

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- فهم و اثبات بساطت حق تعالی در پرتو قیومیت الهی از دیدگاه ملاصدرا
عظیمه پورافغان و علیرضا کهنسال و سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۳
- اسفار اربعه از منظر رفیعی قزوینی و جوادی آملی / عبدالحسین خسروپناه و رضا حصاری ۲۵
- ارزیابی نقدهای علامه سمنانی بر تقریر آقاعلی مدرس در اصالت وجود
محمد خسروی فارسانی و مهدی امام جمعه و علی ارشدریاحی ۴۵
- تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت از نگاه صدرا
حسین غفاری و سیدمحمد مظفری و عزیزالله فیاض صابری ۶۷
- بررسی و تحلیل نظریه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی در عقیده‌ی بداء / رسول محمدجعفری و وحید داوری چهارده ۹۳
- تحلیلی از عالم برزخ در وجودشناسی ابن‌سینا / رضا محمدنژاد و جعفرشانظری ۱۱۷
- معاد جسمانی از منظر قاضی سعید و آقاعلی مدرس / سیدمحمدحسین نقیبی و عبدالله نصری ۱۳۳

ترجمه حکایات

- ترجمه‌ی عربی (موجز المقالات) / حمید عباس‌زاده ۱۵۱
- ترجمه‌ی انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۱۶۲

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.

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

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

چکیده

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

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

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

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

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

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

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

طرح مسئله و پیشینه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تبیین واژه قیوم و مفهوم آن

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

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

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

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

- قیام برای چیزی به عنوان مراعات و حفظ آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲/۵۲).
- دائمی که زوال ندارد (حمود، ۲۰۰۵: ۳۶) و دوام موجودات به اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱/۲۷۱). شیخ اشراق نیز به این معنا اشاره کرده بود.

- قیام برای چیزی به عنوان مراعات و حفظ آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲/۵۲). مطابق این معنا، قیوم دیگر موجودات را حفظ نموده و مایه‌های قوامشان را به آن‌ها می‌بخشد. در مجموع با عنایت و تأمل در معانی ذکرشده می‌توان گفت که قیومیت خدای سبحان بدین معناست که خداوند همواره در مقام عمل آفرینش و افاضه است و هم خود قائم به ذات است و هم ماسوای او در همه شئون (از خلقت و تدبیر و دوام و

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

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

اتصاف ذات بسیط به صفات فعلی به واسطه قیومیت

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

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

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

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

استدلال صدر المتألهین در اثبات بساطت الهی بر مبنای قیومیت

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

اگر واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه نباشد، باید مرکب باشد و ترکیب سه حالت دارد:

۱. مرکب از اجزای خارجی باشد که در این صورت در وجود خارجی، نیازمند به اجزاست؛ منتها چون افتقار و نیاز با قیومیت پروردگار منافات دارد، این قسم باطل است.

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

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

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

- اگر ذات الهی مرکب باشد، باید نیازمند باشد.

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

- بنابراین ترکیب در ذات الهی راه ندارد.

تنافی افتقار و نیازمندی با قیومیت

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

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

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

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

چنین ظرفیت معنایی، در دو جزء معنایی این صفت نهفته است. تأمل در مفهوم قیوم ما را به این امر می‌رساند که جزء معنایی اول (قیام به ذات) در واقع همان وجوب ذاتی است و جزء^۱ دیگر مقوم بودن برای دیگران است. ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* در اثبات واجب برهانی می‌آورد که با تکیه بر تعلق به غیر ممکنات و استغنا و قیام به ذات پروردگار مطرح شده است. برهان وی به این شرح است:

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

۱. تعبیر به جزء از باب تنگنای لفظ است.

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

واکاوی قاعده بسیط‌الحقیقه بر مبنای قیومیت پروردگار

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

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

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

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

در فلسفه صدرایی قاعده چنین بیان می‌شود:

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

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

«لكن البرهان على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع جهات، فهو كل الوجود وكله وجود» (همان: ۱۱۰/۶)؛ واجب تعالى از همه جهات، بسيط الحقیقه و واحد است. هر بسيط الحقیقه ای کل اشیاى وجودی است، مگر آنچه مربوط به نقایص و أعدام است. پس واجب الوجود کل اشیاى وجودی است، همان طور که کل وجود است.

این استدلال در قالب قیاس شکل اول است.

- صغری: واجب الوجود بسيط الحقیقه است.

- کبری: هر بسيط الحقیقه کل الاشياء است.

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

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

برای ترکیب ۶ وجه متصور است که عبارت‌اند از:

۱. ترکیب از اجزای خارجی، مانند ماده و صورت عینی (این قسم ترکیب، بارزترین

صورت ترکیب‌هاست)؛

۲. ترکیب از اجزای ذهنی، مانند ماده و صورت ذهنی؛

۳. ترکیب از اجزای حدی (جنس و فصل)؛

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

۵. ترکیب از وجود و ماهیت؛

۶. ترکیب از وجدان و فقدان.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بیان کبری: فهم کلّ الأشياء بودن بسیط‌الحقیقه در پرتو قیومیت

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

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

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

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

إِنَّ الهَوِيَّةَ البَسِيطَةَ الإِلَهِيَّةَ لو لم يكن كَلَّ الأشياءِ لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثين مختلفين وقد فرض وثبت أنه بسِط الحقیقة، هذا خلف (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶).

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

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

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

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

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

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

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

مسئله در پرتو درک قیومیت و معیت قیومیۀ پروردگار امکان‌پذیر است.

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

در ادامه به چند نمونه از این شواهد اشاره می‌شود:

شاهد اول: «وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال/۱۷). به اعتقاد ملاصدرا آیه شریفه، اشاره به قاعدهٔ مزبور دارد (همان: ۴۷/۱-۴۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۷/۶-۳۷۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴۴۳/۱). قرآن خطاب به پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «هنگامی که سنگ‌ریزه به طرف دشمن افکندی، تو سنگ‌ریزه نی‌فکندی، بلکه خدا افکند». در تفسیر المیزان آمده که این آیه به ماجرای جنگ بدر اشاره دارد و لذا در آغاز آیه می‌فرماید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» (انفال/۱۷): «شما مسلمانان، کافران را نکشتید، بلکه خدا آن‌ها را کشت» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹/۹). طبق آیه، رامی هم خدا هست و هم نیست؛ هم پیامبر خدا هست و هم نیست. قاعده می‌گوید: بسیط‌الحقیقه هم همهٔ اشیا هست و هم هیچ یک از آن‌ها نیست؛ چرا که بر اساس آن، وجود بسیط خداوند در عین بساطت و وحدت، وجود همهٔ اشیا را در بر دارد و به دلیل عدم تناهی چنین وجودی، کثرات امکانی موجودات در طول یا عرض خدای سبحان به شمار نمی‌آیند؛ بلکه صرفاً جلوه‌های وجود حق تعالی هستند. از این رو، افعال ممکنات نیز منتسب به خدای سبحان‌اند. در آیهٔ مزبور، از همان حیثی که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رمی می‌کند، رمی به خداوند نیز نسبت داده شده است و چنین انتسابی جز با پذیرش حضور وجودی حق تعالی در همهٔ مواطن و تأثیر مستقیم و بی‌واسطهٔ او در فعلِ رمی امکان‌پذیر نیست که از آن به احاطهٔ قیومیه تعبیر می‌شود.

شاهد دوم: آیهٔ دیگری که ملاصدرا در ذیل بحث از قاعده به آن اشاره می‌کند، آیهٔ موسوم به نجواست: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ» (مجادله/۷). با وجود این، در آیهٔ دیگر می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ» (مائدة/۷۳). مطابق آیات فوق، فرق است بین «رابع ثلاثة» و «ثالث

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

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

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

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

نتیجه‌گیری

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

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

کتاب شناسی

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

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

اسفار اربعه

از منظر رفیعی قزوینی و جوادی آملی*

- عبدالحسین خسروپناه^۱
- رضا حصاری^۲

چکیده

با بررسی رویکرد جوادی آملی و رفیعی قزوینی در خصوص اسفار اربعه، آشکار می‌گردد که میان این دو دیدگاه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد. جوادی آملی نهایت سفر اول را همگام با حصول مقام ولایت و نهایت سفر سوم را مقارن با حصول مقام خلافت می‌داند؛ اما در دیدگاه رفیعی قزوینی، حصول مقام ولایت با انتهای سفر سوم همراه است. در دیدگاه وی، نهایت سفر اول ابتدای مقام قلب است و سفر دوم مبدأ ظهور روح در اصطلاح عرفاست؛ در حالی که شهود هویت غیبیه و رسیدن به مقام محو و طمس، تناسبی با مرتبه روح را ندارد، بلکه وصول به این امر با مقام خفی و اخفی تطابق دارد. عارفانی چون قیصری و کاشانی میان مراتب ابتدایی و انتهایی ولایت به تفاوت فائل‌اند، لکن چنین

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم (khosropanahdezfuli@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (yazahra2233@gmail.com).

تمایزی در دیدگاه رفیعی قزوینی دیده نمی‌شود. از منظر وی، سفر اول در محدودهٔ امور عامه و جواهر و اعراض سفر سوم حکما خواهد بود. لکن از منظر جوادی آملی محدودهٔ سفر اول تا اثبات ذات حق تعالی ادامه دارد. علاوه بر شمول جواهر و اعراض در سفر سوم که رفیعی قزوینی به آن معتقد است، نحوهٔ فاعلیت حق تعالی و کیفیت صدور واحد از کثیر در این سفر مورد بحث قرار می‌گیرد. این گفتار بر آن است که با روش تحلیلی - تطبیقی، دیدگاه این دو حکیم متأله را بررسی نماید.

واژگان کلیدی: ولایت، خلافت، روح، امور عامه، فاعلیت حق تعالی.

پیشینهٔ بحث

اصطلاح اسفار اربعه از جملهٔ تعابیر تقریباً متداول و رایج در عرفان است. با نگاهی نسبتاً اجمالی به سیر تطور عرفان اسلامی به ویژه عرفان عملی درمی‌یابیم که سیر و سلوک به سوی خداوند از رئوس تعالیم عارفان الهی است. تبیین مراحل حرکت باطنی انسان در طول تاریخ عرفان اسلامی رو به پختگی بوده و با تکامل زبان عرفان، تحلیل‌های نسبتاً دقیقی نسبت به اسفار اربعه ارائه شده است.

پیش از ابن عربی، عارفانی همانند شقیق بلخی، محاسبی، ذوالنون مصری و دیگران، از مراحل متعدد سلوک و طی طریق با عبارات گوناگون سخن گفته‌اند. این مراحل با ظهور عرفایی همچون ابونصر سراج، کلاباذی، قشیری و در نهایت خواجه عبدالله انصاری بسط بیشتری یافت و با دقت نظر وی در تبویب کتاب *منازل السائرین* تکمیل شد. این کار ارزشمند خواجه در *منازل السائرین* مورد استقبال گستردهٔ مکتب ابن عربی واقع شد.

این اصطلاح در آثار ابن عربی و پیروان او نیز به وفور به چشم می‌خورد تا بدانجا که ابن عربی رساله‌ای با نام *الاسفار عن نتائج الاسفار* دارد و در آن از معنای مفرد اسفار یعنی سفر سخن گفته است. پس از وی، قونوی در کتاب *النفحات الالهیه* نیز از سفر به سریان تعبیر می‌کند. وی اصل این سفرها را سریان وجودی مسافر در حقایق اشیا می‌داند که سفری ذاتی می‌باشد و سایر سفرها را به عنوان احوال، صفات و افعال معرفی می‌نماید (قونوی، ۱۳۷۵: ۲۵۵-۲۵۶). قیصری نیز در مواضعی از مقدمهٔ شرح خود بر *فصوص الحکم* ابن عربی، به چهارگانه بودن اسفار، عناوین سه سفر اول و برخی از احکام آن‌ها اشاره

کرده است؛ لکن از عنوان سفر چهارم ذکری به میان نیاورده است. وی در شرح خود بر تائیه ابن فارض درباره احکام سفر چهارم به اجمال بسنده نموده است.

پس از آن‌ها، سیدحیدر آملی نیز قائل به تغایر اعتباری میان سیر و سلوک است. در دیدگاه وی، سیرٌ مخصوص به باطن، و سلوکٌ مختص به ظاهر است. در دیدگاه وی، حقیقت سیرٌ سفری باطنی و حقیقی از خلق به سوی حق می‌باشد (املی، ۱۳۶۷: ۲۶۸).

مقدمه

در واقع، این اصطلاح از عرفان به حکمت متعالیه راه پیدا کرده است؛ بدین معنا که عارفان الهی، مقاطع سیر و سلوک به سوی حق تعالی را به چهار بخش تقسیم نموده‌اند. درست بر اساس همین طرح است که اسفار اربعه در حکمت متعالیه بیان شده است. اصطلاح اسفار اربعه در حکمت معمولاً نام اثر بی نظیر ملاصدرا یعنی *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه* است. این اصطلاح دلالتی نمادین بر ضرورت سلوک به سوی مقصد نهایی می‌کند که عبارت است از هدایت انسان از مرتبه جهالت به مرتبه اشراق و آگاهی حقیقی. صدرالمتألهین در آغاز این کتاب، به تقابل و تعاکس میان این مراحل چهارگانه اشاره نموده است. وی علاوه بر تقابل میان سفر اول و سوم، قائل به تقابل من وجه میان سفرهای دوم و چهارم است؛ بدین معنا که سفر دوم در حق است و سفر چهارم در خلق، لکن هر دو سفر در بالحق بودن با یکدیگر اشتراک دارند، بنابراین از جهتی عین هم و از جهتی دیگر جدای از یکدیگرند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۳/۱).

پس از ملاصدرا، حکیمان متأله به تشریح و تبیین اسفار اربعه پرداخته‌اند و تقریرهای نسبتاً مشابهی از سوی آنان ارائه شده است. منشأ این تقریرها به برخی از عبارات داود قیصری - شارح *فصوص الحکم* - بازمی‌گردد. تلقی و رویکرد او ناظر به کلمات و عبارت ملاعبدالرزاق کاشانی و تقریر او نیز ناظر به بیان عقیف‌الدین تلمسانی در شرح *منازل السائرین* است. در واقع می‌توان چنین ادعا نمود که بیان اسفار اربعه به روش کنونی را باید به تلمسانی نسبت داد، این تقریر پس از قیصری به بلوغ خود رسید. پس از وی، برخی بزرگان اهل معرفت تصویر دیگری از اسفار اربعه ترسیم نموده‌اند که از میان آن‌ها تقریر امام خمینی نسبت به بقیه از شهرت بیشتری برخوردار است.

سفر به معنای توجه قلب به سوی حق تعالی است که در ابتدا از عالم ناسوت آغاز گشته و با گذر از عالم ملکوت و جبروت ادامه می‌یابد و در نهایت با وصول به مقام قرب الهی و عالم احدیت خاتمه می‌یابد. سالک پس بازگشت به جهان ناسوت، خلاق را به ارشاد و تعلیم فرا می‌خواند. سفر نخست از این اسفار اربعه، سیر از خلق به سوی حق یعنی گذر از کثرات امکانی، سفر دوم، سیر در عالم وحدت و اسماء و صفات الهی، سفر سوم سیر از حق به سوی خلق یعنی بازگشت به کثرات امکانی ولی با وجودی حقانی، و در نهایت سفر چهارم سیر از خلق به خلق منتها با وجودی حقانی است. به تناظر این اسفار اربعه، حکیمان متأله برای سالکی که با قدم عقل و برهان می‌خواهد در عالم هستی سیر کند، سفرهای چهارگانه‌ای تصویر نموده‌اند. بنابراین گرچه میان هریک از اسفار اربعه در دیدگاه فلاسفه و حکیمان متأله با هر مرحله از اسفار اربعه عرفا تناسب و هماهنگی وجود دارد، در کیفیت تطابق مقامات عرفانی همچون ولایت، نبوت، صحو بعد از محو و... با اسفار اربعه در میان عرفا اختلاف نظر وجود دارد. برای نمونه، برخی حکما همانند محمدرضا قمشه‌ای، انتهای سفر دوم را مساوی با اتمام دایره ولایت می‌داند (همان: ۴۰/۱). برخی دیگر همانند عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری میان ابتدا و انتهای ولایت تفاوت قائل‌اند؛ بدین معنا که انتهای سفر اول مقارن با وصول به ابتدای مقام والای ولایت خواهد بود، لکن دستیابی به مراحل نهایی مقام ولایت با اتمام سفر سوم مقارن می‌باشد (همان: ۴۳/۱؛ قیصری، ۱۳۹۴: ۱۶۹/۱).

نمونه‌ای از این اختلاف در میان حکیمان متأله درباره محدودۀ سفر اول دیده می‌شود. آیا محدودۀ سفر اول در امور عامه تا ابتدای الهیات بالمعنی الاخص است یا آنکه از ابتدای امور عامه تا اثبات ذات حق تعالی خواهد بود؟ آیا سفر دوم با ظهور ابتدای مقام روح مقارن است؟

به نظر می‌رسد منشأ این اختلاف آن است که عارفان و حکیمان متأله در این مسئله به نگاشتن رساله‌ای مختصر یا تعلیقاتی کوتاه بسنده نموده و بخشی جداگانه بدان اختصاص نداده‌اند. به دیگر بیان، چنین موضوعاتی را به عنوان مسئله‌ای مستقل ندانسته و به طور جداگانه مورد تحلیل و کنکاش قرار نداده‌اند. بنابراین می‌توان چنین ادعا نمود که نخستین تقابل جدی در این باره را می‌توان میان دو دیدگاه محمدرضا قمشه‌ای

و امام خمینی جستجو نمود. در این میان، ربیعی قزوینی همچون سایر حکما و عرفا با رویکردی دقیق، دیدگاه خویش را در این باره در رسالهٔ اسفار اربعه تبیین نموده است. جوادی آملی پس از فحص و بررسی دقیق نسبت به این موضوع با نگرشی نقادانه دیدگاه این حکیم متأله را بررسی می‌نماید.

در این نوشتار ابتدا دیدگاه جوادی آملی و سپس دیدگاه ربیعی قزوینی تبیین می‌شود و در نهایت به تحلیل و بررسی دیدگاه این دو حکیم متأله پرداخته می‌شود.

۱. تحلیل مفهومی

۱-۱. اقسام ولایت

ولایت به کسر «واو» به معنای امارت، تولیت و سلطنت است و به فتح «واو» به معنای محبت است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۹۷۲). ولایت به معنای قرب، محبوبیت، تصرف و ربوبیت دارای مراتب متعدد و امری مشکک است که برخی از این مراتب، اتم از سایر مراتب است. ولایت در اصطلاح اهل معرفت به معنای قیام عبد به حق تعالی به هنگام فنای از خویشتن است. ولایت به مطلق و مقید تقسیم می‌شود؛ اگر به عنوان صفتی از صفات الهیه لحاظ شود، مطلق می‌باشد و به اعتبار استناد به انبیا و اولیا مقید خواهد بود.

ولایت در تقسیمی دیگر، شامل ولایت عام و خاص می‌شود. ولایت عامه شامل جمیع اهل ایمان می‌شود. به دیگر عبارت هر کسی که ایمان آورده باشد و عمل صالح انجام دهد، مصداق مفهوم کلی ولایت خواهد بود. ولایت خاصه به اهل کشف و شهود اختصاص دارد که به اعتبار فنای عارف در حق تعالی و بقای به وجود او خواهد بود. بدین ترتیب به کسی «ولی» گفته می‌شود که فانی در حق و باقی به او باشد و جهات بشری و صفات امکانی در وجود ربانی او فانی شده باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۸۶۷-۸۶۵). با توجه به آنچه ذکر شد، ولایت به این معنا -ولایت خاصه- که سالک با گذراندن سفر اول یا پس از طی نمودن سفر سوم به آن واصل می‌شود، مورد بحث می‌باشد.

۲-۱. تحلیل ماهیت اسفار اربعه

بر اساس دیدگاه جوادی آملی، سفر ذاتی مطلقاً به صورت طولی و استکمالی می‌باشد؛

بدین معنا که هیچ‌گاه حرکت - مگر بالعرض - از کمال به ضعف یا از مرتبه مساوی به مرتبه مساوی و همسان نخواهد بود. در تمامی حرکت‌های ذاتی، استکمال مورد لحاظ است. بنابراین آن‌گونه که سفر اول به صورت استکمالی و طولی است، سایر اسفار اربعه نیز چنین خواهند بود، یعنی اگرچه سفر دوم و سفر چهارم در بادی امر، افقی و عرضی به نظر می‌رسد، باطن و حقیقت آن طولی خواهد بود.

تقسیم این اسفار به لحاظ مقاطع چهارگانه آن می‌باشد؛ یعنی این تقسیم‌بندی براساس انقطاع و عدم وصول برخی سالکان به کمال و مقصد نهایی صورت می‌گیرد؛ در غیر این صورت، میان اسفار اربعه اتصال وجود دارد و اتصال، مساوق با وحدت شخصی است. بر این اساس، گسستگی و انفصال میان آن‌ها وجود نخواهد داشت. با توجه به مطلبی که ذکر شد، در حقیقت پیمودن اسفار اربعه نسبت به اولیای الهی، بیش از یک سفر نخواهد بود؛ زیرا تعدد و جدایی در مسافت یا مسافر وجود ندارد. افزون بر این، هیچ‌گاه اولیای الهی در راه نخواهند ماند و به کمال نهایی خویش واصل می‌شوند. بنابراین تنها یک سفر نسبت به عارفان الهی محقق می‌شود. در نتیجه با حفظ تشخیص جایی برای تقطیع به چهار بخش نمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۸۴-۸۳/۱).

۳-۱. کیفیت انطباق اسفار اربعه در عرفان و فلسفه

صدرالمتألهین همان‌گونه که کوشید مشهودهای عارفان و اولیای الهی را به معقول‌های حکیمان و متکلمان مبدل نماید، همان‌طور نیز سعی نمود راه‌ها و منازل حضوری را به مسالک حصولی تبدیل نماید؛ لذا سعی نمود که اسفار اربعه عارف را با سیر و سلوک حکیم انطباق دهد؛ لکن تفاوت‌های هر دو مکتب همچنان باقی است (همان: ۹۳/۱). در حقیقت تفاوت میان سفرهای عرفا با اسفار اربعه عقلی، دقیقاً همانند کسی است که به سوزاندگی آتش عالم است و کسی که درون آتش است و سوزش آن را احساس می‌کند. از آن جا که اسفار اربعه عقلی از عرفان به فلسفه راه یافت، بدین معنا که از سیر قلبی به سیر عقلی منتقل شد، از این جهت مطالبی نسبت به نحوه مطابقت اسفار اربعه در عرفان و فلسفه ارائه می‌شود.

حکیمان متأله در آفاق و انفس نظر می‌کنند و آیات الهی را در آن‌ها ظاهر و نمایان

می‌بینند، سپس با قدرت وی، بر وجوب و ذات الهی استدلال می‌نمایند و هر وجود و کمالی را پرتوی از پرتوهای نور او می‌دانند. این نخستین سفر از سفرهای چهارگانه عقلی است که با سفر اول اهل سلوک یعنی سفر از خلق به حق برابر است. دلیل این تناظر آن است که عرفای الهی قصد داشتند با قطع تعلق از کثرات، به شهود حق تعالی نائل شوند؛ بنابراین چنانچه بخواهیم مشهودات عرفان را با علم حصولی و مفاهیم ذهنی بیان نماییم، بدین معنا خواهد بود که باید ذهن را از محدوده ادراکات حسی و خیالی فراتر برد و علومی اکتساب نمود که به عنوان مقدمه‌ای برای شناخت خداوند باشد.

سفر دوم حکیم، تأمل در حقیقت وجود است. آنچه پس از این تفکر آشکار می‌شود، واجب لذاته و بذاته بودن خداوند است. پس از آن، از وجوب ذاتی خداوند بر بساطت، وحدانیت، علم و قدرت و سایر اوصاف الهی استدلال می‌شود. این سفر مطابق با سفر دوم سالکان یعنی سفر از حق و به حق می‌باشد.

در سفر سوم، وحدانیت فعل الهی، کیفیت صدور کثرت و ترتیب نظام کثرات و... مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. حکیمان متأله در این سفر، در عوالم جبروت، ملکوت و ماده تأمل می‌کنند. این سفر همان سفر از حق به سوی خلق و به وسیله حق است که عرفا از آن سخن می‌گویند.

پس از آن، حکیمان متأله در خلقت آسمان‌ها و زمین نظر می‌افکنند و از بازگشت موجودات به سوی خداوند آگاهی پیدا می‌کنند و از سود و زیان موجودات و آنچه سعادت و شقاوت موجودات در دنیا و آخرت به آن متکی است، اطلاع می‌یابند و به بهشت، جهنم، ثواب، عقاب، صراط و... علم پیدا می‌کنند. این مرتبه، سفر چهارم از سفرهای چهارگانه عقلی است. این سفر متناظر با سفر چهارم اهل معرفت، سفر از خلق به سوی خلق و به وسیله حق است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۷۱/۱).

۲. دیدگاه جوادی‌آملی دربارهٔ اسفار اربعه

۱-۲. تحلیل اسفار اربعهٔ عرفا

همان‌طور که در بخش تاریخچه بدان اشاره شد، عارفان الهی در آثارشان بر این نماد

-سیر و سلوک- اصرار می‌ورزند و تعابیر گوناگونی در این باره نیز وجود دارد. اکنون به تفسیر جوادى آملی از اسفار اربعه عرفانی پرداخته می‌شود.

بر اساس دیدگاه وی، انتهای سفر اول، وصول به مراتب آغازین مقام والای ولایت است؛ یعنی هنگامی که سالک علاوه بر رهایی از تعین علم و برهان، از حجاب شهود نیز خلاصی یافته باشد. با اتمام سفر اول، سالک در آستانه صقع ربوبی قرار می‌گیرد. ورود به صقع ربوبی و فنای در آن، سرآغاز ظهور ولایت خواهد بود. وی متذکر این نکته می‌شود که پندار عدم همراهی حق تعالی با سالک در سفر اول و مصاحبت با او در سایر اسفار اربعه، از اساس باطل و نارواست؛ زیرا سالک در پایان سفر اول و به هنگام رسیدن به حق، درمی‌یابد که عبور و گذر از این مرحله با مساعدت و رهبری خداوند بوده است. به دیگر بیان، انتهای سفر اول ظرف ظهور حق تعالی است، نه ظرف حدوث آن. بنابراین تفاوت میان سفر اول و سایر اسفار اربعه در آگاهی و عدم آگاهی سالک به همراهی حق تعالی در طول این سفرهاست.

آگاهی به سِرّ القدر، انتهای سفر دوم و وصول به مقام خلافت، نهایت سفر سوم می‌باشد (همان: ۱۰۰/۱). می‌توان چنین گفت که این دیدگاه، متخذ از دیدگاه داود قیصری - شارح فصوص الحکم - است.

بر طبق دیدگاه قیصری، وصول به مراتب ابتدایی ولایت پس از سفر اول امکان‌پذیر خواهد بود. اتمام سفر نخست، متوقف بر خلاصی از قیود، دوری نمودن از مظاهر یعنی عوالم طبیعت، مثال و عقل و عبور نمودن از منازل و مقامات موجود در این سیر می‌باشد. حق تعالی نسبت به چنین کسی، تجلی علمی می‌کند تا آنکه وی در زمره راسخان در علم قرار گیرد. آگاهی به سِرّ القدر که در انتهای سفر دوم حاصل می‌شود، پس از فنای تام در حق تعالی و باقی بودن به بقای او حاصل خواهد شد. در دیدگاه ابن عربی، آگاهان به سِرّ القدر به دو بخش تقسیم می‌شوند. گروه نخست افرادی هستند که به طور اجمالی به سِرّ القدر عالم‌اند. گروه دیگر به صورت تفصیلی آگاه به سِرّ القدرند. بر این اساس، درجه وجودی و کمالات گروه دوم در مقایسه با افراد دسته نخست، بیشتر و افزون‌تر است؛ زیرا کسی که آگاهی او نسبت به سِرّ القدر کامل‌تر و به طور مفصل است، نسبت به آنچه در علم الهی درباره او رقم خورده است، آگاهی

بیشتری دارد. این آگاهی تفصیلی از طریق القای در روح و قلب بنده یا از طریق کشف و شهود عین ثابت و تمام احوال آن تا بی‌نهایت حاصل می‌شود. ابن عربی راه دوم - طریق کشف و شهود- را نسبت به راه نخست برتر می‌داند. قیصری اطلاع و آگاهی از سرالقدر و احوال اعیان ثابت به وسیله کشف و شهود را به عنوان مقام نهایی اهل مکاشفه و سالکان سفر دوم معرفی می‌کند (قیصری، ۱۳۹۴: ۱/۳۳۳-۳۳۴).

در دیدگاه جوادی آملی سیر در حق تعالی -سفر دوم- به معنای سیر از حق به سوی حق و در حق می‌باشد. از جمله ویژگی‌های این سیر، نامحدود بودن آن است؛ زیرا اسماء و کمالات الهی بی‌نهایت است و مرحله شهود ذات و اسماء و صفات الهی پایانی نخواهد داشت، به خلاف سایر اسفار اربعه، یعنی سیر از خلق به حق تعالی که محدود است؛ زیرا پایان این سفر به خداوند منتهی می‌شود. همچنین سیر از سوی حق به سوی کثرات امکانی نیز محدود است؛ زیرا به مخلوقات منتهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۰۲). سیر در خداوند یعنی سفر دوم نسبت به سیر به سوی خداوند از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ لذا واصلان به حق تعالی که زبان حال آن‌ها «ما کنت أعبد ربًّا لم أره» (صدوق، ۱۴۱۶: ۱۰۹) است، از کمی زاد نالان و از طول این مسیر هراسناک‌اند: «آه من قلة الزاد وطول الطريق» (نهج البلاغه، ۱۳۸۲: حکمت ۶).

تلبس به مقام خلافت و قطبیت، پس از آگاهی به مراتب و احوالاتِ جمیع مراتب موجودات از هنگام تولد تا روز قیامت و اطلاع به اعیان ثابت خواهد بود. این مقام برای سالک در انتهای سفر سوم محقق می‌شود؛ لذا محدوده خلافت انسان، پایان سفر سوم خواهد بود (قیصری، ۱۳۹۴: ۱/۱۶۹، ۲۴۵ و ۳۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶۸).

وی گذراندن اسفار اربعه را شایسته هر کسی نمی‌داند، بلکه سالکی می‌تواند اسفار اربعه را طی کند که از بینشی عمیق برخوردار باشد؛ یعنی شریعت را در خدمت طریقت و هر دو را خادم حقیقت بداند و در این سیر طولی، میان این سه امر جدایی نبیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۷). دیدگاه وی در تفسیر سفر چهارم عبارت است از تکمیل جامعه انسانی که با دیدگاه ملاعبدالرزاق کاشانی در این زمینه نزدیک است (همان: ۲۵۴/۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱/۹۳).

۲-۲. تحلیل اسفار اربعة عقلی

همان‌طور که پیشتر بدان اشاره شد، اسفار اربعة عقلی از عرفان به حکمت متعالیه راه یافت. صدرالمتألهین بر اساس مشهود عارفان، کتاب عظیم خود یعنی *الاسفار الاربعة* را در چهار بخش تنظیم و تلاش شایانی نمود تا آنچه را که در معرض شهود عارف است - به اندازه‌ای که مفاهیم ذهنی توان حکایت از آن را دارد- در قالب مراحل متناسب با هر سفر بیان نماید.

سفر اول: سیری طولی است که از مفاهیم و مسائل مرتبط با وجود آغاز می‌شود و تا اثبات اصل هستی ادامه دارد که به موازات سفر اول عرفا یعنی سفر از خلق به حق می‌باشد. باید توجه نمود که سفر نخست عرفا و سالکان الهی، از خلق به سوی حق است؛ لذا بحث از امور عامه تا پیش از اثبات حق تعالی با سفر اول عرفا قابل انطباق نخواهد بود، بلکه پس از اثبات اصل ذات حق، سفر نخست به پایان می‌رسد. بنابراین طلیعه سفر دوم، پیرامون اثبات نخستین وصف حق تعالی همانند توحید می‌باشد. بر طبق دیدگاه جوادی آملی، براهین موجود در مسائل سفر اول، *إِنِّي معقول - احد المتلازمین -* خواهد بود، گرچه امکان یا حدوث، علت احتیاج مخلوقات به حق تعالی می‌باشد و چنین برهانی لمی است نه انی، لکن در این قبیل از براهین، تنها احتیاج مخلوقات نسبت به حق تعالی اثبات می‌شود، نه ثبوت حق نسبت به ممکنات - مگر در تحلیل‌های نهایی - . بنابراین این‌گونه براهین، برهان لمی معهود نیستند؛ اما نسبت به مسائل موجود در سایر اسفار اربعة می‌توان از برهان لمی استفاده نمود.

نکته قابل توجه آن است که تریع این اسفار، به لحاظ حالات غالب سالکان است؛ یعنی ضرورتی ایجاب نمی‌کند که وصول به حق تعالی صرفاً از طریق مخلوقات و ممکنات باشد؛ تا بدانجا که نه تنها برهانی بر تقدم وجودی سفر اول نسبت به سایر اسفار اربعة وجود ندارد، بلکه بر خلاف آن برهان وجود دارد؛ بدین معنا که با تأمل در اصل هستی یا اصل واقعیت می‌توان به وجوب ذاتی و ضرورت ازلی پی برد. بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی و طبق آخرین تقریر از برهان صدیقین، می‌توان مسئله اثبات خداوند را به عنوان نخستین مسئله فلسفی محسوب نمود؛ یعنی این مسئله تنها بر ادراک برخی از مبادی تصویری همانند معنای وجوب فلسفی و معنای ضرورت ازلی منطقی

و... متوقف است و مترتب بر سایر مسائل فلسفی نخواهد بود (همان: ۸۵/۱).

این مطلب نشان‌دهنده شرافت طریقه و روش صدیقین نسبت به سایر طرق خواهد بود؛ به دیگر بیان، سالکی که از خلق به سوی حق تعالی حرکت می‌کند، دو نقص عمیق نظری و عملی دارد. نقص عقل نظری عبارت است از اینکه کثرات یعنی ماسوای حق تعالی مورد تأمل واقع می‌شود. نقص عملی آن عبارت است از توجه و تکیه او به غیر خداوند؛ لکن چنانچه بتواند مستقیماً و با تأمل در مؤثر - که از هر گونه اثری به سالک قریب‌تر است - به خود مؤثر پی ببرد، در این صورت، از نقص عملی و نظری رهایی یافته است. این روش، طریق صدیقین است. اما متکلم که به دلایلی چون برهان حدوث و حرکت برای اثبات ذات الهی تمسک می‌نماید، در واقع نمی‌تواند سفر اول را طی نماید و امکان وصول به ذات حق برای وی وجود ندارد؛ زیرا براهین مذکور تنها وصفی از اوصاف ذات الهی را اثبات می‌کنند؛ بنابراین متکلمان با اقامه چنین براهینی به انتهای سفر اول نخواهند رسید. افزون بر این، گرچه اقامه نمودن برهان امکان فقری یا برهان وجوب تا حدودی کافی است، لکن چنان که بدان اشاره شد، طریقه صدیقین نسبت به سایر طرق از شرافت بیشتری برخوردار می‌باشد.

سفر دوم: این سفر پیرامون وحدت، اطلاق ذات، صفات واجب‌الوجود، یگانگی اسماء و صفات نسبت به یکدیگر و اتحاد آنها با ذات الهی خواهد بود، لکن باید توجه نمود که بحث‌های رایج متکلمان که با بررسی پیرامون افعال الهی به اثبات صفات الهی می‌پردازند، هیچ‌گاه به منزله سفر دوم محسوب نخواهد شد؛ برای مثال کسی که برای اثبات قدرت حق تعالی به حدوث اشیا و ممکنات تمسک می‌نماید یا از طریق نظم عجیبی که بر جمیع اشیا حاکم است، به علم و حکمت وی پی می‌برد، هیچ‌گاه سالک سفر دوم نخواهد بود، بلکه چنین کسی همواره در محدوده سفر اول سیر می‌کند؛ زیرا چنین کسی تنها از وصف خاص مربوط به ممکنات به وصف ویژه خالق پی می‌برد. بنابراین محصول هیچ یک از این براهین، اثبات ذات حق تعالی نمی‌باشد و تنها عهده‌دار اثبات وصفی از اوصاف حق تعالی خواهد بود. لذا غالب اهل کلام، از سیر و سلوک در محدوده سفر دوم محروم‌اند؛ لکن در حکمت متعالیه، از طریق امکان فقری به ذات الهی که عین استقلال و غناست، استدلال می‌شود، سپس از طریق

بسیط الحقیقه بودن ذات الهی، بر توحید، علم، قدرت، حیات و سایر اوصاف ذاتی او اقامه برهان می‌شود. از این رو، حکیم متأله از سفر دوم بهره‌مند خواهد بود. با توجه به آنچه ذکر شد، اسفار اربعه عقلی تنها بر حکمت متعالیه قابلیت انطباق دارد و نه بر هر تفکر عقلانی (همان: ۱/۸۸-۸۹).

سفر سوم: در این سفر، از افعال الهی، کیفیت آفرینش خلقت عالم، شرح قاعده الواحد و چگونگی پیدایش عالم عقول، مثال و طبیعت بحث می‌شود. لذا بحث پیرامون اوصاف فعلی حق تعالی در محدوده سفر سوم خواهد بود.

سفر چهارم: غایت داشتن جهان آفرینش از زمره مباحثی است که پس از پایان سفر سوم و به هنگام ورود در سفر چهارم مورد بحث و بررسی واقع می‌شود. سرآغاز این سلسله از مباحث، شناخت نفس است؛ سپس مسائلی چون برزخ، قیامت، حقیقت بهشت و... خواهد بود. گرچه اوصاف ذاتی حق تعالی در سفر دوم به صورت اجمالی مشخص می‌شود، تفصیل برخی از این اوصاف - که مربوط به معاد و حشر نفوس است - در سفر چهارم آشکار می‌شود.

۳. دیدگاه رفیعی قزوینی درباره اسفار اربعه

۳-۱. تحلیل اسفار اربعه عرفا

سفر اول: بر اساس دیدگاه وی، نهایت این سفر ابتدای مقام قلب است؛ یعنی هنگامی که سالک از کثرات عالم امکان منقطع شود و تمام حرکات و اقوال او خالص شود و به عالم «احدیت» متصل شود و ماسوی را در شعاع انوار تجلیات حق تعالی مستهلک ببیند. در این سفر، وجود امکانی سالک در وجود حقانی وی مضمحل خواهد شد (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۱).

شایان توجه است که مراد از وصول به مقام احدیت که وی آن را در زمره خصوصیات سفر اول ذکر نمود، اصطلاح رایج و متعارف آن یعنی مرتبه‌ای که تمام اسماء و صفات الهی در آن مقام به نحو مندمج و مجمل است یا همان مقام سلب تعینات و کثرات است. لکن مراد وی از عالم احدیت، عالم قدس ربوبی است - که

عالم وحدت و بساطت بوده- و مشتمل بر جمیع حضرات حقی می باشد. شاهد بر این مدعا آن است که وی از جمله ویژگی‌ها و خصوصیات سفر دوم را شهود استهلاك تمام اسماء و صفات الهی در غیب ذات حق تعالی می داند. لذا مشهود وی در این مقام، تنها هویت غیبیه الهیه خواهد بود.

شاهد دیگر اینکه وی مراتبی را نسبت به مقام فناء فی الله بیان می کند. مرتبه نخست فناء در افعال، مرتبه دوم فناء در صفات، و مرتبه سوم فناء در ذات است که به فناء در احدیت تعبیر می شود. وی از جمله خصوصیات فناء در ذات را یکسان بودن مهر و خشم، بسط و قبض و بهشت و دوزخ می داند که همان ویژگی‌های سالک در سفر دوم است. بنابراین استعمال واژه احدیت نسبت به سفر اول، همان معنای مصطلح و رایج آن یعنی فناء در ذات نمی باشد (قیصری، ۱۳۹۴: ۲۴۳/۱).

سفر دوم: این سفر هنگامی خواهد بود که سالک به شهود اسماء و صفات الهی یعنی اسماء لطیفه و قهریه برسد. به این مرتبه، مقام «واحدیت» گفته می شود. لذا چنین سالکی در مقام قبض و بسط است. این قبض و بسط بر اثر ظهور حکم لطف، قهر، خوف و رجا می باشد. وی وجه تسمیه این سفر یعنی «سفر فی الحق بالحق» را چنین توضیح می دهد که قید «فی الحق» به دلیل فسحت و سعه عالم اسماء و صفات حق تعالی و حکومت هر یک از این اسماء بر وجود سالک است. قید «بالحق» بدین دلیل است که عبد از احکام و جهات عالم امکان جدا گشته و مقهور انوار الهی شده است. بنابراین وجود او به وجودی بالحق تبدیل شده، بلکه انانیتی برای او باقی نمانده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۱). سخن وی درباره وجه تسمیه سفر دوم، در حقیقت همان بیان محمدحسن نوری فرزند برومند ملاعلی نوری در این باره است (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۴۲/۱).

نهایت سفر دوم، مشاهده جمیع صفات الهیه است که مطوی و پنهان در غیب ذات الهی است. این سالک به مقام فناء ذاتی عروج پیدا نموده است. نسبت به چنین فردی، لطف، قهر، انعام و تعذیب مساوی است؛ زیرا لطف و قهر تنها از اسمی خاص نشئت گرفته است، در حالی که سالک این سفر، تمام صفات و اسماء الهی را مستهلک در ذات حق تعالی می بیند. سالک در این مقام تنها هویت غیبیه الهیه را شهود می کند

(رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۲).

وی در ادامه این چنین می‌گوید که به هنگام وصول به این مقام - یعنی مقام محو محض و طمس صرف - سالک به نهایت مقام قلب رسیده است. در حالی که کاشانی نهایت مقام قلب را در محدوده سفر اول تعریف می‌کند (قیصری، ۱۳۹۴: ۱/۲۴۵). در این صورت، وصول به نهایت مقام قلب، همان مبدأ ظهور روح - به اصطلاح اهل عرفان - خواهد بود (همان: ۱/۲۴۲).

سفر سوم: بر اساس دیدگاه وی، چنانچه عنایت الهی به این فرد کمک کند و او بتواند از مقام صحو به مقام محو رجوع نماید، در این صورت، تمام ماهیات امکانیه را به عنوان مظاهر اسماء، صفات و مرائی ذات حق تعالی می‌بیند و این همان «سفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ» است. سالک در این سفر به مقام ولایت، تصرف و جمع می‌رسد. در این مقام، سالک با مشاهده کثرات از شهود حق تعالی غافل نخواهد شد، همان‌طور که اگر حق تعالی را شهود نماید، از مشاهده کثرات مغفول نمی‌شود؛ بلکه وحدت را ظاهر در کثرات و کثرت را منطوی در غیب وحدت می‌بیند. درست در همین جاست که سالک به نهایت سفر سوم - مرتبه ولایت - رسیده است.

سفر چهارم: این سفر به هنگام وصول به مقام بعد از فنا خواهد بود. بنابراین چنانچه سالک این سفر به مقام تمکین تام و شرح صدر برسد، به گونه‌ای که استغراق در عالم کثرت، وی را از مشاهده وحدت محضه غافل نسازد، بلکه حائز مقام جمع میان فنای در عین بقا و بقای در عین فنا باشد، در این صورت به مرتبه نبوت، تشریح و زعامت مسلمانان می‌رسد. این تفسیر وی از سفر چهارم، مطابق با دیدگاه عبدالرزاق کاشانی و جوادی آملی است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۳/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱/۹۳).

۳-۲. تحلیل اسفار اربعه عقلی

ملاصدرا فلسفه اولی را بر اساس سفرهای عرفا، به چهار سفر عقلی تقسیم نموده است. اکنون به تفسیر رفیعی قزوینی در این زمینه پرداخته می‌شود.

سفر اول: این سفر در امور عامه - الهیات بالمعنی الاعم - خواهد بود که به عنوان مقدمه‌ای نسبت به اثبات واجب و صفات جمالی و جلالی اوست.

سفر دوم: سفر دوم در الهیات بالمعنی الاخص خواهد بود. حکیم الهی در این بخش از صفات الهی بحث می‌کند. بنابراین از وجود حق تعالی به احدیت آن و از احدیت آن به صمدیت وی، بلکه از وجود حق تعالی به علم، اراده، حیات و قدرت خداوند استدلال می‌کند. این سفر مطابق با سفر دوم سالکان الهی می‌باشد (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۳).

سفر سوم: نگرستن در جواهر و اعراض عالم هستی است؛ لکن از منظری الهی و نه از جنبه طبیعی. این سفر مطابق با سفر سوم سالکان یعنی «سفر من الخلق إلى الحق» خواهد بود؛ زیرا جواهر و اعراض، ماهیات و تعینات امکانی هستند که از عوالم خلقیه نشئت گرفته‌اند.

سفر چهارم: در این سفر از نفس و قوای آن و نحوه ترقی و تنزل نفس بحث می‌شود. این سفر با سفر چهارم سالکان الهی یعنی وصول به مقام نبوت و تشریح تناسب دارد؛ زیرا انبیا با احکامی که بیان می‌کنند، مردم را به سعادت دعوت می‌کنند. افزون بر این، موجبات شقاوت نفوس را نیز تبیین می‌کنند.

۴. تحلیل و بررسی میان دو دیدگاه

پس از واضح شدن مراحل و چگونگی اسفار اربعه میان این دو حکیم متأله، اکنون نوبت به بررسی درستی و نادرستی دیدگاه آن‌ها می‌رسد.

۱. در دیدگاه جوادی آملی، نهایت سفر اول نزد سالکان و عارفان الهی، وصول به مراتب آغازین مقام ولایت است. این در حالی است که نزد رفیعی قزوینی وصول به مقام والای ولایت، در نهایت سفر سوم خواهد بود.

عارفان الهی میان وصول به مراحل ابتدایی مقام ولایت و نهایت مقام ولایت تفکیک قائل شده‌اند؛ بدین معنا که وصول به مراتب نخستین و ابتدایی ولایت در نهایت سفر اول امکان‌پذیر است، چنان که قیصری بدان اشاره نموده است؛ لکن وصول به مراتب نهایی ولایت در انتهای سفر سوم حاصل می‌شود، آن گونه که کاشانی در این باره سخن گفته است. بر این اساس، دیدگاه رفیعی قزوینی در این باره به دیدگاه عبدالرزاق کاشانی نزدیک است (قیصری، ۱۳۹۴: ۱۶۹/۱؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۳/۱).

ابهام موجود در دیدگاه رفیعی قزوینی آن است که وی تفکیکی میان مراتب نخستین ولایت و مراتب نهایی آن قائل نمی‌شود؛ لکن چنان که پیشتر گذشت، عارفان الهی میان مراتب ابتدایی و انتهای آن تفاوت گذاشته‌اند.

۲. در دیدگاه رفیعی قزوینی، نهایت سفر سوم و وصول به مرتبه ولایت است، اما در دیدگاه جوادی آملی، نهایت سفر سوم و وصول به مقام خلافت است، آن گونه که قیصری بدان اشاره کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۰۱/۱؛ قیصری، ۱۳۹۴: ۱/۲۴۵). نکته مهم در این باره آن است که میان مقام خلافت و ولایت تفاوت وجود دارد. چنان که پیشتر گذشت، ولایت در اصطلاح اهل معرفت یعنی قیام و برپا بودن عبد به حق تعالی به هنگام فنای از خویش. بنابراین ولی فانی در حق و باقی در حق تعالی است. لذا ولی مطلق - حق تعالی - عهده‌دار تربیت بنده فانی می‌شود تا آنکه او را به غایت مقام قرب و تمکین برساند (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۵۶). اما خلافت به معنای اتصاف به جمیع اسماء حسنی و صفات علیاست. به دیگر عبارت، خلیفه جامع جمیع صفات الهیه است و حق تعالی وی را با دو دست خویش آفریده است. بنابراین مقام خلافت انسان به جامع بودن آدم در میان صورتین یعنی صورت حقایق کونیه - صورت عالم - و صورت حق - حقایق الهیه - اشاره دارد. این مقام هنگامی به سالک اعطا می‌شود که به غایت سیر معنوی خویش برسد (سعیدی، ۱۳۸۳: ۲۶۰-۲۶۱).

می‌توان چنین گفت که دیدگاه رفیعی قزوینی درباره نهایت سفر سوم نادرست است؛ زیرا ولایت به معنای فنای در حق و بقا به بقای حق است. این ویژگی یعنی فنای در حق و بقای در حق با خصوصیات سفر دوم تناسب بیشتری دارد؛ چنان که بدان اشاره شد.

۳. رفیعی قزوینی نهایت سفر دوم را وصول به مقام محو محض و طمس صرف می‌داند؛ بدین معنا که سالک در این سفر، تمام صفات الهی را مستهلک در ذات حق تعالی شهود می‌کند و تنها هویت غیبیه الهیه را می‌بیند (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۲). وی در ادامه می‌گوید: چنین سالکی به نهایت مقام قلب که مبدأ ظهور روح - دیدگاه عرفا - است، می‌رسد.

مراد وی از هویت غیبیه در کلامش که مشهود عارف است، مقام لابشرط مقسمی و مقام لاسم و لارسم نیست؛ زیرا این مقام مشهود هیچ عارفی نیست؛ بلکه مقصود وی

مرتبه احدیت یعنی مرتبه سلب تعینات و کثرات می باشد؛ زیرا در دیدگاه وی، سالکی که به نهایت سفر دوم می رسد، تمام اسماء و صفات الهی را در غیب وحدت ذات الهی مستهلک می بیند. سالک این مقام تنها حق محض را می بیند و پس از عروج به فنای ذاتی، به وسیله عنایت الهی به مقام صحو بعد از محو می رسد (همان: ۲۴۳). بنابراین این قبیل احکامی که وی نسبت به سفر دوم بیان نموده، با مرتبه احدیت تناسب دارد، نه مرتبه غیب ذات.

شایان ذکر است که مبدأ ظهور روح، همسان با شهود هویت غیبیه الهیه نیست؛ لذا دیدگاه رفیعی قزوینی در این باره نادرست به نظر می رسد. بر اساس جهان بینی عرفا، انسان در ساحت تجردی خویش مشتمل بر چند حیثیت وجودی است که ظهور این مراتب هفت گانه با تعالی روح امکان پذیر است. این اطوار سبعة در دیدگاه برخی از متأخران همانند محمدرضا قمشه ای و میرزا هاشم اشکوری عبارت اند از: نفس، روح، سرّ، خفیّ و اخفیّ (قمشه ای، ۱۳۸۷: ۲۱۰-۲۱۱؛ قونوی، ۱۳۶۲: ۹۶). اما حکیمانی همچون ملاهادی سبزواری و رفیعی قزوینی با اندکی تغییر و تصرف، مراتب و اطوار هفت گانه انسان را مشتمل بر طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفیّ و اخفیّ می دانند (سبزواری، بی تا: ۹۲/۱؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۹).

با توجه به آنچه ذکر شد، میان حکیمان الهی در تطبیق این لطایف سبعة با اسفار اربعة اختلاف نظر وجود دارد. حکیم صهبا چهار مرتبه نفس، قلب، عقل و روح را با سفر نخست و سه مرتبه سرّ، خفیّ و اخفیّ را همگام و مطابق با سفر دوم می داند (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۴۳/۱). حکیم سبزواری با تبعیت از عبدالرزاق کاشانی، سفر اول را تا نهایت مقام قلب و سفر دوم را تا انتهای مقام روح و سفر سوم را با دو مرتبه سرّ و خفیّ و سفر چهارم را با مقام اخفیّ تطبیق داده است.

در این میان، رفیعی قزوینی تنها سه مرتبه نفس، قلب و روح را با اسفار اربعة تطبیق می دهد؛ بدین معنا که سفر نخست را با مرتبه نفس و سفر دوم را با مرتبه قلب و سفر چهارم را با مقام روح مطابقت می دهد. واضح است که این دیدگاه وی درباره سفر دوم، با دیدگاه حکیم سبزواری و کاشانی نزدیک است؛ اما این دیدگاه او یعنی انتهای سفر دوم همان ابتدای مقام روح، صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا روح در اصطلاح عرفا

به معنای لطیفهٔ انسانی مجرد است (کاشانی، ۱۳۸۷: ۴۳). روح از منظر عرفا، مراتبی گوناگون و مختلف دارد. نخستین مرتبه از مراتب روح در دیدگاه عرفا عبارت است از روح اعظم یعنی روح انسانی که مظهر ذات الهی است. مرتبهٔ دوم، روح الهی است که مراد از آن نفس ناطقه است. مرتبهٔ سوم روح القاست که القاکنندهٔ علوم غیبی بر قلوب است و از آن با جبرئیل یا «قرآن» یاد می‌شود. مرتبهٔ چهارم روح الامین است که مراد از آن جبرئیل می‌باشد. مرتبهٔ پنجم روح القدس نبوی است که همان نفس رحمانی است. این مرتبه مختص به انبیا و برخی اولیا خواهد بود (سعیدی، ۱۳۸۳: ۳۱۴).

همان‌گونه که وی در *تعلیقات بر شرح منظومهٔ حکیم سبزواری* مقام روح را به مرتبهٔ «ملکهٔ جمعی» تعریف نموده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۴۰۷)؛ بنابراین با توجه به تعریف روح نزد عارفان الهی نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که مبدأ ظهور روح با شهود هویت غیبیهٔ الهیه توأمان است. به دیگر بیان، سالک در سفر دوم، به مقام محو محض و طمس صرف می‌رسد؛ لذا وصول به این مقام، توانایی تطبیق با ابتدای مقام روح را نخواهد داشت.

۴. در دیدگاه رفیعی قزوینی، سفر اول حکما عبارت است از امور عامه و سفر دوم در الهیات بالمعنی الاخص است. لکن بر اساس دیدگاه جوادی آملی، سفر اول حکما از امور عامه تا اثبات اصل ذات حق که نخستین مبحث الهیات بالمعنی الاخص است، ادامه دارد. به عبارت دیگر، در دیدگاه عرفا و سالکان الهی، سفر اول از خلق به حق است. بنابراین بحث از امور عامه تا پیش از اثبات حق تعالی، قابلیت انطباق با سفر اول عرفا را نخواهد داشت، بلکه اتمام سفر اول پس از اثبات اصل ذات حق که نخستین بحث الهیات بالمعنی الاخص است، خواهد بود. لذا طلعهٔ سفر دوم، اثبات نخستین وصف حق تعالی همانند توحید می‌باشد.

۵. در دیدگاه رفیعی قزوینی، محدودهٔ سفر سوم حکما در جواهر و اعراض است، اما از منظری الهی؛ بدین معنا که جواهر و اعراض از ماهیات‌اند و جمیع تعینات از عوالم خلقی و امکانی نشئت گرفته‌اند. لکن در دیدگاه جوادی آملی، بحث از صفات فعلی حق تعالی در محدودهٔ سفر سوم خواهد بود و این قبیل صفات خارج از ذات حق می‌باشند؛ همانند بحث از کیفیت فاعلیت حق تعالی و نحوهٔ صدور کثیر از واحد و

نظایر آن. می‌توان گفت تصویری که جوادی آملی از سفر سوم حکما دارد، دایره شمول و گستردگی آن نسبت به آنچه رفیعی قزوینی ارائه می‌دهد، بیشتر خواهد بود. در سفر سوم نه تنها از جواهر و اعراض، بلکه از کیفیت و چگونگی صدور واحد از کثیر و نحوه خلقت نظام هستی نیز سخن به میان می‌آید؛ یعنی نه تنها از جواهر و اعراض، بلکه از روابط موجود میان جواهر و اعراض نیز بحث خواهد شد. افزون بر این، سخن از نحوه فاعلیت حق تعالی فراتر از دایره مبحث جواهر و اعراض است. بنابراین محدوده سفر سوم در دیدگاه جوادی آملی نسبت به آنچه رفیعی قزوینی بیان نموده است، بسیار گسترده‌تر است.

نتیجه‌گیری

دیدگاه جوادی آملی درباره اسفار اربعه عرفانی با رویکرد قیصری در این زمینه نزدیک است. وی انتهای سفر اول را هماهنگ با حصول ابتدای مقام ولایت می‌داند و انتهای سفر دوم را وقوف به سرالقدر می‌داند و در نهایت، مقام خلافت در انتهای سفر سوم حاصل می‌شود. در دیدگاه وی، خلافت انتهای سفر سوم خواهد بود؛ لکن رفیعی قزوینی وصول به مقام ولایت را در نهایت سفر سوم امکان‌پذیر می‌داند. چنان که اشاره شد، دیدگاه وی در این باره با رویکرد کاشانی درباره سفر سوم نزدیک است. در دیدگاه جوادی آملی، حصول مراحل نخستین ولایت آن‌گونه که قیصری بدان معتقد است، در انتهای سفر اول خواهد بود. در دیدگاه جوادی آملی، سفر اول حکما از ابتدای امور عامه تا اثبات ذات حق تعالی است، در حالی که از نظرگاه رفیعی قزوینی، محدوده سفر اول در امور عامه خواهد بود و سفر دوم از الهیات بالمعنی الاخص خواهد بود. در دیدگاه وی، محدوده سفر سوم حکما در جواهر و اعراض است؛ اما در دیدگاه جوادی آملی، محدوده سفر سوم بحث از صفات فعلی حق تعالی خواهد بود که دایره شمول و گستردگی آن بیشتر است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی، چاپ ششم، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۸۲ ش.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۳. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، بنیان مرصوص امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۵. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱): مراحل اخلاق در قرآن، چاپ سیزدهم، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۶. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱۴): صورت و سیرت انسان در قرآن، چاپ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۷. همو، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۸. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، مجموعه رسائل، حواشی و تعلیقات بر ۱۹ کتاب کلامی، فلسفی و حکمی حکمای متأخر و قدیم، تصحیح و مقدمه غلامحسین رضائزاد (نوشین)، تهران، الزهراء، ۱۳۶۷ ش. و چاپ دوم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۹. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح مثنوی معنوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
۱۰. سعیدی، گل‌بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، شفیعی، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، به کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، چاپ ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. قمشه‌ای، محمدرضا، مجموعه آثار حکیم صهبا، تحقیق حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمنی، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۵۷ ش.
۱۵. همو، رساله النصوص، با تعلیقات میرزاهاشم اشکوری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۱۷. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، چاپ سوم، تهران، مولی، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح الاسفار الاربعه، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.

ارزیابی نقدهای علامه سمنانی بر تقریر آقاعلی مدرس در اصالت وجود*

- محمد خسروی فارسانی^۱
- مهدی امام جمعه^۲
- علی ارشدریاحی^۳

چکیده

صدرا به عنوان مهم‌ترین طراح مسئله اصالت وجود یا ماهیت، به نحو مستقل به تعیین محل نزاع اصالت وجود و یا ماهیت پرداخته است. اما آقاعلی مدرس که مشی صدرایی دارد، با درک این نقیصه در حکمت متعالیه، بحث مستقلی را در این باره مطرح نموده است. در مقابل او، علامه سمنانی با نگاهی متقابل و به نحو مفصل و از جهات مختلف، به تبیین آقاعلی مدرس اشکال کرده و خود ادعایی متفاوت در مسئله ارائه نموده است. در این مقاله، ضمن طرح تقریر مدرس و بررسی آن، نقد سمنانی بر این قول به تفصیل بیان شده و مورد ارزیابی قرار گرفته است. این پژوهش، نو و فاقد سابقه و روش آن، تحلیلی و انتقادی است. این

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

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (m45khosravi@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (1339smj@gmail.com).

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

جستار نشان می‌دهد که اگرچه تحریر مدرس پذیرفته نیست، لکن نقدهای سمنانی به تقریر ایشان در دو مورد پذیرفتنی و در موارد دیگر، غیر قابل قبول و دچار اشکالات جدی است.

واژگان کلیدی: علامه سمنانی، آقاعلی مدرس، اصالت وجود، اصالت ماهیت، مبدأ مشتق، مبدأ اثر و اثر مبدأ.

طرح مسئله

بنیادی‌ترین مسئله وجودشناختی فلسفه اسلامی، مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. این موضوع بر خلاف مدعای بعضی (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۷۲)، هیچ سابقه‌ای در فلسفه یونانی و حتی نوافلاطونی ندارد، بلکه از مشخصه‌های فلسفه اسلامی است که جرعه‌هایش از فارابی و ابن‌سینا زده شد. ایشان با طرح قاعده «کُلِّ ممکنِ زوج ترکیبی» عملاً موجب طرح مسئله شدند و بنیان تازه‌ای در وجودشناختی (متفاوت از یونان باستان) بنا نهادند. بحث اصالت وجود و یا اصالت ماهیت در فلسفه اسلامی بر خلاف مدعای میرزا احمد اردکانی (در حواشی کتاب المشاعر)، یک نزاع لفظی و دعوای بیهوده نیست (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۸۸)، بلکه بحثی مهم است که پایه تأسیس دو دستگاه فلسفی کاملاً جداگانه گردیده است. آنچه مسلم است، تا عصر میرداماد موضوع اصالت وجود یا اصالت ماهیت در آرای فیلسوفان اسلامی به صراحت نیامده است. در آرای فارابی و ابن‌سینا اگرچه شواهد فراوانی وجود دارد که می‌تواند مستندی برای اصالت وجود باشد، لکن در مقابل مستندات هم هست که می‌توان آن‌ها را مؤید اصالت ماهیت دانست (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۹/۹-۶۳). شیخ اشراق صراحتاً بر اعتباری بودن مفهوم وجود استدلال می‌آورد، لکن در آرای او نیز شواهدی فراوان وجود دارد که مؤید اصالت وجود است، چنان که مدعی است مفارقات، انبیا محض و وجودات صرف‌اند و یا اینکه به صراحت واهب‌الصور را اعطاکننده وجود دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۶۸/۲). از عصر میرداماد به بعد، اصالت وجود و یا اصالت ماهیت، مبنای دو دستگاه جداگانه و البته متقابل در وجودشناسی فلسفه اسلامی شد (مطهری، ۱۴۰۴: ۵۹/۱) که موجب صف‌بندی فلاسفه اسلامی در برابر یکدیگر گردید.

در بحث اصالت وجود و یا اصالت ماهیت، مسئله تعیین محل نزاع در اولویت

است؛ چرا که این موضوع می‌تواند تبیین مسئله و رویکرد آن را تعیین نموده و به تعبیر برخی، تکلیف موضوع را تا حد بدهات عقل روشن سازد. صدرا به رغم اینکه قهرمان مسئله اصالت وجود و یا اصالت ماهیت است و با استوار نمودن وجودشناسی بر اصالت وجود، بسیاری از مسائل فلسفی را حل کرده است، لکن موضوع محل نزاع در اصالت وجود و یا اصالت ماهیت را مفروغ‌عنه گرفته و با وجود اهمیت مسئله، به نحو مستقل به آن پرداخته و به این ترتیب، وجودشناسی خود را ناتمام گذاشته است. حکیم آقاعلی مدرس این نقص را به درستی متوجه شد و ضمن التزام به مبانی فلسفی حکمت متعالیه با طرح بحث به نحو مستقل در پی اتمام رأی صدرا برآمد. او تقریر مفصلی از محل نزاع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت ارائه کرد تا به زعم خود موضوع اساسی و مبنایی صدرا را تمام کند. مدرس معتقد است که اگر محل نزاع این بحث به درستی تقریر شود، اصالت وجود بدیهی خواهد نمود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۲۱۲). علامه محمدصالح حائری مازندرانی که ما از ایشان با شهرت دیگر او، علامه سمنانی یاد می‌کنیم، در مقابل، به تقریر آقاعلی مدرس در مورد محل نزاع اشکال کرده، تقریر دیگری از مسئله ارائه می‌کند که به زعم خودش جز اصالت ماهیت نتیجه‌ای ندارد. موضوع توجه مدرس به محل نزاع در مقاله‌ای به قلم نگارندگان (خسروی - ارشد ریاحی) اجمالاً مورد بررسی قرار گرفته است. لکن در این مقاله، ضمن تحلیل تفصیلی تقریر ایشان از موضوع، نقدهای سمنانی به این تقریر و استدلال او برای اولین بار مورد پژوهش، تحلیل و ارزیابی واقع شده است. این مقاله در یک بررسی، تحلیل و ارزیابی از آرای متقابل حکیم مدرس و علامه سمنانی به دنبال پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. آیا می‌توان تقریر آقاعلی مدرس از محل نزاع را پذیرفت؟
 ۲. آیا اشکال‌های سمنانی به تقریر مدرس از محل نزاع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت پذیرفتنی است؟
 ۳. آیا تقریر سمنانی از محل نزاع در اصالت وجود و یا اصالت ماهیت پذیرفتنی است؟
- بر اساس پرسش‌های فوق، ابتدا تقریر مدرس از محل نزاع را بررسی می‌کنیم، سپس نقدهای سمنانی بر این تقریر را ارزیابی کرده، در نهایت تقریر خود او از مسئله را ارائه و بررسی می‌نماییم.

۱. بررسی تحریر آقاعلی مدرس از محل نزاع اصالت وجود و یا

اصالت ماهیت

چنان که گفته شد، صدرا بحث محل نزاع اصالت وجود و یا ماهیت را به نحو مستقل و تحت عنوان محل نزاع طرح نکرده است، بلکه در ضمن مباحث و استدلال‌های ایشان بر اصالت وجود و نفی اعتباریت آن در برابر رأی امثال شیخ اشراق می‌توان محل نزاع را از نگاه ایشان دریافت. مدعای صدرا این است که وجود به حسب واقع، بر ماهیت مقدم است و این وجود است که از مبدأ صادر شده و تحقق خارجی داشته و متن خارج را پر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۶/۱). به نظر ایشان، ماهیت همچون امکان و شیئیت است که تحقق عینی نداشته و صرفاً انتزاع ذهن است (همان: ۱۴۸/۶). اگر هم با تقریری دیگر به آن نگریسته شود، از نظر ایشان حداکثر تحقق ماهیت به نحو بالعرض، یعنی به واسطه وجود خواهد بود (همو، ۱۳۶۰: ۷۱). ولی این کافی نیست، بلکه ضروری است که این بحث به نحو مستقل بررسی شود؛ زیرا تبیین محل نزاع در بحث‌های فلسفی بر خود آن مباحث مقدم است. این مسئله در وجودشناسی آن‌چنان جدی است که برخی معتقدند روشن شدن آن اصالت وجود را به حد بداهت می‌رساند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۸: ۶/۱۹). هرچند این مدعا قابل مناقشه است، لکن اهمیت و ضرورت بحث انکارناپذیر است. این در حالی است که فیلسوفان و شارحان پس از صدرا تا حکیم مدرس حتی امثال حکیم سبزواری، به طرح مستقل بحث محل نزاع توجه نداشتند و هرچند بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت اصرار داشتند و بعضاً استدلال‌های تازه‌ای بر اصالت وجود اقامه کردند، لکن به این نقص حکمت متعالیه پی نبردند. مدرس که خود ملتزم به مبانی حکمت متعالیه بود، به جهت نگاه نقادانه‌ای که داشت، با درک این نقص در فلسفه صدرا و به دنبال تکمیل آن، تحریری مستقل و نو از محل نزاع ارائه نمود که پیش از او در آثار حکمای اسلامی سابقه نداشت. او در *بدایع الحکم* در این باره می‌نویسد:

اختلافی که در مسئله اصالت وجود و یا اصالت ماهیت رخ داده است، در دو موضع است:

اول- آیا بدون اینکه هیچ فعالیت ذهنی بر روی مفهوم وجود صورت بگیرد و یا مفهوم

وجود به ماهیتی از ماهیات اضافه شود، می‌تواند فردی محقق داشته باشد که از سنخ مفاهیم یا ماهیات نباشد یا اینکه مفهوم وجود اگر هم دارای فردی باشد، فرد آن منحصر در حصه‌ای است که از اضافه آن به ماهیتی از ماهیات حاصل می‌شود؟ برخی از متکلمان محقق و همچنین مشایبان و حکمای متأله معتقدند که مفهوم وجود فی‌نفسه دارای فرد خارجی است. در مقابل این عده، جمهور متکلمان، شیخ اشراق و تابعان ایشان و برخی دیگر از اعظام معتقدند که مفهوم وجود در امور ماهیت‌دار جز حصه مذکوره بهره‌ای ندارد.

دوم- وقتی معلوم شد که وجود دارای فرد واقعی است، از آنجا که ذهن شیء را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند، آیا وجود اصل است و ماهیت تابع آن، یا اینکه برعکس، ماهیت در تقرر این فرد اصل است و وجود تابع آن است. مشایبان و حکمای متأله اصل را در تقرر و موجودیت فرد واقعی وجود می‌دانند و متکلمان برعکس، اصل را ماهیت دانسته‌اند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۲۱۰-۲۱۱).

مدرس پس از این بیان، مدعی است که اگر محل نزاع به درستی تبیین شود، حق مسئله (که از نظر او اصالت وجود است) به حدّ ضرورت و یا لااقل قریب به ضرورت خواهد رسید (همان: ۱۲).

بنا بر آنچه حکیم مدرس بیان داشته است، در بحث اصالت وجود و یا ماهیت، محل نزاع در دو موضع است نه یک موضع. در موضع اول، بحث از مفهوم وجود آغاز می‌شود نه موجود خارجی. سؤال اصلی این موضع آن است که آیا مفهوم وجود بدون اعتبار عقل و بدون اضافه به ماهیات مختلف، دارای فرد واقعی است یا اینکه فاقد فرد واقعی است، بلکه تنها با اعتبار عقل و اضافه مفهوم وجود مطلق به ماهیات، حصص اعتباری عقلی به نام افراد وجود حاصل می‌شود؟ در پاسخ به این سؤال، سه قول فلسفی به دست می‌آید: ۱. اصالت وجود؛ یعنی مفهوم وجود دارای افراد حقیقی و واقعی است؛ ۲. اصالت ماهیت؛ یعنی مفهوم وجود مطلقاً فاقد افراد واقعی و حقیقی است؛ ۳. مفهوم وجود دارای افراد واقعی و حقیقی است، لکن در آنچه دارای ماهیت است؛ یعنی این مفهوم تنها با اعتبار عقل و اضافه به ماهیات، حصص اعتباری عقلی (از سنخ مفاهیم) دارد. این قول نیز اگرچه قرائتی متفاوت است، با این حال مؤید اصالت ماهیت است. اما موضع دوم بحث، فقط جایی مطرح است که قبلاً اثبات شده باشد که وجود

دارای افراد حقیقی است. سؤال اصلی در این موضع آن است که آیا فرد واقعی وجود بدون انضمام حیثیت تقییدیه، یعنی اولاً و بالذات، مصداق و محکمی عنه مفهوم وجود است یا اینکه آن فرد واقعی مصداق ماهیت است و به تبع ماهیت و باواسطه در عروض، مصداق وجود نیز هست؟ در پاسخ به این سؤال، دو قول فلسفی شکل می‌گیرد: نخست، اصالت وجود؛ یعنی اینکه فرد واقعی وجود اولاً و بالذات و بدون حیثیت تقییدیه، مصداق و محکمی عنه وجود است. دوم، اصالت ماهیت؛ یعنی فرد واقعی با حیثیت تقییدیه، مصداق مفهوم وجود است و بدون انضمام این حیثیت اولاً و بالذات مصداق و محکمی عنه ماهیت است.

در بررسی این تحریر، اگر دو موضع مذکور - در *بدایع الحکم* - را به لحاظ تاریخی در طول هم بپذیریم، به این معنا که تا قرن دهم، تنها موضع اول در حوزه‌های عقلی مطرح و بر نفی زیادت وجود بر ماهیت در خارج متمرکز بوده است و نه بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اما از قرن یازدهم، یعنی دوران میرداماد و ملاصدرا، موضع دوم به میان آمده است که عنوان دقیق آن اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یا برعکس است (میرداماد، ۱۳۸۱: ۵۰۴-۵۰۷). در این صورت تحریری وجیه و مطابق با شواهد تاریخی و علمی از محل نزاع ارائه خواهد شد. اما فارغ از این وجه تاریخی، نفس تقریر آقاعلی مدرس از محل نزاع به نحو مذکور پذیرفته نیست؛ زیرا:

اولاً اگر موضع دوم تقریر مدرس را مبتنی بر موضع اول او، یعنی پذیرش فرد واقعی برای مفهوم وجود بدانیم، دیگر جایی برای طرح پرسش مذکور در موضع دوم باقی نمی‌ماند. موضع دوم وقتی مطرح می‌شود که اصالت وجود را پذیرفته باشیم که در این صورت در موجودیت فرد واقعی، اصل وجود خواهد بود و ماهیت تابع آن، و شق مخالفی نیز نمی‌توان برایش فرض نمود. همچنین اگر موضع دوم بر پذیرش موجود (نه فرد واقعی وجود) مبتنی باشد، تفاوت جدی میان موضع اول و دوم مدعای ایشان نخواهد بود. بنابراین اصل بیان آقاعلی مدرس که اختلاف در مسئله اصالت وجود و یا اصالت ماهیت در دو موضع است، سست است. ثانیاً اگر ما این توجیه تاریخی را بپذیریم که دو موضع مذکور در کلام آقاعلی مدرس در طول یکدیگر بوده و مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یا برعکس از میرداماد مطرح شده است، دیگر نمی‌توان بر موضع اول که پیش از این وجود داشته، عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت داد. به علاوه

نسبت اصالت ماهیت و اعتباریت وجود به جمهور متکلمان و حتی شیخ اشراق که مدعای موضع دوم است، مردود خواهد بود؛ زیرا موضع دوم پیش از میرداماد در آثار حکما و متکلمان سابقه ندارد. ثالثاً در قول آقاعلی مدرس، اصالت وجود از مفهوم وجود آغاز شده است، حال آنکه این بحث یک بحث عینی و در مقام تحقق است. رابعاً آقاعلی مدرس مدعی است که اگر محل نزاع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت به درستی تحریر شود، حق مسئله به حد ضرورت خواهد رسید... ولی نباید فراموش کرد مسائلی که در میان طرفداران اصالت وجود و یا اصالت ماهیت مطرح شده‌اند، از بسیاری مسائل نظری پیچیده‌تر بوده و بر اساس آن‌ها دو دستگاه مختلف فلسفی بنا شده است. بنابراین ادعای بداهت در یک طرف از این گونه مسائل اختلافی قابل قبول نبوده و مشکلی را حل نمی‌کند (ارشد ریاحی و خسروی، ۱۳۹۱: ش ۸۵/۲).

سمنانی ضمن قبول اهمیت بحث تحریر محل نزاع و پذیرش تقدم این مسئله بر بحث اصالت وجود و یا ماهیت، تقریر مدرس را مورد مذاقه قرار داده و ایرادات متفاوتی به آن وارد کرده است. ما به اختصار این انتقادات را جمع‌بندی و بررسی می‌کنیم.

۲. نقد علامه سمنانی بر تقریر حکیم مدرس از محل نزاع اصالت وجود یا ماهیت و ارزیابی آن

سمنانی تقریر مدرس از محل نزاع را مطابق آنچه در *بدایع الحکم* آمده است، با عنوان «مشاجره و محاکمه خلافتی که قائلان به اصالت وجود و یا اصالت ماهیت کرده‌اند، در دو موضع است» بیان داشته (حائری مازندرانی، ۱۳۷۷: ۸۸-۹۰) و آن را نقد کرده است. حاصل ایرادات سمنانی به دو موضع تقریر مدرس از محل نزاع به قرار زیر است:

۱-۲. نقدهای سمنانی به موضع اول مدرس

۱-۱-۲. وارد کردن اقوالی در بحث که به مسئله ارتباط ندارند

از نظر سمنانی، مدرس با پایبندی به قوم، پاره‌ای از کلمات آن‌ها را که به ملاک اصالت وجود و یا ماهیت هیچ ارتباطی ندارند، وارد بحث نموده و به این ترتیب هم خودش را معطل کرده و هم فکر آموزندگان فلسفه را پریشان نموده است (همان: ۸۸).

به نظر او آنچه مدرس در تقریر خود از محل نزاع بیان داشته، فرد داشتن یا نداشتن مفهوم وجود است (همان: ۸۹)، حال آنکه چنین امری اساساً شأنت نقطه نزاع را ندارد (همان). نقطه نزاع از نظر سمنانی، در متعلق جعل جاعل و فعل فاعل و افاضه مفیض است (همان: ۹۳) که همان مبدأ اثر و اثر مبدأ است. بنابراین نزاع در این است که مبدأ اثر و اثر مبدأ کدام یک از حقیقت وجود یا ماهیت جزئی است (همان).

این نقد سمنانی بر تقریر مدرس، از یک جهت درست و از جهتی نادرست است. جهت درست آن این است که مدرس با مغفول گذاشتن مبنای بحث، یعنی نحوه پیدایش مفهوم وجود و ماهیت، نزاع را از ابتدا در این نقطه دانسته است که آیا مفهوم وجود دارای فرد واقعی است یا خیر؟ روشن است که ذهن هیچ آموزنده‌ای نمی‌تواند این نقطه را برای نزاع بپذیرد. در واقع مدرس در ابتدای این تقریر، گرفتار اشکالی است که خودش به صاحب این نظریه، یعنی صدرا وارد نموده است. هستی‌شناسان فلسفه اسلامی که به مسئله اصالت وجود و یا ماهیت پرداخته‌اند، جملگی پس از بیان معنای اصالت و اعتباریت (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۰)، اصالت وجود و یا ماهیت را تلویحاً یا تصریحاً به قرار زیر تبیین نموده‌اند:

۱. به بدهت عقل، موجودات عینی وجود دارند و از انعکاس آن‌ها در ذهن قضیه‌ای تشکیل می‌شود؛ چنان که با انعکاس سنگ در ذهن می‌گوییم: سنگ موجود است.
۲. از آنجا که تصدیق یا حکم، فعل نفس است، در تصدیقاتی که نفس دارد، می‌یابد که محمولات در قضایای مذکور یکسان و موضوعات آن‌ها متفاوت است؛ محمولات مشترک، هستی و موضوعات آن‌ها چیستی‌اند.
۳. هر یک از موجودات خارجی امری متحد است که هستی و چیستی آن‌ها صرفاً ذهنی است.
۴. چون تغایر هستی و چیستی موجودات در ذهن امری بدیهی است، تصدیق وجود هر یک از موجودات عینی، در قالب ترکیبی از موضوع، محمول و نسبت بین این دو ارائه می‌شود.
۵. نزاع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت در این است که مثلاً در قضیه «سنگ موجود است»، آیا وجود سنگ تحقق بالذات دارد و یا ماهیت آن؟ یعنی وجود سنگ

به حمل شایع اصیل است یا ماهیت آن؟

۶. بر اساس موارد فوق، در واقعیت عینی خارجی مرکب از وجود و ماهیت، ادعای اصالت هر دو، ادعایی خلاف بداهت (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۷۵)، و ادعای اعتباریت هر دو، انکار ضرورت است (همان: ۷۶). بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه پذیریم یکی از وجود و ماهیت در خارج موجود بالذات و اصیل است و دیگری به تبع آن موجود بالعرض است. بر اساس تقریر فوق، کسانی که به مسئله اصالت وجود و یا ماهیت پرداخته‌اند، عموماً به این مهم توجه داشته‌اند که حقیقت عینی و خارجی یا وجود است و یا ماهیت (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۸۳). سخن در این است که این موجود عینی که در نتیجه تحلیل عقلی در ذهن، به وجود و ماهیت تفکیک شده است، نمی‌تواند مصداق بالذات و حقیقی برای هر دوی آن‌ها باشد، بلکه بالضروره مصداق بالذات و حقیقی برای یکی و مصداق بالعرض برای دیگری است؛ یعنی یا وجود اصیل است و یا ماهیت (همان). نزاع هم در همین نقطه است. اما مدرس با مفروغ‌عنه گرفتن موارد اول تا چهارم تقریر فوق، نزاع را در فرد واقعی داشتن یا نداشتن مفهوم وجود دانسته است.

اما جهت نادرست نقد سمنانی این است که ایشان متوجه اشکال تقریر مدرس نیست. بر اساس تقریر مدرس نیز اگر برای مفهوم وجود، قائل به فرد واقعی باشیم، قطعاً همان فرد واقعی، مجعول بالذات و به تعبیر سمنانی مبدأ اثر و اثر مبدأ است که ملاک اصالت برای یکی از وجود و ماهیت است. همچنین اشکال دیگری به نقد سمنانی وارد است که او با تقلیل فرد واقعی به فرد در تقریر مدرس، امکان ملاحظه فرد نسبی را برای مفهوم وجود طرح کرده و به او اشکال کرده است، حال آنکه فارغ از عیبی که به این قسمت از تقریر مدرس گرفتیم، ایشان ملاک اصالت را برای مفهوم وجود، تحقق یا عدم تحقق فرد واقعی دانسته است، نه فرد صرف، تا مثلاً بتوان فرد نسبی را در اینجا مطرح کرد.

علاوه بر این، ادعای سمنانی در خصوص بدیهی بودن اصالت ماهیت در صورت تقریر صحیح محل نزاع (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۳۹۹/۲)، بی‌اساس است. تعجب است که چگونه می‌شود حکم مسئله‌ای در این درجه از اختلاف (آن هم در بین جریان‌های فکری مهم فلسفی) بدیهی باشد!

۲-۱-۲. صدق مشتق بر ماهیات دلیل تحقق مبدأ آن مشتق نیست

از نظر سمنانی، مدرس در تبیین خود از محل نزاع، سراغ کیفیت صدق موجود بر حقیقت وجود و یا ماهیت رفته است (همو، ۱۳۷۷: ۸۸-۹۱)؛ چنان که مثلاً در قضیه «درخت موجود است»، بگوییم موجود (مشتق) بر کدام یک از وجود و یا ماهیت درخت صدق بالذات دارد و بر کدام یک صدق بالعرض، حال آنکه نزاع در این نقطه نیست. او (بدون هیچ تصریحی) در بیان این استدلال می‌گوید:

اگرچه صدق مشتق بر یک ماهیت، دایرمدار صحت انتزاع مفهوم مبدأ آن مشتق یا معانی مرادف با مبدأ ذات موضوع است، لکن این‌طور نیست که محمول که مشتق است، بر وجود و تحقق مبدأ خود در موضوع دلالت کند؛ زیرا مشتقاتی داریم که بر ذات موضوع صدق می‌کنند، ولی مبدأ آن‌ها از ذات آن موضوع انتزاع نمی‌شود؛ چنان که مجعول، معلول، مفعول و مفاض مشتق‌اند و بر ذات موضوع صدق می‌کنند، لکن هیچ کدام از مبادی آن‌ها، یعنی جعل، علیت، فعل و افاضه، از موضوع قابل انتزاع نیست؛ چون هر کدام از این‌ها صرفاً عناوینی برای فعل جاعل است (همان: ۸۹).

به نظر می‌رسد غرض سمنانی از طرح این مطلب در نقد تقریر مدرس از محل نزاع، به زعم خودش پاسخ به یک مدعای احتمالی از جانب اصالت وجودی‌هاست و آن اینکه اگر آن‌ها بخواهند از صدق موجود (مشتق) بر ماهیتی که موضوع واقع شده، مدعی تحقق وجود (مبدأ مشتق) در ماهیت خارجی باشند و بر این اساس دلیل بیاورند که وجود دارای مصداق بالذات است، باید بدانند که چنین مدعایی پذیرفته نیست؛ زیرا صدق مشتق بر ماهیات، دلیل تحقق مبدأ آن مشتق نیست! در حالی که چنین مدعایی را از جانب مؤسس حکمت متعالیه و از جانب مدرس نداریم. در حکمت متعالیه و به تبع آن در تقریر مدرس، مسئله این است که موجود به عنوان محمول قضیه به حمل هوهو بر وجود موضوع حمل می‌شود یا بر ماهیت آن؟ به عبارت ساده‌تر، آنچه موجودیت حقیقی شیء را تشکیل می‌دهد وجود اوست یا ماهیتش؟ و اساساً سخنی از مبدأ مشتق که موجود باشد در میان نیست.

۲-۱-۳. فرد داشتن مفهوم وجود، دلیل اصالت وجود نیست

اشکال سوم سمنانی به تقریر مدرس این است که به نظر او، مدرس مبنای استدلال خود

در محل نزاع را فرد داشتن مفهوم وجود آورده و در گام بعدی اصالت وجود را از این راه نتیجه گرفته است، در حالی که فرد داشتن مفهوم وجود نمی‌تواند ملاک اصالت برای وجود و اعتباریت برای ماهیت باشد؛ چنان که اصالت ماهیتی‌ها هم می‌توانند برای مفهوم وجود قائل به فرد باشند (همان: ۸۹)، هرچند نحوه آن متفاوت باشد. توضیح اینکه مطابق قول سمنانی، مدرس بر این باور است که اگر وجود دارای فرد باشد، دارای اصالت خواهد بود؛ مثلاً در قضیه «درخت موجود است»، موجود بر فردی که دارای حقیقت وجود است، دلالت می‌کند و ماهیت درخت از این حقیقت انتزاع می‌شود و با فرض عدم پذیرش فرد وجود برای درخت، ماهیت جزئی درخت مدلول است و موجود بر این ماهیت جزئی اطلاق می‌شود، که در این صورت وجود منتزَع و تابع این ماهیت خواهد بود. از نظر سمنانی، این بیان در نهایت ضعف است؛ زیرا فرد داشتن و نداشتن وجود، تأثیری در اصالت و اعتباریت آن ندارد؛ چه بنا را بر اصالت وجود بگذاریم یا اصالت ماهیت، در هر صورت می‌توان برای وجود فرد قائل شد. از منظر او با فرض اصالت ماهیت نیز می‌توان فردی منتزَع از ماهیت مجعول برای وجود قائل شد، چنان که با فرض اصالت وجود نیز چنین فردی را خواهیم داشت؛ خواه آن فرد، فرد واقعی خارجی باشد (مطابق نظر اصالت وجودی‌ها) یا فردی مثلاً از مقوله نسبت باشد (مطابق نظر برخی اصالت ماهیتی‌ها) یا حتی می‌توان فردی از وجود قائل شد که دارای هويت عینی حقیقی مرکب از وجود و ماهیت باشد، آن‌طور که برخی دیگر معتقدند. بنابراین هیچ یک از این‌ها نمی‌تواند ملاک اصالت وجود و یا اصالت ماهیت باشد (همان: ۹۱-۹۲).

سمنانی در عبارتی دیگر، این نقد را به حکیم مدرس دارد که نمی‌توان با ادعای فرد داشتن مفهوم وجود، سخن از اصالت وجود به میان آورد؛ زیرا فرد داشتن وجود، تأثیری در اصالت آن ندارد. او معتقد است که اگر وجود دارای حقیقت اعیانی باشد، حتماً ملازم با فردیت و تشخص است، لکن از اینکه موجود بر ماهیات حمل شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که حتماً وجود دارای حقیقت عینی است، بلکه می‌توان برای مفهوم وجود، فردی از مقوله نسبت در نظر گرفت که مبدأ اشتقاق موجود است و بر ماهیت مجعول نیز صادق است؛ چنان که با مبنای اصالت وجود نیز علاوه بر قبول حقیقت واقعی و عینی برای مفهوم وجود، می‌توانیم به این فرد نسبی و اعتباری (که

همراه ماهیت جزئی اعتباری متصور است) قائل باشیم (همان). بنابراین چنین اعتبارات و حیثیاتی در ملاک بحث اصالت نقشی ندارند (همان). او در تکمیل نقد خود یک بار دیگر متذکر می‌شود که محل نزاع در متعلق حقیقی جعل است، نه آن‌طور که در تقریر حکیم مدرس آمده است (همان).

این نقد علامه سمنانی از چند حیث قابل ملاحظه است:

۱. این ادعای سمنانی که فرد داشتن وجود، ربطی به اصالت وجود ندارد، زیرا فردی از مقوله نسبت نیز می‌توان برای وجود قائل شد و بنابراین مبنای استدلال مدرس ضعیف است، ادعایی غیر قابل قبول است. آنچه حکیم مدرس در مبنای استدلال خود آورده است، فرد حقیقی عینی برای مفهوم وجود است و ارتباطی به امکان ملاحظه فرد نسبی و اعتباری برای مفهوم وجود ندارد تا بتوانیم آن را جایگزین فرد واقعی و ملازم با ماهیت خارجی بدانیم و به واسطه این فرد نسبی و اعتباری، موجود را بر موضوع حمل کنیم.

۲. سمنانی مدعی است از اینکه موجود بر ماهیت حمل می‌شود، نمی‌توان برای وجود، فرد واقعی عینی اثبات نمود. بنابراین مثلاً در قضیه «درخت موجود است»، حمل موجود بر درخت، دلیل تحقق عینی وجود درخت نیست تا اصالت آن را نتیجه بگیریم. این نقد سمنانی معطوف به نقد دوم اوست که از حمل مشتق بر موضوع نمی‌توان ادعای تحقق مبدأ آن را در خارج نمود. اما آنچه مدرس می‌گوید این است که موجود (در قضیه مذکور) بر تحقق خارجی وجود درخت دلالت دارد، آن هم نه به این واسطه که وجود مبدأ موجود است، بلکه به این جهت که از وجود و ماهیت موضوع که در تحلیل ذهنی حاصل شده است، آنچه در خارج از ذهن تحقق بالذات دارد، وجود است و ماهیت به تبع وجود محقق است. بنابراین نقد علامه سمنانی انحرافی و بر مبنای همان فرض محتمل است.

۳. سمنانی فرد داشتن مفهوم وجود را به یک معنا ملازم با اصالت وجود دانسته است و معتقد است که اگر مفهوم وجود دارای حقیقت عینی باشد، حتماً ملازم با فردیت و تشخیص است (همان: ۹۲)، لکن از این موضوع نمی‌توان نتیجه گرفت که اگر مفهوم وجود دارای فرد باشد، حتماً دارای حقیقت عینی است، آن‌طور که مدرس بیان داشته است. گویا سمنانی معتقد است که اصالت وجود بر فرد داشتن مفهوم وجود،

تقدم رتبی معرفتی دارد. به عبارت دیگر، به نظر سمنانی، آقاعلی مدرس با فرض فرد حقیقی و عینی داشتن مفهوم وجود، به دنبال اثبات اصالت وجود است و این خلاف منطق است؛ چرا که ابتدا باید اصالت وجود اثبات شود تا بتوان برای مفهوم وجود فردی را طرح و اثبات کرد. از نظر او اگر وجود اصیل باشد، همان وجود اصیل فرد خواهد بود و دیگر نیازی به وجود فرد دیگری برای وجود (که اصیل نباشد و قائل به اصالت ماهیت آن را تابع ماهیت بداند) نیستیم. این در حالی است که ماهیت مجعول و اصیل بدون اینکه فردی از وجود اعتباری در میان باشد، متفرد و موجود است (همان: ۹۷).

به نظر می‌رسد در یک تأمل دقیق فلسفی و فقط با عنایت به مبانی حکمت متعالیه است که می‌توان به تقریر آقاعلی مدرس اشکال گرفت. از آنجا که مدرس تهرانی در تقریر خود از محل نزاع بحث اصالت وجود و یا ماهیت (که مطابق مبانی صدرایی و حتی به باور خودش، بحثی در مقام تصدیق و تحقق است)، نزاع را به مقام تصور کشانده است، از مبانی حکمت متعالیه خارج شده است. اما نقد سمنانی نه تنها وارد نیست، بلکه تقریر مدرس مبنایی درست دارد. به عبارت روشن‌تر، اگر بخواهیم بحث را به طریقی که مدرس از مفهوم وجود آغاز کرده است، پیش ببریم و با مبنا مشکل نداشته باشیم، چنان که محل اشکال سمنانی هم نیست، قطعاً داشتن فرد واقعی و عینی برای این مفهوم، منطقاً بر اثبات اصالت وجود مقدم خواهد بود؛ یعنی تا این مفهوم دارای فرد واقعی و عینی نباشد، نمی‌توان سخن از اصالت آن به میان آورد. لکن اگر بحث را در مقام تصدیق ملاحظه کنیم و آنگاه پرسش شود که آنچه واقعیت عینی است، مصداق حقیقی کدام یک از وجود و ماهیت است، پیداست که پاسخ هر چه باشد، با فردیت ملازم خواهد بود.

۲-۲. نقد سمنانی به موضع دوم از تقریر حکیم مدرس

سمنانی موضع دوم تقریر مدرس از محل نزاع را نیز با همان مبنای نقد در موضع اول، به باد انتقاد گرفته، معتقد است که موضع دوم چیزی بر موضع اول نمی‌افزاید، بلکه در پی تثبیت نتیجه موضع اول، یعنی اصالت وجود، آن هم به وجهی ناسلیس و احیاناً مغلوط است (همان: ۹۰-۹۱). اشکال دیگر مدرس از منظر سمنانی این است که سخنان حکمای

مشاء و حکمای الهی را در تأیید مدعای خویش، یعنی اصالت وجود دانسته است، حال آنکه اولاً این مدعا در خصوص مشایبان از اساس خلاف است و ثانیاً اگر برخی از حکما نیز این قول را پذیرفته باشند و مدعای مدرس در این خصوص درست باشد، چنین امری، شأنیت ملاک اصالت و اعتباریت را ندارد و شایسته نیست که از چنین رأیی تبعیت شود؛ چه رسد که بخواهیم آن را حجت بر یکی از دو قول بدانیم (همان: ۹۱).

نقد سمنانی بر موضع دوم مدرس، چنان که ما در نقد تقریر حکیم مدرس آوردیم، تا حدی درست است. لکن مدعای سمنانی در مغلوط بودن تقریر مدرس نه تنها پذیرفته نیست، بلکه موضوعی است که خود گرفتار آن شده است. سمنانی در انتهای نقد خود بر تقریر مدرس از محل نزاع ضمن اینکه تعابیر موجود حقیقی و مجعول بالذات بودن وجود یا ماهیت را به عنوان ملاک اصالت و اعتباریت رد می‌کند، می‌نویسد:

در مقدمات به حد بدهات رساندیم که صدق موجود بر ماهیت به طور حقیقی، ضرری به اصالت وجود نمی‌زند؛ چه ماهیت اعتباری با وجود حقیقی به وجوهی که یاد نمودیم یک نوع اتحادی دارد و همچنین موجود بالذات بودن وجود اعتباری، زبانی به اصالت وجود نرساند و موجودیت (حقیقی) و مجعولیت بالذات، یعنی بلاضمیمه را از ماهیت سلب نکند... پس این گونه نزاع‌ها از ملاک بحث اصالت خارج است؛ چه رسد که آن را حجت بر احدالقولین قرار دهند... (همان: ۹۱).

در عبارت فوق چنان که مشاهده می‌شود، سمنانی برای اینکه ملاک اصالت و اعتباریت را (آن چنان که رأی خود اوست) در مبدأ اثر و اثر مبدأ منحصر کند، موجود حقیقی و مجعول بالذات را به عنوان نقطه نزاع که رأی مدرس نیز هست، رد می‌کند و بر خلاف گذشتگان خود، بین اثر مبدأ و موجود حقیقی و مجعول بالذات، اختلاف معنایی قائل می‌شود. در حالی که اولاً هر کدام از وجود یا ماهیت اگر موجود حقیقی باشد، البته مجعول بالذات نیز هست و هم او اثر مبدأ نیز هست و دیگری بالضروره مجازی، بالعرض و بالتبع خواهد بود. ثانیاً اگر وجود موجود حقیقی و مجعول بالذات باشد، قطعاً اصالت نیز با او خواهد بود و بر خلاف ادعای سمنانی جایی برای اصالت ماهیت نمی‌ماند. ثالثاً سمنانی در این بیان ضمن ابهام‌گویی، گرفتار تناقض هم هست، چنان که ابایی ندارد تا برای وجود اعتباری، موجودیت حقیقی قائل باشد.

۳. تقریر محل نزاع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت از نظر علامه

سمنانی و تحلیل و ارزیابی آن

سمنانی به جنبه تاریخی بحث اصالت وجود و یا ماهیت پرداخته است، لکن در پاره‌ای موارد با اصالت ماهیتی خواندن امثال ابن سینا و خیام (همان: ۶-۷)، نظری متفاوت با مدرس ارائه کرده است. او در مسئله محل نزاع علاوه بر نقد تقریر مدرس که گذشت، خود دو تقریر متفاوت دارد که در اینجا آن دو را جداگانه طرح نموده، تحلیل و ارزیابی می‌کنیم:

۳-۱. تقریر اول سمنانی از محل نزاع اصالت وجود و یا ماهیت

تقریر اول ایشان از محل نزاع مطابق نظر قوم (لکن به نحو مستقل) به قرار زیر ارائه شده است: وجود و ماهیت در عالم خارج، یک هویت متحدند که ممکن مجعول را تشکیل می‌دهد. این امر مجعول به بداهت عقل معدوم نیست. بنابراین موجود و محقق بوده و ضرورتاً موجود بر آن صادق است. این ممکن مجعول، در ذهن و تحلیل عقلی به دو حیثیت منحل می‌شود: یکی وجود یعنی مفهوم وجود؛ زیرا عین وجود خارجی به ذهن نمی‌آید، و دیگری ماهیت یعنی کلی طبیعی لابشرط و مجرد از جمیع عوارض؛ زیرا ماهیت جزئی شخصی اصیل به ذهن نمی‌آید. این دو حیثیت (وجود و ماهیت) که آلت ملاحظه حقیقت خارجی‌اند، خود امور اعتباری و در ذهن، عارض و معروض یکدیگرند؛ چنان که حکیم سبزواری می‌گوید: «إِنَّ الوجود عارض المهیة تصوراً وائحداً هویة». بر این اساس، نزاع در اینجا است که آیا وجود حقیقت عینی دارد و ماهیت عارض بر آن و منتزع از آن است، یا کلی طبیعی آلت ملاحظه ماهیت شخصی مجعول اصیل است و حیثیت وجود عارض بر آن و منتزع از آن است؟ (همان: ۹۰) به هر صورت در نتیجه این تقریر، دو قول فلسفی در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند:

۱. اصالت وجود؛ یعنی مفهوم وجود عنوانی است که معنون آن، حقیقت وجود است. بر این اساس مفهوم وجود دارای مصداق حقیقی است و بدون واسطه بر حقیقت خارجی حمل می‌شود، لکن مفهوم ماهیت تنها از آن واقعیت خارجی انتزاع شده و شیء خارجی، مصداق بالعرض ماهیت است.

۲. اصالت ماهیت؛ یعنی مفهوم ماهیت دارای مصداق حقیقی است و ماهیت

عنوانی است که مصداق عینی دارد و بی‌هیچ واسطه‌ای بر شیء خارجی حمل می‌شود. همچنین وجود مفهومی است که از ماهیت شخصیِ مجعول اصیل انتزاع می‌شود و در واقع یک مفهوم صرفاً اعتباری است.

تقریر فوق اگرچه تحت عنوان محل نزاع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت در آرای صدرا نیامده است، ایشان این تقریر را ضمن بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در برابر مدعای شیخ اشراق که مفهوم وجود را اعتباری عقلی دانسته است، طرح می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۳/۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۲) و ادعا می‌کند که مفهوم وجود، مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتهایی به حمل هوهو قابل حمل است (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۱) و چون موجود متشخص خارجی نمی‌تواند مصداق بالذات هر دوی مفهوم وجود و ماهیت باشد، در نتیجه مصداق بالذات وجود و مصداق بالعرض ماهیت است (همو، ۱۳۶۳: ۳۶). این تقریر را سمنانی با عنوان محل نزاع تحریر نموده است، لکن با مبانی پذیرفته‌شده خود او سازگار نیست؛ زیرا او در نقد تقریر مدرس، اولاً فرد حقیقی خارجی داشتن مفهوم وجود (یا مفهوم ماهیت) را فرع بر اصالت آن دانسته است، حال آنکه در این تقریر، مصداق بالذات داشتن هر یک از مفاهیم وجود یا ماهیت، مقدمه اصالت آن‌ها دانسته شده است. توضیح اینکه از نظر سمنانی، فرد واقعی داشتن مفهوم وجود اساساً وقتی معنا می‌یابد که پیش از آن، اصالت وجود اثبات شده باشد؛ چنان که مدعی است: اگر اصالت وجود تثبیت شود، همان وجود اصیل فرد وجود خواهد بود و دیگر نیازمند به تلاش برای اثبات فرد دیگری از وجود (که اصیل باشد) نیستیم تا ماهیت را تابع آن بدانیم (همان: ۹۷). او بر خلاف این تقریر خود، در خصوص ماهیت حتی فرد داشتن را نیاز به طرح نمی‌داند، به این دلیل که ماهیت اصیل بدون نیاز به اعتبار فردی از وجود، بالذات و به نفس جعل، متفرد و موجود است (همان) و این خلاف تقریر خود او از محل نزاع است. ثانیاً او در این تقریر، تحقق عینی و خارجی داشتن وجود و یا ماهیت را ملاک اصالت دانسته است، حال آنکه خود در نقد تقریر مدرس به صراحت بیان می‌دارد: مدرس ملاک تقرر را یکی از وجود و ماهیت دانسته است، در صورتی که چنین امری در نزاع اصالت وجود و یا ماهیت، خالی از شأنیت برای ملاک بودن است (همان). ثالثاً مطابق این تقریر، اگر امری همچون وجود، اعتباری بود، دیگر موجود حقیقی نخواهد بود. همچنین مطابق این تقریر،

اگر وجود موجود حقیقی بود، بالضروره ماهیت اعتباری خواهد بود. به عبارت دیگر، فرض موجودیت حقیقی برای وجود با اصالت ماهیت ناممکن است. حال آنکه خود او در محلی دیگر، مانعی برای موجودیت حقیقی وجود با فرض اصالت ماهیت نمی‌بیند (همان: ۹۱)!

۲-۳. تقریر دوم سمنانی از محل نزاع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت

سمنانی تقریر دومی از محل نزاع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت دارد که از تقریر اول او متفاوت است. وی می‌گوید: محل نزاع در اصالت وجود و یا اصالت ماهیت بسیار واضح است و آن این است که آیا ممکن است که مبدأ آن را ایجاد، جعل و افاضه کرده است و آثار در خارج بر آن مترتب است، ذات و ماهیت شیء است (که آتش، آب، جواهر و امثال آن نامیده می‌شوند) و وجود از این ماهیت انتزاع می‌شود و تابع آن است، یا اینکه مبدأ، حقیقت وجود را جعل و افاضه نموده است و این ماهیات از عین وجود خاص ممکنات انتزاع می‌شوند و تابع حقیقت وجودند. به بیان دیگر، سمنانی در تقریر دوم ضمن تصریح و تأکید بر اتفاق نظر اصالت وجودی‌ها و اصالت ماهیتی‌ها در اینکه اشیا صادر از علت، مصداق موجودند و موجود بر آن‌ها حقیقتاً و بدون هیچ تجویزی صادق است، نزاع ایشان را در این می‌داند که آیا عین وجود از فاعل و جاعل صادر شده است و به این اعتبار، عنوان موجود بر ممکن خارجی صادق است، یا صادر از فاعل و جاعل، ذات و ماهیت شیء است و به این اعتبار، عنوان موجود بر شیء خارجی صادق است (حائری مازندرانی، ۱۳۷۷: ۹۰).

با عنایت به این تقریر سمنانی نیز دو قول فلسفی از محل نزاع اصالت وجود و یا ماهیت در برابر یکدیگر شکل می‌گیرد: الف) اصالت وجود؛ یعنی آنچه را که مبدأ جعل کرده است و مبدأ اثر و اثر مبدأ واقع می‌شود، حقیقت وجود است و مفهوم وجود از آن حقیقت خارجی حکایت دارد. همچنین ماهیت امری غیر واقعی و منتزاع از حقیقت وجود است. ب) اصالت ماهیت؛ یعنی حقیقت عینی خارجی که از مبدأ صادر شده است و مبدأ اثر و اثر مبدأ نیز هست، حقیقت ماهیت جزئی فردی است و هر یک از این مفاهیم متکثر تنها از واقعیت خارجی و عینی که به جعل جاعل ایجاد شده‌اند، حکایت می‌کنند و وجود نیز صرفاً امری اعتباری است که از ماهیت خارجی انتزاع شده، بر آن حمل می‌گردد.

تقریر فوق نیز قبل از سمنانی مسبوق به سابقه است. صدرا ضمن مباحث اصالت وجود و یا ماهیت و نه به نحو مستقل، این تقریر را مطابق اندیشه‌های قبل از خود طرح کرده و نظر خود را ابراز داشته است. او جمهور مشاییان را به این باور معتقد دانسته است که اثر جاعل و مجعول بالذات، وجود است، اگرچه تصریح دارد که برخی از ایشان وجود را به موجودیت تفسیر کرده و فاعل و جاعل را ایجادکننده ماهیت دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۸/۱). همچنین معتقد است که اشراقیان اثر جاعل و فاعل را (که مجعول بالذات خوانده می‌شود) نفس ماهیات دانسته‌اند (همان). صدرا با این استدلال که چون ماهیت صرفاً یک امر مفهومی است، در حالی که رابطه علی و معلولی و جعل و ایجاد، یک رابطه در میان واقعیات خارجی است، بنابراین حقیقت وجود مجعول بالذات است و اثر مبدأ و منشأ آثار در خارج، حقیقت وجود است و ماهیت منتزع از حقیقت وجود و تابع اوست، نزاع را حل کرده و پاسخ داده است (همان: ۲۶۳/۱).

اگرچه تفاوت مبنایی بین تقریر اول و دوم سمنانی از محل نزاع وجود ندارد، به نظر می‌رسد تقریر اول او به لحاظ منطقی منظم‌تر و قابل دفاع‌تر است. در تقریر اول، ایشان پس از اینکه نحوه پیدایش مفهوم وجود و ماهیت را روشن می‌کند، می‌پرسد که شیء خارجی، مصداق بالذات کدام یک از این دو مفهوم است، البته نزاع هم در همین نقطه است. به عبارت دیگر از آنجا که شیء واحد متحد خارجی نمی‌تواند مصداق حقیقی و بالذات هر دو مفهوم وجود و ماهیت باشد، در این تقریر ملاک نزاع این است که کدام یک از وجود و ماهیت دارای معنوی حقیقی و خارجی است؟ و در هر صورت دیگری منتزع از او و دارای مصداق بالعرض و بالتبع خواهد بود.

سمنانی در موضوع تقریر محل نزاع اگرچه تقریر اول را به شیوه قوم طرح نموده است، لکن تأکیدش بر تقریر دوم است. از نظر او، تعیین محل نزاع اصالت وجود و یا ماهیت ملاک می‌خواهد و ملاک بحث این است که اثر مبدأ و مبدأ اثر در خارج، کدام یک از وجود و ماهیت است. از این جهت، اثر مبدأ و مبدأ اثر در خارج، یا حقیقت وجود است و در واقع جعل و افاضه به آن تعلق گرفته است و ماهیات اشیا (که در موضوع یا احیاناً محمول قضایا اخذ می‌شوند) حقیقت عینی در خارج ندارند و صرفاً اعتبارات عقل‌اند (حائری‌مازندرانی، ۱۳۷۷: ۸۸) و یا اثر مبدأ و مبدأ اثر در خارج، ماهیت

است؛ یعنی ماهیات جزئی، مصداق کلی طبیعی و منشأ خاصّ انتزاع مفاهیم اند؛ ایجاد و جعل به آن‌ها تعلق می‌گیرد؛ همچنین مفاهیم و کلیات منطقی از آن‌ها انتزاع می‌گردد و مفاهیم مشتق عامّ عرضی (همچون موجود و کائن و صادر و امثال آن) بر آن ماهیات جزئی بدون تجوز و هر گونه تحمل عقلی صادق است (همان).

اما نکته مهم و دقیق، ناسازگاری در مبادی تصویری و تصدیقیِ تقریر دوم سمنانی از محل نزاع اصالت وجود و یا ماهیت است. او سعی می‌کند تا محل نزاع را در مبدأ اثر و اثر مبدأ معرفی کند (همان: ۸۸-۹۰ و ۹۲)، لکن مبدأ اثر و اثر مبدأ را غیر از موجود حقیقی و مجموع بالذات معرفی می‌نماید (همان: ۹۱) و گویا بین این تعابیر، تفاوت معنایی قائل است. سمنانی تصریح می‌کند که مبدأ اثر و اثر مبدأ بنا بر اینکه اصالت وجودی باشیم و یا اصالت ماهیتی، یا حقیقت وجود است و یا ماهیت شخصی حقیقی خارجی (همان: ۹۲). افزون بر این معتقد است که حقیقت وجود و ماهیت شخصی، هیچ یک به ذهن نمی‌آیند و آنچه در ذهن است، مفهوم وجود و ماهیت کلی لابشرط (کلی طبیعی) است (همان: ۹۰). توضیح اینکه تا اینجا تقریر سمنانی، اگر مقدمه مورد ادعای ایشان از تفاوت موجود حقیقی و مجموع بالذات را با اثر مبدأ و مبدأ اثر نادیده بگیریم، تحریری پذیرفته و بیان دیگری از تقریر اول او خواهیم داشت. لکن محل تأمل این است که سمنانی نزاع را در اثر مبدأ دانسته و از سویی به نظر او اثر مبدأ به ذهن نمی‌آید، بلکه آنچه به ذهن می‌آید مفهومی است که بیانگر اثر مبدأ است و شأنیت نزاع را نیز ندارد. اینکه اثر مبدأ همان موجود حقیقی خارجی است که به ذهن نمی‌آید، درست بوده و مورد اتفاق نظر است، لکن اینکه در بحث اصالت وجود یا ماهیت، نزاع را کدام نقطه بدانیم، موضوعی دیگر و البته دقیق است. اگر مبنای سمنانی را بپذیریم، آنگاه اشکال اینجا خواهد بود که چگونه چیزی که به ذهن نمی‌آید، مورد نزاع واقع می‌شود؟ در واقع خطای سمنانی این است که توجه نداشته نزاع بعد از مرحله شناخت ذهنی است. تلاش او این است که مقدم بر شناخت ذهن از اثر مبدأ، آن را نقطه نزاع معرفی کند، حال آنکه ذهن ابتدا موجود حقیقی خارجی را که اثر مبدأ و مبدأ اثر نیز هست می‌یابد (به آن شناخت پیدا می‌کند)، آنگاه در مرتبه بعد، آن را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند و در گام بعدی و در مطابقت ذهن و خارج می‌پرسد که کدام یک از این دو دارای مصداق

حقیقی است؛ یعنی در واقع مجعول حقیقی کدام یک است؟ نزاع هم در همین نقطه است. روشن است که تا انتقال موجود حقیقی به ذهن نباشد، نه وجود و ماهیتی خواهیم داشت و نه پرسش از اینکه موجود حقیقی مصداق کدام یک از مفاهیم وجود و ماهیت است و در این صورت البته که به طریق اولی نزاعی هم نخواهیم داشت. بنابراین با مبنای سمنانی که نقطه نزاع را در مرحله مقدم بر شناخت و مقدم بر تحلیل موجود خارجی در ذهن به وجود و ماهیت، تقریر کرده است، اصل نزاع منتفی است.

سمنانی خود (در بیانی معطوف به تقریر اول از محل نزاع) می‌گوید:

واقعیت واحد خارجی در ذهن و در مقام تحلیل عقلی، به وجود و ماهیت تقسیم می‌شود. بر این اساس مفاهیم وجود و ماهیت که در ذهن‌اند، عناوینی برای معنوی واحد خارجی‌اند. این معنوی و واقعیت خارجی به ناچار یا مصداق بالذات وجود است [و مصداق بالعرض ماهیت] و یا برعکس (همان: ۹۰).

در صورت اول اصالت با وجود و در صورت دوم اصالت با ماهیت خواهد بود. بنابراین سمنانی که در تقریر دوم خود، نزاع را در مبدأ اثر و اثر مبدأ دانسته است، در تقریری دیگر، نزاع را در این مهم معرفی می‌کند که واقعیت خارجی، مصداق بالذات کدام یک از مفاهیم وجود و یا ماهیت و مصداق بالعرض کدام یک از آنهاست! و این تفاوت اساسی دو تقریر ایشان از محل نزاع است. اختلاف این دو تقریر با برداشتن تفاوت مورد ادعای سمنانی بین موجود حقیقی، مجعول بالذات و اثر مبدأ از یک سو و ملاحظه نحوه پیدایش وجود و ماهیت در استدلال مذکور حل می‌شود. بر این اساس اگر تقریر دوم سمنانی را به صورت زیر ارائه کنیم، نه تنها اشکال آن رفع می‌شود که بیان دیگری از تقریر اول او خواهد بود:

۱. به بدهت عقل، اثر مبدأ در خارج وجود دارد. این اثر مبدأ، مبدأ اثر به معنای منشأ آثار نیز هست.

۲. اثر مبدأ و مبدأ اثر، همان موجود حقیقی و مجعول بالذات است. در واقع این‌ها همگی عناوینی برای یک حقیقت‌اند.

۳. اثر مبدأ در انعکاس به ذهن به وجود و ماهیت تحلیل می‌شود.

۴. اکنون پرسش این است که این اثر مبدأ، مصداق بالذات کدام یک از وجود و ماهیت و مصداق بالعرض کدام یک از آنهاست؟ و نزاع هم در همین نقطه است.

نتیجه گیری

۱. مدرس در طرح مستقل محل نزاع اصالت وجود و یا ماهیت دارای نوآوری است، لکن تقریر ایشان از محل نزاع پذیرفته نیست.
۲. بیان وجه تاریخی مدرس از نزاع اصالت وجود و یا ماهیت، علمی و پذیرفتنی است، ولی سمنانی نتوانسته بیانی قابل دفاع ارائه کند. ادعای سمنانی در اصالت ماهیتی خواندن امثال ابن سینا نیز وجهی نداشته و بلکه بر خلاف مدارک علمی و تاریخی است.
۳. ملاک اصالت وجود و یا ماهیت بر اساس نظر مدرس این است که آیا مفهوم وجود دارای مصداق هست یا خیر! تبیین او از این ملاک، بحث را به مقام تصور کشانده است، حال آنکه این بحث در مقام تحقق است. سمنانی این ملاک را فاقد صلاحیت برای محل نزاع می‌داند. او در تقریر دوم خود می‌گوید: ملاک نزاع در مبدأ اثر و اثر مبدأ است.
۴. ادعای مدرس در بداهت اصالت وجود و ادعای سمنانی در بداهت اصالت ماهیت پذیرفتنی نیست؛ زیرا این مسئله مورد اختلاف جدی بسیاری از صاحب نظران است.
۵. نقد سمنانی به مدرس مبنی بر اینکه ایشان از نحوه صدق موجود بر موضوع، ملاک اصالت و اعتباریت وجود و یا ماهیت را امر مجعول گرفته است، پذیرفته نیست.
۶. علامه سمنانی در بیان محل نزاع، دو تقریر کاملاً متفاوت بیان داشته است. تقریر اول درست همان تقریری است که مورد نقد اوست و تقریر دوم او ناقص است، ضمن اینکه هر دو تقریر ایشان، فاقد نوآوری و دارای سابقه در آرای گذشتگان است.
۷. اثر مبدأ و مبدأ اثر، همان موجود حقیقی و مجعول بالذات است و بر خلاف ادعای سمنانی، این تعابیر از یک حقیقت واحد خارجی حکایت دارند.
۸. ملاک محل نزاع با عنوان مبدأ اثر و اثر مبدأ با تقریری که سمنانی ارائه کرده است، طوری است که راه شناخت مسئله را می‌بندد و این خود اصل نزاع را منتفی می‌کند.
۹. بیان سمنانی در نقد تقریر مدرس، در پاره‌ای موارد مبهم و گاه دچار تناقض است.
۱۰. از نظر سمنانی اصالت وجود بر فرد واقعی داشتن مفهوم وجود مقدم است. بنابراین مبنای تقریر مدرس از محل نزاع مخدوش است. اما این مدعای سمنانی نه تنها از جهت معرفتی درست نیست که با مبانی خودش در این بحث نیز ناسازگار است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «شواهد اصالت وجود»، *مجله مفید*، قم، دانشگاه مفید، شماره ۱۹، ۱۳۷۸ ش.
۳. ارشد ریاحی، علی و محمد خسروی، «تحلیل و نقد مدعای آقا علی مدرس در اصالت وجود»، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، تهران، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، شماره ۲، ۱۳۹۱ ش.
۴. حائری مازندرانی (علامه سمنانی)، *محمد صالح، حکمت بوعلی سینا*، چاپ سوم، بی‌جا، انتشارات علمی و نشر محمد، ۱۳۶۲ ش.
۵. همو، *ودائع الحکم فی کشف خدائع بدائع الحکم*، تهران، شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۷۷ ق.
۶. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل‌نظری*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
۷. ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴ ش.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. همو، *کتاب المشاعر*، ترجمه و مقدمه هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. مدرس نزوی، آقا علی، *بدایع الحکم*، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. همو، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، مقدمه و تنظیم و تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. همو، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *مصنفات میرداماد*، مشتمل برده عنوان از کتاب‌ها و رساله‌ها و اجزاه‌ها و نامه‌ها، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.

تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت از نگاه صدرا*

- حسین غفاری^۱
- سیدمحمد مظفری^۲
- عزیزالله فیاض صابری^۳

چکیده

با وجود اینکه اصالت وجود از عمده‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل فلسفی است که در کانون توجه فکری و فلسفی صدرالمآلهین قرار دارد و بسیاری از مسائل مهم فلسفی بر آن استوار است، متأسفانه عدم تفکیک دقیق مسائل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در متون فلسفه اسلامی و حکمت صدرایی، چنان که در ابهام و پیچیدگی بسیاری از مسائل فلسفی تأثیر گذاشته و بر وضوح مقاصد حکمای ما سایه انداخته، بر اصل این مسئله و پیامدها و نتایج آن نیز تأثیر گذاشته است. در این مقال کوشیده‌ایم ضمن ارائه پیشینه بحث، با تفکیک دو حیث

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲.

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

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (d.r.s.m.mozafari@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد.

معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و با تکیه بر مبانی و عبارات صدرالمতألهین - با روش توصیفی تحلیلی - این مسئله را مورد واکاوی قرار دهیم و تفسیر صحیح او از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را از دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی و کارکرد معرفت‌شناختی ماهیت را تبیین کنیم.

واژگان کلیدی: اصالت، اعتباریت، ذهنی بودن ماهیت، عینیت، محکی وجود و ماهیت، موجودیت بالذات، موجودیت بالعرض.

مقدمه

نظریه اصالت وجود، یکی از اصول و مبانی مهم فلسفه صدرایی است که مبنا و پایه بسیاری از نظریات دیگر وی، مانند وحدت وجود، امکان فقری، حرکت جوهری و معاد جسمانی قرار گرفته و بسیاری از مسائل هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی ابداعی صدرای، به نوعی با این اصل مهم مرتبط و بر مدار آن استوارند و این مطلبی است که شارحان مکتب صدرایی بر آن متفق‌اند.

صدرالمتألهین در تحلیل و تبیین مسائل مهم فلسفی، از این اصل مدد جسته و خود بر نقش و کاربرد مسئله وجودشناسی از دو جهت تأکید می‌کند: الف) از جهت شناخت خود وجود، ب) از این جهت که تمام معارف و ارکان آن بر وجود استوار است و در جانب سلبی، جهل به وجود را جهل به همه معارف دانسته است (صدرالدین شیرازی: ۱۳۶۰: ۱۴).

با همه اهمیت و جایگاهی که این اصل در نظام فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه دارد، تفسیرهای یکسانی از اصالت و اعتباریت صورت نگرفته و هر کسی به نوعی تفسیر خود را مطابق با تفسیر صدرای می‌داند. منشأ اختلاف برداشت‌ها و تفسیرهای متفاوت، اختلاف عبارات خود صدرایست که مسئله اصالت وجود و به ویژه اعتباریت ماهیت را با تعبیرات مختلفی آورده و در پاره‌ای موارد، مسئله را با اصطلاحات و رویکرد فلسفی و در موارد دیگر، با اصطلاحات و رویکرد عرفانی بیان کرده است. در این نوشتار با تکیه بر عبارات خود صدرالمتألهین، معنا و تفسیر اصالت و اعتباریت از دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته و از جهت هستی‌شناختی، این نتیجه به دست آمده است که وجود از نگاه صدرای هرگز در حریم ماهیات راه نمی‌یابد و بیرون از ذات آن باقی می‌ماند؛ موجودیت و عینیت حقیقی

منحصر در وجود است و ماهیت از حیث هستی‌شناسی هیچ حظ و بهره‌ای از عینیت و موجودیت حقیقی در خارج ندارد. اما از بُعد معرفت‌شناختی، ماهیت محکی خود را که بُرشی از وجود، دامنه، قالب و شکل وجود است، در ذهن انسان منعکس نموده و از آن حکایت می‌کند و از این طریق، انسان به وجودات مقید و محدود آگاهی می‌یابد و یک شناخت فوق حسی، ماهوی و عقلی از آن‌ها پیدا می‌کند و صدرا تا همین حد، کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را پذیرفته است.

پیشینه بحث

از همان زمانی که حکمت متعالیه صدرالمتهین از انزوا بیرون آمد (حدود یک قرن پس از وفات صدرالمتهین) و برخی حکما به آن روی آورده، در صدد تبیین و ترویج آن برآمدند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۹/۱)، به تدریج بستر طرح پرسش‌های زیادی مطرح شد که واقعاً مراد او از اصالت و اعتباریت چیست؟ شارحان حکمت متعالیه با پرسش‌های فوق مواجه بوده و بیشتر آنان برای یافتن پاسخ آن‌ها و توضیح و تبیین مقصود صدرا در این مقام کوشیده و تحقیقاتی ولو غیر مستقل در این مورد به جا گذاشتند؛ برای نمونه، حکیم ملاعبدالله مدرس زنوزی که به قول استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی در فهم کلمات ملاصدرا و احاطه به افکار و تتبع در آرا و عقاید او کم‌نظیر است (همان: ۲۳/۱)، این مسئله را مطرح نموده و اعتباریت را به معنای موجودیت بالتبع و بالعرض می‌داند (زنوزی، ۱۳۶۱: ۶۳). پس از او فرزندش ملاعلی زنوزی نیز در مواردی متعرض این مسئله شده است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۷۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۱۰/۱). در تعلیقه حکیم سبزواری بر *الاستفار* (صدرالدین شیرازی: ۱۹۸۱: ۳۹-۳۸/۱) و نیز در تعلیقات و حواشی محمدتقی آملی بر *غرر الفوائد* (بی‌تا: ۲۷)، مطالب دقیقی در این راستا بیان شده است و گمان می‌رود که تعبیر سراب و نمود بودن را نخستین بار حکیم سبزواری درباره ماهیت به کار برده است. در دوران معاصر، علامه طباطبایی معنا و تفسیر بدیعی از اعتباریت ماهیت ارائه کرد و آن را پندارها و جلوه‌ها و نمودهایی قلمداد کرد که واقعیت‌های خارجی، آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند (طباطبایی، *اصول فلسفه*، بی‌تا: ۱۴۶؛ همو، *نهایة الحکمه*، بی‌تا: ۲۱-۲۰؛ حسینی پهرانی، ۱۴۲۷: ۱۶۷). شاگردان او (مطهری، ۱۳۷۱: ۴۹۶/۶ و ۴۹۹؛ جوادی

آملی، ۱۳۷۵: ۳۳۶/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱/۱۵۰-۱۵۱ و ۳۷۳-۳۷۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۴) و برخی از حکمای دیگر (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۸۹-۸۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۵) این مسئله را به گونه‌ای مبسوط‌تر مورد واکاوی قرار داده و تحقیقاتی درخور توجه در این باره انجام داده‌اند؛ به ویژه غلامرضا فیاضی که به صورت مبسوط، این مسئله را مورد واکاوی قرار داده است (فیاضی، ۱۳۸۷).

بر پایه بیشتر این تفاسیر، واقع عینی و آنچه در خارج تحقق دارد، فقط وجود است، ولی ماهیت خارجاً نه عین وجود است و نه حد وجود، بلکه ظهور ذهنی و عقلی وجودهای محدود است. اما باید توجه داشت که در بحث‌های آنها طبق معمول متون فلسفه اسلامی، دو حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مسئله از هم تفکیک نشده و مطالب آنان بیشتر متمرکز بر جهت هستی‌شناسی است و توجه چندانی به حیث معرفت‌شناختی مسئله و کاربرد ماهیات از نگاه صدرا در این خصوص نشده است. در سال‌های اخیر در برخی از مجلات مانند *خردنامه صدرا* (شماره‌های ۲۶، ۵۲، ۵۵)، *مطالعات اسلامی* (شماره‌های ۸۱ و ۸۹)، *معرفت فلسفی* (شماره ۳۲) و *حکمت اسلامی* (شماره ۱) به این حیث نیز توجه شده است.

تحریر محل نزاع

تحریر و تبیین محل نزاع، مبتنی بر برخی مقدمات و مبانی است که برای روشن شدن بحث، به آنها اشاره می‌شود: الف) بداهت و غیر قابل انکار بودن واقع؛ ب) اینکه انسان می‌تواند به واقع شناخت پیدا کند؛ ج) هنگامی که با واقع مواجه می‌گردد، معنا و مفهومی به نام هستی یا وجود بر ذهن انسان نقش می‌بندد. به تعبیر دیگر باید قائل به وجود محمولی و مفهوم اسمی و مستقل باشیم، در غیر این صورت، مفهومی از وجود به این معنا در ذهن نداریم تا نوبت به مصداق بالذات یا بالعرض آن برسد و بنابراین مفهوم ماهوی و مصداق آن بدون رقیب می‌ماند؛ د) این واقعیت خود را با قالب‌های گوناگونی نشان می‌دهد که ما آنها را ماهیت می‌نامیم و همین قالب‌های امتیازبخشی که ما از آنها به عنوان ماهیت نام می‌بریم، باعث می‌شود که ما اشیای خارج را از همدیگر باز شناسیم؛ ه) مفهوم وجود در ذهن، زائد بر ماهیت است. اگر کسی قائل

باشد که مفهوم وجود عین مفاهیم ماهوی است، طبعاً پای دو مفهوم متغایر برای یک مصداق در کار نیست؛ و) این دو مفهوم به نحو یکسانی نمی‌توانند بیانگر واقعیت باشند و هر دو متن واقع را نشان دهند، زیرا ممکن نیست که امر عینی واحد، منشأ و مبدأ دو مفهوم متمایز در ذهن گردد. انتساب دوگانگی به متن واقع، درک غیر صحیح، امر غیر منطقی و تناقض‌آمیز است؛ ز) ماهیت و وجود در خارج متحدند و انکار این مقدمه به این معناست که هم قائل به اصالت وجود شویم و هم قائل به اصالت ماهیت.

بر اساس مقدمات یادشده، نزاع اصلی در بحث اصالت و اعتباریت این است که آیا واقعیت عینی، مصداق وجود است یا مصداق ماهیت؟ شناخت ماهیات و احکام آن بنا بر فرض نخست، در واقع شناخت واقعیت‌های عینی است، ولی بنا بر فرض دوم، به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن منعکس می‌شود. به عبارت دیگر، نزاع در این است که آیا آنچه بالذات و بدون هیچ تجوُّز دقیق فلسفی و واسطه در عروض، متصف به تحقق و عینیت می‌شود، وجود است یا ماهیت؟ به عبارت سوم، واقعیت خارجی اصالتاً در ازای مفهوم ماهوی قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم وجود بر آن حمل می‌شود یا برعکس، اصالتاً در ازای مفهوم وجود قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می‌گردد؟ (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۴؛ همو، ۱۳۶۴: ۱/۲۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۲۹۶-۲۹۷) از عنوانی که خود صدرالمتهلین به این بحث داده (فی أنَّ للوجود حقيقة عينية) (صدرالدین شبرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱) نیز چنین فهم می‌شود که محل نزاع همان است که بیان شد.

محور دیگر نزاع که در این تحقیق بیشتر مورد توجه قرار گرفته، این است که بر فرض اعتباریت ماهیت، اعتباری بودن ماهیت از نگاه صدرا به چه معناست؟

پیشینه اصالت وجود

اصالت وجود در عصر باستان و در میان عرفا و فلاسفه پیشین جهان اسلام به انحای متفاوتی مطرح بوده و در هر حوزه قرائت‌های مختلفی داشته است. اصالت وجود قریب به این معنا که همهٔ هویت‌های عالم امکان، نیستی‌های هستی‌نمایند که هرگز از صفت هستی بهره نبرده‌اند، در عهد باستان مطرح بوده است (شایگان، ۱۳۵۳: ۲/۸۰۷).

اصالت وجود، در عرصه عرفان اسلامی به این معناست که غیر از حق یعنی آنچه که ماسوی الله بر آن اطلاق می‌گردد، مانند سایه نسبت به شخص است:
 اعلم أنّ المقول علیه سوی الحقّ أو مسَمّی «العالم» هو بالنسبة إلى الحقّ كالظّل
 للشخص (قیصری رومی، ۱۳۸۳: ۶۹۱).

از نگاه عرفای اسلامی، همهٔ هویت‌های عالم امکان، نیستی‌های هستی‌نمایند که هرگز از صفت هستی بهره نبرده‌اند. این قرائت هرچند پیش از ابن عربی در میان عرفای اسلامی مطرح بود، ابن عربی و پیروان مکتب او در عرفان نظری، به آن نظم و انسجام جدیدی بخشیدند؛ به ویژه صدرالدین قونوی و داوود قیصری که با یک نگرش فراگیر، به این مسئله و دیگر تعالیم عرفا نظم و ترتیب ویژه‌ای بخشیده‌اند.

محققی دربارهٔ پیشینهٔ اصالت وجود در فلسفهٔ اسلامی چنین می‌گوید:
 نظریهٔ اصالت وجود هرچند که در تاریخ اندیشهٔ بشر ریشه دارد، ولی بدان‌گونه که صدرالمُتألهین آن را مستدل و موجه ساخته، کاملاً بدیع و بی‌سابقه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۵۲/۳).

برخی بر این باورند که اعتقاد به اصالت وجود لااقل به ده قرن پیش باز می‌گردد و می‌توان رد پای از این مسئله در کلمات شیخ و دیگران یافت، لیکن آن زمان هنوز به صورت یک عنوان فلسفی در نیامده بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۴۹/۱). شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا دربارهٔ اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به طور آشکار سخن نگفته است، ولی از آنچه در باب تفاوت میان علل وجود و علل ماهیت بیان داشته و نیز برخی از عبارات دیگر وی می‌توان دریافت که از اصالت وجود به گونهٔ غیر مستقیم دفاع نموده و ماهیت را امری اعتباری به شمار آورده است (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۴/۳). در عبارات بهمینار و خواجه نصیرالدین طوسی نیز می‌توان اشاراتی دربارهٔ اصالت وجود یافت (بهمینار بن مرزبان، ۱۳۹۳: ۲۸۰). اما در آن زمان، اصالت وجود هنوز به صورت یک مسئلهٔ فلسفی مطرح نشده بود. میرداماد نخستین بار این مسئلهٔ فلسفی را به این گونه شکل داد که از وجود و ماهیت باید یکی اصیل باشد و دیگری اعتباری؛ به گونه‌ای که اگر وجود اصیل باشد ماهیت اعتباری است و اگر ماهیت اصیل باشد وجود اعتباری است (میرداماد، ۱۳۶۸: ۳۷). اما اینکه آیا میرداماد حقیقتاً اصالت ماهیتی بوده یا اصالت

وجودی، برخی از محققان و اساتید آشنا با تاریخ فلسفه اسلامی معتقدند که نامبرده در مورد موجودات ممکن به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود قائل بوده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۴۲۲). پس از میرداماد، صدرالمآلهین که شاگرد وی بود، ابتدا نظر استاد را پذیرفت و سپس به شدت با آن مخالفت ورزید و طرفدار اصالت وجود گردید. صدرا خود به این مطلب اعتراف کرده است که در آغاز به اصالت ماهیت معتقد بود و شدیداً از آن دفاع می نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۹/۱). صدرالمآلهین نخستین کسی است که در عرصه فلسفه اسلامی، قائل به اصالت وجود شد و آن را به صورت یک مسئله فلسفی مستقل مطرح، و دلایل محکم و متقن برای اثبات آن تقریر کرد و به شبهات مخالفان پاسخ داد.

پس از اینکه صدرا این مسئله را به صورت یک مسئله مستقل و مهم فلسفی درآورد و پایه دیگر مسائل فلسفه قرار داد، در صدد مدلل کردن این نظریه برآمد و در کتاب *الاسفار* و دیگر آثار خود، دلایلی بر آن آورد و به اشکالات مخالفان پاسخ داد و مسئله را منقح ساخت. او این مسئله را در *کتاب المشاعر* به گونه ای جامع و منظم تر طرح کرد و در آغاز، حدود هفت دلیل برای اثبات اصالت وجود بیان نمود و سپس به شبهات قائلان به اصالت ماهیت پاسخ داد (همو، ۱۴۲۰: ۶۰-۷۵).

پس از صدرا این بحث تقریباً در تمام کتاب های فلسفی، به عنوان یک مسئله مستقل فلسفی مطرح شده است. شارحان مکتب فلسفی صدرالمآلهین مانند ملاعبداللّه زنوزی (۱۳۶۱: ۵۷-۶۸)، علامه طباطبایی و دیگر نو صدراییان معاصر، در تبیین، تحکیم و تأیید آن کوشیده و ثمرات و نتایج مهم مترتب بر آن را در مسائل فلسفی بیان کرده اند. در مقابل، برخی به مخالفت با نظریه صدرا برخاسته و آن را مردود شمرده اند و به اصالت ماهیت قائل شده و هستی را امری اعتباری دانسته اند. به باور برخی محققان، در میان قائلان به اصالت ماهیت، شخصی نیست که در مقام تحقیق و دقت نظر، با عبدالرازق لاهیجی همسنگ و همپایه باشد. وی در کتاب *شوارق الالهام* و دیگر آثار خویش به تحقیق و تدقیق در این مطلب پرداخته است. در آثار محقق لاهیجی، مطالبی یافت می شود که با مشرب اصالت وجود سازگار است. به همین دلیل، برخی محققان بر این باورند که لاهیجی به حسب باطن در زمره قائلان به اصالت وجود و اعتباری بودن

ماهیت شناخته می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲۲۴). پس از لاهیجی کسانی چون شیخ رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی، در زمره مخالفان اصالت ماهیت قرار گرفته و از آن به شدت دفاع کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۹۳: ۲۷۲/۱).

تبیین دیدگاه صدرا

به رغم اینکه اصالت وجود از ارکان اندیشه‌های صدراست، فهم دیدگاه و تفسیر او از اصالت و به ویژه معنای اعتباری بودن ماهیت و نحوه تحقق آن، مسئله‌ای پیچیده و دشوار است؛ زیرا وی به صورت مستقیم و با چنین عنوانی این مسئله را مورد بحث و تحقیق قرار نداده، بلکه در موارد مختلف و به مناسبت‌های گوناگون، مطالب متعددی را ارائه نموده که افزون بر پرسش‌هایی که در تحریر محل نزاع مطرح شد، ابهامات و پرسش‌های دیگری نیز در خصوص این مسئله، هم از حیث هستی‌شناختی و هم از حیث معرفت‌شناختی وجود دارد که رفع ابهام‌ها، تبیین دیدگاه صدرا و رسیدن به پاسخ آن پرسش‌ها، نیازمند مطالبی است که در سه محور: «معنای اصالت و اعتباریت»، «حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ماهیت» و «محک ماهیت» بیان می‌شود:

الف) معنای اصالت و اعتباریت

معنای اصالت

اصل در لغت به معنای پایین شیء و تکیه‌گاه آن است. اصل هر چیزی آن است که وجود آن چیز بدان متکی است (دهخدا، ۱۳۳۷: ۲۸۲۰/۷).

معنای اصالت در بحث اصالت و اعتباریت را از عبارات خود صدرالمتألهین آغاز

می‌کنیم که در مواردی ولو به طور غیر مستقیم این مطلب را متذکر شده است:

- «فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غیر الوجود لیست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها وبالْحَقِيقَةُ أَنَّ الوجود هو الموجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹/۱)؛ وجود به ذات خود موجود است و اشای دیگر غیر از وجود بالذات [و بدون حیثیت تقییدیه] موجود نیست، بلکه به واسطه وجوداتی که بر آن‌ها عارض می‌شود، موجود است و در حقیقت موجود همان وجود است.

- «فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غیره به بصیر ذا حقيقة، فهو

حقیقه کلّ ذی حقیقه ولا یتحتاج هو فی أن یکون ذا حقیقه إلی حقیقه آخری» (همو، ۱۴۲۰: ۶۰)؛ بنابراین وجود سزاوارترین چیزهاست به اینکه دارای حقیقت باشد؛ زیرا غیر از وجود به واسطه وجود دارای حقیقت می‌شود، پس وجود حقیقت هر ذوالحقیقه است و [خود] در تحقق و عینیتش نیازمند به حقیقتی دیگر نیست.

- «إنّ الوجود فی کلّ شیء أمر حقیقی ومبدأ الأثر وأثر المبدأ لیس إلا الوجودات الحقیقیة» (همو، ۱۹۸۱: ۶۵/۱)؛ وجود در هر چیزی، امر حقیقی و منشأ اثر است و اثر مبدأ نیست، مگر وجودات حقیقیه.

این عبارت افزون بر اینکه می‌رساند اصل به معنای اثر داشتن است، اشاره به مسئله جعل دارد که جاعل و مجعول هر دو وجود است، نه ماهیت.

او در عبارتی دیگر، این مطلب را به صورتی واضح‌تر بیان نموده است:

«إنّ حقیقه کلّ شیء هو وجوده الذی یترتّب به علیه آثاره وأحكامه» (همو، ۱۴۲۰: ۶)؛ حقیقت هر چیزی وجود آن است؛ آنچه که به واسطه او بر آن چیز، آثار و احکام آن مترتب می‌شود.

از عبارات بالا چنین فهمیده می‌شود که اصالت به معنای مابایزاء داشتن، مصداق بالذات داشتن، تحقق و عینیت خارجی داشتن، عین تحقق و عینیت بودن، طرد عدم کردن و بالذات منشأ اثر بودن است. پس اصیل چیزی است که عین تحقق و عینیت و موجود بالذات است و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، واقعیت و تحقق دارد و تحقق هر چیزی دیگر به واسطه اوست و همه آثار خارجی از آن اوست و بدون حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، مصداق موجود است. اسناد موجودیت و واقعیت و خارجیت به آن، اسنادی حقیقی و به ما هو له است و عین متن واقع و خارج است.

به نظر می‌رسد اکثر شارحان و اساتید حکمت متعالیه با این معنا از اصالت موافق‌اند: ملاعبدالله زنوزی (۱۳۶۱: ۵۲ و ۵۶)، ملاعلی مدرس زنوزی (۱۳۷۶: ۲۱۱)، علامه طباطبایی (اصول فلسفه، بی‌تا: ۱۴۶)، محمدتقی آملی (بی‌تا: ۳۷)، سیدجلال‌الدین آشتیانی (۱۳۷۶: ۸۳-۸۴)، عبدالله جوادی آملی (۱۳۷۵: ۲۹۶/۱ و ۲۹۸)، غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۷۹: ۱۵۳/۳)، محمدتقی مصباح یزدی (۱۴۰۵: ۲۳: ۱۳۶۴: ۱/۲۹۶) و عزیزالله فیاض صابری (۱۳۸۸: ۹۶).

منظور از واژه حقیقت که در عنوان این بحث به کار رفته است، واقعیت و عینیت است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۹۷).

معنای اعتباری

اعتباری منسوب به اعتبار، در لغت به معنای لحاظ و قرارداد، نسبی، اضافی، قراردادی، مقابل واقعی، آنچه در خارج وجود ندارد و چیزی که مابازای خارجی ندارد (دهخدا، ۱۳۳۷: ۲۹۲۸/۸). برخی از این معانی، از منابع فلسفی نقل شده است.

معنای اعتباری در اصطلاح فلسفه

از آنجا که اعتباریت در این بحث، در مقابل اصالت است، در نگاه ابتدایی و از آنچه که درباره معنای اصالت گفته شد، معنای اعتباری بودن نیز تا حدودی روشن می‌شود. اعتباری یعنی آنچه در خارج مابازاء و مصداق بالذات ندارد، تحقق و عینیت خارجی ندارد، طارد عدم و منشأ اثر نیست، بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی واقعیت و تحقق ندارد و بدون حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، تحقق و عینیت به آن اسناد داده نمی‌شود.

علامه طباطبایی می‌فرماید:

اعتبار عبارت است از دادن حدود حکم چیزی برای چیزی دیگر. نه عینیت و تحقق شیئی اعتباری (۱۴۲۸: ۳۴۶).

اما در نگاه دقیق، معنای آن طبق تفسیرهای مختلف در مسئله تفاوت می‌یابد و پرسش‌های مهمی در اینجا قابل طرح است: آیا اعتباری بودن در نگاه صدرا به معنای عدم تحقق است یا تحقق مجازی و بالعرض؟ ماهیت امری عدمی یا صرف امری ذهنی است و در خارج هیچ ریشه‌ای ندارد و هیچ و پوچ است؟ اگر ماهیات صرفاً امری ذهنی هستند، چرا بر امور عینی و محصل قابل صدق‌اند؟ انکار مابازاء برای ماهیت در خارج، به علم و انکار این‌همانی میان مدرکات ذهنی و واقعیات خارجی نمی‌انجامد؟ صدرا رابطه وجود و ماهیت را رابطه حاکمی و محکی می‌داند، محکی ماهیت چیست و ماهیت از چه چیزی حکایت می‌کند؟ ذهنی صرف بودن ماهیت چگونه با واقع‌نمایی آن سازگاری دارد؟ منشأ انتزاع ماهیات چیست؟ ماهیات از حدود و نفاذ اشیا انتزاع شده و از آن حکایت می‌کنند یا حاکمی از واقعیت محدود هستند؟

ب) حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ماهیت

متأسفانه دو حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مباحث حکمی در متون پیشین فلسفه اسلامی تفکیک نشده است. صدرالمتهلین نیز طبق معمول، همین روش را پیموده و بی‌آنکه این دو جهت را تفکیک کند، در مواردی متعدد اعتباری بودن ماهیت را مطرح کرده است. این امر موجب پیدایش پاره‌ای از ابهامات در برخی مسائل از جمله معنای اعتباریت و پیامدهای دقیق آن شده است. از این رو به نظر می‌رسد برای یافتن معنای دقیق اعتباری بودن ماهیت از نگاه صدر، ابتدا باید دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ماهیت را تفکیک نموده و سپس با گردآوری و طبقه‌بندی عبارات او، مسئله را مورد واکاوی و تحلیل قرار دهیم. عبارات صدرالمتهلین را در این مسئله می‌توان در چند دسته طبقه‌بندی نمود و با نگاه دقیق نشان داد که برخی از عبارات او ناظر بر جنبه هستی‌شناختی ماهیت، و برخی ناظر بر حیث معرفت‌شناختی آن و پاره‌ای دیگر مربوط به رابطه ماهیت با وجود، و وجود تبعی و بالعرض ماهیات است.

حیث هستی‌شناسی ماهیت

دسته نخست کلمات صدر را عباراتی هستند که ناظر بر حیث هستی‌شناختی ماهیات‌اند. این عبارات، موجودیت و عینیت را منحصر در وجود دانسته و عینیت و تحقق حقیقی را از غیر وجود به کلی نفی می‌کنند و برای ماهیت هیچ حظ و بهره‌ای از عینیت و تحقق قائل نیستند:

- «ولیس فی الخارج عندنا أمر سوی الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۷/۱)؛ در خارج، امری جز وجود نزد ما نیست.

- «فالموجود بالحقیقة سواء كان سبباً أو مسبباً، متقدماً أو متأخراً هو الوجود لا غیر... وأما المسمی بالماهية فلا حظ له من الوجود» (همو، ۱۳۶۳: ۲۳۴)؛ موجود خواه سبب باشد یا مسبب، مقدم باشد یا مؤخر، حقیقت وجود است نه غیر آن... و اما آنچه ماهیت خوانده می‌شود، برای آن بهره‌ای از وجود نیست.

- «وصورة كل شیء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء علی طریقتنا فی نفی وقوع الماهیات فی الأعیان ونفی مجعولیتها بل الواقع فی الأعیان منحصر فی الوجود ولا حظ لغير حقیقة الوجود من الوجود فی الأعیان» (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۱)؛ صورت هر چیزی نزد ما، نحوه وجود آن صورت است که مخصوص همان چیز است، بنا بر

روش و مبنای ما در نفی وقوع ماهیات در خارج و نفی مجموعیت آن‌ها، بلکه واقع در اعیان منحصر در وجود است و برای غیر حقیقت وجود، هیچ حظ و بهره‌ای از هستی در خارج نیست.

در جای دیگر می‌گوید:

«فالمهيات الإمكانية لم تخرج ولا تخرج ابداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجلى الظهور والشهود، فهي على بطلانها وبطونها وكمونها أزلًا وأبداً» (همان: ۱۹۸/۱)؛ ذات ماهیات امکانیه به خودی خود هرگز ظاهر نشده و هیچ‌گاه ظاهر نمی‌شود و بر بطلان و بطون ازلی و ابدی‌اش باقی است.

صدرالمتألهین در توضیح این عبارت که اصلش از محققان اهل کشف است،

می‌گوید:

مراد از این گفتار که ذات ماهیت هرگز ظاهر نشده و هیچ‌گاه ظاهر نمی‌شود و همچنین مقصود از گفتار دیگری که استشمام بوی وجود را از ماهیات نفی می‌کند، این است که ماهیت و احکام آن در حال عدم خود ظهوری ندارد و در حال وجود نیز ظهور آن مجازی است و اگر کسی اسناد وجود به ماهیت را در وقتی از اوقات حقیقی بداند، در بصیرت خود دچار مشکل است و منشأ چنین حکمی غشاوت بصر و مغالطه‌ای است که از ناحیه حکم شیء و همراه آن پدید می‌آید و در نتیجه میان شیء و ملازم آن تفاوت نمی‌نهد (همان: ۲۸۹/۲).

جمع‌بندی

با توجه به تأکید که این جستار بر تفکیک دو حیث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این مسئله دارد، چنان که اشاره شد، این عبارات را باید ناظر بر حیث هستی‌شناختی ماهیت دانست. از این منظر، صدرالمتألهین هیچ حظ و بهره‌ای از هستی و عینیت را برای ماهیات قائل نیست و با ضرس قاطع، تحقق و عینیت واقعی و استشمام بوی وجود را ازلاً و ابداً از ماهیات نفی می‌کند. تحقق و عینیت نزد او منحصر در وجود است، وجود کران تا کران عالم را مملو ساخته و جایی تحقق دیگر باقی نگذاشته است.

ظاهر بلکه صریح عبارات او - که می‌گوید: «بناء علی طریقتنا فی نفی وقوع الماهیات فی الأعیان ونفی مجموعیّتها بل الواقع فی الأعیان منحصر فی الوجود ولا حظّ

دارد: الف) صادق بر خارج؛ وقتی می‌گوییم: «آب موجود است»، مراد این است که در خارج هویتی است که آب بر آن صادق است و خارج به گونه‌ای بدان متصف است و این اتصاف خارجی و دارای نفس الامر است. ب) خود خارج، یعنی آنچه متن جهان خارج را پر کرده است؛ وقتی می‌گوییم: «آب موجود است»، مقصود این باشد که آب متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است (طباطبایی، *نهایة الحکمه*، بی‌تا: ۱۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۹۰/۱؛ معلمی، ۱۳۷۸: ش ۱۴۸/۳). ماهیت به معنای نخست حقیقتاً در خارج موجود است، اما ماهیت به معنای دوم موجود نیست. موجودیت و تحقق ماهیت به معنای نخست، موجودیت و تحقق ماهیت به معنای دوم را در پی ندارد.

خلاصه اینکه مقصود از صدق ماهیات بر امور خارجی این است که وقتی گفته می‌شود انسان موجود است، این قضیه، یک قضیه صادق است، نه اینکه ماهیات بدون هیچ گونه مجازگویی در خارج محقق باشند، تحقق و عینیت حقیقی و بدون مجاز ماهیت با اعتباری بودن آن سازگاری ندارد.

دسته دوم عباراتی هستند که ماهیت را موجود بالعرض و بالتبع می‌دانند، در برابر وجود که بذاته و بدون حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض موجود است. ماهیت به واسطه وجود و با حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹/۱). وجود ممکن نزد ما بالذات موجود است و ماهیت به عین همین وجود، بالعرض موجود است:

إنَّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بعین هذا الوجود بالعرض (همو، ۱۴۲۰: ۱۴۲).

تبعیت ماهیت از وجود در نگاه صدرا، از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجود دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شاخص و تبعیت صورت مرآتی از صورت محاذی با آن است و عکسی که در آینه است در اصل واقعیت و در اندازه و شکل و تمامی صفات، تابع وجود خارجی است و این تابعیت تنها از باب حکایت و ارائه واقع بوده و واقعیتی نظیر واقعیت وجود خارجی به آن اسناد داده نمی‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۸).

از این گونه عبارات فهم می‌شود که معنای اعتباری بودن ماهیات، هیچ و پوچ بودن

آن‌ها نیست. این عبارات تحقق و موجودیت حقیقی و بدون مجاز ماهیت را نفی می‌کنند، نه تحقق مجازی و با واسطه در عروض بودن آن را. نیز مستفاد از این عبارات آن است که ماهیت امر ذهنی محض و همانند معقولات ثانی منطقی نیست، وگرنه نباید بر امور عینی و محصل صادق باشد و حال آنکه صادق است.

دسته سوم عباراتی هستند که ماهیت را با وجود متحد، بلکه وجود و ماهیت را در خارج، عین هم می‌دانند. صدرالمتهلین در مواردی به عینیت و اتحاد خارجی وجود و ماهیت تصریح کرده و در موارد دیگر تعبیر به اتحاد کرده و خود این اتحاد را معنا و تفسیر نموده است (ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۱، ۲۰۰، ۲۴۵، ۲۳۵/۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۱). او بر این امر تأکید می‌کند که عروض وجود بر ماهیت دارای معنای لطیف و دقیقی است که نباید مورد غفلت قرار بگیرد و اتحاد وجود و ماهیت، اتحادی خاص است. اتحاد وجود و ماهیت، اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری و اتحاد بالعرض، اتحاد حاکی و محکی و اتحاد صورت با صاحب صورت است (همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۱، ۲۰۰/۲ و ۳۴۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۸). اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری به تفسیر خود صدرالمتهلین یعنی اینکه وجود حقیقت اصیل خارجی است، یعنی اینکه وجود خودش عین تحقق است و ماهیت را هم متصف به موجودیت می‌کند، نه اینکه صفت خارجی برای ماهیت باشد؛ آن گونه که بیاض صفت جسم است. اتحاد حاکی و محکی یعنی اینکه ماهیت هر چیزی حکایت عقلی و شیخ ذهنی آن است، با این ویژگی که شیء را در خارج نشان می‌دهد و ظل و سایه‌ای از آن است:

والاِتحَادُ بَیْنَ الْمَاهِيَةِ وَالْوُجُودِ عَلَى نَحْوِ الْاِتحَادِ بَیْنَ الْحَاكِيَةِ وَالْمَحْكِيِّ وَالْمَرَاةَ وَالْمَرْتَبِيَّ، فَإِنَّ مَاهِيَةَ كُلِّ شَيْءٍ هِيَ حَاكِيَةٌ عَقْلِيَّةٌ عَنْهُ وَشَيْخٌ ذَهْنِيٌّ لِرؤَيْتِهِ فِي الْخَارِجِ وَظَلٌّ لَهُ (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۶/۲).

اتحاد صورت مرآتی با مرآت یعنی اینکه ماهیت در تمامی صفات تابع وجود است؛ همان گونه که صورت مرآتی تابع صورت محاذی آن است؛ زیرا عکس در آینه، در اصل واقعیت، اندازه، شکل، کیفیت، حرکت، سکون و تمامی صفات، تابع واقعیت وجود خارجی است و این تابعیت تنها از باب حکایت و ارائه واقع بوده و واقعیتی نظیر واقعیت خارجی به آن اسناد داده نمی‌شود. به بیان بهتر، در خارج نفس واقعیت محکی

تحقق داشته و در آینه تنها حکایت و نمود آن موجود می‌باشد (همان: ۱۹۸/۱).

نکته افزوده اینکه از تفسیری که صدرا و شارحان مکتب وی از عینیت و اتحاد وجود و ماهیت ارائه دادند، نمی‌توان عینیت و تحقق حقیقی ماهیت را نتیجه گرفت؛ زیرا «هنگامی که حکمای بزرگ از عینیت وجود و ماهیت در جهان خارج سخن می‌گویند، منظورشان این است که ماهیت مصداق و حقیقتی غیر از وجودات خاصه ندارد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۴۲۳-۴۲۴). بنابراین معنای عینیت وجود و ماهیت این است که در خارج تنها وجود است و بس؛ در خارج یک مصداق بیشتر نیست و آن فقط وجود است؛ هستی خارجی محصول اتحاد وجود و ماهیت نیست؛ عالم هستی سلسله‌ای از مراتب طولی و کثرت‌های عرضی است که مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک به وجود بازمی‌گردد و ماهیت از تحقق و عینیتی برخوردار نیست و مقصود او از اتحاد وجود و ماهیت، اتحاد حاکی و محکی و اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری است.

دسته چهارم عباراتی هستند که در ظاهر نسبت و وساطت وجود به ماهیت را به سان وساطت وجود ذات واجب نسبت به صفات او تنظیر نموده‌اند:

فهی علی کثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد، من غیر لزوم کثرة وانفعال وقبول
 وفعل . فکما أنّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بالعرض لکونه
 مصداقاً لها، كذلك الحكم فی موجودیة صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس، إلا أنّ
 الواجب لا ماهیة له (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷؛ ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۳۸).

در نگاه سطحی و ظاهری، از این عبارت چنین فهم می‌شود که نحوه تحقق ماهیت مانند تحقق صفات حق تعالی است و همان گونه که صفات حق به واسطه وجودش تحقق دارند، ماهیات نیز به وساطت وجود محقق‌اند و در اصطلاح امروزی، ماهیات به حیثیت اندماجی موجودند.

لیکن در نگاه دقیق‌تر، میان نسبت وجود و ماهیت و ذات و صفات حق، تفاوت آشکاری وجود دارد و ماهیت اصلاً از تحقق و عینیت واقعی بهره‌ای ندارد و از وجود مقید و محدود یا بنا به قولی از حدود و نفاذ وجود انتزاع شده، در حالی که صفات واجب از حاق ذات و متن واجب انتزاع شده و صفات به عین وجود ذات موجودند. به بیان بهتر، حیثیت ذات نسبت به صفات، حیثیت تقییدی اندماجی است، لیکن

حیثیت وجود نسبت به ماهیت، حیثیت تقييدية نفاذی است. صفات خدا حقیقتاً و بدون هیچ مجازگویی به ذات باری اسناد داده می‌شوند و خداوند حقیقتاً عالم و قادر است، در حالی که اسناد موجودیت و تحقق به ماهیت، اسناد حقیقی و به ما هو له نیست.

دلیل این مطلب را می‌توان در عبارات خود صدرالمتهلین جست. در ابتدای همین عبارت در الشواهد می‌گوید:

بل وجوده الذی هو ذاته بعینه مظهر جميع صفاته الکیالیة، من غیر لزوم کثرة وانفعال و قبول و فعل (همو، ۱۳۶۰: ۳۸).

این عبارت نشان می‌دهد که منشأ انتزاع صفات، کل متن وجود حق است و بدون اینکه کثرت و انفعال و تأثر و قبول لازم آید، صفات و ذات به یک وجود موجودند.

بنابراین عینیت صفات و ذات و ماهیت و وجود به یک معنا نیست؛ زیرا عینیت صفات با ذات به این معناست که صفات به عین وجود متن واقع خارجی موجودند و کثرت صفات ذات هرگز به عروض کثرت در ذات الهی نمی‌انجامد و ذات واحد بسیط، کثرات را به نحو اندماجی در خود دارد و تعبیر معروف صدرایی «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» با چنین تحلیلی معنا می‌یابد، اما در وجود و ماهیت، صدرالمتهلین بیشتر تعبیر به اتحاد کرده است و آنجا که به عینیت تعبیر شده نیز مقصود اتحاد است و مقصود از اتحاد چنان که بیان شد، اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی و ظل و ذی ظل است. در مسئله ماهیت، صدرا تحقق و موجودیت حقیقی و بدون مجاز آن را به کلی نفی کرده است. اما مجازی دانستن تحقق صفات کمالی خداوند هرگز قابل قبول نیست و مثل دیدگاه زیادت صفات بر ذات، مردود و ناصواب است.

تنظیری که در عبارت صدرالمتهلین مشاهده شد، فقط ناظر بر جهت اشتراک این دو مورد است، اما وجوه اختلاف آن را باید از عبارات و قرائن و شواهدی دیگر جست.

حیث معرفت شناختی ماهیت

هرچند که قسمت‌هایی از عبارات دسته سوم، اشاراتی به جنبه معرفت‌شناسی ماهیات دارند، مانند کلمات «حاکی، حکایت، شبح عقلی و ذهنی»، لیکن در آثار صدرا عبارات دیگری نیز مشاهده می‌شوند که اگر مورد دقت و واکاوی قرار گیرند، نظارت

بیشتری بر حیط معرفت‌شناختی ماهیت دارند. در این دسته، عباراتی مشاهده می‌شوند که ماهیت را خیال، عکس و شبیح وجود می‌دانند که در ادراک‌های حسی و عقلی ظاهر می‌شود:

- «إِنَّ المَاهِيَةَ نفسها خیال الوجود وعكسه الذى يظهر منه فى المدارك العقلية والحسّية» (همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۱)؛ حقیقت این است که ماهیت، خیال وجود و عکس وجود است که از وجود در مدارک حسیه و عقلیه ظاهر می‌شود.

- «إِنَّ ماهیات الممكنات لَمَّا علمت من طریقنا أنّها فى الموجودية ظلال وعكوس للوجودات» (همان: ۲۱۰/۱؛ نیز ر.ک: همان: ۲۴۸/۱، ۳۰۴ و ۲۳۶/۲، ۳۴۰)؛ چنان که از روش ما دانستی، ماهیات ممکن در موجودیت، سایه‌ها و عکس‌های وجودات است.

- «فإنّ ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشيخ ذهني لرؤيته في الخارج وظلّ له» (همان: ۲۳۵/۲-۲۳۶)؛ پس ماهیت هر چیزی، حکایت عقلی آن و شبیح ذهنی برای رؤیت آن در خارج و سایه برای آن است.

- «بل الماهيات إنّما ينتزع من أنحاء الوجودات» (همان: ۲۹۸/۲)؛ و ماهیات فقط از انحاء وجودات انتزاع می‌شوند.

- «حصول الماهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع أنحاء الوجودات، حصول تبعي ووقوع عكسي» (همان: ۲۹۲/۱)؛ حصول ماهیات و مفاهیم عقلی و وقوع آن‌ها با انحاء وجودات، حصول تبعی و وقوع عقلی است.

- «عقل از هر موجود خارجی دو معنا انتزاع می‌کند؛ یکی از این دو معنا ذاتی و دیگری عرضی است. مفهوم وجود و هستی، از حقیقتی که بالذات موجود است انتزاع می‌شود و ماهیت از محدودیتی که با آن متحد است، حکایت می‌کند. بنابراین وجود محکی و ماهیت حکایت آن است» (همان: ۱۴۰/۱؛ ر.ک: همان: ۳۴۸/۲).

- «فكلّ هذه الأمور عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجيّة» (همو، ۱۳۸۷: ۲۴۴)؛ پس همه این امور عکس‌ها و سایه‌هایی هستند که بالعرض و بالتبع برای صورت‌های محسوس خارجی ثابت‌اند.

تحلیل و بررسی

از این کلمات دو مطلب مهم برداشت می‌شود: الف) ماهیات، عکس، شبیح، خیال، ظل، شبیح ذهنی و حکایت عقلی وجودند که این مطلب به وضوح، اصل کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را نشان می‌دهد. ب) ماهیات از انحاء وجودات انتزاع می‌شوند.

این مسئله نیازمند تبیین و تحلیل است که با توجه به اینکه واقع و وجود، عین خارجیت و عینیت است و هرگز به ذهن منتقل نمی‌شود، ماهیات چگونه وجود را در ذهن منعکس و از آن حکایت می‌کنند؟ محکی ماهیت چیست و ماهیت از چه چیزی حکایت می‌کند؟ منشأ انتزاع ماهیات چیست؟ ماهیات از حدود و نفاذ اشیا انتزاع شده و از آن حکایت می‌کنند یا حاکی از واقعیت محدود هستند؟ برای تحلیل و رسیدن به پاسخ پرسش‌های بالا، نخست به بیان تفاوت مصداق و محکی و سپس به بررسی محکی وجود و ماهیت می‌پردازیم.

تفاوت مصداق و محکی

محکی حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. مصداق امری است در خارج که محکی مفهوم مورد نظر به او موجود است، ولی مخصوص آن محکی نیست، بلکه محکی‌ها و معانی دیگری نیز به همین مصداق موجودند.

محکی وجود و ماهیت

مقتضای دوگانگی دو مفهوم وجود و ماهیت این است که هر یک از دو مفهوم، محکی خود را داشته باشند. با توجه به معنا و تفسیر اصالت وجود، مصداق و محکی مفهوم وجود، واقع و خارج و نفس حقیقت عینیه است که مفهوم وجود از آن حکایت نموده و بر آن حقیقتاً صادق است. ولی ماهیات در خارج، مصداقی غیر از مصداق وجود ندارند و بر پایه اصالت وجود، غیر از وجود چیزی خارجیت و عینیت ندارند. در خارج فقط مصداق وجود، یعنی هویت و عینیت خارجی، تحقق حقیقی دارد و ماهیات نیز بر آن صادق‌اند. بنابراین واقع و خارج، مصداق ماهیات‌اند و ماهیات بر آن صادق‌اند و محکی ماهیت هر چه باشد، به تبع واقع موجود است. لیکن واقع، تنها محکی ماهیات نیست، بلکه محکی‌ها و معانی دیگری نیز به همین مصداق موجودند. سخن عمده در اینجا این است که محکی ماهیت چیست؟ و محکی وجود با آن چه رابطه و نسبتی دارد؟ این پرسش منحصر در ماهیت نیست و در مورد دیگر مفاهیم فلسفی نیز مطرح است که محکی آن‌ها چیست و نحوه تحقق آن‌ها چگونه است؟ با توجه به وحدت عینیت و واقع، به طور قطع محکی‌های مفهوم وجود و ماهیت تحقق مستقلی ندارند؛

وگرنه هر دو محکمی اصیل و در نتیجه به تناقض منتهی می‌گردد. اینجاست که دوگانگی محکمی‌ها را می‌پذیریم، اما دوگانگی در تحقق پذیرفتنی نیست و در نتیجه به اصالت محکمی وجود و اعتباری بودن محکمی ماهیت حکم نموده و محکمی ماهیات را بالعرض و المجاز و با حیثیت تقییدیه محقق و موجود می‌دانیم. بنابراین محکمی ماهیت اگرچه به لحاظ وجودشناسی جدای از وجود نیست، به لحاظ معرفت‌شناختی، بُرشی از وجود، دامنه و قالب وجود است. ماهیت از همین محکمی خود حکایت نموده و آن را در ذهن انسان منعکس می‌کند و از این طریق، انسان به وجودات مقید و محدود آگاهی یافته و نسبت به آن‌ها به یک شناخت فوق حسی و شناخت ماهوی و عقلی دست می‌یازد و صدرا تا همین حد کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را پذیرفته است.

به عبارت دیگر، هنگامی که انسان به وجودات محدود توجه می‌کند، این طیف از وجودات، ادراکات او را منفعل ساخته و بر او تأثیر می‌گذارند. محکمی ماهیت، حد و شکل و قالب‌های همین مرتبه از وجودات است و ماهیت همان حدود و قالب‌ها را در ذهن انسان منعکس ساخته و از آن حکایت و به آن‌ها علم حصولی پیدا می‌کند. این مطلب را می‌توان با براهین ذیل مستدل ساخت:

الف) مبنای صدرا در وجود ذهنی، که او همانند دیگر فلاسفه اسلامی، این‌همانی ماهیات ذهنی و خارجی را پذیرفته و ماهیات را پل ارتباطی ذهن و عین می‌داند. این برهان را می‌توان با ساختار قیاس استثنایی به این صورت تقریر کرد: اگر ماهیات صرفاً امر ذهنی و در خارج فاقد محکمی باشند، مستلزم انکار وجود ذهنی و علم حصولی است و این پیامد باطلی است. بیان ارتباط تالی و مقدم این برهان این است که بر اساس آرای حکمای اسلامی، انسان از طریق مفاهیم و ماهیات به امور خارج آگاهی پیدا می‌کند. اگر ماهیات در خارج هیچ محکمی ندارند، پس وجودات ذهنی، حاکی و کاشف از چه چیزی هستند؟ اگر ماهیات موجود در ذهن عکس و ظل است، پس صاحب عکس و سایه کجاست؟

ب) ظاهر بلکه صریح عبارات صدراست که ماهیات را حکایت، عکس، شبیح، خیال، ظل، شبیح ذهنی و حکایت عقلی وجود می‌داند که پیشتر به تفصیل یادآور شدیم و به طور مسلم، حکایت مستلزم محکمی، و ظل مستلزم ذی‌ظل است و مراد از شبیح و

خیال، صورت ذهنی است که آن هم معلوم بالعرض و محکی می‌خواهد. از سوی دیگر، وجود صورت ذهنی ندارد و چیزی که عین عینیت و خارجیت است، در ذهن نمی‌آید. در نتیجه تفسیر معقول و قابل قبول این عبارات این است که محکی ماهیات، نه عین وجود و خارج، بلکه دامنه، حد و شکل آن است و انسان از همین طریق، به وجودات محدود و مقید آگاهی و شناخت می‌یابد.

در کل با توجه به تحلیل مبانی و کلمات یادشده از صدرالمتألهین می‌توان رویکرد ادقّ او را در بحث اصالت و اعتباریت ماهیت، به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، در ضمن مطالب زیر ارائه کرد:

الف) به لحاظ هستی‌شناسی، تحقق و عینیت منحصر در وجود است و چیزی جز وجود، از عینیت و تحقق حقیقی در خارج حظ و بهره‌ای ندارد؛ در خارج تنها وجود است و بس. عالم هستی سلسله‌ای از مراتب طولی و کثرت‌های عرضی است که مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف همگی به وجود برمی‌گردد. وجود است که کران تا کران عالم را فرا گرفته و متن واقع را پر ساخته و جایی برای غیر آن باقی نگذاشته است. ب) صدر در تمام مباحث فلسفی، از اصالت وجود به همین معنا و تفسیر و نیز از معنای عرفانی آن استفاده برده و آن را پایه و مبنای دیگر مسائل فلسفی قرار داده و در تبیین برهان صدیقین، صفات ذات واجب تعالی، معاد و دیگر معارف دینی و مباحث فلسفی به کار بسته است.

ج) اگر عینیت و تحقق حقیقی، منحصر در وجود است و ماهیت هیچ سهم و بهره‌ای از وجود ندارد، اسناد اوصافی همچون موجودیت، تحقق، عینیت، جعل، علیت و معلولیت به ماهیت، همه اسناد مجازی و اسناد به غیر ما هو له است و انصاف ماهیت به این احکام و اوصاف، انصاف مجازی و از باب مجاز در اسناد، و وصف به حال متعلق موصوف است و مصحح آن، اتحاد ماهیت و وجود است؛ اتحاد به همان معنایی که بیان شد؛ یعنی اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی. ماهیت به مدد حکایتی که از وجود و نسبت به آن پیدا می‌کند، به احکام وجود بالعرض و المجاز متصف می‌گردد. در مجاز بودن اسنادهای پیشین، وجود واسطه در ثبوت نیست تا اینکه ماهیت به تبع وجود به این اوصاف، انصاف حقیقی پیدا کند، بلکه واسطه در عروض است.

لذا اسناد صفت‌های یادشده به ماهیت، اسناد حقیقی نخواهد بود. «نسبت معلولیت به ماهیت، مجاز صرف است، همانند نسبت موجودیت به آن، که آن هم مجاز است. موضوع حقیقی در اتصاف ماهیت به وجود، وجود است و حمل وجود بر ماهیت از باب عکس‌الحمل می‌باشد و در حقیقت، ماهیت محمول بر موجود است، نه عکس آن که در اذهان موجود است» (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۲). ماهیت تا آنجا از واقعیت محروم است که حتی احکام ماهوی نیز به وساطت وجود به آن اسناد داده می‌شود و وجود نسبت به احکام خود ماهیت نیز واسطه در عروض است (همان: ۲۸۸/۲).

د) وساطت وجود نسبت به ماهیت، به سان وساطت فصل برای تحصیل جنس نیست، هرچند ممکن است در پاره‌ای از عبارات صدرالمتألهین و برخی شارحان مکتب او، چنین‌تظیری صورت گرفته باشد، لیکن این تمثیل مطابق با نظر اداق نیست و به تعبیر عرفانی حکیم سبزواری، ناشی از عقول جزئی است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۴۵-۱۴۶)؛ زیرا جنس و فصل هر دو حقیقتاً به یک وجود موجودند و حال آنکه تحقق وجود و ماهیت یکسان نیست. تحقق ماهیت چنان که صدرالمتألهین در موارد متعدد به آن تصریح کرده است، به سان تحقق حاکی نسبت به محکی و تحقق مرآت نسبت به مرئی و ظل نسبت به ذی‌ظل است، نه همانند نسبت حرارت آب به آتش و اسناد حرکت به جالس سفینه، و نه همانند اسناد سفیدی به جسم؛ زیرا آب و آتش و جالس و سفینه و جسم و سفیدی، هر کدام دارای وجودی ممتاز هستند.

ه) نسبت وجود و وساطت آن به ماهیت، به سان وساطت وجود ذات واجب نسبت به صفات او هم نیست. اگرچه در ظاهر برخی از کلمات صدرالمتألهین، چنین‌تظیری صورت گرفته است؛ زیرا ماهیت بهره‌ای از تحقق و عینیت حقیقی ندارد و از وجود مقید و محدود انتزاع شده، در حالی که صفات واجب از حاق ذات و متن واجب انتزاع شده و به عین وجود ذات موجودند. صفات واجب حقیقتاً بدون هیچ مجازگویی به ذات باری اسناد داده می‌شوند و خداوند حقیقتاً عالم و قادر است، در حالی که اسناد موجودیت و تحقق به ماهیت، اسنادی مجازی و به غیر ما هو له است، نه اسناد حقیقی و به ما هو له.

و) ماهیت به لحاظ معرفت‌شناسی، از مراتب، انحاء و اطوار وجودات مقید انتزاع

می‌شود. محکی ماهیت، بُرش، دامنه، قالب و شکل وجودات مقید است و ماهیت محکی خود را در ذهن انسان منعکس نموده و از آن حکایت می‌کند و از این طریق، انسان به وجودات مقید و محدود آگاهی یافته و نسبت به آنها به یک شناخت فوق حسی و ماهوی و عقلی دست می‌یازد و صدرا تا همین حد، کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را پذیرفته است. ماهیت خواه از وجود محدود و مقید منتزع باشد یا از نفاذ و حد و دامنه و شکل وجود، بر کاربرد معرفت‌شناختی که بر آن مترتب است، تأثیری ندارد. بنابراین این نزاع که ماهیات از حدود و نفاذ وجود انتزاع شده‌اند یا از وجودات مقید و محدود، لفظی و بی‌حاصل است و فایده و ثمره علمی خاصی ندارد.

ز) اثر و کاربرد معرفت‌شناختی یادشده با اعتباری بودن ماهیت منافاتی ندارد؛ زیرا این اثر ذهنی است و ماهیات تنها در ذهن تمایز وجودات را نشان می‌دهند، نه تمایز عینی وجودات را.

نتیجه‌گیری

- اصالت به معنای مای‌بازاء داشتن، مصداق بالذات داشتن، تحقق و عینیت خارجی داشتن، عین تحقق و عینیت بودن، طرد عدم کردن، و بالذات منشأ اثر بودن است.
- اعتباری یعنی آنچه که در خارج مابازاء و مصداق بالذات ندارد، تحقق و عینیت خارجی ندارد، طارد عدم و منشأ اثر نیست، بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، واقعیت و تحقق ندارد و بدون حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، تحقق و عینیت به آن اسناد داده نمی‌شود.
- ماهت به لحاظ هستی‌شناسی تحقق و عینیت، منحصر در وجود است و چیزی جز وجود، از عینیت و تحقق حقیقی در خارج حظ و بهره‌ای ندارد.
- ماهیت به لحاظ معرفت‌شناختی، بُرشی از وجود، دامنه و قالب وجود است. ماهیت از همین محکی خود حکایت نموده و آن را در ذهن انسان منعکس می‌کند و از این طریق، انسان به وجودات مقید و محدود آگاهی یافته و نسبت به آنها به یک شناخت فوق حسی و ماهوی و عقلی دست می‌یازد و صدرا تا همین حد، کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت را پذیرفته است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۲. همو، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش.
۳. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴. آملی، محمدتقی، درر الفوائد، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، نیایش فیلسوف، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۷. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة النعمانی، ۱۴۱۳ ق.
۸. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، چاپ دوم، مشهد، مؤسسة ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش.
۱۲. زنونزی، ملاعبدالله، لمعات الهیه، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۴. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، امیرکبیر، ۱۳۵۳ ش.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۳۶۰ ق.
۱۷. همو، سه رساله فلسفی، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ق.
۱۸. همو، کتاب المشاعر، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسة تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، بی‌تا.
۲۱. همو، مجموعه رسائل، قم، مکتبه فدک لاحیاء التراث، ۱۴۲۸ ق.
۲۲. همو، نهاية الحکمه، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، درآمدي بر نظام حکمت متعالیه، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. فیاض صابری، عزیزالله، پژوهشی در فلسفه اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.

۲۶. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. مدرس زنوزی، ملاعلی، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۲۸. همو، مجموعه مصنفات، مقدمه و تنظیم و تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۳۰. همو، تعلیقة علی النهایه، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۳۱. همو، شرح الاسفار الاربعه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۱ ش.
۳۳. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره ۳، ۱۳۷۸ ش.
۳۴. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، کتاب التبسّات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.

بررسی و تحلیل

نظریه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی در عقیده‌ی بدهاء*

- رسول محمد جعفری^۱
- وحید داوری چهارده^۲

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی از برجسته‌ترین متکلمان شیعی است که آثار و آرای او همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. خواجه در برخی تصنیفاتش در باب عقیده‌ی بدهاء مطالبی دارد که موضع‌گیری‌های متفاوتی را نسبت به او در پی داشته است؛ برخی عالمان مشابه سخنان او را گفته‌اند، برخی دیگر او را نقد کرده و عده‌ای نیز در مقام توجیه نظریه‌ی خواجه برآمده‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که نقد به خواجه وارد بوده و از مطالب وی انکار بدهاء به دست می‌آید. با وجود این، برخی متکلمان پیش و پس از خواجه نیز بدهاء را رد کرده‌اند و او نظریه‌ی جدیدی ارائه نکرده است. به نظر می‌رسد آنچه خواجه و متکلمانی چون شیخ طوسی و سید مرتضی در مسئله‌ی بدهاء گفته‌اند، یک دیدگاه شیعی نیست، بلکه تأثیر اندیشه‌ی قاضی عبدالجبار معتزلی در دیدگاه شاگردش سید مرتضی است که از ایشان به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. استادیار دانشگاه شاهد (نویسنده‌ی مسئول) (rasulmohamadjafari@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (v.davari1368@gmail.com).

دیگر متکلمان شیعی سرایت کرده است.

واژگان کلیدی: بداء، خواجه نصیرالدین طوسی، نقد، شیعه، معتزله.

بیان مسئله

در طول تاریخ تشیع، خواه در عصر حضور و خواه در عصر غیبت، همواره عالمانی در صدد تبیین باورها و اعتقادات شیعه برآمده و آن‌ها را با دلایل متقن عقلی و نقلی استوار ساخته‌اند. از برجسته‌ترین دانشیان و متکلمان شیعه، ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی مشهور به محقق طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی است که در سال ۵۹۷ ق. در طوس زاده شد و به سال ۶۷۲ ق. بدرود حیات گفت و در کاظمین دفن شد (امین، بی‌تا: ۴۱۴/۹). شاگردش علامه حلی، او را برترین دانشمند زمان خودش در علوم عقلی و نقلی دانسته که تألیفات بسیاری در حکمت و فقه امامیه دارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۲/۱۰۴). همچنین او را لقب «استاد بشر» و «عقل حادی عشر» داده است (امین، بی‌تا: ۴۱۴/۹). بروکلمان آلمانی او را مشهورترین دانشمند و نویسنده علی‌الاطلاق سده هفتم هجری دانسته است (همان). خواجه تألیفات متعدد در علوم مختلف ریاضیات، جغرافیا، تاریخ، طب، اخلاق، تعلیم و تربیت، تفسیر، منطق، کلام و فلسفه و حکمت دارد (همان: ۴۱۹/۹).

خواجه نصیرالدین از تبحری کم‌نظیر در علم کلام برخوردار بود و آثاری از خود به جای گذارد که ذهبی - از رجال‌شناسان عامه - به نقل از کازرونی آورده است:

محققان اتفاق نظر دارند که علم کلام کم‌فایده بود و کم‌فایده‌ترین تصنیفات در این زمینه، کتاب‌های فخر رازی بود و کتاب *المحصل* فخر بیش از دیگر آثارش مشتمل بر غث و سمین بود تا اینکه در طول هفت سالی که در همراهی استاد نصیرالدین به سر بردم، ایشان کتاب‌های متعددی در علم کلام تصنیف کرد (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۱۴/۵۰-۱۱۵).

تجريد الکلام فی تحرير عقايد الاسلام را مهم‌ترین کتاب خواجه در تبیین عقاید امامیه دانسته‌اند (آقابزرگ طهرانی، بی‌تا: ۳۵۲/۳). البته این کتاب امروزه به *تجريد الاعتقاد* معروف است و شروح و حاشیه‌های فراوانی از سوی شیعه و سنی بر آن نگاشته شده و در قالب نثر و نظم به فارسی ترجمه شده است (ر.ک: صدرایی خویی، ۱۴۲۴). به رغم

مقبولیتی که خواجه در میان عامه داشته، برخی از تندروان عامه مانند ابن قیم جوزیه او را «نصیر الشریک و الکفر» لقب داده‌اند (ابن قیم جوزیه، ۱۳۹۵: ۲/۲۶۷؛ همو، ۱۴۱۸: ۲۴۱). بعید نیست که این دشمنی با خواجه، به دلیل تلاش‌های خواجه در احیای کلام شیعی و تبیین عقلانی آن و مآلاً به ضعف و زبونی کشیده شدن مخالفان باشد.

با عنایت به جایگاه علمی خواجه نصیرالدین در علوم مختلف و به ویژه علم کلام، دیدگاه‌های او نیز همواره کانون توجه عالمان بوده است. از جمله نظریات کلامی وی که مورد بحث و مداقه قرار گرفته است، مسئله بداء است که از جمله معتقدات مورد اختلاف شیعه و اهل سنت نیز به حساب می‌آید. خواجه در برخی آثارش در این موضوع مطالبی گفته که اندیشه‌وران موضع‌گیری‌های متفاوتی نسبت به آن داشته‌اند؛ برخی دانشیان بدون نقد خواجه مشابه سخنان او را در آثار خود انعکاس داده‌اند، برخی اندیشمندان قرن یازدهم و دوازدهم به شدت خواجه را نقد کرده، معتقد بوده‌اند که وی با تبیینی که از بداء داشته، این عقیده را اساساً منکر شده است و برخی محققان معاصر، در مقام توجه نظریه خواجه درباره بداء برآمده و از دیدگاه او دفاع کرده‌اند و مطالبی را که درباره بداء در آثار خواجه انعکاس یافته، مغایر و مخالف بداء مورد پذیرش شیعه ندانسته‌اند.

بررسی هر یک از رویکردهای اتخاذشده نسبت به نظریه خواجه نصیرالدین در مسئله بداء و دستیابی به دیدگاه او در این باب، نیازمند پژوهشی مستقل و عمیق است. به رغم تحقیقات فراوانی که در مسئله بداء صورت گرفته است، از جمله «بررسی تطبیقی مسئله بداء در آرای میرداماد، ملاصدرا و سیدمحمدکاظم عصار، با تکیه بر وجه عرفانی این مسئله»، «آموزه بداء و علم الهی» و «بداء یا محو و اثبات از منظر قرآن و حدیث»، با وجود این، هیچ تحقیق مستقلی به بررسی دیدگاه خواجه پرداخته است. لذا تحقیق حاضر با روش توصیفی تحلیلی در جهت تدارک این خلأ سامان می‌یابد و در صدد پاسخ به این سؤال است که بررسی و تحلیل نظریه خواجه نصیرالدین طوسی در عقیده بداء چگونه است؟

در این پژوهش ابتدا نظریه خواجه نصیرالدین در عقیده بداء تبیین می‌گردد، سپس به بررسی و نقد رویکردهای عالمان درباره نظریه خواجه نسبت به مسئله بداء پرداخته می‌شود و در نهایت، دیدگاه نویسندگان مقاله حاضر مطرح می‌گردد.

۱. نظریه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی در عقیده‌ی بداء

فخرالدین رازی از عالمان برجسته‌ی اهل سنت در *التفسیر الکبیر* باور شیعه به مسئله‌ی بداء را مورد نقد قرار داده و رد کرده است (۱۴۲۰: ۵۲/۱۹). این نگاه انتقادی وی، به تفسیرش محدود نمی‌شود و هر جا که موقعیت را مناسب یافته به این باور شیعه تاخته است، چنان که وی در خاتمه‌ی کتاب *المحصل* به نقل از *الملل و النحل* شهرستانی (۵۴۸ ق.)، از سلیمان بن جریر زیدی -یکی از بزرگان زیدی مذهب- آورده است:

پیشوایان رافضه دو عقیده برای پیروان خود وضع کرده‌اند تا به واسطه‌ی آن دو، هیچ کس بر آنان غالب نگردد؛ بداء و تقیه. بنا بر عقیده به بداء اگر در مسئله‌ی خبری دهند که به زودی قوت و شوکتی پیدا خواهند کرد، سپس آن امر محقق نگردد، در این هنگام می‌گویند که برای خداوند نسبت به این امر، بداء صورت گرفته است (همو، ۱۴۱۱: ۶۰۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸۶).

رازی پس از واگویی سخن سلیمان بن جریر زیدی به نقل از شهرستانی، برای بسط سخن و تکمیل خرده‌گیری در ادامه می‌نویسد:

زرارة بن اعین -از متقدمان شیعه- درباره‌ی نشانه‌های ظهور امام [در اشعاری] می‌گوید: این‌ها نشانه‌هایی است که به وقت خود می‌آید *** و از آنچه که خداوند مقدر فرموده گریزی نیست

اگر بداء نبود، قدر را ثابت می‌دانستی *** ویژگی بداء تغییرپذیری آن است
اگر بداء نبود، تحول و دگرگونی وجود نداشت *** بداء مانند آتشی است که در طول روزگار شعله‌ور است

و بداء مانند نور مشرق در طبیعت است *** و خداوند فراوان از این امور جاری در طبیعت سخن گفته است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۶۰۲-۶۰۳).

بنابراین فخر رازی با ذکر این مطالب در صدد نقد عقیده‌ی شیعه در مسئله‌ی بداء برآمده است. گفتنی است مطالبی را که شهرستانی و به تبع او فخر رازی از سلیمان بن جریر زیدی آورده‌اند، پیشتر سعد بن عبدالله اشعری قمی (۳۰۱ ق.) و حسن بن موسی نوبختی (۳۱۰ ق.) در دو اثر کهن فرقه‌شناسی خود نگاشته‌اند:

امام جعفر صادق علیه السلام پسرش اسماعیل را به عنوان امام پس از خود برگزید. پس از آنکه اسماعیل در حیات امام علیه السلام بدرود زندگی گفت، برخی اصحاب امامت حضرت

را برتافته و گفتند: جعفر علیه السلام به ما دروغ گفته است و او نمی‌تواند امام باشد؛ چه اینکه امام را نباید که دروغ گوید و آنچه را که واقع نشود، بر زبان آورد. آنان از جعفر علیه السلام نقل کردند که خداوند در امامت اسماعیل بداء حاصل کرده، لذا وقوع بداء و مشیت را از جانب خداوند منکر شده و آن را باطل و ناروا دانستند و به عقیده بت‌ریه و سلیمان بن جریر متمایل گردیدند. سلیمان بن جریر همان است که به صاحبش می‌گفت: امامان رافضه دو عقیده برای شیعیان نشان وضع کردند که با آن دو همواره امامان نشان را از دروغ مبرا می‌دانند؛ آن دو عقیده بداء و تقیه‌اند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۷۸-۷۷؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۶۳-۶۴).

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل* - چنان که از عنوانش پیداست - در مقام تلخیص و نقد سخنان فخر رازی در *المحصل* برآمده است و چون به این اشکال رازی می‌رسد، در پاسخ می‌نویسد:

آنان [امامان شیعه] به بداء اعتقادی ندارند؛ زیرا اعتقاد به بداء برگرفته از روایتی منقول از امام جعفر صادق علیه السلام است که برابر با آن، اسماعیل جانشین ایشان قرار داده شده بود، اما از اسماعیل امور ناخوشایندی سر زد و موسی علیه السلام جانشین وی گردید. درباره این مسئله سؤال شد، امام صادق علیه السلام فرمود: درباره اسماعیل بداء الهی صورت گرفت... [خواجه نصیر پس از نقل این روایت می‌گوید:] صرفاً این یک روایت وجود دارد و نزد شیعه، خبر واحد نه علم آور است و نه اطمینان آور (نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲).

اکنون پس از نقل و تبیین سخنان خواجه نصیر در مسئله بداء، در ادامه به بررسی و تحلیل اهم دیدگاه‌ها درباره نظریه خواجه نسبت به مسئله بداء پرداخته می‌شود.

۲. بررسی رویکردها درباره نظریه خواجه نصیرالدین در مسئله بداء

در مورد نظریه خواجه نصیرالدین در مسئله بداء، موضع‌گیری‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده است. تا قبل از قرن یازدهم، کسی متعرض سخن خواجه نشد. از قرن یازدهم به بعد، نظریه خواجه توسط سه دانشور بزرگ نقد شده است. اما در دوران معاصر، پاره‌ای از اندیشمندان در صدد توجیه نظریه خواجه و دفاع از او برآمده‌اند. هر یک از این رویکردهای سه‌گانه نیازمند بررسی و بحث دقیق است که در پی می‌آید.

۱-۲. دیدگاه نخست: نقد خواجه نصیرالدین به دلیل عدم احاطه به روایات

نخستین نقد و اساساً اظهار نظر نسبت به دیدگاه خواجه نصیرالدین در مسئله بدهاء، مربوط به گروهی از عالمان قرن یازدهم و دوازدهم است. از نظر آنان پاسخ خواجه به فخر رازی، ظهور در نفی کلی و بالجمله عقیده بدهاء دارد؛ لذا بر خواجه خرده گرفته‌اند. میرداماد (۱۰۴۱ ق.) در کتاب *نبراس الضیاء* که برای تبیین بدهاء نگاشته، تعبیر «یستغرب مثله عن مثله أشد الاستغراب» را برای سخن خواجه نصیر به کار برده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸). صدر المتألهین (۱۰۵۰ ق.) در *شرح اصول الکافی* نوشته است: «والعجب منه فی إنکاره البدهاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۷۹/۴). علامه مجلسی (۱۱۱۱ ق.) نیز در دو اثر بزرگ خود *بحار الانوار* و *مرآة العقول* از سخن خواجه نصیر اظهار شگفتی کرده است: «وأعجب منه أنه أجاب المحقق الطوسی رحمته الله فی نقد المحصل» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۲۳/۲).

عمده اشکال ناقدان خواجه، عدم احاطه وی به اخبار و روایات می‌باشد. علامه مجلسی تصریح می‌کند که انکار بدهاء از سوی خواجه ناشی از عدم احاطه وی به بسیاری از اخبار است (همو، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۲۴/۲). میر داماد و صدر المتألهین نیز بر خواجه خرده گرفته و در نقد وی به وجود بسیاری از اخبار در کتب معتبر شیعه با لفظ بدهاء اشاره کرده‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۷۹/۴-۱۸۰). بنابراین علامه مجلسی با مسلک حدیثی خود و میرداماد و صدر المتألهین با مسلک عقلی و فلسفی، اشکالی یکسان بر خواجه وارد کرده‌اند و آن عدم تسلط خواجه بر روایات بدهاء است. علامه طباطبایی نیز در *المیزان* مطلبی دارد که گویا ناظر به خواجه است؛ آنجا که می‌نویسد:

روایات در موضوع بدهاء از ائمه علیهم السلام فراوان و در حد استفاضه است و به سخن کسانی که می‌گویند خبر واحد است، نباید توجه کرد (۱۴۱۷: ۳۸۱/۱۱).

۱-۱-۲. بررسی دیدگاه نخست

در جواب به اشکال عدم احاطه خواجه بر احادیث باید گفت که این نقد به دلایلی چند پذیرفتنی نیست:

اول اینکه روش علم کلام همراهی عقل و نقل با یکدیگر است، به ویژه برخی مسائل مربوط به نبوت، امامت و معاد؛ چنان که خواجه در کتاب *تجرید العقائد* - که اثری کلامی فلسفی است - تحت عنوان «إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)» از نصّ جلی بر امامت امام علی (علیه السلام) سخن رانده و به آیات و روایات متعددی در این باره اشاره کرده است؛ آیاتی چون: ﴿أَمَّا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (مائده / ۵۵)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِّعُوا اللَّهَ وَاطِّعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء / ۵۹) و روایات متواتری مانند غدیر و منزلت از جمله دلایل نقلی کتاب *تجرید العقائد* هستند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۸-۲۲۳). بنابراین تسلط و احاطه متکلم به روایات به ویژه روایات اعتقادی، امری اجتناب‌ناپذیر است و همان طور که گذشت، محتوای *تجرید* خواجه، نشان از اشراف وی به اخبار دارد.

دوم اینکه خواجه شاگردان فراوانی داشته است؛ از جمله معروف‌ترین و برجسته‌ترین و بلکه سرآمد همه آنان، ابومنصور حسن بن یوسف حلّی مشهور به علامه حلّی (۶۴۸-۷۱۶ ق.) است. علامه حلّی از خواجه احادیثی را نقل کرده است (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۰۴/۱۸) که گویای جایگاه حدیثی خواجه است. علاوه بر آن، علامه تصریح کرده که اجازه نقل حدیث را از خواجه دریافت کرده است. علامه مجلسی در *بحار الانوار* در قسمت بیان اجازات عالمان شیعه در نقل حدیث، به هنگام بیان اجازه کبیر علامه حلّی معروف به اجازه علامه به بنی زهره حلّبی چنین آورده است: «کان هذا الشیخ أفضل أهل عصره فی العلوم العقلیة والنقلیة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۲/۱۰۴: حرّ عاملی، ۱۳۶۲: ۳۰/۲). برابر با این گزارش، علامه حلّی استادش خواجه را سرآمد همه عالمان عصرش در علوم عقلی و نقلی معرفی می‌کند، حال چگونه متصور است که عالمی با چنین ویژگی، احاطه به اخبار نداشته باشد؟

سوم اینکه آن‌سان که رفت، خواجه نصیر عالمی با جایگاه برجسته حدیثی است. وی در نقل نزد پدرش تلمذ کرده و پدرش شاگرد سیدفضل‌الله راوندی و ایشان نیز دانش‌آموخته از محضر سید مرتضی است (قمی، بی‌تا: ۲۵۰/۳). بدین سبب در میان تصنیفات عدیده و متنوع خواجه، اثری با نام «شرح اصول کافی» یاد شده است (امین، بی‌تا: ۱۴۵/۱: مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۵۸۹) که البته امروزه در دسترس نیست. تألیف چنین

اثری از خواجه استبعاد ندارد؛ چه اینکه برخی عالمان مشهور عقل‌گرا و فلسفه‌پیشه، چنین رویه‌ای داشته‌اند؛ برای نمونه، میرداماد شرحی بر مقدمه‌کافی با نام *الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه* و تعلیقه‌ای بر *اصول کافی* دارد و ملاصدرا نیز *اصول کافی* را شرح کرده است. حال اگر کسی یک بار *اصول کافی* را خوانده باشد -چه رسد که آن را شرح کرده باشد- در «باب البداء» ۱۶ حدیث خواهد یافت (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۱-۱۴۹). بنابراین بعید است که خواجه با آن منزلت حدیثی و با وجود کتاب «شرح اصول کافی»، از روایات بداء بی‌اطلاع بوده باشد. پس این احتمال که خواجه نصیر به دلیل عدم احاطه به اخبار، منکر بداء شده است، صحیح نمی‌باشد.

۲-۲. دیدگاه دوم: مراد خواجه از بداء غیر از بداء مقبول شیعه است

با توجه به مقام علمی خواجه نصیرالدین و جایگاه برجسته کلامی وی در میان متکلمان شیعه، شاید قرار دادن خواجه در جرگه منکران بداء، امری گران باشد. لذا برخی معاصران در صدد توجیه سخن او در *تلخیص المحصل* برآمده‌اند. این گروه از عالمان کوشیده‌اند از خواجه دفاع کرده و غبار انکار بداء را از چهره وی بردارند و بدایی را که خواجه در کتاب *تلخیص المحصل* نقد کرده، غیر از بدایی بدانند که مورد پذیرش شیعه است. چنان که گذشت، خواجه در کتاب مزبور به هنگام رد اشکال فخر رازی درباره بداء در امامت اسماعیل می‌نویسد:

امامان شیعه اساساً به بداء اعتقادی ندارند؛ زیرا اعتقاد به بداء، ناشی از خیر واحد و غیر حجت است. برابر با آن روایت، امام صادق علیه السلام را جانشین خود قرار داده بود، اما چون از اسماعیل امور ناخوشایندی سرزد، موسی علیه السلام جانشینش گردید. امام صادق علیه السلام فرمود: درباره اسماعیل بداء الهی صورت گرفت (نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲).

از پاسخ خواجه به فخر رازی شاید بتوان حدس زد که مراد خواجه در این مقام، نفی بدایی است که رازی و غیر او به شیعه نسبت داده و ادعا کرده‌اند که شیعه در تعیین امام به بداء تمسک می‌جوید. قاعدتاً خواجه -با توجه به جایگاه حدیثی که بدان اشاره شد- بر اساس روایات معتبر منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می‌دانسته که ایشان به نام هر

دوازده امام تصریح کرده‌اند،^۱ از این رو، روایت بدهاء نسبت به اسماعیل در تعارض با نصوص بوده و خواجه نیز این قسم از بدهاء را انکار کرده است. این توجیه از دیدگاه خواجه، از فحوای برخی آثار و سخنان آیه‌الله سبحانی فهمیده می‌شود؛ چنان که ایشان ضمن اشاره به مجعول بودن روایت، آن را بر خلاف معنای مصطلح بدهاء می‌داند، آنگاه به سخن خواجه در واحد و غیر معتبر بودن روایت نیز اشاره می‌کند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸: ۸۶). به اعتقاد آیه‌الله سبحانی این روایت هیچ ارتباطی با روایات بدهاء ندارد؛ زیرا بدهاء مصطلح آن است که پیامبر ﷺ و ولی‌الامر از چیزی در زمان آینده خبر بدهند و آن در ظرف زمانی خود تحقق نیابد و بدهاء مانع از آن شود، اما در این روایت که امام فرمود: «هیچ بدایی برای خداوند چون بدهاء درباره اسماعیل به وقوع نپیوست»، اولاً حضرت در مقام خبر دادن از امری در آینده نیست و ثانیاً از دو امر جداگانه سخن نمی‌گوید (همان: ۸۲).

بنابراین به اعتقاد آیه‌الله سبحانی، خبر از وقوع امری و عدم تحقق آن به سبب بدهاء، در روایات اهل بیت ﷺ وجود ندارد، مگر یک مورد از پیامبر ﷺ که راجع به هلاکت فردی یهودی است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۴) و یک مورد نیز از ائمه ﷺ که درباره گشایش پس از سال هفتاد است (ر.ک: همان: ۳۶۸/۱). هدف این دو روایت، تأکید بر عقیده بدهاء در مرحله ثبوت و نمایاندن و نشان دادن آن به دیگران بوده تا بدانند که چگونه اعمال و افعال مقرر تغییر می‌یابد (سبحانی تبریزی، ۱۴۰۸: ۱۱۰).

آیه‌الله حسینی روحانی نیز در کتاب *الجبر والاختیار* به دفاع از خواجه پرداخته است:

در میان عالمان شیعه هیچ اختلافی در اعتقاد به بدهاء وجود ندارد و مراد محقق طوسی در *نقد المحصل* از عدم اعتقاد امامیه به بدهاء، آن بدایی است که فخر به امامیه نسبت داده و آن این است که اعتقاد به چیزی وجود داشته باشد، سپس خلاف آن اعتقاد اتفاق بیفتد... با این پاسخ اشکال و إعجاب برخی از محققان چون میرداماد و علامه مجلسی مرتفع می‌گردد (بی‌تا: ۱۶۹).

۱. به تصریح خواجه، امامت دوازده امام با نص متواتر ثابت است (ر.ک: نصیرالدین طوسی، رسائل، ۱۴۰۵: ۴۷۴). بدیهی است که لازمه تواتر روایات، وجود احادیث فراوان از پیامبر ﷺ و دیگر امامان در شناساندن دوازده امام است. لذا در چنین حالتی دیگر جایی برای شبهه در امامت اسماعیل باقی نخواهد بود.

بنابراین به نظر آیه‌الله روحانی بدایی که خواجه رد کرده و مورد پذیرش شیعه نیز نیست، نسبت به جابه‌جایی امام است؛ اینکه خداوند ابتدا به امامت شخصی امر کرده و مردم بدان معتقد شده باشند، آنگاه این اعتقاد نقض شده و فرد دیگری به امامت منصوب گردد. پس این جواب همسو با پاسخ آیه‌الله سبحانی است.

۲-۱. بررسی دیدگاه دوم

به نظر می‌رسد این توجیهاات ناتمام هستند؛ زیرا اولاً اگر خواجه صرفاً بدهاء مربوط به اسماعیل را انکار کرده و اصل بدهاء را قبول داشته، جا داشت که با اندکی توضیح، میان بدهاء حق و صواب و بدهاء ناحق و ناصواب در باور شیعه تفکیک قائل می‌شد و تقریر صحیح از بدهاء را به اجمال بیان می‌کرد؛ همان طور که نسبت به شبهه‌ای که فخر بر تقیه وارد ساخته، چنین کرده و تقیه را به وجه صحیحش تبیین نموده است (نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصل، ۱۴۰۵: ۴۲۲).

ثانیاً چنان که گذشت، آیه‌الله سبحانی معتقد بود که روایت بدهاء درباره‌ اسماعیل هیچ ارتباطی با روایات بدهاء ندارد؛ زیرا بدهاء مصطلح آن است که پیامبر ﷺ و ولی‌الائمه از چیزی در زمان آینده خبر بدهند و آن در ظرف زمانی خود تحقق نیابد و بدهاء مانع از آن شود، اما در روایت بدهاء درباره‌ اسماعیل، امام‌الائمه از چیزی واحد در زمانی واحد خبر داده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸: ۸۲). اگرچه این سخن در جای خود صحیح است که بدهاء در چیز واحد و زمان واحد رخ نمی‌دهد، با وجود این، مصحح سخن خواجه نخواهد بود؛ چه اینکه روایتی را که خود خواجه در تلخیص‌المحصل آورده و نقد می‌کند، از آن امر واحد و زمان واحد فهمیده نمی‌شود. روایت این بود که اسماعیل جانشین ایشان قرار داده شده بود، اما از اسماعیل امور ناخوشایندی سر زد، لذا امام موسی‌الائمه جانشین ایشان گردید. درباره‌ این مسئله سؤال شد، امام صادق‌الائمه فرمود: درباره‌ اسماعیل بدهاء الهی صورت گرفت (نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصل، ۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲). این روایت - جدای از صحت و سُقمش که بحث از آن مجال دیگری می‌طلبد - گویای آن است که اسماعیل ابتدا جانشین امام صادق‌الائمه بود و سپس به دلیل ارتکاب اعمال ناپسند کنار گذاشته شده و امام موسی‌الائمه انتخاب گردید. این

جابه‌جایی با فاصله زمانی میان دو نفر، نه امری واحد است و نه زمانی واحد.

ثالثاً اگر کتاب *تلخیص المحصل* خواجه نصیر تنها اثری باشد که وی از بده سخن گفته است، شاید بتوان توجیه مزبور را با مسامحه پذیرفت، اما چنین نیست؛ زیرا خواجه در یکی از آثار مهم کلامی خود *قواعد العقائد* به هنگام اثبات نبوت، از جواز نسخ نیز سخن به میان آورده و ضمن حل شبهه مربوط به نسخ، به بده نیز اشاره داشته است. وی ابتدا در تعریف نسخ می‌نویسد:

«هو تغییر الأحكام الشرعیة فی الأوقات المختلفة [من] عند الله»؛ نسخ عبارت است از تغییر احکام شرعی از جانب خداوند در زمان‌های مختلف.

آنگاه پس از تعریف نسخ، شبهه یهود را مطرح می‌کند که آنان نسخ را روا نمی‌دانند و معتقدند که نسخ همان بده است و بده نیز بر خداوند متعال روا نمی‌باشد.^۱ خواجه به نقد این ادعای یهود پرداخته و می‌نویسد:

«ولیس ذلك بصحيح، فإنَّ البده لا يتحقق إلا بكون المحكوم عليه والوقت غير مختلفين» (همو، ۱۴۱۳: ۸۱)؛ این سخن صحیح نیست؛ زیرا بده محقق نمی‌شود، مگر آنکه محکوم علیه [آنچه در آن بده حاصل می‌شود] در یک زمان [دارای دو حکم متباین از هم] باشد.

از ظاهر مطالب خواجه برمی‌آید که در اینجا نیز وی عقیده بده را رد کرده است. توضیح آنکه خواجه برای دفع شبهه یهود در یکسان‌انگاری نسخ و بده، ماهیت بده را چیزی غیر از نسخ می‌داند. از مقایسه عبارت «هو [النسخ] تغییر الأحكام...» و عبارت «إنَّ البده لا يتحقق إلا...» می‌توان به این مطلب پی برد که این دو عبارت متناظر با یکدیگر هستند. خواجه در تعریف نسخ، آن را تغییر و دگرگونی در دو حکم - که اولی ازاله یافته و دومی جایگزین می‌گردد - در دو زمان مختلف بیان می‌دارد، در حالی که لازمه پذیرش بده، وجود حکم سابق و حکم لاحق در زمان واحد است؛ بدین صورت که در زمان واحد، امر و نهی، و وجوب و حرمت جمع گردد که این خود مستلزم جمع نقیضین است. بنابراین به نظر می‌رسد خواجه نصیر برای حل شبهه یکسانی نسخ و

۱. و اليهود لا يجوزونه ويقولون النسخ بده وهو لا يجوز علی الله تعالی.

بداء، نسخ را حق و قابل تحقق دانسته و به نفی تشابه آن با بداء پرداخته است و لاجرم در اصل بداء تشکیک کرده و آن را رد می‌کند.

آیه‌الله سبحانی در شرح خود بر قواعد العقائد در توضیح این عبارت خواجه: «ولیس ذلك بصحیح فإن البداء لا يتحقق إلا...» می‌نویسد:

«ولیس هذا من البداء المحال علی الله تعالی بل هو إبداء وإظهار للمکلفین الجاهلین بغایة الحکم وحده».

به نظر ایشان، مراد خواجه بداء محال بر خداوند نیست، بلکه مرادش صرفاً روشن کردن و آشکار ساختن برای مکلفان جاهل از غایت حکم است.

در پاسخ به آیه‌الله سبحانی و در تأیید و تأکید آنچه که طی سطور پیشین درباره دیدگاه خواجه در مسئله بداء گذشت، باید گفت که خواجه در مقام حل شبهه یهود که می‌گفتند: «النسخ بداء» (نسخ همان بداء است)، پاسخ می‌دهد: «لیس ذلك بصحیح» (آن صحیح نیست). مشخص است که مرجع ضمیر «ذلك» عبارت «النسخ بداء» است و خواجه می‌خواهد بگوید که نسخ و بداء یکی نیستند و دو مقوله جدا از یکدیگرند و توضیحی که آیه‌الله سبحانی داده است، اینجا مراد خواجه نبوده است. به علاوه این سبک پاسخ‌گویی - یعنی تفکیک میان نسخ و بداء و ابطال بداء - در میان عالمان قبل از خواجه نیز رایج بوده است؛ برای نمونه، شیخ طوسی درباره امامت امام علی علیه السلام می‌نویسد:

نسخ در آن روا نیست؛ زیرا موجب بداء می‌گردد (۱۳۸۲: ۱۲۳/۲).

یا فخر از قاضی عبدالجبار نقل می‌کند:

روایتی که در معراج از پنجاه نوبت به پنج نوبت تقلیل یافت، مردود است؛ زیرا اقتضای نسخ حکم قبل از حضور را داشته و موجب بداء خواهد بود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۲۹۶).

و یا زمخشری می‌نویسد:

نسخ قبل از فعل جایز است، اما قبل از وقت فعل و امکان آن جایز نیست؛ زیرا به بداء منجر می‌شود (۱۴۰۷: ۱/۱۵۴).

۳-۲. دیدگاه سوم: خواجه نصیرالدین به بدهاء اعتقاد نداشته و این انکار

منحصر به او نیست

دیدگاه سوم که نویسندگان این مقاله - بر اساس ادله و مستندات می‌آید - بدان باور دارند، این است که اساساً خواجه به بدهاء اعتقاد نداشته و او اولین و آخرین نافی آن نبوده است و برخی از متکلمان پیش و پس از او بدهاء را رد کرده‌اند؛ چنان که ابوالفتح کراچکی (۴۴۹ ق.) در کتاب *کنز الفوائد* به آن اشاره کرده و می‌نویسد:

بدان که غیر از متکلمان، باقی اصحاب ما [امامیه] به بدهاء اعتقاد داشته و مخالفان این عقیده را قبیح دانسته‌اند (کراچکی طرابلسی، بی‌تا: ۲۲۷/۱).

از نظر کراچکی، عالمان شیعی به استثنای متکلمان به بدهاء اعتقاد دارند. مرور اقوال متکلمان تا حدودی مؤید سخن کراچکی است و بسیاری از متکلمان معروف، بدهاء را قبول ندارند و روایاتی را که در آن‌ها واژه بدهاء به کار رفته، اخبار واحدی می‌دانند که علم‌آور نیستند و بر فرض صحت آن‌ها، مراد از واژه بدهاء همان نسخ در شرایع است. به اقتضای مجال این مقاله، به سخنان چهار تن از متکلمان شیعه - دو تن قبل و دو تن بعد از خواجه نصیر - اشاره می‌شود:

دو تن از متکلمان معروف شیعی قبل از خواجه، سید مرتضی و شیخ طوسی هستند. الف) سید مرتضی می‌نویسد: بدهاء در زبان عرب به معنای ظهور است. چنانچه چیزی ظاهر و روشن گردد، گویند: «بدا الشيء». متکلمان بدهاء را چنین شناسانده‌اند: هنگامی که خداوند در وقتی مخصوص، به وجهی معین و به مکلفی واحد امر و سپس نهی کند، بدهاء صورت گرفته است. آنان فرق میان نسخ و بدهاء را در این دانسته‌اند که در نسخ، بین ناسخ و منسوخ اختلاف در زمان آن دو وجود دارد، اما در بدهاء چنین نیست. سید مرتضی در ادامه می‌نویسد: بر اساس تعریفی که از بدهاء ارائه کردیم، بدهاء بر خداوند جایز نمی‌باشد؛ زیرا او عالم بالذات است و جایز نیست که در معرض تجدید علم قرار گیرد یا آنچه بر او معلوم نبود، آشکار گردد (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۱). سید مرتضی آنگاه به روایات پرداخته و می‌گوید: در اخبار واحدی که نه علم‌آور است و نه یقین‌آور، بدهاء به خداوند متعال نسبت داده شده است و محققان

از اصحاب ما، مراد از لفظ بداء را در اخبار، نسخ در شرایع دانسته‌اند (همان: ۱۱۷/۱). مراد سید مرتضی این است که اولاً در اخبار، بداء به خداوند نسبت داده شده که نمی‌تواند صحیح باشد، لذا اخبار بداء واحد بوده و موجب علم و یقین نیست. ثانیاً با فرض صحت و پذیرش روایاتی که در آن‌ها لفظ بداء به کار رفته، مراد از بداء نسخ شرایع است.

ب) شیخ طوسی (۴۶۰ ق.) نیز همسو با سخنان استادش سید مرتضی در کتاب *عده الاصول* می‌نویسد: بداء در لغت معنای ظهور دارد، لذا در جملات «بدا لنا سور المدينة» و «بدا لنا وجه الرأی» و در آیات «وَيَدَّأْهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا» (جاثیه/ ۳۳) و «بَدَّأَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا» (زمر/ ۴۸) به معنای «ظَهَرَ» است، اما اگر بداء به خداوند نسبت داده شود، این نسبت می‌تواند هم روا و هم ناروا باشد: ۱. نسبت روا همان معنای نسخ است و اطلاق آن بر خداوند با توسعه در معنای بداء است و تمام روایات امام باقر و امام صادق علیهما السلام که در آن‌ها بداء به خداوند نسبت داده شده، چنین معنا می‌شوند. لذا صحیح نیست گفته شود خداوند به چیزی که علم نداشته، علم به دست می‌آورد. وجه اطلاق بداء بر نسخ و وجه مشابهت میان آن دو این است که نسخ ظاهر ساختن چیزی برای مکلفان است که برای آنان ظاهر نبوده و آگاهی از چیزی است که بدان آگاه نبوده‌اند، بداء نیز چنین معنایی می‌دهد. ۲. نسبت ناروا آن است که خداوند به وجهی واحد و در زمانی واحد مکلف را از چیزی نهی کرده و به همان امر کند (۴۳۱-۴۳۲):

شیخ طوسی در کتاب کلامی خود *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد* آنجا که می‌خواهد بگوید بداء نسخ نیست، آورده است:

اگر بگویند نسخ به بداء منتهی می‌شود، می‌گوییم: نسخ بداء نیست؛ چرا که بداء آن است که جامع چهار شرط باشد: ۱. مأمور به همان منهی عنه باشد، ۲. وجه واحد باشد، ۳. زمان واحد باشد، ۴. مکلف واحد باشد. نسخ بر خلاف آن است؛ زیرا در نسخ فعل مأمور به غیر از منهی عنه است (۱۴۰۶: ۲۶۵-۲۶۶).

اما متکلمان پس از خواجه تا قبل از قرن یازدهم، خلاف سخن خواجه و متکلمان پیش از او را نگفته‌اند؛ برای نمونه فاضل مقداد و بیاضی - دو تن از متکلمان متأخر از

خواجه- به سان خواجه، شبهه سلیمان بن جریر را نقل و رویه او را در نقد، پیش روی خود نهاده‌اند:

الف) فاضل مقداد (۸۷۶ ق.) در کتاب *اللوامع الالهية في المباحث الكلامية* پس از نقل سخن سلیمان بن جریر در پاسخ به شبهه بدهاء می‌نویسد:

اولاً انتساب بدهاء به امامان ما صحیح نیست، ثانیاً بر فرض صحت خبر، خبر واحدی است که امکان دارد بر نسخ حمل شود و دفع آن جز برای یهودی ممکن نیست. آن بدهاء عبارت است از رفع حکم ثابت به وسیله شرع قبل از زمان عمل به آن، در حالی که نسخ عبارت است از رفع حکم پس از زمان عمل به آن (سیوری حلّی، ۱۴۲۲: ۳۷۶-۳۷۷).

ب) بیاضی (۸۷۷ ق.) نیز در *الصرط المستقیم الی مستحقّی التقدیم* در پاسخ به شبهه سلیمان بن جریر می‌گوید:

هیچ یک از ما [امامیه] به بدهاء اعتقاد ندارد. آنچه جایز است، نسخ می‌باشد و در اصول، تفاوت میان آن دو مشخص شده است (عاملی نباطی بیاضی، ۱۳۸۴: ۲/۲۷۰).

گفتنی است تعریفی که منکران بدهاء، اعم از خواجه نصیر و متکلمان پیش و پس از او، از بدهاء ارائه کرده‌اند، مجالی جز نفی بدهاء برای آنان باقی نگذاشته است. آنان معتقد بودند که چون بدهاء به خداوند اضافه شود، موجب تغییر در علم الهی می‌گردد؛ چنان که طبرسی در تفسیر مشهور *مجمع البیان* می‌نویسد:

بدهاء بر خداوند سبحانه جایز نیست؛ زیرا او عالم به تمام معلومات در گذشته و حال و آینده است (۱۳۷۲: ۴/۴۴۷).

لذا آنان کوششی در جهت تبیین معنای صحیح بدهاء نکرده‌اند.^۱

۱. البته شیخ طوسی تعریفی متفاوت از بدهاء را از استادش سید مرتضی گزارش کرده و آن را تعریفی بسیار نیکو دانسته است. شیخ از استادش نقل می‌کند: می‌توان بدهاء را بر معنای حقیقی‌اش حمل کرد و گفت: «بدهاء له تعالی» به این معناست که برای خداوند آنچه از امر و نهی آشکار نبود، ظاهر گشت؛ زیرا امر و نهی قبل از وجود یافتن، ظاهر و درک کردنی نیستند. خداوند علم به امر و نهی در آینده دارد، اما امر یا ناهی بودن او زمانی صحیح است که امر و نهی وجود یابند. لذا مراد آیه *﴿وَلَتَبْلُوَنَكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾* (محمد / ۳۱) این است که ما شما را می‌آزماییم تا بدانیم جهاد شما موجود است؛ زیرا قبل از وجود جهاد نمی‌داند که جهاد موجود است و آن را پس از حصولش می‌داند. اعتقاد به بدهاء چنین است (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۴۹۶). لازم به ذکر است که این تعریف در آثار موجود سید مرتضی یافت نشد. به این تعریف نیز در شیعه اقبالی صورت نگرفت؛ چرا که با بدهاء مورد پذیرش شیعه ناسازگار است.

۲-۳-۲. خاستگاه اندیشه خواجه نصیرالدین در مسئله بداء

چنان که از مباحث پیشین مشخص گردید، انکار بداء منحصر به خواجه نیست و گروهی از متکلمان برجسته متقدم و متأخر از خواجه با او هم‌داستان هستند و در واقع خواجه باور مورد پذیرش متکلمان پیش از خود را بیان داشته است. البته این نگاه به بداء، دیدگاه تمام متکلمان و عالمان شیعی نیست و بزرگانی چون شیخ صدوق و شیخ مفید با تعریفی که از بداء ارائه کرده‌اند، آن را در عداد یکی از معتقدات شیعه قرار داده‌اند. از منظر شیخ صدوق، معنای بداء این است که خداوند آفرینش مخلوقی را آغاز کند و آن را قبل از چیزی بیافریند، سپس آن چیز را معدوم کند و آفرینش چیز دیگری را آغاز کند یا به چیزی امر کرده، سپس از مثل آن نهی کند یا از چیزی نهی کرده، سپس به مثل آن امر کند و آن مانند نسخ شرایع، نسخ در تحویل قبله و نسخ در عده زن شوهر کرده است (۱۳۹۸: ۳۳۵). صدوق در ادامه، در تبیین مصادیق بداء می‌نویسد:

اگر بنده‌ای صلّه‌ای را برای خداوند متعال آشکار گرداند، خداوند بر عمرش می‌افزاید و اگر قطع رحم آشکار گرداند، از عمرش بکاهد و اگر زنا آشکار گرداند، از روزی و عمرش بکاهد و اگر پاکدامنی آشکار گرداند، بر روزی و عمرش بیفزاید (همان: ۳۳۶).

به باور شیخ مفید (شاگرد شیخ صدوق)، از نظر امامیه مراد از «بدا لله فی کذا» آن نیست که امری از خداوند پنهان بوده و سپس آشکار گردیده است؛ زیرا تمام افعال غیر آشکار خداوند که در خلقش آشکار می‌گردد، همواره برای او معلوم است و صرفاً افعالی به بداء توصیف می‌شوند که گمان ظهور بداء و ظن غالب بر وقوع آن نمی‌رفت؛ اما آنچه که علم به وجودش می‌باشد و ظن غالب بر حصولش، واژه بداء بدان اطلاق نمی‌گردد (مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶). شیخ مفید در یکی دیگر از آثارش آورده است:

معنای بداء همان است که تمام مسلمانان دربارهٔ نسخ و امثال آن می‌گویند؛ بداء فقر پس از ثروت، بیماری پس از سلامتی و مرگ پس از حیات است. نیز بداء فزونی و کاستی در عمر و روزی به واسطهٔ اعمال را - که تنها اهل عدل بدان معتقدند - دربر می‌گیرد (مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱۳: ۸۰).

قدر مشترک سخنان شیخ صدوق و شیخ مفید، پذیرش بداء و تبیین آن به تغییر مقدرات الهی، خواه در حوزه تشریح و خواه در محدوده تکوین است. آنان بداء را همان نسخ نمی‌دانند و اخبار بداء را گزارش کرده و آن‌ها را واحد نمی‌دانند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۱-۳۳۶؛ مفید، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶). به رغم آنکه سید مرتضی شاگرد شیخ مفید است، در باب بداء دیدگاهی همسو با استادش ارائه نکرده است. اینجا است که باید گفت: آیا انکار بداء از جانب خواجه نصیرالدین که در انکار دیگر متکلمان برجسته چون شیخ طوسی و سید مرتضی ریشه دارد، یک نوع نگرش صرفاً شیعی به مسئله بداء است یا ناشی از سرایت تفکر متکلمان اعتزالی به میان برخی متکلمان شیعی است؟ قرائن نشان می‌دهد که این رویکرد متکلمان شیعی به بداء دقیقاً مطابق با آن چیزی است که معتزله بدان تفوه می‌کردند. به برخی از این قرائن اشاره می‌شود:

۱. قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ ق.) - که ۲۱ سال پیش از سید مرتضی (۴۳۶ ق.) وفات یافته و سید مرتضی نیز نزد او تلمذ کرده است (ابن مرتضی، بی‌تا: ۱۱۷؛ مکدموت، ۱۳۷۲: ۴۹۱) - در آثار گوناگون خود از بداء مطالبی آورده که متکلمان شیعی پس از وی در آثار خود انعکاس داده‌اند؛ برای نمونه، قاضی عبدالجبار در کتاب *المختصر فی اصول الدین* شبهه یهود را در نسخ شریعت چنین مطرح کرده و پاسخ می‌دهد:

یهود نبوت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را صحیح نمی‌دانند؛ زیرا او شریعت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را نسخ کرده است و این صحیح نیست؛ چرا که اولاً نسخ شریعت بر جابه‌جایی شریعت دلالت کرده و موجب تناقض میان سخنان انبیا می‌گردد؛ ثانیاً موسی عَلَيْهِ السَّلَام خبر داده که شریعتش همیشگی است. در پاسخ به یهود گفته می‌شود: این عقیده جاهلانه است؛ زیرا بداء این است که خداوند در زمان واحد، به شکل واحد از همان چیزی نهی کند که بدان امر کرده است و این قطعاً بر زبان انبیا عَلَيْهِمُ السَّلَام جاری نشده است (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۷۱: ۲۴۱).

از این مطلب پیداست که پاسخ به شبهه یهود در شباهت نسخ و بداء به همان سبکی که در *قواعد العقائد* خواجه آمده است، پیش از وی به وسیله قاضی عبدالجبار صورت گرفته است و ظاهراً خواجه و غیر او شبهه یهود و نقد آن را از قاضی عبدالجبار

اقتباس کرده‌اند. اشعری مسلک‌انی چون عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ ق.هـ) در *اصول الایمان* (۲۰۰۳: ۱۸۰) و شهرستانی (۵۴۸ ق.هـ) در *نهاية الاقدام فی علم الکلام* (۱۴۲۵: ۲۷۸) بدین منوال عمل کرده و عالمان شیعی پیش از خواجه، معاصر و پس از او نیز در آثار خود چنین رویه‌ای داشته‌اند؛ مانند سید مرتضی (۴۳۶ ق.هـ) در *الذخیره فی علم الکلام* (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۳۵۶)، شیخ طوسی (۴۶۰ ق.هـ) در *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد* (۱۴۰۶: ۲۶۳-۲۶۸)، ابوصلاح حلبی (۴۴۷ ق.هـ) در *تقریب المعارف* (۱۴۰۴: ۱۶۳-۱۶۴)، ابوالفتح کراچکی (۴۴۹ ق.هـ) در *کنز الفوائد* (کراچکی طرابلسی، بی‌تا: ۲۲۵/۱-۲۲۷)، محقق حلی (۶۷۶ ق.هـ)، عالم معاصر با خواجه در *المسلک فی اصول الدین و الرسالة الماتعیه* (۱۴۱۴: ۱۶۸-۱۷۱) و علامه حلی شاگرد خواجه در *معارض الفهم فی شرح النظم* (۱۳۸۶: ۴۵۰-۴۶۲).

۲. قاضی عبدالجبار در کتاب مهم خود *المغنی فی ابواب التوحید و العدل* به عقیده امامت در شیعه حمله آورده و در ضمن اشکالاتش، به باور بداء اشاره کرده و می‌نویسد:

شیخ ما ابوعلی می‌گوید: شیعه تا آنجا پیش رفتند که توحید و عدل را باطل ساختند، هشام بن حکم به جسمانیت و حدوث علم خداوند، بداء و دیگر مباحثی که با توحید بیگانه است، معتقد گردیده است (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۳۸/۲۰).

سید مرتضی - که کتاب *الشافی فی الامامة* را در نقد مجلد بیستم *المغنی* نگاشته است (سبحانی تبریزی، بی‌تا: ۲۶۶/۳) - این اشکال را مطرح و چنین پاسخ می‌دهد:

عقیده هشام و اغلب شیعه در بداء، دقیقاً همان عقیده معتزله دربارهٔ نسخ است و مراد آنان از بداء، همان مراد معتزله از نسخ است، نزاع آنان با شیعه نزاع لفظی است؛ زیرا شیعه بر اساس روایات، نسخ را بداء نام نهاده‌اند (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۰: ۸۷/۱).

از نوع پاسخ سید مرتضی روشن است که وی بداء در باور اکثر شیعه را همان نسخی می‌داند که معتزله بدان معتقد هستند و واژهٔ بداء در روایات نیز به همان معنای نسخ است. این در حالی است که نسخ تنها در تشریح رخ می‌دهد، ولی بداء را اگر نگوییم که محدود به تکوین است - آن‌سان که بعدها عالمان شیعه چنین تبیین

کرده‌اند، باید بر اساس دیدگاه شیخ صدوق و شیخ مفید، اعم از تشریح و تکوین دانست.^۱

ممکن است اشکال شود که چه‌بسا مراد سید مرتضی از نسخ، اعم از نسخ در تکوین و تشریح است؛ چنان که علامه طباطبایی در *المیزان* چنین دیدگاهی را دربارهٔ نسخ دارد (۱۴۱۷: ۲۵۲/۱). در پاسخ می‌گوییم که اولاً سید مرتضی در هیچ یک از آثار خود چنین دیدگاهی را ارائه نکرده است؛ ثانیاً سخن سید مرتضی باید در تناظر با اشکال قاضی عبدالجبار بررسی شود که در آثار مختلف خود، به انحای گوناگون همواره بداء را نقد کرده و میان بداء و نسخ تفکیک قائل شده است؛ برای نمونه وی ذیل آیات: ﴿قَالَ يَا بَنِي آدَمُ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُ... وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (صافات/ ۱۰۲-۱۰۷)، بداء و حتی نسخ را در داستان ذبح اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام و آمدن فدیة پذیرفته و معتقد است که مراد از ذبح، فراهم کردن مقدماتی چون خواباندن و گرفتن چاقو بوده است و ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام گمان کرد که به ذبح امر شده است و ذبحی که ابراهیم انجام نداد، نه بدان امر شده بود و نه از او خواسته شده بود. بنابراین مراد آیه این نیست که خداوند او را به چیزی امر کرده که اراده نکرده بود (قاضی عبدالجبار معتزلی، بی‌تا: ۵۷۷-۵۸۸؛ همو، ۱۹۶۵: ۲۲۸/۶). مشخص است که قاضی عبدالجبار به هر طریقی سعی می‌کند که بداء را در آیه انکار کند و لذا معنای روشن آیه را در ابهام فرو می‌برد، دستور ذبح را به مقدمات ذبح تفسیر می‌کند و پیامبری چون ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام را متهم می‌کند که وحی و مراد الهی را - که دستور واقعی به ذبح نبوده - اشتباه فهمیده است، و این گونه به دام اشکال بزرگ‌تری افتاده و ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام را به فهم ناصحیح از وحی که زیر سؤال بردن عصمت در دریافت وحی است، متهم می‌کند.

۱. چنان که میرداماد چنین تعریفی را ارائه کرده است: «بداء در تکوین مانند نسخ در تشریح است. نسخ در محدودهٔ امور تشریحی و احکام تشریحی و وضعی افعال مکلفان است و بداء در محدودهٔ امور تکوینی و مخلوقات زمان‌پذیر است؛ نسخ گویای بداء تشریحی و بداء گویای نسخ تکوینی است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۵-۵۶). اکثر محققان و محدثان بعد از او، نظریهٔ وی را پذیرفته‌اند (*تلخیص التمهید* و تعلیقات *اوائیل المقالات*، به نقل از: مقدمهٔ میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۹)، چنان که سبزواری در تفسیر خود *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن* تعریفی مشابه آورده است (۱۴۰۹: ۳۷۵-۳۷۶؛ برای نمونه‌های بیشتر نیز ر.ک: موسوی خویی، بی‌تا: ۳۸۳؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۸۸-۳۸۹).

۳. چنان که گذشت، متکلمان شیعی از سید مرتضی تا خواجه نصیر و پس از خواجه، بداء را آن می‌دانستند که جامع چهار شرط باشد: ۱- مأموریه همان منهی عنه باشد، ۲- وجه واحد باشد، ۳- زمان واحد باشد، ۴- مکلف واحد باشد. از آنجا که جمع این شروط، اجتماع نقیضین را در پی داشت، بداء امری باطل و غیر قابل قبول به حساب می‌آمد.

مطالعه آثار متکلمان معتزلی پیش از سید مرتضی نشان می‌دهد که آنان چنین تبیینی را از بداء داشته‌اند. قاضی عبدالجبار کتابی با نام شرح الاصول الخمسه دارد که در آن، اصول پنج‌گانه عقاید معتزله (توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر) را شرح کرده است. وی ضمن بحث از اصل دوم یعنی عدل، به تفاوت نسخ و بداء پرداخته و در توضیح آن نوشته است: بداء، بداء نخواهد بود مگر اینکه مکلف واحد، فعل واحد، زمان واحد و وجه واحد باشند. آنگاه ابتدا نهی، سپس امر کند یا ابتدا امر سپس نهی کند؛ برای مثال، کسی به غلامش بگوید: «هنگام ظهر که داخل بازار شدی، گوشت بخر»، سپس بگوید: «هنگام ظهر که داخل بازار شدی، گوشت نخر»؛ از آن جهت بدان بداء گفته می‌شود که برای او آشکار گردید نسبت به خرید گوشت جهل داشته است. عبدالجبار در ادامه برای تبیین هر چه بیشتر شروط تحقق بداء می‌گوید:

بداء در لغت به معنای ظهور است و اگر یکی از امور چهارگانه پیش گفته لحاظ نشود، بداء نخواهد بود؛ چنان که اگر مکلف متفاوت باشد و امر به خریدن گوشت به یک غلام باشد و نهی از خریدن به غلامی دیگر، بداء نخواهد بود. همچنین اگر فعل یا زمان یا وجه متفاوت باشد، مانند اینکه ظهر هنگام بگوید گوشت بخر، سپس بگوید روغن و پنیر نخر، یا ظهر هنگام بگوید فلان کار را انجام بده و صبح هنگام بگوید آن را انجام مده، به دلیل تفاوت یکی از وجوه چهارگانه، بداء نخواهد بود (همو، ۱۴۲۲: ۳۹۴-۳۹۵).

در پایان، اشاره به این مطلب خالی از لطف نیست که به رغم اجماع عالمان شیعی بر تشیع سید مرتضی و صد البته گواهی آثار و سیره سید مرتضی بر این امر - حتی به اقرار سیره‌نویسان اهل سنت (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷: ۱۲/۶۶-۶۷)، به دلیل وجود برخی قرابت‌های

فکری میان سید مرتضی با معتزله از جمله در همین مسئله بداء، برخی از رجالیان عامه به خطا او را از عالمان معتزله نام برده و حتی تعبیر «کان المرتضی رأسا فی الاعتزال» (صفدی، ۱۴۲۰: ۲۰/۲۳۱) را به کار برده و در کتب تراجم معتزله، سید مرتضی را در طبقه دوازدهم معتزله - پس از طبقه یازدهم که قاضی عبدالجبار قرار دارد - به حساب آورده‌اند (ابن مرتضی، بی‌تا: ۱۱۷).

نتیجه‌گیری

سه رویکرد نسبت به نظریه‌ی خواجه نصیرالدین در باب بداء وجود دارد. از زمان خواجه تا قرن یازدهم، نه تنها نقد سخن خواجه و مخالفتی با او - حداقل به صورت مستقیم - دیده نمی‌شود، بلکه مشابه دیدگاه او در کتب کلامی وجود دارد. از قرن یازدهم به بعد، میرداماد با تألیف کتاب *نبراس الضیاء* بر این باور است که خواجه در کتاب *تلخیص المحصل* بداء را انکار کرده و لذا دیدگاه او را به بوته نقد می‌نهد. ملاصدرا شاگرد میرداماد، و علامه مجلسی نیز چون میرداماد عمل می‌کنند. عمده اشکال آنان به خواجه، عدم احاطه او به اخبار است. اما در دوره معاصر، برخی محققان در صدد دفاع از خواجه و توجیه دیدگاه وی در کتاب *تلخیص المحصل* برآمده و معتقدند بدایی که خواجه در آن کتاب منکر گردیده، غیر از بدایی است که مورد پذیرش شیعه می‌باشد. مجموع بررسی‌ها نشان می‌دهد که اگرچه نقد به خواجه نصیرالدین وارد است، با وجود این، اشکال عدم احاطه به اخبار پذیرفته نیست؛ چه اینکه اولاً بعید است متکلم متبحری در تراز خواجه با داشتن کتاب کلامی مرجعی چون *تجريد العقائد*، به اخبار تسلط نداشته باشد. ثانیاً علامه حلی، استادش خواجه را سرآمد همه عالمان عصرش در علوم عقلی و نقلی معرفی می‌کند. ثالثاً در میان تصنیفات گوناگون خواجه، اثری با نام «شرح اصول کافی» یاد شده است و بعید است که خواجه با وجود شرح کتابی که بابی تحت عنوان «باب البداء» دارد، از روایات بداء بی‌اطلاع بوده باشد. اما توجیه دیدگاه خواجه نیز ناتمام است؛ زیرا خواجه در همان کتاب *تلخیص المحصل* وقتی بداء را انکار می‌کند، هیچ توضیحی دال بر وجود بداء صواب در باور شیعه ارائه نکرده است و بلکه از برخی آثار دیگرش، تأیید دیدگاهش در *تلخیص المحصل* به دست

می‌آید. دیدگاه سوم که نویسندگان این مقاله بدان دست یافته‌اند، این است که خواجه به بداء اعتقاد نداشته و این انکار منحصر به او نبوده است و برخی از متکلمان پیش از خواجه - مانند سید مرتضی و شیخ طوسی - و پس از خواجه - مانند علامه حلی، فاضل مقداد و بیاضی - بداء را رد کرده‌اند و در واقع خواجه، باور مورد پذیرش متکلمان پیش از خود را بیان داشته و از خود نظریه جدیدی ارائه نکرده است. افزون بر آن، قرائن حکایت از آن دارد که آنچه خواجه و متکلمانی چون شیخ طوسی و سید مرتضی در مسئله بداء گفته‌اند، یک نگرش صرفاً شیعی نیست، بلکه تأثیر اندیشه متکلمان اعتزالی چون قاضی عبدالجبار معتزلی در دیدگاه شاگردش سید مرتضی است و مطالبی که سید مرتضی از بداء در آثارش گزارش کرده، مشابه نظریات قاضی عبدالجبار بوده و متفاوت با دیدگاه استاد دیگرش، شیخ مفید است.

کتاب شناسی

۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *الذريعة الى تصانيف الشيعة*، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
۲. ابن قیم جوزیه، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد، *اغاثة اللهفان من مصائد الشيطان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۵ ق.
۳. همو، *مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتله*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۸ ق.
۴. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهاية*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۵. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *طبقات المعتزله*، بیروت، دار مکتبه الحیاة، بی تا.
۶. ابوصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین بن عبیدالله، *تقريب المعارف*، قم، الهادی، ۱۴۰۴ ق.
۷. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
۸. امین، سید محسن، *اعیان الشیعه*، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، بی تا.
۹. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله تمیمی شافعی، *اصول الايمان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳ م.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *امل الامل في علماء جيل عامل*، قم، دار الکتاب الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. حسینی روحانی، سید محمد صادق، *الجبر والاختيار*، بی جا، بی تا، بی تا.
۱۲. ذهبی، ابو عبدالله شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. زمخشری، جلاله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر، *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. همو، *البداء فی ضوء الكتاب والسنة*، تقریر جعفر الهادی، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. همو، *النسخ والبداء فی الكتاب والسنة ورسالة حول حجیة احادیث و اقوال المعتزلة الطاهره*، بیروت، دار الهادی، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. همو، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۱۸. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *اللوامع الالهية فی المباحث الكلامیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. شریف مرتضی علم الهدی، علی بن حسین موسوی بغدادی، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. همو، *الشافی فی الامامه*، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. همو، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. همو، *نهاية الأقدام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲۵. صدرایی خویی، علی، *کتابشناسی تجرید الاعتقاد*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۲۴ ق.
۲۶. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، قم، اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۷. صدقی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن، *معجم البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۳۱. همو، *العدة فی اصول الفقه*، قم، چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۳۲. همو، *تلخیص الشافی*، قم، المحبین، ۱۳۸۲ ش.
۳۳. همو، *کتاب الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۵ ق.
۳۴. عاملی ناطق بیاضی، زین‌الدین ابومحمد علی بن یونس، *الصرط المستقیم الی مستحقّی التقدیم*، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۸۴ ش.
۳۵. علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۳۶. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ ق.
۳۷. همو، *کتاب المحصل*، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ ق.
۳۸. قاضی عبدالجبار معتزلی، قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی، *المختصر فی اصول الدین*، بیروت، دار الهلال، ۱۹۷۱ م.
۳۹. همو، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۵ م.
۴۰. همو، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۴۱. همو، *متمشابه القرآن*، القاهرة، مكتبة دار التراث، بی تا.
۴۲. قمی، عباس، *الکنی والالقب*، تهران، مكتبة الصدر، بی تا.
۴۳. کراجکی طرابلسی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان، *کنز الفوائد*، بی جا، بی تا، بی تا.
۴۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. همو، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۷. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن بن سعید همدانی، *المسلك فی اصول الدین وتلیه الرسالة الماتمیة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۴۸. مدرس رضوی، محمدتقی، *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران، داورپناه و خواجه، ۱۳۵۴ ش.
۴۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۰. همو، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۱. مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۵۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۵۳. همو، *معجم رجال الحدیث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.
۵۴. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اهل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۵۵. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، قم - تهران، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش.
۵۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجریده الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۵۷. همو، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۵۸. همو، *رسائل خواجه نصیرالدین طوسی*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۵۹. همو، *قواعد العقائد*، لبنان، دار الغرب، ۱۴۱۳ ق.
۶۰. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۴ ق.

تحلیلی از عالم برزخ در وجودشناسی ابن سینا*

- رضا محمدنژاد^۱
- جعفر شانظری^۲

چکیده

بر اساس آیات و روایات، عالم برزخ میان زندگی دنیایی و حیات اخروی قرار گرفته است و بر اساس متن‌های فلسفی، عالمی میان عالم مجردات و عالم مادی محض است و حدّ وسط بودن آن ایجاب می‌کند که نه به کلی واجد ماده و مقدار و بیگانه از عالم مجردات باشد و نه به کلی فاقد ماده و مقدار و بیگانه از عالم مادی، بلکه با داشتن مقدار و صورت بدون ماده، بهره‌ای از عالم مجردات و بهره‌ای هم از عالم مادی دارد. ابن سینا با استناد به قائم بودن صورت جسمیه به ماده و محال دانستن تحقق صورت و شکل و مقدار بدون ماده، عالم برزخ و معاد جسمانی را قابل اثبات نمی‌داند، از این رو، در مراتب هستی مورد نظر او، جایگاهی برای عالم برزخ وجود ندارد و جایگاه نفوس بعد از مرگ را نیز با

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

(نویسنده مسئول) (rezamohamadnezhad49@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (jshanazari@yahoo.com).

تأکید بر عالم افلاک و عقول تبیین می‌کند. در این مقاله، آرای ابن‌سینا در مورد عالم برزخ، زندگی و عوالم بعد از حیات مادی، تبیین و بررسی خواهد شد. **واژگان کلیدی:** برزخ، نفوس، عقول، ابن‌سینا.

مقدمه

ضرورت وجود رابط میان محسوس و معقول در فلسفه، برای پیوستگی ادراک حسی و عقلی و حفظ پیوستگی فیض از عالم مجرد محض تا عالم مادی محض، سبب می‌شود که فلاسفه بحث خیال را در مباحث مختلف فلسفی اعم از انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی، مد نظر قرار دهند و بعضی از مسائل دینی را به واسطه آن تبیین کنند؛ به طوری که فارابی نظریه خود را در مورد نبوت، به کمک صور خیالی تبیین می‌کند و علم نبی به گذشته و حال و آینده را در اثر ارتباط پیامبر با عقل فعال از طریق خیال مطرح می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۹-۲۲۰)، بحث خیال ادامه پیدا می‌کند و با مطرح شدن عالم خیال منفصل یا عالم برزخ توسط شیخ اشراق به اوج می‌رسد.

بر این اساس، مفهوم خیال در فلسفه اسلامی کاربردهای متعددی پیدا می‌کند که در حوزه انسان‌شناسی به عنوان قوه‌ای از قوای باطنی انسان، در حوزه معرفت‌شناسی به عنوان مرحله‌ای از مراحل ادراک و در حوزه وجودشناسی به عنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود به نام‌های عالم خیال منفصل، عالم برزخ، عالم مثال و... و حد وسط بین عالم عقول و عالم ماده مورد بحث قرار می‌گیرد.

مراتب هستی از نقطه ازل شروع می‌شود و با حرکت نزولی خود از وحدت به سوی کثرت، در نهایت به نقطه انتهای کثرت می‌رسد که جز قابلیت محض، چیز دیگری ندارد. سپس مجدداً از این قابلیت محض، حرکتی شروع شده و در طی آن از کثرت محض به وحدت می‌رسد و با تشکیل یک نیم‌دایره، به همان نقطه آغاز که ازل باشد، باز می‌گردد. این دو نیم‌دایره که به قوس نزول و قوس صعود معروف است، دایره وجود انسان است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱).

عرفا در مورد قوس نزول حقیقت وجود انسان، به آیاتی از قبیل ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ *مُرَدَّدَاتُهُ أَصْفَلُ سَافِلِينَ﴾ (تین/ ۴-۵) استناد نموده و آن را بیانگر قوس نزول می‌دانند که پیش از عالم طبیعت، برای انسان وجود قبلی بوده که با عبور از منازل، از

عین ثابت در علم الهی به علم مشیت تنزل کرده و از آنجا نیز به عالم عقول، سپس به عالم ملکوت، و از آنجا نیز به عالم طبیعت و پست‌ترین مرتبه آن (عالم هیولی) فرود آمده است. سپس شروع به سیر صعودی می‌نماید و به تدریج از هیولی تا مقام ﴿مُّدَنَى قَدَلَى﴾ *فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (نجم / ۸-۹) بالا می‌رود (موسوی خمینی، ۱۳۵۹: ۱۰۲).

در فلسفه، حقیقت هستی از یک طرف به فعلیت محض می‌رسد و از طرف دیگر به قوه و پذیرش محض. فعلیت محض که کمال و فضیلت نامتناهی است، واجب‌الوجود است. قوه و پذیرش محض که فاقد هر گونه کمال است، هیولای اولی است. وصول فیض وجود از مبدأ و فعلیت محض به مرتبه انفعال محض، مستلزم وجود مراتب متوسطی میان آن دو طرف است که به قوس نزول تعبیر می‌گردد. همچنین استکمال وجود از مرحله انفعال و پذیرش صرف به مقام قرب واجب‌الوجود، مستلزم وجود مراتب متوسط در هستی است که به قوس صعود تعبیر می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/۴۱-۴۲).

در ترتیب مراتب هستی به عنوان فعل واجب تعالی، عالم برزخ یا خیال منفصل مرتبه متوسط میان عالم مجرد تام عقلی و عالم ماده و مادیات است که در قوس نزولی، بعد از عالم مجرد تام عقلی و قبل از عالم ماده و مادیات قرار دارد، ولی در مسیر استکمال و در قوس صعودی، بعد از عالم مادیات قرار گرفته است. این عالم، مجرد از ماده است، اما واجد برخی آثار آن مانند شکل، بُعد، وضع و غیر آن است. در عالم خیال منفصل، موجوداتی مجرد اما با ویژگی و خصوصیات اجسامی که در عالم ماده و طبیعت است و در نظامی شبیه به نظام موجودات عالم مادی، وجود دارند، با این تفاوت که تعاقب آن‌ها نسبت به یکدیگر به ترتب وجودی است، نه اینکه یک صورت از قوه به فعل درآید یا به صورتی دیگر بدل شود؛ آن‌چنان که در میان مادیات ملاحظه می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۳۵۴-۳۵۵).

ابن سینا در حوزه انسان‌شناسی به قوه خیال به عنوان یکی از قوای باطنی انسان، و در حوزه معرفت‌شناسی به ادراک خیالی به عنوان مرحله‌ای از مراحل ادراکی انسان معتقد است (۱۳۶۸: ۱/۱۸۰-۱۸۳). اما در هستی‌شناسی خود، عالم خیال یا عالم برزخ را بنا بر دلایلی - که در ادامه مقاله خواهد آمد - به عنوان مرتبه‌ای از هستی نمی‌پذیرد.

مقاله حاضر به بررسی و تحلیل این موضوع می‌پردازد که با عدم اعتقاد ابن سینا به عالم برزخ، جایگاه انسان بعد از مرگ چگونه در فلسفه او تبیین می‌شود؟

۱. ابن‌سینا و عوالم بعد از مرگ

در وجودشناسی ابن‌سینا، وجود عالم مثال (برزخ) اثبات نشده است؛ چرا که از نظر او، تحقق صورت، شکل و مقدار بدون ماده ممکن نیست (ر.ک: صابری نجف‌آبادی، ۱۳۷۹: ش ۱۹/۷۵-۷۰). استدلال او در این باره چنین است:

صورت جسمیه از آن جهت که جسمیه است، اختلاف‌پذیر نیست. پس جایز نیست که برخی از آن صور، قائم به ماده باشند و برخی دیگر قائم به ماده نباشند؛ زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچ‌گونه اختلافی از جهت ماهیت در آن نیست، در ظرف وجود، اختلاف‌پذیرد؛ چون وجود آن طبیعت واحد نیز واحد است. از طرفی دیگر، وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه از سه حال خارج نیست: یا باید در ماده باشد یا در ماده نباشد و یا برخی از آن در ماده و برخی دیگر قائم به ماده نباشد. اما اینکه برخی در ماده و برخی در ماده نباشد، ناممکن است؛ زیرا ما آن را بدون هیچ‌گونه اختلاف، یک حقیقت واحد در نظر گرفته‌ایم. بنابراین باید همه آن حقیقت، قائم به ماده باشد و یا همه آن از ماده بی‌نیاز، و چون همه آن حقیقت از ماده بی‌نیاز نیست، نتیجه می‌گیریم که تمامی آن، قائم به ماده است (۱۳۹۵: ۳۴-۳۵: ۱۳۷۹: ۵۰۲-۵۰۱).

مبنای دیدگاه ابن‌سینا در عدم پذیرش عالم برزخ، به انکار تجرد قوه خیال توسط وی برمی‌گردد. او می‌نویسد:

وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادّة، وعدم تجريد البتّة من العلائق، كالخیال؛ فهو لا يتخیل إلا أن ترسم الصورة الخياليّة فيه في جسم، ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم (۱۳۷۹: ۳۵۰).

همچنین او مجدداً بر جسمانی بودن ادراک خیالی تأکید می‌کند و می‌نویسد: «فقد اتّضح أنّ الإدراك الخياليّ، هو أيضاً بجسم» (همان: ۳۵۵). او نه تنها قوه خیال، بلکه تمام قوای نفس جز قوه عاقله را مادی می‌داند که با فساد بدن از بین می‌روند.

پیامد اعتقاد به جسمانی بودن قوه خیال، اعتقاد به عدم بقای خیال و صور خیالی و انکار عالم برزخ در قوس نزول و صعود خواهد بود. از این رو، سخن نگفتن ابن‌سینا از عالم برزخ، عالم مثال یا عالم خیال منفصل با توجه به اعتقادش به مادی بودن خیال، امری طبیعی است؛ زیرا صور عالم برزخ، از تجرد خیالی و برزخی برخوردارند و نفس

نیز نمی‌تواند فقط با مجرد عقلانی، به عالمی دسترسی یابد که مجرد خیالی دارد. عدم اعتقادش به معاد جسمانی نیز متأثر از انکار مجرد خیال است و بر همین اساس، از اثبات معاد جسمانی و فهم تفصیل آن با ابزار فلسفی، اظهار عجز و ناتوانی نموده و به راه دیگری تمسک جسته است که بتواند از عهده این مهم برآید و آن راه، پیمودن طریق وحی و فهمیدن زبان وحی و اهل وحی، و تواضع عاقلانه در برابر اخبار صادق مصدق (معصوم عَلَيْهِ السَّلَام) است. از این رو می‌نویسد:

بخشی از معاد، از راه شرع رسیده است و برای اثبات آن، جز از طریق شریعت و قبول خبر نبوت راهی نداریم؛ یعنی بازگشت بدن در رستاخیز (۱۳۹۵: ۳۳۲).

مطلب مذکور از ابن سینا، بیانگر این است که او جسمانی بودن معاد را از طریق شرع می‌پذیرد و دیگر برای آن به اقامه برهان نمی‌پردازد و لذا در آثارش، روحانی بودن آن را توضیح می‌دهد. از این رو، او به دو نوع معاد قائل است: یکی معاد جسمانی که آن را از طریق شریعت برحق محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و بدون احتیاج به اثبات می‌پذیرد، و دیگری معادی که با عقل و قیاس برهانی ادراک می‌گردد و نبوت نیز آن را تأیید می‌نماید (همان: ۳۳۳).

با تأمل در سخنان ابن سینا می‌توان پی برد که او با اذعان به محدودیت قدرت عقل و ادراکات آن و خارج بودن شناخت معاد جسمانی از حوزه استدلال‌های عقل فلسفی، گفتار صاحب وحی را مطابق با واقع می‌داند و پذیرش معاد جسمانی را لازم و عقلانی می‌داند؛ زیرا خبر نبی، خبر صادق مصدق است و تصدیق آن عین حکم عقل است. با وجود این سخنان، آنچه عجیب به نظر می‌رسد آن است که او در رساله اضحویه فقط معاد روحانی را می‌پذیرد و با صراحت، معاد جسمانی را انکار کرده و بیان شریعت و تفسیر رسول در خصوص معاد را نیز در خور فهم عموم خلائق می‌داند و می‌نویسد:

آنچه تعلق به شرع دارد، قاعده کلی بیاید دانستن و جمله بر آن قیاس کردن، و آن قاعده این است که: هر شریعتی که پیغامبری آورده است، خطاب او با جمله خلائق است... پس آن که صاحب شریعت است، بر وی واجب است که این معانی را درست بیان کند، چنان که در آن هیچ خطا و غلط نیفتد و به غایتی رساند که همه کس بر آن وقوف یابند و بدانند (۱۳۸۸: ۵۵۹ و ۵۶۱).

بر اساس نوشته‌های ابن‌سینا در رساله مذکور، سعادت و شقاوت و لذت و الم در عالم پس از مرگ، روحانی است نه جسمانی، اما عقل مردم از دریافت این نوع سعادت و شقاوت عاجز است. از این رو صاحب شریعت، این حقایق را با برخی تمثیلات جسمانی بیان کرده است که به فهم عامه مردم برسد و در آنان ترغیب و تحذیر به وجود آید. او می‌نویسد:

اگر تقدیر کنیم که کار آن جهان، چون لذت و عقوبت و مانند آن، همه روحانی باشد نه جسمانی، و عقل مردم از دریافت آن به اول نظر عاجز بود، شرع چون خواستی که بیان کند و مردم را ترغیب و تحذیر کند، جز به تمثیلاتی که به فهم مردم نزدیک باشد نتواند کردن... بیشتر چیزها که در شرایع گفته شده است، اگر به ظاهر برانند، محال بسیار لازم آید (همان: ۵۶۲ و ۵۶۴).

درست است که ابن‌سینا در کتاب *النجاة* بر اعتقادش به دو نوع معاد جسمانی شرعی و معاد روحانی برهانی تصریح نموده است، سخنان او در رساله اضمحویه اعتقاد مذکور را تأیید نمی‌کند، بلکه بیانگر این است که او در هر حال فقط به روحانی بودن معاد معتقد است و اگر جسمانی بودن آن را بر اساس ظاهر شریعت و از زبان پیامبر می‌پذیرد، نه از آن جهت است که معتقد به جسمانی بودن معاد در نهاد شریعت نیز باشد، بلکه از آن جهت است که اعتقاد دارد بر صاحب شریعت واجب است که معاد روحانی را شایسته فهم و درک مردم و در قالب تمثیلات جسمانی بیان کند.

پس می‌توان گفت که انکار تجرد خیال توسط وی و فساد صور خیالی بعد از جدا شدن نفس از بدن، مبنای اعتقاد او به روحانی بودن زندگی پس از مرگ و عدم اعتقادش به عالم برزخ یا عالم مثال مقداری است. از این رو، مسئله جایگاه ارواح بعد از مرگ را بدون اعتقاد به عالم برزخ، با تأکید بر نظریه افلاک و عالم عقل تبیین می‌کند. وی در آثارش به وجود سه عالم تصریح می‌کند: ۱. عالم عقل، ۲. عالم نفوس اعم از نفوس فلکی و انسانی یا عالم مجردات غیر تام، ۳. عالم ماده (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۳).

ابن‌سینا قائل است که حرکات برای افلاک، ارادی و اختیاری است و وقایع جزئی که در عالم طبیعت رخ می‌دهند، ناشی از تأثیر حرکات افلاک هستند. وقایع جزئی از اراده و اختیار کلی حاصل نمی‌گردند. بنابراین افلاک دارای اراده و اختیار جزئی

هستند و فعل خود را که جزئی می‌باشد، ادراک می‌کنند و قادر بودن بر ادراک جزئیات، مستلزم داشتن نفس است، پس افلاک دارای نفوس هستند و از نفوس فلکی افعال اختیاری صادر می‌شود و صدور افعال اختیاری از آن‌ها مستلزم تصور غایت افعال خود یعنی رخ دادن حوادث و وقایع جزئی در عالم طبیعت و به تبع آن علم به غایات می‌باشد (۱۹۵۲: ۱۱۵).

در نظریه ابن‌سینا، تمام تحولات عالم ماده بر اثر نفوذ افلاک است؛ زیرا افلاک همانند موجودی زنده دارای حیات و حرکت می‌باشند. از نظر وی، افلاک به عنوان محدّد الجهات، تحدید جهات پدیده‌های عالم ماده را بر عهده دارند و با حرکت دوری خود نیز زمینه را برای افاضه‌های عقل آماده می‌کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۸۴/۳-۱۸۵-۲۴۰-۲۴۲).

او معتقد است که پس از مرگ، نفس که روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء است و هیچ‌گونه اشتداد وجودی برای آن متصور نیست، به حیات خود در عالم افلاک و عقول ادامه می‌دهد، نه با بدن برزخی در عالمی به نام عالم برزخ؛ و پدیده مرگ نیز زمانی اتفاق می‌افتد که بدن به عنوان ابزار نفس، قابلیت ابزار بودن خود را از دست بدهد یا زوال بپذیرد.

به نظر می‌رسد که ابن‌سینا در توجیه پدیده مرگ، به قابلیت ابزار بودن بدن برای نفس توجه نموده است، اما به قابلیت جسم طبیعی برای کمال و متناسب با استکمال نفس، عنایتی نداشته و آن را به کلی قابل زوال دانسته است، در حالی که بدن طبیعی هم قابلیت دارد با سیر تدریجی کمالی به تدریج از طبیعت کنونی خود قطع علاقه کند و در صورت دیگری وجود پیدا کند که آن صورت دیگر، قالب تکامل یافته همین بدن طبیعی است و چیزی مجزا و خارج از بدن طبیعی نیست و اگر بدن طبیعی، ابزار نفس است، صورت کامل آن بدن نیز که ادامه همان بدن است، ابزار نفس محسوب می‌گردد و نفس در آن قالب که بدن برزخی نامیده می‌شود، به ادامه حیات و کمال خود می‌پردازد، اما نه به این معنا که نفس، بدن طبیعی را به کلی ترک گوید و سپس وارد یک بدن دیگر به نام بدن برزخی گردد، بلکه تبدیل شدن بدن طبیعی به بدن برزخی، در واقع نوعی پوست‌اندازی و در صورت دیگری وجود پیدا کردن است؛ چرا

که بدن برزخی، باطن همین بدن است و با کنار رفتن این بدن طبیعی نمایان می‌گردد. امام خمینی می‌فرماید:

بدن طبیعی، ساترِ بدن برزخی [است]، و بدن برزخی الآن موجود است، ولی در ستر و حجاب بدن دنیایی است و این بدن ساتر اوست و بدن برزخی ساتر و لباس و حجاب نفس است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۹۲).

بر این اساس، جسم برزخی الان در این دنیا، همین جسم طبیعی است، منتها به تدریج کامل‌تر شده و تبدیل به جسم برزخی می‌گردد و جسم برزخی در واقع کمال جسم طبیعی است. پس آخرین مرتبه عالم طبیعت و اولین مرتبه بدن برزخی، از هم جدا نیستند که بنا بر اظهار ابن‌سینا، نفس با ترک بدن طبیعی، به کلی از بدن جدا گردد، بلکه بدن برزخی نیز ادامه بدن طبیعی است:

همین اجسام طبیعی، روز به روز با سیر کمالی وجودی و با حرکت از نقص به کمال، به حدی می‌رسد که تبدیل به جسم برزخی می‌شود... و به همین دلیل است که در طول حیات می‌بینی به تدریج گوشت کمتر می‌شوند، چشمت روز به روز ضعیف‌تر می‌گردد و قوای طبیعی‌ات رو به ضعف می‌گذارد. معنای این ضعف و نقصان در طبیعت، تبدیل شدن جسم طبیعی به جسم برزخی است. همین جسم طبیعی دنیوی است که تبدیل به جسم برزخی می‌شود. آن، مرتبه کمال این است، منتها ما ملتفت این تبدیل و تبدل نیستیم (همان: ۹۲-۹۳).

با توجه به مطالب مزبور می‌توان گفت که سخن ابن‌سینا مبنی بر ترک بدن دنیوی توسط نفس و ادامه حیات به طریق روحانی بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا بدن طبیعی، برزخی و اخروی، سه مرتبه یک بدن هستند که نمی‌توان آن‌ها را از همدیگر منفک نمود. حاج ملاحادی سبزواری در این باره می‌نویسد:

سه مرتبه بدن دنیوی، برزخی و اخروی، سه طور یک بدن است که از یکدیگر تمیز دارند، نه تشخصات، و نیز به ضعف و شدت و دُثور و بقا و کثافت مادیت و لطافت متفاوت‌اند و همه درجات یک تشخص و اطوار یک شخص‌اند. همچنان که در دنیا نیز در یک شخص، طفل از شاب، شاب از گهل، و گهل از شیخ امتیاز دارد و همچنین عقل بالقوه از عقل بالملکه، و آن از عقل بالفعل، و آن از عقل بالمستفاد، ولی همه یک مشخص دارند که نفس، اصل محفوظ در همه است (۱۳۵۱: ۳۳۲-۳۳۳).

بنابراین مرگ طبیعی، از جهت عدم قابلیت ابزار بدنی و ضعف مبادی افعال جسمانی نیست، بلکه از جهت استکمال نفس و به کارگیری ابزار بدنی تکامل یافته و متناسب با درجه کمال برای حرکت به سوی غایات است که در طول این حرکت پس از به کارگیری بدن طبیعی، در صورت بدن برزخی و اخروی وجود پیدا می کند.

ابن سینا استکمال نفس ناطقه را با ادامه حیات در قالب صور برزخی نمی پذیرد، بلکه کمال نفس ناطقه را در آن می داند که تبدیل به جهان عقلی شود و صورت معقول همه هستی و خیراتی که به آن افزوده می شود، در او نقش بندد (۱۴۰۴: ۴۳۵). از این رو، جایگاه نفوس پس از مرگ را به لحاظ بهره مندی نفوس از کمال و در ارتباط با افلاک و عقول تبیین می کند.

۲. جایگاه نفوس پس از مرگ

ابن سینا در یک تقسیم بندی در مورد نفوس پس از مرگ، کمال و نقص در «علم» و «عمل» را برای جایگاه آن ها معیار قرار داده و اعتقاد دارد که نفوس پس از مرگ در سه دسته جای می گیرند:

۱-۲. کاملان در علم و عمل

این گروه هنگام جدایی نفس از بدن، به عالم بالا (عالم عقول) صعود می کنند و از هرگونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزّه و مبرّا هستند و از لذت عالی برخوردارند (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۰).

در واقع با توجه به دیدگاه مذکور، کاملان در علم و عمل نه عالمی به نام عالم برزخ (واسطه) دارند و نه معادی به نام معاد جسمانی؛ زیرا در عوالم وجودی مورد نظر ابن سینا، عالم فراتر از طبیعت، افلاک و عقول هستند. لذا در هیچ یک از این دو عالم، اجسام جزئی نمی توانند تحقق داشته باشند؛ زیرا عالم عقول کاملاً از ماده و عوارض آن به دور است و افلاک نیز از جسم فلکی برخوردارند. بنابراین هنگامی که پس از مرگ، نفس کاملان در علم و عمل به عالم بالا پیوندد، محال است که با جسم جزئی مادی همراه باشد. از سوی دیگر، با عدم اعتقاد ابن سینا به عالم مثال مقداری و تجرد خیالی،

معاد جسمانی در عالم عقول با هیچ مبنای عقلی و فلسفی قابل توجیه نخواهد بود
 صعود کاملان در علم و عمل در هنگام مرگ به عالم عقول و بدون طی نخستین
 مرتبه قوس صعود، با مراتب نزولی و صعودی مورد نظر خود ابن‌سینا سازگار نیست؛ زیرا
 عبارات ابن‌سینا در آثارش، بیانگر وجود مراتبی در قوس نزول و صعود و طی آن مراتب
 است. چنان که او اظهار می‌دارد:

تأمل کن که چگونه هستی از مرتبه شریف‌ترین آغاز شد و به سوی شریف‌تر آمد تا به
 هیولی منتهی شد. سپس از پست‌ترین موجودها (هیولی) به سوی پست‌تر بازگشت تا
 به شریف‌تر و شریف‌ترین رسید (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۶/۳).

بر اساس عبارتی که از وی بیان شد و با توجه به تصریح وی به آغاز وجود از مبدأ
 نخستین و تنزل ادامه وجود در قوس نزول به عالم عقل، نفس، اجرام فلکی و کرات
 آسمانی و ماده (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۳۶۴)، قوس صعودی نیز از ماده شروع شده و به
 واجب‌الوجود منتهی می‌شود. پس در وجودشناسی ابن‌سینا، نخستین مرتبه قوس صعود بعد
 از عالم ماده، اجسام نوعی بسیط هستند که شامل اجرام فلکی و کرات آسمانی می‌باشند.
 درست است که بر مبنای وجودشناسی فلسفه ابن‌سینا، خروج از عالم ماده و ورود
 به عالم عقل، واسطه ندارد، اما از آنجا که نخستین مرتبه قوس صعود در نگاه ابن‌سینا،
 اجسام نوعی بسیط هستند، ورود مستقیم به عالم عقول بدون طی آن مرتبه، نادیده
 گرفتن مراتب قوس صعودی در فلسفه خود است.

در نظر وی هستی در قوس نزول، مرتبه به مرتبه از مرتبه شریف نزول می‌یابد تا به
 پست‌تر می‌رسد و سپس از پست‌ترین مرتبه بازگشت می‌کند تا به شریف و شریف‌تر
 می‌رسد؛ یعنی اگر نیم‌دایره قوس نزول، مرتبه به مرتبه به انتها می‌رسد، در قوس صعود نیز
 باید این روال طی شود. اما این مطلب با دیدگاهش در مورد صعود کاملان صدق نمی‌کند.
 بر اساس مراتب وجودی و نزولی در فلسفه ابن‌سینا، موطن اصلی نفس عالم مجرد
 است، اما با وجود این مطلب نمی‌توان گفت که نفس با انقطاع از بدن، آمادگی کامل
 دارد که بدون نظام‌مندی و بدون هیچ گونه معطلی به موطن اصلی خود برگردد؛ «چون
 روح انسان در تنزلات خود به ترتیب و حساب‌شده عمل کرده است، در تکامل و تعالی
 هم باز به ترتیب و حساب‌شده پیش می‌رود و همه منازل را که در تنزل طی کرده است،

در بازگشت و صعود هم باید طی کند و همان طور که در تنزل خود در هر منزلی، قسمتی از کمالات خود را از دست داده است، در بازگشت و صعود نیز در هر منزلی باید به قسمتی از کمالات وجودی خود نائل گردد و آمادگی وجودی برای نیل به موطن اصلی و قرب به خدا پیدا کند» (شجاعی، ۱۳۹۴: ۱۳۶/۱-۱۳۷).

در واقع یکی از فلسفه‌های وجودی عالم برزخ نیز آمادگی وجودی برای انتقال به مرحله بعدی است؛ یعنی از آنجا که ورود از مرحله دنیایی به مرحله اخروی، مستلزم آمادگی می‌باشد، برزخ به عنوان فاصله‌ای میان دنیا و آخرت، انسان را آماده می‌کند تا از مرحله دنیایی وارد مرحله اخروی شود. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

دنیا دار عمل، برزخ دار آماده شدن برای حساب، و آخرت دار جزاست (۱۳۶۳: ۱۰/۱۱).

ابن سینا برای انتقال کاملان در علم و عمل از محیط مادی محض به محیط عقلانی محض، هیچ گونه پلی قرار نمی‌دهد و مثل این است که بگوییم در روند تکاملی نفس از عقل هیولایی به سوی عقل بالمستفاد، طی تمام مراحل برای نفس لازم نیست و نفس به یک باره می‌تواند از عقل هیولایی به مرحله بالمستفاد برسد، بدون اینکه مراحل عقل بالملکه یا عقل بالفعل را طی نماید.

علامه حسن زاده آملی در این باره می‌گوید:

ظرفه مطلقاً چه در عالم ماده و چه در عالم معنا محال است؛ مثلاً انسان که در هر مرتبه‌ای از مراتب فعلیت باشد، تا جمیع مراتب مادونش را نگذرانده و استیفا نکرده باشد، به آن مرتبه از فعلیت نمی‌تواند برسد، در مرتبه بدن، از ماده و طبع گرفته تا آن فعلیت را که داراست. و همچنین در مرتبه روح، از عقل هیولانی گرفته تا آن فعلیت که داراست؛ مثلاً عقل هیولانی به عقل بالفعل نمی‌رسد، مگر اینکه عقل بالملکه را گذرانده باشد، وگرنه ممکن نیست، چون ظرفه محال است. بر همین اساس و اصل مسلم بین حکما و دانشمندان است که نتیجه گرفته می‌شود هیچ روح انسانی بدون برزخ نمی‌تواند وارد عالم محشر و بهشت یا جهنم ابدی شود؛ زیرا انتقال از محیطی به محیط دیگر که از هر نظر با محیط اول متفاوت است، در صورتی قابل تحمل خواهد بود که مرحله میانه‌ای وجود داشته باشد؛ مرحله‌ای که بعضی از ویژگی‌های مرحله اول و پاره‌ای از ویژگی‌های مرحله دوم در آن جمع باشد (۱۳۹۵: ۲۶۳ و ۲۶۵).

۲-۲. متوسطان در علم و عمل

این گروه، یا کامل در عمل هستند و در علم به کمال نرسیده‌اند و یا کامل در علم هستند و در عمل به کمال نرسیده‌اند. نفوس کامل در عمل، پس از مرگ مدتی از عالم بالا (عالم عقول) بی‌بهره می‌مانند و از آن عالم، دور نگه داشته می‌شوند تا از هیئت‌های ظلمانی که به واسطه گناهانشان در دنیا دچار شده‌اند، رهایی یابند.

او در مورد رهایی این گروه از هیئت‌های ظلمانی ناشی از اعمال بد می‌گوید که هیئت‌های برخاسته از اعمال بدنی نسبت به نفس، اموری عرضی هستند که این امور عرضی پس از مدتی عذاب، از بین می‌روند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۶۰۳).

نفوس کامل در علم پس از مرگ، به نفوس فلکی تعلق می‌گیرند و با عروج به آسمان، اوصاف و احوال بهشت را تخیل می‌کنند تا به عالم عقول ارتقا یابند. این دسته، همان افرادی هستند که نه در سعادت مطلق هستند و نه در شقاوت مطلق (همان: ۶۰۴).

ابن‌سینا خود معتقد است که کار نفس از حس شروع می‌شود تا به مرتبه عالی می‌رسد و برای رسیدن به مراتب عالی، از ابزار بدن و قوای آن استفاده می‌کند. بر این اساس، گفتنی است که عقل در مرتبه هیولایی که نخستین مرتبه اوست، با یاری تن و قوای آن انجام می‌گیرد. پس مسلماً این ابزار باید در مراتب بعدی نفس نیز به کمک او بیایند و اگر نفس در مرتبه عقل هیولایی از بدن و ابزار بدنی جدا شود، از درجه ادراک نفس کاسته می‌شود و بر صعود آن به مراتب عالی خدشه وارد می‌شود. از این رو، بقای نفوس اطفال و نفوس دیگری که در مرتبه عقل هیولایی از بدن جدا شده‌اند و هنوز به عقل بالفعل نرسیده‌اند، فقط با اعتقاد به بدن برزخی و مجرد خیال سازگار است، نه با اعتقاد به مادی بودن آن، و بقای این نفوس باید در جسم مثالی باشد که با ابزار قرار دادن آن به فعلیت برسد. اما ابن‌سینا بقای این نفس را به طریق دیگری تبیین می‌کند.

در اندیشه او، شرط محشور شدن انسان، رسیدن قوه عاقله‌اش به مرحله عقل بالفعل است، اما نفوس گروهی که قبل از مفارقت از بدن به آن مرتبه نمی‌رسند، باید بعد از مفارقت از بدن به فعلیت برسد. از این رو، لازم است که به جسمی آسمانی و یا چیزی همانند آن پیوندند تا به واسطه آن، مراحل از تکامل را طی کنند و با بهره‌مندی از معقولات، در عالم آخرت محشور شوند. ابن‌سینا جایگاه نفوس ساده‌دلان را نیز به

همین صورت تبیین می‌کند (۱۳۶۸: ۴۳۲/۱). با وجود این، عالم افلاک در گفته‌های ابن سینا، عالم واسطه بین عالم عقول و ماده است و ورود نفوس کامل در علم و ناقص در عمل، به عالم واسطه را نیز می‌توان بر مبنای مرتبه به مرتبه بودن سیر در قوس صعود پذیرفتنی دانست، اما عدم سنخیت بین نفوس و اجرام فلکی، موضوع را خدشه‌دار می‌کند. ایراد وارد بر این مطلب این است که: افلاک خود دارای نفوس‌اند، چگونه نفوس انسانی به بدن و جسمی که خود دارای نفس مستقل است، داخل می‌شود؟ این امر موجب اجتماع دو نفس در یک جسم است. وانگهی، نفوس غیرمتناهی‌اند و افلاک متناهی، چگونه نفوس غیر متناهی در اجسام افلاک داخل می‌شوند؟ علاوه بر آن، بین نفوس و اجرام فلکی هیچ گونه سنخیتی نیست. با عدم سنخیت، نفس نمی‌تواند اجرام فلکی را به کار گیرد که به واسطه آن، مراحل از تکامل را پیموده تا واجد معقولات شود و در عالم آخرت محشور گردد. وقتی ذات اجرام فلکی از عنصر نیست، چگونه جوهر نفسانی صوری می‌تواند با جرمی که دارای صورت تام و کامل است، علاقه طبیعی داشته باشد؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۶-۴۴/۹).

۲-۳. ناقصان در علم و عمل

از نظر ابن سینا، این گروه کسانی هستند که علم به کمال دارند، ولی یا منکر آن شده‌اند و یا آن را طلب نکرده‌اند و در عوض، ضد کمالات را کسب کرده‌اند و «جاحدان» خوانده می‌شوند. عذاب و رنج این گروه منقطع نمی‌شود و همیشه در عذاب هستند (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۱۶۷-۱۶۸؛ همو، ۱۳۸۸: ۶۰۳).

اگر عالم عقول فلسفی را همان عالم رستاخیز یا قیامت کبری شرعی بدانیم، در این صورت باید گفت که نفوس گروه مذکور، هیچ‌گاه قیامت کبری را درک نخواهند کرد؛ زیرا طبق نظر ابن سینا این گروه پس از جدا شدن از بدن، برای همیشه معدّب بوده و هیچ‌گاه به عالم عقول دسترسی پیدا نخواهند کرد. اما این مطلب با دیدگاه شرع مبنی بر ورود تمام انسان‌ها به مرحله قیامت ناسازگار است؛ زیرا طبق نصوص قرآنی و روایات، همه انسان‌ها با هم وارد عالم قیامت کبری می‌شوند: «يَوْمَ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ... فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ» (هود/ ۱۰۳ و ۱۰۵)، اما دیدگاه ابن سینا در خصوص دور ماندن همیشگی نفوس ناقصان در

علم و عمل از عالم عقول فلسفی، بیانگر این است که قیامت کبری به تمام انسان‌ها اختصاص ندارد و فقط آن کسانی که نفوسشان کامل شده و به مرحله عقلانی رسیده‌اند، وارد آن عالم می‌شوند. با این نظریه، تکلیف ورود نفوس غیر کامل و اشقیاء به عالم قیامت در ابهام خواهد ماند. از این رو در مقام تطبیق بر ظواهر آیات و روایات، می‌توان این را نقطه ضعفی برای این نظریه دانست.

نتیجه‌گیری

در وجودشناسی ابن‌سینا، وجود عالم مثال (برزخ) اثبات نشده است. مبنای دیدگاه او در عدم پذیرش عالم برزخ، به انکار تجرد خیال توسط وی و محال دانستن تحقق صورت و مقدار بدون ماده برمی‌گردد. از این رو، سخن نگفتن ابن‌سینا از عالم برزخ، عالم مثال یا عالم خیال منفصل، امری طبیعی است؛ زیرا صور عالم برزخ، از تجرد خیالی و برزخی برخوردار است و نفس نیز نمی‌تواند فقط با تجرد عقلانی، به عالمی که تجرد خیالی دارد دسترسی یابد.

عدم اعتقاد وی به معاد جسمانی نیز متأثر از انکار تجرد خیال است و بر همین اساس، از اثبات معاد جسمانی و فهم تفصیل آن با ابزار فلسفی اظهار ناتوانی نموده و بر پذیرش معاد جسمانی از طریق شرع اذعان می‌نماید. اما سخنان او در رساله‌ی اضحویه اعتقاد مذکور را تأیید نمی‌کند، بلکه بیانگر این است که او در هر حال فقط به روحانی بودن معاد معتقد است و به نظر او، نهاد شریعت نیز بر روحانی بودن معاد دلالت دارد، اما بر صاحب شریعت واجب است که معاد روحانی را شایسته فهم مردم و در قالب تمثیلات جسمانی بیان کند. به نظر وی زمانی که بدن به عنوان ابزار نفس، قابلیت ابزار بودن خود را از دست بدهد و یا زوال پذیرد، پدیده مرگ اتفاق می‌افتد و با این پدیده، نفس از بدن جدا می‌شود و به حیات خود در عالم افلاک و عقول ادامه می‌دهد.

قابل زوال دانستن بدن توسط ابن‌سینا ناشی از عدم توجه وی به قابلیت جسم طبیعی به سوی کمال و سیر تدریجی بدن طبیعی به سوی بدن برزخی است. بدن برزخی چیزی جدا و مستقل از این بدن طبیعی نیست که نفس با ترک بدن طبیعی، به آن عنایتی نداشته باشد، بلکه بدن برزخی، ادامه و باطن همین بدن طبیعی است و ظاهر و

باطن از هم جدا نیستند. بر این اساس اگر بدن طبیعی ابزار نفس است، بدن برزخی نیز به عنوان ادامه و کمال جسم طبیعی و متناسب با استکمال نفس، ابزار نفس خواهد بود. او معتقد به صعود نفوس کاملان در علم و عمل به عالم عقول پس از جدایی از بدن، بدون توقف در عالم واسطه و بدون بدن است. کاملان در علم، به جسم فلکی می‌پیوندند و جایگاه کاملان در عمل، نفوس دیگر و همچنین اشقیا را نیز بر حسب مراتبی که دارند، تبیین می‌کنند. در واقع این‌سینا برای انتقال کاملان در علم و عمل از محیط مادی محض به محیط عقلانی محض، هیچ‌گونه حد وسط و پلی قرار نمی‌دهد، در حالی که بنا بر اصل مسلم بین حکما و دانشمندان، انتقال از محیطی به محیط دیگر که از هر نظر با محیط اول متفاوت است، بدون وجود مرحله‌ای میانه که بعضی از ویژگی‌های محیط اول و پاره‌ای از ویژگی‌های محیط دوم در آن جمع باشد، قابل تحمل نخواهد بود.

همچنین در نظر وی، هستی در قوس نزول از مبدأ وجود آغاز شده و با گذر از عالم عقل و اجرام فلکی به ماده می‌رسد. با تأمل در مطالب مذکور، گفتنی است که اگر نیم‌دایره قوس نزول با طی تمام مراتب به انتها می‌رسد، قوس صعود نیز باید همان روال را داشته باشد، اما این مطلب با دیدگاهش در مورد صعود کاملان در علم و عمل که بدون طی مرتبه افلاک مستقیماً از ماده محض وارد عالم عقول محض می‌شوند، مطابقت ندارد. اما پیوستن نفوس کاملان در علم و ناقصان در عمل را به جسم فلکی به‌عنوان نخستین مرتبه صعود پس از مرگ، برای طی مراحل از تکامل به واسطه آن جسم لازم می‌داند. ولی این نظریه نیز محذوریت‌هایی را از قبیل اجتماع دو نفس در یک جسم و عدم سنخیت بین نفوس و اجرام فلکی به دنبال دارد.

نفوس اشقیا یا غیر کامل نیز در نظر وی، برای همیشه دور از عالم عقول و افلاک به سر می‌برند. این نظریه با دیدگاه شرع در مورد ورود تمامی انسان‌ها به عالم قیامت مطابقت ندارد و تکلیف ورود اشقیا به عالم محشر را در ابهام قرار می‌دهد.

پس حق این است که انسان بر مبنای هدف خلقت، به تدریج در حال حرکت به سوی رهایی از بدن طبیعی و تبدیل شدن به جسم برزخی است. اگر به مرتبه عقلانی هم برسد، باز هم جسم برزخی را خواهد داشت و با همه جهات کمالی که در طبیعت داشت، در عالم برزخ خواهد بود.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «رابطه انسان کامل با وجه‌الله» (گفتگو)، *برنامه معرفت* (شبکه ۴ سیما)، ۱۳۹۱ ش. قابل دستیابی در: <<https://philosophyar.net>>.
۲. همو، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *احوال النفس (رسالة فی النفس وبقائها و معادها)*، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، بیروت، دار المکتب العربی، ۱۹۵۲ م.
۴. همو، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۷. همو، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهاات ابن سینا، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۸ ش.
۸. همو، ترجمه و شرح الهیات نجات شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، ترجمه و شرح سیدحیی یربسی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۵ ش.
۹. همو، *مجموعه رسائل شیخ‌الرئیس ابن سینا* (ترجمه هدفه رساله)، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، ترجمه ضیاء‌الدین دری و محمود شهابی و محمد مهدی فولادوند، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل و معقول*، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۵ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحکم فی المفتوح و المختتم*، مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، تصحیح سیدابراهیم میانجی، چاپ دوم، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة، ۱۳۵۱ ش.
۱۲. شجاعی، محمد، *معاد یا بازگشت به سوی خدا*، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۴ ش.
۱۳. صابری نجف‌آبادی، ملیحه، «عالم مثال و تجرد خیال»، *فصلنامه خردنامه صدر*، شماره ۱۹، بهار ۱۳۷۹ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ ش.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. همو، *نهایة الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیهاات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹ ش.
۲۰. همو، *معاد از دیدگاه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.

معاد جسمانی

از منظر قاضی سعید و آقاعلی مدرس*

- سیدمحمدحسین نقیبی^۱
- عبدالله نصری^۲

چکیده

معاد جسمانی عصری از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا، دو طلایه‌دار حکمت اسلامی، با محدودراتی مواجه است. قاضی سعید قمی شاگرد باواسطه صدرالمآلهین و آقاعلی مدرس زنوزی شارح مکتب صدرا می‌باشد، با وجود این، هر دو دیدگاهی متفاوت از دیدگاه صدرا در باب معاد جسمانی ارائه داده و قائل به حشر ابدان عصری شده‌اند. به باور هر دو حکیم، آخرت در نشئه‌ای متفاوت از نشئه دنیا تحقق می‌یابد. همچنین تعلق نفس به بدن با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه توجه نفس به بدن حتی بعد از پوسیده شدن بدن و تفرق اجزا وجود دارد و اجزای بدن بعد از مرگ، حرکت و سیر تکاملی خود را ادامه می‌دهند و نفس در قیامت به بدنی تعلق می‌گیرد که از همین ماده اجزای بدن دنیوی تشکیل شده است. بعد از تبیین دو دیدگاه مشخص خواهد شد که تبیین آقاعلی مدرس از قوت علمی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (naghibi12@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (nasri_a32@yahoo.com).

استدلالی بیشتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، تعلق ایجابی نفس به بدن، قاضی سعید قمی، آقاعلی مدرس.

مقدمه

مسئله معاد از دیرباز یکی از مهم‌ترین مسائل مورد بحث و گفتگوی متفکران اسلامی بوده است. ایشان با توجه به مبانی متفاوت، به ارائه دیدگاه‌هایی متفاوت در این باب پرداخته‌اند که در یک دسته‌بندی کلی، در چهار دسته «مادی صرف، روحانی صرف، روحانی و جسمانی مثالی، روحانی و جسمانی عنصری» قرار می‌گیرند. قاضی سعید قمی و مدرس زنوزی در این دسته‌بندی، در دسته چهارم قرار دارند و هر دو قائل به حرکت ابدان بعد از مرگ می‌باشند. البته در بیان موطنی که حرکت در آن صورت می‌گیرد، با یکدیگر اختلاف دارند. با توجه به اینکه هر دو اندیشمند قائل به حشر ابدان عنصری می‌باشند، بررسی تطبیقی هر دو دیدگاه می‌تواند زوایای بیشتری از نظریه معاد جسمانی عنصری را مشخص سازد و دیدگاه‌های بیشتری را از این نظریه، در اختیار ما گذارد و از آنجا که این دو اندیشمند در پی تطبیق نظریه خود با برخی ظواهر متون دینی برآمده‌اند، بررسی دیدگاه آنان تفسیری در خور تأمل از برخی متون دینی ارائه می‌دهد. همچنین زنوزی در بیان دیدگاه خود کوشیده است به اشکالات مطرح بر معاد جسمانی عنصری از جمله شبهه آکل و مأکول و عدم تناسب بین فعل و قوه پاسخ دهد. در این پژوهش ابتدا دیدگاه‌های این دو حکیم گرانسنگ را تقریر می‌کنیم و در ادامه به مقایسه این دو دیدگاه با یکدیگر می‌پردازیم و سپس نحوه مواجهه این دو حکیم فرزانه را با اشکالات مطرح شده در باب معاد جسمانی عنصری بررسی و ارزیابی می‌کنیم. در نهایت به بررسی این امر می‌پردازیم که آیا دیدگاه‌های قاضی سعید و آقاعلی مدرس از ناسازگاری درونی به دور و از هماهنگی کامل با قواعد عقلی برخوردارند یا نه؟

۱. معاد از منظر قاضی سعید قمی

قاضی سعید قمی به این امر تصریح دارد که آخرت و نعمت‌ها و عذاب‌های آن، در

نشئه‌ای غیر از سرای دنیاست. از منظر وی، آن مرگی که واجب است به حق بودن آن اعتقاد داشته باشیم، انتقال از نشئه دنیا به نشئه آخرت است که از جنس عالم عنصری نیست و انسان از این عالم می‌میرد و در عالم آخرت زنده می‌شود (۱۴۱۵: ۵۲۷/۱). او در مقام ردّ بیان اخوان‌الصفا که قائل به این می‌باشند که جهنم همان عالم کون و فساد و طبیعت زیر آسمان دنیاست، بیان می‌دارد:

تمام ادله‌ای که صاحب اخوان‌الصفا و دیگران بیان کردند، دلالت بر این دارند که آتش اخروی جسم است [اما دلالت بر این ندارد که جهنم در نشئه عنصری دنیا محقق می‌شود] (همان: ۵۴۲/۱).

همچنین از دیدگاه وی، حدیث معراج و باز شدن آتش به این اشاره دارند که در نشئه عنصری دنیوی، نار موعودِ آخرت وجود ندارد، بلکه از این نشئه دنیوی دری به آتش اخروی باز می‌شود و حدیث برهوت و حَضْرَموت فقط بر این دلالت دارند که آن چاه طریقی به سوی آتش است، نه این که خود جهنم باشد (همان) و حق نیز همین می‌باشد که مسئله قیامت، صرف مکرر شدن این نظام نیست؛ اگر این نظام مکرر شود، محال است که خاصیت خودش را از دست بدهد؛ اگر آن نظام، عین این نظام باشد، باید پیری، فرسودگی، مردن و حتی تکلیف و حتی همین جمادات در عالم آخرت نیز وجود داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۷۳/۴).

۱-۱. ارتباط نفس و بدن جسمانی مادی بعد از مرگ

او ابدان انسانی را در عالم برزخ که واسط بین دنیا و آخرت می‌باشد، تجسم یافته ملکات جسمانی و هیئت‌های مادی - اعم از نیکو یا ناپسند - برای نفس می‌داند و بدن برزخی در حقیقت، تجسم ملکات کسب شده در دنیا می‌باشد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۲۷/۱).

همچنین قاضی سعید بیان می‌دارد:

عالم نفسی [که همان عالم متوسط است] از ملاپست با ماده جسمی شریفی که در غایت نورانیت می‌باشد، خالی نیست. در نتیجه تجسد اعمال و اقوال صحیح می‌باشد

۱. قال فی النهایة فی حدیث علی علیه السلام، شَرُّ بَثْرِ فی الأَرْضِ برهوت (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۶۲/۲۶).

و ما در بیان میزان که یکی از مواقف قیامت می‌باشد نیاز به تأویل نداریم (همان: ۵۵۸/۱).

همان‌طور که مشاهده شد، در عبارت بالا به مادی بودن عالم نفسی تصریح شده است، هرچند که آن ماده با مادهٔ دنیوی‌اش متفاوت می‌باشد. البته ریشهٔ این حرف را در این می‌توان جست که ایشان قائل است نفس در هر مرتبه و عالمی باشد، از ملابست با مادهٔ جسمانی جدا نمی‌گردد. همچنین این جسم مادی، منفصل از حرکت نمی‌گردد و در هر موطن و عالمی، حرکت متناسب با خود را خواهد داشت تا اینکه متناسب با صور کسب کرده در دنیا می‌شود. به بیانی دیگر، حرکت بدن بعد از مرگ و متلاشی شدن اجزا نیز ادامه دارد؛ چرا که تعلق نفس به جسم مادی، ذاتی آن می‌باشد و به خاطر همین تعلق به بدن خاص، از نفوس دیگر متمایز گردیده است. او بیان می‌دارد:

نفس از آن حیث که نفس است، از ملابست ماده و همراهی با طبیعت جسمانی جدا نمی‌شود و در اصول برهانی اثبات شده نفس از حیث این علاقهٔ مادی، اختصاص به شخص خاصی یافته است و به خاطر منطبع شدن در این ماده، متفرق در افراد و اصناف مختلف شده است... این علاقه [بین نفس و بدن] با پراکنده شدن اجزای بدن و دگرگونی آن‌ها در کیفیات گوناگون از بین نمی‌رود و تنها ظاهر شدن آثار ماده به وسیلهٔ این پراکندگی اجزا از بین می‌رود. البته این جدایی اجزا نسبت به ما و حواس ماست و گرنه نسبت به خداوند، آن اجزا بر اجتماع ذاتی خود می‌باشند...؛ چرا که به وسیلهٔ برهان که مطابق با رأی افلاطون می‌باشد، ثابت شده است که وحدت شخصی با کثرت انفصالی اجزا از بین نمی‌رود؛ زیرا که آن کثرت در مقابل وحدت نیست.

وی معتقد است که تنها انفصال حقیقی، مخل به وحدت شخصی است. این در حالی است که در صورت پراکندگی اجزای بدن، انفصال حقیقی صورت نمی‌گیرد تا مخل به وحدت شخصی اجزای بدن با نفس باشد؛ زیرا انفصال حقیقی در صورتی واقع می‌شود که اجزای آن متصل، در ماهیت با هم مشترک نباشند و این در صورتی رخ می‌دهد که اجزای آن متصل، اجزای لایتجزی باشند که در مورد بحث (اجزای متفرقهٔ بدن) این فرض موجود نمی‌باشد (همان: ۵۶۲/۱-۵۶۳).

او در بیان حرکت اجزای مادی بدن بعد از مرگ می گوید:

ماده جسمانی و طبیعت جرمانی، خالی از حرکت در استعدادات لایق به خود نمی باشد. البته حرکت در این استعدادات، متناسب با مواظن و عوالمی است که در آن ها قرار گرفته است و در گذشت زمان، متناسب با صور کسب کرده در دنیا می شود (همان: ۵۶۴/۱).

آنچه از میت بعد از پوسیدن تمام اجزا و ارکان و قوی و هیئاتش باقی می ماند، در روایات تعبیر به «عجب الذنب» شده است و آن در نظر قاضی سعید عبارت از حصه شخصی از جوهر جسمانی طبیعی می باشد و این حصه جسمانی در نشئه آخرت، صور اخروی و هیئت و شکل هایی را می پذیرد که در حقیقت همان اعمال و ملکات دنیوی است و به حسب استعدادش در صورتهای برزخی و حرکاتش در هیئت های زیبا و ناپسند، پذیرای ظهور روح در بدن به کار گرفته شده اش در دنیا می شود. در نتیجه تفسیر قاضی سعید از بدن برزخی، متفاوت از تفسیر حکمت متعالیه می باشد؛ چرا که از منظر حکمت متعالیه، بدن مثالی برزخی، نشئت یافته از نفس و مجرد از ماده می باشد، اما از منظر قاضی سعید، بدن برزخی همراه با ماده می باشد، هر چند که این ماده متکامل تر و نورانی تر از ماده دنیوی است. با اعتقاد ایشان، نفس در تمام نشئات همراه با بدن می باشد و این بدن نیز فارق از ماده نیست و در هر موطنی، حرکت متناسب با عالم خود را دارد (همان: ۵۶۵/۱).

حال باید به بررسی این امر پردازیم که منظور وی از عالم نفسی چیست؟ او در این باره بیان می دارد:

عوالم کلی، سه عالم می باشد: یکی عالم عقلی، سپس عالم نفسی و در نهایت عالم حسی. نفس وجهه ای از عالم عقلی دارد که اصل و منشأ آن می باشد، وجهه ای از عالم نفسی دارد که مقام و مرتبه آن می باشد و وجهه ای از عالم حسی دارد که زندان و محبس آن می باشد. در عالم حسی، فرورفته در اعراض مادی و شوائب حسی می باشد؛ در عالم نفسی، نفس منطبع در جسم نوری می باشد که ملکوت این جسم مادی می باشد؛ و در عالم عقلی، نفس تعلقی به جسم ندارد، بلکه محیط به تمام عوالم جسمی و نفسی می باشد. پس هنگامی که نفس بالاضطرار به وسیله موت طبیعی از عالم عنصری جدا شد، به سوی عالم نفسی در آن ماده جسمانی اش

بازمی‌گردد که این ماده جسمانی به وسیله اعمال پاکش نورانی گشته، در صورتی که از سعدها باشد، و یا ظلمانی گشته، در صورتی که از اشقیاء باشد (همان: ۵۳۲-۵۳۱/۱).

البته اینکه بیان کرده است که نفس در عالم عقلی، تعلقی به بدن ندارد، منظور این است که نفس در تصرفات مربوط به آن نشئه، احتیاجی به بدن ندارد، وگرنه خود او تصریح کرده که نفس هیچ‌گاه از همراهی با بدن مادی جدا نمی‌گردد، و معلوم شد که منظور وی از عالم نفسی، عالم متوسط بین نشئه عنصری و نشئه عقلی می‌باشد که در نظر وی هرچند این عالم دارای ماده جسمانی است، اما این ماده جسمانی، لطیف و نورانی است. او در عبارتی دیگر در توضیح عالم برزخ که از مراتب عالم نفسی است، به این نکته تصریح می‌کند که نفس این جسم لطیف را بر اساس افعال اختیاری نیکو یا ناپسند در این دنیا ایجاد می‌کند (همان: ۵۳۰/۱).^۱

او در مادی بودن بدن اخروی، به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد می‌کند که طبری در *الاحتجاج* آورده است. از آنجا که در ادامه، آقاعلی به این روایت استشهاد کرده است، به ذکر آن می‌پردازیم. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ الرُّوحَ مَقِيمَةً فِي مَكَانِهَا. رُوحَ الْمُحْسِنِ فِي ضِيَاءٍ وَفَسْحَةٍ وَرُوحَ الْمُسِيءِ فِي ضَيْقٍ وَظَلْمَةٍ، وَالْبَدْنَ يَصِيرُ تَرَابًا كَمَا مِنْهُ خَلْقٌ، وَمَا تَقْدَفُ بِهِ السَّبَاعُ وَالْهَوَامُّ مِنْ أَجْوَاهِهَا مِمَّا أَكَلْتَهُ وَمَرَّقْتَهُ، كُلُّ ذَلِكَ فِي التَّرَابِ مَحْفُوظٌ عِنْدَ مَنْ لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَيَعْلَمُ عَدَدَ الْأَشْيَاءِ أَوْ وَزْنَهَا، وَإِنَّ تَرَابَ الرُّوحَانِيِّينَ بِمَنْزِلَةِ الذَّهَبِ فِي التَّرَابِ، فَإِذَا كَانَ حِينَ الْبَعْثِ، مَطَرُ الْأَرْضِ مَطَرُ النَّشُورِ، فَتَرَبُّوا الْأَرْضَ ثُمَّ تَمَخَّضَ مَخْضَ السَّقَاءِ، فَيَصِيرُ تَرَابَ الْبَشَرِ كَمَصِيرِ الذَّهَبِ مِنَ التَّرَابِ إِذَا غَسَلَ بِالْمَاءِ، وَالزَّبَدُ مِنَ اللَّبَنِ إِذَا مَخَّضَ، فَيَجْتَمِعُ تَرَابُ كُلِّ قَالِبٍ إِلَى قَالِبِهِ، فَيَنْتَقِلُ بِإِذْنِ اللَّهِ الْقَادِرِ إِلَى حَيْثُ الرُّوحِ، فَتَعُودُ الصُّورُ كَهَيْئَتِهَا وَيَلِجُ فِيهَا الرُّوحُ، فَإِذَا قَدِ اسْتَوَى لَا يَنْكُرُ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا» (طبری، ۱۴۱۶: ۲/۳۵۰)؛ روح در جایگاه خود اقامت دارد. روح نیکوکار در روشنی و فراخی است و روح بدکار در تنگی و تاریکی، و بدن تبدیل به خاک می‌شود، همان طور که از خاک آفریده شده است و هر آنچه که درندگان و پرندگان

۱. باید به این نکته دقت داشت که عالم نفسی در نظر قاضی سعید، منحصر به عالم برزخ نیست، بلکه او تجسم اعمال در آخرت و میزان - یکی از مراتب قیامت - را بر اساس همین عالم نفسی و تجسد اعمال بیان می‌کند.

از بدن او به وسیله خوردن و دریدن ربوده‌اند، تمام این‌ها در خاک نزد کسی که به اندازهٔ متقال ذره‌ای در تاریکی‌های زمین از علم او پنهان نیست و عدد اشیا و وزن آن‌ها را می‌داند، محفوظ می‌باشد. همانا خاک انسان‌های روحانی به منزلهٔ طلا در خاک است. در هنگام رستاخیز، زمین از بارانی که برانگیزاننده است، بارانی می‌شود. پس زمین رشد می‌کند. پس حرکت شدیدی داده می‌شود، آن‌چنان که شیر در مشک تکان داده می‌شود و کره از شیرش جدا می‌شود. پس خاک بشر در میان سایر خاک‌ها همچون طلای شسته‌شده با آب، نسبت به خاک می‌شود و همچون کره نسبت به شیر می‌باشد. هنگامی که شدیداً تکان داده شود، پس خاک هر قالبی به سوی قالب خود جمع می‌شود و به اذن خداوند قادر، به سوی مکان روح منتقل می‌شود و صور به اذن مصور، مانند هیئت و شکلشان بازمی‌گردند و روح در آن داخل می‌گردد و وقتی استوا یافت هیچ چیزی از او برایش ناآشنا نیست.

او در تشریح «عجب الذنب» وارد شده در روایت بیان می‌دارد:

جوهر جسمانی نوری بعد از دگرگونی و اختلاط صور دنیوی، آمادهٔ ظهور آثار نفوس متعلق و اختصاص یافته به این ابدان می‌شود [به جسم برزخی اشاره دارد]. پس اسرافیل که زنده‌کنندهٔ ارواح و عطاکنندهٔ حیات به اشیاست، به دم واحدی می‌دمد و آن دم بر صورت‌های برزخی می‌گذرد و آن‌ها را خاموش می‌کند. سپس یک بار دیگر بر آن حصص جسمانی که آمادهٔ اشتعال به واسطهٔ ارواحش می‌باشد، می‌دمد. در این حال این اجسام دارای حیات می‌شوند [اشاره به جسم اخروی دارد] (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۷۰/۱).

او حدیثی از پیامبر ﷺ را به نقل از شیخ طبرسی در کتاب الاحتجاج روایت می‌کند و در ضمن آن به مطلوب خود (مادی بودن بدن اخروی) استناد می‌کند:

شخصی یهودی نزد پیامبر ﷺ آمد و در بخشی از سؤالات خود پرسید، با توجه به آیهٔ «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ» مردم در آن روز در چه جایگاهی قرار دارند؟ حضرت فرمود: «در تاریکی که غیر از محشر است». [بعد در توضیح این فراز حدیث بیان می‌دارد: شاید مراد از ظلمت، آن مواد تاریک حامل صور اخروی باشد؛ زیرا که این صور اخروی بالقوه می‌باشند و قوه نسبت به نور فعلیت، ظلمت است (همو، ۱۳۸۱: ۱۹۳).

۲. معاد از منظر آقاعلی مدرس زنوزی

از منظر زنوزی، نفس بعد از مرگ همچنان تدبیر بدن را انجام می‌دهد. البته در کیفیت تدبیر نفس نسبت به بدن بعد از مرگ در مقایسه با قبل از مرگ تفاوتی است که در ادامه بدان اشاره می‌شود. همچنین نفس بعد از مرگ دوباره به عالم نازل دنیا تنزل نمی‌کند، به نحوی که بدن متوقف باشد و نفس به سمت آن حرکت کند؛ چرا که در سرای بعد از مرگ، ماده و استعدادی وجود ندارد تا نفس بتواند حرکت نماید؛ بلکه جسم بر اساس ودایعی از نفس که در آن باقی مانده است و در تحت تدبیر نفس قرار دارد، به سمت آخرت و نفس می‌رود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۳/۲-۹۴). تبیین ارتباط نفس و بدن بعد از مرگ از منظر آقاعلی مبتنی بر تبیین ارتباط آن دو قبل از مرگ می‌باشد. براین اساس ما به طور مجزا به تبیین این رابطه در این دو مرحله از منظر مدرس زنوزی می‌پردازیم.

۲-۱. نحوه ارتباط نفس و بدن قبل از مرگ

ترکیب بین نفس و بدن در منظر زنوزی، ترکیب حقیقی است و این ترکیب حقیقی صورت نمی‌گیرد، مگر اینکه بین اجزایی که اندک کثرتی بین آنها وجود دارد، افتقار و علیتی طرفینی وجود داشته باشد. البته زنوزی تنها نیازمندی طرفینی اجزای یک مرکب به یکدیگر را برای حقیقی بودن آن ترکیب کافی نمی‌داند، بلکه در یک مرکب حقیقی علاوه بر اینکه اجزا با اختلاف جهت بر یکدیگر توقف دارند،^۱ اجزا باید استقلال در وجود را از دست داده و به وجود واحد موجود باشند و مثال چنین وحدت حقیقی، انسان مرکب از نفس و بدن، و در حقیقت مرکب از ماده و صورت می‌باشد. بدن ماده است و نفس صورت آن می‌باشد و هر دوی آنها با یکدیگر اتحاد وجودی دارند (همان: ۸۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۸۸ و ۱۹۸-۲۰۰). یکی از دلایل اتحادی بودن ترکیب بین نفس و بدن، صحت حمل در گزاره پیش روست: «الإنسان جسم حساس متحرک بالإرادة مدرک للکلیات». در اینجا جسم به صورت لاشرط لحاظ شده است و قابلیت

۱. نیازمندی اجزای یک مرکب حقیقی بر یکدیگر به وجهی است که موجب دور نشود؛ یعنی با اختلاف جهت بر یکدیگر توقف دارند.

اتحاد با قوای نفسی نامیه و مدرکه را دارد و اگر نفس بوجه من الوجوه با جسم متحد نباشد، حمل غلط است، در حالی که چنین نیست (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

در ارتباط با ترکیب حقیقی بین نفس و بدن اشکالی مطرح می‌شود که زنوزی در مقام پاسخ به آن برآمده است. اشکال بدین شرح است: صور عناصری که بدن از آن‌ها تشکیل شده، به همان هیئت و صورت خود در بدن باقی می‌باشد. به بیانی واضح‌تر، بدن مرکب از اعضاست و اعضا از گوشت و عصب و استخوان تشکیل شده‌اند و هر کدام از این گوشت و استخوان، وجود خاص به خود را دارد که مابین وجود هر یک از سایر اجزاست، پس چطور می‌توان بدن انسان را یک واحد حقیقی لحاظ کرد و قائل به اتحاد وجودی بدن با نفس شد؟ زنوزی در جواب به این پرسش بیان می‌دارد که در این اجزا دو جهت وجود دارد: یکی جهت قوه و ابهام و دیگری جهت فعلیت و تحصیل. اجزا به اعتبار اول، اجزا برای مرکب می‌باشند و مبهم بما هو مبهم متحد با متحصّل (نفس) می‌باشد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۸۹/۲). همچنین از این نکته نباید غفلت کرد که اطلاق بدن بر این استخوان و عصب و گوشت، در صورتی است که نفس به این بدن تعلق گرفته باشد و اگر تعلق نفس از بین برود، دیگر تنها جسمی بی‌جان است. بنابراین در اینجا اتحاد بین نفس و بدن از آن حیث مد نظر ماست که این بدن قابل نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۸).

با توجه به اینکه «حکم أحد المتحدین یسری إلی الآخر» اشکالی متوجه ظاهر کلام زنوزی می‌شود که وی از آن پاسخ گفته است. اشکال مقدر این است که اگر نفس با بدن متحد باشد، باید آثاری مانند تغییرات، بیماری، یا نقص عضو که بر بدن عارض می‌شود، به نفس نیز سرایت کند و مثلاً نفس نیز متغیر و ناقص و بیمار شود و با عروض تغییرات، وحدت شخصی نفس از بین خواهد رفت. اما جواب وی این است که اعضای بدن از شرایط حصول روح بخاری می‌باشند و روح بخاری از این اعضا برانگیخته می‌شود و این روح بخاری حامل نفس می‌باشد و متحد حقیقی با نفس همین روح بخاری از جهت قوه‌اش می‌باشد و ترکیب بین این دو، ترکیب طبیعی بالذات

است.^۱ اما ترکیب بین صورت‌های اعضا با یکدیگر، ترکیب اعتباری بالذات می‌باشد؛ چرا که هر یک از این اجزا در ضمن مرکب، وجود بالفعل و مستقلى دارد و بین اعضا با یکدیگر هیچ گونه اتحاد حقیقی وجود ندارد و به اعتبار اینکه این اعضا در کنار هم قرار گرفته‌اند، آن‌ها را واحد فرض می‌کنیم و ترکیب بین اعضا با نفس، ترکیب طبیعی بالعرض می‌باشد؛ یعنی در حقیقت آن واسطه که همان روح بخاری باشد، با نفس متحد بالذات است اما ذوالواسطه که اعضا می‌باشند، به خاطر اینکه حامل روح بخاری می‌باشند، مجازاً و بالعرض متحد با نفس بر آن‌ها اطلاق می‌شود؛ یعنی مجازاً حکم واسطه (روح بخاری) را به ذوالواسطه (اعضای بدن) داده‌اند. البته در ادامه، زنوزی از این مطلب فراتر می‌رود و می‌گوید که نفس با تمام اجزا و ذرات بدن نیز متحد است و دلیل این مدعا را تغییر حالات بدن با عارض شدن حالات نفسانی در نفس برمی‌شمارد؛ مثلاً وقتی حالت خجالت در نفس محقق می‌شود، رنگ صورت سرخ می‌شود. برای فهم اتحاد نفس با تمام اجزای بدن باید توجه شود که نفس و بدن دارای مراتبی می‌باشند و هر مرتبه‌ای از آن، قابل مرتبه بالاتر می‌باشد. اخلاط غلیظ، قابل برای اعضای بدن می‌باشد و اعضای بدن، قابل روح بخاری می‌باشد و روح بخاری با اختلاف مراتب در لطافت، قابل قوای مختلف است و هر قوه‌ای قابل برای صور مدرکه خود می‌باشد و همین طور ادامه دارد تا به آخرین فعلیت (مرتبه عقلانی) منتهی شود. در نتیجه، مراتب مختلف بدن، مراتب نفس می‌باشد و نفس با تمام مراتب بدن اتحاد حقیقی دارد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۰/۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۷۹). پس بین مراتب مختلف نفس، ارتباط ذاتی وجود دارد و هر مرتبه بالاتر نسبت به مرتبه مادون علت می‌باشد و وجود نفسانی در همه آن مراتب سریان و با همه مراتب اتحاد دارد و موجب اتحاد آن مراتب با یکدیگر نیز می‌باشد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۸۹/۲-۹۰). پس در مقام جواب از اشکال بیان می‌داریم که نفس ذومراتب است و هیچ محذوری در تغییر مراتب نازل

۱. مرکب طبیعی آن است که از ترکیب اجزای آن، یک نوع طبیعی حاصل شود و عقل به تحلیل می‌تواند برای آن مرکب اجزایی فرض نماید، نه اینکه اجزا به نحو بالفعل در ضمن آن ترکیب تحقق داشته باشند. این ترکیب طبیعی، اتحادی می‌باشد و از ترکیب اجزا، یک وجود واحد حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۶).

نفس که متحد با بدن مادی است، وجود ندارد؛ چرا که در حقیقت بدن از مراتب نازل نفس می‌باشد و مؤید این مطلب، متألم شدن نفس در صورت اصابت جراحی بر بدن است.

۲-۲ نحوه ارتباط نفس و بدن جسمانی مادی بعد از مرگ

با توجه به اینکه نفس و بدن قبل از مفارقت، با یکدیگر اتحاد حقیقی دارند و به یک وجود واحد موجودند، بعد از مفارقت نفس از بدن، ودایعی در بدن از جهات ذاتی و ملکات جوهری^۱ نفس باقی می‌ماند و خود نفس متصل به نفس کلی، مربی برای این نفس می‌شود که مناسب ذات و کمالاتش می‌باشد و بدن به سوی آخرت سیر می‌کند و محرک بدن همان نفس کلی مربی نفس جزئی، از مجرای نفس جزئی می‌باشد، اما به حسب نظام کلی نه نظام جزئی که قبل از مفارقت از بدن بود؛ زیرا نفس جزئی بعد از مفارقت، جهت فاعلیت برای نفس کلی است و البته تدبیر نفس جزئی نسبت به بدن، از روی قصد و شعور انجام نمی‌شود، بلکه این تدبیر به طور طبیعی و تکوینی انجام می‌شود و نفس جزئی فاعل بالطبع می‌باشد و از آن جهت که نفس جزئی جهت فاعلیت برای نفس کلی است، فاعل بالتسخیر می‌باشد (همان: ۹۱). در نتیجه نفس بعد از کسب کمالات، دوباره به عالم نازل دنیا تنزل نمی‌کند، به نحوی که بدن متوقف باشد و نفس به سمت آن حرکت کند، بلکه جسم به سمت آخرت و نفس می‌رود (همان: ۹۳-۹۴).

بعد از مفارقت، بدن تحت تدبیر نفس کلی از مجرای نفس خود قرار می‌گیرد. البته تعلق نفس به بدن بعد از مفارقت، تعلق ایجابی است و آماده‌سازی از جانب بدن برای نفس به سان قبل از مفارقت وجود ندارد. برای درک صحیح ارتباط ایجابی یادشده شایسته است توجه داشته باشیم که در دنیا رابطه بین نفس و بدن طرفینی است و نفس چون جسمانیة الحدوث است، در حدوث به بدن نیاز دارد و در ادامه که نفس مجرد یافت، برای کسب فعلیت و فضیلت جدید، نیازمند قابلی مادی (بدن) است و از طرف

۱. منظور ملکاتی است که برای نفس در طول زندگی دنیوی همچون انواع ملکات اخلاقی حاصل شده و این ملکات عین جوهر نفسانی شده است.

دیگر، بدن نیز نیاز به مدبری دارد که آن را تدبیر کند و از فساد اعضای بدن و تفرق اجزای آن جلوگیری نماید. اما بعد از مرگ، این حاجت طرفینی نیست و نفس هیچ حاجتی به این بدن مادی ندارد، بلکه تنها بدن نیاز به مدبری دارد که آن را به سوی آخرت سوق دهد. در نتیجه، تعلق نفس به بدن بعد از مرگ، تعلق یک‌طرفهٔ ایجابی و اثرگذار است، بدون اینکه نفس از این ارتباط اثری بپذیرد و همین علاقهٔ ایجابی، مصحح بقای بدن مقربان به صورت و هیئت در قبر و تلاوت قرآن از سوی برخی نفوس قدسیه بعد از موت می‌باشد. همچنین رجوع نفس به بدن دنیوی برای جواب به سؤال نکیر و منکر، از شئونات همین تعلق می‌باشد.^۱ البته این تعلق بدین نحو نیست که رجوعش از قبر به برزخ به نحو کنده شدن و گرفته شدن باشد؛ چرا که اتحاد اعدادی دنیوی در آنجا وجود ندارد، بلکه تعلق نفس به بدن موجود در قبر، از نوع تعلق ایجابی است و به همین خاطر، این رجوع و سؤال و جواب با اینکه در قبر دنیوی صورت می‌گیرد، از مقامات آخرت و منازل آن می‌باشد و همچنین آنچه دربارهٔ مشتعل شدن قبور افراد شقی نقل شده، از این باب می‌باشد (همان: ۱۰۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۸-۳۲۷).

زنوزی در مقام تأیید نظریهٔ خود به روایت احتجاج که در بالا گذشت، استدلال می‌کند؛ چرا که در این روایت آمده است: «إِنَّ الرُّوحَ مَقِيمَةٌ فِي مَكَانِهَا» و می‌گوید چه بسا این روایت در مقام این می‌باشد که روح به سمت مقام نازلی که از آن به وسیلهٔ حرکت ذاتی بالا آمده است، برنمی‌گردد؛ چرا که شیء با جوهر ذاتش، حرکت ذاتی فطری طبیعی به سمت بطلان ذات یا بطلان کمالات ذاتش نمی‌کند، بلکه بذاته به سوی کمال ذات خود و آن مقام مجرد که برای نفس حاصل شده است، حرکت می‌کند. پس از آن مقام تنزل نمی‌کند، مگر به واسطهٔ موانع و اضدادی که متوجه نفس شود و آن را از توقف در آن درجهٔ کمالی که کسب کرده است، بازدارد و مادهٔ نفس

۱. عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أُخْرِجَ مِنْ بَيْتِهِ، شَبَّعَتْهُ الْمَلَائِكَةُ إِلَى قَبْرِهِ يَزِدُّمُونُ عَلَيْهِ، حَتَّى إِذَا انْتَهَى بِهِ إِلَى قَبْرِهِ، قَالَتْ لَهُ الْأَرْضُ: مَرْحَبًا بِكَ وَأَهْلًا، أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ أَحَبَّ أَنْ يَمْشِيَ عَلَيَّ مِثْلَكَ، لَتَرِيَنِّي مَا أَصْنَعُ بِكَ. فَتَوَسَّعَ لَهُ مَدُّ بَصَرِهِ وَيَدْخُلُ عَلَيْهِ فِي قَبْرِهِ مَلَكَ الْقَبْرِ وَهَمَّا قَعِيدَا الْقَبْرِ: مَنْكِرٌ وَنَكِيرٌ، فَيَلْقِيَانِ فِيهِ الرُّوحَ إِلَى حَقْوِيهِ فَيَقْعِدَانِهِ وَيَسْأَلَانِهِ...» (كلینی، ۱۴۳۰: ۶۰۱/۵). این روایت ظهور دارد که روح توسط منکر و نکیر به همین بدن مادی تعلق می‌گیرد.

برای حرکت به سوی مقابل آن کمالات آماده شود. اما دار آخرت که سرای استعداد و آماده شدن از خارج نیست، بلکه آن نشئه مجرد است و نفس تنها از آنچه دارد، بهره‌مند می‌شود. بنابراین روح در مقام خود ثابت خواهد ماند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۵/۲).

در فرازی از روایت آمده است که «خاک روحانیون به منزله طلا در خاک می‌باشد». این روایت گویا صریح در این است که بعد از مفارقت نفس از بدن، ودایعی از آثار نفس به حسب ذات نفس و ملکات اصلیه و مکتسبه حاصل از اعمال، در بدن باقی می‌ماند که آن بدن و خاکش متمایز از خاک دیگر شود و همان‌طور که نفس جزئیۀ مفارق از بدن، به بدنی دیگری تعلق نمی‌گیرد - که در ادله ابطال تناسخ بیان شده است-، همان‌طور بدن زید بدین خاطر که ودیعه‌های نفس زید در آن باقی مانده و متخصص بدان شده است، نمی‌تواند به سمت نفس عمرو حرکت کند (همان: ۹۹-۹۸).

روح در آن نشئه، مستکفی به ذات خود و مبدئش می‌باشد. در نتیجه آنچه کمال ذاتش می‌باشد از او مرتفع نمی‌شود، اما آنچه نقص جوهری او می‌باشد، ممکن است از او مرتفع شود، البته نه به وسیله رافع و معدّ خارجی؛ چرا که در آخرت، اعداد و استعداد خارجی وجود ندارد، بلکه به وسیله رافع داخل در خود ذات برطرف می‌شود که نور توحید و لوازم این نور مانند نور نبوت، امامت و معاد می‌باشد. اما کسانی که نور توحید ندارند، رافع داخلی ندارند و مانع و رافع خارجی نیز که در آن نشئه نمی‌باشد، در نتیجه هیچ‌گاه عذاب از آنان مرتفع نمی‌شود، بلکه عذاب به واسطه حرکت دوری پیوسته می‌باشد و حرکت دوری وقتی منشأش خود ذات متحرک باشد، دائم به دوام آن ذات است و تا وقتی که ذات متحرک از دایره وجودش خارج نشود، آن حرکت از او مرتفع نمی‌شود، در نتیجه مخلد در عذاب می‌باشد (همان: ۹۶-۹۵).

زنوزی قائل به حی بودن بدن اخروی - در عین اینکه مادی است - می‌باشد و به سمت غایت اعلائی خود که همان اتصال به نفس باشد، حرکت می‌کند تا اینکه به نفس متصل شود و متکامل گردد و تبدیل به آخرت شود، بعد از اینکه دنیا بود، و زنده گردد بعد از اینکه مرده بود (همان: ۱۰۲-۱۰۳).

در فرازی از روایت الاحتجاج آمده است:

خاکِ هر قالبی به سوی همان قالب بدن جمع می‌شود، پس آن قالب به اذن خداوند متعال به سوی روح حرکت می‌کند.

این عبارت ظهور دارد که بدن به سوی اتصال به روح در نشئهٔ آخرت حرکت می‌کند، نه اینکه روح به بدن در نشئهٔ دنیا برگردد (همان: ۱۰۵).
در فراز بعدی آمده است:

بعد از اینکه قالب هر بدن از خاک خودش شکل گرفت و به سمت جایگاه روح حرکت کرد، صورت‌ها به اذن مصور، مانند هیئت و شکل خود بازمی‌گردند.

این عبارت گویا صراحت دارد در آنچه ذکر شد که از صور و فعلیات سابقه و قوا و ملکات نفس، ودیعه‌ها و آثاری در بدن باقی می‌ماند و همچنین از صورت اعضا، در خاکی که از فساد آن اعضا تشکیل شده است، ودایعی باقی می‌ماند؛ چرا که اگر آن خاکی که از فساد صورت اعضا حاصل شده، صرف خاک باشد، دیگر در آن، چیزی که موجب تعیین آن بشود که خاک بدن زید باشد، وجود ندارد و در این صورت، نسبت آن به بدن زید و غیر او مساوی می‌باشد و ترجیح یکی ترجیح بلامرجح است که محال می‌باشد. همان‌طور که بدن زید در دنیا از کودکی به پیری تغییر می‌کند، با اینکه بدن همان بدن است و بقای بدن به خاطر بقای اصل ثابتی در آن است، آن اصل مادهٔ مطلقه نیست؛ زیرا نسبتش به همه مساوی است، بلکه مادهٔ متخصص به صورت زید است و تخصص ماده همانا به صورت است. پس در آن مادهٔ اخروی، اصلی باقی از سنخ صورت می‌باشد. علاوه بر این، اگر نفس بعد از مفارقت از بدن، مباین از آن باشد، به نحوی که بین آن دو هیچ ارتباطی وجود نداشته باشد، امکان ندارد با هم متحد شوند؛ زیرا دو امر متأصل، با هم متحد نمی‌شوند. بنابراین لازم است بین آن دو، جهت اتحاد وجودی موجود باشد. بنابراین تصرف نفس در بدن چه در دنیا و چه در آخرت، تصرف ذاتی وجودی است؛ با این تفاوت که اعداد بدن برای نفس در دنیا به وسیلهٔ معادلات خارجی و در آخرت بدون آن معادلات، بدن تحت تدبیر نفس قرار می‌گیرد (همان: ۱۰۷-۱۰۸). همچنین باید توجه داشت صورتی که در آخرت به اجزای مادی تعلق می‌گیرد، عین همان صورت دنیوی نمی‌باشد، بلکه مثل و شبیه آن است؛ چرا که اگر

صورت متعلق به اجزای مادی اخروی، عین صورت دنیوی باشد، دو اشکال دارد: نخست اینکه این صورت خاص که عین صورت دنیوی است، نیاز به استعدادات خاصی دارد که باید عین استعدادات دنیوی باشد، در حالی که عین آن استعدادات فراهم نمی‌باشد. دوم اینکه موجب اعاده معدوم بعینه می‌شود که محال است (همان: ۱۰۵).

در روایت **الاحتجاج** آمده است:

هر آنچه درندگان وحشی از بدن انسان خورده‌اند، همه این‌ها در خاک محفوظ است، نزد کسی که از علمش مقدار ذره‌ای از تاریکی‌های زمین مخفی نیست.

این فراز روایت چه بسا در مقام دفع شبههٔ آکل و مأکول باشد که تغذیه بدین نحو نیست که غذا به جوهر شخص خورنده اضافه شود و با آن متحد شود، بلکه به نحوی است که معد و زمینه‌ساز برای حرکت مادهٔ بدن شخص خورنده به سوی صورت دیگری که بدل از آنچه تحلیل رفته است، می‌باشد. پس بر آن مادهٔ شخص خورنده از مجرای نفش، صورت افاضه می‌شود. پس در حقیقت هیچ‌گاه مادهٔ یک بدن، مادهٔ بدن دیگری واقع نمی‌شود (همان: ۹۷).

از اشکالات مورد توجه منکران معاد جسمانیِ عنصری به قائلان آن، تعلق دو نفس به یک بدن و دیگری عدم تناسب میان نفس و بدن از جهت قوه و فعل بوده است که این دو از مهم‌ترین اشکالات مطرح شده در این زمینه می‌باشند. زنوزی با تصویری که از معاد عنصری خود بیان کرده است، در حقیقت بیان کرده که این اشکالات بر نظریهٔ او وارد نمی‌باشد؛ چرا که طبق نظر او، بدن بعد از موت نیز تحت تصرف نفس کلی از مجرای نفس جزئی خودش قرار دارد. بنابراین نفس دیگری غیر از نفس خودش بدان تعلق نمی‌گیرد و همچنین این بدن نیز در حال تکامل و سیر به سمت روح می‌باشد. در نتیجه تناسب فعلیت و قوه بین آن‌ها صورت می‌گیرد.

۳. بررسی دو دیدگاه

هرچند که این دو حکیم گرانقدر، تلاش بسیاری در جهت تبیین معاد عنصری کرده‌اند، این نظریه با اشکالات زیر مواجه است:

دو فرزانه اختلاف وجود دارد؛ چرا که قاضی سعید حرکت اجزای مادی را قبل از قیامت در نشئه برزخ می‌داند و حتی جسم برزخی را همراه با ماده‌ای لطیف و نورانی می‌داند. اما حکیم زنوزی حرکت اجزای مادی را قبل از قیامت و در همین دنیا می‌داند که تحت تدبیر نفس کلی از مجرای نفس خودش قرار گرفته است و تصرف نفس در آن اجزا ایجابی می‌باشد و موجب می‌شود که بدن به سمت جایگاه روح خود حرکت کند. حکیم زنوزی در تبیین نظریه خود، به طور ضمنی در مقام پاسخ‌گویی از برخی اشکالات مطرح شده در باب معاد جسمانی عنصری از جمله شبهه آکل و مأکول، تعلق دو نفس به یک بدن و عدم تناسب بین نفس و بدن از حیث قوه و فعل برمی‌آید. البته نحوه تعلق نفس به بدن از منظر وی، قبل از مفارقت نفس از بدن و بعد از آن متفاوت است. قبل از مفارقت، این دو با هم متحدند و از جانب نفس علیت و از جانب بدن آماده‌سازی و استعداد برای کسب کمالات بیشتر توسط نفس وجود دارد. اما بعد از مفارقت، فقط از جانب نفس رابطه ایجابی وجود دارد و از جانب بدن رابطه اعدادی نسبت به نفس تحقق ندارد. اما نباید این حقیقت را مورد غفلت قرار داد که قول به جسم عنصری بودن بدن اخروی با اشکالاتی نظیر جاری شدن احکام ماده در سرای آخرت همراه می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح برزاد المسافر ملاصدرا، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۲. سبزواری، ملاهادی به مهدی، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۴. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تصحیح ابراهیم بهادری، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۶ ق.
۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، کتاب الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۶. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، الاربعینیات لکشف انوار القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۷. همو، شرح توحید الصدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۳۰ ق.
۹. مدرس زنوزی، آقاعلی، بدایع الحکم، تصحیح محمدجواد ساروی و رسول فتحی، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. همو، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، مقدمه و تنظیم و تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

فهم وإثبات بساطة الحقّ تعالى في ضوء القيومية الإلهية من منظور ملاً صدرا

- عظيمة بور أفغان (طالبة دكتوراه في فرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسى بمشهد)
- على رضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)
- سيد مرتضى حسينى شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسى بمشهد)

إنّ اهتمام صدر المتألّهين من بين جميع الأسماء الإلهية، باسم «القيوم»، أمر لا يمكن نكرانه. وقد بلغ اهتمامه بهذا الاسم مبلغاً يرى معه أنّ المعارف الربوبية والمسائل المعتبرة في علم التوحيد جميعها منبثقة عن القيوم الذى وصفته طائفة من الروايات مع اسم «الحى» بالاسم الأعظم لله تعالى. تركّزت عدسة البحث هذه على إيضاح البساطة الحقيقية لله على أساس قيوميته تعالى. إنّ ملاً صدرا عبر تحديد منزلة صفة القيوم باعتبارها مبدأ الصفات الإضافية، عدّ هذه الصفة مراراً وتكراراً، واسطة اتّصاف الذات بالصفات الفعلية المتأخّرة عن الذات، الأمر الذى لا يسفر عن حدوث خلل في بساطة الذات الإلهية. وفي ضوء الأسس الصدراتية، يمكن فهم وإثبات مقدّمات قاعدة بسيط

الحقيقة أيضًا على أساس القيومية؛ بحيث يتحقق في ضوء هذا الاسم إثبات بساطة الذات الإلهية وفهم كيفية الكلية.

المفردات الأساسية: الصفات الفعلية، القيوم، البساطة، الحكمة المتعالية.

الأسفار الأربعة من منظور رفيعى قزوينى وجوادى آملى

□ عبدالحسين خسرو بناه (أستاذ فى معهد الثقافة والفكر الإسلامى للبحوث بقم)
 □ رضا حصارى (طالب ماجستير فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

إنّ دراسة رؤية جوادى آملى ورفيعى قزوينى بشأن الأسفار الأربعة تبين أنّ بينهما وجوه اشتراك وافتراق. يرى جوادى آملى أنّ السفر الأول سينتهى إلى حصول مقام الولاية، والسفر الثالث قرين بحصول مقام الخلافة؛ بينما رفيعى قزوينى سيحصل مقام الولاية فى نهاية السفر الثالث. ومن وجهة نظره السفر الأول يؤدّى إلى بداية مقام القلب، والسفر الثانى هو مبدأ ظهور الروح فى مصطلح العرفاء؛ فى حين أنّ شهود الهوية الغيبية والوصول إلى مقام المحو والطمس، لا يتناسب ومرتبة الروح؛ بل الوصول إلى هذا الأمر يتوافق مع مقام الخفى والأخفى. وبعض العرفاء مثل القيصرى والكاشانى يفرّقون بين مراتب الولاية فى أوائلها وأواخرها، لكن لا نرى هناك افتراقاً فى وجهة نظر رفيعى قزوينى. فعلى حسب رأيه إنّ السفر الأول يتمّ فى إطار الأمور العامة والجواهر والأعراض للسفر الثالث للحكماء؛ لكن جوادى آملى يعتقد أنّ حدود السفر الأول تمتدّ إلى إثبات ذات الله تعالى. وإضافة إلى شمول السفر الثالث على الجواهر والأعراض حسب رأى رفيعى قزوينى، سيتمّ فى هذا السفر تناول كيفية فاعلية الله تعالى وكيفية صدور الواحد عن الكثير. سعت هذه المقالة إلى دراسة آراء هذين الحكيمين المتألهين بالمنهج التحليلى - المقارن.

المفردات الأساسية: الولاية، الخلافة، الروح، الأمور العامة، فاعلية الله تعالى.

تقييم نقد العلامة السمنانى لتقرير آقا على المدرس فى أصالة الوجود

- محمّد خسروى فارسانى (طالب دكتوراه فى فرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)
 □ مهدي إمام جمعة (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ على أرشد رياحى (أستاذ بجامعة إصفهان)

لم يتناول ملاً صدرًا باعتباره من أثار قضية أصالة الوجود أو الماهية، بشكل مستقل تحديد موضع النزاع على أصالة الوجود أو الماهية، لكن آقا على المدرس الذى ينتمى إلى مدرسة صدرًا، أفرد الموضوع يبحث مستقل فى هذا المجال، إدراكاً منه لهذه النقيصة فى الحكمة المتعالية. وفى المقابل أثار العلامة السمنانى، بنظرة متباينة وتفصيلية، إشكالات من جهات مختلفة على شرح آقا على المدرس، أدلى بدلوه فى الموضوع. هذه المقالة سلطت الضوء على تقرير المدرس، ذكر نقد السمنانى على هذا القول بالتفصيل وتمّ تقييمه. وهذا موضوع جديد لم يطرقه أحد من قبل، وتناولته المقالة بمنهج تحليلي - نقدي. وأثبتت المقالة أنّ تحرير المدرس وإن لم يكن مقبولاً، إلا أنّ نقد السمنانى بتقرير المدرس يمكن القبول به فى موضوعين، وفى المواضيع الأخرى غير مقبول ويعانى إشكالات كبرى.

المفردات الأساسية: العلامة السمنانى، آقا على المدرس، أصالة الوجود، أصالة الماهية، مبدأ المشتق، مبدأ الأثر وأثر المبدأ.

تفسير أصالة الوجود واعتبارية الماهية والتوظيف المعرفي للماهية،

من منظور ملاً صدرًا

□ حسين غفارى (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ سيد محمد مظفرى (طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

□ عزيز الله فياض صابرى (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)

على الرغم من أنّ أصالة الوجود من أهمّ القضايا الفلسفية التى كانت فى محطّ الاهتمام الفكرى والفلسفى لصدر المتألّهين، ويقوم كثير من القضايا الفلسفية على أساسها، لكن مع الأسف كما أدى عدم التمييز الدقيق بين قضايا الأنطولوجيا والقضايا المعرفية فى مصادر الفلسفة الإسلامية والحكمة الصدراتية، إلى الإبهام والتعقيد فى كثير من القضايا الفلسفية، وألقى بظلاله على وضوح مقاصد حكماننا، كذلك ترك بصماته على هذه القضية وتناجها. وانصبّ جهد الباحثين فى هذه المقالة على إعادة النظر فى هذه القضية بعد استعراض خلفيات البحث مع التمييز بين الجانب المعرفى والأنطولوجى،

وبالاعتماد على أسس ملاً صدرا وتعايره من خلال المنهج الوصفي التحليلي، لنسلط الضوء على تفسيره الصحيح لأصالة الوجود واعتبارية الماهية من كلا المنظورين المعرفي والأنطولوجي، ونوضّح الوظيفة المعرفية للماهية.

المفردات الأساسية: الأصالة، الاعتبارية، ذهنية الماهية، العينية، محكي الوجود والماهية، الموجودية بالذات، الموجودية بالعرض.

أضواء على نظرية الخواجة نصير الدين الطوسي في عقيدة البداء

□ رسول محمد جعفري (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

□ وحيد داوري جهارده (ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

يُعَدُّ الخواجة نصير الدين الطوسي من أبرز متكلمي الشيعة، وطالما كانت أعماله وآراؤه محطَّ اهتمام المفكرين. وله في عدد من مصنّفاته مواضيع ومواقف في باب عقيدة البداء أعقبت مواقف متباينة إزاءه؛ فمن العلماء من مثله في القول، ومنهم من وجّه إليه النقد، وآخرون سعوا إلى تبرير رأيه في البداء. تفيد البحوث والدراسات أنّ النقد الوجّه إلى الخواجة مقبول، ويُستشَفُّ من مواضعه إنكاره للبداء، مع ذلك لم يتفرد الخواجة بهذا الرأي إذ السابقون واللاحقون له من المتكلمين رفضوا البداء أيضًا، ولم يأتِ الخواجة بجديد؛ ويبدو أنّ ما طرحه الخواجة ومتكلمون آخرون مثل الشيخ الطوسي والسيد المرتضى في قضية البداء، ليس موقفًا شيعيًا، بل إنّ من ترسّبات فكرية للقاضي عبد الجبار المعتزلي في مواقف تلميذه السيد المرتضى، ومن السيد المرتضى تسرب هذا الرأي إلى سائر متكلمي الشيعة.

المفردات الأساسية: البداء، الخواجة نصير الدين، النقد، الشيعة، المعتزلة.

عالم البرزخ في أنطولوجيا ابن سينا؛ قراءة تحليلية

□ رضا محمد نجاد (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة آزاد الإسلامية)

□ جعفر شانظري (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

على أساس الآيات والروايات، يتوسّط عالم البرزخ الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، وعلى حسب النصوص الفلسفية إنّ عالم بين عالم المجردات والعالم المادّي المحض،

ويقتضى توُسُّطه ألا يكون على الإطلاق حائزًا للمادَّة والمقدار وغريِّبا عن عالم المجرِّدات، ولا أن يكون على الإطلاق مفتقرًا إلى المادَّة والمقدار وغريِّبا عن عالم المادَّة، بل إنَّه بحيازته للمقدار والصورة من دون المادَّة، يحظى بنصيب من كلا العالمين: عالم المجرِّدات وعالم المادَّة. يرى ابن سينا أنَّه لا يمكن إثبات عالم البرزخ والمعاد الجسمانيّ، إذ يعتمد على قيام الصورة الجسميَّة بالمادَّة، ويعتبر تحقُّق الصورة والشكل والمقدار من دون المادَّة ضربًا من المستحيل، ومن هذا المنطلق، لا يحتلَّ عالم البرزخ في منظور ابن سينا، مكانة في مراتب الوجود، ويؤكد على عالم الأفلاك والعقول أيضًا في تبين منزلة النفوس بعد الموت. هذه المقالة تتناول آراء ابن سينا حول عالم البرزخ، والحياة والعوالم من بعد الحياة المادِّيَّة.

المفردات الأساسيَّة: البرزخ، النفوس، العقول، ابن سينا.

المعاد الجسمانيّ من منظور القاضي سعيد وآقا عليّ المدرّس

- سيّد محمد حسين نقیّی (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)
- عبد الله نصریّ (أستاذ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)

إنَّ المعاد الجسمانيّ العنصریّ من منظور اثنين من رُواد الحكمة الإسلاميَّة -ابن سينا وملاً صدرا- يواجه محاذير ومحظورات. يُعدُّ قاضي سعيد القميّ تلميذًا بالواسطة لصدر المتألَّهين وآقا عليّ المدرّس الزنوزیّ شارح مدرسة صدرا، ومع ذلك يختلف مفهوم كلِّ منهما من رأى ملاً صدرا في المعاد الجسمانيّ، حيث يقول كلا الحكيمين بحشر الأبدان العنصریَّة، ويرى كلاهما أنَّ الآخرة تتحقَّق في نشأة مختلفة عن نشأة الدنيا، كما أنَّه لا يزول بالموت تعلق النفس بالبدن؛ بل إنَّ توجُّه النفس إلى البدن مستمرٌّ حتَّى بعد بلى البدن وتفرُّق أجزائه، وأجزاء البدن بعد الموت تواصل حركتها وسيرها التكاملیّ، وتعلّق النفس في القيامة بالبدن المتكوّن من مكونات البدن الدنيويّ، وستكشف المقالة بعد تسليط الأضواء على هذين الموقفين عن أن آقا عليّ المدرّس حاز قصب السبق في مضمار العلم والاستدلال.

المفردات الأساسيَّة: المعاد الجسمانيّ، تعلق النفس الإيجابيّ بالبدن، قاضي سعيد القميّ، آقا عليّ المدرّس.

position of the souls after death with an emphasis on the world of spheres and intelligibility. In this article, Ibn Sina's views on the intermediate world, life, and life after material life will be explained and examined.

Keywords: *Intermediate world, Souls, Intelligibility, Ibn Sina.*

Physical Resurrection from the Perspective of Judge Saeed and Agha Ali Modarres

□ *S. Muhammad Hussein Naghibi (A PhD student at Allameh Tabataba'i Univ.)*

□ *Abdollah Nasri (Professor at Allameh Tabataba'i University)*

The physical resurrection in view of the two wise men of the Islamic philosophy -Avicenna and Mulla Sadra- has been faced with problems; while Ghazi Saeed Qomi is the mediate student of Şadr al-Muta'allihīn and Agha Ali Modarres Zenoozi who is a commentator of the school of Sadra, their view on physical resurrection are different from Sadra's perspective and both believe in gathering of the elemental bodies; both of them believe that the Hereafter will be realized in a different world other than this world, and attachment of the soul to the body does not disappear with death, rather the soul's attention to the body is available even after rotting the body and dividing the components, and the ingredients of the body continue to move and evolve after death, and the soul at the resurrection is connected to the body composed of the same material of the worldly body components. After explaining these two ideas, it will be clear that the explanation of Agha Ali Modarres is more scientific and arguable.

Keywords: *Physical resurrection, Positive attachment of the soul to the body, Ghazi Saeed Qomi, Agha Ali Modarres.*

mutability of God's Will (Bada). However, some theologians who were before and after Khajeh, have rejected Bada and he has not presented a new theory. It seems that what Khajeh and theologians such as Sheikh Tusi and Sayyed Morteza have said about Bada is not a Shiite perspective, but it is the effect of the Judge Abdul Jabbar Mu'tazilite's thought in the viewpoint of his student, Sayyed Morteza, and it has permeated from him to the other Shiite theologians.

Keywords: *Beda, Khajeh Nasir al-Din Tusi, Review, Shiite, Mu'tazilite.*

An Analysis of the Intermediate World in Ibn Sina's Ontology

□ *Reza Muhammadnejad (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*

□ *Jafar Shanazari (Associate professor at University of Isfahan)*

According to verses and narrations, the intermediate world is between the life of this world and the life of the other world and on the basis of the philosophical texts, it is a world between the incorporeal world and the pure material one, and its mediocrity requires that it is not completely equal to the material and the quantity and be alien to the incorporeal world, and not totally lack of matter and quantity and be alien to the material world, but having the quantity and immaterial form, it is something of the incorporeal world and something of material world. Referring to the consistency of the physical form with the matter and the impossibility of realizing the form and the quantity without matter, Ibn Sina says that intermediate world and physical resurrection cannot be proved. Hence, there is no place for the intermediate world in levels of existence in his view. He explains the

and epistemological issues in the texts of Islamic philosophy and Sadraian philosophy has affected on this issue itself and its consequences, as it has affected on the ambiguity and complexity of many philosophical issues and on the clarity of intentions of our philosophers, as well. While presenting the history with the separating the epistemological and ontological aspects of this issue on the bases and phrases of Şadr al-Muta'allihīn in a descriptive-analytical method, in this article, we have tried to find out this issue and study his correct interpretation of the basicity of existence and fictitiousness of the quiddity from ontological and epistemological aspects and explain the epistemological use of quiddity.

Keywords: *Principality, Fictitiousness, Mentality of quiddity, Objectivity, Representation of existence and quiddity, Essential existence, Accidental existence.*

Studying and Analyzing the Khajeh Nasir al-Din Tusi's Idea about Mutability of God's Will (Bada)

□ *Rasoul Muhammad Jafari (Assistant professor at Shahed University)*

□ *Vahid Davari Chahardah (An MA of Islamic Philosophy & Theology)*

Khajeh Nasir al-ddin Tusi is one of the most prominent Shiite theologians whose works and ideas have always been of interest to scholars. Khajeh has some ideas about mutability of God's Will (Beda) that have him different positions. Some scholars have told the same thing. Others have criticized him, and some have also come up with the justification of his idea. Investigations show that the criticism is in place and it can be used from his sayings that he denies

Agha Ali Modarres, who is Sadraian, has had an independent discussion on this issue. In contrary, Allameh Semnani, in a cross-glance and in a detailed manner, has criticized the explanation of Modarres in various respects and he himself has made a different claim to the problem. Presenting and examining the explanation of Modarres, in this paper we have expressed the Semnani's critique on this idea and evaluated it in detail. This research is new and lack similarity and its method is analytical and critical. The results of this article show that, although the explanation of Modarres is not accepted, Semnani's critiques on his account are acceptable in two cases and, in other cases, are unacceptable and his saying itself has serious problems.

Keywords: *Allameh Semnani, Agha Ali Modarres, Principality of existence, Principality of quiddity, Origin of derivative, Origin of the effect and the effect of the origin.*

The Interpretation of the Principality of Existence and Fictitiousness of the Quiddity and Epistemological Use of Quiddity from Sadra's View

- *Hussein Ghaffari (Associate professor at University of Tehran)*
- *S. Muhammad Mozaffari (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Azizullah Fayyaz Saberi (Assistant professor at Ferdowsi University)*

Despite the fact that the principality of existence is one of the most important and fundamental philosophical issues that is at the center of the intellectual and philosophical attention of Sadr al-Muta'alehin and many of the important philosophical issues are based on it, unfortunately lack of a precise separation of the ontological

reaching to this fact is consistent with the position of the latent. The mystics like Qaisari and Kashani believe that there is difference between the beginning levels and ending levels of the authority (welayah), but such a distinction cannot be seen in the view of Rafi'i Qazvini. From his point of view, the first journey will be in the field of the general principles and substances and accidents of the third journey of sages, but from the perspective of Javadi Amoli, the scope of the first journey continues to prove the nature of God Almighty. In addition to the inclusion of substances and accidents in the third journey, which Rafi'i Qazvini believes in, the nature of the Activity of God Almighty and the quality of the issuance of one from many will be discussed in this journey. This article seeks to examine in an analytical-comparative method the views of these two metaphysicians.

Keywords: *Authority (welayah), Vicgergency, Spirit, General principles, Activity of God Almighty.*

Evaluation of Allameh Semnani's Criticisms on the Presentation of Agha Ali Modarres about Principality of Existence

- *Muhammad Khosravi Farsani (A PhD student of Hikmah Muta'aliyah)*
- *Mahdi Emam Jomeh (Associate professor at University of Isfahan)*
- *Ali Arshad Riyahi (Professor at University of Isfahan)*

Sadra as the most important designer of the issue of the principality of existence or quiddity has not determined independently the place of the conflict of principality of existence or quiddity, but understanding this shortcoming in the transcendental philosophy.

relative attributes, Mulla Sadra repeatedly considers it as the link for the qualification of the essence to the active attributes that is posterior of the essence, which, as a result, not harmful for the divine essence. Based on Sadra's principles, the understanding and proving the premises of the rule of indivisible entity is also possible on the basis of self-existence in such a way that the proving of the simplicity of Divine Essence and understanding of its wholeness will be made in the light of this name.

Keywords: *Active attributes, Self-Existence, Simplicity, Transcendental philosophy.*

Asfar Arbia from the Perspective of Rafiee Qazvini and Javadi Amoli

- *Abdolhussein Khosrowpanah (Professor at Islamic Research Institute-Qom)*
- *Reza Hesari (An MA student of Islamic Philosophy & Theology)*

By examining the approach of Javadi Amoli and Rafiee Qazvini about the Asfar Arbia, it is clear that there are differences and similarities between these two views. Javadi Amoli considers the first journey to be the same as the achievement of the Position of Authority (welayah) and the end of the third journey as coincided with the fulfilment of the position of viceregency of God; but in view of Qazvini, getting the Position of authority (welayah) comes at the end of the third journey. In his view, the end of the first journey is the beginning of the position of the heart, and the second journey is the origin of the emergence of the soul in the mystic term, whereas the intuition of the invisible identity and reaching to the level of annihilation and obliteration does not have a proportional relationship with the level of the spirit;

Abstracts

Understanding and Proving the Simplicity the Truth in the Light of Divine Self-Existence from the Viewpoint of Mulla Sadra

- *Azimeh Pourafghan (A PhD student of Hikmah Muta'aliyah)*
- *Alireza Kohansal (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *S.Morteza Husseini Shahrudi (Professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

The interest of Şadr al-Muta'allihīn in the attribute of the Self-Existence of the Lord among all divine attributes is undeniable. He is the one who considers all the divine teachings and authentic issues in theology of tawhid to be resulted from it. It is along with the name of Ever-living (al-Hayy) as the great name of God Almighty expressed in some of the traditions. The present paper seeks to explain the true simplicity of the Lord based on Divine Self-Existence. Drawing the position of the attribute of Self-Existing (Qayyum) as the origin of the

Table of contents

Understanding and Proving the Simplicity the Truth in the Light of Divine Self-Existence from the Viewpoint of Mulla Sadra Azimeh Pourafghan & Alireza Kohansal & Sayyed Morteza Hussein Shahrudi	3
Asfar Arbia from the Perspective of Rafiee Qazvini and Javadi Amoli Abdolhussein Khosrowpanah & Reza Hesari	25
Evaluation of Allameh Semnani's Criticisms on the Presentation of Agha Ali Modarres about Principality of Existence Muhammad Khosravi Farsani & Mahdi Emam Jomeh & Ali Arshad Riyahi	45
The Interpretation of the Principality of Existence and Fictitiousness of the Quiddity and Epistemological Use of Quiddity from Sadra's View Hussein Ghaffari & Sayyed Muhammad Mozaffari & Azizullah Fayyaz Saberi	67
Studying and Analyzing the Khajeh Nasir al-Din Tusi's Idea about Mutability of God's Will (Bada)/ Rasoul Muhammad Jafari & Vahid Davari Chahardah	93
An Analysis of the Intermediate World in Ibn Sina's Ontology Reza Muhammadnejad & Jafar Shanazari	117
Physical Resurrection from the Perspective of Judge Saeed and Agha Ali Modarres Sayyed Muhammad Hussein Naghibi & Abdollah Nasri	133
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	151
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	162