics. The research findings show that the five moral virtues: wisdom, chastity, courage, generosity and justice -which are themselves characteristics of civilization- which presented in the book of “tahdhīb al-Akhlāq” have produced categories in a semantic relationship with internal concepts which in the semantic relations with civilization as a focal point, has created a semantic formulation of civilization behind the ideas of Ibn Muskawiyah, which emphasizes the biosocial based on the preservation of human values.

Keywords: *Moral virtues, Civilization, Ibn Miskawayh, Moral refinement (catharsis), Semantic formulation, Semantic.*

The Role of Etymological Knowledge in the Philosophical Approach to the Word “Ḥaqq” (Truth, Right, Reality etc.) in the Holy Quran

□ *Bibi Zainab Hosseini (Assistant professor at Farhangian University)*

□ *Hossein Ghaemi Asl (Assistant professor at Yasouj University)*

□ *Ruqayyah Badsār (MA of Qur'an & Hadith Sciences)*

The word ḥaqq (truth, right, reality etc.) is one of the most widely used words in the Holy Quran, which despite its external clarity, its exact meaning requires etymology, and in the Holy Quran, it has been used in more than 30 different meanings. Meanings such as: Allah, the Prophet (pbuh), Quran, Islam, justice, truth, Ka'bah, wealth, ... which

-especially in the contemporary period- have been viewed with such denial by some thinkers which has been reduced to something completely mental. Due to the important role of this idea in explaining the changes in the universe and that one of the most important of these proofs is the proof of “power and action”. This study also tries to show that most of the criticisms of this proof are fundamental and this proof has a high degree of unity in Peripatetic philosophy and also tries to analyze its capacity to accept Şadra’s editorial. The importance of this issue in strengthening the position of the origin system of Islamic philosophy, i.e. peripatetic philosophy, in one of the most important philosophical teachings; i.e. “power and action” that itself lays the groundwork for a more accurate explanation of the great doctrine of substantive motion (movement-in-substance) and its determination of area.

Keywords: *Power (potency), The first matter (prakṛti), The proof of power and action, Peripatetic philosophy, Internal compatibility.*

The Semantic Formulation of Civilization in Ibn Miskawayh’s Book of Tahdhīb al-Akhlāq

□ *Hedieh Taghavi*

□ *Assistant professor at Alzahra University*

Civilization is one of the fundamental categories in human societies that emphasizes the obligation to observe the rules and principles of civilization. This category has been widely reflected in the thoughts and theories of Islamic philosophers, including Ibn Miskawayh, due to its impact on biosocial quality. By writing the book of tahdhīb al-Akhlāq, he took an important step in theorizing in

explained; then to analyze the relationship between world of archetypal images and the world of nature in subjects such as the theory of illusory and vision, images in the mirror and knowledge of the unseen (mystic, invisible) affairs in Sheikh Ishraq and subjects such as the longitudinal and ambiguity (analogical gradation) relationship of the worlds, the causality of the world of archetypal images to the world of nature, the existence of perfections of the world of nature in the world of archetypal images and explanation of veracious dreams and the quality of sensory perception according to Allāma Tabataba'i, and in the end, some issues are said about the common and distinct points of view of these two philosophers and the challenges of each view.

Keywords: *The world of archetypal images, The world of nature, Allāma Tabataba'i, Sheikh Ishraq.*

Proof of Power and Action

from the Perspective of Peripatetic Philosophy

- *Behzad Parvazmanesh (PhD in Transcendent Wisdom)*
- *Hossein Ghaffari (Associate professor at the University of Tehran)*

During the written history of philosophy, various views on movement have emerged, among these, it was only Aristotle's theory of "power" that became most popular with the philosophers after him, especially Muslim philosophers. He considered the hyle to be a complete essence which, together with the physical form, constitutes the body and receives its transformations. Islamic philosophers, especially Ibn Sina, while accepting this, presented several proofs on it, and since then these proofs have been reviewed by philosophers and sometimes

human beings cannot also know the divine attributes due to the inconsistency between the Creator and the creature, and the description of God to human notions, concepts and knowledge is not correct, but it is God who introduces his attributes to human beings and for this reason, this quotation of this theory does not lead to the cessation of the knowledge of God's attributes. By explaining and analyzing this theory, it becomes clear that this theory actually leads to the cessation of the intellect in understanding the knowledge of divine attributes.

Keywords: *Divine attributes, Mirza Mahdi Esfahani, Reason, Equivocally (homonymous), Negative theology.*

The Relationship between the World of Archetypal Images and the World of Nature from the View of Allāma Tabataba'i and Sheikh Ishraq

□ *Javad Parsā'i (PhD student in Islamic Philosophy)*

□ *Ahamad Shahgoli (Faculty member of Iranian Institute of Philosophy)*

The discussion of the relationship between the world of archetypal images and the world of nature is one of the important issues of Islamic philosophy. Sheikh Ishraq rejected the theory of the peripatetic (Aristotelians) about the materiality of imaginary forms and proposed the theory of the world of archetypal images to explain some other issues of his philosophy. Allāma Tabataba'i is also one of the contemporary philosophers who has expressed significant theories about the world of archetypal images and its relationship with the world of nature. In this article, first, the views of two philosophers about the worlds of existence and their arguments in proving the world of archetypal images are

Abstracts

Explaining and Evaluating the Understanding of Divine Attributes from the Perspective of Mirza Mahdi Esfahani

□ *Mahdi Azadparvar*

□ *PhD of Islamic Philosophy, University of Qom*

The issue of knowing the divine attributes and their semantics is one of the most important and controversial issues in the discussion of knowing the Almighty God. Mirza Mahdi Esfahani, by emphasizing verses and hadiths (traditions), seeks to express a special type of negative theology, which is different from other words of those who believe in negative theology, such as Ibn Maimon (Maimonides, Moses ben Maimon) and Qadi Sa'id. In his view, God has attributes, and these attributes are established equivocally (homonymous). The intellect of

Table of contents

Explaining and Evaluating the Understanding of Divine Attributes from the Perspective of Mirza Mahdi Esfahani/ Mahdi Azadparvar	3
The Relationship between the World of Archetypal Images and the World of Nature from the View of Allāma Tabataba'i and Sheikh Ishraq/ Javad Parsā'i & Ahamad Shahgoli	23
Proof of Power and Action from the Perspective of Peripatetic Philosophy Behzad Parvazmanesh & Hossein Ghaffari	41
The Semantic Formulation of Civilization in Ibn Miskawayh's Book of Tahdhīb al-Akhlāq/ Hedieh Taghavi	63
The Role of Etymological Knowledge in the Philosophical Approach to the Word "Haqq" (Truth, Right, Reality etc.) in the Holy Quran Bibi Zainab Hosseini & Hossein Ghaemi Asl & Ruqayyah Badsār	81
Recognition of the Concept of Nature in Suhrawardī's Philosophy in the Light of the Critique of a Typical Form/ Seyyed Mohammad Ali Dibaji & Ali Akbar Nasekhian	111
Activity or Capability of the Soul in Perceiving of Details and Examining the Results of Accepting Each One in Ṣadra's Thought Amir Rastin & Seyyed Morteza Hosseini Shahroudi	133
Analysis of the Nature of Sign from the Perspective of Saussure and Farabi Neda Rāhbār & Mahdi Khabazi Kenari	157
A Reflection on the Theory of God's Inferred (Attained) Knowledge of Pre-Creation Creatures/ Ebrahim Rostami	171
Some Logical Ideas of Samarqandī and Allāma Tabataba'i's Innovative Opinion on the Parts of the Proposition/ Akbar Faydei	197
A Comparative Study of "Human Transcendental Identity" in the Thought of Heidegger and Mulla Sadrā/ Mohammad Hossein Kiani	213
A Comparative Study of Complete (Perfect) and Incomplete (Partial) Cause in Philosophy with Motive (Reason) and Condition in the Knowledge of the Principles of Jurisprudence/ Gholam Ali Moghadam	231
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail	251
English Translation/ Muhammad Hossein Golyari	272