

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- چالش‌های انگاره «علم بلا معلوم» در تبیین کیفیت علم قبل الایجاد / محمدرضا ارشادی‌نیا ۳
- مبانی فلسفی صدرالمتألهین در اثبات علم تمام موجودات به خداوند
- روح‌الله زینلی و علیرضا نجف‌زاده تربتی و سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۲۹
- مطالعه تطبیقی عقل اول و وجود منبسط در حکمت مشاء و عرفان / سیدعلی حسینی شریف و غلامعلی مقدم. ۴۷
- مبانی فلسفی - حکمی صنعت (با تأکید بر آرای فلاسفه اسلامی)
- احمد شه‌گلی و عسکر دیرباز و عبدالحسین خسروپناه ۶۹
- عقل نظری و عقل عملی / محمداسحاق عارفی و حسین غفاری و عزیزالله فیاض صابری ۹۷
- جسم، جوهری مشکک در اندیشه سهروردی / مصطفی مؤمنی و محمدجواد اخگری ۱۱۱
- حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدرالمتألهین و ثمره آن / سیدمحمد موسوی بایگی و مجتبی رحمانیان ۱۲۷

تَرْجُمَةُ حُكْمِ الْأَهْلِ

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / حمید عباس‌زاده ۱۴۵
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۱۵۸

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله‌ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، 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.

چالش‌های انگاره «علم بلامعلوم»

در تبیین کیفیت علم قبل‌الایجاد*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

مقاله «علم قبل از ایجاد خداوند به اشیا؛ برتری دیدگاه علم بلامعلوم بر نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۶۵/۲۳-۱۸۸) در اثبات برتری انگاره «علم بلامعلوم» در تبیین کیفیت علم قبل‌الایجاد، از سویه‌های مختلف دچار مشکل می‌باشد. مسیری که مقاله طی می‌کند، بر خلاف ادعای اثبات برتری و بیان مزایا، در جهت ابطال نظر رقیب و اثبات نظر منتخب می‌باشد. این خط سیر بر محور این نکات ترسیم شده است: تبیین تحویلی‌نگر به نظریه رقیب و فرو کاستن آن در برخی مبانی و ابعاد، نقدهایی بر نظریه رقیب بر اساس تقریر ناقص و نامقبول از آن، نفی حیثیت ذات‌الاضافه از مفهوم علم، رد علم حضوری، و طرح نظریات نامرتبط به موضوع مقاله، و از همه شگفت‌آورتر انتساب نظر خود به روایات در حد برداشت مستقیم عنوان و محتوا از روایات و تخطئه نظر مقابل، و معنون نمودن نظر منتخب با عنوان اختراعی

«علم بلامعلوم» بدون تبارشناسی پدیدآورندگان آن. به رغم جهت گیری عنوان مقاله برای نشان دادن برتری نظر منتخب، ابطال نظر رقیب، در نفی ادعای حیثیت ذات الاضافه از مفهوم علم و انتساب متهورانه نظر خویش به ساحت پاک اهل بیت علیهم السلام مقصور می گردد. بررسی ناقده این مقاله و سنجه روش مند مدعیات آن با معیارهای دقیق، می تواند راهگشای پاسداری از میراث حکیمان متألّه و احتراز از ظاهرگرایی در سامان الهیات باشد.

واژگان کلیدی: علم قبل الایجاد، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، علم بلامعلوم، الهیات تفکیک گرایان.

مقدمه

نیل به مقاصد میانه و عالی حکمت الهی دشوار است و همه حکما شرایطی را برای آن مقرر نموده اند؛ به ویژه مبحث خداشناسی در همه ابوابش، دشوار و پس از داشتن قریحه لازم، نیازمند امعان نظر و تعمق و تمحض و بهره مندی از نفس آراسته می باشد. این اخبار هشدارآمیز شیخ الرئیس، برخاسته از چنین واقعیتی است:

کران حق برتر از آن است که راهی باز، به روی هر واردشونده باشد... به همین دلیل آنچه این فن بر آن مشتمل است، برای غفلت زده خنده آور و برای فراگیر شایسته، عبرت آموز می باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳/۳۹۴).

بروز گروه های مختلفی که در این حوزه داعیه دار می باشند، از همین خصیصه ناشی می شود، اما سهم واقع گرایی نظریات آنان، بسته به اتخاذ مبانی و اصول عقلانی مستحکم و وفاداری در کاربرد آنها می باشد. راه و روش حکمای اسلامی در بیان مبانی خود و پایبندی به آن مشخص و نظریه پردازی معطوف به اصول، معین و قابل سنجه است. یکی از گروه های معارض با حکمت الهی در دوره اخیر «تفکیک گرایان» می باشند که بدون استحکام اصول لازم در الهیات، داعیه دار انحصار نظریه پردازی به خود در حوزه عقلانی اندیشه دینی می باشند. از این مجالهاست مبحث علم الهی به ویژه کیفیت «علم قبل الکثرة» که بدون داشتن هیچ مبانی مشخص هستی شناختی، به کیفیت وجود علم باری پرداخته و آن را «علم بدون معلوم بالذات یا بالعرض» در هیچ وعایی حتی در موطن علم اعلام کرده است تا با نفی نابهنجار حیثیت اضافی از مفهوم علم بتواند قبل از حدوث موجودات حادث، و معدومات اعم از ممکن و ممتنع، تعلق علم واجب به

آن‌ها را تصویرگری کند. در تحصیل این هدف، سخنان تناقض آمیز و میراث‌خوری از جدلیات ظاهرگرایان، توشه و هزینه مباحث را تأمین می‌کند. مقاله مورد بررسی، بدون توجه به این پیشینه و بدون اعلام تبار نظر منتخب خود، قصد دارد راه معارضه با صدرا را گشوده نگه دارد و به توفیق خوداثبات در نمایاندن برتری نظر مقبولش نایل گردد. بررسی مدعیات می‌تواند نشان دهد که طی این مسیر بدون ارائه اصول عقلانی، به این آسانی میسر نیست، اگرچه تلاش شود که مدعیات با سوء برداشت بر «نقل» تطبیق گردد. بررسی ادعاهای طرح شده در مقاله مزبور را با نمایاندن زوایای ناشناخته آن در بخش‌های خرده‌گیری مستقیم بر صدرا و نفی حیثیت ذات‌الاضافه از علم و نفی علم حضوری، پی خواهیم گرفت.

۱. اتهامات در چکیده مقاله

مقاله در چکیده، سمت و سوی خود را برای طرح اتهامات تعیین می‌کند. این ادعاها از متهم کردن صدرا در الهیات به خداشناسی انسان‌واره، با منشأ اعتقاد به سنخیت واجب و ممکن آغاز می‌شود و با اتهام جعل حیثیت ذات‌الاضافه برای مفهوم علم توسط صدرا و نارسا بودن نظریه صدرا برای تبیین علم خداوند به معدومات، ممتنعات و تبیین ناپذیر بودن کیفیت تعلق علم الهی به جزئیات قبل از ایجاد تفصیلی آن‌ها، و یکی دانستن نظریه صدرا با نظریه اتحاد عالم و معلوم در خداوند، و بی‌اساس بودن علم حضوری و ادعای کل‌الاشیاء بودن حق تعالی ادامه می‌یابد تا به نتیجه‌گیری از پیش تعیین شده یعنی نفی همه مبانی حکمت متعالی منتهی گردد. در این خط سیر، مقاله هر جا لازم بیند، اگرچه با تناقض‌گویی، بر خلاف موضع پیش‌گفته‌اش، برای معارضه تغییر جهت می‌دهد و همان چیزی را که رد کرده بود برای تحکیم نظر خود برمی‌گزیند. از همین قبیل است اعتراض بر صدرا برای کاربرد اصل خودشناسی در خداشناسی، و از سوی دیگر اعلام آن به عنوان «یکی از بنیادی‌ترین اصول خداشناسی» و «اصل الزامی» در تبیین انگاره «علم بلامعلوم» (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۰/۲۳). از همین رشته است، از یک‌سو نفی حیثیت ذات‌الاضافه از علم برای توجیه علم بدون هر گونه وجود معلوم، و از سوی دیگر تأکید بر کاشفیت تام علم از معلوم حتی از ممتنعات.

۲. تبیین و نقد نامتوازن

عدم توازن کیفی بین تبیین و نقد نیز از نارسایی‌های مقاله است، فروکاستن نظر صدرا چه در بیان مبانی و چه در بیان اصل نظر و در مقابل قلم‌فرسایی کمی و کیفی در ارائه نظر منتخب، حکایت از این فضای حاکم بر مقاله دارد. از همین جهت مقاله با نگرش تحویلی‌نگر مدعی است: «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، تنها بر قاعده بسیط‌الحقیقه مبتنی است» (همان: ش ۱۶۶/۲۳). این تعبیر با اهمال بسیار در صدد است مبانی نظریه صدرا را در یک قاعده یا چند قاعده جنبی فرو کاهد و از ابتدای نظریه بر دستگاه فلسفی متعالیه و مبانی شناخت‌شناسی و روشی و هستی‌شناسی و مستندات روایی و قرآنی صدرا چشم پوشد. همین رویه در سراسر مقاله دنبال شده و باعث عدم توازن بین تبیین و نقد گردیده است. آمیختن نقد و تبیین، و افزودن نکات گزینشی در بخش نقد برای تمهید نقد دلخواه، حاکی از همین مطلب است.

۳. جعل عنوان «علم بلامعلوم»

ادعای عینیت نظرگاه دینی با رأی خویش، و انتساب مستقیم تعبیر جعلی «علم بلامعلوم» به روایات با برداشتی انحرافی، گوشه‌ای از تهور در ساحت متون دینی است. برای نشان دادن بطلان این ادعا کافی است که خاطرنشان گردد چگونه مقاله در نتیجه‌گیری دچار تناقض‌گویی می‌گردد و «کاشفیت اتم» را سبب نفی معلوم از علم ذاتی اعلام می‌کند! در حالی که این خود به معنای کشف از وجود معلوم و ابطال نظر منتخب مقاله، یعنی نفی بلامعلوم بودن علم می‌باشد. برای پوشاندن این تناقض به تکرار ادعا متوسل شده که «علم ذاتی خداوند در پاره‌ای از روایات «علم بلامعلوم» معرفی شده» (همان) و از آن تعبیر به «تقریری بدیع از علم الهی در روایات» شده است (همان: ش ۱۶۹/۲۳). اما بر خلاف این همه جرئت، این تعبیر یا تقریر عیناً در هیچ روایتی وجود ندارد و به رغم استناد مستقیم مقاله به ترجمه دو روایت، هر دو تهمی از این عبارت‌اند و تعبیر چنین است: «عالم إذ لا معلوم» است که تفاوت آشکار لفظی و معنایی، بی‌نیاز از بیان است.

مقاله باید تعیین می‌کرد که ساختار ادبی و مفهومی عبارت جعلی «علم بلا معلوم» فارسی است یا عربی یا ترکیبی از هر دو؟ و این عبارت بر اساس چه قواعدی ساخته شده است؟ اندکی تأمل، معجول بودن این عبارت را آشکار می‌سازد و انتساب بلاوجه آن به روایات را برملا می‌کند. بنابراین انتساب به روایات در این زمینه، همه بی‌اعتبار و ساخته ذهن به شمار می‌آید. همچنین در مباحث عقلی، توسل به اصول لفظی از جمله اصالة الاطلاق برای نفی هر گونه معلوم حتی معلوم بالذات از علم ذاتی الهی (همان) جایگاه منطقی ندارد.

۴. به عنوان نقد بر نظریه ملاصدرا

مرحله دیگری که مقاله به آن پرداخته است، ایرادهایی مستقیم با عنوان «نقدهایی بر نظریه ملاصدرا» می‌باشد. در این خرده‌گیری‌ها اشکالات اساسی وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. در این شماره دو خرده اساسی بر نظریه صدرا وارد شده که هر دو دچار مشکل

است:

الف) فروکاستن مبانی نظریه صدرا بر قاعده الواحد: در حالی که صدرا مضاف بر تکیه بر نظام فلسفی خویش، به طور عینی در این موضع، چهار مقدمه را برای فهم نظر ضروری دانسته و به بیان آن‌ها پرداخته، اما مقاله از آن‌ها سخنی به میان نیاورده و تنها نظر صدرا را به قاعده الواحد مبتنی دانسته است.

ب) خلط بین ماهیت به معنای اعم و به معنای اخص: مقاله ماهیت را به معنای اخص گرفته و بر اساس آن بر نظریه صدرا ایراد می‌گیرد:

حیث ماهیت، حکایت عقلی و حسی از شیء خارجی است. در حالی که آنچه از این ماهیات به حکم قاعده بسیط الحقیقه در حق تعالی است، وجود آن‌ها به نحو اعلی است. بنابراین علم به ماهیات بما هو ماهیات از این تبیین استفاده نمی‌شود (همان: ش ۱۷۶/۲۳).

غفلت از مبانی هستی‌شناختی، همه چیز است که باعث این ایراد شده است. آیا مبنای ایراد اصالت وجود است یا اصالت ماهیت؟ منظور از جنبه حکایتگری چیست؟

حکایت «عقلی و حسی»! به چه معناست؟ چه تعریفی از ماهیت مدنظر است؛ ماهیت اخص یا اعم؟ اگر سخن درباره علم قبل‌الایجاد است، هنوز ماهیات وجود ندارند که علم به ماهیت جنبه حکایت داشته باشد. معلوم است که این خرده‌گیری بر اساس خلط علم حضوری با علم حصولی، و اشتباه علم فعلی با علم انفعالی است. منظور از عبارت «علم به ماهیات بما هو ماهیات» چیست که مقاله عدم تبیین علم به آن را وهن نظریه صدرایه به شمار آورده است؟ اگر منظور ماهیت اخص است، ماهیت شیئی ندارد که معلوم مستقل باشد و جز به تبع وجود، قابل تعلق علم نیست و اگر ماهیت به معنای اعم و هویت اشیا منظور است، همه تلاش متألهان برای فهم کیفیت این مطلب است که اشیا به هویت الوهی خود، در ساحت قدس الهی حضور داشته و این جز علم به آن‌ها چه معنا و تعبیری می‌تواند داشته باشد؟

در سویه مقابل، تصویر اثباتی مقاله برای تبیین کیفیت علم الهی به ماهیات چیست؟ آیا جز این است که با حذف حیثیت اضافی از علم، اقدام به نفی علم به ماهیات از ریشه کرده است؟ جالب‌تر پیشروی مقاله به این سمت است که ادعا می‌کند: «علم به ممتنعات و اعدام از قبیل شریک خدا، معطوف به همین بحث است!» (همان). در این ادعا تصریح شده که کارایی منحصر به فرد رأی علم بلامعلوم، خود را در علم به ممتنعات و اعدام مطلق نشان می‌دهد! اما این گمان اشتباه نباید پاسخ‌گو باشد که چگونه ممتنعات مانند ممکنات می‌توانند دارای صورت حاکی به نام ماهیت باشند؟ این مسئله‌ای مبرهن است که ممتنعات و عدم مطلق، بدون ماهیت می‌باشند و اعدام مطلق چنانچه در هیچ موطن عینی وجود پیدا نمی‌کنند، در موطن علم نیز مانند ماهیات حقیقی وجود ندارند (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۹۳/۱) و این به معنای علم به عدم آن‌هاست، نه به معنای عدم علم به آن‌ها که مدعی برای معارضه، دومی را مناسب تشخیص داده است!

وانگهی بنا به تصویر مدعیان تفکیکی و مقاله از علم بدون معلوم، علم به ممتنعات چگونه صورت می‌پذیرد؟ و علم به معدوم مطلق چه معنا و چه کیفیتی دارد؟ به پیوست آن مدعاها، این ادعای مبهم نیز ضمیمه شده که مشکل رأی به نظام اتم و احسن از این خرده‌گیری قابل دریافت می‌باشد!

نیز علم به اشیا یا نظام آفرینش در کیفیتی متفاوت از نظام فعلی آن‌ها نیز معطوف به همین بحث است؛ چون فلاسفه بنا بر قاعده الواحد معتقد به نظام واحد اتم و احسن هستند (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۶/۲۳).

در مقاله هیچ ملازمه‌ای بین این مدعای مبهم و ترتب تالی فاسد مزعوم بر آن ارائه نشده و مطلب به عنوان ارسال مسلم، رها شده است.

۲. گاهی نگارش چنان مبهم می‌شود که معلوم نیست آهنگ ایراد دارد یا تمجید؟ در شماره دوم این بخش، این واقعیت بارز است. همچنین بیان نمی‌کند که راهکار مقاله در علم به جزئیات چیست و به چه کیفیت است؟

بنا بر این قاعده، خدا به همه اشیا به حسب وجود اعلی و اتم آن‌ها داناست و از این رو، علم به حقیقت ادنی و انقص اشیا در مرتبه ذات نیست. برخی نیز بدین نکته تصریح کرده‌اند که چون وجود طبیعی، مثالی و عقلی اشیا در متن ذات راه ندارد، پس هیچ کدام از آن‌ها، با حفظ محدودیت و نقص خود، معلوم ازلی واجب‌تعالی نیست. در نتیجه، بر اساس قاعده بسیط‌الحقیقه نمی‌توان علم به جزئیات زمانی و مکانی را اثبات کرد؛ چنان که علم به معدومات نیز قابل اثبات نیست (همان).

آیا تنزیه ذات الهی از تغییرات و جزئیات زمانی و ورود معدوم به ساحت وجود بحث، نقطه قوت است یا عیب؟ اگر الهیات برخی وافی به این نیست که بتوانند وجود برین موجودات متغیر را در خزائن الهی تبیین کنند و تصور می‌کنند که باید با همان وجود متصرم، در آن وعاء تحقق داشته باشند، چرا باید تاوان آن را از کسانی طلبید که به تسبیح و تقدیس الهی از متغیرات جزئی، به سختی ایمان دارند و علم ذاتی الهی را از تغیر و فنای زمانی به دور می‌دانند.

وانگهی نظر منتخب مقاله یعنی «علم بلامعلوم»، چگونه این ایراد را از خود دفع می‌کند؟ و جزئیات متغیر و متصرم را در علم الهی با چه کیفیت تصویر می‌کند؟ آیا با تکرار مدعا و اینکه علم هست و چیزی معلوم نیست، می‌توان به توفیق خود در حذف صورت مسئله بالید! ارتباطی بین این مطلب و علم به معدومات نیز وجود ندارد و نمی‌توان این دو را لازم و ملزوم یکدیگر دانست؛ البته اگر کسی تصویر صحیحی از معدوم داشته باشد تا عدم تعلق به آن را سبب نقص علم و عالم نداند.

۳. در این شماره، تصویر مجال‌شده نظریه صدررا به مقاله مجال می‌دهد که از منابع تفکیکی مطلبی مبهم را وام بگیرد و هزینه خرده‌گیری بر صدررا کند. جملات مجمل زیر نمونه‌ای از این واقعیت است که در این خرده‌گیری تمهید ایراد را فراهم می‌سازد:

ملاصدرا در بیان «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» اجمال و تفصیل را چنین توضیح داده که علم به ماهیات مجرد متحد با ذات یا همان نظام شریف ربانی، عبارت است از علم اجمالی، و علم به موجودات خارجی و عینی علم پس از ایجاد علم تفصیلی است که این دو در خدا به یک وجود واحد موجودند؛ چون علم عبارت است از وجود محض، پس علم خدا قبل از ایجاد، اجمالی و در عین کشف تفصیلی است (همان: ش ۱۷۷/۲۳).

آیا این عبارات مغشوش می‌تواند همه نظر صدررا را در خود تضمین کند؟ آیا معنای اجمال و تفصیل همین است که این عبارات مدعی است؟ آیا چون علم وجود محض است، اجمال و تفصیل عین هم هستند؟ آیا مقاله منظور از اجمال و تفصیل و عینیت آن دو را بر اساس نظام صدرایی دریافته است؟ چرا در این ادعا، بدون دلیل علم تفصیلی بعدالایجاد، به عینیت با علم اجمالی قبل‌الایجاد، اختصاص یافته است؟ بر همین شاخه بر عینیت علم اجمالی و تفصیلی، این ایراد را متوجه ساخته است:

مشکل این است که اگر این دو نظام، دو نحوه وجود دارند و جدا از یکدیگرند، پس علم به هر یک هم جداست؛ یعنی در یک مرتبه، علم اجمالی است و در یک مرتبه، تفصیلی است (همان).

در مقاله بیان نشده که منظور از دو نظام چیست؟ و چرا علم به یکی اجمالی و به دیگری تفصیلی است؟ به چه ملاکی این تباین‌انگاری باید بر صدررا وارد باشد؟ آنچه به وضوح بر این خط‌مشی مقاله حاکم است، غفلت از وجود اشیا در خزاین الهی (ر.ک: حجر/ ۲۱) و نظام ربانی است که صدررا در تبیین علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، مفصل از آن بحث می‌کند، اما از حوصله مقاله خارج مانده و سبب واضحی برای دچار شدن به چالش در فهم نظریه صدررا و ایراد بر آن شده است. البته بسیاری از این مدارج، نیازمند فراگیری از استاد میرز فن و تزکیه و سیر و سلوک علمی و عملی است و همه چیز را نباید در فاهمه و مطالب لفظی جستجو کرد و انصافاً فهم علم اجمالی در عین

کشف تفصیلی از سنخ مطالب متعالی و دشوارفهم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۶۳) که خرده‌گیران را در ایراد بر آن، دچار جملات مجمل و مستند به ذهنیاتشان کرده است: اگر هم نظام شریف ربانی همان موجود عینی است، علم اجمالی تفصیلی معنا ندارد، بلکه هر چه هست، علم تفصیلی است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

جملهٔ پریشان بعدی هم به حسب نقل مقاله، از اتهامات تفکیک‌گرایان بر حکما (اصفهانی، بی‌تا: ۴۵) وام گرفته شده که ربطی به نظریهٔ صدرا ندارد. در عبارات نقل شده، نه مفهوم واضحی می‌توان یافت و نه سندی وجود دارد که کدام فیلسوف چنین گفته تا بتوان این سخن را به همهٔ «فلاسفه» تعمیم داد:

در حالی که فلاسفه می‌گویند: قبل از خلقت چون معلومی نیست، علم به نحو اجمالی است و علم تفصیلی به وجود خارجی تعلق می‌گیرد. به همین دلیل، در حل معمای علم الهی قبل از خلقت، صعوبت و شدت به وجود آمده است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

ادبیات به کاررفته در این اتهام نیز جالب است: «در حل معما... صعوبت و شدت به وجود آمده است!» البته برای کسانی همانند غزالی که جز تنفیر و تحکم بر حکما، از ذهنشان نمی‌تراود، حل مسائل الهی و فهم مواضع حکمای الهی جز «صعوبت و شدت» و معمایینی چیزی مشاهده نمی‌شود و اگر کسی چنین گفته باشد، ربطی به نظر صدرا ندارد که قائل به عینیت اجمال و تفصیل در علم قبل‌الایجاد است.

۴. در این شماره، ایراداتی بر پایهٔ مبانی تفکیکیان و خدشه‌هایی از یک منبع تفکیکی (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۸)، مستقیم نقل شده که خود دچار چالش‌های اساسی است و در حالی که مقاله ناظر به بیان کیفیت علم به ماسوی در علم قبل‌الکثره می‌باشد و به علم ذات به ذات در نظریهٔ صدرای پرداخته، در نقد به نظریهٔ صدرای در این رابطه وارد می‌گردد و به عنوان سند مستحکم از مصدر تفکیکی به ردّ نظر صدرا می‌پردازد و نظر صدرا را با همان زبان نقل و الزامات غیر لازم بدون بیان ملازمه از همان منبع درج می‌کند:

از نظر ملاصدرا، خداوند در علم به ذات، هم عالم است و هم معلوم. لذا در علم قبل از ایجاد بیان می‌کند که علم به ذات، سبب علم به ماسواست. حال آنکه محال

است خدای تعالی معلوم واقع شود، اگرچه عالم خود او باشد؛ زیرا ظهور ذاتی خداوند سبحان شدت نامتناهی دارد، پس اینکه علم خدای تعالی به خودش، علم به جمیع ماسواست، معنایی ندارد؛ زیرا این، وابسته و منوط است به اینکه همه اشیا در ذات خدای تعالی منطوی و جمع شده باشند (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

تمام این جملات مجمل که نقل مستقیم ادعاهای مبهم تفکیکیان است (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۸؛ اصفهانی، بی‌تا: نسخه خطی ش ۴۰/۱۲۴۸۰)، پرسش‌های جدی را برمی‌انگیزد؛ چرا «محال است که خدای تعالی معلوم واقع شود، اگرچه عالم خود او باشد؟».

دلیل‌های به هم دوخته و نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده از آن‌ها نیز جالب است. نخستین دلیل با اختصار تمام، چنین پشتیبان مدعا قرار گرفته است: چون «ظهور ذاتی خداوند سبحان شدت نامتناهی دارد»، پس نمی‌تواند معلوم خود قرار گیرد! عجیب‌تر! با اینکه ذات، ظهور ذاتی دارد، اما برای خود نامعلوم است؛ یعنی ظهور ندارد! ظهور ذاتی آیا جز علم و انکشاف و تجلی معنایی دارد؟ پس ذات برای چه کس و چه چیز ظهور دارد؟ آیا ظهور ذاتی قبل‌الکثره برای چه چیزی است، هنوز که موجودی نیست تا ظهور معنا داشته باشد؟ و بعدالکثره آیا معنا دارد که برای همه موجودات، ظهور به شدت نامتناهی داشته باشد، اما برای خود ظهور نداشته و ذاتش معلوم خود نباشد؟

دلیل دیگر بر نفی اینکه علم به ذات نمی‌تواند علم به جمیع ماسوی باشد، این است که این گونه علم، «وابسته و منوط است به اینکه همه اشیا در ذات خدای تعالی منطوی و جمع شده باشند». این تالی فاسد مزعوم نیز دلالت بر عدم دریافت مبانی و مقدماتی دارد که در حکمت متعالیه به طور مبسوط تحلیل و تبیین شده است. چنان که این مقاله بر بخشی از مفاد قاعده بسیط‌الحقیقه تمرکز کرد تا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را بیان کند، چه اشکالی دارد بر اساس این قاعده پذیرفته شود که آری این چنین است، همه اشیا در وجود الهی با وجود الوهی و فراقدری موجود هستند؟ اگر کسی معنای بسیط‌الحقیقه و گونه حمل آن را با حمل شایع صناعی اشتباه نگرفته باشد، دچار شدن به این چالش‌ها را خرده بر قاعده به شمار نمی‌آورد. اهرم خوداثباتی با استناد مدعا به مذهب امامان معصوم علیهم‌السلام بدون ارائه ادنی ملازمه یا شاهد و مؤید در این مجال نیز فعال است:

در صورتی که این مطلب، بر خلاف مذهب امامان علیهم‌السلام است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

اما اینکه مذهب امامان چیست؟ کدام روایت صریح، علم ذات به ذات را نفی کرده است؟ آیا چیزی جز ذهنیات می‌تواند میدان‌دار بروز چنین ادعاهایی باشد؟ به ویژه اگر در منبعی جز آثار تفکیکیان، این ادعاها وجود نداشته باشد! چرا باید نظر آنان، لبّ دین تلقی شود؟ تنها دلیل قابل اعتماد برای این عبارات، اتکا به همان منبع تفکیکی (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۸) است که مقاله را امداد کرده، نظر رقیب را باطل بداند:

بینونت بین خدای تعالی و ماسوی، بینونت و جدایی صفتی است، نه بینونت عزلی و مکانی و تعینی (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

پس باید خداوند متعال و ماسوی در سنخ وجود با هم متغایر باشند و همین مطلب برای عدم تعلق علم اجمالی و بسیط واجب به آن‌ها کافی است! و تأکید بر عدم سنخیت، حل‌کننده معمای است که تفکیک‌گرایان از «صعوبت و شدت» آن رنج می‌برند:

این اشیایی که مشهود و معلوم ماست، به ضرورت علم و شهود، از جنس و سنخ علم و ظهور نیستند؛ بلکه این‌ها ذاتاً حقایقی مظلم و تاریک‌اند و به نور علم و شعور و عقل که خدای تعالی به بندگانش عطا فرموده، روشن می‌شوند (همان).

آیا اینکه تفکیکیان به دنبال تغایر مطلق سنخ هستند، بهتر نیست سنخ ممکنات را عدم مطلق حتی در حال وجود خارجی بدانند تا بینونت صفت بیش از این شدت یابد! ثانیاً قید «ذاتاً مظلم» چه نقشی دارد؟ نور علم و عقل عرضی چگونه ذات مظلم را مبدل به نور می‌کند تا معلوم واقع گردند؟ آری ماهیات به وجه «یلی‌الخلقی» چنین هستند، اما وجه «یلی‌الرّبی» آن‌ها چگونه است؟ گذشته از همه، اگر در «علم و شهود» ما چنین هستند، چرا در علم و شهود الهی باید چنین باشند؟ چرا تفکیکیان علم الهی را قیاس به نفس می‌کنند و خدای انسان‌واره را در کیفیت علم، مقیاس قرار می‌دهند، اما چرا نظر رقیب را متهم به این ناهنجاری می‌دانند و فقط به همین دلیل آن را مردود می‌دانند؟ (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۰). از همه این‌ها که بگذریم، درستی این

انگاره‌های تفکیکیان باید در مباحث هستی‌شناخت مورد بحث قرار گیرد. به ویژه آن‌ها که به «شهود» ظنین هستند و آن را به کلی از افاده معرفتی خارج می‌دانند (همان: ۲۸۲؛ حکیمی، ۱۳۸۶: ۳۸۴؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۳)، چگونه مطالب خود را به آن مستند می‌کنند! با طی این طریق دشوار است که این نتیجه، خاتمه‌بخش همه چون و چراهاست:

همه مخلوقات در برابر ذات اقدس الهی ظلمت‌اند و نور مطلق و یگانه خداست. در نتیجه ممکن نیست که ظلمت در نور قرار گیرد» (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

آیا نمی‌توان گفت که به همین دلیل، علم خدا بعد از ایجاد نیز به ممکنات محال است! چون ظلمت هستند و در نور قرار نمی‌گیرند؟ پس مفاد این آیه نورانی چیست؟ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/ ۳۵). اگر آسمان‌ها و زمین ظلمات می‌باشند و قابل تعلق علم نیستند، اضافه نور به آن‌ها چه معنایی دارد؟ و با همه این اشکالات نمایان، نتیجه نهایی برای این مصدر تفکیکی (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۸) ثابت است:

به همین دلیل، فرض هر گونه همراهی میان وجود معلومات با ذات الهی، چه به نحو اتحاد و چه غیر از آن محال است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۸/۲۳).

پس معیت قیومی الهی چه معنایی دارد؟ نفی مطلق هر گونه همراهی چه معنایی دارد، در حالی که صریح نص وحی ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/ ۴) بر آن دلالت دارد؟

۵. بیانات مناقشه‌آمیز در این شماره بر نفی حیثیت ذات‌الاضافه از مفهوم علم متمرکز است. توجیه همه مناقشه‌ها را تصور انحصار اضافه در اضافه مقولی به عهده دارد که این گونه اضافه به مضاف و مضاف‌الیه مستقل و موجود بستگی دارد:

علم، مفهومی اضافی است؛ یعنی در تحقق علم باید دو طرف وجود داشته باشد؛ یک طرف عالم و طرف دیگر معلوم (همان: ش ۱۷۹/۲۳).

صدرا مکرر بیان داشته که نه علم از مقوله کیف و ماهیت است و نه اضافه آن از این قبیل، و حتی دو عبارتی که مقاله برای برداشت ناهنجار خود به آن استناد کرده، این حقیقت را در خود دارد که رابطه ذات الهی و ممکنات و همچنین صفات ذاتی حق به اضافه اشراقی است و قائم به یک طرف و طرف‌ساز است. در عبارت نخست، صدرا

اضافه علم را به سان اضافه وجود می‌داند: «هذه الإضافة كإضافة الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/۳۵۴) و در عبارت دوم، «العلم ليس أمرًا سلبياً كالتجرد عن المادّة ولا إضافياً بل وجوداً» (همان: ۶/۲۹۷)، نفی اضافه از علم، همان اضافه مقولی است، اما مقاله برای تدارک مناقشاتش، اضافه علم را مقولی می‌داند و آن را از مصادیق همان اتهام تکراری یعنی از قبیل قیاس علم واجب به علم انسان معرفی می‌کند و پذیرش حیثیت اضافی را در علم واجب، مردود اعلام می‌کند (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۲۳/۱۷۷) و علاوه بر آن ادعای مخالفت صریح با روایات را نیز ضمیمه می‌سازد و از هیچ روایتی نشان باز نمی‌گوید و تالی فاسدهایی مزعوم را بر آن مترتب می‌بیند!

الف) محدودیت علم باری: بهانه مقید و محصور شدن علم الهی در فرض، حیثیت ذات‌الاضافه در علم نیز بدون بیان هیچ ملازمه و فقط با اتکا بر ادعای تفکیکیان (اصفهانی، بی‌تا: نسخه خطی ش ۴۰/۱۲۴۸۰ و ۷۵) از دیگر تالی فاسدهای مزعوم در این بخش مقاله است:

اضافی دانستن علم خداوند به معلوماتی هرچند تصویری و مجرد مانند صور علمی یا مثل، سبب محدودیت علم لایتناهی خداوند می‌شود (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۲۳/۱۷۹).

عجیب‌تر آنکه حتی «اضافه به معلومات لایتناهی، سبب حصر و مستلزم تکرر در ذات» (همان) می‌گردد؟ مقاله بدون اعلام اینکه با چه تبیین و با چه مبانی و با چه دیدگاه هستی‌شناختی و معرفتی، چنین تالی فاسدی را مترتب می‌بیند، صرف ادعا را برای اثبات مطلوبش کافی دانسته! و به وضوح نشان داده است که جز اضافه مقولی، چیزی را در این مدعیات در تصور ندارد و بر اصرار خود در نسبت مدعا به روایات می‌افزاید: همچنین در روایات، صراحتاً عدم وجود معلوم برای علم الهی ذکر شده (همان).

روایاتی که دال بر «عدم وجود زمانی معلوم» است، نه «علم بلامعلوم»؛ زیرا تعبیر وارد در آنها «عالم إذ لا معلوم» است و فرق بین این دو تعبیر آشکار است و این انتساب، چیزی بیش از تحمیل ذهنیات بر روایات به شمار نمی‌آید. با این فضا سازی است که مقاله با عبارت «اشکال اصلی در شرح ملاصدرا پیرامون عبارت "لا معلوم" در

باب علم» (همان: ش ۲۳/۱۷۸)، به تفسیر صدرا از مفاد روایات خرده گرفته و به جای بیان اشکال، به هشدار صدرا در غامض بودن فهم این اضافه و نیاز آن به دقت پرداخته است و از «اشکال اصلی» به نظر مقاله، در آن خبری نیست و در خلاصه دلایل مستقل برای نفی اضافه از علم، به این تعبیر «لم یزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۲۰۸/۳) در روایت امام صادق علیه السلام استناد کرده و شرح صدرا را بدون ارائه دلیل، مردود دانسته است!

چنانچه در متن روایت مشهود است، تعبیر «علم بدون معلوم» در روایت نه عیناً و نه مفهوماً وجود ندارد. اینکه معلوم وجود عینی و خاص ندارد، با اینکه اصلاً علم دارای مفهوم اضافی نیست و بدون معلوم است، بسیار متفاوت می‌باشد. از این رو مقاله مدام بین این دو خلط نموده و تلاش کرده تا روایاتی دیگر را نیز بر همین سیاق برای مدعای خود همراه ببیند که همین برداشت ناهنجار از آن‌ها نیز مشهود است.

ب) علم ناپذیری محالات ذاتی: تالی فاسد دیگر متصور بر ذات الاضافه دانستن علم که وام‌دار اختراع تفکیکیان است (قزوینی، ۱۳۷۰: ۱۱۱/۱) این است:

اگر علم الهی را متعلق به معلومات بدانیم، پس علم به معدومات که هیچ نحوه ثبوتی ندارند، برای خداوند قابل اثبات نخواهد بود؛ حال آنکه همه معترف‌اند که خداوند به همه امور محال و معدوم، مفروض و مقدر، عالم است؛ اگرچه هیچ وقت به تحقق خارجی نرسند (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۲۳/۱۷۹).

با این تصور، منظور از معدومات نه تنها معدوم ممکن‌الوجود است، بلکه محالات ممنوع‌الوجود را شامل می‌باشد، اما با نفی صفت ذات‌الاضافه از مفهوم علم، مشکل هیچ کدام در علم قبل‌الایجاد حل نمی‌گردد.

منظور از «همه» در عبارت «همه معترف‌اند که خداوند به همه امور محال و معدوم، مفروض و مقدر، عالم است» (همان)، چه کسانی هستند؟ وانگهی کیفیت علم خداوند در نظر قائلان «علم بلا معلوم»، به موضوعات عدمی و محالات ذاتی چگونه است؛ به علم فعلی یا انفعالی؟ به علم حصولی یا حضوری؟

ج) کاستی‌نمایی برای حکما: خرده‌گیری دیگر این بخش این ادعاست: در بحث علم، فلاسفه بسیار کم به بررسی علم به معدومات پرداخته‌اند (همان).

به فرض صدق ادعا، این نمی‌تواند نقصی برای کار فلسفی به شمار آید؛ زیرا نخواستند از جهت روشی، از موضوع فلسفه که هستی‌شناسی است نه عدم‌شناسی، خارج شوند؟ از سوی دیگر اگر این ادعا بر صدرا راست باشد که «در مبحث چگونگی تعلق علم به معدومات، فقط به تعلق علم انسان به معدومات» (همان) پرداخته است، محققان با تکیه بر این اصل که «عدم اطلاعات، خود اطلاعات است»، از عدم ورود به بحث درباره واجب تعالی، نکته‌های زیادی را کشف و نکته‌ها را به اندازه گفته‌های وی اهمیت می‌دهند (فرامرز فراملکی، ۱۳۸۰: ۳۸).

پس این امر به خودی خود، دلیل بر نارسایی نظریه آنان درباره علم واجب به موضوعات اشاره شده نخواهد بود.

۶. مقاله در این بخش با تلخیص نگاشته یکی از هواداران تفکیکی (رحیمیان، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۱۱) می‌کوشد با خدشه بر علم حضوری، به تردیدافشانی و بلکه ردّ کل نظریات فلاسفه در مبحث علم اقدام کند. از عبارات مبهم و ادعاهای نامدل و مرتب بر همدیگر که اغماض کنیم، ایراد اساسی مقاله بر حکما به تقلید از تفکیکیان (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۰)، این است که علم حضوری چون مبنای هستی‌شناختی صحیحی ندارد، در هیچ جا درست نیست تا چه رسد به علم الهی. از این رو مقاله می‌کوشد «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را تعبیری موازی از علم حضوری بداند و با خدشه در علم حضوری، به نفی نظریه صدرا در تبیین علم باری نایل گردد! اگرچه مقاله کوشش دارد برای بهاافزایی بر مدعیات خویش، عباراتی را به نقل مستقیم از حکمای متعالی بیان کند، به یک‌باره آسان‌تر می‌بیند که به پشتوانه ادعاهای همان هوادار تفکیکی، کار را مستحکم کند و از آن نتیجه قطعی بگیرد، چونان که ابتدا کل فلاسفه و نظریاتشان درباره علم حضوری را مخدوش و بلکه مردود اعلام کند و سپس بر پایه ذهنیات خودساخته و نامبنتی بر مبانی موجه هستی‌شناختی، حکمت متعالیه را در این مبحث محکوم کند. تمام خدشه و ایرادهایی که در این بخش در جهت معارضه با علم حضوری به عمل می‌آید، بر پایه همان تصور اشتباه از تفسیر نظریه صدراست و به موضوع مقاله هم ارتباطی ندارد. عبارات مبهم نیز با اتکا به منبع محوری، بر مشکلات مقاله افزوده است. منظور از اعتباری و حقیقی و انحصار علم به علم حضوری در این جمله چیست؟

همان طور که مشخص است، به طور کلی، حقیقت علم نزد ملاصدرا همین علم حضوری است و انقسام علم به حصولی و حضوری جنبه اعتباری دارد، نه حقیقی (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۲۳/۱۸۱).

آیا این جمله در صدد نفی علم حصولی و عدم وجود صورت نزد عالم است؟ حقیقت علم، وجودی است؛ اگر عین معلوم نزد عالم موجود گردد، به آن حضوری گویند که معلوم بالذات و بالعرض اتحاد دارند و اگر صورت معلوم نزد عالم وجود پیدا کند، معلوم بالذات و بالعرض با هم تغایر دارند که به آن حصولی گویند. اکنون این ادعا به دنبال چه مطلبی است که تقسیم علم را به حصولی و حضوری حقیقی نمی‌داند؟ آیا بر آن چنین نتیجه‌ای مترتب می‌گردد؟

علم حضوری یک نظریه فلسفی است، نه یک امر بدیهی متکی به وجدان! (همان).

آیا جز نزاع با برهان‌های عقلی چیزی سبب می‌شود که ادعاهای شبهه‌آمیز به محکمه جدلی‌الطرفین به نام «وجدان» سپرده شود؟

فلاسفه صدرایی چون نفس انسان را ذاتاً مجرد می‌دانند، طبق تعریفی که از علم حضوری دارند، قائل به علم حضوری نفس به ذات خود در هر حالت خواب و بیداری شده‌اند. در حالی که اگر وجدان انسان ملاک قضاوت قرار گیرد، حکم می‌کند که در حالت خواب، به ذات خود علم ندارد. همین امر، یکی از مواردی است که وجدانی بودن علم حضوری را رد می‌کند (همان: ش ۲۳/۱۸۲).

اولاً: فلاسفه صدرایی نفس را «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» می‌دانند و ادعای فوق با این اطلاق گویی، اتهامی بیش نیست.

ثانیاً: این مدعا به تقلید از تفکیکیان ابراز شده (اصفهانی، بی‌تا: ۵۲۲؛ قزوینی، ۱۳۷۰: ۶۰/۱) و باید پاسخ‌گو باشد که اگر نفس در حالت خواب از بدن غافل است، تدبیر قوای بدنی و طبیعی آن مانند تنفس و گوارش و... و بالاتر تدبیر سایر قوای علمی و عملی مانند خیال و وهم، و در کمال، عقل را چه چیز به عهده دارد؟ بنا به حدیث شریف نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «تنام عینی ولا ینام قلبی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۴)، کدام وجدان است که با تحکم می‌خواهد اثبات کند که نفس همگان در حالاتی مانند خواب، غافل است و علم حضوری به خود ندارد؟ اگر چنین باشد که همه قوای بدن تعطیل می‌شود و بدن می‌میرد.

ثالثاً: منظور از وجدان چه منبع معرفتی در انسان است؛ شهود عرفانی یا مشاهدات حضوری نفس؟ برای رقیب این مجال هست که برای اثبات این ادعا، از مدعی مطالبه دلیل کند و خود مانند حریف، وجدان را دلیل بطلان ادعا قرار دهد.

رابعاً: اینکه علم حضوری نیز اقسامی دارد، از مدعاهای اختراعی مقاله است، شاید بتواند نهفته بودن مشکل را به دیگران القا کند: «همچنین در سایر اقسام علم حضوری نیز این مشکل نهفته است» (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۸۲/۲۳). در حالی مقاله ادعای تعمیم دارد که توانست در علم حضوری مورد نظرش، مدعایش را به اثبات برساند و این خدشه‌های سطحی، همه نشان از این دارد که عدم تأمل کافی در مواضع و مبانی حکمای متعالی، باعث شبهاتی از این قبیل خواهد شد. برای پاسخ به شبهه پیش گفته، شاید دقت در این فراز کافی باشد:

لو تجزدت تجزداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت له جميع التعقّلات حصولاً بالفعل بالعقل الإجماليّ وصارت عقلاً مستفاداً (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲/۲۵۹).

کدام نفس مورد استشهاد مقاله است که به مجرد تام رسیده و در خواب مثلاً به کلی از تدبیر متعلقات خود و علم حضوری غافل است؟ آهنگ رو به تزاید ادعاهای بدون پشتوانه در مقاله، با «اما و اگر» شروع و با «قطعاً و حتماً» به نتیجه دلخواه می‌رسد. از این رو سعی دارد با مطلبی فرضی، الزام غیر لازم را بر حکما چنین مترتب سازد که با «اگر» شروع می‌کند و از آن نتیجه قطعی می‌گیرد!

اگر علم حضوری یا حضور، با غفلت قابل جمع باشد، دیگر نمی‌توان لازمه آگاهی را حضور و تجرّد فلسفی دانست (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۸۲/۲۳).

منظور از «تجرّد فلسفی» چیست؟ این ادبیات تفکیکیان است که مادیت با تجرّد نه به معنای فلسفی، قابل جمع است و مجبور هستند پسوند «فلسفی» را به دنبال تجرّد بیاورند! (اصفهانی، بی‌تا: نسخه خطی ش ۸/۱۲۴۱۲؛ مروارید، ۱۳۷۲: ۲۵۱). اما در مقاله هیچ توجیهی برای افزودن قید وجود ندارد. پس از این به طور عام و بدون سند چنین به حکما نسبت می‌دهد:

اما نکته مهم اینجاست که حکما می‌گویند: در غفلت علم هست، ولی علم به علم یا علم حصولی نیست؛ و این سخن مستلزم آن است که کشف و آگاهی را از علم

حضورى منتفى دانسته و اصطلاح جديد و بديعى را در نظر بگيريم كه به معنای مجرد باشد (معين الدينى و نصيرى، ۱۳۹۳: ش ۱۸۲/۲۳).

اين استناد بدون سند و برداشت عام كه «حكما مى گويند: در غفلت علم هست»، مربوط به چه شرايط و ضوابطى است؟ مربوط به کدام نفس است؟ کدام حكيم و كجا غفلت را با علم مساوى مى دانند؟ چه ملازمه‌اى بين نفى علم مركب و علم بسيط وجود دارد كه اگر يكي نبود، قطعاً ديگرى هم وجود ندارد؟ به ويژه عدم علم مركب را چگونه مى توان دليل قطعى بر عدم علم بسيط انگاشت؟ بايد افزود كه علم حضورى نيز چون از سنخ وجود است، مقول به تشكيك است و در انكشاف و ظهور درجاتى دارد و تعبير قرآنى «فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (يوسف / ۷۶) در ذومراتب بودن اين حقيقت وجودى، شامل آن مى شود. جالب تر از همه، اين ادبيات است كه دليل موجه كافي براى رد علم حضورى به شمار آمده است:

اين، خلاف مفروضات اوليه بحث علم است كه همواره از مسئله آگاهى و كشف شروع مى شود (همان).

و چرا مقاله توهم نموده كه تداوم ندارد؟ پس بايد اضافه نمود كه هميشه علم با آگاهى و كشف تداوم دارد، و بايد براى چه كسى كاشفيت داشته باشد كه ندارد؟ وقتى تجرد به «حضور» معنا مى شود نه به تصور و حصول، اين چه الزامى است كه بر علم حضورى وارد مى آيد؟

در صورتى كه در فلسفه، براى توجيه علم، عنصر كشف و آگاهى و بداهت علم، مغفول واقع گشته و محدود به تعريف خاص حضور فلسفى در توجيه علم مى گردد (همان).

كسى چقدر بايد از مطالب فلسفى دور مانده باشد كه اين ادعاهاى نامستند و شبیه به لفاظى را نقد مباحث هستى شناخت علم در فلسفه بدانند؛ آن هم مباحثى كه در هيچ اثر مدعيان رقيب، جز به انفعال و پژواك از مباحث فلسفى و جز به صدد ايجاد مانع و اصطكاك تراشى براى جلوگيرى از مقاصد حكيمى، نمى توان اثرى ديد و چقدر اين قافيه موزون است كه در اين همه مباحث متنوع و همه جانبه در مبحث «علم» به ويژه

در حکمت متعالیه، «بدهات علم مغفول» واقع گشته باشد! در قاموس مخالفان حکمت الهی، گویا الفاظ نیز باید معنایی دیگر به خود بگیرند! که «حضور» دارای قید احترازی می‌گردد و از آن به «حضور فلسفی» نام برده می‌شود! نتیجهٔ موجه! این خط سیر این است:

با این تعاریف، علم حضوری که ملاصدرا در علم الهی به ذات و به اشیا از آن بحث می‌کند و آن را امری وجدانی برای موجود مجرد می‌داند، غیر قابل قبول است (همان).

البته اگر برهانی نه تنها از صدرا که از اجماع خردورزان حکیم در سراسر تاریخ عقلانیت تمدن اسلامی و پیش از آن بر این مطلب قائم نباشد که «کلّ مجرد عاقل وکلّ عاقل مجرد»، آنگاه حق با مدعی است که استناد صدرا به وجدان برای کسانی غیر قابل قبول است که خود بر سندان وجدان کوبیده و پیشاپیش با ادعاهای مکرر، آن مسند را به خود اختصاص داده‌اند.

زاویهٔ دیگر برای خدشه بر علم حضوری، طرح عنصر اضافه برای علم و اتحاد عاقل و معقول است. گویا مقاله عزم را جزم کرده که به هر قیمت ممکن، در گوشه و کنار نظریهٔ علم در حکمت متعالیه، خدشه‌ای جستجو کند تا شاید در سست‌نمایی این بنا، توفیقی شایان کسب کند!

در علم حضوری، نحوه‌ای اتحاد وجود دارد که خود، نشان‌دهندهٔ اضافهٔ عالم به معلوم است که بر اساس قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول طرح می‌شود (همان: ش ۱۸۳/۲۳).

در اثبات مقصود، نه نحوهٔ اتحاد مردود در نظر مقاله تبیین شده و نه اضافهٔ عالم به معلوم؟ اما چنانچه از اتحاد عاقل و معقول نام برده، باید پاسخ دهد که اتحاد وجودی مطرح در آن نظریه چه مشکلی پدید می‌آورد؟ همچنین باید پاسخ دهد که با چه معیاری، نظریهٔ صدرا دربارهٔ علم قبل‌الایجاد را با نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول اشتباه می‌گیرد و نظریه را در آن فرو می‌کوبد؟ آیا برای رد نظر صدرا، اکتفا به تبعیت از تفکیکیان در اخذ ادعا و استدلال منطقی است؟

علم الهی، نه از سنخ علم حصولی است و نه از سنخ علم حضوری؛ زیرا در هر دو، اضافه به معلوم صور زائد بر ذات یا اعیان ثابته وجود دارد (همان).

کدام یک از این دو نظریه جز به اتهام، متوجه صدر است که مقاله در صدد خدشه بر نظرات آن حکیم الهی تحریر شده است. صور یا صفات زائد بر ذات، رأی اشاعره و اعیان ثابت، نظر عرفاست و هر دو، چه صائب باشد یا نباشد، نظر مطلوب صدرا نیست و صدرا به تبیین و نقاط ضعف یا قوت آن دو پرداخته است و طرح آن‌ها در این مقاله جایگاهی ندارد تا چه رسد که هزینه اتهام به صدرا را فراهم آورد. مشهود است که این مطلب بر اساس پژوهش موضوع محور و از هر باب سخنی، به حجم مقاله افزوده شده، بی آنکه در حل مسئله نقشی داشته باشد. بنابراین تکرار تالی فاسدهای مزعوم در این بخش نتیجه‌ای ندارد:

نکته قابل توجه در مورد علم بلامعلوم این است که به سبب همین اشکال، از حضوری بودن علم تحاشی دارد؛ زیرا در این علم، وحدت مطرح است نه اتحاد (همان).

اینکه مقاله به بهانه فرو کاستن نظر صدرا در اتحاد عاقل و معقول، و سپس امتیازبخشی به خود، به وحدت علم و معلوم در انگاره «علم بلامعلوم» قائل شده، موجب تحسین است! زیرا در هر دو طرف این ادعای «فیه ما فیه»! کافی است که به عبارت صدرا توجه شود که حضور اتحادی و حلولی را در مردودیت یکسان می‌شمارد. وی پس از مردود دانستن آرای دیگران در این مبحث و اشاره به نارسایی آن‌ها، طریق اختصاصی خود را ملحوظ به نکاتی در لزوم عدم تنصیب به آن و دشوارفهمی و تعدد بر بیان اشاره‌ای، چنین بیان می‌کند:

ذات متعال در مرتبه ذات، مظهر جمیع صفات و اسمای خود بوده و همان صفات مظهر و جلوه گاهی است که به وسیله آن‌ها و در آن‌ها صور همه ممکنات بدون حلول و اتحاد دیده می‌شود؛ زیرا حلول اقتضای وجود دو شیء را دارد که برای هر یک وجود مغایر با وجود همراهش باشد و اتحاد نیز استدعای ثبوت دو امری را دارد که هر دو در وجود واحد مشترک باشند که آن وجود به هر یک بالذات نسبت داده شود. اما در اینجا چنین نیست بلکه ذات متعال همانند آینه‌ای است که صورت همه موجودات در آن نمایان است و وجود آینه، عین وجود مرئیات در آن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۶۵).

تبیین جوانب نظریه صدر، بستگی به کنکاش دقیق در گستره مبانی حکمت متعالیه دارد. اما تأمل در این عبارت، برای رد شبهه بر نظر صدر کافی به نظر می‌رسد.

۷. نقض غرض: بالاخره مقاله با چرخش از موضع پیشین، سخنی را مطرح می‌کند که مشخص می‌سازد همانند تفکیکیان (مروارید، ۱۳۷۲: ۱۳۷؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۷) باید اعتراف کند که «علم بلامعلوم»، معنای درستی ندارد و باید از انگاره «اضافه اشراقی» و کاشفیت ذاتی علم، استمداد و آن را به کار بگیرد تا بتواند توجیه صحیحی از کیفیت علم در ظرف قبل‌الایجاد ارائه داده باشد و این همه تلاش برای خدشه بر نظر صدر یعنی هیچ و پوچ!

در واقع، آنچه تحقق دارد، فقط علم است و معلومی در کار نیست؛ بلکه این علم که ذاتی است، علمی مطلق است که معلوم و اضافه را می‌سازد؛ مانند قدرت که اضافه اشراقی است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۸۳/۲۳).

۸. پراکنده‌گویی: طرح نظر امام خمینی و سیدحیدر آملی نیز از همان نگاه موضوع‌محور در مقاله طرح شده و در نشان دادن برتری مدعای مقاله یا تبیین نظر رقیب نقشی ندارد.

۹. نتیجه‌گیری‌های مقاله: روند اتهام‌افکنی و شبهه‌پراکنی در نتایج مترتب بر مقاله به بار می‌نشیند! متهم نمودن علما و اندیشمندان بزرگ به غفلت از معارف اسلامی، یکی از این نتایج درخشان است! اگرچه عنوان «علما و اندیشمندان بزرگ» کلی و ناظر به همه است، از عنوان القاگر مقاله و موضع جرح و خدش نسبت به صدرالمآلهین و امام خمینی و سیدحیدر آملی به وضوح معلوم است که این اتهام بیش و پیش از همه، متوجه بزرگانی است که دارای اندیشه فلسفی و عرفانی می‌باشند و با نام بردن از صدر در این موضع، در عین اعتراف به آگاهی عمیق وی از معارف اهل بیت علیهم‌السلام، او را متهم به پیروی از اصول فلسفی خود و تفسیر روایات بر طبق آن اصول، به مقتضای مخالف معارف اهل بیت علیهم‌السلام می‌نماید تا ثمرات مدعاهای تفکیکیان در این مقوله نیز خود را نشان دهد!

بهره دوم، متهم نمودن فلسفه اسلامی با این نکته دستوری است که «در فلسفه اسلامی، مبنا و ملاک باید نظر کسانی باشد که اسلام را بنا نهاده‌اند» و پیوست حدیث

«به مشرق بروید یا مغرب، علم درست به دست نیاورید، جز آنچه از نزد ما خاندان بیرون آمده است» از امام باقر علیه السلام، اتهام تام است و کلیت فلسفه اسلامی محکوم به همان ادعای تکراری تفکیکیان یعنی برون افکنی از حوزه اسلام است! سپس این را عیب بزرگی بر صدرا دانسته که با عقل مسلح سراغ از معارف روایی گرفته و به شرح احادیثی قدیم‌الظنیر اقدام نموده است؛ احادیثی که مدعیان رقیب و ظاهرگرا و فرومانده در قشر الفاظ، جز تعطیل و بهانه غموض و تحذیر دانایان از فهم، چاره‌ای دیگر در فهم آن‌ها برای خود ندیده‌اند!

مقاله سپس به داستان استناد خوداثباتش به روایات اشاره کرده و نتایجی طرح نشده در متن مقاله یا بدیهی‌البطلان را بر روایات صادر از مصدر عصمت، مترتب دانسته است.

نخستین بهره‌ای که مقاله به زعم خود از روایات استحصال کرده، این است: نسبت میان صفات خداوند و انسان، تباین مفهومی و مصداقی است (همان: ش ۲۳/۱۸۵).

اما نادیده انگاشته که رأی به تباین مفهومی یعنی اشتراک لفظی، همان رأی اشاعره است و انتساب این رأی باطل به روایات امامان معصوم علیهم السلام، تهور خاص لازم دارد که فقط برخی به این کمال آراسته‌اند. البته مطلب موجه و مستندی بر اثبات این ادعا در متن مقاله وجود ندارد.

نتیجه رأی به اشتراک لفظی نیز جالب است:

نمی‌توان به تبیین و شناخت حقیقی صفات الهی از طریق مقایسه با صفات انسانی پرداخت (همان).

اولاً: باید در متن مقاله اثبات می‌شد که با رأی به اشتراک لفظی که سبب تعطیل

معرفت الهی می‌شود و در روایات مکرری از آن تحذیر و منع شده، چه باید کرد؟ ثانیاً: باید اثبات می‌شد که آیا دین به زبان قوم با مخاطبان سخن گفته یا زبان جدیدی با مفاهیم جدید اختراع کرده است. در مقاله به هیچ یک از جوانب این امر اشاره نشده و اصولاً مربوط به موضوع و مسئله‌ای که مقاله در صدد آن است، نمی‌باشد

و به میان کشیدن این مطلب، بی‌وجه و خروج از محور است و پی‌جویی موضوع محوری در مقاله به شمار می‌آید. همچنین انتساب این رأی که «در حکمت متعالیه، منظور از تباین، تباین مصداقی است» بدون دقت بوده و اگر سهمی از درستی داشته باشد در نظر بدوی است، نه نظر خاص و نهایی حکمت متعالی که بر اساس وحدت ظاهر و مظهر و آموزه حقیقت و رقیقت، صفات الهی در مفهوم و مصداق در نسبت با سایر موجودات قابل تبیین می‌باشد (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳: ش ۲/۹-۲۳).

نتیجه‌گیری دوم، حاوی مطالبی است که خروج از مسئله مقاله است و مدعاهایی بدون تبیین و بدون اثبات، به عنوان نتیجه قطعی به شمار آمده است:

در روایات، تفکر و تعقل در ذات الهی، سبب تحیر دانسته شده و صفات ذاتی خداوند نیز مشمول همین حکم‌اند. صفت علم الهی نیز که یکی از اوصاف ذاتی خداوند است، مشمول این قاعده است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۳/۲۳-۱۸۵).

مقاله باید در وهله نخست بیان می‌کرد که ربط «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی در علم قبل‌الایجاد» با این مطلب چیست؟ بعد از آن، با بررسی دقیق اعلام می‌نمود که چقدر از روایات و با چه آهنگ و چه فضایی، با این محتوا می‌باشد. وانگهی این ادعای مقاله، آیا فقط اخبار از مطلبی است که در متن مقاله نفیاً یا اثباتاً درباره آن بحثی به میان نیامده و طرح آن در نتیجه‌گیری از مقاله، آیا باید جز در راستای تعطیل معرفت و نهی و تحذیر مطلق و بی‌قید و شرط همگان از ورود به مباحث خداشناسی به طور عام، و به صفات باری تعالی به ویژه علم ارزیابی گردد؟ و لابد این همه سخن از علم الهی در متون مقدس فقط به قصد تعبد و تیمن می‌باشد!

اگر منظور مقاله از «تحیر»، نامطلوب‌انگاری ورود در مبحث صفات الهی است، معلوم است که نهی ورود، مختص کسانی است که به این مشکل دچار می‌آیند و نهی، «مولوی» و متوجه همه نیست و اگر منظور تحیر ناشی از معرفت اکتناهی باشد، هیچ یک از حکما قائل به امکان اکتناهی در صفات الهی نیستند و این ایراد بر آنان جایگاهی ندارد.

نتیجه سوم که تنها نتیجه مرتبط با مسئله مقاله است، نشان دادن برتری «علم بلامعلوم» است که ادعایی جالب اما مناقض با آن انگاره اختراعی است:

نکته دیگری که وجه برتری علم بلامعلوم می‌باشد، کاشفیت این علم است. این علم به دلیل عدم اضافه و حصر و قید و حد، کاشفیت تام و اقوی دارد؛ در حالی که علم اضافی، فقط کاشف از معلوماتی است که نسبت به آن‌ها اضافه دارد (همان).

این ادعا همان ادعای تفکیکیان در برابر صدراست که بدون تصور جوانب آن، نظریه‌ای تام انگاشته شده و نفی «علم بلامعلوم» را در خود دارد! باید طبق اعتراف، قائل به این سخن پاسخ دهد که اگر «علم کاشفیت تام و اقوی دارد» از چه چیزی کاشف است؟ لابد از معلوم! و این یعنی اضافه علم به معلوم و همان چیزی که مقاله این همه هزینه کرد تا آن را نفی کند و برتری آن را اثبات کند و اگر کاشفیت ندارد، آن علم نیست و نام‌گذاری آن به جهل اولی می‌باشد. انتسابی که به صدرا در این نقطه داده نیز ناتمام و از منابع تفکیکی است که به مجاله کردن نظریات رقیب و جرح و خدش بر اساس تعبیرات خودساخته شهره می‌باشد.

نتیجه چهارم اینکه مقاله حاوی نکات پرسش‌انگیز با استفاده از ادبیات پرابهام است؛ از جمله:

انسان از درک و توصیف حقیقت صفات الهی با عقل محدود خویش معذور است (همان).

«معذوریت» یعنی چه؟ «عقل محدود» بیانگر چیست؟ آیا برای معرفت اکتناهی محدود است یا معرفت نسبی؟ ارتباط این مطالب با مسئله مقاله چیست؟ از همه مهم‌تر پناه بردن همزمان به انگاره «حجیت ظواهر» در مسائل عقلی و پیچیدن نسخه «تأویل» برای متون متعارض با عقل بدون ارائه هیچ معیار و ضابطه مشخص، از جمله نارسایی‌های آشکار می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در واکاوی ادعاهای استدلالی مقاله مزبور معلوم شد آن طور که مقاله با موضوع القاگر سعی داشت پیشاپیش، ادعای برتری نظر منتخب را تثبیت کند و حکمای اسلامی به ویژه صدرا را در ارائه نظر صائب ناتوان نشان دهد، کار به این آسانی نیست. طرح عنوان اختراعی «علم بلامعلوم» پیش از آنکه بتواند در تخطئه حکمای اسلامی توفیقی کسب

کند، در تناقض و خودستیزی گرفتار است و از این رو مدعیان آن هر چه سعی کردند حیثیت اضافی علم را نفی کنند، در نهایت با رأی به «کاشفیت اتمّ علم از معلوم» به نقطهٔ ابتدا بازگشتند و ناخواسته به مطلب اعتراف کرده و مدعیات خود را ابطال نمودند. همچنین آشکار شد که مقاله به رغم تحفظ بر عدم اعلام صاحبان اصلی رأی منتخبش و تبارشناسی نکردن آن و غفلت از تمهید مبانی لازم، دچار کاستی‌های فراوان در مبانی و تبیین و توجیه لازم است. تخطئهٔ علم حضوری و طرح نظریات پراکنده و خروج از مطالب مرتبط با مسئله برای اثبات منظور مقاله نیز کاری از پیش نبرد و اهرم تفسیر روایات به نفع رأی خویش به ویژه سوءبرداشت عبارت خودساختهٔ «علم بلا معلوم» از مفاد روایات، زاویهٔ دیگری از خوداثباتی ادعا بود. فروکاستن نظریهٔ رقیب برای توانایی بر رد آن و فربه‌نمایی نظریهٔ منتخب، بخش دیگری از شیوهٔ نارسا و روش نامطلوب اعمال شده در مقاله می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، تهران، نشر کتاب، ۱۳۷۹ ش.
۲. ارشادی‌نیا، محمدرضا، «معناشناسی متون دینی با کاربرست آموزه حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه»، *دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی*، سال دوم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۳. اصفهانی، میرزامهدی، *ابواب الهدی*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، نسخه خطی شماره ۱۲۴۱۲، بی تا.
۴. همو، *تقریرات دروس معارف*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، نسخه خطی شماره ۱۲۴۸۰، بی تا.
۵. همو، *معارف القرآن*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
۶. تهرانی، میرزاجواد، *میزان المطالب*، چاپ چهارم، قم، در راه حق، ۱۳۷۴ ش.
۷. حکیمی، محمدرضا، *الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۸. همو، *مقام عقل*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳ ش.
۹. رحیمیان، علیرضا، *مسئله علم؛ تحلیل علم در فلسفه صدرایی و مکتب معارف اهل بیت علیهم السلام*، تهران، منیر، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، قم، الزهراء، ۱۴۰۵ ق. و ۱۳۶۷ ش.
۱۴. فرامرز قراملکی، احد، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. قزوینی، مجتبی، *بیان الفرقان فی توحید القرآن*، به اهتمام عبدالله واعظ یزدی، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. قیصری، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. مروارید، حسنعلی، *تنبيهات حول المبدأ والمعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. معین‌الدینی، نعیمه و علی‌اکبر نصیری، *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، سال دوازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۳)، تابستان و پاییز ۱۳۹۳ ش.
۱۹. ملکی میانجی، محمدباقر، *توحید الامامیه*، قم، نبأ، ۱۳۸۸ ش.

مبانی فلسفی صدر المتألهین در

اثبات علم تمام موجودات به خداوند*

- روح‌الله زینلی^۱
- علیرضا نجف‌زاده تربتی^۲
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

ملاصدرا در آثار خود از علم تمام موجودات به خداوند سخن گفته است. این دیدگاه بر اساس مبانی ویژه حکمت متعالیه او شکل گرفته است. غیر از اصالت وجود که اساس حکمت متعالیه در تمام مباحث است، مبانی دیگری در این بحث مورد توجه وی بوده است: وحدت تشکیکی وجود، عین‌الربط بودن معلول به علت، مساوقت علم با وجود و راه‌های غیر فلسفی (آیات و روایات). تبیین‌های وی متناظر با مبانی یادشده متفاوت است. او دیدگاه خود را به چند گونه تبیین نموده است که لحاظ قاعده «العلم بذی السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه» و علم بسیط از جمله آن‌هاست. او در عین حال که علم تمام موجودات به

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

۱. استادیار دانشگاه حکیم سبزواری (zeinaliruholla@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (najafzadeh@um.ac.ir).

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

خداوند را اثبات کرده، گاه علم موجودات مادی به خداوند را نفی نموده است که به ظاهر تناقض گویی است. گرچه ملاصدرا خود برای رفع این تعارض اقدام کرده است، باید گفت که با توجه به مبانی وی، چنین تعارضی رخ نخواهد داد.

واژگان کلیدی: وجود ربطی، مساوقت علم با وجود، وحدت تشکیکی وجود، قاعده ذوات الأسباب، مبانی غیر فلسفی، علم مادیات.

مقدمه

ملاصدرا معتقد است که تمام موجودات به خداوند متعال علم دارند. او بارها در آثارش به این حقیقت تصریح کرده است:

- عارفان الهی معتقدند که موجودات به پروردگار خود آگاهی دارند و بر درگاهش سجده می گذارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۴/۸).

- هر آنچه وجود دارد، حیات و علم و معرفت به پروردگارش هم دارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲).

او در عبارتی دیگر، علم و ادراک به باری تعالی را امری نهاده در فطرت همه موجودات معرفی می کند (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۶/۱). از دیدگاه او، تسبیح گویی تمام موجودات می تواند به این معنا باشد که همه آنها خداوندشان را می شناسند، هرچند خود از این شناخت غافل باشند و آیات و روایاتی را که در این باره آمده است، به همین معنا می داند (همو، ۱۴۰۵: ۲۲/۲).

اکنون پرسش اصلی این است که ملاصدرا بر اساس کدام مبانی و چگونه به این نتیجه دست یافته است؟ در پاسخ باید گفت که این دیدگاه ملاصدرا نتیجه چندی از مبانی و اصول حکمت متعالیه است. غیر از مبنای اصالت وجود که پایه و اساس تمام مباحث حکمت متعالیه به شمار می رود، به صورت مشخص، سه اصل یا مبنای مهم در رسیدن ملاصدرا به این نتیجه دخالت داشته اند؛ مبنای نخست، وحدت تشکیکی وجود است. اصل دوم مورد توجه ملاصدرا، عین الربط دانستن معلول به علت است و سومین مبنای مساوقت علم با وجود و وجودی دانستن علم است. سه مورد اول را می توان مبانی هستی شناختی ملاصدرا در این مسئله دانست و چهارمی را نیز مبنای معرفت شناختی وی در این موضوع به شمار آورد. البته مبنای معرفت شناختی دیگری را با عنوان توجه به منابع غیر فلسفی نیز می توان بر این تعداد افزود که به نقش آن در موضوع اشاره خواهیم کرد.

۱. مبانی فلسفه صدرالمتألهین

الف) وحدت تشکیکی حقیقت وجود

وحدت تشکیکی وجود از جمله مبانی اصلی حکمت متعالیه به شمار می‌رود. این مبنا در اثبات علم همه موجودات به خداوند از سوی ملاصدرا به کار گرفته شده است. وحدت وجود دارای تفسیرهای مختلفی است، اما آنچه در این بحث مورد نظر ملاصدرا بوده، وحدت تشکیکی به معنای وحدت حقیقت وجود و کثرت مراتب آن است. از این معنا با عنوان وحدت سنخیه نیز یاد شده است؛ زیرا در این معنا وجود دارای مراتبی است که این مراتب از بالاترین مرتبه یعنی واجب‌الوجود گرفته تا پایین‌ترین مرتبه یعنی جسم و هیولی، همه در سنخ حقیقت وجود متحدند و تفاوت آن‌ها در مراتب و شدت و ضعف و نقص و کمالی است که در بهره‌مندی از وجود پیدا کرده‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۳۶/۱ و ۴۰۱).

ب) عین‌الربط بودن معلول به علت

وجود به عنوان موضوع فلسفه، تقسیمات مختلفی پیدا کرده است. یکی از آن‌ها تقسیم وجود به رابط و مستقل است. برخی صاحب‌نظران سابقه این تقسیم‌بندی را تا زمان ارسطو پی‌گیری کرده‌اند و معتقدند که وی نیز با استفاده از الفاظ خاصی مانند «موجود علی‌الاطلاق» و «موجود بالجزء» به این مسئله اشاره کرده است (شکر، ۱۳۸۲: ش ۱۴۱/۷۴). گرچه با تأویل برخی عبارات‌ها می‌توان چنین ادعایی نمود، بی‌شک طرح آشکار و نظام‌مند این بحث در دوره اسلامی صورت گرفته است. در فلسفه اسلامی نیز برای این بحث دو سطح معنایی مطرح شده است. در سطح نخست، نهایتاً سخن از وجود رابطی در قضایاست. فارابی و پس از وی ابن سینا به این معنا اشاره کرده‌اند. ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات* بیان می‌کند که وجود در هلیات مرکبه نقش رابط را دارد (۱۳۷۵: ۴۸۹/۱). او تأکید می‌کند که در قضایا نسبتی وجود دارد و لفظی که بر این نسبت دلالت می‌کند رابطه نام دارد که در حکم ادوات و حروف است (۱۴۰۴: ۳۹). چنان که پیداست، این سطح معنایی مربوط به قضایا می‌شود و وجود مطرح در آن امری

ذهنی است. اما در سطح دوم، معنایی که نخستین بار به صورت مشخص توسط میرداماد بیان شده، سخن از وجود ربطی است (بی تا: ۱۲۴). ملاصدرا هم پیرو استادش این معنا را مطرح کرده و بین وجود رابطی و ربطی فرق نهاده است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۹/۱). وی تأکید می‌کند که برای جلوگیری از مغالطه اشتراک لفظ، بهتر است بین وجود رابطی و وجود ربطی فرق نهیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۲/۱). اما به گفته خود ملاصدرا و در اعتقاد بسیاری از پیروان وی، معنای مورد نظر ملاصدرا از وجود ربطی با آنچه دیگر حکیمان گفته‌اند، بسیار متفاوت است (همان: ۳۳۰/۱).

آنچه ملاصدرا و فلسفه‌اش را در این بحث از دیگر فیلسوفان و فلسفه‌ها متمایز می‌کند، نگرش متفاوت وی به وجود ربطی و معنای آن است. او خود هنگامی که معنای دوم وجود رابطی (معنای مورد نظر وی) را مطرح می‌کند، تأکید دارد که این معنا از ویژگی‌های فلسفه اوست. وی در این باره می‌گوید: «جمیع ممکنات در فلسفه ما از قبیل روابط با وجود حق تعالی هستند». وی معتقد است که دیگر حکیمان برای ممکنات در برابر واجب تعالی وجودی قائل بوده‌اند، هرچند این وجود در انتساب به واجب تعالی معنا می‌یافت. او این دیدگاه را قابل قبول نمی‌داند، از این رو معتقد است که نمی‌توان در ممکن، وجودش و انتسابش به واجب تعالی را از هم جدا نمود. بلکه ممکن بنفسه و نه از قبل یک انتساب زائد، به ذات باری تعالی مرتبط است. به عبارت دیگر، چنین نیست که بین ممکن و واجب، یک رابط فرض کنیم، بلکه خود ممکن بنفسه ربط به واجب است، پس وجود ممکن نزد ما رابط (ربط) است نه رابطی (همان: ۳۳۰-۳۲۹/۱). آیه‌الله جوادی آملی در توضیح بیان ملاصدرا می‌نویسد:

حکمت متعالیه با توجه به اصولش تمام حقیقت شیء ممکن را در ارتباط با مبدأ او می‌یابد، اما دیگر فلسفه‌ها با مجعول دانستن ماهیت که ذاتاً مرتبط به مبدأ نیست و یا با مجعول دانستن اتصاف وجود به ماهیت، زمینه نظر استقلالی به معلول را نفی نمی‌نمایند (۱۳۸۲: ۵۲۵-۵۲۶).

حاجی سبزواری نیز سعی می‌کند بین دیدگاه ملاصدرا و معنای مورد نظر مشهور جمع کند و وجه جمع را این گونه بیان می‌دارد که استقلالی که حکیمان برای وجود

فی نفسه لغیره قائل اند، در مقایسه با دیگر موجودات ممکن است وگرنه در مقایسه با ذات واجب الوجود هیچ کس استقلالی ندارد (۱۳۶۰: ۹۵). شهید مطهری پس از اشاره به دیدگاه حاجی سبزواری بیان می‌دارد که نیازی به این توجیه نیست؛ زیرا آنچه مشهور درباره وجود رابطی گفته‌اند، مربوط به مفاهیم است. اما سخن ملاصدرا به حقیقت وجود مربوط است. رابط بودن از دیدگاه ملاصدرا به معنای عدم استقلال در مفهومیت نیست، بلکه به معنای عدم استقلال در ذات است. یعنی هر موجودی که معلول باشد و علت موجد داشته باشد، وجودش عین ایجادش و ایجادش عین افاضه و ارتباطش با علت است (مطهری، ۱۳۸۸: ۷۴-۷۳/۱۰).

ج) وجودی بودن علم و مساوقت علم با وجود^۱

وجودی دانستن علم یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی ملاصدراست. اثبات علم همه موجودات به خداوند از جمله نتایج این مبنا به شمار می‌رود.

در فلسفه اسلامی، علم به گونه‌های مختلفی تعریف شده است. در یک دیدگاه، علم به امری سلبی تعریف می‌شود. ملاصدرا این دیدگاه را به ابن سینا نسبت می‌دهد (همان: ۲۸۴/۳). بر این اساس، علم همان سلب مادی بودن است که عبارت دیگری از تجرد است. ملاصدرا این دیدگاه را با اشکالاتی مواجه می‌بیند که مهم‌ترین آن‌ها ناسازگاری با درک درونی ما از وجودی بودن علم است (همان: ۲۸۸/۳). معنای دوم که از شهرت و فراگیری بیشتری هم برخوردار است، تعریف علم به تمثیل صورت معلوم در عالم است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۲). ابن سینا این معنا را در آثار مختلف خود بیان داشته است (۱۴۰۴: ۱۴۰). ملاصدرا این تعریف را نیز نادرست و ناقص می‌داند و اشکال‌هایی بر آن آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۸/۳). در بیانی دیگر، علم به اضافه تعریف

۱. مساوقت علم با وجود، با وجودی دانستن علم متفاوت است؛ اولی از مبانی هستی‌شناسی به شمار می‌رود و دومی را می‌توان مبانی معرفت‌شناختی دانست. دومی می‌گوید که چون علم از سنخ وجود است نه ماهیت، پس مساوی با وجود است و تمام احکام وجود بر آن جاری است، اما اولی می‌گوید که چون اصالت با وجود است و حقیقت وجود در همه مراتب تشکیکی حضور دارد و چون این حقیقت بسیط است، پس اقتضای آن این است که هر چه عالی از علم و قدرت و حیات و... دارد، مراتب مادون هم داشته باشند، چون اگر مادون، کمالی مانند علم را فاقد باشد، پس باید حقیقت وجود مرکب باشد. این دو مبنا با هم، سریان علم را در همه عالم اثبات می‌کنند.

شده است. فخرالدین رازی بر خلاف بیشتر فلاسفه بر آن است که علم از سنخ اضافه است و نه صورت ذهنی (۱۴۱۱: ۳۳۱/۱). ملاصدرا این تعریف را نیز نادرست می‌داند. تعریف علم به نور و ظهور نیز از شیخ اشراق نقل شده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۸-۱۰۷). ملاصدرا این تعریف را در مورد علم به نفس حق می‌شمارد اما در علم به غیر که از نوع اضافه است، نادرست می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۳-۲۹۲). ملاصدرا پس از اشاره به دیدگاه‌های متفاوت، در صدد جمع آن‌ها برمی‌آید و علم را به وجود مجرد تعریف می‌کند (همان: ۲۹۲/۳). او در مواردی نیز علم را عین مطلق وجود، اعم از مجرد و مادی دانسته است:

وجود مطلقاً عین مطلق علم و شعور است. از این رو عارفان الهی بر آن شده‌اند که موجودات به پروردگار خود آگاهی دارند و بر درگاهش سجده می‌گذارند (همان: ۱۶۴/۸).

او در فرازی دیگر می‌گوید:

هر آنچه وجود دارد، حیات و علم و معرفت به پروردگارش هم دارد. اما در بسیاری از موجودات مادی، علم همانند وجود با جهل و عدم ممزوج است (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲).

مساوقت علم با وجود به این معناست که این دو نه تنها در مصداق اتحاد دارند که در حیثیت صدق و اطلاق نیز یکی هستند، از این رو به هر چه علم اطلاق می‌گردد وجود نیز اطلاق می‌شود و به هر وجودی نیز علم قابل اطلاق است. در واقع باید گفت که هر موجودی دارای علم و شعور می‌باشد.

د) توجه به راه‌های غیر فلسفی (آموزه‌های دینی)

در فلسفه ملاصدرا منابع کسب معرفت درباره خداوند، در عقل و استدلال خلاصه نمی‌شوند، بلکه وی علاوه بر آن، به دو منبع مهم دیگر یعنی وحی و کشف و شهود هم توجه بسیار دارد. توجه وی به این راه‌ها در کنار هم بدین معنا نیست که او در این زمینه دچار خلط شده و فلسفه‌ای التقاطی را بنا نهاده است، بلکه ملاصدرا هر کدام از این راه‌ها را در جای خود مدنظر قرار می‌دهد. در واقع ملاصدرا با اتخاذ این مبنا در مقام گردآوری توسعه داده است ولی در عین حال داوری را تنها از آن عقل و استدلال

می‌داند. از بین منابع یادشده نیز توجه اصلی وی به شریعت است. ملاصدرا در کتاب *الاسفار* بیش از هزار آیه و دویست روایت را در مباحث گوناگون مطرح کرده است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۶). از دیدگاه ملاصدرا، معارف قرآنی و روایی از این جهت که منبعی سرشار و بی‌انتهای معرفت‌سازی و الهام‌بخشی‌اند، دارای اهمیت بسیارند. گفتار معروف وی در این زمینه به خوبی نشان‌دهنده این اهمیت است:

شریعت حقه الهی برتر از آن است که احکامش با معارف یقینی ضروری ناسازگار باشد و نفرین بر فلسفه‌ای باد که قوانینش با کتاب و سنت تطابق نداشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸).

۲. تبیین‌های ملاصدرا در اثبات علم همه موجودات به خداوند

الف) وجود رابط و اثبات علم فطری همگان به خداوند

مهم‌ترین تبیین‌های ملاصدرا در اثبات علم موجودات به خداوند، بر اساس این مبنا صورت گرفته است. وقتی معلول عین‌الربط به علت باشد، لحاظ معلول و وجود رابط بدون در نظر گرفتن وجود مربوط‌الیه امکان‌پذیر نیست. از این رو چون وجود همه ممکنات از نوع وجود رابط است، لحاظ وجود هر کدام، لحاظ وجود واجب‌تعالی را در بر دارد. این ارتباط دوسویه نسبت به ناظر درونی و بیرونی به یک اندازه صادق است. از باب تشبیه مانند نسبت جنس و فصل به موجودات ماهوی است و از این رو بدون شناخت واجب، شناخت انیت و حقیقت موجودها محال است (فرقانی، ۱۳۸۶: ۶۴۴). بنابراین هر کس و همه چیز به هر نحو هر چیزی را درک کند، چون قوام مجعول در ارتباط با جاعل‌تعالی است، لاجرم به ادراک واجب‌تعالی هم نائل آمده است. پس تمامی علوم مبتنی بر ادراک باری‌تعالی هستند. البته چون علم محدود به حدود هستی هر عالم است، کنه و ذات و حقیقت باری‌تعالی برای کسی شناختنی نیست.

به عبارت دیگر، وجود و هویت هر موجودی همان حقیقت مرتبط با خداوند متعال است و موجود جز در سایه این ارتباط، هویت و حقیقتی دیگر ندارد. ملاصدرا در مباحث مختلف با استدلال بیان داشته است که هویات وجودی از مراتب تجلی ذات باری‌تعالی هستند، از این رو ادراک هر موجود گویا ملاحظه آن موجود است در ارتباط

با خداوند. به عبارت دیگر، حقیقت و هویت موجود، همان ربط و ارتباطش با خداوند است، به همین دلیل در ادراک هر موجودی، ذات باری تعالی نیز ادراک می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱). در چنین رابطه‌ای هر معلول ضرورتاً به علتش پیش از خودش باید آگاهی داشته باشد. البته همچنان که حاجی سبزواری نیز اشاره کرده است، درک این معنا برای همگان امکان‌پذیر نیست و تنها کسانی به چنین مشاهده‌ای نائل می‌شوند که از غفلت‌ها رهیده‌اند و اهل علوم حقیقی هستند. از این بیان استفاده می‌شود که هر کس با آگاهی به برخی قواعد آشکار حکمت، مانند وحدت حقیقی وجود و صرافت حقیقت وجود، به خود یا هر موجودی دیگر بنگرد، به حکم عین‌الربط بودن با واجب تعالی به درک واجب نیز نائل خواهد آمد (همان: تعلیقه ۲). در عین حال باید به دو نکته توجه داشت؛ نخست اینکه این علم اکتناهی نیست، یعنی هیچ موجود معلولی نمی‌تواند به کنه ذات باری تعالی علم پیدا کند (همو، ۱۳۵۴: ۳۹) و دیگر اینکه ظهور و بروز آن هم نسبت به تفاوت مرتبه وجودی موجودات، متصف به شدت و ضعف می‌گردد. ملاصدرا در توضیح بیشتر این مطلب، علم را به دو گونه بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. آنچه گفته شد، مربوط به علم مرکب است که در آن عالم، به علم خود علم دارد. تبیین مبتنی بر علم بسیط را در ادامه بیان خواهیم نمود.

ب) العلم بذی السبب لا یحصل إلا من جهة العلم بسببه

بیان دیگری که ملاصدرا بر اساس مبنای نخست ارائه کرده است، قاعده‌ای است که بر اساس آن، علم به آنچه دارای سبب است حاصل نمی‌شود مگر از راه علم به سبب آن. هر چند حکمای پیش از ملاصدرا نیز به این قاعده پرداخته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۲/۱)، آنچه وی را با دیگران متفاوت می‌سازد، نگاه وجودی به آن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۲۵۴/۱). او خود با صراحت بیان داشته است که تبیین این قاعده، متوقف بر تحقیق در مسائل وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۳). به همین دلیل، نتایج آن فراتر از بحث علم حصولی اکتسابی و برهان‌انی و لمّی و تسری آن به علم حضوری شهودی است. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، به بحث شناخت خداوند مربوط می‌شود. با توجه به اینکه وجود هر معلول و قوامش وابسته به وجود علت و شأنی از شئون آن است

و چنان که گفته شد، معلول جز در ارتباط با علت، وجودی ندارد. باید گفت زمانی که به چنین معلولی علم پیدا شود، ضرورتاً بایستی که وجود علتش نیز دانسته شده باشد. به عبارت دیگر، این بیان را می‌توان با این استدلال همراه نمود: معلول عین ربط به علت است و از خود وجودی مستقل ندارد. هر آنچه از خود وجودی ندارد، برای تحقق یافتن نیازمند به علتش است. اما معلول وجود دارد، پس علتش نیز وجود دارد. حال در این قاعده با استفاده از این برهان گفته می‌شود که اگر به وجود معلول علم پیدا کردیم، در واقع پیش از آن باید به وجود علتش علم پیدا کرده باشیم، یعنی به وجود علتش به طریق اولی علم یافته‌ایم؛ زیرا تا علت نباشد، معلول هم وجودی نخواهد داشت.

از این قاعده دو مطلب در شناخت خداوند قابل استفاده است؛ نخست اثبات علم همه موجودات به خداوند است. باری تعالی *علة‌العلل* و سبب همه موجودات است. از این رو غیر خداوند، همه معلول و مسبب او هستند. حال اگر کسی به معلولی علم پیدا کند، در واقع پیش از علم به معلول و مسبب، به علت و سبب علم پیدا کرده است. با توجه به اینکه علم به معلول و مسبب عام است و علم به خود و دیگران را در بر می‌گیرد و چون همه موجودات از حداقل علم یعنی علم به وجود خود برخوردارند، می‌توان نتیجه گرفت که همه موجودات به وجود خداوند متعال علم دارند. باید دقت نمود که گرچه در ظاهر، نخست علم به سبب تعلق می‌گیرد، در واقع و با تأمل بیشتر در معنای عین‌الربط بودن معلول به علت و تحلیل یادشده، نخست وجود علت مورد پذیرش قرار می‌گیرد. نیز باید توجه داشت که مراد از این علم همگانی، علم به وجود فقط است و نه علم به هویت و چیستی. یعنی از وجود موجودات به حکم این قاعده و بر اساس مبنای نخست، به وجود علت و هستی‌بخش آن‌ها منتقل می‌شویم. ملاصدرا تصریح می‌کند که مراد وی، علم به ماهیت نیست مگر در جایی که مجرد ماهیت، سبب برای معلوم باشد مانند لوازم ماهیات (همان: ۲۲۹/۶-۲۳۰). اکنون بر اساس این قاعده می‌توان گفت که چنین علمی به وجود خداوند بدیهی است و همه موجودات از آن به قدر وجودشان برخوردارند (همان: ۴۰۰/۳، تعلیقه ۱). این مطلب، هم از این قاعده قابل استفاده است و هم در مبحث علم بسیط ثابت خواهد شد. اما علم به فراتر از وجود و به عبارت دیگر شناخت هویت باری تعالی، دو حالت

پیدا می‌کند: نخست اینکه چون خداوند علت ندارد و علم به کنه تنها از طریق علت امکان‌پذیر است، هیچ کس نمی‌تواند به کنه ذات باری تعالی علم پیدا کند و دیگر اینکه برای شناخت باری تعالی، راهی جز استدلال به آثار و لوازم او نیست و بی‌شک این نوع شناخت نیز در حد فاعل شناسا خواهد بود و نه ذات باری تعالی (همو، بی‌تا: ۱۷).

ج) علم بسیط همه موجودات به خداوند^۱

توجه به علم بسیط، تبیین دیگری است که ملاصدرا بر اساس سه مبنای یادشده، برای اثبات علم همه موجودات به خداوند ارائه کرده است. او علم را به دو بخش بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. علم بسیط همانند جهل بسیط است. در جهل بسیط فرد نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند. حال در علم بسیط نیز علم وجود دارد ولی فرد به آن آگاهی ندارد. بنابراین علم بسیط عبارت است از صرف آگاهی به یک مطلب بی‌آنکه این آگاهی مورد توجه ثانوی باشد تا شناختی دیگر را باعث شود (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۶/۱). به عبارت دیگر، علم به وجود فقط، بدون اینکه بدانیم آنچه وجود دارد چیست. ولی در علم مرکب می‌دانیم که می‌دانیم و نیز می‌دانیم که دانسته‌مان چیست. بر اساس مساوت علم با حقیقت وجود، علمی که تمامی موجودات را فرا گرفته است همین علم بسیط می‌باشد. به گفته ملاصدرا، همان گونه که وجود خارجی هر موجودی از وجود حق تعالی است، وجود علمی آن‌ها نیز چنین است. یعنی هر چیزی را به هر گونه از ادراک که ادراک کنند، خداوند را الزاماً باید ادراک نمایند (همان: ۱۱۷/۱). نکته جالب توجه در این نوع ادراک آن است که همگان از آن مطلع نیستند و درک آن ویژه خواص است، چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: چیزی را ندیدم مگر اینکه خداوند را پیش از آن و با آن و پس از آن مشاهده کردم (شیخ بهایی، ۱۴۰۵: ۳۵۹). البته باید توجه داشت که در این نوع ادراک، کنه ذات الهی شناخته نمی‌شود. این مطلب را بر اساس مبنای تشکیک نیز می‌توان تبیین نمود. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود معتقد است که هر آنچه کمال به حساب می‌آید، ناشی از وجود است و به حکم اینکه وجود مشترک

۱. بسیط در مورد علم به دو معنا به کار می‌رود: نخست به عنوان ویژگی مطلق علم که در این صورت گفته می‌شود که هر علمی بسیط است؛ و دیگر در برابر مرکب که در این صورت، علم بسیط تقسیم علم مرکب خواهد بود. در این بحث معنای دوم مورد نظر است.

معنوی است و حقیقتی مشکک است، تمام این کمالات در همه مراتب وجود، متناسب با همان مرحله وجود دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۸۸-۸۷/۴). علم یکی از این کمالات است. در صورتی که علم در یکی از موجودات وجود داشته باشد، باید در همه موجودات یافت شود. البته شدت و ضعف آن در مراتب مختلف متفاوت است. در واجب واجب است و در ممکن هم ممکن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۶/۶). این مطلب را اگر در کنار این حقیقت که وجود همه موجودات عین ربط به باری تعالی است قرار دهیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که تمام موجودات قبل از هر دانش و علمی، به خالق خود علم دارند.

ملاصدرا چگونگی حصول ادراک بسیط حق تعالی برای همگان را از طریق دیدگاه خود درباره علم و ادراک توضیح می‌دهد. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، مدرک بالذات از هر موجودی، چیزی نیست جز نحوه‌ای از وجود آن موجود. این دیدگاه مبتنی بر وجودانگاری علم است. این نحوه از وجود، از سنخ وجود مادی نیست، بلکه به گونه‌ای مجرد از ماده است و چون از سنخ وجود است و وجود هم عین ربط به باری تعالی است، درک او گویی درک باری تعالی خواهد بود (همان: ۱۱۷/۱). در واقع در این دیدگاه تأکید می‌شود که علم همواره مجرد است و چون از سنخ وجود است بسیط هم خواهد بود. در این معنا، حتی علم مرکب هم بسیط است و ترکیب در آن ناظر به ذات و حقیقت علم نیست بلکه متوجه تفاوت عالم است که در جایی به علمش علم دارد و گاه علم ندارد.

د) استفاده از آیات و روایات در اثبات

ملاصدرا در اثبات علم تمام موجودات به خداوند متعال، از مبانی غیر فلسفی نیز بهره برده است. آوردن آیات و روایات و استفاده از آنها در این مسئله را باید در سایه این مبنا تفسیر نمود. آیات و روایات، هم نقش الهام‌بخشی را برای وی داشته‌اند و هم به‌عنوان مؤید نظریات و دیدگاه‌هایش به کار رفته‌اند. او در آثار مختلفش این گونه عمل کرده است. در *الاسفار* پس از توضیح فلسفی چگونگی علم همه موجودات به خداوند بیان می‌دارد که این مطلب را اهل کشف و شهود دریافته‌اند و به آیه «وَإِنْ مِنْ

سَيِّئًا ۱۱۸/۱-۱۱۹). وی در فرازی دیگر می‌گوید که اثبات علم به خداوند برای همه موجودات، نه برای شیخ و نه حکیمان بعد از او تا زمان خود ملاصدرا ممکن نگشته است و تأکید می‌کند که این حقیقت برای اهل کشف و شهود به صورت وجدانی و از راه پیروی از کتاب و سنت حاصل شده است و با اشاره به آیه ۴۴ سوره اسراء و ۴۹ سوره نحل بیان می‌دارد که او با برهان و نیز از راه ایمان، به این حقیقت دست یافته است (همان: ۱۵۳/۷). وی همچنین پس از اثبات علم و قدرت و حیات در همه موجودات، به آیه ۴۴ سوره اسراء استناد می‌کند و عدم فهم تسبیح آن‌ها را ناشی از فقدان علم به علم می‌داند (همان: ۱۱۸/۶). ملاصدرا در اسرار الآیات با تفصیل بیشتر به این مسئله توجه کرده است. او به توضیح برخی آیاتی که تسبیح‌گویی موجودات و سجود آن‌ها در برابر خداوند را مطرح کرده‌اند، پرداخته و پس از آن به گونه‌ای سخن گفته که گویی این حقیقت را در اثر متابعت کتاب و دین الهی دریافته است (همو، ۱۳۶۰: ۸۱). ملاصدرا در المبدأ والمعاد نیز به این بحث پرداخته است (همو، ۱۳۵۴: ۱۳۶). وی در این بحث از روایات نیز بهره برده است؛ برای مثال در اثبات علم بسیط، به سخن امام علی علیه السلام استناد کرده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱).

ملاصدرا در تفسیر خود نیز به مسئله تسبیح‌گویی همه موجودات پرداخته است و آن را به معنای علم تمام موجودات به خداوند می‌داند. وی در این زمینه تأکید می‌کند که نصوص آشکار و قاطعی از قرآن کریم و روایات دلالت دارند که همچنان که نور وجود و شهود در تمام موجودات حتی جمادات و نباتات یافت می‌شود، تمام ایشان

۱. «چیزی را ندیدیم مگر اینکه خداوند را قبلیش دیدم». در برخی نقل‌ها «با او و در او» هم آمده است (شیخ بهایی، ۱۴۰۵: ۳۱۷).

تسبیح گوی حق تعالی نیز هستند. ملاصدرا به دو بیان این حقیقت را توضیح داده است؛ نخست اینکه هر موجودی از موجودات جهان بر وجود خالقی یکتا و دارای علم و قدرت و حکمت بی‌انتها دلالت دارد. از این رو تمام موجودات تسبیح گوی باری تعالی هستند؛ زیرا حقیقت تسبیح، جز منزله دانستن خداوند از هر نقص و کاستی نیست. پس گویی وجود هر موجود به منزله کلام و صدایی است که کمال خالقش را همواره فریاد می‌زند و او را منزله از عیب‌ها معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۵: ۲۰/۲). بیان دیگر اینکه خداوند متعال با همه موجودات هست و به عبارت دیگر با آن‌ها معیت دارد. این معیت از هر گونه معیت و همراهی دیگر شدیدتر است. بنابراین هر موجودی همچون قطره‌ای است در دریای وجود خداوند. در این صورت نیز هر موجودی باز زبانی است برای بیان صفات واجب و تنزیه او از هر گونه نقص و کاستی (همان: ۲۱/۲). ملاصدرا تصریح می‌کند که هر موجودی به حسب وجودش، شناسای پروردگارش می‌باشد.

ج) چگونگی علم موجودات مادی به خداوند

ملاصدرا دربارهٔ سریان علم به مادیات دو گونه اظهار نظر کرده است که در ظاهر ناسازگار به نظر می‌رسند. او در مواقعی علم را به وجود تحویل می‌برد و دربارهٔ آن به صورت مطلق معتقد است که هر موجودی حتی جمادات و نباتات دارای علم است (همو، ۱۹۸۱: ۱۶۴/۸). اما در موارد متعددی بر اساس تعریفی که از علم ارائه کرده، آن را منحصر در مجردات دانسته و مادیات را از هر گونه علم حضوری به خود و به دیگری و تعلق علم دیگری به آن‌ها تهی دانسته است. به عبارت دیگر، مادیات از اجزای متعددی شکل یافته‌اند و چون هر یک از این اجزا اقتضای عدم جزء دیگر را دارد و هر جزء، نه جزء دیگر است و نه کل جسم است، پس جسم بما هو جسم، وجود جمعی ندارد و برای خود حاضر نیست و چون حضور چیزی برای دیگری، فرع حضور او برای خودش است، پس اجسام برای دیگری هم نمی‌توانند حاضر باشند و معلوم غیر واقع گردند (همان: ۲۹۸/۳ و ۱۵۰/۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). پس مادیات نه می‌توانند به خود علم پیدا کنند و نه می‌توانند معلوم غیر واقع شوند (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۸/۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). حال پرسش این است که آیا می‌توان بین این دو دیدگاه به ظاهر ناسازگار جمع نمود؟ گویی

ملاصدرا خود بر این تناقض گویی آگاهی داشته است. به همین دلیل در موارد متعددی به هر دو دیدگاه اشاره کرده است (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۳/۷، ۲۹۱/۸ و ۲۵۸/۹).

برای رهایی از اشکال، سه راه وجود دارد؛ نخست باطل دانستن استدلال آورده شده بر نفی علم حضوری در اجسام است. دیگری بازگشتن از ادعای کلیت وجود علم حضوری در تمام موجودات حتی اجسام است. راه سوم در صورتی مطرح می شود که هم دلیل را درست بدانیم و هم از ادعای کلیت عقب نشینیم. با وجه جمعی که مطرح خواهد شد، خواهیم دید که هر کدام از این دلیل و پذیرش کلیت علم موجودات، از جهتی خاص مدنظر هستند. بنابراین با تفاوت جهات، تعارض رخ نخواهد داد. به نظر می رسد که ملاصدرا راه سوم را برگزیده است. در راه سوم باید بین علم خداوند به اجسام و علم آن‌ها به خود و خداوند فرق نهاد. در قسمت اول یعنی علم خداوند به اجسام یا حضور اجسام نزد خداوند، ملاصدرا معتقد است که همه موجودات نسبت به خداوند متعال فعلیت صرف و حضور محض دارند. این حضور که زمانی و مکانی نیست، به گونه‌ای است که موجود هیچ گاه از محضر واجب تعالی غایب نمی گردد. زیرا زمان با اینکه متجدد می شود، نسبت به خداوند مانند «آن» به حساب می آید و مکان نیز با وجود تقسیم پذیری همچون نقطه به شمار می رود (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۸). معنای این سخن آن است که مشکلی که در اجسام باعث می شد تا آن‌ها به خود و دیگران علم پیدا نکنند در مورد خداوند وجود ندارد. مشکل این بود که اجسام تا بی نهایت تقسیم می پذیرند و هر کدام از این اجزا در جایگاه دیگری حضور ندارد، پس همه از یکدیگر غایب‌اند و به هم علم ندارند. اما همه این اجزا در ارتباط با موجودات فرازمان و فرامکان نسبت همانندی دارند، به گونه‌ای که نمی توان گفت که یکی مقدم و دیگری مؤخر است، بلکه همه در یک مرتبه از حضور نسبت به خداوند قرار دارند و خداوند به همه آن‌ها عالم است. این مسئله را می توان به این صورت نیز بیان نمود که بر اساس اصالت وجود و عین الربط بودن معلول به علت، همه ممکنات و از جمله اجسام مادی، حیثیتی جز ربط به ذات حق تعالی ندارند و در واقع شأنی از شئونات و لمعه‌ای از تجلیات ذات باری تعالی به شمار می روند و حق متعال با آن‌ها معیت و احاطه قیومی دارد، بنابراین همه موجودات نزد او حاضرند. این مطلب همچنین از دیدگاه

ملاصدرا درباره حرکت و چستی آن قابل برداشت است. وی برای حرکت دو اعتبار قائل است: اعتبار آن به صورت لغیره؛ در این اعتبار حرکت همان خروج از قوه به فعل است که به صورت تدریجی نیز صورت می گیرد. اما می توان حرکت را به صورت فی نفسه نیز اعتبار نمود؛ حرکت در این اعتبار وجودش تدریجی نیست تا مشکلات یادشده به وجود آید، بلکه وجودش دفعی است و در این صورت، ماهیت هم خواهد داشت. ماهیت حرکت همان تدریج است اما حرکت بما هو حرکت و برای خودش تدریج نیست، از این رو می توان به آن به عنوان یک موجود علم پیدا کرد (همو، ۱۹۸۱: ۱۷۶/۳). اما این همه مدعای ملاصدرا نیست و این مدعا قسمت دیگری هم دارد و آن علم موجودات مادی به خداوند متعال است. چگونه می توانیم این علم را نیز ثابت نماییم؟ در پاسخ باید گفت که اثبات علم موجودات مادی به خداوند متعال و به عبارت دیگر جمع این دو دیدگاه به ظاهر متناقض، به دو بیان امکان پذیر است. بیان نخست آنکه بین وجود علم و آشکار بودن آن فرق گذاریم. در واقع باید گفت که موجودات جسمانی و عوارض مادی آنها چون موجودند، علم نیز دارند، اما چون وجود آنها ضعیف است، به گونه ای که با عدم درآمیخته و با نقایص همراه شده است، آن وجود از قوای ادراکی پوشیده می ماند (همان: ۱۵۰/۶). ملاعبدالله زنوزی در تبیین این مطلب پس از اشاره به آیات قرآن کریم که به تسبیح گویی همه موجودات اشاره دارند، می گوید:

این نعوت و اوصاف در بعضی از موجودات، غایت بروز و ظهور و نهایت تمامیت دارند... و در برخی نهایت خفا و کمون را دارند. از این رو متعارف شده است که بعضی اشیا را به نعوت مذکوره موصوف می گردانند و برخی دیگر را موصوف نمی گردانند. این معنی به دلیل غفلت از احکام و خواص وجود است (زنوزی، بی تا: ۲۲۹).

ایشان همچنین در فرازی دیگر با اشاره به این حقیقت می گوید که در عرف عوام و خواص، وجود اطلاقی عام تر نسبت به علم دارد، از این رو به ماده و مادیات موجود می گویند ولی عالم نمی گویند. به عبارت دیگر، چون در برخی موجودات آثار حقیقت علم ظهور و بروز بیشتری دارد، آنها را به وصف علم و عالم موصوف کرده اند و در

موجوداتی که چنین بروز و ظهوری ندارد، چنین نشده است (همان: ۲۷۶). بنابراین چون ظهور و بروزی مانند موجودات غیر مادی ندارد، نمی‌توان علم را به تمامه از آن‌ها نفی نمود. حاصل سخن اینکه اجسام را به دو جهت و حیثیت می‌توان لحاظ کرد؛ از جهت وجود و از حیث ماهیت. از جهت وجود، به حکم مساوت وجود و علم می‌توان آن‌ها را عالم دانست، ولی از جهت ماهیتشان که همراه با نقص و عدمیات هستند، نمی‌توانند عالم باشند.

همان گونه که گفته شد، این راه حل مربوط به زمانی است که اشکال مطرح درباره علم مادیات را بپذیریم. اما به نظر می‌رسد که این اشکال بر اساس مبانی ملاصدرا مندفع می‌شود. به عبارت دیگر، این اشکال برای دو گروه مطرح است؛ نخست کسانی که قائل به تکثر ذاتی و تباین موجودات هستند. در این نگرش موجودات به تبع ماهیاتشان از یکدیگر جدابند، به گونه‌ای که با یکدیگر تباین دارند (فیاض لاهیجی، بی‌تا: ۶۸). پس علاوه بر اینکه هر یک از موجودات مادی با دیگری متفاوت است، خود قابل تقسیم به اجزای متعددی است که هر کدام از آن‌ها نیز با یکدیگر ذاتاً متفاوت‌اند، از این رو نمی‌توانند به خود و دیگری علم داشته باشند. گروه دیگر آنان که علم را از سنخ کیفیت می‌دانند. اما بر اساس اصالت و وحدت وجود، وجود حقیقتی واحد و بسیط است که چنین تکثری در آن راه ندارد. بنابراین شرط نخست اشکال یادشده که تکثر موجودات به صورت تباینی بود، محقق نیست، پس اشکال نیز اساساً متوجه قائلان به اصالت و وحدت وجود نخواهد بود. نیز چون ملاصدرا علم را مساوق با وجود می‌داند، قادر است که آن را در همه موجودات ثابت نماید. بر این اساس می‌توان گفت که موجودات مادی چون موجودند، از تمام کمالات وجودی از جمله علم برخوردارند. البته این علم متناسب با شدت و ضعف مرتبه وجودی آن‌هاست. چون اجسام و مادیات در نازل‌ترین مرتبه وجود قرار دارند و با نقص‌ها و محدودیت‌های ماهوی قرین‌اند، علم آن‌ها ضعیف است. حال با در نظر گرفتن مبنای نخست (عین الربط بودن موجودات نسبت به باری تعالی) می‌توان علم این موجودات به فاعل و علت هستی بخش آن‌ها را نیز ثابت نمود.

نتیجه‌گیری

مبانی مورد توجه ملاصدرا در حکمت متعالیه نتایج مختلفی را در بر دارند. یکی از این نتایج، اثبات علم تمام موجودات به باری تعالی است. این دیدگاه را می‌توان بر ایند چهار مبنا عین‌الربط بودن معلول به علت، مساوقت علم با وجود، وحدت تشکیکی وجود و استفاده از راه‌های غیر فلسفی کسب معرفت دانست. با دقت در تبیین‌های مختلف ملاصدرا می‌توان نقش هر کدام از مبانی یادشده را در اثبات این دیدگاه مشاهده نمود. اثبات علم به خداوند برای همه موجودات که می‌تواند باعث تغییر اساسی نوع نگاه افراد به هستی گردد، تنها در نگاه وجودمحور صدرايي ممکن است. به علاوه، این دیدگاه در همخوانی کامل با آموزه‌های دینی است و از این جهت، دیدگاه ملاصدرا نقش مهمی در تبیین عقلانی این آموزه‌ها و اثبات حقانیت آنها هم بر عهده دارد. البته گرچه به ظاهر از برخی گفته‌های ملاصدرا نفی علم مادیات به خود و خداوند فهمیده می‌شود، این امر ظاهری است و با توجه به مبانی وی، اشکال تناقض‌گویی بر او وارد نیست.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، *الشفاء المنطق*، تصحیح سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۶. نزوی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان، *لمعات الهیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
۷. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح غرر القوائد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران، ۱۳۶۰ ش.
۸. سجادی، جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. شکر، عبدالعلی، «نظریه وجود رابط و مستقل نزد فیلسوفان قبل از صدرالمতألهین»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۴، زمستان ۱۳۸۲ ش.
۱۱. شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی، *مفتاح الفلاح*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. همو، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۴. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۶. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ترجمه محمد خواجه‌جو، تهران، مولى، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. فرقانی، محمدکاظم، *مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری‌های ملاصدرا*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی بن حسین، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی، بی‌تا.
۲۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ سیزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۲۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *الافق المبین*، نسخه خطی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره ۱۷۷۴، بی‌تا.

مطالعه تطبیقی عقل اول و وجود منبسط

در حکمت مشاء و عرفان*

- سیدعلی حسینی شریف^۱
- غلامعلی مقدم^۲

چکیده

ترتیب نظام هستی و کیفیت صدور و ارتباط آن با مبدأ، از مسائل مهم هستی‌شناسی عرفانی و فلسفی است. عرفا در این باره به وجه واحد و وجود منبسط، و مشاء به عقول مترتبه قائل‌اند. فلسفه و عرفان هر دو داعیه‌دار حکایت معارف خود از واقع‌اند و اصالت وحدت واقع به همگرایی آن‌ها در این مسئله حکم می‌کند. نگاه رایج، توفیق این هم‌آوایی را به ملاصدرا منسوب کرده و حکمت مشاء را کمتر مورد توجه قرار داده است. در این مقاله با روش تطبیقی تحلیلی نشان داده‌ایم که اگرچه حکمت مشاء در این مسئله، زمینه تلافی و برخورد مستقیم با عرفان نظری را نداشته، با نظر به اصول و مبانی حاکم بر اندیشه آن‌ها می‌توان قابلیت همسویی آن را با عرفان اثبات نموده، مؤیدات آن را نشان داد و به موانع و اشکالات احتمالی در این باره پاسخ گفت.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(gh1359@gmail.com).

واژگان کلیدی: وجود منبسط، صادر اول، فلسفه مشاء، عرفان، حکمت متعالیه.

مقدمه

بر خلاف برخی مکاتب فکری که مقاطع تاریخی مجزا دارند، جریان حکمت اسلامی نظامی پیوسته است که اجزای آن مکمل یکدیگرند، بنابراین هر خیزش فکری در این نظام را باید در مجموع و با لحاظ سوابق فکری مورد ملاحظه قرار داد. غالب تحولات فکری در فلسفه اسلامی، نتیجه طبیعی و منطقی برخاسته از مقدمات قبل است. ملاصدرا مبتنی بر میراث برجای مانده از فلسفه اسلامی به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری پرداخته و با تقریر و تبیین اصول موروث از آن‌ها، موفق به تدوین حکمت متعالیه گردید. نگاه به سابقه حکمت متعالیه نشان می‌دهد که حکمت مشاء به صراحت یا اشاره، متضمن بسیاری از این اصول بوده و به حقیقت باید آن را یکی از مبادی نظری حکمت متعالیه و سایر مکاتب فکری اسلامی نامید:

همه فلاسفه اسلام غیر از شیخ اشراق و اتباع او، تابع مکتب ابن سینا می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۷).

موفقیت حکمت صدرا در نزدیکی به دیدگاه عرفا و تبیین دقیق‌تر توحید فعلی شریعت نیز از این رهگذر بوده است و این نه اشکال بر صدرا که خصیصه حاکم بر روند مسائل علوم است:

هر فیلسوفی از کتب فلاسفه قبل از خود قهراً استفاده خواهد کرد. مؤسس به این معنا که همه مبانی فلسفی او با عقاید فلاسفه قبل از خود مابین باشد، اصلاً در عالم وجود ندارد (همان: ۶).

در این نوشته نشان خواهیم داد که حکمت مشاء اگرچه به صراحت در این گفتمان با عرفان تلاقی نداشته، با توجه به قابلیت اصول و مبانی حاکم بر خود می‌تواند سلسله طولی عقول را که خود تبیینی از توحید است، به نحو دقیق‌تر و مبتنی بر وجه واحد الهی و وجود منبسط تقریر نماید. اصولی چون وحدت، تشکیک، اشتراک معنوی، اصالت وجود، و دو وجهی بودن مخلوقات که امثال صدرا با کمک آن‌ها به قرابت عرفان و حکمت حکم می‌کنند، در اندیشه فلسفی مشاء نیز حاضر است و می‌توان با این سرمایه فکری در حکمت مشاء، به همگامی با توحید عرفانی دست یافت.

پیشینه بحث

ریشه اعتقاد به سلسله وسایط میان خدا و عالم را می‌توان در آغازین گام‌های شکل‌گیری فکر فلسفی مشاهده کرد. بحث درباره ماده‌المواد اولیه عالم و نحوه گسترش آن، در میان جهان‌شناسان یونان که اولین فیلسوفان تاریخ مکتوب فلسفه‌اند، مطرح است. این مسئله سپس در فلسفه ارسطو و بعد از آن در حوزه اسکندریه توسط فیلون و فلوطین پی‌گیری شده است. در باور فیلون، اولین صادر از خدا کلمه است که واسطه بین خدا و عالم بوده و روح صادر از کلمه، روح عالم به شمار می‌رود. در افلوطین، مرتبه اول، واحد یا احد که خودش قابل توصیف نیست، منبع و منشأ همه کمالات بوده و عالم فیضان کمالات اوست (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۲۷/۱). پس از آن، اولین موجود که همان موجود عقلی است، بدون هیچ واسطه‌ای صادر می‌شود و سپس تمام جهان به واسطه عقل و جهان عقلی از احد صادر می‌گردند (همان: ۷۲۶/۲). عقل کلی بدون واسطه از ذات بسیط و مطلق نخستین فیضان یافته و صادر گردیده است. او به یک معنا مانند ذات بسیط و مطلق است (همان: ۶۷۰/۲). این نگاه به صادر اول، از این جریان فکری به مکاتب بعد انتقال یافته و در اسلام و مسیحیت تأثیرگذار بوده است. با ورود این آموزه به حوزه تفکر اسلامی، اندیشمندان مسلمان آن را که نمودی از سیر تفکر عقلانی مورد تأیید اسلام می‌دیدند، با تغییراتی پذیرفتند. فارابی، ابن رشد، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، فخر رازی و... به تأیید و پذیرش عقول، تبیین متافیزیکی و ایجاد همبستگی میان دین و فلسفه یا جرح و تعدیل و تغییر آن اقدام کردند (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱-۲۲؛ ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۶/۳؛ ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۱/۳۹۰؛ همو، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۹۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱/۴۹۷؛ علوی، ۱۳۷۶: ۶۲۷). تبیین عرفانی صادر اول نیز که در فلوطین و نظریه فیض او مطرح شده بود، به شکلی کامل‌تر در عرفان اسلامی مورد تأیید و تقریر قرار گرفت. در این نگاه، علیت کثرت‌گرای فلسفی به وحدت تحویل، و مراتب وجود، آثار و شئون وجود واحد تلقی گردید. اختلاف ظاهری میان حکما و عرفا در صادر اول بعدها در معرض گفتگو و قضاوت قرار گرفت. برخی برای جمع آن‌ها تلاش کردند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۲) و عده‌ای نیز احتمال جمع و آشتی آن‌ها را بعید شمردند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۳۲/۲). در دوره معاصر نیز کتب و مقالاتی در

این باره بحث کرده‌اند (ر.ک: رضانی، ۱۳۹۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۷؛ سیدهاشمی، ۱۳۹۰؛ خادمی، ۱۳۸۵؛ ش ۴۴؛ سیدمظهری، ۱۳۸۹؛ ش ۱). در این مقاله به نحو مصداقی‌تر به حوزه فکر مشاء و عرفا و مبانی آن‌ها و تقریر وجه جمع مناسب، با ذکر شواهد و مؤیدات و پاسخ به برخی اشکالات پرداخته‌ایم.

عقل اول و سلسله عقول در حکمت مشاء

عقل اعتبارات و معانی مختلف دارد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۱۹۵/۲). در یک معنا به موجود مجرد خارجی، فراتر از طبیعت و مادیات و واسطه مبدأ و مخلوقات اطلاق می‌شود که مفیض وجود به مراتب مادون خود هستند. عقل اول در رأس این سلسله قرار داشته و بقیه عالم به قاعده و ترتیبی خاص از این طریق صدور یافته‌اند.

فلاسفه مشاء بر اساس اصل علیت، سنخیت و قاعده الواحد در مسئله آفرینش، معتقد به صدور معلول واحد از مبدأ واحد شده و کثرت را به کمک سلسله طولی عقول توجیه نموده‌اند (ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۳۹۰/۱؛ همو، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۹۹؛ علوی، ۱۳۷۶: ۶۲۷). مبدأ بسیط محض بوده و هیچ کثرتی در آن متصور نیست. علیت یک جهت خاص وجودی و حقیقی انحصاری است. بنابراین صدور دو معلول از علت واحد، به پیدایش دو جهت وجودی و تکثر در ذات خواهد انجامید. پس معلول اول واحد است و پیدایش کثرت در مراتب بعدی عالم، به جهات کثرت دوگانه یا سه‌گانه و بیشتر در عقل ارجاع می‌شود. در تقریر ثنایی که بیشتر در آثار فارابی نمود دارد، جهات دوگانه عقل اول، منشأ نوعی کثرت در مراتب بعدی است؛ از جهت تعقل مبدأ، عقل دوم و از جهت تعقل ذات خود، نفس یا فلک اول صادر شده است. این جریان در مراتب پایین‌تر عقول تا عقل دهم که عقل فعال و مفیض طبیعت است، ادامه دارد (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۳۸/۱). در تقریر ثلاثی در عقل اول سه جهت لحاظ می‌شود؛ جهت تعقل ذات مبدأ که از آن جهت مبدأ عقل دوم است، جهت وجوب غیری و امکان که از این حیث مبدأ جرم فلک اول بوده و جهت تعقل ماهیت که منشأ نفس فلک است. همچنین از هر عقلی، عقل و نفس و فلک دیگر پدید می‌آید تا به عقل فعال برسد که از طریق آن فیض خداوند به عالم طبیعت می‌رسد (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۹۹؛ سهروردی،

۱۳۷۵: ۶۴/۱). در تعبیر مشهور، تعداد عقول، هماهنگ با نظریه هیئت آن روزگار، محدود بوده، اگرچه در برخی تعبیرات عدد آن‌ها منحصر در ده نیست:

- به تحقیق از آنچه گذشت روشن می‌شود که عقول مفارقه کثیرة العدد می‌باشند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۱۹).

- پس جنود و لشکریان خدا بسیارند و جز او احدی تعداد و شماره آن‌ها را نمی‌داند، چنان که در قرآن مجید می‌فرماید: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۷۳).

- با این ترتیب، جواهر عقلانی الوجود دارای عدد کثیری هستند (همان: ۴۷۲).

- بشر همین قدر می‌تواند بفهمد که عقولی وجود دارند که میان آن‌ها ترتب هست، اما اینکه عدد آن‌ها یکی، دو تا، ده تا یا میلیون‌ها عدد باشد، این دیگر از عهده بشر خارج است (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۱۸/۷).

عقل اول، صادر اول است که بدون واسطه، معلول مبدأ می‌باشد و بقیه عقول به واسطه او صادر شده‌اند. هر عقل معلول مافوق و علت عقل مادون خویش و یک فلک می‌باشد. عقل اول سبب پیدایش عقل دوم و فلک اطلس، و عقل دوم سبب پیدایش عقل سوم و ثوابت می‌باشد. این روند تا عقل نهم ادامه دارد که علت پیدایش عقل دهم و فلک قمر می‌شود و از عقل دهم عقل دیگری ایجاد نمی‌گردد، بلکه او مدبر عالم مادون فلک قمر است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱-۲۲؛ همو، ۱۹۹۵: ۵۲-۵۴؛ ابن سینا، الشفاء، ۱۴۰۴: ۴۰۵/۱-۴۰۶)، «و از عقل دوم هم چنین باعتبار تعقل وجوبش بعلت، عقلی حاصل شود، و باعتبار تعقل ذاتش و امکانش فلک ثوابت و نفس او. و از عقل سوم هم چنین، باعتبار تعقل وجوب بعلت عقلی حاصل شود، و باعتبار تعقل ذات خود و امکان او فلک سیم و هم چنین از هر عقلی عقلی و نفسی و فلکی حاصل شود تا بعقل نهم رسد که فلک قمر و نفسش ازو بجهت تعقل امکان و ذات خویش حاصل شود و باعتبار تعقل وجوب بعلت خود عقل دهم موجود گردد و این عقل فعالست که کدخدای عالم عنصریست» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۵۴/۳). بدین ترتیب کثرت خلقی عالم به مبدأ بسیط واحد متصل می‌شود. سلسله عقول مشایی اگرچه با تأثیرپذیری از آرای رایج در هیئت و نجوم آن روز سامان یافته بود، مبانی، ادله، ویژگی‌ها و کارکردهای فلسفی و دینی مختلف داشته و اصل آن که مبتنی بر مسائل فلسفی و برهانی است، همچنان استوار است.

وجود منبسط در عرفان

کثرت مشهود موجودات و نحوه ارتباط و صدور آن با مبدأ در عرفان نیز مطرح بوده است. عرفا در تبیین آفرینش در مقابل دیدگاه خلق زمانی، خلق از عدم، علیت فلسفی، حلول و... قائل به ظهور و تجلی‌اند. وجود در دیدگاه عرفا به دو معنای حقیقی و مجازی به کار می‌رود. وجود حقیقی واجب‌الوجود و واحد محض است و کثرت مشهود، تجلی، ظهور، تعیین و نشان آن وجود واحد به شمار می‌رود. هستی منحصر در حقیقت مبدأ و تعینات اوست. به اعتبار این تعینات است که می‌توان مراتبی در وجود لحاظ کرد و سخن از اثر و فعل و ظهور و وجود منبسط به میان آورد.

مبدأ یا واجب‌الوجود، حقیقتی ورای مجالی و مظاهر دارد؛ بسیط و غیب محض است، هیچ کثرت و تمایزی در آن متصور نیست، اسم و رسم ندارد و حتی قابل شناخت نیز نمی‌باشد (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۲۳)، وجود حقیقی و حقیقت وجود و وحدت محض است، در تعینات بعدی یعنی علم ذات به خود (احدیت) و کمالات تفصیلی (واحدیت) نوعی کثرت علمی قابل اعتبار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۲۳) که به حسب تجلی و ظهور حق در آن مراتب می‌توان درباره او سخن گفت و ذات را به اعتبار اسماء و صفات، متعلق شناخت و شهود قرار داد. این مراتب تعینات حقی و خلقی محسوب می‌شوند. احدیت و واحدیت تعینات حقی، و وجود منبسط تعین خلقی حق به شمار می‌رود. احدیت مرتبه علم به ذات و وحدت بشرط لاست که در آن هیچ نسبتی برای حق با هیچ موجودی ملحوظ نیست، اما واحدیت مقام تفصیل علمی حق تعالی، سنجش واحد با غیر و تقید به اسماء و صفات است که منشأ ظهور اعیان می‌باشد. ذات چون با صفتی لحاظ شود، اسمی حاصل می‌شود. این تقیید منشأ اتزاع و انبعاث ماهیت یا اعیان علمی است. پس اعیان منبعث از اسماء در مقام واحدیت می‌باشند. اعیان علمی به حسب عین ثابت خود، خواهان وجود عینی و خارجی‌اند. استجاب اقتضای ذاتی اعیان و تجلی حق به فیض مقدس، تعینات خلقی و عوالم عقلی، مثالی و طبیعی را رقم می‌زند. همه این عوالم امکانی به واسطه و مدد وجود منبسط و تعین خلقی حق تحقق پیدا می‌کنند. وجود منبسط، تجلی وجودی و خلقی

حق و فیض مقدس است که از حضرات علمیه بر اعیان ممکنات ظاهر می‌شود:

وجود منبسط، تجلی وجودی و از مراتب تعینات خلقی است. اسماء الهی در مقام واحدیت اقتضائاتی ذاتی دارند که بر اساس آن اقتضائات ذاتی و اعیان ثابتۀ خویش به لسان استعداد، طلب تحقق عینی و خارجی می‌نمایند و فیض الهی در پاسخ به این طلب ذاتی، آن‌ها را در تجلی وجودی به اقتضای استعداد ذاتی و جایگاهشان در نظام احسن علم الهی، تحقق عینی و خارجی می‌بخشد (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۳).

از ظهور حق در مراتب تعینات، به فیض اقدس و مقدس تعبیر می‌شود. فیض اقدس تجلی ذات حق بدون اسماء و صفات است و حاصل آن، وجودات علمی اعیان ثابتۀ است. تجلی دوم که تکمیل فیض اقدس است، تجلی بر قوابل اسماء و اعیان است که حاصل آن، تحقق عینی اعیان در خارج است. فیض مقدس یا وجود منبسط، ظل و سایه فیض اقدس به حساب می‌آید و تحقق عینی و خلقی اعیان ثابتۀ، از مظاهر آن خواهند بود (همان: ۲۸۵). بنابراین وجود منبسط، از تعینات خلقی و مرتبۀ فعل حق به شمار می‌رود؛ وجودی عام و سریانی که تمام مراتب خلق را فراگرفته، بلکه مخلوقات، مظاهر این وجود عام و منبسط می‌باشند. وجود منبسط در همه مراتب هستی حاضر و بلکه باطن و حقیقت این مظاهر است. مراد از سریان و اطلاق در وجود منبسط، اطلاق مفهومی نیست. اطلاق و شمول فیض منبسط، سعی و وجودی است که تمام مراتب عالم امکان را در بر گرفته و برخاسته از نهایت تحصیل، فعلیت و قوت آن است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۸۵)، «کثرت‌های ظاهری، ظهور این وجود واحدند و آنچه که غیر می‌نماید، چیزی جز حضور و ظهور آن وجود مطلق نیست» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۱۵). پس خلق مظاهر وجود منبسط‌اند و وجود منبسط ظهور و نمود ذات حق، بلکه خود حق است که در این مرتبه ظهور و تجلی نموده است. عرفا این ظهور را وجودی حقیقی لحاظ نمی‌کنند، بلکه در مقایسه با ذات، ظل و سایه و نمود به شمار می‌آورند:

وجود منبسط با آنکه وجه حق و از جهتی عین حق است، ... از جهتی عین خلق است و سریان آن در حقایق و اعیان منشأ ظهور حقایق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۵۲).

تقریر وجه جمع

اختلاف عرفا و حکما به صورت عام و حکمت مشاء به نحو خاص در مسئله صادر اول، در دوره‌های بعد در معرض تحلیل، بررسی و داوری قرار گرفته، عده‌ای به امکان ارائه وجه جمع و برخی به انکار و استبعاد آن رأی داده‌اند. از آنجا که عرفان نظری به معنای مصطلح در عصر مشاء سامان نیافته و فلسفه مشاء به صورت مستقیم با این مسئله روبه‌رو نبوده است، مسئله جمع نیز کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این رو در کتب مشایی سخنی هم‌آوای با اصطلاحات عرفا یافت نمی‌شود. اما با توجه به مبانی و اشارات فلسفه مشاء و مؤیدات موجود در کلام آن‌ها می‌توان به همراهی مبنایی آن‌ها با عرفان حکم کرد و وحدت فعلی وجود منبسط را بر اساس تقریری، به مشاء نیز نسبت داد. موانع مفروض چون نسبت تباین وجودات را که اصل آن در محل تردید جدی است، از ساحت کثرت و تعدد عقول نفی نموده و نشان داد که تبیین مشایی از صدور و عقول، ملازمه‌ای با اعتقاد به تباین وجودات ندارد. تباین مسئله‌ای فرعی و استطرادی بوده که به جهت خاصی عنوان شده است، لذا می‌توان سلسله عقول مشایی را بر اساس تشکیک و وحدت وجود و جنبه تعلق باطنی و وجود ربطی، به وحدت در فعل و وجه حق ارجاع داد، عقول را مظاهر و تعینات وجود واحد و وجه منبسط خداوند تلقی کرد و تباین وجودات را به تشکیک مظاهر تفسیر نمود. این معنا با تقریری از وحدت شخصی وجود که کثرت مظاهر و اسماء و صفات حق را پذیرفته و به اضافه اشراقی و تفسیر عرفانی علیت ارجاع می‌دهد یا وجود مجازی را به وجود حکایی تفسیر می‌کند، هماهنگ است.

تبیین

پذیرش و تبیین وجود به عنوان بعدی متافیزیکی در هستی و نیازمندی به معطی‌الصوره به عنوان مبدأ مفارق برای پیدایش موجودات، مسئله‌ای بود که فلسفه اسلامی را از نگاه ارسطویی جدا، و ربط فیزیک به متافیزیک را به عنوان رکن هستی‌شناسی اسلامی

مطرح نمود. بنا بر مشهور، در نگرش ارسطو ترکیب ماده و صورت برای تحقق شیء کافی است. او برای فرار از این اشکال که محرک فاعلی حرکت باید خود متحرک باشد، مبدأ اول را نه محرک فاعلی که محرک غایی عالم قلمداد نمود. در گذر فلسفه از یونان به اسلام، فارابی و ابن سینا در پرتو ارشادات شریعت و دغدغه‌های مبتنی بر جمع دین و فلسفه، این ترکیب را برای تحقق موجودات کافی ندانسته و علاوه بر ماده و صورت که تبیین بعد طبیعی مخلوقات است، موجود مفارق و معطی الصوره را نیز به عنوان رکن سوم و علت ایجاد لازم شمردند. از این رو فیزیک به متافیزیک پیوند خورد و بعد طبیعی فلسفه ارسطویی رنگ و بوی الهی و متافیزیکی گرفت. موجود ممکن، زوج ترکیبی از ماهیت و وجود معرفی شد که از حیث وجود که جنبه باطنی اوست، تعلق و ارتباط با مبدأ مفارق خارج از طبیعت دارد (ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۴۹/۱). «صورت علت تام تحقق موجودات طبیعی نیست، بلکه همراه با مفارق و به عنوان شریک العله زمینه تحقق آن را فراهم می‌کند» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۲/۲ و ۱۴۱: فخرالدین رازی، ۱۴۰۴: ۹۳/۲؛ آل یاسین، ۱۴۰۵: ۳۷۲). از همین رویکرد و با توجه به آنچه مشاء در دو جنبه‌ای بودن موجود یعنی جنبه یلی الرئی و یلی الخلقی گفته است، می‌توان به قابلیت همراهی فلسفه مشاء با عرفان و شریعت حکم نمود و آنچه را متأخران چون صدرا درباره وجود منبسط و تعینات آن گفته‌اند، با حکمت مشاء همسو دانست. جنبه یلی الرئی جنبه باطنی و حقیقت وجود و ارتباط به حق تعالی است و جنبه یلی الخلقی جنبه کثرت خلقی و مظاهر ماهوی آن به شمار می‌رود. با فرض قبول وجود منبسط به عنوان لایه باطنی و فعل الهی که تعینات و حدود، شئون و مظاهر آن هستند، می‌توان ادعا کرد که جنبه وجودی اشیا که مجعول بالذات و فعل و ظهور ذات حق تعالی است، در عقل اول و سایر عقول مشایی که جنبه آثار خلقی هستند، تعین و ظهور پیدا می‌نماید.

این تفسیر دووجهی به مدد پذیرش وجود منبسط و ارتباط آن با مبدأ از سویی و تعینات از سوی دیگر ارائه شده است. وجود منبسط، فعل واحد صادر از حق و به تعبیر عرفانی ظهور و تجلی حق در مظاهر خلقی است و سایر موجودات و عقول، مراتب، تعینات و مظاهر آن می‌باشند. در این نگاه، فعل واجب از سنخ وجود و به بیان عرفانی

ظهور وجود است. حق تعالی به حکم عقل و شرع، صرف الوجود و صادر حقیقی از مبدأ نیز وجود است. این وجود در تفسیر عرفانی دارای مراتب تشکیکی در ظهور است و به حسب هر مرتبه، مظهري در مظاهر اعیان کونیه خواهد داشت و به تفسیر فلسفی، منشأ انتزاع ماهیتی از ماهیات در ذهن خواهد بود که با حکم به اتحاد و یکسانی ماهیات با اعیان ثابته و خارجی هر دو امور عدمی و مآل هر دو تفسیر یکی است. بنابراین ماهیات فلسفی یا اعیان عرفانی، حقیقت و اصالت و عینیتی در عالم وجود ندارند. آن‌ها اعتبار ذهن در شناخت و مواجههٔ حصولی با عالم هستند. هستی منحصر در حقیقت وجود واجبی و تعینات و ظهورات و تشانئات اوست که به تعبیر حکمی همان اضافات اشراقی و وجودات رابط و تعلقی و حرفی نسبت به اویند و در مرتبه‌ای به صورت ماهیات و اعیان ظهور می‌نمایند. با پذیرش اصالت وجود در مشاء می‌توان تعینات ماهوی و حدود اشیا را به امور عدمی ارجاع داد و برداشت ملاصدرا در تطبیق اعیان ثابته بر ماهیات و عدمی بودن آن‌ها را از نگاه مشایی نتیجه گرفت. وجود در مراتب بالاتر خود، اعیان علمی و در مراتب مادون و عالم خلق، اعیان خلقی را شکل می‌دهد و صرف نظر از وجود، نه آن اعیان علمی استشمام هستی نموده‌اند و نه این اکوان ماهوی بهره از وجود برده‌اند. در این نگرش، نگاه فلسفی مشاء و دیدگاه عرفانی در مسئلهٔ خلقت هماهنگ و معتقد به امتداد مراتب هستی از علم به عین می‌باشند. در عرفان، تعینات حقی که همان تعینات علمی بسیط الحقیقه است، مقدم بر تعینات خلقی است. در حکمت مشاء نیز قاعدهٔ آفرینش تعقل و توجه به ذات است که منشأ صدور و فیضان هستی می‌شود. مسئلهٔ صور مرتسمه و علم بسیط اجمالی مشاء با نظام تعینات حقی و خلقی و مقام احدیت و واحدیت قابل تطبیق است، چنان که گاهی از این منظر در متون قدیم و جدید مورد تحلیل و تطبیق قرار گرفته است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۴۵؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸۹؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۴۱۵).

این مسئله از نقاط مشترک در مطالعهٔ تطبیقی دیدگاه مشاء و عرفان به شمار آمده و قابلیت ایجاد گفتمانی واحد میان آن دو مشرب را در حوزهٔ معارف دینی فراهم می‌کند. وجود منبسط، وجودی دووجهی است که از وجهی حق و از وجهی خلق است و با دو جنبهٔ حقی و خلقی در مشاء هماهنگ می‌باشد. تعبیر به دو جنبه‌ای بودن موجودات در

تعبیر حکمت مشایی در این باره مؤید و قابل استشهاد است:

اگر گفته شود که تعینات معدوم صرف‌اند، در جواب می‌گوییم: بله، تعینات اگر از این جهت که تعین هستند، در نظر گرفته شوند معدوم‌اند، اما از این جهت که احوال وجود هستند و مقارن وجود و مظاهر وجودند چنین نیست (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۵۹؛ نیز ر.ک: فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۹).

این تعبیر نزدیک به تعبیر مشهور مشایی است که ممکنات از حیث ذات لیس و از حیث اتصال به مبدأ ایس‌اند: «الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون إيس». چنان که در کلام شارحان مشاء نیز به نحو عرفانی شرح شده است (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۲۴۶/۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۶۲۱/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۳).

تعبیر عرفانی چون تجلی و مظهریت نیز در فلسفه مشاء به کار رفته که می‌توان آن‌ها را بر معانی عرفانی حمل کرد، «و خیر اول ظاهر و متجلی است برای جمیع موجودات، اگر ذات او از موجودات محبوب بود و بر آن‌ها تجلی نمی‌کرد، موجودات هرگز او را نمی‌شناختند و بدو نائل نمی‌شدند»:

والخير الأول بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳).

اگرچه حکم قطعی در این باره دشوار است، این تعبیر در مشاء بیشتر مربوط به حوزه معرفت‌شناختی و عدم محجوبیت حق از خلق و خلق از حق بوده است. ولی به هر حال می‌توان گفت که فلسفه مشاء قابلیت پذیرش وجود منبسط و وجه واحد به عنوان فعل حق و تفسیر علیت به شأن و تجلی و انطباق بر برخی معانی وحدت شخصی را دارد و با آن در تضاد نیست. این تعبیر، مؤید اثبات این استعداد و قابلیت در حکمت مشاء است. همان‌گونه که ابن سینا تعبیر «مفاتیح غیب» را که مخازن عالم شهادت‌اند، برای رابطه عقول نسبت به عالم به کار برده است، از نظر او هر علتی، مفتاح معلول خود است و خداوند سبحان از طریق احاطه بر این علل، فتح ابواب عالم امکان را آغاز کرده و بر اسرار نهان آن آگاه گشته است:

ابن سینا در الهیات/شارات از علل اولیه نیز از آن جهت که در نزد خداوند بوده و خداوند به وسیله آن‌ها نظام علی و معلول امکان را می‌گشاید، با عنوان مفاتیح غیب یاد کرده است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۴۲۸).

چنان که گفتیم، این مطالب را می‌توان با تفاسیری از وحدت وجود که شئونات و ظهورات را وجودات تعلقی نسبت به مبدأ تفسیر می‌کنند و فعل حق را همان اضافه اشراقی او تلقی می‌نمایند و مراد از وجود مجازی و توهمی در تعابیر عرفانی را وجود مرآتی و حکایی خلق نسبت به حق می‌دانند، هماهنگ دانست. این تفسیر از وحدت را در حکمت مشاء می‌توان تقریری از وحدت تجلی دانست که در آن مرتبه، واجب از ممکن ممتاز است. حداقلی از تشکیک در این دو مرتبه پذیرفته شده است، اگرچه در مرتبه تجلی و امکان، کثرتی تشکیکی بر مظاهر حکمفرماست و معنایی از وجود واحد منبسط در این مرتبه قابل پذیرش است. در کلام حکما نیز اگر به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تعبیر شود، مراد همین معناست، نه وحدت شخصی محض و معانی منفی چون تباین یا وحدت موجود و... که ابن سینا خود آن معانی را نفی کرده است (ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۲۸۲/۱).

تأیید

عرفان و برهان هر کدام زبان و بیان مخصوص به خود را داشته و اساساً تبیین مشاهدات عرفانی و شکل‌گیری عرفان نظری متأخر از دوره مشاء است. بنابراین مراد از همراهی حکمت مشایی با مباحث عرفانی، اشتراک در فضای اصطلاحی و تعابیر بیانی نیست، بلکه مراد، اشتراک معنوی و محتوایی آن‌ها در مسئله جهان‌شناسی است. مشاء و عرفان نظری اگرچه دو شکل بیانی مختلف از نظریه صدور در مسئله آفرینش ارائه کردند، به جهت اشتراک در مبانی و اصول و نگرش حاکم در هر کدام می‌توان آن‌ها را به هم ارجاع داد. عرفان و برهان، بلکه عرفان، برهان و شریعت، باید سرانجام واحدی را رقم زنند (آملی، ۱۴۲۲: ۳۰/۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۷/۱). کتب حکمای مشاء چون فارابی، ابن سینا، خواجه طوسی، میرداماد و دیگران، مشحون از اشارات عرفانی است و در برخی از آن‌ها، خواننده نگاه وجودی و عرفانی را در سرتاسر کتاب اصطیاد خواهد کرد تا آنجا که برخی از حکمای مشاء به صوفیگری و برخورداری از ذوق عرفانی توصیف می‌شوند: فارابی خود گاهی به کسوت صوفیان شرقی درآمده و عقایدی بر اساس اصول تصوف و عرفان ابراز می‌نمود (غازانی، ۱۳۸۱: ۹).

این عبارت فارابی: «فهی فی حد ذاتها هالکة ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة؛ فکل شیء هالک إلا وجهه» (همان: ۵۲)، اگر صریح نباشد، مشیر به وجود ربطی و تعلقی اشیا در بعد باطنی و وجهه ملکوتی خود به حق تعالی خواهد بود، همان گونه که فهم بسیاری از شارحان قدیم و جدید از این عبارات *فصوص الحکمة* فارابی نیز بسیار نزدیک به نگرش عرفانی و تنظیر دو وجه یلی الربی و یلی الخلقی با هلاکت وجه خلقی است:

در حد ذاتش هالک است یعنی عاری از وجود و باطل در خودش است. شاید مراد نسبت به مبدأ آغازین واجبش وجه ذات است... پس هر چیزی در حد ذات خودش هلاک یافته و باطل است، جز ذات حق تعالی؛ یعنی هر چیزی از ممکنات از جمیع وجوه هالک و فانی است، جز وجه منسوب به مبدأش. پس هیچ موجودی در ذات خودش نیست جز ذات اقدس او، ماهیات ممکنه (اعیان ثابتة) همه از خود هالک و معدوم‌الذات‌اند و از جهت اضافه و انتساب اشراقی به مبدأ متعال بالضرورة موجود الهویه‌اند (فارابی، ۱۳۹۳: ۱۳).

فارابی همچنین مبتنی بر ادبیات متون دینی در جریان خلقت از جریان قلم بر لوح سخن گفته است. او احدیت را قلمی می‌داند که بر همه جا سایه افکننده است (غازانی، ۱۳۸۱: ۵۶). نگاه فارابی و شارحان گفتار او در این باره به مشی عرفانی و تبیین هستی‌شناسی عرفا نزدیک و با آن همسوست. در این بیان، علم ذاتی حق، مبدأ علم تفصیلی و تعینات حقی و خلقی است. برخی شارحان *فصوص*، تفسیری کاملاً عرفانی در این باره ارائه کرده‌اند:

حیث علم که تجلی ذات است در صور علمی اشیا که مظاهر حق است یک تجلی و یک انکشاف است و هیچ تکثر در وی نباشد (فارابی، ۱۳۹۳: ۳۲).

فارابی از تجلی گسترده حق و مراتب عارف در شناخت و مشاهده او سخن گفته است (غازانی، ۱۳۸۱: ۶۰). برخی شارحان گفته‌اند او را بر اساس مراتب فنا و سلوک الی الله به سبک عرفان عملی شرح کرده‌اند (فارابی، ۱۳۹۳: ۶۰). در کلمات دیگر او نیز اشاره به ظهور و بطون حقیقت وجود و واجب‌الوجود شده است که با تعالی علیت به ظهور و تجلی عرفانی، همخوان و همسوست:

او حق است. چگونه حق نباشد در حالی که واجب است. او باطن است، چرا نه؟ در حالی که به تحقیق ظاهر است. پس او از آن جهت که باطن است، ظاهر است و از آن جهت که ظاهر است، باطن است. از بطون او برای دریافت ظهورش کمک بگیر تا بر تو آشکار شود و باطن گردد (غازانی، ۱۳۸۱: ۵۵).

اینها همه از قرابت مضمونی عرفان و حکمت، و درکی نزدیک و روحی یکسان که حاکم بر مبانی و معانی این دو مشرب است، خبر می‌دهد. تفسیر صادر اول به وجود منبسط، در کلمات دیگر حکمای مشایی نیز به چشم می‌خورد. میرداماد دربارهٔ صادر نخستین در نظام آفرینش و انطباق آن بر مخلوق اول در متون دینی، متعدد سخن گفته است. او حکم اولیهٔ عقل را در این باره به صدور قلم اعلی و عقل اول تفسیر کرده، اما معتقد است که در نظر دقیق‌تر زمانی که هویت این عقل مورد تحلیل به جنس و فصل و ترکیب عقلی قرار می‌گیرد، عقل متوجه می‌شود که صادر نخستین، واحدی من جمیع الوجوه و فصل این موجود عقلی است که در مرتبهٔ اول صدور قرار گرفته و جنس آن در مرتبهٔ دوم قرار می‌گیرد و وجه ترکیبی میان جنس و فصل در مرتبهٔ سوم متعلق صدور خواهد بود:

پس لامحاله متعلق اول و اثر قریب او در اول درجهٔ صدور، فصل آن جوهر عقلی است، پس جنس او در درجهٔ دوم و ترکیب میان جنس و فصل او در مرتبهٔ عقلی سوم قرار می‌گیرد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۷۶).

نکتهٔ مهمی که می‌توان از این عبارت میرداماد برداشت کرد، این است که او این تحلیل و ترکیب را که در مراتب مختلف متعلق جعل و ایجاد قرار گرفته به ترکیبی عقلی تعبیر کرده است. صادر اول، وجه وجودی واحدی است که مراتب عقلی مختلف در او قابل لحاظ است. تحلیل به جنس و فصل و تقدم وجودی فصل که وجود و فعلیت عقل به اوست و تأخر جنس و اصل ترکیب، وجوه مختلف تحلیل عقلی در صادر اول اند که خود تأصل حقیقی و خارجی ندارند. صادر خارجی فصل است که مساوق وجود است، چنان که در تقریر وجه جمع بیان کردیم، کثرت‌های خلقی حاصل محدودیت وجودی و انعکاس ماهیت در ذهن یا انبعاث اعیان در علم و عین می‌باشند که وجه ظاهری وجود منبسط‌اند:

عقل صریح در بادی اللحظ نظر چنین می‌یابد که اثر اول و متعلق قریب «ا» -اعنی امر ابداعی- «ب» -اعنی هویت عینی قلم اعلی- بوده باشد و اما در لحاظ تحلیلی بعد از آنکه هویت عینی عقل اول را به جنس و فصل منحل سازد، حکم خواهد کرد که چون امر ابداعی -که متعلق به قلم اعلی است- واحد عددی است من جمیع الوجوه، پس لامحاله متعلق اول و اثر قریب او در اول درجهٔ صدور، فصل آن جوهر عقلی است، پس جنس او در درجهٔ دوم (همان: ۱۷۷).

اساساً میرداماد نوعی تمایل به صدور وجود منبسط به جای عقل دارد. او به سخن حکما دربارهٔ اینکه اولین صادر عقل اول است، انتقاد کرده است:

در واقع میرداماد در اینجا گرایش به عرفا پیدا می‌کند. این سخن با مطلبی که قبلاً دربارهٔ جامعیت انسان و تلقی عقل اول به عنوان اشعهٔ ذات الهی از او نقل کردیم، دیدگاه او را به عرفا نزدیک می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۱۲/۱۳).

سخن غزالی، مدرس زنوزی، سبزواری و ملا صدرا نیز می‌تواند مؤید تقارب دیدگاه مشاء و عرفان در این مسئله قرار گیرد. غزالی هلاکت ماهیات و غیر خداوند را بر اساس همین مبنا از دیدگاه مشاء استنباط نموده است. او معتقد است که ادامهٔ مسیر این نوع نگاه به موجودات و توجه عارفانه به فقر و تعلق ذاتی آن‌ها از نظر وجودی به خداوند، ثابت می‌کند که در دار هستی، جز وجود حق چیزی نیست و موجودات عین ربط و تعلق به او هستند:

زیرا هر چیزی را اگر به لحاظ ذاتش در نظر آوری، عدم محض است و اگر از آن جهت که وجود از حق به او سرایت می‌کند در نظر بگیری، موجود دیده می‌شود، نه از جهت ذات، بلکه از آن جهت یلی الرئی و اتصال به موجد. پس موجود فقط وجه الله است و هر چیز دو وجه دارد؛ وجه نفسی که از آن جهت معدوم است و وجهی به حق که از آن جهت موجود است (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۶).

این مطلب در کلمات مدرس زنوزی نیز به نحوی گسترده منعکس شده است:

وجود منبسط به جهت اطلاق و جنبهٔ وجودی خود که جنبهٔ یلی الرئی است، مقدم است بر جهات مقید و خاص و محدود که جنبهٔ یلی النفسی آن می‌باشد و از این جهت می‌توان باطن وجود منبسط را بر مظاهر آن مقدم دانست و عقل اول را در مظاهر در رتبهٔ اول قرار داد: پس اطلاق او که جهت یلی الرب باشد بر تحدود او که

جهت یلی النفس باشد به ذات مقدم باشد... پس ظهور حق از آنجا که ظهور او بود، مقدم بود بر تحدید او به حدی وجودی به وجهی از اعتبار مطابق با واقع، یعنی به آن جهت که از حق آید و این جهت را یلی الرب گویند و حد وجودی مظهر او باشد و چوت حد وجودی از سنخ وجود بود، ظهور عین مظهر بود به وجهی از اعتبار مطابق با واقع، یعنی به آن جهت که منحط بود از مقام وجوب وجود، و این جهت را جهت یلی النفس گویند (۱۳۷۶: ۳۶۷-۳۶۸).

همچنین حکیم سبزواری به هماهنگی مسئله وجود و تعینات آن و قابلیت انطباق آن

بر دو بعد باطنی و خلقی موجودات تصریح نموده است:

فعل خداوند وجود منبسط است که واحد است و به مقتضای سنخیت با ذات حق وحدتی ظلی دارد، لکن چون این اطلاق مقید و به ماهیات و اعیان اضافه گردید، ماهیات نیز موجود می‌شوند... این وجود دو وجه دارد، وجهی یلی الرب و وجهی یلی الماهیه (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۴۸۹).

جالب اینکه صدرا هم صراحتاً به قابلیت فلسفه ابن سینا برای این برداشت و نفی انتساب تباین از آن‌ها اعتراف دارد و معتقد است که با بررسی بیشتر معلوم می‌شود که کلمات مشایبان منطبق بر مبانی حکمت متعالیه است (همان: ۷). صدرا بعد از ذکر اشکال تجدد بدن و ثبات نفس، مجادله بوعلی و بهمنیار را نقل کرده و بر اساس مبانی خود شیخ از طرف بهمنیار به بوعلی جواب داده است: «گویا این اشکال در ذهن بهمنیار بوده آنجا که بقای ذات را انکار نموده و با استاد خویش محاجه می‌کند». بوعلی پاسخی جدلی به او داده و بهمنیار توانسته است از آن تفصیح جوید. صدرا خود از طرف بهمنیار پاسخ چنین داده است:

بهمنیار می‌توانست بگوید: نفس انسانی دارای دو مرتبه وجودی است؛ یک مرتبه همان مرتبه متصل به طبیعت است و مرتبه دیگر که متصل به جوهر مفارق عقلی او مستمد از آن است. پس با وجه طبیعی و متعلق به بدن، متغیر و غیر باقی است و با وجه مرتبط با عقل، ثابت، باقی و مستمر است... و خلاصه عالم عقلی محفوظ از تغییر و انقطاع است و عالم طبیعی متجدد، کائن و فاسد است (همو، *اسرار الایات*، ۱۳۶۰: ۶۷).

در ادامه صدرا به آیه شریفه ﴿مَاعِنْدَكَ يُتَقَدَّرُ وَمَاعِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ استشهد نموده است که در

مقام تأیید وجود منبسط عرفانی نیز محل استشهاد است. از آنجا که نفس انسانی در اینجا عنوان مشیر داشته و نمونه‌ای از موجودات عالم خلق و مانند دیگر موجودات مرکب از ماده و صورت است و به اعتبار جنبه طبیعی، در تغییر و دگرگونی و تطور و تشأن است، می‌توان این مطلب را قاعده‌ای عام دانست و بر مجموع تعینات خلقی منطبق ساخت. وجود مطلق به اعتبار جنبه فعلی و خلقی خود محط تغییر و دگرگونی بلکه عین آن است، اگرچه به اعتبار ذات، از این تلون خلقی مبرا و مطلق است. آن گونه که او در جای دیگر در تخطئه تنزیه و تشبیه محض به دووجهی بودن عالم امکان و تعلق وجودی و سنخیت با حق از این مطلب استفاده نموده است:

انسان کامل راسخ که دارای دو چشم سلیم است، می‌داند که هر ممکن، زوجی ترکیبی است و دو وجه دارد؛ وجهی به سوی خود و وجهی به سوی پروردگار. با چشم راست، آن وجه حقانی و فیضان و ظهور آن را در هر خیر و کمال می‌یابد و با چشم دیگر به خلق می‌نگرد و می‌داند که در ذات خود هالک و معدوم‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۴/۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۱۹/۵).

دفع اشکال

جمع میان عقل اول و فیض منبسط به عنوان صادر نخست در حکمت مشاء و عرفان، شاید موجب طرح موانع و اشکالاتی گردد که لازم است در مجالی دیگر مورد بحث و بررسی مبسوط قرار گیرد. در اینجا حسب اقتضا به نمونه‌ای از این موانع اشاره می‌کنیم و از سوی موافقان جمع بدان‌ها پاسخ می‌دهیم.

ماهیت داشتن عقل

یکی از اشکالاتی که در این باره مطرح بوده چنین تقریر شده است که عقل اول بنا بر نظر مشایبان دارای ماهیت است و لذا «شیء له الربط» خواهد بود نه عین الربط، در حالی که مفاض، عین الربط است و این مصالحه، صلح بدون تراضی است. روشن است که ورود و دفع این اشکال به مبانی موجود در مسئله وابسته است. بنا بر اصالت ماهیت و تحقق بالذات یا بالعرض در خارج و مجعول بودن آن که تفسیری چندطرفه از علیت و جعل ارائه می‌دهد، عقل اول معلولی وابسته به علت است و اشکال

جای طرح خواهد داشت. اما بر مبنای مفروض و مورد ادعا که حکمت مشاء را سرچشمهٔ اصولی چون اصالت، تشکیک و وحدت وجود می‌داند، ماهیت امری اعتباری و ساختهٔ ذهن تلقی می‌شود که تحقق و تأصل نداشته و از خصوصیت و تقید وجود مفاض از علت به اضافهٔ اشراقی انتزاع می‌شود، عقل اول همان جنبهٔ باطنی و یلی‌الرئی و عین‌الربط خواهد بود:

... چون مفاض بالذات در نظر غالب از حکما که قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌باشند، وجود عقل اول است، نه ماهیت آن، و وجود عقل اول بما هو وجود، نفس ربط به علت است، نه شیء له الربط. پس از این نظر می‌توان گفت عقل اول از حیث وجود که اول صادر از حق تعالی و مرتبط به مبدأ اعلی است، نفس‌الربط از قبیل ارتباط عکس به عاکس و ظل به ذی‌ظل می‌باشد. چنان که قاطبهٔ وجودات ذوی‌الماهیه که دارای ماهیت هستند، بما هی وجودات... نفس‌الربط به مبدأ اعلی می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۷۹).

وجود عقل اول که عین ربط به ذات حق است، با فیض منبسط منافاتی ندارد، حقیقت آن‌ها عین ربط به واجب تعالی است و ماهیت عقل اول در عالم خارج و عین بهره‌ای از تحقق ندارد.

آنچه افزوده شده ماهیت ندارد، بلکه وجود محض، ربط محض و تعلق صرف و معنی حرفی است و از این جهت از واجب امتیاز می‌یابد. واجب قیوم بالذات و مستقل است، ولی وجود منبسط صرف احتیاج و نیاز محض می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۴۰۶: ۲۸۷).

اگر معلول عین ربط به وجود مستقل باشد، دیگر مجالی برای استقلال عقول عشره باقی نمی‌ماند، علاوه بر اینکه تعبیر به ماهیت داشتن عقل، منافاتی با امکان جمع میان سلسلهٔ عقول در دیدگاه حکما و وجود منبسط عرفانی ندارد، می‌توان صادر اول را وجود منبسط دانست و عقول را به ترتیب از تعینات آن به حساب آورد. پس عقل اول، اول تعین وجود منبسط خواهد بود و این معنا نه تنها با ماهیت داشتن عقل منافاتی ندارد، مؤید آن نیز خواهد بود.

تباین داشتن وجودات

مانع و اشکال دیگری که در راه این جمع وجود داشته و علامه جوادی آملی به آن

اشاره کرده است، مبنای تباین وجودات به تمام ذات در مکتب فلسفی مشاء است. بر اساس این اشکال، غالب حکمای مشایی قائل به تباین وجودات هستند که با وحدت فراگیر فیض الهی سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۳۲/۲).

چنان که اشاره کردیم، انتساب دیدگاه تباین و اعتقاد آن‌ها به این مطلب چندان قطعی نیست و می‌توان نشان داد که نظریه تباین که مانع اصلی این وجه جمع بوده و به عنوان نظریه مشاء شهرت یافته است، در آثار خود آن‌ها چندان بروز و ظهور ندارد، بلکه همان گونه که در غالب تعبیرات بعد از مشاء آمده، منسوب به مشاء است. حکم به اعتقاد به تباین موجودات در مشاء در نوشته‌های متأخر معمولاً به منظومه حاجی سبزواری (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۴۱) یا نهایتاً علامه طباطبایی استناد داده می‌شود، در حالی که نه تنها این نسبت حاجی سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۱۲/۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۹) که بسیاری از نسبت‌های موجود در منظومه از نظر تحقیق تاریخی مورد اعتماد و اعتبار نیست (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۵/۵ و ۱۹۶/۹). علامه نیز به تبع مشهور از این انتساب نام برده و تقریری از ادله تباین به تمام ذات از جانب مشاء ارائه است. در این تقریر، اعتقاد به تباین بر اختلاف آثار، و تباین به تمام ذات بر بساطت وجود مبتنی شده است، در حالی که نه آن نظر و نه این استدلال به این صورت در حکمت مشاء نمودی ندارد. مسئله تباین را نمی‌توان از اجزای ذاتی این حکمت دانست و در آثار آن‌ها نیز تصریح به این مطلب به عنوان یک مبنای اصلی مشاهده نمی‌شود، چنان که برخی آن را به تخالف تأویل برده‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۸۰). لذا اگر هم این نسبت وجهی داشته باشد، قول به تباین به جهت محذور دیگری در حکمت مشاء بوده که آن هم جنبه عارضی داشته است. در اقسام تمایز، تعبیر مشهور پذیرش سه قسم تعارض بوده است؛ تمایز به تمام ذات، تمایز به بعض و تمایز به خارج از ذات. تمایز به بعض مستلزم ترکیب در وجود، و تمایز به خارج منجر به اثبات چیزی خارج از دایره وجود می‌گردیده و این هر دو لازم با توجه به بساطت وجود غیر قابل قبول بوده است. لذا بر اساس آن تقسیم رایج، وجود به حسب تعبیر در قسم سوم قرار می‌گیرد و به رغم اینکه اختلاف تشکیکی در فلسفه مشاء به صراحت مورد تأیید قرار گرفته است، این مطلب بر پایه آن تقسیم به مشاء نسبت داده شده است. قراین و شواهدی از جمله در بحث علت و معلول، در کلمات و آثار

حکمای بزرگ مشائی همچون ابن سینا وجود دارد که بنا بر آن‌ها، حکمای مشاء وحدت وجود را صرفاً وحدتی مفهومی ندانسته، به حقایق متباین کذابی قائل نیستند و مراد آنان از تباین وجودات، تغایر و تفاوت و تکثر آن‌هاست که لزوماً با تباین به تمام ذات همسان نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۴۵). لازمهٔ بساطت، نفی دو قسم از اقسام تمایز مشهور است و از این جهت تفاوتی میان فیلسوف بودن یا عارف بودن نیست:

«ولا يقبل الانقسام والتجزی أصلاً خارجاً وعقلاً لبساطه» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۵؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۳۴)؛ وجود به دلیل بساطت هرگز قبول انقسام و تجزی نمی‌کند، چه در خارج و چه در عقل.

نتیجه‌گیری

۱. بر خلاف نگاه رایج که توفیق هم‌آوایی میان حکمت و عرفان را به ملاصدرا منسوب کرده و در این زمینه حکمت مشاء را کمتر مورد توجه قرار داده است، حکمت مشاء قابلیت همراهی با عرفان را در این زمینه دارد.
۲. بر اساس اصولی چون وحدت، تشکیک و اصالت وجود و تمایز وجه یلی الربّی و یلی الخلقی در مشاء، می‌توان تفسیری از سلسلهٔ عقول منطبق بر وجه واحد حق و وجود منبسط که هر دو دیدگاه را در خاستگاه خود پذیرا باشد، ارائه نمود.
۳. در کلمات حکمای مشاء مؤیدات زیادی بر همگرایی این فلسفه با شناخت عرفانی قابل استناد است.
۴. موانع جمع دیدگاه مشاء با عرفان، مانند دیدگاه تباین وجودات به مشاء، نسبت‌هایی است که از ارکان فکری آن‌ها به شمار نمی‌آید و قابل اثبات و دفاع نیست.
۵. اشکالات مطروحه در این باره قابل دفع است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۲. آشتیانی، میرزاهمدی، اساس التوحید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۳. آل یاسین، جعفر، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.
۴. آملی، سیدحیدر، تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضمّ فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۵. همو، نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ ش.
۶. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ش.
۷. ابن رشد، محمد بن احمد، تفسیر ما بعد الطبیعة لارسطو، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۹. همو، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. همو، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۱. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین محمد بن علی، شرح کتاب النجاة لابن سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. امینی نژاد، علی، حکمت عرفانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. تهانوی، محمدعلی بن علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه، به کوشش حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، رجا، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. همو، هزار و یک کلمه، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. خادمی، عین الله، «تأثرات ملاصدرا از مکتب اشراقی در بحث نظام فیض»، خردنامه صدرا، شماره ۴۴، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. رحیمیان، سعید، آفرینش از منظر عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. رضائی، مرضیه، صادر نخستین از منظر امام خمینی و عرفا، تهران، عروج، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. سبزواری، ملاحادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. همو، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه هانری کربن، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. سیدمظهری، منیره، «طرح اشراقی نظریه صدور و تأثرات ملاصدرا از آن»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال هشتم، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹ ش.
۲۵. سیدهاشمی، محمداسماعیل، آفرینش و ابعاد فلسفی آن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی

- حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.
۲۷. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۲۹. همو، *سه رسائل فلسفی*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. ضیاء نور، *فضل الله، وحدت وجود*، تهران، زوار، ۱۳۶۹ ش.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهاية الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۳۲. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. علوی، سیداحمد بن زین‌العابدین، *شرح کتاب القیسات میرداماد*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. غازی، سیداسماعیل، *فصوص الحکمة و شرحه*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۳۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۶. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۳۷. همو، *ترجمه و متن فصوص الحکمه*، ترجمه و تحقیق حیدر شجاعی، تهران، مولی، ۱۳۹۳ ش.
۳۸. همو، *کتاب السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۳۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۴۰. همو، *شرح علی الاشارات*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. فلوطین، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۴۲. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۴۳. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *الفکوک*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱ ش.
۴۴. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۵. مدرس نزوی، آقاعلی، *بدایع الحکم*، مقدمه احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۴۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران، پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق.
۴۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد، *جدوات و مواقیف*، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.

مبانی فلسفی - حکمی صنعت (با تأکید بر آرای فلاسفه اسلامی)*

- احمد شه‌گلی^۱
- عسکر دیرباز^۲
- عبدالحسین خسروپناه^۳

چکیده

اصطلاح «صنعت» یکی از شایع‌ترین مفاهیم حوزه تمدن اسلامی است که کاربردهای متفاوتی داشته است. اطلاق این اصطلاح بر صنایع بشری، بخشی از معنای عام آن بوده است. حکما و دانشمندان اسلامی، مباحثی اساسی را درباره صنعت طرح کرده‌اند که امروز می‌توان با الگوگیری از آن‌ها، عرصه‌های جدیدی را در این موضوع باز کرد. مسئله این پژوهش، نگاهی فلسفی به صنعت و تبیین مبانی حکمی آن بر اساس آرای حکمای اسلامی است. مسئله نگاه فلسفی به صنعت با وجود اهمیت و ضرورت در دوران معاصر، هنوز از دیدگاه فلسفه و فیلسوفان اسلامی مورد پژوهش جدی قرار نگرفته است. در این مقاله ضمن

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲.

۱. دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (shahgoliahmad@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه قم (a.dirbaz5597@gmail.com).

۳. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم (hakimdezfuli@gmail.com).

برشمردن جهان‌بینی حاکم بر صنعت در نگاه حکمای اسلامی، به تحلیل و تبیین این مبانی می‌پردازیم. آگاهی از این مبانی برای فهم نگرش حکمای اسلامی به صنعت اهمیت دارد تا از این رهگذر، چگونگی سرریان جهان‌بینی حکمای اسلامی بر صنایع سنتی مشخص شود و این مهم ما را در تدوین مبانی فلسفی صنعت مبتنی بر نگرش حکمت اسلامی توانا می‌کند. تقلیدی بودن صنعت از طبیعت، تقدم طبیعت بر صنعت، نگرش تشکیکی به صنایع، حکیمانانه بودن تنوع صنایع، تبیین متفاوتی از ضرورت وجود صنایع، نگرش معنوی به صنایع، روش کیفی، و تنوع روشی، اهم مبانی فلسفی حاکم بر صنعت قدیم است.

واژگان کلیدی: صنعت، طبیعت، مبانی فلسفی، حکمای اسلامی.

مقدمه

دانشمندان اسلامی در لابه‌لای آثار خود نکاتی دربارهٔ صنعت بیان کرده‌اند که با مراجعه به آثارشان می‌توان مبانی صنعت قدیم را توصیف کرد. این مبانی می‌تواند به عنوان فلسفهٔ صنعت که شعبه‌ای از فلسفه‌های مضاف^۱ است، مطرح گردد. بخشی از صنایع سنتی، مبتنی بر مهارت عملی، تجربیات شخصی افراد و دانشمندان است که گاه به صورت حدس و آزمون منجر به کشف یک صنعت جدیدتر می‌شد و بخشی از آن مبتنی بر علوم نظری (علم‌الحیل) است که بر این اساس، علاوه بر تجربهٔ عملی، علم و قوانین نظری منشأ شکل‌گیری صنایع می‌شد. فارابی در *احصاء العلوم علم‌الحیل* را به عددی (جبر و مقابله) و هندسی (معماری، اندازه‌گیری مساحت اجسام، جراثقال، ساختن آلات نجومی و آلات موسیقی و ساختن ابزارآلات جنگ، ساختن ظروف شگفت‌انگیز و...) تقسیم می‌کند. بخش نظری صنعت قدیم «علم‌الحیل» است که شباهت نزدیکی با علم مکانیک امروز دارد (اذکابی، ۱۳۷۸: ۱-۱۶۸/۲) و آن علمی است که شیوهٔ دقیق عملی کردن مفاهیم ریاضی را بر اجسام بیان می‌کند (فارابی، ۱۳۶۳: ۶۳-۶۴). در مفهوم مهندسی جدید، به معنای به کارگیری دانش ریاضی و علوم طبیعی جهت استفاده از مواد و نیروهای طبیعی است (رحیمی، ۱۳۹۲: ۶۳). این علم در تمدن اسلامی با تدابیر عملی و صناعات پیوند دارد و تمام شاخه‌های مهندسی، جزء علم

۱. فلسفهٔ مضاف از موضوع مضاف‌الیه با نگاه برون‌سیستمی و درجهٔ دو بحث می‌کند. روش و رهیافت فلسفه‌های مضاف عقلانی و هویت آن تماشاگرانه و برون‌گراست (رشاد، ۱۳۸۵: ۱/۳۳-۳۴).

حیل قرار می‌گیرند. دانشمندان اسلامی در این حوزه کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند (همان: ۶۰-۵۶). مکانیک به شاخه‌ای از علم فیزیک اطلاق می‌شود که موضوع آن علم حرکت، شناسایی توازن و تعادل بین نیروها و به کار بردن قوانین حاکم بر آنهاست. در یونان باستان به علم مکانیک «میخانیقون» و در تمدن اسلامی به «علم الحیل» معروف بوده است (بیر، ۱۳۸۹: ۲۲). با توجه به فقدان پژوهش‌های جدی در زمینه مبانی فلسفی صنعت از دیدگاه حکمای اسلامی، در این پژوهش در صدد تبیین این مبانی هستیم. تبیین مبانی فلسفی صنعت بر اساس دیدگاه حکمای اسلامی می‌تواند پشتوانه‌های نظری صنعت قرار گیرد و زمینه را برای نگرش‌های فراتجربی و متافیزیکی به صنعت فراهم سازد.

چیستی صنعت

صنعت یکی از مفاهیمی است که از قدیم‌الایام فراوان مورد استعمال قرار گرفته است. صنع در لغت عربی به معنای انجام فعلی به شایستگی، نیکویی و با مهارت و دقت است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱/۴۹۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶/۲۸۵). صنعت در لغت‌نامه‌های فارسی به معنای پیشه، هنر و فن است (معین، ۱۳۸۱: واژه صنعت). تعریف اصطلاحی صنعت با تعریف لغوی آن پیوند دارد. میرفندرسکی در رساله صنایع درباره حد صناعت می‌گوید:

الصناعة قوة فاعلة يامعان في موضوع، مع فكر صحيح نحو غرض من الأغراض، محدود الذات (۱۳۸۷: ۷۸).

مراد از «امعان»، ثبوت و رسوخ حالت نفسانی از «موضوع» در فاعل است. فاعل خواه در علم و خواه در عمل، در موضوعی تصرف می‌کند که حاصل آن، صناعت علمی یا عملی است. فعالیت‌هایی که در موضوعات گوناگون علوم انجام می‌گیرد، صناعت علمی، و فعالیت‌های فاعل در موضوعی نظیر چوب که نجار آن را به پنجره تبدیل می‌کند، صناعت عملی است. مراد از «فکر صحیح» این است که فعالیت‌های فاعل باید همراه با آگاهی و شعور باشد. مقصود از «غرض محدود الذات» آن است که ابطال یا اثبات غرض نسبت به فاعل بالسویه نباشد. هر یک از این قیود اقسامی را جدا می‌کند. با قید «امعان»، قوه‌های غیر راسخ و حال جدا می‌شود با قید «موضوع»،

قوه‌هایی که موضوع مباین ندارند، مانند ضحک، متمایز می‌شود. با قید «فکر صحیح»، قوای جدلیین که منافی غرض است، خارج می‌گردد و با وصف «غرض محدود الذات»، قوای جدلیین که غرض محدود الذات ندارد و سلب و اثبات برای آن‌ها بالسویه است، جدا می‌شود.^۱ میرفندرسکی بر اساس این تعریف، «پیامبری» را جزء صنایع برمی‌شمارد.

اخوان‌الصفاء صنعت را به دو قسم تقسیم می‌کنند: صنایع علمی و صنایع عملی. صنایع علمی شامل همه علوم می‌شود که از طریق حواس، برهان و فکر به دست می‌آید و صنعت عملی عبارت است از «اخراج صورت ذهنی در نزد صانع و قرار دادن آن در موضوع» (اخوان‌الصفاء، ۱۳۶۲: ۲۷۷/۱). ناصر خسرو در تعریفی مشابه، صنعت را نهادن صورت در هیولی،^۲ و صانع را بیرون آوردن صورت از قوه به فعل و قرار دادن آن در هیولی، و مصنوع را نیز ترکیبی از هیولی و صورت بیان می‌کند (قبادیانی بلخی، ۱۳۶۳: ۸۹). از دیدگاه ابن خلدون «صنعت عبارت است از ملکه‌ای که در امری عملی فکری حاصل می‌شود و به سبب اینکه عملی است، در زمره کارهای بدنی به شمار می‌رود» (۱۳۶۹: ۷۹۱-۷۹۲). ملکه نیز همان «صنعت راسخی است که در نتیجه انجام لازم یک عمل و پیاپی تکرار کردن آن حاصل می‌گردد» (همان). در تعریف ابن خلدون، دو خصوصیت اصلی برای صنعت ذکر شده است: نخست، ملکه نفسانی بودن صنعت؛ صناعت وقتی که به صورت ملکه درمی‌آید بدون تکلف از نفس صادر می‌شود، مانند شخصی که صناعت بنایی در او ملکه شده و افعال خود را بدون تکلف انجام می‌دهد؛ دوم، تعلق صنعت به افعال بدنی و تعلق افعال بدنی به جنبه عملی صنعت است؛ زیرا امور عملی نوعاً با فعالیت جسمی توأم است. این دیدگاه با دیدگاه میرفندرسکی که صنعت را ملکه نفسانی می‌داند، مشترک است. اما ابن خلدون صنعت را مختص به افعال بدنی می‌داند و میرفندرسکی تعلق به افعال بدنی را شرط صنعت نمی‌داند و قلمرو

۱. در موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب در تعریفی مشابه آمده است: «الصناعية ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض على سبيل الإرادة صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها» (جهامی، ۱۹۹۸: ۷۷-۷۸ و ۴۱۸).

۲. مراد از «هیولی» در اینجا موضوع یا جسمی است که فاعل در آن تصرف می‌کند؛ مانند چوب برای نجار.

صنعت را به علوم نظری نیز تسری می دهد.

صنعت در منابع سنتی اسلامی غالباً اصطلاحی عام است که شامل علم، هنر، پیشه، امور اداری و دیوانی، یاددهی و یادگیری و کسب فضایل می شود (رحیمی، ۱۳۹۲: ۱۴۲). این گستردگی معنای صنعت در رساله‌ی *صناعیه* میرفندرسکی به قدری بسط پیدا می کند که میان صنایع و علوم، تفاوت چندانی دیده نمی شود (همان: ۱۱۹). به طوری که نبوت و خلافت جزء صنایع تلقی می شود (میرفندرسکی، ۱۳۸۷: ۹۷). در منطق نیز برهان، خطابه، جدل، مغالطه و شعر را «صناعات خمس» می خوانند (ابن سینا، *الشفاء المنطق*)، ۱۴۰۵: ۱۷۷؛ همو، ۱۹۸۹: ۱۲۱). بنابراین صنعت در معنای عام آن، علوم، حرفه‌ها و شغل‌ها را نیز شامل می شود. برای اینکه مرز علم و صنعت از همدیگر متمایز شود، بهتر است که عملی بودن (در برابر نظری)، شرط صنعت شود. این معنا از صنعت در اندیشه‌ی کسانی نظیر ابن خلدون که صنعت را محدود به کارهای بدنی و مهارت عملی می کند نیز یافت می شود. بر این اساس، علوم از صنایع جدا می گردند. صنعت یک نوع فعالیت است که به بعد عملی انسان مربوط است، از این جهت تفکیک آن از علم دقیق‌تر به نظر می رسد؛ اما اطلاق صنعت بر علوم، حاکی از توسعه‌ی است که در مفهوم آن داده شده است.^۱

در جهان اسلام، یکی از اموری که اطلاق صنعت بر آن رایج بوده، علم اخلاق است. علم اخلاق علم صناعی تلقی می شود؛ زیرا در این علم، انسان با کسب فضایل و دفع رذایل، شخصیت خود را می سازد، از این رو فضیلت از امور صناعی است (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۱۶). با این وجود «صنعت» با «خلق» تفاوت دارد؛ زیرا خلق ملکه‌ای است که از نفس به واسطه‌ی افعالی به سهولت حاصل می شود، بی آنکه محتاج فکر و رویه باشد، اما صنعت احتیاج به فکر دارد. تفاوت دیگر اینکه در صناعت استعمال موضوعات جهت اغراض لازم است، اما در خلق چنین نیست (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۱۷۱/۲).

امروزه صنعت در معنای خاصی به کار می رود که با معنای گذشته‌اش تفاوت دارد. مایکل پورتر در تعریف صنعت در معنای نوین آن می نویسد:

صنعت عبارت است از گروه شرکت‌هایی که محصولات آن‌ها، جایگزین نزدیکی برای هم هستند (پورتر، ۱۳۸۴: ۴۳).

۱. ابن اثیر در *النهایه* بر توأم بودن صنعت با فعالیت دستی و عملی اشاره شده است (۱۳۶۷: ۵۶/۳).

در تعریف دیگری از صنعت آمده است:

صنعت معمولاً شامل تولید مواد، تغییر شکل دادن، اتصال قطعات تغییر شکل یافته به یکدیگر به منظور تولید یک قطعه مشخص و در نهایت موتاژ این قطعات در جهت آماده نمودن تولید نهایی است (یونید، ۱۳۷۷: ۹).

در تعریف دیگری دربارهٔ صنعت گفته شده است:

صنعت عبارت از مجموعه فعالیت‌هایی است که هدفش سازندگی است و از استخراج و ترکیب و یا تبدیل مواد اولیه، محصول جدیدی را به وجود می‌آورد (صداقت‌کیش، ۱۳۷۲: ۱۱۸).

کتاب *مفهوم صنعت و فناوری در منابع تمدن اسلامی* ضمن اشاره به معانی لغوی صنعت می‌گوید:

در ادبیات جدید، صنعت^۱ فرایندی است که با ایجاد دگرگونی در اشیایی طبیعی و ساخت محصولی که نیازی را مرتفع می‌سازد، معنا می‌یابد. بنابراین صنعت در معنای عام، ایجاد دگرگونی در مواد طبیعی، و در معنای خاص، مترادف با تولید انبوه است که سازوکار اجرایی آن در کارخانه تعریف شده است (رحیمی، ۱۳۹۲: ۱۲).

بنابراین صنعت در معنای امروزی که معادل انگلیسی آن Industry است، با فعالیت‌های اقتصادی و تجاری جهت تولید کالا و خدمات با استفاده از تجهیزات پیوند دارد. در صنعت به معنای مدرن، ابزار و آلات نقش مهمی دارند، اما جنبه اقتصادی و تجاری آن غلبه دارد، بر خلاف صنعت در معنای سنتی که جنبه‌های تجاری در آن ظاهر نبوده است.

مبانی فلسفی صنعت

مبانی، اصول و پیش‌فرض‌هایی است که مسائل یک علم، نظریه و پدیده بر آن مبتنی است. «مبانی فلسفی صنعت» اصول و پیش‌فرض‌های غیر تجربی صنعت است. صنعت قدیم نیز مبتنی بر پیش‌فرض‌های خاصی است، همان‌گونه که فناوری مدرن بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی و غیر تجربی مبتنی است. این پیش‌فرض‌ها را با مراجعه به

1. Industry.

آثار حکما و اندیشمندان اسلامی می‌توان به دست آورد که عمده آنان عبارت‌اند از:

۱. تقلید صنعت از طبیعت

حکمای اسلامی صنعت را تقلید از طبیعت می‌دانند. سابقه اولیه این تفکر به یونان باستان برمی‌گردد. افلاطون و ارسطو هنر را تقلید از طبیعت می‌دانستند. از دیدگاه افلاطون، عالم محسوس تقلید و بازنمود عالم مُثُل است و هنر نیز تقلید از عالم محسوس است؛ بنابراین هنر چند درجه از حقیقت فاصله دارد و از آنجا که تقلید ظاهر نمود است، نه امر واقع، مذموم و ناپسند است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۹۴/۱). هنرهای نظیر شعر، نقاشی و مجسمه‌سازی بر اساس دیدگاه افلاطون، آثار سوء اخلاقی بر جوانان دارد (۱۳۷۴: ۵۶۵). ارسطو نیز ماهیت هنر را تقلید از طبیعت می‌داند، اما بر خلاف افلاطون تفسیر خوشبینانه‌ای از هنر ارائه می‌دهد و آن را برای جامعه مفید ارزیابی می‌کند. فلوطین هنر را تقلید و محاکات طبیعت می‌داند. از دیدگاه وی اگرچه هنر و صنعت در رتبه بعد از طبیعت قرار دارد، هنرمند صرفاً از پدیده‌های طبیعت تقلید نمی‌کند، بلکه صنعت به سوی معانی‌ای که طبیعت از آن منبعث می‌شود، صعود می‌کند (۱۹۹۷: ۴۸۳).

فلاسفه اسلامی متأثر از حکمای یونان، ماهیت صنعت را تقلید از طبیعت دانسته و ابعاد این موضوع را در برخی از عرصه‌ها نظیر علم اخلاق تبیین کرده‌اند. همه آنچه اهل صنعت ساخته‌اند، نمونه‌ای در خلقت دارند:

وما من شیء توصل أهل الصناعات بصناعتهم إلى تصویره إلا وله مثال فی الخلقة
(غزالی، بی‌تا: ۱۴۲/۶).

بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که هیچ صنعتی خلق از عدم نیست، بلکه همواره در خارج برگرفته از اشیا طبیعی، و در ذهن برگرفته از صورت و نمونه‌های سابق ذهنی است. عقل انسان، نظم، ترتیب و حکمت به کاررفته در مصنوعات بشری را از حکمت موجود در اشیا طبیعی می‌فهمد (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۲۳۳). اقتدا به طبیعت، یکی از عباراتی است که برای بیان این مقصود به کار گرفته می‌شود. شهرزوری می‌گوید: «الصناعة تقتدی بالطبیعة» (۱۳۸۳-۱۳۸۵: ۵۰۶-۵۰۵). مراد از تقلید، الگوبرداری و شبیه‌سازی از سازوکارهای

قوانین طبیعت است. انسان «ریسندگی و بافندگی را از عنکبوت می‌آموزد، خانه‌سازی را از پرستو و آوازخوانی را از پرندگان» (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۵۰/۱). البته نباید تصور کرد که این تقلید صرفاً تقلید صور ظاهری طبیعت است، بلکه عملکرد طبیعت را سرمشق خویش می‌سازد (نصر، ۱۳۸۱: ۵۱۱). مبتنی کردن علم اخلاق بر روش طبیعت نیز مؤید این نکته است که این تشبه و تقلید صرفاً در صورت و شکل نیست، بلکه بر اساس روش و سازوکار طبیعی اشیا صورت می‌گیرد و همچنین لازم نیست که این تقلید مربوط به یک صنعت خارجی مثلاً مجسمه‌سازی یا نقاشی باشد، بلکه گاه به صورت جبلی، امیالی که در درون انسان وجود دارد، می‌تواند منشأ شکل‌گیری برخی از صنایع شود. برای مثال ملاصدرا در بحث محبت رؤسا به ریاست، این روحیه را ناشی از تقلید انسان از قوای نفسانی و استعلای نفس بر قوای تحت تسخیر خود می‌داند؛ زیرا افعال اختیاری به منزله تقلید از افعال طبیعی است:

فإن الأفعال الاختيارية بمنزلة تقليد الأفعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحتذى في صنعة للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصناعة تشبه بالطبيعة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۴/۷).

از دیدگاه خواجه نصیر طبیعت به منزله معلم و صنعت به منزله شاگرد است و چون کمال هر چیز در تشبه به مبدأ آن است، پس کمال صنعت در تشبه به طبیعت است. برای این تشبه لازم است که در تقدیم و تأخیر اسباب و وضع هر چیزی به جای خویش و تدریج و ترتیب وضع اشیا، به طبیعت اقتدا شود تا کمالی که قدرت الهی در طبیعت از طریق تسخیر متوجه آن گردانیده است، از صنعت بر وجه تدبیر به وجود آید. خواجه نصیر روش تهذیب نفس و اکتساب فضایل را بر اساس این روش تأسیس می‌کند؛ زیرا تهذیب اخلاق و اکتساب فضایل، امر صناعی است که لازم است به طبیعت اقتدا کند. بر این اساس باید ابتدا ترتیب وجود قوا و ملکات در بدو خلقت انسان دانسته شود تا مطابق آن فطرت اصلاح شود. کودک در ابتدا قوه طلب غذا سپس قوت غضب برای دفع موزیات و قوه نطق و تمیز در او حاصل می‌شود. برای به دست آوردن فضایل که امور صناعی است نیز همین ترتیب قانون طبیعی رعایت شود. بر این اساس ابتدا به تعدیل قوه شهوت سپس قوه غضب پردازد. اگر هر یک از این قوا معتدل باشد، پس در حفظ اعتدال و ملکه گردانیدن اعتدال تلاش شود و اگر معتدل

نیست، ابتدا به اعتدال آن پردازد، سپس در تحصیل ملکه اعتدال آن قوه بکوشد. پس از تهذیب این دو به تکمیل قوه نظری پرداخته شود.^۱

مبدأ صنعت، طبیعت است و غایت آن نیز در تشبه به طبیعت است. فاعل باید صنعت را در طریقی قرار دهد که کمال تشبه به طبیعت را داشته باشد. این امر زمانی حاصل می‌شود که در تقدیم و تأخیر اسباب و قرار دادن هر چیز به جای خویش و ترتیب و تدریج، به طبیعت اقتدا شود تا قدرتی که در طبیعت به تسخیر الهی وجود دارد، از صنعت از طریق تدبیر حاصل شود (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۱۴). از آنجا که هر غایتی دارای غایتی است تا سرانجام به غایة الغایات که حق تعالی است برمی‌گردد؛ لذا در برخی از تعابیر، کمال و غایت صنعت را در تشبه به صانع حکیم ذکر می‌کنند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۶۲: ۲۹۰/۱؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۱۳۶۶: ۲/۶). یکی از معانی این گونه تعابیر این است که صانع صنعت را به گونه‌ای در جهت کمال خود به کار گیرد که او را به سمت اخلاق الهی (تشبه به صانع) سوق دهد. ملاصدرا می‌گوید:

لا خیر فی صنعة صانع أفضل من أن يكون الغاية المؤدية إليها ذلك الصنع هي ذات البارئ جل ذكره (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۷/۷).

با توجه به اینکه صنعت، تقلید از طبیعت است. لازم است توضیحی درباره این مفهوم ذکر شود. «طبیعت» یکی از رایج‌ترین و مبنايي‌ترین مفاهیمی است که در علوم مختلف در حوزه تمدن اسلامی به معانی متعدد به کار رفته است.^۲ این اصطلاح معانی زیادی دارد که در اینجا به عمده‌ترین معانی اشاره می‌شود. سابقه این اصطلاح به آثار فیلسوفان اولیه یونان باستان برمی‌گردد. ارسطو این اصطلاح را به عنوان یکی از مفاهیم

۱. ملا احمد نراقی نیز در معراج السعاده همین روش را دنبال می‌کند. از دیدگاه وی، افعال طبیعت و حرکات طبیعی به جهت استناد به مبادی عالی و مصادر متعالیه، مطابق حکمت و بر اساس ترتیب اتم و احسن است. بر این اساس، انسان در تحریکات صناعی خود به تحریکات طبیعی اقتدا می‌کند و از احکام طبیعت متابعت می‌نماید (۱۳۷۸: ۶۳). این روش بعدها مورد توجه سایر دانشمندان اسلامی در حوزه اخلاق قرار گرفت و آن‌ها به تاسی از همین روش به تأسیس مبانی نظری تهذیب نفس پرداختند (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۱۱۸؛ دوانی، ۱۶۰۲: ۱۲۴؛ آملی، ۱۳۸۱: ۳۸۰-۳۷۷؛ نراقی، بی تا: ۱/۲۳).

۲. دامنه اطلاق طبیعت، همه اشیاي مادی و اجسام و حتی افلاک را در بر می‌گیرد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۹۰۸/۴-۹۰۹).

کلیدی تفکر خود به کار گرفت. این مفهوم در قرون وسطی و دوران جدید، معانی متعددی را به خود گرفت. طبیعت امروز به معنای عالم جسمانی شایع است، اما در قدیم کاربردهای مختلفی داشته است. ابن سینا معانی گوناگونی را برای طبیعت ذکر کرده است؛ یکی از آن‌ها منشأ حرکت و سکون بالذات شیء است (ابن سینا، *الشفاء المنطق*)، ۱۴۰۵: ۳۱/۱؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۱). این معنا در طبیعیات بیشتر استعمال می‌شود. طبیعت به معنای آنچه نظام وجود بر آن است نیز به کار رفته است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۷۷/۲). این کاربرد، یکی از معانی ارتکازی و شایع طبیعت است.^۱ یکی دیگر از معانی طبیعت، ذات هر چیز است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۷۷/۲). ذات هر چیز دارای اقتضائاتی است؛ از این رو یکی دیگر از معانی طبیعت، مقتضای ذات شیء است، مانند حرارت برای آتش و سقوط سنگ از بالا به پایین (بغدادی، ۱۳۷۳: ۵/۲). این معنا از طبیعت، طبعی یا طبیعی گفته می‌شود که گاه در برابر قسری به معنای آنچه در اثر عوامل بیرونی در شیء مؤثر است، به کار می‌رود. طبیعت در مواردی به معنای صورت نوعیه است (طوسی، ۱۳۸۴: ۲۷۴/۲). یکی از رایج‌ترین معانی طبیعت در طب، معنای قوه مدبره بدن است که بدون آگاهی فعالیت می‌کند.^۲

معانی مختلفی برای طبیعت ذکر شده که برخی از آن‌ها جنبه‌های گوناگون طبیعت را بیان می‌کنند. یکی از شواهد این ادعا برخی از عبارات حکماست. معانی مختلفی که برای طبیعت ذکر شده، برخی از آن‌ها جنبه‌های گوناگون طبیعت را بیان می‌کنند. شیخ اشراق اطلاق طبیعت بر صورت و مبدأ آثار را اعتباری می‌داند، به این معنا که از جهت مبدأ آثار، طبیعت است و از جهت تقویم دادن به وجود ماده و تحقق حقیقت نوع، صورت است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۶۴/۱). ملاصدرا نیز در مورد معانی گوناگون «صورت»

۱. برای مثال گفته می‌شود که طبیعت زن لطیف، و طبیعت مرد استقامت و عاشق بودن است. استاد مطهری در کتاب *نظام حقوقی زن در اسلام* بسیاری از مباحث را بر اساس تفاوت طبیعت زن و مرد مطرح کرده و به نظر می‌رسد که مراد ایشان از طبیعت در این کتاب این معناست (بی‌تا: ۵۲/۱۹، ۱۸۸، ۳۰۳ و ۳۱۱).

۲. در طب سنتی، درمان بر اساس طبیعت صورت می‌گیرد. در این روش درمانی معتقدند که قوانین و اصولی بر وجود انسان حاکم است که آن‌ها را از آسیب و مضرات در امان می‌دارد. وظیفه طیب، آگاهی از عملکرد طبیعت و کمک به حفظ و تعادل آن است. در این مکتب، وظیفه طیب بیرونی کمک به طیب درونی است. در این نگاه، بدن انسان یک سیستم یکپارچه است که اجزای آن تناسب و ارتباط تنگاتنگی با هم و با عالم هستی دارند (ناظم، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۳؛ هروی، ۱۳۷۸: ۲۵۳).

انسان برای ادامهٔ حیات به غذا نیاز دارد و صنعت طبّاحی جهت تکمیل کار طبیعت صورت می‌گیرد و حول این صنایع اصلی، صنایع فرعی به عنوان اعوان و انصار شکل می‌گیرند. ملاصدرا در شعری دربارهٔ نقش تکمیلی صنعت نسبت به طبیعت می‌گوید:

چون طبیعت ناقص آمد در هنر از صنعت می‌کنندش منجبر
صنع تتمیم طبع آمد درست فهم این معنا نکو کن از نخست

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶)

به مقدم بر صنعت است؛ زیرا طبیعت از حکمت محض الهی صادر می‌شود و صنعت از محاولات و ارادهٔ انسانی و به سبب استمداد از امور طبیعی به وجود می‌آید (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۱۳). بر اساس تقدم طبیعت بر صنعت، نسبت شیء طبیعی به صنایع مانند نسبت شیء طبیعی با قسری است: «الصناعتی بالنسبة إلى الطبیعی كالقسریّ إلیه» (شهرزوری، ۱۳۸۳-۱۳۸۵: ۵۰۶-۵۰۵).^۱ وضعیت قسری حالت عارضی است که خارج از ذات شیء به واسطهٔ یک عامل بیرونی بر طبیعت شیء عارض می‌شود. صنعت نیز نسبت به شیء طبیعی چنین وضعیتی دارد. بر اساس تأخر رتبی صنعت بر طبیعت، امر صنایعی هیچ گاه جایگاه فعل طبیعی را نمی‌گیرد: «والصنعة لا تقوم مقام فعل الطبیعة» (طرطوشی، بی‌تا: ۴۳۳؛ بطاش کبری‌زاده، ۱۴۲۲: ۳۲۰/۱). نه تنها طبیعت بر صنعت مقدم است، بلکه صانع نیز بر مصنوع خویش، هم به تقدم زمانی و هم به تقدم رتبی مقدم است (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

۳. نگرش تشکیکی

یکی از اصول حاکم بر جهان‌بینی حکمای اسلامی، نگرش تشکیکی به امور است. در جهان‌بینی دانشمندان اسلامی، همهٔ امور در یک نسبت تشکیکی ملاحظه می‌شوند.^۲ از

۱. شهرزوری در *نزهة الارواح* می‌گوید: «صناعت از طبیعت حکایت نمی‌کند... مگر برای فرودی رتبهٔ صنعت از او» (۱۳۸۳: ۴۳۳).

۲. نگرش سلسله‌مراتبی به جهان و انسان چنان در تفکر جهان‌بینی سنتی ریشه دوانده بود که گاه در حوزهٔ تفکری آن زمان این سؤال مطرح بود که در بین اعضای بدن، کدام یک از دیگری افضل و اشرف است؛ برخی قلب و برخی مغز را ترجیح می‌دادند. همچنین در بین قدما بحث بود که آیا زمین بهتر است یا آسمان؟ ادراک اشرف است یا حرکت؟ چشم بهتر است یا گوش؟ خاک بهتر است یا آتش؟ اما این گونه بحث کردن در علوم مدرن اساساً جایگاهی ندارد.

تشکیک در مراتب موجودات که فلاسفه به ویژه حکمای صدرایی مطرح می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۷)، تا نگرش شرافتی به علوم (همو، بی‌تا: ۴)، امکانه (فارابی، ۱۹۹۶: ۵۳)، ازمنه (توحیدی، ۱۴۰۰: ۱۴۳)، اجسام (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۸/۱)، عناصر (گنابادی، ۱۴۰۸: ۶۶/۳)، اشکال (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۲)، مزاج و اعضای بدن انسان (همو، ۲۰۰۵: ۵۴/۳) و صنایع (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۳۱۸)، سلسله‌مراتبی از اشرف و اخس قرار دارند. صنایع و حرفه‌ها نیز مانند سایر امور، مشمول تفکر سلسله‌مراتبی هستند. بر اساس همین نگرش، یکی از ویژگی‌های نبی را عدم اشتغال به صنایع خسیسه نظیر حجامت ذکر کرده‌اند؛ زیرا نبوت اشرف مناصب است که مقتضی غایت اجلال است (میرسید حامدحسین، ۱۳۶۶: ۴۸۵/۱۱). در این گونه صنایع کرامت انسان حفظ نمی‌شود، لذا شایسته نیست که نبی و امام به این امور پردازد (فارابی، ۱۳۷۴: ۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۵۸).

مهم‌ترین معیارهای فضل و شرف صنایع که مبنای نگرش تشکیکی هستند، عبارت‌اند از:

۱. موضوع و متعلق صنعت: یکی از رایج‌ترین معیارهای تفاضل صنایع، موضوع صنعت است. صنایعی که موضوع آن‌ها شریف است، افضل از صنایعی هستند که موضوع آن‌ها امور خسیس و دانی است؛

۲. منفعت صنعت: صنعتی که فایده و نفع آن بیشتر است، باارزش‌تر از صنایع کم‌اهمیت است. منفعت صنعت می‌تواند به لحاظ فرد یا جامعه یا هر دو باشد که در این صورت به کمال نزدیک‌تر است؛

۳. ضرورت و نیاز: هر چه نیاز فردی و عمومی به صنعتی بیشتر باشد، اهمیت آن نیز بیشتر است؛

۴. عدم تنافر با طبع: طبع انسان از برخی صنایع تنافر دارد؛ لذا ارزش پایین‌تری نسبت به صنایعی دارند که با طبع سازگارند. معیار در این موارد، عرف عقلاست نه به حسب فرد خاص.

۵. تأثیر در کمال: کمال صنعت به نسبت میزان تأثیر آن بر کمال انسان، سنجیده می‌شود و دارای ارزش است. هر صنعتی که همه یا اکثر این معیارها را داشته باشد، رئیس صناعات و افضل صناعات است و سایر موارد نیز به ترتیب واجدیت این معیارها

روشن می‌شود.^۱

از دیدگاه دانشمندان اسلامی، صناعی که حاصل کمالات ذاتیه نفس باشند، مانند صحت رأی و شجاعت، بر سایر صنایع تقدم دارند؛ این صنایع، برخاسته از ملکه راسخ نفسانی هستند که از گوهر نفس برمی‌خیزد. برخی صنایع، حاصل کمالات نفس و بدن است؛ این گونه امور، صنایع متوسطان است، مانند تجارت و عمارت. برخی از صنایع نیز به خاطر انتساب آن‌ها به انبیاء علیهم‌السلام دارای شرافت‌اند، مانند نجاری که شغل حضرت نوح علیه‌السلام، و خیاطی که شغل حضرت ادریس علیه‌السلام بوده است. برخی از صنایع نیز منافر با طبع هستند و از صنایع پست به شمار می‌روند (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۷۱-۱۷۲؛ دارابی، بی‌تا: ۷۴۶/۲). خواجه نصیر بر اساس نگرش سلسله‌مراتبی، صنایع را به شریف (مانند صناعت وزرا، ادبا و فضلا)، خسیس (ساحری، دباغی و کناسی) و متوسط (آهنگری و درودگری) تقسیم می‌کند (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۷۱-۱۷۴).

اخوان‌الصفاء ملاک تفاضل صنایع را یا از جهت موضوع (مانند عطاری) یا از جهت مصنوعات (مانند کناسی) یا از جهت منفعت عمومی صنعت (مانند حمام) یا از جهت شرافت ذاتی صنعت (مانند موسیقی) تقسیم می‌کنند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۶۲: ۲۸۸/۱-۲۸۹). تقسیم صنایع به صناعی که انسان احتیاج ضروری به آن‌ها دارد (مانند کشاورزی و بنایی) و صناعی که از لحاظ موضوع شریف هستند (قابلگی، نویسندگی و پزشکی) نیز حاکی از نگاه تشکیکی به انسان است (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۸۰۳). از دیدگاه حکیم میرفندرسکی برخی از صنایع نافع ضروری‌اند^۲ (مانند آهنگری)، برخی نافع غیر ضروری (مانند لباس شویی)، برخی از صنایع قلیل‌النتفع‌اند (مانند صیادی و ماربازی).

۱. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت اینکه بین دو امر «ضرورت صنعت» و «ارزش صنعت» تفاوت وجود دارد. «ضرورت» وجود صنعتی در جامعه دلیل بر «ارزش» آن نیست و گاه صنعتی «ضرورت» دارد، اما «ارزش» ندارد؛ برای مثال، در برخی شرایط اضطراری، اکل میته ضرورت دارد، اما ارزش ندارد. برخی از مشاغل پایین برای جامعه ضرورت دارند، اما ارزشمند نیستند. بنابراین نمی‌توان از ضرورت داشتن چیزی، بر ارزشمندی آن استدلال کرد. قلمرو نافع بودن صنعت را نیز نباید صرفاً محدود به منفعت دنیوی و ساحت جسمی انسان دانست، بلکه باید نفع آن ساحت روحی را نیز در بر گیرد. انسان علاوه بر نیازهای مادی به نیازهای روحی نیز حاجت شدید دارد.

۲. مراد از نافع آن است که مؤدی به خیر باشد و مراد از ضروری آن است که سلوک راه خیر بدون آن میسر نشود (میرفندرسکی، ۱۳۸۷: ۹۳).

برخی متمم فعل طبیعت‌اند (مانند طبابت و دامپزشکی) و برخی مزین به فعل طبیعت‌اند (مانند صباغی و نقاشی). از دیدگاه وی، اشرف صنایع صنعت صاحبان شریعت، و احسن آنها صنعت غیر ضروریِ قلیل‌المنفع و الخیر است (مانند صیادی و ماریازی) و سایر صنایع متوسط‌اند که در خست و شرف متفاوت‌اند (همان: ۹۳-۹۵).

۴. تبیین متافیزیکی از وجود صنایع

از دیدگاه فلاسفه، وجود صنایع برای انسان‌ها ضرورت دارد. ضرورت وجود صنعت برای آدمی ناشی از نحوهٔ زیست انسان در جهان است. خلقت انسان به گونه‌ای است که به ناچار نیازمند خوراک، پوشاک و مسکن است. هر یک از این سه نیاز اصلی، منشأ پیدایش فروع دیگری می‌شوند. هر صنعتی به ابزار و آلات خاصی نیاز دارد و از اینجا ضرورت وجود معادن گوناگون، جهت تأمین ابزار و آلات به وجود می‌آید. از آنجا که هر صنعتی به محصولات سایر صنایع محتاج است، ضرورت اجتماع، تعاون و همکاری و به تبع آن قانون، محل رفع منازعات و به دنبال آن شکل‌گیری حکومت ضرورت پیدا می‌کند (غزالی، بی‌تا: ۱۹۶/۹-۲۰۳).

یکی از ویژگی‌های انسان، استنباط صنایع است. حیوانات دیگر به ویژه پرندگان نیز صنعتاتی دارند که از استنباط و قیاس ناشی نشده است، بلکه ناشی از سرشت و تسخیر الهی است؛ به همین خاطر مختلف و متنوع نیست و بیشتر برای مصلحت و ضرورت نوع به وجود آمده، نه مصالح شخصی؛ اما بسیاری از صناعات انسانی برای مصالح شخصی است (نائیجی، ۱۳۸۷: ۴۹۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۱).

ملاصدرا یکی از اقسام محبت را «محبت صنایع در اظهار صنایع» و حرص آنها بر تتمیم و شوق آنها به تحسین و تزین صنایع می‌داند. از دیدگاه ملاصدرا، محبت صنایع به صنعت گویا امری غریزی است که سبب مصلحت خلق و انتظام احوال می‌شود:

ومنها محبة الصناعات فی اظهار صنائعهم وحرصهم علی تتمیمها وشوقهم إلی تحسینها وتزینها كأنه شیء غریزی لهم لما فیہ من مصلحة الخلق وانتظام أحوالهم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۴/۷-۱۶۵).

تلقی غریزی بودن محبت صنایع به صنعت خود، به نکتهٔ لطیفی اشاره دارد؛ زیرا اگر

این نوع علاقه و شوق به صنعت نباشد، صنایع به تکمیل و تحسین صنایع نمی‌پردازند و رغبتی به کار خود ندارند. شوق به کار و حرفه از خصوصیات حرفه‌های قدیم بوده است. امروزه با ماشینی شدن حرفه‌ها، صنعتگران رغبتی به صنعت خود ندارند و بین کارگر و محصول کار، یک رابطه ماشینی صرف حاکم است. در حرفه‌های جدید، بیش از آنکه شوق به کار سبب استمرار آن باشد، انگیزه‌های سرمایه‌داری و اقتصادی سبب تداوم کار شده است.

حکیم میرفندرسکی رویکرد متافیزیکی به ضرورت صنایع دارد. از دیدگاه وی استکمال موجودات از سه طریق است:

الف) طبیعت که به اشیای بی‌جان تعلق دارد و به طور طبیعی و جبلی مبدأ آثار است؛

ب) حواس که به جانداران تعلق دارد؛

ج) عقل که اختصاص به انسان دارد.

عقل سه کارکرد دارد و کار آن یا به اصلاح جهان و نظام کل و یا به نظام نوع و یا به نظام شخص مربوط است. نظام شخص، نظام نوع و نظام کل بدون اجتماع (جامعه) شکل نمی‌گیرند؛ زیرا اگر شخص نباشد، نوع نیست و اگر نوع نباشد جزئی از کل نیست و اگر جزئی از کل نباشد، کل بر نظام خود نباشد. شخص انسان بدون همکاری ابنای نوع و جنس محال‌الوجود است؛ زیرا هر یک از اشخاص انسانی احتیاجاتی دارند که به سایر افراد محتاج هستند. بنابراین بدون وجود انسان، نظام کل مختل می‌شود و وجود انسان نیز محتاج همکاری و تعاون و انواع پیشه‌ها و حرفه‌هاست (میرفندرسکی، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۵). میرفندرسکی بر مبنای تشابه عالم صغیر (انسان) با عالم کبیر (جهان)، معتقد است همان‌گونه که هر یک از اعضای انسان کارکرد خاصی دارد و هیچ عضوی در بدن معطل نیست و اگر یکی از اعضا فعالیت خود را انجام ندهد، به سایر اعضا نیز اختلال وارد می‌شود و هر گاه چنین شد باید در معالجه آن کوشید تا به قدر امکان علاج شود، در عالم کبیر نیز چنین است. در عالم کبیر هر شخصی به منزله عضوی است که باید کاری را انجام دهد و اگر آن کار را نکند، به منزله عضوی فاسد است که خلل آن به کل عالم سرایت کند (همان: ۸۷-۸۸).

۵. حکیمانه بودن تنوع صنایع

در بین حکما، اختلاف افراد در صنایع و حرفه‌ها برخاسته از حکمت الهی است؛ زیرا اگر همه مردم به یک صنعت روی آورند، سایر حرفه‌ها و صنایع تعطیل می‌شوند و در این صورت، مردم قادر به سامان دادن زندگی اجتماعی نیستند و ادامه حیات برایشان میسر نخواهد بود. از این رو هر کسی باید صنعتی پیشه کند تا نظام اجتماعی سامان یابد. غزالی معنای حدیث «اختلاف اُمّتی رحمة» را اختلاف افراد در حرفه‌ها و صناعات تفسیر کرده است (غزالی، بی‌تا: ۱۱/۵). به اعتقاد خواجه نصیر، اختلاف صناعات و عزائم مقتضای حکمت الهی است. اگر همه انسان‌ها به یک صنعت روی آورند، سبب تعطیلی نظام اجتماعی می‌شود. همان طور که اگر همه انسان‌ها توانگر باشند، به یکدیگر کمک نمی‌کنند و همچنین است اگر همه فقیر باشند، هیچ کس نمی‌تواند به دیگری کمک کند (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۰۹). بنابراین تنوع در صنایع و عزائم، لازمه نظام اجتماعی است و اگر چنین نباشد، هیچ کس به صنایع پست که مورد نیاز جامعه است، همت نمی‌گمارد. لذا در جامعه همواره افرادی هستند که همت بالایی ندارند و به این مشاغل می‌پردازند (دارابی، بی‌تا: ۷۵۰/۲). بر همین اساس خداوند حکیم استعدادها را متفاوت خلق کرده است تا اتقان و حس در ترتیب نظام عالم فوت نشود و مردم بتوانند مصالح خود را پیگیری و احتیاجات خود را برآورده کنند (کاشانی، ۱۳۸۰: ۵۸۷).

این تفاوت استعدادها به علت‌های زمینه‌ساز و مادی مربوط است و درمان‌پذیر می‌باشد و می‌توان آن‌ها را ترمیم کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۰۷/۱۸). از دیدگاه ملاصدرا همان گونه که مرتبه و جایگاه هر موجودی متفاوت است و مثلاً نمی‌توان سؤال کرد که چرا انسان اشرف از حیوان است یا آب طاهر و سگ نجس است، ارواح انسانی نیز به حسب فطرت اولی و صفا و کدورت و ضعف و قوه و درجات قرب و بعد از حق تعالی متفاوت‌اند. خداوند به ازای هر روحی، موادی که مناسب آن است، تقدیر می‌کند. از حاصل مواد و افاضه ارواح، استعدادهای مختلفی پدید می‌آیند که برخی از آن‌ها مناسب بعضی از علوم و برخی دیگر مناسب علوم دیگری هستند. برخی انسان‌ها به صناعات و اعمال خاصی گرایش دارند و برخی دیگر به گونه‌ای دیگر خلق شده‌اند. ملاصدرا در یک تبیین وجودی از تنوع اراده‌ها و صنایع در جامعه انسانی، تنوع صنایع

را مقتضای نظام احسن می‌داند. عنایت الهی اقتضا دارد که نظام وجود، اکمل و اتم باشد. از این رو انگیزه‌ها، اراده‌ها، اشواق و صنایع متنوع می‌شوند؛ زیرا روی آوردن انسان‌ها به یک صنعت، سبب اختلال نظام جامعه می‌شود (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۱۹۳/۱-۱۹۵). ارتباط دادن تکثر صنایع به حکمت الهی، مبتنی بر بینش توحیدی به عالم است. در جهان بینی سنتی همواره مادیات با معنویات و ملک با ملکوت پیوند داده می‌شود؛ بنابراین نفس وجود کثرت و تنوع در جامعه در حد متعارف ضروری است.

۶. تناظر صنعت با قوای انسان

بر اساس نگرش فیلسوفان اسلامی نظیر ملاصدرا هر صنعتی مایزای یکی از قوای انسان است که جهت تأمین و تتمیم فعالیت می‌کنند. ملاصدرا صنایع ضروری و اساسی را کشاورزی، نساجی و بنایی می‌داند و سایر صنایع، خادم، مقدمات یا لواحق این امورند. هر یک از این سه حرفه، مایزای قوای انسان هستند. کشاورزی، جهت تأمین غذا، نساجی، جهت تولید لباس و بنایی برای ساختن خانه است. صنعت قابلگی در برابر قوه مولده و طبابت متناظر با قوه دافعه و فعالیت خباز همانند قوه هاضمه است.^۱ بدین ترتیب بخشی از شعر ملاصدرا در مجموعه اشعار مثنوی او چنین آمده است:

هست عالم جمله انسان کبیر	نفس کلی مستتیر از عقل پیر
اهل صنعت چون قوای خادمه	جاذبه یا دافعه، یا هاضمه
هر یکی در کار خود فرزانه‌اند	در مقام گرمی هنگامه‌اند
پوست در انسان اگر پشمین بدی	حاجتش در پوستین کمتر شدی
اهل صنعت‌ها سه صنعت می‌شناس	من بگویم با تو هر یک را قیاس
اولش برزیگری بهر غذا	تا پذیرد روح، قوت از نما
لیک اگر اسباب علوی بنگری	جز طبیعی نبود این صنعتگری
پس دگر نساجی از بهر لباس	تا دهد جلد صناعی را اساس

۱. از جهت دیگر، جاذبه و ماسکه مثل خدمتکار، هاضمه مانند طباخ، و دافعه مثل نظافتچی است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۷).

پس دگر بناز بهر مسکنی
کز عدو باشد کسان را مأمنی
این سه صنعت اصل صنعت‌ها بود
جمله صنعت‌ها فرود این رود
هست نهصد پیشه فرع این سه تا
دون این باشند اندر هر بها

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶-۲۷)

۷. خدمت دانی به عالی

یکی از اصول حاکم بر تفکر حکمت اسلامی، اصل استخدام موجود دانی برای عالی است. این اصل را می‌توان در مسئله صنایع نیز به کار گرفت. بر این اساس، موجود دانی خادم موجود عالی است. تقسیم موجودات به خادم و مخدوم، یکی از ویژگی‌های این نوع تفکر است. این تفکر درباره نسبت علوم مختلف با یکدیگر، اعضای بدن و صنایع نیز به کار گرفته می‌شود. بر این اساس، موجودات نباتی خادم مراتب حیوانی و حیوانات خادم وجود انسان‌اند. انسان به لحاظ وجودی به گونه‌ای خلق شده که برای بقا و رشد می‌تواند هر یک از مراتب مادون را به تسخیر خود درآورد. ملاصدرا درباره این اصل می‌گوید:

جعل الناقص منها علةً للتمام وسبباً لبقاء الكامل والأدون خادمًا للأشراف ومعينًا له ومسخرًا له. وبيان ذلك أنّ النبات الجزئي لما كان أدون رتبة من الحيوان الجزئي وأخس حالة منه، جعل جسم النبات غذاءً لجسم الحيوان ومادةً لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمةً للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا أيضًا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات أنقص وأدون من رتبة النفس الإنسانية جعلت خادمةً ومسخرةً للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو أتم خلقة وأكمل صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمةً ومسخرةً للتمام الكاملة منها وجعلت أجسادها مادةً وغذاءً للأجساد التامة منها وسبباً لبقائها لتبلغ إلى أتم غاياتها وأكمل نهاياتها (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۲-۱۰۱/۷).

در صنایع نیز برخی از صناعات رئیسه و رئیس‌الصناعات هستند و همه صنایع در خدمت آن‌ها می‌باشند؛ مانند صناعت رئیس‌مدینه فاضله. برخی برعکس صنایع مادون هستند که خادم هستند ولی مخدوم قرار نمی‌گیرند و برخی صنایع از یک جهت خادم و از جهت دیگر مخدوم هستند.

حکیم شهرزوری معتقد است که عناصر اربعه، نبات و حیوان، از سه طریق «ماده»، «آلت» و «خدمت» به انسان کمک می‌کنند. اما انسان چون موجود شریف است و شریف در خدمت دانی قرار نمی‌گیرد، لذا کمک انسان به مراتب پایین‌تر از خود، از طریق «آلت» و «بالعرض» است. افراد نوع انسان همدیگر را از طریق «خدمت» کمک می‌کنند. برای فهم تفاوت «ماده»، «آلت» و «خدمت» لازم است توضیح داده شود که اعانت بر سه قسم است: اول به صورت معین (کمک‌کننده) که جزء شیء است؛ مانند اعانت نبات به حیوان که نبات غذای حیوان و جزء آن می‌شود. در این صورت به معین، «ماده» گفته می‌شود. دوم، معین بین شیء محتاج به اعانت و بین فعل آن متوسط قرار می‌گیرد که در این حالت به معین «آلت» گفته می‌شود؛ مانند اعانت آلات قوه‌ی غاذیه در رساندن غذا به اعضا. سوم اینکه معین خود مستقلاً دارای فعلی است که این فعل، کمال برای شیء محتاج به اعانت است. این معین را «خدمت» می‌گویند؛ مانند اینکه عبد، مالک خود را خدمت می‌کند (۱۳۸۳-۱۳۸۵: ۵۰۷).

۸. پیوند صنعت با معنویت

در نگرش حکما و دانشمندان اسلامی بین صنعت و معنویت ارتباط وثیقی وجود دارد. آنان همواره ساختار علوم و صنایع را مبتنی بر جهان‌بینی الهی می‌کردند. رساندن کار به کمال و غایت مطلوب، عدالت‌ورزی، عفت، مروت، جوانمردی، ورع، تقوا، پرهیز از حرص، طمع، غش و تدلیس از اخلاق حرفه‌ای صنایع سنتی است (دارابی، ۱۳۶۶: ۷۵۰/۲؛ گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۹۴). نهی از پرداختن به صنایع غیر ضروری یعنی صناعی که جهت تزئین و طلب نعمت بیشتر در دنیا هستند، مانند رنگرزی، از مصادیق زخارف دنیاست که اهل دین از آن کراهت دارند (غزالی، بی‌تا: ۱۰/۵).

در شغل و حرفه نیز باید اصول فتوت و جوانمردی رعایت شود. لذا در ضمن فتوت‌نامه‌ها، آداب اخلاقی حرفه‌ها ذکر می‌شد. آن‌ها در این راستا سعی می‌کردند منشأ مشاغل را به انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام برگردانند. برای این منظور، نیای هر صنعت و حرفه‌ای را به انبیا علیهم‌السلام برمی‌گردانند. حضرت زکریا علیه‌السلام به نجاری، حضرت داود نبی علیه‌السلام به کشاورزی و سپس زره‌سازی، حضرت سلیمان علیه‌السلام به زنبیل‌بافی، حضرت

ادریس علیه السلام به خیاطی، حضرت ابراهیم و موسی علیهم السلام به چوپانی، و حضرت صالح و جرجیس علیهم السلام به تجارت اشتغال داشتند (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۹۴-۹۵). صنعتگر باید شغل خود را در راستای قرب و رضای الهی انجام دهد. در این صورت، کار و عبادت با همدیگر یکی می‌شوند و بین صنعت و معنویت پیوند برقرار می‌شود. هر خلق و صنعتی نیز باید سبب قرب انسان به خدا شود. در غیر این صورت، سبب هلاک و شقاوت انسان می‌شود (صدرالدین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۶: ۳/۶). آنان سعی می‌کردند صنعت و حرفه را با عناصر معنوی (شوئون، ۱۳۸۶: ۳۱-۳۲/۱۸۴) و رازورزی و تأویل‌های عرفانی و نمادین (گنون، ۱۳۶۱: ۶۹) پیوند بزنند. در گذشته، ورود یک شخص به یک صنعت همراه با آداب، کارآموزی، کسب اجازه از استاد فن و حق باز کردن دکان به دست او به همراه مراسم خاصی بود که فرد را آماده می‌کرد تا به کار خود نگاه مقدس و عبادی داشته باشد و به شغل و صنعت او چهره‌ای باطنی و عرفانی می‌بخشید (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۱۳۰). از دیدگاه حکما اگر انسان‌ها فلسفه احتیاج به مشاغل و صنایع دنیوی را بدانند، به اندازه نیاز و ضرورت و تناسب آن با هدف و غایت خود به زندگی دنیا می‌پردازند. اگر انسان‌ها به حد ضرورت اکتفا نکنند و به تکاثر و تفاخر روی آورند، در چاه ویل دنیا گرفتار می‌شوند. از آنجا که دنیا حد یقینی ندارد، هر بابی از آن ابواب دیگری را به دنبال دارد و هر شغلی از آن مشاغل دیگر را. گویا چاه عمیقی است که هر کس در پرتگاهی از آن بیفتد، در پرتگاهی دیگر سقوط می‌کند (غزالی، بی‌تا: ۲۰۳-۱۹۶/۹).

۹. نگرش کیفی

یکی از خصوصیات علم و صنعت قدیم، غلبه رویکرد کیفی است. این رویکرد، خصیصه علوم قدیم است. در رویکرد کیفی، در تحلیل یک شیء از مقیاس‌ها و مفاهیم کیفی نظیر جوهر، عرض، جنس، فصل، نوع، حرارت، برودت، رطوبت، بیوست و شدید، ضعیف، کثیر، قلیل و... استفاده می‌شود. با مراجعه به آثار قدما در علوم تجربی، کثرت استعمال مفاهیم کیفی روشن می‌شود. در این نگاه، تفاوت میان اشیا به امور کیفی و بسیط منتهی می‌شود. یکی از خصوصیات تفکر کیفی، نگرش

تشکیکی به صنعت است. نگرش تشکیکی یک مواجهه کیفی با اشیاست که با تفکر کمی سازش ندارد. از دیدگاه فارابی، صنایع از سه طریق «نوع»، «کمیت» و «کیفیت» از یکدیگر تفاضل پیدا می‌کنند. در اختلاف صنایع به نوع، یک نوع از صنعت از دیگر صنایع افضل است؛ مانند صنعت ریسندگی که بر برخی از انواع صناعات برتری دارند. در تفاضل به کمیت، افراد یک نوع بر دیگری برتری دارند؛ مانند دو کاتب در علم کتابت که علم یکی از دیگری بیشتر است. تفاضل به کیفیت مانند اینکه علم یکی از دو فرد کاتب به کتابت، دقیق‌تر از دیگری است (فارابی، ۱۳۷۴: ۱۳۵-۱۳۶). در این رویکرد، تقسیم‌بندی اشیا بر اساس نگرش کیفی صورت می‌گیرد و مرز بین اشیا بیش از آنکه با امور کمی تعیین شود، از طریق امور کیفی و مفاهیم تشکیکی انجام می‌شود.

۱۰. تنوع روشی

یکی از خصوصیات صنایع سنتی، متنوع بودن روش و منبع پیدایش آن‌هاست. این خصوصیت نه تنها اختصاصی به صنایع سنتی ندارد، بلکه علوم سنتی معمولاً چنین خصوصیتی دارند. علوم سنتی، منابع و روش پیدایش آن‌ها متفاوت است؛ برای مثال در طب سنتی با استفاده از مشاهدات و تجربیات مردم (طب فولکلور) و دستاوردهای مکاتب طبی مختلف (طب یونانی، هندی، عربی و...)، درمان بیماری از طریق الهام قلبی، یادگیری از حیوانات،^۱ رؤیا،^۲ میل و طلب طبیعت به چیزی،^۳ به تداوی بیماری و کشف خواص ادویه می‌پرداختند. طب مدرن از این جهت انحصارگراست و دستاوردهای آن صرفاً بر روش‌های آزمایشگاهی و تحقیقات دانشگاهی مبتنی است. نصر درباره تنوع روشی در علوم اسلامی می‌نویسد:

در علوم اسلامی یک روش منحصر به فرد برای فهم و بررسی طبیعت وجود نداشته، بلکه مشاهده و تجربه، استدلال و تفکر، مآخذ پیشینیان و کتب آسمانی، هر کدام به

۱. در این زمینه نمونه‌های فراوانی وجود دارد و مثال معروف آن یادگیری حفته از پرندگان توسط بقراط است (عقبلی علوی خراسانی شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۲۷۲/۲).
۲. باعث بقراط بر یاد گرفتن فصد، از طریق خوابی بود که به تعلیم شخصی وجیه دیده بود (همان: خاتمه).
۳. مانند میل فرد مستسقی مأیوس از علاج به خوردن ملخ (همو، ۱۳۷۱: ۲۳).

نوبه خود طریقی بوده‌اند برای کسب علم درباره بنیان و چگونگی پیدایش جهان
(نصر، ۱۳۳۹: ش ۸۲/۴).

در صنایع سنتی نیز این حکم جاری است. صنایع سنتی از طریق روش‌های مختلفی شکل می‌گرفت. بخش قابل توجهی از این صنایع علاوه بر روش‌های علمی رایج آن روزگار، مبتنی بر تجربیات و مهارت‌های عملی بود که تحت تأثیر فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف به وجود می‌آمد. صنایع گذشته گاه مبتنی بر علوم غریبه بود که توجیه علمی برای آن‌ها وجود نداشت، اما به جهت اینکه منابع شکل‌گیری صنایع متعدد بود، لذا این گونه صنایع امکان ظهور می‌یافتند. در برابر این خصلت صنایع سنتی، فناوری نوین قرار دارد که مجاری شکل‌گیری آن عمدتاً مبتنی بر روش‌های آزمایشگاهی و علوم فنی و مهندسی جدید قرار دارد و هر صنعت و کشف جدیدی باید بر اساس علوم تکنیکی و کمی مدرن قابل تبیین علمی باشد تا بتواند به عنوان یک صنعت جدید و جهانی حضور عینی پیدا کند.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این پژوهش، تبیین مبانی فلسفی صنعت از دیدگاه حکماست. بر این اساس با مراجعه به آثار حکما به تبیین این مبانی پرداختیم. این مبانی، چشم‌انداز متافیزیکی صنعت اسلامی خواهد بود که ریشه در حکمت اسلامی دارد. عمده این مبانی متافیزیکی عبارت‌اند از: تقلیدی بودن صنعت از طبیعت، تقدم طبیعت بر صنعت، نگرش تشکیکی به صنایع، تنوع صنایع مقتضای حکمت الهی، تبیین متافیزیکی از ضرورت وجود صنایع، نگرش معنوی به صنایع، روش کیفی، تنوع روشی. دانشمندان اسلامی به جهت همین جهان‌بینی، صنعت را در یک بستر معنوی تحلیل می‌کردند. ما با شناسایی این رهیافت‌ها می‌توانیم مبانی صنعت اسلامی را بر اساس تفکر توحیدی و اسلامی تأسیس کنیم.

انواع مبانی‌ای که برای صنعت قدیم ذکر شد، مباحثی بود که مستفاد از آرا و اندیشه‌های حکمای اسلامی است. برخی از این مبانی، اختصاص به صنعت قدیم ندارد و با تفسیری می‌تواند مبنای صنعت جدید با تفاوت در یک‌سری امور قرار گیرد؛

برای مثال بحث تقلید صنعت از طبیعت یکی از مبانی صنعت قدیم است، اما فناوری مدرن را نیز می‌توان در زیر این عنوان قرار داد. امروزه «علم بیونیک» برای مشابه‌سازی و الگوبرداری از ساختار و روابط موجودات در صدد دستیابی به فناوری‌های نوین است؛ برای مثال، ساخت بدنه قایق با الگوبرداری از دلفین، ساخت رادار با الهام از خفاش، تولید ابرچسب با استفاده از چسبندگی پای مارمولک و... برخی از این موارد است. بنابراین اگر کار صنایع مدرن نیز آگاهانه یا ناآگاهانه، به نوعی تقلید از طبیعت است، اما بین این دو شیوه تقلید تفاوت وجود دارد. تقلید در صنایع جدید جنبه سودجویانه و تصاحب تعرض‌آمیز دارد، ولی تقلید در صنایع سنتی رویکرد همدلانه دارد. از طرف دیگر، تقلید در علم بیونیک بیشتر مبتنی بر امور کمی و صوری است، اما تقلید در اصطلاح قدما اعم از این امور است و شامل تقلید در ساختار، ماهیت و کیفیت نیز می‌شود.

همچنین بحث تناظر صنعت با قوا و اعضای انسان نیز به صورتی در فناوری مدرن وجود دارد؛ زیرا تا قوه استفاده از چیزی در انسان وجود نداشته باشد، ما بازای آن تحقق خارجی پیدا نمی‌کند، اما اندیشه تناظر قوا در اندیشه حکما به صورت یک امر کیفی بوده و آنان رویکرد متافیزیکی به این موضوع داشته‌اند. در صنعت مدرن، جنبه کمی این موضوع برجسته‌تر است و رویکرد «تناظر با قوا» که یک پشتوانه متافیزیکی دارد، به «تناظر با اعضا» که صرفاً ماهیت صوری و شکلی دارد، تقلیل می‌یابد.

همچنین در علم و صنعت قدیم نیز جنبه‌های کمی وجود داشته است. علم اگر بخواهد به صنعت منجر شود، گریزی از کمیت نیست، اما رویکرد غالب نبوده است. جهان‌بینی و روش علوم آن، اجازه غلبه روش‌های کمی را نمی‌داده است. در صنعت قدیم، رویکرد کیفی غلبه دارد و در فناوری جدید، منحصراً روش کمی حاکم است. در صنعت قدیم به دلیل حاکمیت نگرش تشکیکی، صنایعی که شرافت و قداست بیشتری دارند، ارزش عملی بیشتری دارند و در صدر صنایع قرار می‌گیرند. تفکر سلسله‌مراتبی و تشکیکی به عالی در نظام مدرن کارکرد خود را از دست داد و صنایع و حرفه‌ها نیز با حصر در جنبه‌های بهره‌وری مادی، رویکرد تشکیکی را از دست دادند. نتیجه این نگرش، تزریق روح سرمایه‌داری و استثمارگری، رقابت‌های تخاصم‌آمیز و

شتاب‌آلود در فناوری جدید است. در برابر این رویکرد، نگرش تشکیکی وجود دارد. در این نگرش چنان که در حکمت اسلامی مطرح است، جهان دارای مراتبی از اشرف تا اخس است و علوم و صنایع نیز به تناسب تعلق به مراتب اشرف، از ارزش و شرافت بیشتری برخوردارند. علمی که از مبدأ جهان بحث می‌کند، با ارزش‌تر از علمی است که از جهان بحث می‌کند. حرفه‌ها و صنایع بر اساس میزان خدمت آن‌ها به انسان و میزان ضرورت آن‌ها در راستای کمال انسان ارزش‌گذاری می‌شوند.

از دیدگاه جهان‌بینی حکمای اسلامی، عالم حاصل یک نظم عمیق و حکیمانه است و وظیفه انسان است که فهم دقیقی از آن داشته باشد. تصرفاتی که انسان در طبیعت و طیب در بدن اعمال می‌کند، در واقع معاونت «طبیعت» برای تقویت فعالیت آن است. «طبیعت» به عنوان یک عنصر متافیزیکی در فلسفه اسلامی، قوه‌ای است که کار خود را به صورت هوشمندانه انجام می‌دهد و در شرایطی که موانع و عواملی پیش می‌آید، انسان به تکمیل و تمم آن می‌پردازد؛ از این رو صنعت مکمل طبیعت است. در جهان‌بینی توحیدی عقیده بر آن است که خلقت هر موجودی و اجزا و رابطه آن با جهان در جهان دارای غایت خاصی است. در مواردی نیز که به چرایی و چگونگی خلقت آن پی نمی‌برند، آن را به جهل خود مستند می‌کردند، اما علم و صنعت مدرن لزوماً جهان را برخاسته از نظم حکیمانه نمی‌داند، لذا همواره در صدد تغییر اشیا برمی‌آید. این ویژگی علم مدرن، مرتبط با عقیده غفلت از «طبیعت» به عنوان جوهر متافیزیکی که فعالیت آن مستند به مبادی عالیه است، می‌باشد. علم مدرن قائل به «طبیعت» در اشیا نیست و ساختار این دانش مبتنی بر «طبیعت» داشتن اشیا نیست. در علم مدرن به جهت حذف این رویکرد، مواجهه درستی با اشیا جهان صورت نمی‌گیرد. انسان به جای اینکه در صدد فهم طبیعت حاکم بر شیء باشد، در صدد است تا با مواجهه تعرض‌آمیز، آن را به تملک خود درآورد. علوم سنتی مبتنی بر تفکر «طبیعت»‌گروی است که بر اساس آن، هر شیئی دارای یک طبیعت است که شناسایی آن، نحوه ورود انسان به اشیا را تعیین می‌کند. ثمره این اعتقاد آنجا روشن می‌شود که در علم سنتی، طبیعت به طور هوشمند فعالیت خود را انجام می‌دهد و وظیفه انسان به حسب شرایط مختلف، تکمیل، تمم، هدایت و تقویت طبیعت است.

کتاب شناسی

۱. آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۱ ش.
۲. ابن اثیر، ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث والاثر*، تحقیق محمود محمد الطنحی و طاهر احمد زاوی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد، *تفسیر ما بعد الطبیعة لارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۵. همو، *تهافت التهافت*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳ م.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الحدود*، چاپ دوم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۹ م.
۷. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۸. همو، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۹. همو، *القانون فی الطب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۵ م.
۱۰. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ق.
۱۱. همو، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۳. اخوان‌الصفاء، *رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء*، قم، نشر مکتب علوم اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. اذکابی، پرویز، «علم الحیل و فنون آن»، *مجله تحقیقات اسلامی*، سال سیزدهم، شماره‌های ۱-۲، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. بطاش کبری زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة و مصباح السيادة فی موضوعات العلوم*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. بغدادی (ابن ملکا)، ابوالبرکات هبة‌الله بن علی، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. بیر، آتیلا، *الحیل بنو موسی بن شاکر: تحلیل از منظر مهندسی کنترل*، ترجمه و مقدمه غلامحسین رحیمی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۱۹. پورتر، مایکل، *استراتژی رقابتی تکنیک‌های تحلیل صنعت و رقبا*، ترجمه مجید جهانگیری و عباس مهریویا، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۴ ش.
۲۰. توحیدی، ابوحیان علی بن محمد، *المقایسات*، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۰ ق.
۲۱. تهانوی، محمدعلی بن علی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ترجمه جورج زیناتی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۲۲. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، *التعريفات*، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، *تستیم*، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. جهامی، جبرار، *موسوعة مصطلحات الفلاسفة عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ م.
۲۵. دارابی، جعفر بن ابی اسحاق، *تحفة الملوك*، قم، بی‌نا، بی‌تا.
۲۶. دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد صدیقی، *لواعب الاشراف فی مکارم الاخلاق*، چاپ سنگی، تهران، کتابخانه ملی ایران، ۱۶۰۲ ق.

۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. رحیمی، غلامحسین، *مفهوم صنعت و فناوری در منابع تمدن اسلامی*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، مرکز نشر آثار علمی، ۱۳۹۲ ش.
۲۹. رشاد، علی اکبر، «فلسفه مضاف»، *فلسفه‌های مضاف*، به کوشش عبدالحسین خسروپناه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۳۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرارالحکم فی المفتوح والمختتم*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۳۱. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۳۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. شوئون، فریتھیوف، «کار در زندگی معنوی»، ترجمه پریسا خداپناه، *مجموعه عرفان ایران*، گردآوری سیدمصطفی آزمایش، تهران، حقیقت، ۱۳۸۶ ش.
۳۴. شهرزوری، محمد بن محمود، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقائق الربانیه*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳-۱۳۸۵ ش.
۳۵. همو، *نزهة الأرواح و روضة الأفراح*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۳۶. صداقت کیش، جمشید، *صنایع در توسعه اقتصادی ایران*، تهران، خوشه، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار، بی تا.
۳۸. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۹. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۴۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۴۱. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۴۲. همو، *مجموعه الرسائل التسعه (رسائل آخوند ملاصدرا)*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۴۳. همو، *مجموعه اشعار ملاصدرا*، تصحیح محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۲ ش.
۴۴. طروشی، محمد بن ولید، *سراج الملوک*، ریاض، دار العاذریه للطباعة و النشر، ریاض، بی تا.
۴۵. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۴۶. همو، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۴۷. عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف، *رسائل ابوالحسن عامری*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سبحان خلیفات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. عقیلی علوی خراسانی شیرازی، سیدمحمدحسین بن محمدهادی، *خلاصه الحکمه*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۵ ش.
۴۹. همو، *مخزن الادویه*، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۵۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۵۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *احصاء العلوم*، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۵۲. همو، *الاعمال الفلسفیه*، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۵۳. همو، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه

- الهلال، ۱۳۷۴ ق.
۵۴. همو، *کتاب السياسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۵۵. فلوطین، *تاسوعات افلوپین*، تصحیح جیرا جهامی و سمیح دغیم، ترجمه فرید جبر، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷ م.
۵۶. قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۵۷. همو، *زاد المسافر*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴ ش.
۵۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مینوی، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۵۹. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، *مجموعه رسائل و مصنفات*، چاپ دوم، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۶۰. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۶۱. گنون، رنه، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱ ش.
۶۲. گوپینارلی، عبدالباقی، *فتوت در کشورهای اسلامی و مأخذ آن به همراه فتوت‌نامه منظوم ناصری*، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۹ ش.
۶۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۶۴. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)*، تهران، صدرا، بی تا.
۶۵. معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، کتاب راه نو، ۱۳۸۱ ش.
۶۶. میرسید حامد حسین، *عقبات الانوار فی اثبات امامة الائمة الاطهار*، چاپ دوم، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیؑ، ۱۳۶۶ ش.
۶۷. میرفندرسکی، ابوالقاسم بن میرزابزرگ، *رساله صناعیه*، تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۶۸. ناظم، اسماعیل، *طبیعت در پزشکی ایرانی*، تهران، ابژ، ۱۳۸۹ ش.
۶۹. نایجی، محمدحسین، *ترجمه و شرح کتاب نفس شفاء*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۷۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *معراج السعاده*، چاپ ششم، قم، دار هجرت، ۱۳۷۸ ش.
۷۱. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، *جامع السعادات*، چاپ چهارم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۷۲. نصر، سیدحسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
۷۳. همو، «نظریات ابوریحان بیرونی درباره معنی طبیعت و روش‌های تحقیق در علوم طبیعی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال هفتم، شماره ۴، ۱۳۳۹ ش.
۷۴. هروی، محمد بن یوسف، *بحر الجواهر: معجم الطب الطبيعي*، تصحیح مؤسسه احیاء الطب الطبيعي، قم، ۱۳۷۸ ش.
۷۵. یونید (سازمان توسعه صنعتی وابسته به ملل متحد)، *صنعت در جهان متغیر، مطالعه توسعه صنعتی جهان*، ترجمه غلامرضا نصیرزاده، تهران، نی، ۱۳۷۷ ش.

عقل نظری و عقل عملی*

- محمد اسحاق عارفی^۱
- حسین غفاری^۲
- عزیزالله فیاض صابری^۳

چکیده

عقل به گستردگی قلمرو آن، تقسیمات گوناگونی دارد و از زوایای مختلف تقسیم پذیر است. یکی از تقسیمات، تقسیم آن به اعتبار معرفت‌شناسی و نوع فعالیت آن است. طبق این اعتبار، عقل به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. در اینکه عقل نظری و عقل عملی یک نیروست که دو اسم را به خود اختصاص داده است یا دو نیرو، اگر دو نیروست نحوه کارکرد آن‌ها چگونه است، دیدگاه‌های مختلفی پدید آمده‌اند و در این نوشتار، دیدگاه‌های یادشده پس از توضیح و تبیین، نقد و بررسی شده و سرانجام دو نیرو به اثبات رسیده

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

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (arefi.eshq@gmail.com).

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

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد.

است که یکی صرفاً نظر و دانش را به عهده دارد و دیگری هم ادراک کلیات و استنباط جزئیات مربوط به عمل را عهده‌دار است و هم وادار کردن بر انجام کار بر اساس ادراک یادشده را.

واژگان کلیدی: عقل، عقل نظری، ادراک کلی، ادراک جزئی، مبدأ تحریک.

مقدمه

عقلی که بهترین هدیه الهی،^۱ سرچشمه نیکی،^۲ رسول باطنی (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۲/۱)، برترین بی‌نیازی^۳ و اساس انسان^۴ به شمار می‌آید، از تقسیم‌های گوناگون برخوردار است. یکی از تقسیم‌های عقل، تقسیم آن به اعتبار معرفت‌شناختی آن است. طبق این تقسیم، عقل به «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود. این تقسیم به لحاظ نوع فعالیت نیروی عقلانی و کیفیت کارکرد آن است. مسئله اصلی درباره این تقسیم این است که آیا عقل نظری و عملی دو قوه و نیروست یا یک نیرو با دو اسم است؟ اگر یک نیروست، چرا به دو اسم یاد می‌شود؟ اگر دو قوه است، این دو قوه هر دو مدرک است یا ادراک اختصاص به یکی از آن‌ها دارد؟ اگر تنها یکی از آن‌ها مدرک است، قوه دیگر چه کارایی دارد؟ اگر هر دو مدرک‌اند، کیفیت ادراک آن دو چگونه است و تفاوت ادراک آن‌ها در چیست؟ این‌ها برخی پرسش‌هایی است که در این باره مطرح است. برای دستیابی به پاسخ آن‌ها، نخست دیدگاه دانشمندان اسلامی را ذکر نموده و به تبیین و توضیح هر یک می‌پردازیم و سپس آن‌ها را بررسی می‌کنیم و در این بررسی پس از اشاره به وجه اشتراک و افتراق دیدگاه‌ها، وجه ضعف دیدگاه ضعیف و وجه قوت دیدگاه مختار را بیان می‌کنیم.

دیدگاه اول

طبق یک دیدگاه، عقل نظری آن است که انسان به وسیله آن، مسائل مربوط به حکمت نظری را دریافت می‌کند و عقل عملی آن است که انسان به وسیله آن، اموری مربوط

۱. «خیر المواهب العقل» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷: ۱۴۹/۲).

۲. «العقل ینوع الخیر» (همان: ۱۴۰/۲).

۳. «لا غنی مثل العقل» (حزانی، ۱۴۰۰: ۱۹۸).

۴. «أصل الإنسان لبه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲/۱).

به حکمت عملی را ادراک می‌کند. توضیح مطلب اینکه مسائل مورد بحث دو گونه می‌تواند باشد:

الف) مسائلی که موضوعات آن خارج از قدرت، انتخاب و اختیار بشر است، مانند مسائل مربوط به مبدأ، معاد، توحید، فرشتگان، جهان مجرد، عالم ملکوت، ماده و سیر تکامل آن و سایر موضوعاتی که وجود آن وابسته به انسان نیست؛ خواه باشد خواه نباشد، وجود آن حقایق در جای خود محفوظ است و تحت اختیار بشر نیست. این مباحث را حکمت نظری می‌نامند و عقل نظری مسائل مربوط به این حکمت را ادراک می‌کند.

ب) مسائلی که موضوعات آن در اختیار بشر قرار داشته و قدرت و انتخاب او در آن نقش دارد؛ مانند مسائل مربوط به تهذیب نفس، پرورش روح، رشد اخلاق، نحوه اداره امور خانه و خانواده، چگونگی اداره امور جامعه، سیاست کشورهای اسلامی و بحث درباره فضایل انسانی مانند زهد، تقوا، عدالت و هر چیز دیگری که به وجود بشر بستگی دارد. این سلسله مباحث را که عقل عملی عهده‌دار دریافت مسائل آن می‌باشد، حکمت عملی می‌گویند. بر اساس سخن حاجی سبزواری، این نظریه منسوب به فارابی است.

قال المعلم الثاني: إن النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان والعملية هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته» (سبزواری، بی‌تا: ۳۱۰).

غیر از فارابی، بسیاری از دانشمندان اسلامی دیگر از جمله مظفر آن را پذیرفته‌اند (مظفر، ۱۴۰۵: ۲۰۵/۱).

تبیین و توضیح نظریه اول

در توضیح و تبیین این نظریه به نکات زیر اشاره می‌کنیم:

۱. اولین مسئله‌ای که درباره این نظریه قابل طرح است این است که آیا انسان براساس این دیدگاه دارای دو نیرو به نام عقل نظری و عقل عملی است یا تنها یک نیرو دارد، لکن مدرکات آن با هم تفاوت دارد؟

ظاهر این دیدگاه حاکی از آن است که در انسان یک عقل وجود دارد که کارش ادراک است و این عقل به دو اعتبار، دو اسم به نام عقل نظری و عقل عملی به خود گرفته است؛ به این معنا که اگر مدرکات مربوط به حکمت نظری باشد، عقل نظری خوانده می‌شود و اگر مدرکات مربوط به حکمت عملی باشد، عقل عملی گفته می‌شود. برخی از شارحان این نظریه تصریح می‌کنند که تفاوت عقل نظری و عقل عملی در مدرکات آن است و خود ادراک کننده امر واحد است. «لیس الاختلاف بین العقلین إلا بالاختلاف بین المدرکات» (همان).

۲. تا کنون معلوم شد که بر اساس این دیدگاه، تفاوت عقل نظری و عقل عملی به اعتبار مدرکات آن است، حال این پرسش پدید می‌آید که موصوف به نظری و عملی، عقل است یا مدرکات آن یا ادراک آن؟

ظاهر این نظریه بیانگر آن است که موصوف به وصف یادشده خود عقل است، نه ادراک یا مدرکات آن؛ یعنی عقل به اعتبار مدرکاتش وصف نظری و عملی را به خود می‌گیرد. لکن برخی طرفداران این نظریه بر این باورند که موصوف به این وصف، ادراکات عقل است، نه خود عقل و نه مدرکات آن:

فإن كان المدرک - بالفتح - ممّا ینبغی أن یفعل ...، فیسمی إدراکه عقلاً عملیاً وإن کان المدرک ممّا ینبغی أن یعلم، فیسمی إدراکه عقلاً نظریاً (همان).

همان گونه که پیداست، مطلب یادشده خلاف ظاهر نظریه مزبور است.

۳. درستی این نظر بر این اساس استوار است که دو نیرو به اسم عقل نظری و عقل عملی یا یک نیرو که از دو مرتبه نظری و عملی برخوردار است، برای انسان قابل اثبات نباشد، در غیر این صورت، نظریه مزبور قابل دفاع نخواهد بود. اما اینکه آیا می‌توان برای انسان دو نیرو یا یک نیرو که دارای دو مرتبه است اثبات کرد یا نه، در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

دیدگاه دوم

طبق یک دیدگاه، عقل نظری و عملی دو نیروست. عقل نظری مبدأ نظر و دانش و عقل عملی مبدأ عمل و تحریک است؛ یعنی مدرکات در محدوده عقل نظری قرار

دارند و عقل عملی از هیچ گونه ادراکی برخوردار نیست، بلکه تنها مبدأ تحریک است:

- وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمالة فقط (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۷۸۹).
- والقوة التي تسمى عملياً هي عاملة لا مدركة (همان: ۷۹۰).

بهمنیار (همان)، قطب‌الدین رازی (ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲)،
محمد مهدی نراقی (۱۳۸۳: ۵۷/۱) و جوادی آملی (۱۳۷۹: ۱۲۷/۱۰) از کسانی هستند که
این دیدگاه را پذیرفته‌اند.

تبیین و توضیح دیدگاه دوم

یکی از نکاتی که باید در این دیدگاه جستجو شود آن است که مقصود این نظریه از
عقل عملی که مبدأ عمل است، چیست؟ این پرسش از اینجا پدید می‌آید که در انسان
قوای مختلفی وجود دارد که مبدأ عمل است؛ مانند قوه شهویه، غضبیه، خواهش‌های
نفسانی و مانند آن‌ها، حال این پرسش مطرح می‌شود که منظور این دیدگاه از عقل
عملی که منشأ عمل است، چیست؟ آیا مراد قوه شهویه یا غضبیه است یا غیر آن‌ها؟
اگر قوه شهویه یا غضبیه است، آیا اطلاق عقل بر قوای مزبور درست است؟ و اگر قوه
دیگر است آن قوه چیست و چه ویژگی دارد؟

ظاهر کلمات برخی طرفداران این نظریه در بدو امر این مطلب را به ذهن می‌رساند
که مراد از عقل عملی، قوه شهوت و غضب است:

والحق أنّ مطلق الإدراك والإرشاد إنّما هو من العقل النظريّ، فهو [أى العقل العمليّ]
بمنزلة المنفذ والممضى لإشاراته وما ينفذ فيه الإشارة، فهو قوّة الغضب والشهوة (نراقی،
۱۳۸۳: ۵۷/۱).

با دقت در این نظریه، بطلان مطلب مزبور آشکار می‌شود؛ زیرا اولاً اطلاق واژه
عقل بر قوه شهوت و غضب هیچ مناسبتی ندارد. ثانیاً با دقت در سخنان بسیاری از
طرفداران این نظریه، این مطلب به دست می‌آید که بر اساس این نظریه، عقل عملی
نیروی با ویژگی‌های زیر است:

الف) طبق ادراک تصمیم‌گیری می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۵۳-۱۵۴/۱)؛

ب) ایمان، محبت (همان: ۱۵۴/۱)، اخلاص و نیت از آن ناشی می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۱۲۷/۱۰)؛

ج) قوه شهوت و غضب را تعدیل نموده و هواهای نفسانی را کنترل می‌کند؛
 د) با تصمیم و اراده خود، خداوند را عبادت نموده و رضوان الهی را نصیب انسان می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۱۵۳/۱-۱۵۴).

روشن است که ویژگی‌های یادشده با قوه شهوت و غضب سازش ندارد. پس طبق این دیدگاه انسان دارای دو نیروست: یکی نیروی ادراک به اسم عقل نظری و دیگر نیروی تحریک به اسم عقل عملی، لیکن عقل عملی نیرویی غیر از قوه شهوت و غضب است.

دیدگاه سوم

طبق دیدگاه دیگر، انسان دارای دو نیرو به اسم عقل نظری و عقل عملی است که کار هر دو فقط ادراک است؛ منتهی کار عقل نظری ادراک کلیات و استنباط آن است، چه آن کلیات مربوط به حکمت نظری باشد و چه مربوط به حکمت عملی؛ اما عقل عملی استنباط و ادراک جزئیاتی را عهده‌دار است که ارتباط با عمل دارند. این دیدگاه را ابن سینا در کتاب‌های مختلف خود مطرح کرده است؛ از جمله در *الاشارات* و *التبیهات* (۱۳۷۵: ۳۵۲/۲) و *النفس من کتاب الشفاء* (۱۳۷۵: ۲۸۴)^۱ و ملاصدرا از کسانی است که اصل آن را پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۶۰) و در کیفیت و برخی جزئیات آن با ابن سینا اختلاف دارد؛ از جمله اینکه ابن سینا دو نیرویی را که به اسم عقل نظری و عملی از آن‌ها یاد می‌شود، خارج از ذات نفس می‌داند:

ولیس ولا واحد منها هو النفس الإنسانیة، بل النفس هو الشیء الذی له هذه القوى
(النفس من کتاب الشفاء، ۱۳۷۵: ۲۸۶).

اما ملاصدرا آن‌ها را داخل در حقیقت نفس می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸۵/۹).

۱. فتكون للإنسان قوه تختص بالآراء الكلّیة وقوه أخرى تختص بالرؤية فی الأمور الجزئیة، فی ما ینبغی أن یفعل ویترك ممّا ینفع ویضّر وفی ما هو جمیل وقبیح وخیر وشرّ.

تبیین و توضیح دیدگاه سوم

در تبیین و توضیح این نظریه به مطالب زیر اشاره می‌کنیم:

الف) بر اساس این نظریه، عقل نظری احکام کلی را از طریق مقدمات مناسب آن‌ها استنباط می‌کند، اما عقل عملی از ویژگی‌های زیر برخوردار است:

۱. عقل عملی تدبیر بدن را بر عهده دارد:

فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۳۷۵: ۲۸۴).

۲. عقل عملی احکام جزئی را از مقدمات آن‌ها استنباط می‌کند و این احکام جزئی

از اوصاف زیر برخوردار است:

الف) احکام مزبور مربوط به افعالی است که متصف به خیر و شر می‌شود، برخلاف احکام عقل نظری که متصف به صدق و کذب می‌شود: «وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر» (همان: ۲۸۵).

ب) احکام عقل عملی مربوط به افعالی است که متصف به حسن و قبح می‌شود، برخلاف احکام عقل نظری که مربوط به اموری است که متصف به واجب، ممکن و ممتنع می‌شود: «وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للقبيح والجميل والمباح» (همان).

ج) مبدأ احکام عقل عملی مشهورات، مقبولات، مظنونات و تجربیات است، برخلاف احکام عقل نظری که مبدأ آن بدیهیات است: «ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات» (همان: ۲۸۶-۲۸۵).

د) متعلق احکام جزئی که عقل عملی استنباط می‌کند، افعال اختیاری انسان به‌شمار می‌آید و امثال آن سعادت و خوشبختی انسان را در پی دارد (همان: ۲۸۴).

۳. بر اساس این نظریه، عقل عملی همان‌گونه که احکام جزئی را از مقدمات آن

استنباط می‌کند، قوه شهوت و غضب را نیز تعدیل می‌کند.

۴. عقل عملی پس از آنکه احکام جزئی را استنباط کرد، قوه شوقیه و تحریکیه به

جنب و جوش درآمده و حکم عقل عملی را اجرا می‌کنند: «إذا حکمت هذه القوة تتبع حکمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن» (همان).

ب) یکی از مسائل قابل طرح درباره این نظریه، تعیین قلمرو عقل عملی و محدوده احکام آن است و اینکه آیا احکام جزئی عقل عملی، اختصاص به افعال مربوط به معاد مانند عدل و احسان و اخلاص و مانند آن‌ها دارد یا احکام مربوط به معاش مانند کیفیت ساختن منزل، شهر و مانند آن‌ها را نیز شامل می‌شود؟

ابن سینا و ملاصدرا در این باره توضیح نداده‌اند. ولی حاجی سبزواری در تعلیقه *الاسفار* در ذیل کلام ابن سینا بر اساس نقل ملاصدرا می‌گوید که احکام عقل عملی اختصاص به افعال معادیه ندارد، بلکه افعال معاشیه را نیز در بر می‌گیرد: «والمراد بالأمر الجزئية أعم من الأعمال المعادية... والمعاشية» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸۲/۹، تعلیقه ۲).

ج) مسئله دیگر این است که آیا طبق این دیدگاه، عقل نظری و عقل عملی دو قوه مختلف‌اند یا دو مرتبه از یک قوه؟ کلام ابن سینا صراحت دارد در اینکه عقل نظری و عملی دو قوه مختلف‌اند: «فتكون للإنسان إذن قوة تختص بالأراء الكلية وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية» (ابن سینا، *النفس من كتاب الشفاء*، ۱۳۷۵: ۲۸۴). اما حاجی سبزواری در ذیل کلام پیشین یادآور می‌شود که عقل نظری و عملی از مراتب عقل واحدند: «فهما مرتبتان من عقل واحد، لا أنهما قوتان متباينان» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸۳/۹، تعلیقه ۲)؛ یعنی در واقع انسان یک نیرو به اسم قوه عاقله دارد و این قوه دارای دو مرتبه است، یک مرتبه آن را عقل نظری می‌گویند و مرتبه دیگر آن را عقل عملی.

د) مسئله دیگر اینکه آیا بر اساس این نظریه، به کارگیری واژه عقل در عقل نظری و عقل عملی به عنوان مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟ طرفداران و شارحان این نظریه، استعمال مزبور را به عنوان اشتراک لفظی اعلام کرده‌اند: «والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم» (ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲).

دیدگاه چهارم

بر اساس دیدگاه دیگر، عقل نظری آن است که ادراک مربوط به هست‌ها و نیست‌ها را

بر عهده دارد و عقل عملی آن است که هم دریافت مربوط به بایدها و نبایدها را عهده‌دار است و هم وادار کردن به عمل طبق ادراک یادشده را (سبزواری، بی‌تا: ۳۱۰).

تبیین و توضیح دیدگاه چهارم

دربارۀ تبیین این نظریه به مطالب زیر اشاره می‌کنیم:

۱. بر اساس این دیدگاه، عقل نظری و عقل عملی در انسان شبیه قوهٔ مدرکه و محرکه در حیوان است (همان)؛ یعنی عقل نظری در انسان، مانند حواس ظاهری و باطنی در حیوان است و عقل عملی در انسان، مانند قوهٔ باعثه و عامله در حیوان است، لکن باید توجه داشت که عقل نظری و عملی در عین شباهت با قوای مزبور، اختصاص به انسان دارد.

۲. یکی از مسائل قابل طرح در این دیدگاه آن است که آیا انسان از دو قوه و نیرو به اسم عقل نظری و عملی برخوردار است یا اینکه دارای یک نیروست که دو جهت دارد و به اعتبار یک جهت به آن عقل نظری و به لحاظ جهت دیگر عقل عملی می‌گویند؟ بر اساس سخنان برخی حکما، طبق این قول انسان دارای دو قوه است؛ یکی قوهٔ عالمه و عقل نظری و دیگر قوهٔ عماله و عقل عملی. دلیل بر این مدعا این است که این دو قوه از یکدیگر قابل انفکاک اند (همان).

۳. مسئلهٔ دیگر اینکه آیا طبق این دیدگاه، عقل عملی تنها مدرک جزئیات است یا کلیات مربوط به عمل را نیز درک می‌کند؟

سخنان برخی طرفداران این نظریه بیانگر آن است که عقل مزبور هم مدرک جزئیات است و هم مدرک کلیات؛ یعنی هم درک می‌کند که این کار خاص، مانند احترام به پدر، عادلانه است و هم درک می‌کند که هر کار عادلانه، حسن است (همان: حاشیه).

بررسی دیدگاه‌ها

پس از توضیح و تبیین دیدگاه‌ها به بررسی آن‌ها اشاره می‌کنیم و در این بررسی به مطالب زیر می‌پردازیم: ۱. بیان وجه اشتراک و افتراق دیدگاه‌ها؛ ۲. بیان وجه ضعف دیدگاه‌های ضعیف؛ ۳. دیدگاه مختار و وجه قوت و علت اختیار آن.

وجه اشتراک و افتراق دیدگاه‌ها

دیدگاه‌های یادشده هم از وجه جامع و اشتراک برخوردارند و هم ویژگی‌هایی دارند که باعث امتیاز و جدایی هر یک از دیگری می‌شود.

وجه اشتراک: دیدگاه‌های مزبور در مورد عقل نظری با همدیگر مشترک‌اند؛ زیرا بر اساس همه دیدگاه‌ها، عقل نظری نیروی صرفاً ادراکی بوده و مسائل مربوط به حکمت نظری^۱ را درک می‌کند.

وجه افتراق: وجه امتیاز دیدگاه اول با سه دیدگاه دیگر در این است که دیدگاه اول عقل نظری و عقل عملی را یک نیرو می‌داند و این نیرو کارش تنها ادراک است، اما سه دیدگاه دیگر، عقل نظری و عملی را دو نیرو به شمار می‌آورند. تفاوت دیدگاه دوم و سوم با دیدگاه چهارم در این است که بر اساس دیدگاه دوم و سوم، عقل عملی توانایی ادراک احکام کلی را ندارد، اما طبق دیدگاه چهارم، عقل عملی هم احکام کلی را که ارتباط با عمل دارند، ادراک می‌کند و هم استنباط احکام جزئی را بر عهده دارد. تفاوت دیدگاه دوم با سوم در این است که طبق دیدگاه سوم، عقل عملی احکام جزئی را استنباط می‌کند، اما طبق دیدگاه دوم عقل عملی توانایی استنباط هیچ گونه حکمی را ندارد.

بیان وجه ضعف دیدگاه‌های ضعیف

به نظر می‌رسد که دیدگاه اول با اشکالات فراوانی روبه‌روست؛ زیرا:

اولاً نظریه مزبور خلاف ظاهر عنوان بحث است؛ چرا که عنوان بحث حاکی از آن است که انسان از دو نیرو به اسم عقل نظری و عقل عملی برخوردار است.

ثانیاً هم بر اساس آموزه‌های دینی و هم از دیدگاه خود عقل، از مهم‌ترین کمالات انسان این است که عقل او بر قوای دیگرش مانند قوه شهوت، غضب،^۲ هوای نفس^۳ و

۱. هرچند بر اساس برخی دیدگاه‌ها، عقل نظری به علاوه ادراک مسائل حکمت نظری، ادراک مسائل حکمت عملی را نیز بر عهده دارد، لکن قدر مشترک و مورد اتفاق همه دیدگاه‌ها درباره عقل نظری آن است که عقل نظری، مسائل مربوط به حکمت نظری را ادراک می‌کند.

۲. «من غلب عقله شهوته وحلمه غضبه، کان جدیراً بحسن السیره» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷: ۱۵۶/۲، ح ۶۷۷۵).

۳. «من غلب عقله هواه أفلح» (همان: ح ۶۷۷۲).

امثال آن‌ها مسلط باشد و آن‌ها را کنترل کند. پس عقل انسان می‌تواند نسبت به قوای دیگر تأثیرگذار و از آن‌ها تأثیرپذیر باشد. بی‌تردید تأثیر و تأثر بدون فعل و انفعال امکان‌پذیر نیست. پس انسان به علاوه نیروی ادراکی صرف که عقل نظری نام دارد، نیروی دیگری دارد که از سلطنت، سیطره، تأثیر و عمل برخوردار است و این نیرو همان عقل عملی است.

ثالثاً در احادیث پیشوایان معصوم علیهم‌السلام ویژگی‌ها و اوصافی برای عقل ذکر شده است که بسیاری از آن‌ها با عقل عملی که منشأ عمل است سازش دارد. ویژگی‌های مزبور عبارت‌اند از: ۱. عفت؛ ۲. قناعت؛ ۳^۱. استقامت؛ ۴^۲. پرهیز از کارهای زشت؛ ۵. وقار و بردباری؛ ۶^۳. حق‌مداری. ۷^۴. روشن است که ویژگی‌های مزبور بدون عمل امکان‌پذیر نیست و با صرف ادراک پدید نمی‌آید. با توجه به مطالب یادشده آشکار گردید که دیدگاه اول پذیرفتنی نیست.

دیدگاه دوم نیز با مشکل مواجه بوده و پذیرفتنی نیست؛ زیرا:

اولاً اطلاق واژه عقل بر نیرویی که صرفاً مبدأ عمل است و از هیچ گونه ادراکی برخوردار نیست، مناسبت ندارد.

ثانیاً همان گونه که قبلاً اشاره شد بر اساس احادیثی که از معصومان علیهم‌السلام نقل شده است، عقل عملی نسبت به افعالی که انجام می‌دهد علم دارد، زیبایی و زشتی آن‌ها را درک می‌کند و بر اساس این درک، کار زیبا را انجام و کار زشت را ترک می‌کند. دلیل این مدعا آن است که طبق احادیث یادشده، عقل عملی از افعال ارادی مانند عفت، قناعت، پرهیزگاری و امثال آن‌ها برخوردار است. روشن است که فاعل بااراده نسبت به فعل خود آگاهی دارد؛ زیرا در مفهوم اراده، علم اخذ شده است.

ثالثاً طبق سخنان برخی طرفداران این نظریه، عقل عملی کارهایی را عهده‌دار است که انجام آن‌ها بدون ادراک امکان‌پذیر نیست. از باب نمونه، اخلاص، نیت (جوادی آملی،

۱. «يستدلّ علی عقل الرجل بالتحلی بالعمّة والقناعت» (همان: ۱۶۰/۲، ح ۶۸۱۴).

۲. «ثمرة العقل الاستقامة» (همان: ۱۴۸/۲، ح ۶۶۹۶).

۳. «غریزة العقل تأیی ذمیم الفعل» (همان: ۱۵۲/۲، ح ۶۷۳۵).

۴. «استدلّ علی عقل الرجل بکثرة وقاره وحسن احتماله» (همان: ۱۶۰/۲، ح ۶۸۱۱).

۵. «ثمرة العقل لزوم الحق» (همان: ۱۴۸/۲، ح ۶۶۹۷).

۱۳۷۹: ۱۰/۱۲۷)، کنترل رفتارهای انسان (همو، ۱۳۹۳: ۱/۱۵۳) و تصمیم‌گیری (همان: ۱۵۳-۱۵۴/۱) از جمله کارهایی است که از عقل عملی صادر می‌شود. بدون شک افعال یادشده افعال ارادی بوده و عقل عملی، فاعل دارای اراده قلمداد می‌شود. همان‌گونه که اشاره شد. و فاعل با اراده همواره نسبت به افعال خود علم داشته و آن را با آگاهی انجام می‌دهد.

دیدگاه سوم هرچند اشکالات دیدگاه اول و دوم را ندارد، با ظاهر عنوان بحث زیاد تناسب ندارد؛ زیرا طبق این دیدگاه، عقل عملی تنها مدرک جزئیات بوده و از تعقل و ادراک کلیات برخوردار نیست. بنابراین اطلاق واژه «عقل» بر عقل عملی طبق دیدگاه سوم زیاد مناسب نیست؛ چرا که این واژه، ظهور در تعقل و ادراک کلیات دارد. از همین جهت است که طرفداران این نظریه، اطلاق واژه «عقل» بر عقل عملی را از باب اشتراک لفظی دانسته‌اند (ابن سینا، *الاشارات والتبیهات*، ۱۳۷۵: ۲/۳۵۲). در حالی که هم‌ظاهر عنوان بیانگر اشتراک معنوی است و هم تقسیم از اشتراک معنوی حکایت دارد؛ چرا که در اشتراک لفظی، تقسیم معنا ندارد؛ زیرا هر تقسیم دارای مقسم است و مقسم در این تقسیم عقل است که به نظری و عملی تقسیم شده است. روشن است که مقسم، یک امر کلی بوده و جامع بین همه اقسام است. بنابراین واژه «عقل» از معنایی برخوردار است که هم شامل عقل نظری و هم شامل عقل عملی است و این همان اشتراک معنوی است که با این نظریه سازش ندارد.

دیدگاه مختار و وجه اختیار آن

تا کنون معلوم شد که دیدگاه اول و دوم با اشکالات جدی مواجه‌اند و دیدگاه سوم با ظاهر عنوان بحث تناسب ندارد. بنابراین دیدگاه قابل پذیرش، دیدگاه چهارم است؛ زیرا این دیدگاه هم مشکلات دیدگاه اول و دوم را ندارد و هم با ظاهر عنوان بهتر سازش دارد و نام‌گذاری دو قوه یادشده به عقل نظری و عقل عملی طبق دیدگاه مزبور بسیار مناسب است؛ چون طبق این نظریه، قوه‌ای که صرفاً نظر و دانش را بر عهده دارد عقل نظری نام دارد. روشن است که چنین نام‌گذاری مناسب و بامسمی است. اما قوه‌ای که هم تعقل و درک کلیات مربوط به عمل را بر عهده دارد و هم ادراک و استنباط

جزئیات را عهده‌دار است و هم وادار کردن بر عمل بر اساس ادراک یادشده از وظایفش به شمار می‌رود، عقل علمی نامیده می‌شود. واضح است که چنین نام‌گذاری نیز بامسمی است؛ زیرا قوه‌ای که هم از تعقل برخوردار است و هم از عمل، مناسب است که عقل عملی خوانده شود.

نتیجه‌گیری

درباره عقل عملی و نظری، چهار دیدگاه مطرح شد. دیدگاه اول و دوم به دلیل اشکالات متعدد پذیرفتنی نبودند. اما دیدگاه سوم هرچند اشکالات دو دیدگاه یادشده را نداشت، با ظاهر عنوان زیاد سازگار نبود؛ زیرا طبق این دیدگاه، عقل عملی از تعقل و ادراک کلیات برخوردار نیست، لذا اطلاق عقل عملی بر آن، زیاد مناسب ندارد. اما دیدگاه چهارم، هم با اشکالات دیدگاه‌های دیگر مواجه نیست و هم با ظاهر عنوان سازگار است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، شرح نصیرالدین محمد بن محمد طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۳. بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴. تمیمی آمدی، عبدالله بن واحد، *غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه و شرح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، ۱۳۹۳ ش.
۷. حرّانی، ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیه، ۱۴۰۰ ق.
۸. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، چاپ سنگی، قم، دار العلم، بی‌تا.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. همو، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، چاپ چهاردهم، بیروت، دار صعب - دار التعارف، ۱۴۰۱ ق.
۱۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الطهاره ﷺ*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، بی‌جا، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *جامع السعادات*، مقدمه محمدرضا مظفر، چاپ سوم، نجف اشرف، منشورات جامعه النجف، ۱۳۸۳ ق.

جسم، جوهری مشگ

در اندیشه سهروردی*

- مصطفی مؤمنی^۱
- محمدجواد اخگری^۲

چکیده

هرچند دیدگاه مشهور فلاسفه دربارهٔ جسم، ترکیب آن از دو جوهر هیولی و صورت است، مطابق نظر سهروردی و مکتب فلسفی اشراق، حقیقت جسم چیزی جز مقدار جوهری نیست. بر این اساس، اشتراک اجسام در همین مقدار است و اختلاف و تمایز آن‌ها نیز مربوط به مقدار آن می‌باشد. بنابراین در حقیقت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک اجسام به یک چیز برمی‌گردد و ارجاع مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک در ماهیت جسم به معنای تشکیک در حقیقت جوهری جسم است. قول به تشکیک در اجسام، نتیجهٔ اعتقاد به تشکیک در جوهر است و این اعتقاد نیز نتیجهٔ قول به تشکیک در ماهیت بوده که از ویژگی‌های تفکر سهروردی و مکتب اشراق به شمار می‌آید. از آنجا که تحلیل و بررسی دیدگاه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲.

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی نیشابور، نیشابور، ایران (نویسندهٔ مسئول) (momenim@nums.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی (mj.akhgari1983@gmail.com).

سهروردی درباره ماهیت جسم، در پی بردن به حقیقت عالم ماده و شناخت اشیا از منظر سهروردی کمک شایانی می‌کند، این نوشتار به این مسئله و تحلیل دیدگاه وی از حقیقت جسم پرداخته است.

واژگان کلیدی: سهروردی، جسم، مقدار، تشکیک، جوهر، ماهیت.

مقدمه

شناخت حقیقت عالم ماده و طبیعت و اینکه آیا آنچه از این عالم محسوس حواس انسان است، حقیقت این اجسام است یا اینکه محسوسات چیزی جز عوارض و آثار ذهنی اشیا نبوده و حقیقت آن‌ها با حواس قابل درک نیست، همواره از دغدغه‌های جدی فیلسوفان بوده است. تحلیل شناخت عالم جسمانی نیز از این رو مهم است که اولاً محسوس است و ثانیاً عموم فلاسفه بر این باورند که این عالم به منزله سایه و ظلی از عالم امر و معناست. در همین راستا، یکی از مسائلی که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته، شناخت ماهیت اشیا این عالم، به ویژه ماهیت جسم بوده است. سهروردی در بسیاری از مباحث فلسفی، نظری مغایر دیگر فلاسفه از جمله مشایبان داشته و به نقد آرای آن‌ها پرداخته است. کتاب *حکمة الاشراق* وی بر همین مبناست. یکی از این مباحث، مسئله جسم و ترکیب آن از دو جوهر هیولی و صورت است. وی در کتاب مذکور به رد این دیدگاه پرداخته و دلایلی بر نفی هیولی اقامه کرده است. او در خصوص ماهیت جسم نیز نظری خاص ارائه داده که در این باره، مسائلی قابل طرح است؛ از جمله اینکه: دیدگاه وی در این باره چیست؟ از آنجا که وی جسم را مرکب از هیولی و صورت نمی‌داند، آیا بسیط دانسته است؟ منشأ اعتقاد سهروردی به تشکیک در ماهیت جسم چیست؟ چگونه به تبیین آن می‌پردازد؟

تحقیق پیش رو به تحلیل دیدگاه سهروردی درباره جسم و ماهیت آن پرداخته است و بر این باور است که وی جسم را ماهیتی بسیط و نفس مقدار قلمداد کرده است و منشأ تشکیک در جسم همان قول وی به تشکیک در ماهیت است.

۱. تعریف جسم از دیدگاه سهروردی

سهروردی بر اساس مبانی خود به جای اصطلاح «جسم»، اصطلاح خاص اشراقی

خویش، یعنی «برزخ» را که به معنای حائل و واسط است، استعمال نموده و در تعریف آن گفته است:

البرزخ هو الجسم ويُرسم بأنه هو الجوهر الذى يقصد بالإشارة (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۷).

همان گونه که سهروردی می گوید، عبارت فوق تعریف رسمی جسم است؛ چرا که ما چون حس جوهریاب نداریم، هرگز به حقیقت جوهر نمی رسمیم و صرفاً به اعراض آن دسترسی داریم.

وی در رساله *کلمة التصوف* تعریفی دیگر از جسم ارائه می کند:

کَلَّ جوهر یمکن فیہ تقدیر طول و عرض و عمق فهو جسم والأجسام کُلُّها لما تشارکت فی الجسمیة وهی متفرقة فافتراقها بالهیئات (۱۳۷۹: ۸۷).

و در رساله *هیاکل النور* نیز بیانی مشابه این تعریف آورده است (بی تا: ۶۵/۴).

در این تعریف، جسم دارای ابعاد سه گانه دانسته شده است که ظاهراً مطابق تعریف مشایبان است، هرچند همان طور که در باب ماهیت جسم گفته خواهد شد. وجه افتراق اجسام یعنی هیئات را نیز داخل در حقیقت جسمیه می داند و از این جهت با تعریف مشایبان تفاوت خواهد داشت.

برزخ در اصطلاح سهروردی جوهری غاسق است که فی نفسه ظلمانی است و به تعبیری برای اینکه مظلّم باشد به چیزی غیر از خود نیاز ندارد (۱۳۷۲: ۱۰۸/۲).

۲. ماهیت جسم از دیدگاه سهروردی

به طور کلی درباره ماهیت جسم، شش نظریه مطرح است که یکی از آنها متعلق به افلاطون بوده و سهروردی نیز پیرو همین نظریه است که بر اساس آن، ماهیت جسم را حقیقتی بسیط و صرف اتصال جوهری می داند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶/۵-۱۷).

نظریه نهایی سهروردی در این مسئله، دیدگاه ارائه شده در کتاب *حکمة الاشراق* است و بر اساس آن معتقد است که جسم، مرکب از ماده و صورت نیست. ملاصدرا به این دیدگاه سهروردی در قالب نظریه پیروان افلاطون اشاره کرده است (ر.ک: همو، بی تا: ۱۷).

با مراجعه به آثار سهروردی می توان تصور دیدگاه وی درباره حقیقت جسم را در دو

مرحله بیان کرد:

مرحله اول: تقریر و بیان وی به سبک مشایی و بر اساس مبانی آن‌ها. سهروردی این مرحله را در آرای مشایی خود پشت سر گذارده است. وی برای ورود به حکمت اشراق که به تعالی نزدیک‌تر است، از تعالیم مشایی گذر می‌کند. بر این اساس باید ابتدا تعالیم مشایی را به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به اشراق لحاظ کرد. در این مرحله است که وی حقیقت جسم را مانند مشایبان، مرکب از دو جزء هیولی و صورت می‌داند (۱۳۷۲):

(۱۸۶/۱). البته باید دقت داشت که وی در این مرحله، در مقام تقریر رأی مشایبان است و در باب صحت و سقم این قول سخنی نمی‌گوید.

یکی از معاصران دربارهٔ این رویهٔ سهروردی چنین اظهار نظر می‌کند:

آنچه وی در *تلویحات* آورده، نخستین تلاش‌هایش در رد دیدگاه مشایبان دربارهٔ حقیقت جسم است که در این کار، صورت جسمیه و امتداد جوهری را خدشه‌دار کرده و جسم را مرکب از هیولای نخستین مشایی و مقدار عرضی دانسته است. اما آنچه در *حکمة الاشراق* گفته، آخرین تلاش علمی او دربارهٔ تبیین حقیقت جسم است (بیزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۵۵/۲).

مرحله دوم: مرحلهٔ گذار از مشاء به اشراق است. وی در این مرحله، حکمت مشاء از جمله قول مشایبان به ترکیب جسم از دو عنصر هیولی و صورت را نقد کرده و در کتاب *حکمة الاشراق* تعبیر مغالطات مشایبان را در این باره به کار برده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۹/۲).

سهروردی در این مرحله، نظر مشایی دربارهٔ ترکیب جسم از ماده و صورت را با نقد مادهٔ اولیهٔ جسم (هیولای اولی) انکار می‌کند.

حکما و فلاسفهٔ مشایی معتقدند که جسم مرکب از دو جوهر ماده و صورت به نحو ترکیب اتحادی است؛ مانند ترکیب نفس و بدن که یک مرتبهٔ بالفعل (صورت) با مرتبهٔ بالقوه (ماده) اتحاد یافته است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۲).

از جمله دلایل مشایبان بر این اعتقاد، برهان فصل و وصل است که بر اساس آن، جسم هم اتصال و هم انفصال را می‌پذیرد و در جسم باید چیزی باشد که این دو خصوصیت را بپذیرد و آن هیولی است.

سهروردی این گفتار مشاء را نقد کرده، می گوید:

ویردّ علیهم أنّ الاتّصال یقال فیما بین جسمین، فیحکم بأنّ أحدهما اتّصل بالآخر وهو الذى یقابله الانفصال وفى الحجم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد ولیس یقابله انفصال أصلاً؛ فما قولك فیمن یدعی أنّ الجسم مجرد المقدار الذى یقبل الامتدادات الثلاثة لا غیر؟ (۱۳۷۲: ۷۵/۲).

یعنی اتصال در جایی است که دو جسم در کار باشد و آنچه در جسم هست طول و عرض و ارتفاع است و انفصال اصلاً مقابل امتداد نیست؛ پس چه می خواهی بگویی اگر کسی مدعی شد که جسم همان مجرد مقداری است که تنها امتدادات سه گانه را می پذیرد و نه چیز دیگر؟

در این مرحله، سهروردی در فلسفه اشراق سکنی گزیده و در مقام یک فیلسوف اشراقی و بر اساس مبانی حکمت اشراق، آرای خویش را بیان کرده است. در اینجاست که او دیدگاه اشراقی خود را درباره حقیقت جسم بیان می کند.

سهروردی بر خلاف نظر مشهور، جسم را همان مقدار دانسته که در آن مابه الاختلاف به مابه الاشتراک باز می گردد، چنان که ملاصدرا وجود را در خارج، دارای مراتبی می داند که در آنها مابه الاختلاف عین مابه الاشتراک است. سهروردی جسم مطلق را به ازای مقدار مطلق و جسم خاص را به ازای مقدار خاص می داند (ر.ک: ۱۳۸۳: ۷۶).

او در برابر این ادعای مشاء که «اجسام در جسمیّت مشترک، و در مقداژ مختلف اند؛ پس مقدار بیرون از اجسام است» می گوید:

گوینده این سخن همانا مثل کسی است که می گوید: «مقدارهای خاص در کوچکی و بزرگی مختلف و در مقدار بودن مشترک اند، پس اختلاف آنها از حیث کوچکی و بزرگی به سبب چیزی غیر از مقدار است تا مقدار بزرگ به انضمام آن غیر، بر مقدار کوچک فرونی یابد؛ چون هر دو در مقدار مشترک اند»، این سخن نیز مردود است؛ زیرا هر گاه مقداری از مقدار دیگری بیشتر باشد، گفته نمی شود که این فرونی به حسب غیر مقدار است، چرا که تفاوت در مقادیر به سبب خود مقدار است (همان).

سهروردی در این راستا به نقد نظریه مشایبان درباره هیولی یا همان ماده نخستین پرداخته و برهان مشهور «فصل و وصل» را مورد نقد قرار می دهد. تقریر این برهان به

صورت خلاصه به شرح زیر است:

مقدمه اول: حقیقت جسم اتصال است.

مقدمه دوم: اجسام انفصال را هم می‌پذیرند.

مقدمه سوم: اتصال و انفصال دو مفهوم در مقابل یکدیگرند.

نتیجه: باید محلی برای پذیرش هر دو ویژگی اتصال و انفصال باشد و این محل همان هیولی است که پذیرای این دو صفت متقابل است (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۴۱/۲-۴۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۸/۵).

نقد سهروردی بر این برهان این است که مشایبان دچار مغالطه اشتراک لفظی شده‌اند؛ زیرا لفظ «اتصال» هم درباره امتداد و مقدار جوهری جسم و هم درباره متصل شدن دو جسم جدا از هم به کار می‌رود:

سخن مشایبان که می‌گویند: «اتصال، پذیرای انفصال نیست»، به شرطی صحیح است که مراد از اتصال، اتصال بین دو جسم باشد؛ ولی اگر مراد از اتصال، مقدار باشد، این سخن پذیرفته نیست؛ چه استعمال لفظ اتصال به جای مقدار، موجب مغالطه اشتراک لفظی شده است. از این رو، توهم شده که مراد از اتصال، همان اتصالی است که با انفصال از بین می‌رود (۱۳۸۳: ۷۵).

همچنین از جمله دلایلی که سهروردی در نفی هیولی و صورت جسمیه بکار برده است، از طریق جوهریت آنهاست. از نظر سهروردی، جوهر امری سلبی و عدمی است؛ زیرا در تعریف آن گفته‌اند: «إذا وجدت، وجدت لافی الموضوع»؛ یعنی در حصول و وجود خارجی محتاج به موضوع نیست. اینکه جوهر به عدم موضوع تعریف شده است، دلیل بر معنای سلبی و عدمی آن است و بر این اساس، مفهوم جوهر صرفاً مفهومی اعتباری به شمار می‌آید.

سهروردی با مبنا قرار دادن این حرف، این گونه بر نفی هیولی دلیل اقامه کرده است:

جوهریت عبارت از سلب موضوع است از شیء و سلب موضوع هم امری وجودی نیست، بلکه نحوه‌ای از وجود دارد که همان امر ذهنی است و لذا هیولی امر اعتباری است و چیزی که چنین است، جز وجود ذهنی وجودی ندارد، پس در تعریف هیولی چیزی جز وجود نخواهد بود و چیزی که جز وجود نیست، آن چیزی است که وجود

برای آن وجوب و ضرورت دارد و چنین چیزی قطعاً واجب الوجود خواهد بود و این مستلزم واجب الوجود بودن هیولاست، پس باطل است. پس هیولی حصولی در خارج ندارد و امری عدمی است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۱۷-۲۱۸؛ برای نقد سایر ادله از نظر سهروردی، ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۸۲/۲ به بعد).

۳. بساطت و تشکیک جسم در دیدگاه سهروردی

۳-۱. جسم حقیقتی بسیط و همان مقدار است

به اعتقاد سهروردی، حقیقت جسم بسیط است و جسم چیزی جز مقدار نیست: فالجسم لیس إلا نفس المقدار وهو القابل الامتدادات الثلاثة وذهابه فی الجهات الثلاثة المختلفة علی سبیل البدل لازم و آحاد الذهابات فی الجهات عرض مفارق متبدل والجسم هو نفس المقدار الثابت (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۱۱).

از نگاه دقیق فلسفی شیخ اشراق - که حد جدایی دیدگاهی وی از اعتقاد مشایبان در این باره نیز هست-، جسم «شیء له المقدار» نیست؛ یعنی اینکه مقداریت و تقدّر، عارض و زائد بر جسم نیست بلکه عین جسم بوده و به تعبیر وی، جسم «شیء هو المقدار» است و اساساً نحوه وجود جسم، نحوه ای تقدّری است؛ یعنی تمام حقیقت جسم، همان مقدار و امتداد جوهری است. از این رو، جسم در عالم خارج، مساوی است با اتصال و امتداد جوهری است و مقدراً چیزی عارض بر جسم نیست. این سخن سهروردی بر این مطلب مبتنی است که مبدأ اشتقاق و مشتق در خارج یکی هستند (یزدانپناه، ۱۳۸۹: ۳۴۴/۲). وی می گوید:

ما یقال: «إنّ الجسم یحمل علیه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فیکون زائداً علیه»، لیس بکلام مستقیم. فإنّنا إذا قلنا: «إنّ الجسم متقدّر»، لا یلزم أنّ یکون المقدار زائداً علیه والحقائق لا تتبنی علی الإطلاقات لما یجرى فیها من التجوّزات. فربّما يأخذ الإنسان فی ذهنه شیئاً مع مقدار، فیقول: «الجسم شیء له مقدار». فإذا رجع إلى الحقيقة، لم یجد الشیء إلا نفس المقدار (۱۳۷۲: ۷۹/۲).

در عبارتی دیگر تصریح می کند: «إنّ الجسم لیس إلا نفس المقدار القائم بنفسه»

(همان).

یکی از اشکالاتی که سهروردی در این مسئله بر مشایبان وارد دانسته، این است که آن‌ها گمان کرده‌اند که مقدار کم و زیاد در یک امر غیر مقداری که زائد بر مقدار است، متفاوت هستند، در حالی که نفس مقدار (= جسم) دارای تشکیک بوده و شدت و ضعف می‌پذیرد (۱۳۸۳: ۷۹).

قطب‌الدین شیرازی شارح *حکمة الاشراق* دربارهٔ این عبارت سهروردی که «الجسم ليس إلا نفس المقدار» چنین می‌گوید: یعنی (حقیقت) جسم در تمامی احوالش ثابت است؛ بدین معنا که جسم در هنگام تغییر انواعش، از آنچه هست بیشتر نشده و کمتر نیز نمی‌گردد، بلکه صرفاً برخی از امتداداتش زیاد و کم می‌گردد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۰۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۶/۲).

شهرزوری نیز در باب حقیقت جسم همچون سهروردی معتقد است که جسم قائم به ذات بوده و نیاز به چیزی ندارد که در آن حلول کند. این جسم مقداری، مرکب از هیولی و صورت نیست (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: مقدمه/۳۲). بنابراین هیولای نخستین که قوه و قابلیت محض است و به عنوان جزء جسم، مورد قبول مشایبان بوده است، وجود ندارد. نتیجه آنکه از نظر سهروردی و حکمای اشراقی، حقیقت جسم بسیط و یکپارچه است و مقدار که ملاک تمایز اجسام در حقیقت آن‌هاست، امری ذاتی و جزء حقیقت جسم است؛ یعنی مابه‌الامتیاز اجسام در حقیقت به مابه‌الاشتراک آن‌ها برمی‌گردد.

۳-۲. اصطلاح هیولی در تفکر شیخ اشراق

نباید از نظر دور داشت که هرچند شیخ اشراق هیولای مشایبان را نفی کرده است، خود به این اصطلاح معنای دیگر بخشیده و این لفظ را به این معنای جدید منتقل نموده است. از این رو می‌توان گفت که وی قائل به هیولی است، اما به معنایی متفاوت و غیر از قوه و قابلیت محضی که مشایبان به آن باور داشتند.

هیولی از نظر وی چیزی جز همان مقدار یا همان جسم - که قبلاً بیان شد که یک حقیقت بسیط است - نمی‌باشد. هیولی همان مقدار جوهری است که پذیرندهٔ اعراض و صور نوعیهٔ عنصری می‌باشد. همین مقدار و امتداد جوهری (حقیقت جسم) هیولای اولی است که تمام صور بعدی را می‌پذیرد. اما باید دقت داشت که قبل از این مقدار و

امتداد یا همان جسم، دیگر هیولی و قابلی وجود ندارد. این امتداد جوهری، اولین مرحله وجودی جسم است که از آن به «برزخ» تعبیر نموده است. منتها به اعتبار پذیرش صور و اعراض، هیولی نامیده می‌شود:

وعلى القاعدة التى قررتها، هذا المقدار - الذى هو الجسم - جوهرية اعتبار عقلى. فإذا أضيف بالنسبة إلى الهيئات المتبدلة عليه والأنواع الحاصلة منها المركبة، يسمى «هيولى» لها (سهروردی، ۱۳۸۳: ۸۱).

در عبارتی دیگر می‌گوید:

فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولى مشتركة والهيولى هو البرزخ: نقول له فى نفسه «برزخاً» وبالقياس إلى الهيئات «حاملاً» و«محللاً» وبالقياس إلى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن (همان: ۱۹۳).

قطب‌الدین شیرازی در شرح عبارت فوق می‌گوید: بنا بر آنچه که در عبارت سهروردی آمده است، مقدار و امتداد جوهری که حقیقت جسم را تشکیل می‌دهد، به سه اعتبار عقلی قابل ملاحظه است؛ اگر آن را با هیئات و صور نوعیه که در آن حلول می‌کند بسنجیم، آن را محل می‌نامیم؛ اگر آن را از جهت پذیرش این اعراض و صور ملاحظه کنیم، آن را «هیولی» می‌نامیم و اگر آن را فی حد نفسه و بدون اعتبارات مذکور در نظر آوریم، آن را جسم و برزخ خواهیم نامید. هر سه تعبیر در عالم واقع و خارج، یک حقیقت بیش نیستند (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۱۴-۲۱۶).

نتیجه اینکه آنچه در نظر شیخ اشراق به عنوان «هیولی» مطرح است، همان جسم ممتد و یا امتداد جوهری است که قابلیت پذیرش همه صور لاحق را دارد. سهروردی این مطلب را در رساله *الالواح العمادية* نیز آورده و ضمن بیان مثالی چنین می‌گوید:

و آن امتداد جوهری که صور بر آن متبدل و عارض می‌شوند، «هیولی» نام دارد. پس اگر به اعتبار امتدادهای طولی و عرضی و عمقی لحاظ شود جسم است و اگر نسبت به هیئتهایی که در آن است لحاظ شود، «محل» است و هر گاه نسبت به انواعی که در آن حاصل است و صوری که بر آن عارض است لحاظ شود، «هیولی» است؛ مثل اینکه «زید» نسبت به پدرش «ابن» و نسبت به فرزندش «اب» و نسبت به پسر برادرش «عمو» نامیده می‌شود (۱۳۷۹: ۱۶؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۲: ۱۴-۱۵).

این نکته را نباید از نظر دور داشت که نظرات شیخ اشراق در هیولی و صورت صرفاً جعل یک اصطلاح خاص نیست، بلکه وی نظام ویژه‌ای را در تبیین حقایق مادی موجود اراده کرده است که بر اساس آن، تنها موجود جوهری در عالم مادی جسم خواهد بود که همه حالات و اعراض را به خود می‌پذیرد و محل برای آن‌ها و هیولی برای انواع خواهد بود. ولی به جز جسم و امتداد جوهری در عالم مادی، چیزی جز اعراض و هیئات به عنوان سازنده انواع وجود نخواهد داشت (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۸۲/۲).

۳-۳. تشکیک در حقیقت جسم

یکی از اعتقادات مخصوص شیخ اشراق، باور به تشکیک در ماهیات است؛ عقیده‌ای که جز وی پیرو دیگری ندارد. یکی از ثمرات این نظر آن است که یکی از راه‌های تمایز اشیا، تمایز به شدت و ضعف در ذات ماهیات است. البته این قسم از تمایز در فلسفه، برخاسته از مبانی خاص شیخ اشراق است.

همان طور که قبلاً اشاره شد، از جمله مسائلی که پیروان حکمت مشاء برای اثبات آن می‌کوشند این است که می‌گویند: مقادیر جسم همواره از حقیقت جسم خارج بوده و از اعراض آن به شمار می‌آیند. شیخ اشراق این عقیده را رد نموده و در قبال آن، ذاتی بودن مقدار برای جسم و بساطت آن را مطرح و تبیین نموده است. پیرو همین باور، نحوه تمایز اجسام و مقادیر بزرگ و کوچک نیز تبیینی متفاوت از آنچه تحت تعابیری چون تخلخل و تکائف در نزد مشاییان مطرح است، پیدا می‌کند.

شیخ اشراق در این تبیین، از تشکیک در ماهیت جسم که خود از مصادیق تشکیک در ماهیت است، استفاده می‌کند.

سهروردی پس از رد این سخن که می‌گوید اجسام در جسمیت مشترک ولی در مقدار مختلف‌اند و قبلاً نیز بیان شد که حقیقت جسم و مقدار مساوق هم هستند، درباره تبیین اختلاف اجسام بنا بر تشکیک چنین می‌گوید:

همان گونه که جسم مطلق در برابر مقدار مطلق قرار دارد، جسم خاص در برابر مقدار خاص قرار دارد و اما این قول که این مقدارهای خاص در کوچکی و بزرگی مختلف‌اند و در خود مقدار مشترک‌اند؛ چون اختلاف آن‌ها در چیزی جز مقدار است، باطل است؛ زیرا هر گاه مقداری بر مقدار دیگر فزون باشد، جایز نیست که

گفته شود آن فزونی به چیزی جز مقدار است، زیرا اتفاق نبُود در مقدار مگر به نفس مقدار (۱۳۷۲: ۷۶/۲).

۱۲۱

بر این اساس، سهروردی حقیقت اجسام را به مقدار آن‌ها، و اختلاف آن‌ها را هم در خود مقدار می‌داند و دربارهٔ این اختلاف و تفاوت چنین می‌گوید:

تفاوتی نبود در مقدار مگر به نفس مقدار و از آن جهت یکی اتم و دیگری انقص بود و این تفاوت عیناً به مانند تفاوت بین نور اشد و نور اضعف و گرمای اشد و اضعف بود (همان).

تمثیل شیخ به نور شدید و ضعیف، همان تمثیلی است که ملاصدرا از آن برای تشکیک در حقیقت وجود استفاده نموده است، ولی در اینجا شیخ اشراق تفاوت دو جسم را مانند تفاوت دو نور شدید و ضعیف دانسته است. بر این اساس معلوم می‌شود که سهروردی حقیقت جسم را به مانند حقیقت نور مشکک می‌داند و معتقد است که تفاوت بین اتم و انقص به صورت تشکیکی است و به جای اتم و انقص می‌توان اشد و اضعف نیز استعمال کرد.

وی در این باره چنین می‌گوید:

بین اتم و اشد فرقی نیست. پس در آنجا که می‌گوییم مقدار طولی تمام‌تر از طول دیگر است، صرفاً به خاطر قابلیت اشاره به مقدار بیشتر است، ولی این اتم بودن با آنجا فرقی ندارد که گوییم شیئی سفیدتر از شیء دیگر است که شدت سفیدی را مدنظر داریم؛ زیرا به مقدار بیشتر بودن نمی‌توان صرفاً اشاره کرد، ولی فی‌الواقع فرقی بین اتم و اشد نیست و همین‌طور در مورد مقادیر اجسام... پس همان‌طور که مثلاً می‌گوییم این نور اتم از آن نور است و اکمل از آن، می‌توان گفت که این جسم و این سطح و این خط نیز اتم از آن جسم و سطح و خط است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۱۱).

در باب حقیقت تشکیکی جسم باید به این مطلب توجه داشت که اتم و اضعف بودن اجسام مثل شدت و ضعف نور است که تفاوت میان مراتب آن، کمتر مورد توجه اذهان عامه است، مگر آنکه با ویژگی دیگری مثل حرارت همراه گردد. بنابراین در مورد جسم هم اگر به حقیقت تشکیکی مقدار در آن توجه نمی‌شود از این جهت است که وجه تمامیت و اشدیت، کمتر در آن‌ها مورد توجه است، بلکه صرفاً وجه مشابهت

اجسام مدّ نظر است، نه وجه زائد که موجب تفاوت می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۶/۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۱۱).

البته در اینجا اشکالی مطرح می‌شود: اختلاف در میان اجسام به هیچ وجه از اقسام اختلاف در مراتب تشکیک به شمار نمی‌آید؛ زیرا اختلاف در مراتب تشکیک اختلافی است که بر اساس شدت و ضعف شیء تحقق می‌پذیرد، در حالی که اختلاف میان اجسام و مقادیر بر اساس شدت و ضعف نبوده و عنوان شدید و ضعیف نیز در مورد اجسام صادق نمی‌باشد؟

پاسخ چنین بیان می‌شود که گرچه در بین اجسام و مقادیر، عنوان شدت و ضعف صادق نیست، عنوان اتمّ و انقاص در مورد مراتب اجسام و مقادیر صادق بوده و این خود از جمله عناوینی است که در باب مراتب تشکیک به کار گرفته می‌شود (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۲۴۴)؛ زیرا عناوین به کاررفته در تشکیک، هم اتمّ و انقاص است و هم اشدّ و اضعف و حتی کم و زیاد، برای مثال وقتی دو خط کوتاه و بلند را مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که تفاوت آن‌ها به مانند شباهتشان در مقادیر است.

حاصل سخن اینکه جسم مطلق عیناً عبارت از مقدار مطلق، و جسم خاصه عبارت از مقدار خاصه است و همان طور که اجسام در مقدار مطلق مشترک و در اندازه‌ها و مقادیر خاص مختلف‌اند، به همان ترتیب در جسمیت مطلق مشترک و در جسمیات مخصوصه مختلف و متفاوت‌اند^۱ (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۷/۲). البته مراد سهروردی از مقدار مطلق و جسمیت مطلق، به عبارتی مقدار لابشرط است که همین مقدار لابشرط در اجسام، مقداری خاص و معین خواهد بود.

۱. عبارت شیخ اشراق چنین است: «فإنّ المقدار إذا زاد علی المقدار، لا يجوز أن یقال زاد بغير المقدار، إذ لا تفاوت فی المقادیر إلا بالمقدار؛ فالتفاوت بنفس المقداریّة و لأنّ أحدهما أتمّ و الآخر أنقص. و هذا كالتفاوت بین النور الأشدّ و الأضعف، و الحرّ الأشدّ و الأضعف... بل تمامیة و کمال له فی الماهیة ففی الطول أيضاً هكذا، فإنّ هذا الطول إذا کان أعظم من ذلك الطول، فإنّه أتمّ فی طولیته و مقداریته، و الزیادة أيضاً طول. فإن لم نسّم هذا «شدة فی الطول» بسبب أنّ هیئنا یمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة و الزائد بخلاف الأتمّ بیاضاً، فإنّه لا ینحصر فیهِ التفاوت بین الطرفين كالأشدّ بیاضاً، فیجعل الجامع «الأتمیة» دون الأشدیة، و لا مشاخة فی الأسامی. فحاصل الكلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق و أنّ الأجسام الخاصّة هی المقادیر الخاصّة و كما تشاركت الأجسام فی المقدار المطلق و افرقت بخصوص المقادیر المتفاوتة، تشاركت فی الجسمیة و افرقت بخصوص المقادیر المتفاوتة».

سهروردی معتقد است که در برخی از اجسام، مقدار متغیری وجود دارد که عرض است و داخل در حقیقت آن نیست، لکن این بدان معنا نیست که نفس و حقیقت مقدار هم عرض باشد. پس جسم، نفس مقدار ثابت است که امتدادات سه گانه‌ای دارد که بر حسب کشش جسم و امتدادش در جهات مختلف مأخوذ است (ر.ک: همان: ۱۴۰/۲-۱۴۱). به عبارتی دیگر، سهروردی قائل به دو نوع مقدار است؛ یکی مقدار جوهری قائم به ذات که حقیقت جسم را تشکیل می‌دهد و دیگری مقدار عرضی که همان امتدادات سه گانه در جسم است (ر.ک: همان: ۷۵/۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۱۰).

از نظر وی، مقدار خود امری زائد بر برازخ (اجسام) نیست، جز آنکه برای مقدار ویژگی و حدّ خاصی است که به واسطه آن، هر مقداری از مقدار دیگر ممتاز می‌شود. پس چیزهایی که برازخ به سبب آن‌ها مختلف و گوناگون می‌شوند، صور ذاتی برازخ نمی‌باشند وگرنه همه برازخ در آن یکسان می‌بودند. پس چنین اموری که مابه‌الامتیاز برازخ‌اند، از ناحیه غیر برزخ است که سبب این تمایز باشد و آن نور مجرد است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۹/۲-۱۱۰).

هر گاه مابه‌الاختلاف و مابه‌الاتحاد در مصادیق یک مفهوم یکسان باشد، آنگاه آن مفهوم به نحوه تشکیکی بر آن مصادیق اطلاق می‌شود و رابطه آن‌ها با یکدیگر مشکک است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳۱/۱-۴۳۲، حاشیه طباطبایی). به عبارت دیگر، ملاک و ضابطه اصلی تشکیک این است که مابه‌الاختلاف به مابه‌الاشتراک ارجاع شود و مابه‌الاختلاف و اشتراک دو حقیقت مختلف نباشند و هر جا که این ضابطه تحقق یابد واقعیت تشکیک نیز محقق خواهد بود. با توجه به مطالب فوق، حقیقت جسم از نظر سهروردی حقیقتی مشکک است؛ چرا که ضابطه اصلی و کلی تحقق تشکیک - رجوع مابه‌الاختلاف به مابه‌الاشتراک - در باب آن وجود دارد.

بنابراین درست است که اختلاف اجسام به مقدار است، اما مقدار در اندیشه سهروردی، چیزی جدای از حقیقت جسم نیست و در درون حقیقت جسم است و مابه‌الامتیاز اجسام به حقیقت جوهری و ذاتی آن‌ها (مابه‌الاشتراک آن‌ها) برمی‌گردد.

۴. تشکیک در جسم، نتیجه تشکیک در ماهیت جوهری

بر خلاف ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه که تشکیک را در وجود و مراتب هستی می‌دانند^۱ (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶/۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۸۰/۲)، سهروردی و پیروان حکمت اشراق به تشکیک در ماهیت معتقدند. حاجی سبزواری در شرح المنظومه می‌گوید:

بالنقص والکمال فی الماهیة ایضاً یجوز عند الإشراقیة

(۱۳۷۹: ۱۷۸/۲)

سهروردی بر اساس اثبات تشکیک در ماهیت، امتیاز بین افراد یک ماهیت را لزوماً به واسطه فصل یا امر عرضی نمی‌داند، بلکه بر این باور است که افراد یک ماهیت، به نفس ماهیت نیز می‌توانند از هم متمایز شوند:

... فکل کئی واقع بالتشکیک لا یلزم أن یکون الامتیاز بین شخصیّاته فی الوجود بما وراء الماهیة کبعدين طويل وقصير ذکرناهما من حیث هما كذلك لیس الطول وراء البعدیة (۱۳۷۲: ۲۲/۱).

منظور از تشکیک در ماهیت این است که ماهیت به واقع، تمام مراتب شدید و ضعیف را در خودش دارد. سهروردی حتی هویت نوری موجودات و به طور کلی انوار را نیز تشکیک‌پذیر می‌داند و قائل به وجود شدت و ضعف در آنهاست:

واعلم أنّ الشدّة لا یعنی بها القوّة علی الممانعة نحو ما، بل کمالیة فی جوهر الشیء الذی یدلّ علیه حرف المبالغة فی اللغات کالأطول والأحرّ... وإذا کان الوجود اعتباریاً فالتقدّم إنّما هو لجوهر العلة علی جوهر المعلول (همان: ۱۵۶/۱-۱۵۷).

تشکیک در اقسام جوهر - که جسم نیز یکی از این اقسام است - نتیجه اعتقاد به تشکیک در ماهیت است. به معنای دقیق کلمه، شیخ اشراق اولین کسی است که تشکیک در جوهر (حرکت در جوهر) را قبل از ملاصدرا بیان کرده است. البته باید دقت داشت که تبیین این دو فیلسوف از این شدت و ضعف، متفاوت و بر اساس مبانی خاص خودشان است؛ سهروردی بر اساس اصالت ماهیت و تشکیک در آن به تشکیک در جوهر قائل

۱. این مطلب خود برگرفته از تشکیکی است که سهروردی در حقیقت نور مطرح می‌کند.

شده و ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، تبیین وجودی از حرکت جوهری ارائه می‌دهد و تشکیک را صرفاً در وجود جاری می‌داند که اگر به ماهیت هم نسبت داده شود به تبع وجود خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵/۱).

نتیجه آنکه در تفکر سهروردی و مکتب اشراق، منشأ اعتقاد به تشکیک در جسم نیز ریشه در اعتقاد به تشکیک در ماهیت جوهری آن و تشکیک در ماهیات دارد. وی به نحو ضمنی مطرح می‌کند که در فلسفه مشاء نیز باید اعتقاد به شدت و ضعف در جوهر وجود داشته باشد؛ چرا که آن‌ها خود بر این باورند که مفارقات از قوام و جوهریت کامل تری نسبت به صور منطبعه و جواهر مادی برخوردارند و نیز جواهر این عالم به سان سایه‌ای برای عالم بالاترند، پس چگونه می‌توان در این دیدگاه، جواهر مفارق را با جواهر مادی در جوهریت یکسان دانست؟ (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۳/۱).

نتیجه‌گیری

سهروردی با اعتقاد به حقیقت تشکیکی جسم و اینکه جسم چیزی جز مقدار نیست، نظریه‌ای جدید را در فلسفه مطرح ساخته که کمتر مورد توجه قرار گرفته است و آن اینکه مقدار عین جسم است نه از عوارض آن، و دیگر اینکه جسم حقیقتی بسیط است و مرکب از اجزا نیست. وی قول مشایبان به ترکیب جسم از هیولی و صورت را بی‌معنا و مردود دانسته است.

وی تنها فیلسوفی است که معتقد به تشکیک در ماهیت و به تبع آن تشکیک در جوهر است و بر این مبنا، به تشکیک در جسم نیز قائل گشته و به آن تصریح نموده و به تبیین آن پرداخته است. بدین ترتیب وی حقیقتاً به حرکت در جوهر - البته متفاوت با آنچه در حکمت متعالیه مطرح است - قائل است. بر این اساس، تکامل انسان‌ها و نفوسشان مطابق حرکت جوهری و ارتباط آن با تکامل و رشد ابدان و اجسام و ضمناً تبدیل آن‌ها به یکدیگر نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۳. همو، رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۴. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراق، ترجمه و توضیح سیدجعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
۶. همو، سه رساله از سهروردی (الالواح العمادیه، کلمة التصوف، اللمحات)، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، لاهور، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ ق.
۷. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۸. همو، هیاکل النور، مقدمه و تحقیق محمد علی ابوریان، المكتبة التجارية الكبرى، بی‌تا.
۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه سیدمحمدحسین طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. همو، شرح حکمة الاشراق (تعلیقات بر حکمة الاشراق)، چاپ سنگی، بی‌تا.
۱۲. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، شرح حکمة الاشراق، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. یزدان‌پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.

حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدر المتألهین و ثمره آن*

- سید محمد موسوی بایگی^۱
- مجتبی رحمانیان^۲

چکیده

بحث از معقولات اولی و ثانوی، در ضمن مسائل پیرامون علم جا می‌گیرد، اما بین حکمای مسلمان بیشتر از جهت هستی‌شناسی مطرح شده است و آنان دغدغه تعیین نحوه تقرر این مفاهیم را داشتند. تقریباً همه حکما تا قبل از ملاصدرا تحقق خارجی این مفاهیم را محال دانسته، معتقد بودند هنگامی که یکی از این مفاهیم بر امری خارجی حمل می‌شود، در واقع بین یک امر ذهنی و خارجی ربطی برقرار شده است. ولی ملاصدرا بر این عقیده است که ربط میان امر ذهنی و خارجی محال است و طرفین ربط باید در ظرف تحقق ربط و اتصاف محقق باشند. اگر اتصاف در ذهن است، طرفین آن باید ذهنی باشند و اگر اتصاف در خارج است، طرفین آن باید در خارج باشند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲.

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

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (Mojtabarahmani395@gmail.com).

واژگان کلیدی: معقول اول، معقول ثانی منطقی، معقول ثانی فلسفی، عروض، اتصاف.

مقدمه

معقول ثانی فلسفی از مباحث اساسی و ریشه‌ای فلسفه محسوب می‌شود. این بحث در واقع با این پرسش معرف‌شناختی آغاز می‌شود که آیا در ذهن اموری غیر از حقایقی که در خارج از ذهن است، وجود دارد؟ اهمیت این سؤال و دامنه تأثیرات آن به قدری وسیع است که اختلاف پاسخ‌ها اختلاف مکاتب را در شرق و غرب موجب شده است. اگر ذهن در تحلیل حقایق خارجی برخوردار نباشد و مانند آینه فقط منفعل باشد و از اموری که مختص به ذهن است بهره‌مند نباشد، هیچ گزاره علمی فلسفی نخواهیم داشت. اگر داشته‌های ذهن منحصر در امور جزئی باشد که از خارج به ذهن آمده، قضایا محدود به قضایای شخصی خواهد شد و هیچ قضیه کلی تشکیل نخواهد شد. به تعبیر شهید مطهری:

گرامی‌ترین معانی و مفاهیمی که بشر دارد که اساساً علم بشر - و نه فقط فلسفه بشر - بر آن معانی استقرار دارد و قوام علم بشر و شناخت بشر به آن‌هاست، از باب معقولات اولیه نیست. این‌ها همان معانی فلسفی است و «معقولات ثانیه فلسفی» نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۰۳/۹).

پس از پذیرش اصل وجود این مفاهیم، یکی از بحث‌هایی قابل طرح در این زمینه این است که آیا موطن تقرر این مفاهیم فقط ذهن است و نحوه وجود آن‌ها ذهنی است یا اینکه علاوه بر تحقق ذهنی، یک نحوه ثبوت خارجی نیز دارند. به عبارت دیگر، آیا ذهن این مفاهیم را بر خارج تحمیل می‌کند، بی‌آنکه ردپایی از این‌ها در خارج باشد یا این مفاهیم را از خارج اخذ می‌کند. این نوشتار در صدد آن است که نظر حکمای مسلمان به ویژه صدرالمآلهین را در مورد نحوه تحقق و هستی آن‌ها تبیین کند.

۱. اقسام معقولات و تفاوت آن‌ها

برای روشن شدن مطلب ابتدا معقولات و اقسام آن را توضیح می‌دهیم. معقولات را به سه دسته تقسیم می‌کنند: ۱. معقول اول؛ ۲. معقول ثانی منطقی؛ ۳. معقول ثانی فلسفی.

معقولات اولی: مفاهیمی هستند که همان گونه که در خارج هستند در ذهن نیز حاضر می‌شوند. به عبارت دیگر، هم عروضشان در خارج است و هم اتصافشان، و بی‌واسطه حکایتگر خارج هستند؛ مثل ماهیات مختلف که به همان نحو که در خارج هستند، در ذهن نیز یافت می‌شوند.

معقولات ثانیة منطقی: مفاهیمی هستند که عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است و به واسطه معقولات اولی به حکایت از خارج می‌پردازند؛ مثل کلی و جزئی و تمام مفاهیم منطقی.

معقولات ثانیة فلسفی: مفاهیمی هستند که اتصافشان در خارج، ولی عروضشان در ذهن است؛ مانند وجود، وحدت، امکان؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «زید ممکن است»، حکم امکان در واقع برای زید خارجی است، ولی عروضش در ذهن است؛ چون امکان جدای از زید نیست.

۲. خاستگاه بحث معقول ثانی

برای فهم دقیق اصطلاح معقول ثانی باید به تاریخچه این بحث رجوع کرد. بحث معقول ثانی از فارابی آغاز شد (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸) و سپس بوعلی به طور گسترده بدان پرداخت. یکی از دیدگاه‌ها درباره موضوع منطق این است که موضوع آن معرف و حجت است؛ یعنی «معلومات تصویری و معلومات تصدیقی من حیث الایصال». اما ابن سینا و خواجه نصیر معتقدند که موضوع منطق، معقول ثانی است من حیث الایصال.

۳. دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره معقولات ثانیة

در دوره ابن سینا، معقولات اولی و معقولات ثانیة منطقی مطرح شد. ابن سینا دریافت که دسته‌ای از امور در خارج اند؛ مثل ماهیات، ولی دسته‌ای دیگر در خارج نیستند، بلکه هر گاه ماهیت به ذهن بیاید از آن نظر که در ذهن است، این امور را به عنوان احکام و عوارض خود خواهد داشت. ابن سینا در تبیین موضوع منطق با این دسته از مفاهیم برخورد کرد و نام معقولات ثانیة را برای آن‌ها برگزید. وی در تبیین ثانویت این مفاهیم می‌گوید که این دسته از مفاهیم به معقول اول مستند هستند؛ یعنی تا ماهیت به

ذهن نیاید این احکام را نمی‌پذیرد. استناد این مفاهیم به معقولات اولی سبب شد که مفاهیمی مثل کلیت و جزئیت را معقول ثانی بنامند:

چنان که دانستی، موضوع علم منطقی معقولات ثانیه‌ای است که به معقولات اولی استناد دارد. البته معقولات ثانیه از جهت چگونگی ایصال از معلوم به مجهول، موضوع علم منطقی می‌باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰/۱).

موضوع منطقی، معقولات ثانیه‌ای است که به معقولات اولی استناد دارند، از آن جهت که به وسیله آنها از معلومی به سمت مجهولی حرکت می‌شود. شرح آن بدین بیان است که همانا برای شیء، معقولات اولی وجود دارد، مانند جسم و حیوان و آنچه شبیه آنهاست از دیگر ماهیات، و معقولات ثانیه‌ای که به همین ماهیات استناد دارند و آن عبارت است از کلی، جزئی و شخصی بودن این ماهیات (همو، ۱۳۸۱: ۱۶۷).

ابن سینا تعبیر معقولات ثانیه را بدون قید فلسفی یا منطقی به کار می‌برد و به مفاهیمی مثل وجود و وحدت، معقول ثانی اطلاق نمی‌کند. نتیجه اینکه وقتی او می‌گوید معقول ثانی، مرادش همان معقول ثانی منطقی به اصطلاح امروزی است. بنابراین معقول ثانی منطقی در نگاه ابن سینا اولاً هویت ثانویت دارد؛ چون مستند به معقولات اولی است. ثانیاً هویت ذهنی دارد؛ یعنی از احکام ذهنی ماهیت ذهنی، من حیث هو ذهنی است. ثالثاً حالت عرض، حکم و لوازم را برای ماهیات ذهنی دارد.

۴. معقولات ثانی فلسفی در نگاه ابن سینا

ابن سینا متوجه تفاوت معقولات ثانی فلسفی به اصطلاح امروزی و معقولات ثانی منطقی و معقولات اولی بوده، لذا اصطلاح معقول ثانی را فقط برای معقول ثانی منطقی به کار برده و در مورد معقولات ثانی فلسفی مثل وحدت، وجود و وجوب، هیچ گاه از اصطلاح معقول ثانی استفاده نکرده است.

ابن سینا همچنین متوجه تفاوت بین معقولات ثانی فلسفی و ماهیات (معقولات اولی) بوده و معقولات ثانی فلسفی را از سنخ ماهیات نمی‌داند.

استدلال شیخ‌الرئیس بر ماهوی نبودن مفاهیمی مثل وجود، وحدت و... این است که این دسته از مفاهیم تشکیک‌پذیرند، ولی در ماهیات تشکیک راه ندارد. در نتیجه

این دو دسته از مفاهیم با یکدیگر تفاوت سنخی دارند. مفاهیمی مثل وجود و وحدت، به تشکیک یا به نحو تقدم و تأخر بر امور صادق‌اند، ولی در ماهیات هیچ نوع تشکیکی راه ندارد. در نتیجه مفاهیمی مثل وجود و وحدت که همان معقولات ثانی فلسفی هستند، از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند:

موجود اگرچه جنس نیست و بر افراد تحت خود به نحو مساوی حمل نمی‌شود، همانا معنایی است که افراد آن به نحو تقدم و تأخر، در آن معنا مشترک‌اند. وجود اول بر ماهیتی که جوهر است صادق است و سپس بر مابعدش [اعراض] صدق می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۳۴/۱).

بنابراین نتیجه می‌گیریم که شیخ‌الرئیس مفاهیمی مثل وجود و وحدت را در زمره مفاهیم ماهوی نمی‌داند.

۵. دیدگاه بهمنیار در باب معقولات ثانیه

بهمنیار ضمن آگاهی از معقولات اول و معقولات ثانی که در بیان استادش مطرح شده بود، با بعضی مفاهیم دیگر مثل مفهوم «شیء» برخورد کرد. او بر اساس آنچه در ذهن مشایی خود داشت، دید که بیش از دو دسته مفاهیم وجود ندارد. از سویی مفهوم شیء جزء معقولات اولی نیست؛ چون معقول اول و معروضش در خارج دو چیزند، حال آنکه انسان خارجی شیء است، ولی انسان و شیء دو چیز نیستند. لذا نتیجه گرفت که مفهوم شیء از معقولات ثانیه منطقی است. البته او به ثانی منطقی بودن مفهوم شیء تصریح نکرده، ولی مثال‌ها و معیارهایی که ذکر می‌کند، مربوط به معقول ثانی منطقی است:

شیء از معقولات ثانیه‌ای است که به معقولات اولی مستند است. حکم شیء همان حکم کلی و جزئی و جنس و نوع است. پس در بین موجودات موجودی نداریم که به آن «شیء» اطلاق شود، بلکه موجود یا انسان است یا فلک است. سپس وقتی انسان و فلک تصور شدند و به ذهن آمدند، لازمه آن‌ها این است که «شیء» باشند و شیئیت بر آن‌ها حمل می‌شود. همچنین است مفاهیمی مثل ذات و وجود در قیاس با اقسامش (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۸۶).

از عبارت «حکم شیء همان حکم کلی و جزئی و جنس و نوع است» روشن

می‌شود که او بین شیء و کلی و جزئی و جنس و نوع تفاوتی قائل نیست و همه را معقول ثانی و ذهنی محض می‌داند.

۶. نظر شیخ اشراق درباره معقولات ثانیه

از نظر سهروردی همه مفاهیم فلسفی مثل وجوب، وحدت و امکان، ذهنی‌اند؛ یعنی هویتشان همان هویت معقولات ثانی است.

شیخ اشراق معتقد است که صرف حمل و صدق یک مفهوم بر امری خارجی، دلیل خارجی بودن آن مفهوم نیست. شیخ اشراق به سه مفهومی که مشایبان هم به خارجی نبودن آن‌ها تصریح کرده‌اند (به رغم اینکه بر خارج و اشیا خارجی حمل می‌شوند) اشاره می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که مطلق مفاهیم فلسفی، ذهنی محض هستند. یکی از آن مفاهیم که مشایبان هم به ذهنی بودن آن تصریح کرده‌اند، مفهوم شیء است که در کلام بهمنیار گذشت. مفهوم دیگر، مفهومی جزئی است، چنان که می‌گوییم: «زید جزئی فی الأعیان»، حال آنکه جزئی مفهومی منطقی است و هویتی ذهنی دارد. پس به صرف اینکه بگوییم: «زید جزئی فی الأعیان»، مفهوم جزئی به خارج نمی‌آید. سومین مفهوم، مفهوم امتناع است و به صرف صدق قضیه «شريك الباری ممتنع فی الأعیان» نمی‌توان نتیجه گرفت که امتناع خارجیت دارد:

تحقیق اینکه صفات بر دو قسم‌اند: [الف] صفاتی که هم در خارج موجودند و هم در ذهن؛ مانند بیاض. [ب] صفاتی که ماهیات به آن‌ها متصف شده و فقط در ذهن وجود دارند. نحوه وجود خارجی این مفاهیم همان در ذهن بودن آن‌هاست؛ مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود و جزئیت که بر زید حمل می‌گردد. وقتی می‌گوییم: «زید جزئی فی الأعیان»، معنایش این نیست که جزئیت در خارج است و به عنوان یک عرض، قیام به زید دارد. همچنین است شیئیت که جزء معقولات ثانیه است، چنان که بسیاری از حکمای مشاء به این مطلب اذعان کرده‌اند. با این حال ما می‌توانیم بگوییم: «إن جیم شیء فی الأعیان» و امکان، وجود، وجوب، وحدت و مانند آن‌ها از قبیل صفات ذهنیه‌اند (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱/۳۴۶).

نتیجه اینکه شیخ اشراق میان معقول ثانی منطقی و فلسفی خلط کرده و همه مفاهیم فلسفی را همچون مفاهیم منطقی ذهنی محض دانسته است.

۱-۶. ملاک ذهنی و عینی بودن صفات نزد شیخ اشراق و نقد آن

شیخ اشراق در کتاب *التلویحات* معیاری را به عنوان قسطاس مطرح می‌کند تا بدین وسیله میان صفات ذهنی و عینی فرق بگذارد. استدلال وی این است: «کل ما حصل من وقوعه التکرر والتسلسل، فهو أمر ذهنی اعتباری». لکن نهایت چیزی که از این قاعده استفاده می‌شود این است که زیادت و مغایرت در خارج راه ندارد؛ زیرا اگر مثلاً امکان در خارج از انسان متمایز باشد، لازم می‌آید که امکان مستقلاً تحقق داشته باشد. آنگاه برای این امکان باید امکان دیگری باشد و الی آخر که به تسلسل می‌انجامد. پس امکان با انسان در خارج مغایرت ندارد. ولی شیخ اشراق در این حد توقف نمی‌کند، بلکه از عدم زیادت، ذهنی بودن امکان را نتیجه می‌گیرد. در واقع سهروردی تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را بدون زیادت از منشأ انتزاع تصویر نمی‌کرد و چنین نتیجه گرفت که وقتی چیزی در خارج زائد بر شیء نبود، پس در خارج نیست:

- اکنون که کلام به اینجا رسید، میزانی ارائه می‌کنیم تا اعتبارات و امور ذهنی از امور عینی تشخیص داده شود. آن میزان این است که بعضی از امور زائد بر ماهیت‌اند و این زیادت و مغایرت هم در ذهن است و هم در خارج، و برخی امور دیگر فقط در ذهن زائد بر ماهیت‌اند و در خارج زیادت راه ندارد (همان: ۲۱/۱).

- خلاصه قسطاس این است که هر چه را دیدی که برای تحققش تکرر انواع تا بی‌نهایت پیدا کرد، راه تفصی علمی این است که بگویی این اصلاً خارجی نیست و فقط ذهنی است. این میزان را درک کن و در همه‌جا پیاده نما تا امر ذهنی نزد تو به عنوان یک ذات عینی تلقی نشود (همان: ۲۶/۱).

در واقع سهروردی اصلاً تصویری از این مطلب ندارد که یک شیء از حاق ذات شیء دیگر انتزاع شود و خارجی باشد. از این رو می‌گوید که ما در خارج فقط انسان داریم و وحدت را باید در ذهن یافت. اگر گفته شود که وحدت از حاق ذات انسان انتزاع می‌شود، ایشان تلقی‌ای از این حرف ندارد؛ چرا که او می‌گوید اگر یک شیء خارجی است، پس باید مستقل باشد وگرنه ذهنی است و این تصویر را ندارد که یک شیء می‌تواند خارجی باشد، در عین حال که هویتاً امری مغایر با شیء خارجی دیگر

نیست (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۴۸/۱).

بعد از شیخ اشراق نیز این خلط همچنان ادامه می‌یابد. حدوداً صد سال بعد، خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید الاعتقاد* دچار همین خلط می‌شود. در قرن‌های هفتم و هشتم و نهم که بحث‌های اشراق حاکم بود، همه به این خلط دچار بودند؛ مثلاً در قرن هشتم، قاضی عضدالدین ایجی در مورد وجود می‌گوید:

إنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج (۱۴۱۹: ۹۴/۲-۹۵).

۷. نظر خواجه نصیرالدین طوسی درباره معقولات ثانیه

خواجه در *تجرید* از شیخ اشراق نیز سبقت می‌گیرد. وی همه مفاهیم فلسفی حتی آن‌هایی را که شیخ اشراق ذکر نکرده، معقول ثانی و اعتبار عقلی می‌نامد. بعضی از اموری که سهروردی ذکر نکرده و خواجه آن‌ها را معقول ثانی می‌نامد، عبارت‌اند از: تشخص، علیت، معلولیت، تناهی، عدم تناهی، حدوث و قدم؛ از این رو می‌توان گفت که از نظر خواجه، همه مفاهیم فلسفی به لحاظ هویت ذهنی‌اند و موطن تقررشان ذهن است. شیئت از معقولات ثانیه است و تأصلی در وجود ندارد. پس در خارج مطلقاً «شیئی» نیست بلکه شیئت از خصوصیات ماهیات است (علامه حلّی، ۱۴۱۳: ۴۲).

شواهد دیگری از *کشف المراد* در این بحث: امکان اعتباری است (همان: ۳۴)؛ جهات ثلاث اعتباری‌اند (همان: ۴۹)؛ قدم و حدوث اعتباری‌اند (همان: ۶۰)؛ مؤثریت اعتبار عقلی است (همان: ۷۸)؛ ماهیت و ذات و حقیقت، معقول ثانی‌اند (همان: ۸۵)؛ تشخص امر عقلی است (همان: ۹۷)؛ علیت و معلولیت معقول ثانی‌اند (همان: ۱۱۷). شارحان و محققانی هم که از خواجه تأثیر پذیرفتند، همچون علامه حلّی و قاضی عضدالدین ایجی نیز قائل به ذهنی بودن این دسته از مفاهیم شدند:

به عقیده حکما حق این است که وجود از معقولات ثانیه است و تحقیقی در خارج ندارد و آنچه تحقق [خارجی] ندارد پس [در خارج] معدوم است (ایجی، ۱۴۱۹: ۴۴/۲؛ همچنین ر.ک: علامه حلّی، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۷).

حاصل کلام اینکه دیدگاه خواجه در بحث معقول ثانی، همچون نظر شیخ اشراق است. از این رو به اعتقاد خواجه، مفاهیم فلسفی با مفاهیم منطقی هیچ فرقی ندارند.

۸. آغاز جداسازی معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی

قوشچی نخستین فردی است که با ذهنی محض بودن مفاهیم فلسفی مخالفت کرد و تفاوت بین مفاهیم منطقی و فلسفی را دریافت. وی در انتقاد از خواجه که وحدت و کثرت را از معقولات ثانیة منطقی و ذهنی می‌داند می‌نویسد:

اینکه [وحدت و کثرت] از معقولات ثانیه باشند، محل اشکال است؛ زیرا معقولات ثانیه -چنان که گذشت- از عوارض وجود ذهنی‌اند، حال آنکه وحدت و کثرت بر موجودات خارجی عارض می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۷۱/۱-۲۷۳).

و راجع به امکان می‌گوید می‌توان پذیرفت که امکان خارجی نیست، ولی اتصاف خارجی است. در حقیقت او در تحلیل این مفاهیم به آنچه امروز شایع است، رسیده بود که عروض مفاهیم فلسفی در ذهن، ولی اتصافشان در خارج است. آری مبدأ محمول یعنی امکان در خارج نیست، بلکه در ذهن است، ولی نفس حمل و اتصاف در خارج است:

انتفای مبدأ محمول در خارج، مقتضی انتفای حمل خارجی نیست (همان).

بنابراین می‌توان گفت که در همین دوره و پیش از ملاصدراست که تفاوت بین مفاهیم فلسفی، مثل وحدت، کثرت، امکان، علیت و مفاهیم منطقی آشکار شد. از این رو می‌توان ریشه جداسازی معقول ثانی فلسفی از منطقی را محقق قوشچی دانست که این دیدگاه تا زمان ملاصدرا مورد قبول بوده است (ر.ک: همان).

۹. دیدگاه ملاصدرا در باب معقولات ثانیه

صدرالمآلهین در *الاستفار هنگامی* که بحث معقولات ثانیة فلسفی را مطرح کرده، در آغاز مطابق با مشی همیشگی خود، به دیدگاه رایج اشاره کرده، آنگاه آن را مورد سنجش و نقد قرار داده و سپس دیدگاه نهایی خود را در این مسئله تبیین کرده است. در ابتدای این بحث، ملاصدرا قاعده فرعیه را مطرح می‌کند و می‌پرسد: آیا در ثبوت شیء لشیء فقط وجود مثبت‌له ضروری است یا علاوه بر مثبت‌له، وجود ثابت نیز لازم است؟ آنگاه خود پاسخ می‌دهد: خیر، متفرع بر ثبوت ثابت نیست. مثلاً قضیه «زید

أعمی) فرع ثبوت مثبت‌له است، ولی تحقق ثابت ضروری نیست؛ چون امری عدمی است. پس اتصاف و ربط خارجی است، ولی لازم نیست که محمول خارجی باشد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۱/۱۵۳-۱۵۴).

۹-۱. تحقیق پیرامون قاعده فرعیه (نحوه ثبوت محمول برای موضوع

در هلیات مرکبه)

مفاد قاعده فرعیه درباره موضوع قضیه است؛ به این بیان که ثبوت محمول برای موضوع فقط فرع بر ثبوت موضوع است. کسانی که ثبوت محمول را برای موضوع، متفرع بر ثبوت محمول نمی‌دانند، صفت قرار گرفتن امور عدمی را برای موصوفات به حسب نفس الامر جایز می‌دانند. البته تجویز این گروه نسبت به مواردی که موصوف به وجود ذهنی موجود است، اشکالی را به دنبال نمی‌آورد. اشکال در موردی است که وصف امری عدمی بوده و موصوف امری موجود در خارج باشد؛ مانند معقولات ثانیه فلسفی. پس به اعتقاد این گروه در قضایایی که بیانگر ثبوت شیء لشیء هستند در خارج که محکی این قضایاست، لازم نیست که بیش از دو چیز وجود داشته باشد: ۱. موضوع؛ ۲. ربط به موضوع. اما ثبوت محمول در همان ظرفی که موضوع و ربط محقق‌اند ضروری نیست.

صدرالمآلهین در مقام بیان دیدگاه تحقیقی و نهایی خود و در رد ادعای یادشده، این استدلال را بیان می‌کند که اتصاف و نسبت ربط است و ربط تابع طرفین است؛ پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است. این برهان، ضرورت تحقق موضوع و محمول را در ظرف ثبوت اتصاف و ربط اثبات می‌نماید:

حق این است که اتصاف، نسبتی است بین دو شیء مغایر به حسب وجود در ظرف اتصاف. پس حکم به وجود یکی از دو طرف و عدم دیگری در ظرفی که اتصاف در آن صورت می‌گیرد، زورگویی است. بلی، اشیا در کیفیت وجود متفاوت‌اند و هر یک بهره خاصی از وجود دارد که دیگری ندارد. پس برای هر صفتی، مرتبه‌ای از وجود است که آثار ویژه‌ای بر آن مترتب می‌شود. حتی اضافات و عدم ملکه‌ها و قوه‌ها و استعدادات هم دارای بهره‌های ضعیفی از وجودند و اتصاف به آن‌ها ممکن نیست، مگر هنگام وجودشان برای موصوفاتشان (همان: ۱/۳۲۵-۳۲۶).

ملاصدرا حتی بعضی عبارات را که در کتب ابن سینا و بهمنیار آمده، ناظر به

استدلال خود دانسته است.

معنای آنچه در کتب اهل فن مانند الشفاء بوعلی و التحصیل بهمنیار آمده، مبنی بر اینکه «صفت اگر فی نفسه معدوم باشد، چگونه ممکن است برای چیز دیگری [موضوع] موجود شود؟ پس به تحقیق چیزی [صفتی] که فی نفسه معدوم است، محال است که برای چیز دیگری [موضوع] موجود شود»، همان است که ما گفتیم (همان: ۳۲۶/۱).

۹-۲. اشکالات حکیم سبزواری بر ملاصدرا در باب ضرورت ثبوت ثابت

در هلیات مرکبه و پاسخ آنها

حکیم سبزواری استدلالی را که ملاصدرا در مورد ضرورت وجود موضوع و محمول در ظرف اتصاف بیان می کند، نمی پذیرد و در تعلیقه بر الاسفار می نویسد: استدلال صدرالمثلهین نزد من پذیرفته نیست؛ چون این استدلال، موجب انهدام بسیاری از قواعد فلسفی است، از جمله:

۱. قاعدة فرعیة «ثبوت شیء لشیء، فرع لثبوت المثبت له» و نشانه صحت این قاعده، قضایایی است که محمولات آنها عدمی می باشند؛ مثل این قضیه که زید جاهل است.
۲. اضافه دارای وجود خارجی نیست؛ چون اگر دارای وجود خارجی باشد، وجود آنها یا وجود استقلالی و جوهری است و این خلاف فرض است، و یا وجود عرضی نظیر سبیدی یا سیاهی است که در این صورت نیازمند محلی خواهد بود تا در آن حلول کند و حلول که عارض آن می شود، خود اضافه است که عارض بر موضوع (اضافه قبلی) شده و بدین ترتیب تسلسل در اضافات لازم می آید. ولی اگر قائل شویم که اضافه وجود خارجی ندارد و وجودش اعتباری و به معنای وجود منشأ انتزاعش است، چنین محالی لازم نمی آید و سلسله اضافات با انقطاع اعتبار خاتمه می یابد و به تسلسل محال منجر نمی شود.
۳. عدم ملکه از اقسام چهارگانه تقابل است، در صورتی که اگر عدم ملکه در خارج موجود باشد، تقابل عدم ملکه به تقابل تضاد بازگشت خواهد نمود و تقابل های چهارگانه به تقابل های سه گانه مبدل خواهند شد.

۴. حکیم سبزواری کبرای استدلال صدرالمثلهین را نیز مخدوش می داند. از نظر او اگرچه اتصاف موضوع به محمول، یک ربط است، ربط و نسبت همواره متکی به

دو طرف وجودی نمی‌باشد و در برخی موارد، وجود یکی از دو طرف کفایت می‌کند؛ مانند نسبتی که بین وجود و ماهیات در قضایا برقرار است. چنین نیست که در اتصاف ماهیت به وجود، ماهیت و وجود به عنوان دو امر محصل در خارج محقق باشند، سپس بین آن‌ها اضافه و ربط برقرار شود، بلکه ماهیت قبل از وجود و جدای از وجود، هیچ شیئت و تحصلی ندارد (ر.ک: همان: ۳۲۵/۱).

حکیم سبزواری در تعلیقه فوق، استدلال صدرالمتألهین را موجب انهدام بسیاری از قواعد فلسفی می‌داند. به عقیده حکیم سبزواری، از جمله قواعدی که بر اساس استدلال صدرالمتألهین آسیب می‌بینند، عبارت‌اند از:

۱. قاعده فرعیه که در هلیات مرکبه، ثبوت محمول برای موضوع را فرع ثبوت موضوع می‌داند، نه محمول، و نشانه این قاعده قضایایی هستند که محمولات آن‌ها عدمی می‌باشند، مانند «زید جاهل است».

پاسخ: استدلالی که صدرالمتألهین بیان می‌کند، این است که اتصاف ربط است و ربط به دو طرف خود متکی است و طرفین ربط در ظرف تحقق آن موجودند و این برهان اگر تمام باشد، هرگز برای نفی آن به قاعده فرعیه که ثبوت محمول را ضروری نمی‌داند، نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا قاعده مذکور ادعایی است که استدلال در مقام نفی آن است و از این جهت، تمسک به آن برای رد استدلال، مصادره به مطلوب می‌باشد.

۲. اضافات دارای وجود خارجی نیستند.

پاسخ: قاعده دومی که به اعتقاد حکیم سبزواری آسیب می‌بیند، قاعده‌ای است که دلیلی بر صحت آن وجود ندارد و استدلالی هم که برای آن اقامه شده، بیش از این مقدار اثبات نمی‌کند که اضافات دارای وجود انضمامی نیستند. اگر استدلالی که برای نفی وجود اضافه بیان شده، وجود محمولی اضافه را از خارج سلب می‌نماید و از طرف دیگر استدلالی که ملاصدرا بیان داشته، ضرورت وجود اضافه را به عنوان طرف اتصاف و ربط اثبات می‌نماید، پس چاره‌ای جز جستجوی نحوه‌ای دیگر از وجود برای آن نیست؛ زیرا وقتی اصل وجود شیئی اثبات شد، نفی نحوه‌ای خاص از وجود، مانع از جستجو برای تعیین نحوه‌ای دیگر از وجود برای آن نمی‌باشد.

۳. عدم ملکه از اقسام چهارگانه تقابل است، در صورتی که اگر عدم ملکه در

خارج موجود باشد، تقابل عدم ملکه به تقابل تضاد بازگشت خواهد نمود.

پاسخ: عدم ملکه فاقد وجود جوهری و انضمامی است، به همین دلیل به تقابل تضاد ملحق نمی‌شود، لکن از نحوه دیگر وجود برخوردار است و آن عبارت از وجود انتزاعی و ضعیف است که به وجود منشأ انتزاع موجود می‌باشد و برای تقابل تضاد، نصاب خاص وجودی معتبر است که عدم ملکه فاقد آن است.

۴. در هر اتصافی، به دو طرف متغایر نیاز نیست. بلکه در بعضی اتصاف‌ها تحقق یک طرف کافی است؛ مانند اتصاف ماهیت به وجود.

پاسخ: مثال به عروض ماهیت بر وجود، خارج از محل بحث است؛ زیرا حمل ماهیت بر وجود یا برعکس، در هلیات بسیط واقع می‌شود، در حالی که صحبت ما در هلیات مرکبه و ثبوت شیء لشیء است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴/۴۳۸-۴۴۵).

استدلال صدرالمتهلین در این بحث، گرچه در خصوص قضایایی نظیر «زید نابیناست یا اضافات و اعدام و ملکات است»، لیکن امتداد آن، معقولات ثانیه فلسفی را نیز پوشش می‌دهد و بدین ترتیب ضرورت وجود آن‌ها را در ظرف اتصاف موضوع به آن‌ها اثبات می‌کند.

۱۰. نظر علامه طباطبایی پیرامون معقول ثانی فلسفی

علامه در همه مواردی که در امتیاز معقولات ثانیه فلسفی از معقولات ثانیه منطقی، به عدمی بودن آن‌ها در خارج و اتصاف به آن‌ها در خارج نظر داده می‌شد، با زبانی اعتراض آمیز برخورد می‌کرد و اینک پاسخ همه آن اعتراضات را در استدلالی که صدرالمتهلین بر ضرورت وجود محمول در ظرف اتصاف به آن اقامه کرده، می‌یابد. از این جهت در مواجهه با حکیم سبزواری که در تعلیقه بر الاسفار گفت: «هذا القول عندی لیس بحق»، به دفاع و جانبداری از ملاصدرا قیام می‌کند (ر.ک: همان: ۴/۴۴۵-۴۴۷).

علامه طباطبایی در تعلیقه بر الاسفار می‌نویسد:

این [گفتار صدرالمتهلین که اتصاف نسبت و ربط بین دو شیئی است که به حسب وجود در ظرف اتصاف با هم مغایرند] حقی آشکار است که تردیدی در آن وجود ندارد و پیش از این گذشت که لازمه اینکه وجود رابطه به وجود دو طرف خود و در

آنها موجود باشد، این است که دو طرف قضیه با هم در ظرف وجود رابط تحقق داشته باشند. لذا تحقق قضیه‌ای که یک طرف آن ذهنی و طرف دیگرش خارجی یا یک طرف آن حقیقی و طرف دیگرش اعتباری و مجازی باشد، [محال و] بی‌معناست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۲۵/۱).

علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمه* به مناسبت بحث از مواد ثلاث، به معقولات ثانیه فلسفی و تعریف آنها اشاره می‌کند:

امکان از جمله معقولات ثانی فلسفی است که عروض آن در ذهن و اتصاف موضوع به آن در خارج است. این دسته از معقولات در خارج به وجود موضوعشان موجودند (۱۴۲۸: ۷۷/۱).

قسمت اخیر عبارت ایشان که به وجود امکان در خارج تصریح می‌کند، مبتنی بر مبنایی است که ایشان در حاشیه بر *الاسفار* اختیار نموده است. از این جهت نمی‌توان آن را مبنای مشهور بین حکما تفسیر کرد.

بنا بر مبنای مشهور در قضیه «انسان ممکن است»، موضوع قضیه در خارج بوده و عروض یعنی محمول و وجود محمولی آن در ذهن، و اتصاف یعنی وجود رابط در خارج است. ولی بر مبنای ایشان، وقوع رابط بین موضوع خارجی و محمول ذهنی محال است، به همین دلیل امکان را نیز در خارج موجود می‌داند؛ البته با این ویژگی که وجود امکان در خارج، وجودی مستقل نیست، بلکه وجودی است که به وجود موضوعش موجود است، زیرا اگر امکان از وجودی مستقل برخوردار باشد، آن وجود مستقل برای آن، به امکان ثابت خواهد بود، زیرا در این فرض، وجودش واجب یا ممتنع نمی‌تواند باشد و در این صورت برای امکان، امکانی دیگر ثابت خواهد شد و بدین ترتیب تکرار در نوع امکان و تسلسل لازم می‌آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۶۶-۴۶۷/۴).

۱۱. ثمره وجودی و خارجی دانستن معقول فلسفی

وجودی شدن معقولات ثانیه فلسفی، راه را بر اشکالی که برخی بر تعریف حکمت وارد کرده‌اند، می‌بندد. اشکالی که برخی آن را وارد پنداشته‌اند، این است که حکما در تعریف حکمت می‌گویند: «علم به احوال موجودات خارجی است، آن گونه که در

حکمت را خروج نفس از قوه به فعلیت و کمال در دو ناحیه علم و عمل بدانیم، منطق نیز جزئی از حکمت خواهد بود، ولی اگر حکمت را علم به اعیان موجودات خارجی بخوانیم، منطق از حوزه حکمت خارج خواهد شد. پس از آن به اثبات این مطلب می‌پردازد که حتی اگر تعریف دوم را نیز درباره حکمت بپذیریم، منطق جزء حکمت خواهد بود؛ زیرا در منطق از اموری بحث می‌شود که اوصاف ذهن هستند و ذهن گرچه در قیاس با مقابل خود، در برابر وجود خارجی قرار می‌گیرد، در حقیقت خود بخشی از معنای عامی است که برای وجود خارجی در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، وجودات خارجی چون با یکدیگر سنجیده شوند، بعضی از آن‌ها را در قیاس با بعضی دیگر به دلیل اینکه فاقد آثار آن‌ها هستند، ذهنی می‌نامند. بنابراین وجودات ذهنی نیز موجود خارجی می‌باشند و از این جهت بحث از احکام و خواص آن‌ها از جمله مباحثی شمرده می‌شود که به شناخت واقع می‌پردازند (سبزواری، ۱۴۲۸: ۴/۱).

بنابراین حکیم سبزواری، منطق را از زمره علوم حکمی دانسته و بر این مبنا اشکال را موجه دانسته و آنگاه در رفع آن می‌گوید:

معقولات ثانیه نیز صفات موجودات خارجیه هستند [و بحث از آن‌ها بحث از احوال موجودات خارجی است]؛ برای مثال، کلیت [که یک معقول ثانی منطقی است] صفت انسانی است که در ذهن تعقل شده است و ماهیت انسان در عقل، عین ماهیت آن در خارج است. همچنین موجودات ذهنی نیز ذاتاً [فارغ از مقایسه با وجودات خارجی] موجودات خارجی هستند و ذهنی بودن آن‌ها اضافی و در مقایسه با خارج است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۲۷/۱).

مقایسه آنچه صدرالمآلهین در *الاسفار* در تقریر اشکال و پاسخ آن می‌گوید با آنچه حکیم سبزواری در تقریر اشکال و دفع آن اظهار می‌دارد، نشان می‌دهد که برداشت این دو حکیم از اشکال و در نتیجه پاسخشان متفاوت است. در تقریری که صدرالمآلهین از اشکال دارد، اشکال حتی بر فرض که منطق را از حکمت ندانیم، وارد بوده و نیازمند پاسخ است؛ زیرا مدار اشکال بر معقولات ثانی منطقی نیست.

در فلسفه از معقولات ثانیه‌ای نظیر امکان، ضرورت، وحدت و همچنین از هستی و تحقق مقولات هفت گانه نسبی بحثی می‌شود. اگر معقولات ثانیه فلسفی که قسیم

معقولات ثانیة منطقی هستند، امور عدمی باشند و اگر مقولات نسبی به دلیل اینکه از وجود آنها تکرر نوع آنها لازم می‌آید، در خارج موجود نباشند، در این صورت پرداختن فلسفه به آنها با تعریف حکمت به اینکه علم به موجودات خارجی است، تنافی خواهد داشت. پس فلسفه با صرف نظر از اینکه منطق از علوم حکمی بوده و ناظر به حقایق خارجی باشد و یا آنکه به عنوان علم آلی خارج از حوزه حکمت باشد، به بحث درباره معقولات ثانی فلسفی می‌پردازد و اگر این دسته از معقولات، وجود خارجی نداشته باشند، تعریف حکمت به علم به واقع مخدوش خواهد بود.

نتیجه اینکه اشکال از دیدگاهی که صدر المتألهین به آن می‌نگرد، متأثر از نحوه تعریف منطق نیست و در همه حال یعنی اعم از آنکه منطق را از زمره علوم حقیقی دانسته و یا از علوم حقیقی ندانیم، اشکال راه خود را در زمینه معقولات ثانیة فلسفی و مقولات نسبی طی می‌کند و پاسخ اشکال در این محدوده نیز بر اساس تحلیلی که صدر المتألهین در مورد تحقق خارجی معقولات ثانی فلسفی و مقولات نسبی دارد، داده می‌شود.

نتیجه گیری

گفتار مورد قبول در طول چندین قرن این بود که امتیاز معقول ثانی فلسفی و منطقی، در نحوه اتصاف نه عروض آنهاست. نتیجه امتیاز فوق این می‌شود که معقول ثانی فلسفی، فاقد وجود خارجی بوده و تنها در ظرف ذهن، عارض موضوع خود می‌شود. ملاصدرا در نقد این نظریه می‌گوید حق این است که در هر موطنی اتصاف تحقق پیدا کند، دو طرف اتصاف نیز باید در همان موطن تحقق یابند. بر اساس این دیدگاه، دیگر نمی‌توان به عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی قائل شد. اتصاف در هر جا باشد، نسبتی بین متغیرین است و ظرف تغایر هم در خارج است؛ یعنی یک نحوه تغایر خارجی داریم. بنابراین بر اساس نظر ملاصدرا، در این گونه مفاهیم علاوه بر اتصاف، عروض هم خارجی است، لکن عروض به دو نحو است؛ یک نحوه عروض همان است که در بحث جوهر و عرض مطرح است که عارض و محمول به وجود انضمامی مغایر با موضوع موجود است و گونه دیگر آن عروض اندماجی است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۲. همو، *الشفاء*، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، *شرح المواقف*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه فی المنطق والحکمه*، قم، بیدار، ۱۴۲۸ ق.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ق.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، طلیعه النور، ۱۳۹۰ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
۱۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)*، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. یزدان‌پناه، سید یدالله، *گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُهَا

موجز المقالات

نظريّة «علم بلا معلوم» وتحدياتها في بيان كفيّة العلم قبل الإيجاد

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواريّ

صدرت مقالة «علم قبل از ايجاد خداوند به اشياء؛ برترى ديدگاه علم بلا معلوم بر نظريّة علم اجمالى در عين كشف تفصيلي»^١ (العلم الإلهيّ بالأشياء قبل إيجادها؛ رجاحة موقف العلم بلا معلوم نظريّة العلم الإجماليّ تزامناً مع الكشف التفصيليّ)، وهى تعانى مشاكل من جهات شتىّ فى مساعيها الرامية إلى إثبات رجاحة نظريّة «العلم بلا معلوم» فى بيان كفيّة العلم قبل الإيجاد. والمسار الذى تطويه المقالة ينتهى إلى تنفيذ الرأى المخالف وإثبات الرأى المختار، وذلك على خلاف ما تدّعيه من إثبات الرجاحة وذكر المزايا، وقد تمّ رسم هذا المسار على محور النقاط التالية: البيان التحويليّ للنظريّة المخالفة والتنقيض منها فى بعض المبادئ والأبعاد، توجيه انتقادات إلى النظريّة المخالفة

١. معين الدينى ونصيرى، پژوهشنامه فلسفه دين (نامه حكمت) [بحوث فى فلسفة الدين (رسالة الحكمة)]. السنة الثانية عشرة، العدد الأوّل (المزدوج ٢٣)، الربيع والصيف ١٣٩٣، ص ١٦٥-١٨٨.

على أساس عرض تقرير ناقص ومردود عنها، نفى الحيثية ذات الإضافة عن مفهوم العلم، رفض العلم الحضورى، وطرح نظريات غير متعلقة بموضوع المقالة، والأدهى من ذلك كله أن الباحث نسب رأيه الشخصى إلى الأحاديث الشريفة بحيث أخذ العنوان والمحتوى عن الروايات أخذاً مباشراً وبالتالي خطأ الرأى المقابل، وعنون الرأى المختار بالعنوان المختلق الملقق «العلم بلا معلوم» من دون معرفة مبدعيه. وعلى الرغم من اتجاه عنوان المقالة صوب إثبات رجاحة الرأى المختار، فقد اقتصر الإبطال على أن الباحث نفى ادعاء الحيثية ذات الإضافة عن مفهوم العلم، ونسب رأيه إلى الرحاب أهل البيت عليهم السلام القدسيّة الطاهرة بمنتهى الجراءة. ويمكن من خلال دراسة المقالة دراسة نقديّة وتقويم منهجى لمزاعمها وفق المعايير المضبوطة الدقيقة، أن نقدّم آليّة للذبّ عن تراث الحكماء المتألهين، والاحتراز عن الظاهريّة فى حقل الشريعة والإلهيات.

المفردات الأساسيّة: العلم قبل الإيجاد، العلم الإجمالىّ تزامناً مع الكشف التفصيلىّ، العلم بلا معلوم، إلهيات التفكيكيين.

المبادئ الفلسفيّة لصدر المتألهين فى إثبات علم جميع الموجودات بالله

- روح الله زينلى (أستاذ مساعد بجامعة الحكيم السبزواري)
- على رضا نجف زادة تربتى (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)
- سيد مرتضى حسيني شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسى بمشهد)

تطرّق الملاً صدرا فى مؤلفاته إلى الحديث عن علم جميع الموجودات بالله تعالى. وتكوّن هذا الموقف وفق المبادئ الخاصّة بحكمته المتعالية. وبالإضافة إلى أصالة الوجود التى تمثّل أساس الحكمة المتعالية فى جميع أبحاثه، فقد استأثرت مبادئ أخرى باهتمامه وكانت محطّ عنايته فى هذا الموضوع، وهى كالتالى: وحدة الوجود المشكّكة، كون المعلول عين الربط بالعلّة، مساوقة العلم للوجود والطرق غير الفلسفيّة (الآيات والروايات). وما قدّمه من إيضاح وبيان يختلف وفق المبادئ المذكورة. وقد بيّن موقفه بطرق شتى منها: تبنى قاعدة العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة السبب، والعلم البسيط. وهو فى الوقت الذى يثبت فيه علم جميع الكائنات بالله تعالى، نفى علم الكائنات الماديّة بالله، الأمر الذى يبدو ضرباً من المفارقة. والملاً صدرا وإن بادرنفسه

إلى محو هذه المفارقة إلا أنه ينبغي القول بأنه في ضوء مبادئه لن تطرأ مفارقة كهذه .
المفردات الأساسية: الوجود الربطى، مساواة العلم للوجود، وحدة الوجود
المشككة، قاعدة ذوات الأسباب، المبادئ غير الفلسفية، علم الماديات.

العقل الأول والوجود المنبسط في حكمة المشاء والعرفان؛ دراسة مقارنة

- سيد على حسيني شريف (عضو الهيئة العلمية بجامعة فردوسى بمشهد)
 - غلامعلى مقدم (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)
- إن ترتيب نظام الكون وكيفية صدوره وارتباطه بالمبدأ يُعدّ من المسائل الهامة في الأنطولوجيا العرفانية والفلسفية، وفي هذا الشأن يقول العرفاء بالوجه الواحد والوجود المنبسط، في حين يقول المشاء بالعقول المترتبة، والفلسفة والعرفان كلاهما يدعيان أنّ معارفها تحكى عن الواقع، وتحكم أصالة الوحدة الواقعة، بتقاربهما في هذا الموضوع، والرؤية السائدة تنسب التوفيق في هذا التناغم إلى الملاً صدرا، وقلّما أخذت بنظر الاعتبار حكمة المشاء، وأثبت البحث من خلال المنهج التحليلي المقارن أنّ حكمة المشاء على الرغم من عدم التقائها المباشر بالعرفان النظري في هذا المجال، إلا أنه يمكن للباحث أن يثبّت قابليّة تناغمها مع العرفان في ضوء أصول الفكر المشائى ومبادئه، كما يمكن الإشارة إلى الأدلة الداعمة، وتجاوز العقبات، والردّ على الإشكالات المحتملة في هذا المضمّار.
- المفردات الأساسية: الوجود المنبسط، المصادر الأول، فلسفة المشاء، العرفان، الحكمة المتعالية.

المبادئ الفلسفية - الحكيمية للصناعة (وفق المدارس الفلسفية الإسلامية)

- أحمد شه گلى (دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامى)
 - عسكر ديرباز (أستاذ مشارك بجامعة قم)
 - عبد الحسين خسرو پناه (أستاذ في معهد الثقافة والفكر الإسلامى للبحوث بقم)
- يُعدّ مصطلح «الصناعة» أحد أكثر المفاهيم تداولاً في حقل الحضارة الإسلامية وتباينت استخدامات هذا المصطلح. وجاء إطلاق هذا المصطلح على الصناعات البشرية كجزء

من مدلوله العامّ. وقد طرح الحكماء والعلماء المسلمون أبحاثاً أساسية بشأن الصناعة يمكن من خلال اعتمادها فتح آفاق جديدة في هذا الشأن. ودار البحث في هذه المقالة حول النظرة الفلسفية إلى الصناعة واستعراض مبادئها الحكمية وفق آراء الحكماء الإسلاميين. وقضية الرؤية الفلسفية على الرغم من أهميتها وضرورتها في العصر الراهن، لم تتمّ بعد دراسة جادة بشأنها من منظور الفلسفة الإسلامية وروادها. سلّطت هذه المقالة الضوء على الرؤية الكونية للصناعة من منظور الحكماء الإسلاميين، وشرحت هذه المبادئ. وتعود أهمية الاطلاع على هذه المبادئ إلى دورها في فهم مواقف الحكماء الإسلاميين من الصناعة، لتبيّن في ضوء ذلك كيفية انعكاس الرؤية الكونية للحكماء الإسلاميين على الصناعات اليدوية، وتمكّنا هذه الخطوة الهامة من تدوين المبادئ الفلسفية للصناعة التي تتأسس على رؤية الحكمة الإسلامية. وأهمّ المبادئ الفلسفية السائدة في الصناعة القديمة تلتخصّ في النقاط التالية: كون الصناعة محاكاةً للطبيعة، تقدّم الطبيعة على الصناعة، النظرة المشكّكة إلى الصناعات، كون تنوع الصناعات حكيمًا، البيان الميتافيزيقي لضرورة وجود الصناعات، النظرة المعنوية إلى الصناعات، المنهج النوعي، التنوع المنهجيّ.

المفردات الأساسية: الصناعة، الطبيعة، المبادئ الفلسفية، الحكماء الإسلاميون.

العقل النظريّ والعقل العمليّ

- محمّد إسحاق عارفيّ (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بالجامعة الرضوية)
- حسين غفاريّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
- عزيز الله فياض صابريّ (أستاذ مساعد بجامعة فردوسيّ بمشهد)

إنّ العقل بما له من أفق رحب ونطاق واسع ينقسم من جهات شتى إلى أقسام مختلفة، أحد هذه الأقسام هو تقسيمه باعتبار المعرفة ونوع نشاطه، والعقل بهذا الاعتبار ينقسم إلى عقل نظريّ وعقل عمليّ، وبالتالي فقد ظهرت مواقف ووجهات نظر مختلفة فيما إذا كان العقل النظريّ والعقل العمليّ قوّة واحدة تتمتع بالتسميتين أم أنّهما قوتان اثنتان، وإذا كانا قوتين فكيف تتعامل القوتان. وتمّ في هذه المقالة استعراض الآراء المختلفة ودراستها ونقدها وفي خاتمة المطاف تمّ إثبات قوتين تتصدى إحداهما النشاط النظريّ

والعلمي فحسب، والثانية تتولّى أمرين، هما: إدراك الكلّيات واستنباط الجزئيات المتعلقة بالعمل، والحمل على أداء العمل وفق الإدراك المذكور.

المفردات الأساسية: العقل، العقل النظري، الإدراك الكلي، الإدراك الجزئي، مبدأ التحريك.

الجسم، جوهر مشكك في فكر السهروردي

□ مصطفى مؤمنّي (أستاذ مساعد بجامعة نيشابور للعلوم الطبيّة)

□ محمّد جواد أخگرّي (ماجستير في فرع الفلسفة والحكمة الإسلاميّة)

المشهور لدى الفلاسفة حول الجسم، أنّه مركّب من الجوهرين: الهيولي والصورة، لكن ليست حقيقة الجسم وفق السهروردي والمدرسة الفلسفيّة الإشراقية، إلا مقداراً من الجوهر. وعلى هذا الأساس، فإنّ القاسم المشترك بين الأجسام هو هذا المقدار، كما أنّ اختلافها و تمايزها يعودان إلى هذا المقدار أيضاً. وبناء على هذا، ففي الحقيقة يعود ما به الامتياز وما به الاشتراك للأجسام، إلى شيء واحد، ويفسّر إرجاع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك في ماهية الجسم، بالتشكيك في حقيقة الجسم الجوهرية. إنّ القول بالتشكيك في الأجسام ناجم عن الاعتقاد بالتشكيك في الجوهر، وهذا الاعتقاد بدوره أيضاً يأتي نتيجةً للقول بالتشكيك في الماهية، الأمر الذي يُعدّ من ميزات فكر السهروردي ومدرسة الإشراق. تسهم دراسة موقف السهروردي من ماهية الجسم إسهاماً كبيراً في الكشف عن حقيقة عالم المادّة ومعرفة الأشياء من منظور السهروردي، لذلك تناول هذا المقال هذه المسألة و تحليل وجهة نظره في حقيقة الجسم.

المفردات الأساسية: السهروردي، الجسم، المقدار، التشكيك، الجوهر، الماهية.

حلّ معضلة المعقول الثاني الفلسفيّ على يد صدر المتألّهين وثماره

□ سيّد محمّد موسىّ بايكي (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلاميّة)

□ مجتبي رحمانيان (طالب ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بالجامعة الرضوية)

إنّ الحديث عن المعقولات الأوّلية والثانوية يندرج في المسائل المتعلقة بالعلم، لكن معظم حديث الحكماء المسلمين عنها دار من منظور الأنطولوجيا، وكان يراودهم هاجس

تحديد كيفية تقرّر هذه المفاهيم. وكاد جميع الحكماء حتّى فترة ما قبل الملاً صدرا يعتبرون التحقّق الخارجيّ لهذه المفاهيم مستحيلًا، وكانوا يرون أنّه حينما يتمّ حمل واحدٍ من هذه المفاهيم على أمر خارجيّ فسوف يكون على أرض الواقع صلة بين أمر ذهنيّ وخارجيّ، بيد أنّ الملاً صدرا يعتقد استحالة الربط بين أمر ذهنيّ وخارجيّ، ولا بدّ لطرفيّ عمليّة الربط أن يتحقّقا في ظرف تحقّق الربط والاتّصاف. فإذا كان الاتّصاف في الذهن فلا بدّ أن يكون طرفاه ذهنيّين، وإذا كان الاتّصاف في الخارج فلا بدّ من كونهما في الخارج.

المفردات الأساسيّة: المعقول الأول، المعقول الثاني المنطقيّ، المعقول الثاني الفلسفيّ، العروض، الاتّصاف.

is impossible and both sides of the connection must be realized in the realm of the realization of connection and qualification. If the qualification is in the mind, the sides must be in mind and if the qualification is in outside, the sides must be outside.

Keywords: *First intelligibles, Logical secondary intelligibles, Philosophical secondary intelligibles, Occurrence, Qualification.*

quantity. So, in fact distinguishing factor and common factor goes back to one thing. Referring of the distinguishing factor to common factor in the nature of the body means that there is gradation in the substantial nature of the body. Believing in gradation of bodies is result of believing in gradation in substance and this belief is the result of believing in gradation in essence which is regarded as one of the features of the thinking of Suhrawardi and the School of Illumination. Since the analysis of Suhrawardi point of view about the nature of the body helps understanding of the reality of the material world and knowing things from his perspective, this article analyzes this issue and his view of the nature of the body.

Keywords: *Suhrawardi, Body, Quantity, Gradation, Substance, Essence.*

Solving the Problem of the Philosophical Secondary Intelligibles by Sadr Al-Mutallehin and Its Result

□ *Sayyed Muhammad Mousavi Bygi (Assistant professor at Razavi University)*

□ *Mojtaba Rahmanian (An MA student of Islamic Philosophy & Theology)*

The discussion of the philosophical first and secondary intelligibles place in issues about science but it has been raised more as ontological point of view among Muslim scholars and they had the concern of determining of how these terms were applied. Almost all the philosophers before Mulla Sadra made the external fulfilment of these concepts impossible and believed that when one of these concepts is applied to an external thing, there is actually a relationship between a mental and an external matter, but Mulla Sadra believes that the connection between the mental and the external matter

Theoretical and Practical Reason

- *Muhammad Eshaq Arefi (A PhD student of Islamic philosophy & Theology)*
- *Hussein Ghaffari (Associate professor at University of Tehran)*
- *Azizollah Fayyaz Saberi (Assistant professor at Ferdowsi University)*

Reason can be divided as its expounded scope. One of its divisions is due to its epistemology and its activity. In this respect it is divided into theoretical and practical. There are different views about that they are one faculty that has two names or two faculties and if they are two, how they work? In this paper, we have explained and considered these views and finally proved that they are two faculties; one of them is solely a matter of theory and knowledge and the other is the matter of understanding of universals and the inference of the particulars concerning of the action and also makes work based on its perception.

Keywords: *Reason, Theoretical reason, Perception of the universal, Perception of the particular, Source of stimulation.*

Body, an Equivocal Substance in View of Suhrawardi

- *Mustafa Momeni (Assistant professor at Neyshabur Univ. of Medical Sciences)*
- *Muhammad Javad Akhgari (An MA of Philosophy & Islamic Hikmah)*

Although the famous view of philosophers about body is that it is a composite of the tow essences of the mater and form, the nature of body is nothing but quantitative part of substance in view of Suhrawardi and philosophical school of illumination. Accordingly, bodies are sharing in this quantity and their differentiation is also in that

The term “industry” is one of the most commonly used concepts in the field of Islamic civilization which has had different applications. Usage of this term in human industry has been part of its general meaning. Muslim scholars and philosophers have raised major issues in the industry that today using that model we can open new areas in this subject. The issue of this research is a philosophical look at the industry and the explanation of its philosophical foundations based on the opinions of Islamic philosophers. The issue of philosophical look at the industry despite its importance and necessity in contemporary times has not yet been studied seriously in terms of philosophy and Islamic philosophers. Analyzing the worldview dominating on industry in the eyes of Islamic intellectuals, we will analyze and explain these foundations in this article. Awareness of these basics is important for understanding the attitudes of Islamic intellectuals to industry in order to be clear the process of the world view of Islamic philosophers in traditional industries and this enable us in defining the philosophical foundations of the industry based on the attitude of Islamic philosophy. The imitation of the industry from nature, the primacy of nature on the industry, univocal attitude towards industries, diversification of industries based on wisdom, the metaphysical explanation of the necessity of industries, the spiritual attitude towards industries, the quality method, the variety of the method, are the most important philosophical principles governing the old industry.

Keywords: *Industry, Nature, Philosophical foundations, Islamic philosophers.*

A Comparative Study of the First Intellect and the Unfolded Existence in Peripatetic Philosophy and Mysticism

- *S. Ali Husseini Sharif (A member of academic board at Ferdowsi University)*
- *Gholamali Moqadam (A PhD student of Razavi University)*

The order of the system of existence and the quality of its issuance and its relation to the origin is important issues of mystical and philosophical ontology. In this regard, the mystics believe in unique mode and unfolded being and peripatetic believe in arranged intellects. Both philosophy and mysticism claim showing reality and principality of the uniqueness of the reality represents their convergence in this issue. The common view has attributed the success of this unison to Mulla Sadra and less paid attention to peripatetic philosophy. In this paper, we have shown in an analytic-comparative method that although there has not been for peripatetic philosophy in this matter a direct interaction conflict with theoretical mysticism, viewing the principles governing of their thoughts it can be proved that they are consistent with Sufism, Show their confirmations and answer the possible problems in this regard.

Keywords: *Unfolded existence, First emanated, Peripatetic philosophy, Mysticism, Transcendental philosophy.*

Philosophical Foundations of Industry (With Emphasis on Islamic philosophers' Views)

- *Ahmad Shahgoli (A PhD of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Askar dirbaz (Associate professor at University of Qom)*
- *Abdolhussein Khosrowpanah (Professor at Islamic Research Institute-Qom)*

The Philosophical Foundations of Sadr al-Motallehin in Proving the Knowledge of All Creatures to God

- Ruhollah Zeinali (*Assistant professor at Hakim Sabzevari University*)
- Aliraza Najafzadeh Torbati (*Assistant professor at Ferdowsi University*)
- Sayyed Morteza Husseini Shahrudi (*Professor at Ferdowsi University*)

Mulla Sadra has spoken of the knowledge all creatures to Allah in his works. This view has been established on the base of his special foundations in transcendental philosophy. Other than the principality of existence, which is the basis of transcendental philosophy in all matters, other foundations have been considered in this discussion: Gradual unity of existence, pure relevance of effect to cause, equality of knowledge with existence, and non-philosophical ways (verses and traditions). His explanations corresponding to the basics mentioned are different. He has explained his views in several ways that considering the rule of knowledge to effect just obtained through the cause and the simple knowledge is one of them. While he proves the knowledge of all creatures in Allah, sometimes negates the knowledge of material thing in God which is apparently paradoxical. Though Mulla Sadra has attempted to resolve this conflict, it should be said that according to his principles, such a conflict will not occur.

Keywords: *Copula existence, Equality of knowledge with existence, Gradual unity of existence, Rule of those who have causes, Non-philosophical foundations, Knowledge of materials.*

problem in different aspects. The path that the paper goes through is contrary to the claim of proof of excellence and the expression of benefits and invalidating of counterpart view and proving the chosen opinion. This line is based on these points: evolutionary explaining of the rival theory and reducing it in some foundations and dimensions, criticisms of rival theory based on an incomplete and unverifiable version of it, negating the characteristic of being dependent from the concept of knowledge, denial the intuitive knowledge, and discussing the ideas that are not related to the subject matter of the article, and the most surprising is the assignment of his opinion to narratives to the extent of direct understanding of the title and content from the narrations and the rejection of the opposite opinion, and choosing the selected opinion as the inventive title of the “knowing without known” without the genealogy of its creators. Despite trying to show the superiority of the selected opinion in the title of the article, refutation of the denial of the claim of characteristic of dependency from the concept of knowledge and courageous attachment of his opinion will be limited to the infallible Ahl al-Bayt (AS). Critical review of this article and systematic measure of its claims with precise criteria can be a way to protect the legacy of metaphysicians and avoid externalism in theology.

Keywords: *Pre-creation knowledge, Collective knowledge while it is clear in detail, Knowing without known, Theology of separatists.*

Abstracts

Challenges of the Notion of “Knowing without Known” in Explaining the Quality of the Knowledge in Things before They Are Created

□ *Muhammad Reza Ershadinia*

□ *Associate professor at Hakim Sabzevari University*

The article “Knowledge of God in things before they are created; the superiority of the view of knowing without known over the theory of collective knowledge while it is clear in detail”¹ attempts to prove the supremacy of the notion of “knowing without known” in explaining the quality of knowledge before being created is faced with

1. Moein al-Dini & Nasiri, *Philosophy Of Religion Research*, The 12th year, The First Issue (23), Spring & Summer 2014, pp. 165-188.

Table of contents

Challenges of the Notion of “Knowing without Known” in Explaining the Quality of the Knowledge in Things before They Are Created/ Muhammad Reza Ershadinia	3
The Philosophical Foundations of Sadr al-Motallehin in Proving the Knowledge of All Creatures to God Ruhollah Zeinali & Aliraza Najafzadeh Torbati & Sayyed Morteza Hussein Shahrudi	29
A Comparative Study of the First Intellect and the Unfolded Existence in Peripatetic Philosophy and Mysticism/ Sayyed Ali Hussein Sharif & Gholamali Moqadam	47
Philosophical Foundations of Industry (With Emphasis on Islamic philosophers’ Views) Ahmad Shahgoli & Askar dirbaz & Abdolhussein Khosrowpanah	69
Theoretical and Practical Reason Muhammad Eshaq Arefi & Hussein Ghaffari & Azizollah Fayyaz Saberi	97
Body, an Equivocal Substance in View of Suhrawardi Mustafa Momeni & Muhammad Javad Akhgari	111
Solving the Problem of the Philosophical Secondary Intelligibles by Sadr Al-Mutallehin and Its Result/ Sayyed Muhammad Mousavi Bygi & Mojtaba Rahmanian	127
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	145
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	158