



با توجه به نامه پایگاه استنادی علوم جهان اسلام مورخ ۱۳۹۲/۰۶/۲۴، بر اساس رتبه‌بندی دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی ایران، دانشگاه پیام نور با جهشی چشمگیر از رتبه ۲۴ در سال ۱۳۹۰ به رتبه ۸ در سال ۱۳۹۱ ارتقا یافته است.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

## حکمت صدرایی



دانشگاه پیام نور

سال سوم، شماره اول، پائیز و زمستان ۱۳۹۳

### اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

دانشیار دانشگاه پیام نور	دکتر علیرضا اژدر
دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران	دکتر علی افضلی
استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام	دکتر رضا اکبری
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید مهدی امام جمعه
دانشیار دانشگاه الزهرا	دکتر زهره توازیانی
دانشیار دانشگاه قم	دکتر محمد ذبیحی
دانشیار دانشگاه شیراز	دکتر سعید رحیمیان
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر محمد سعیدی مهر
دانشیار دانشگاه پیام نور	دکتر محمدعلی عباسیان چالشتری
دانشیار دانشگاه پیام نور	دکتر سید علی علم الهدی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر امیر عباس علیزمانی
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	دکتر حسین کلباسی اشتری

### صاحب امتیاز

دانشگاه پیام نور

### مدیر مسئول

دکتر علیرضا اژدر

### سردبیر

دکتر رضا اکبری

### مدیر داخلی

امیرحسین محمدپور

### ویراستار

زهره فتاحی

### کارشناس نشریه

رضا شکراله بیگی

این مجله براساس مجوز شماره ۹۰/۹۲۷۴ مورخ ۱۳۹۱/۴/۱۵ معاونت مطبوعاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود و براساس شماره مجوز چاپ کمیسیون نشریات ۳/۱۸۶۹۱۷ مورخ ۱۳۹۱/۹/۲۲ کمیسیون نشریات علمی کشور، دارای امتیاز علمی - پژوهشی است.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی در تارگاہ [www.SID.ir](http://www.SID.ir) نمایه سازی می شود. نویسندگان محترم می توانند مقالات خود را از این تارگاہ نیز ارسال نمایند و پژوهشگران ارجمند می توانند متن مقالات را در این پایگاہ مشاهده کنند.  
تهران - خیابان کریم خان زند - خیابان استاد نجات الهی - چهار راه سپند  
پلاک ۲۳۳ - ساختمان دانشگاه پیام نور استان تهران  
گروه نشریات - تلفن ۸۸۹۴۰۰۰۶  
وب گاه : <http://pms.journals.pnu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

# حکمت صدرایی

سال سوم، شماره اول، پائیز و زمستان ۱۳۹۳

## فهرست مقالات

- مفاهیم اعتباری در حکمت اشراقی و حکمت صدرایی: پژوهشی تطبیقی درباره معقول ثانی از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی / ۹  
نگارندگان: اسداله آذیر / معصومه سورنی
- تحلیل و بررسی تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا / ۲۵  
نگارنده: سید حسن بطحائی
- مقایسه دیدگاه بیکن و ملاصدرا در مورد موانع شناخت / ۳۹  
نگارندگان: زهره تویزانی / فاطمه ترکاشوند
- نحوه موجودیت ماهیت در فلسفه صدرالمتألهین / ۵۵  
نگارنده: محمد حسین زاده
- جایگاه هستی‌شناختی فیض منبسط در حکمت متعالیه / ۶۹  
نگارندگان: سید مرتضی حسینی شاهرودی / فاطمه استثنایی
- بازخوانی مفاهیم فلسفی در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمتألهین / ۸۵  
نگارندگان: ابراهیم راستیان / حسین هوشنگی
- بازخوانی نظریه اخلاقی ملاصدرا با تکیه بر «فضیلت‌گرایی» معاصر / ۹۷  
نگارندگان: رضا رضازاده / پریچهر میری
- وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا / ۱۰۹  
نگارنده: محمد سعیدی مهر
- یگانه‌انگاری صدرایی / ۱۲۵  
نگارندگان: رضا صفری کندسری / حسین واله



دانشگاه پیام نور



دانشگاه امام صادق



دانشگاه علامه طباطبائی



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



دانشگاه الزهراء



دانشگاه قم



دانشگاه اصفهان

ISSN:

2322-1992

## دستورالعمل تدوین مقاله در مجلات علمی - پژوهشی دانشگاه پیام نور

### شرایط پذیرش مقاله

- محیط Microsoft Word 2003-2007 یا ویرایش‌های بالاتر، و با فاصله ۲ cm از چپ و راست و فاصله ۳ cm از بالا و پایین کاغذ انجام شود.
- ۱۱- دستورهای نقطه‌گذاری در نوشتار متن رعایت شوند. به طور مثال، گذاشتن فاصله قبل از نقطه (.)، کاما (،) و علامت سؤال (؟) لازم نیست، ولی بعد از آن‌ها، درج یک فاصله الزامی است.
- ۱۲- کلیه صفحات مقاله - اعم از متن، شکل، جدول، و تصویر - قطع یکسان و شماره‌گذاری داشته باشد و حداکثر حجم مقاله، همراه با جدول‌ها و نمودارها، بیشتر از ۲۰ صفحه (۶۰۰۰ کلمه) نباشد.
- ۱۳- پس از چاپ مقاله، نسخه‌ای از نشریه حاوی مقاله مورد نظر به تعداد نویسندگان، برای نویسنده مسئول مکاتبات ارسال خواهد شد.
- ۱۴- نحوه ارسال مقاله: ارسال مقاله منحصراً از طریق سامانه الکترونیکی مجله به آدرس ذیل انجام می‌شود. به مقاله‌های ارسال شده از طریق نامه یا پست الکترونیک نشریه، ترتیب اثر داده نخواهد شد:  
<http://pms.journals.pnu.ac.ir>
- ۱۵- مقاله‌های ارسالی باید دارای بخش‌های زیر باشد:
- شناسه مقاله: همراه هر مقاله، اطلاعات ذیل به هر دو زبان فارسی و انگلیسی ارسال خواهد شد:
    - عنوان کامل مقاله به فارسی و انگلیسی
    - نام و نام‌خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به ترتیب میزان سهم و نیز مرتبه علمی و محل اشتغال یا تحصیل نویسنده/ نویسندگان (به فارسی و انگلیسی)
    - نشانی کامل نویسنده مسئول مکاتبات به فارسی و انگلیسی (شامل نشانی پستی، شماره تلفن ثابت، همراه، دورنگار، و نشانی الکترونیکی)
    - مشخص کردن نام مؤسسه تأمین کننده مخارج مالی.
  - صفحه اول: عنوان کامل مقاله به فارسی، عنوان مقاله - که در وسط صفحه اول نوشته می‌شود - باید خلاصه و گویا و بیان کننده موضوع تحقیق باشد؛ و از ۲۰ کلمه تجاوز نکند. از درج اسامی نگارنده (گان) در صفحه اول مقاله اجتناب شود.

- ۱- مقاله‌های ارسالی باید در زمینه تخصصی نشریه و دارای جنبه پژوهشی و حاصل کار پژوهشی نویسنده یا نویسندگان باشد.
- ۲- مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشجویان با نام استاد راهنما، مشاوران و دانشجو و با تأییدیه استاد راهنما و مسئولیت وی منتشر می‌شود.
- ۳- علاوه بر قرار گرفتن موضوع مقاله در دامنه تخصصی مجله، مقاله یا بخشی از آن نباید در هیچ مجله‌ای در داخل یا خارج از کشور در حال بررسی بوده یا منتشر شده باشد، یا هم‌زمان برای سایر نشریه‌ها ارسال نشده باشد. مقالات ارائه شده به صورت خلاصه مقاله در کنگره‌ها، سمپوزیوم‌ها، سمینارهای داخلی و خارجی که چاپ و منتشر شده باشد، می‌تواند در قالب مقاله کامل ارائه شوند.
- ۴- زبان رسمی نشریه فارسی است (با این حال مقاله‌های به زبان انگلیسی نیز قابل بررسی خواهد بود).
- ۵- مقاله‌های ترجمه شده قابل پذیرش نیست.
- ۶- نشریه در ردّ یا قبول، ویرایش، تلخیص یا اصلاح مقاله‌های پذیرش شده آزاد است و از بازگرداندن مقاله‌های دریافتی معذور است.
- ۷- مسئولیت صحت و سقم مطالب مقاله به لحاظ علمی و حقوقی و مسئولیت آراء و نظرات ارائه شده، بر عهده نویسنده مسئول مکاتبات است و چاپ مقاله، به معنی تأیید تمام مطالب آن نیست.
- ۸- مقاله‌های علمی - مروری از نویسندگان مجرب در زمینه‌های تخصصی، در صورتی پذیرفته می‌شود که به منابع معتابهی استناد شده و نوآوری داشته باشند.
- ۹- اصل مقاله‌های ردّ شده یا انصراف داده شده، پس از شش ماه از آرشيو مجله خارج خواهند شد و مجله هیچ‌گونه مسئولیتی در قبال آن‌ها نخواهد داشت.
- ۱۰- حروفچینی مقاله‌های ارسالی باید در کاغذ A4، دو ستونه، با فاصله تقریبی میان دو ستون و میان سطور ۱ cm، با قلم B Lotus نازک ۱۲، برای متن‌های لاتین با قلم Times New Roman نازک ۱۱ با فاصله تقریبی میان سطور ۱ cm، و برای متن‌های عربی با قلم B Badr 12، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ cm، در

- چکیده فارسی: شامل شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله با تأکید بر طرح مسئله، هدف‌ها، روش‌ها و نتیجه‌گیری است. چکیده، در یک پاراگراف و حداکثر در ۲۵۰ کلمه تنظیم شود. در این بخش، نباید از کلمات اختصاری تعریف نشده، جدول، شکل و ارجاع استفاده شود.

- واژگان کلیدی فارسی: (۳ تا ۷ واژه) واژه‌های کلیدی به نحوی تعیین شوند که بتوان از آن‌ها در تهیه فهرست موضوعی (Index) استفاده کرد.

- چکیده انگلیسی (Abstract) و واژگان کلیدی انگلیسی: برگردان کامل عنوان، متن و واژگان کلیدی چکیده فارسی، باید با مقاله همراه باشد.

- لازم است مقاله دارای مقدمه (مشمول بر طرح مسئله، مرور پژوهش‌های انجام شده، روش تحقیق، منطق حاکم بر ترتیب مباحث مقاله) و نتیجه باشد.

- معادل فارسی مفاهیم و نام‌های خارجی در پی‌نوشت ذکر شود.

#### • نحوه ارجاع

- ارجاع مأخذ در متن مقاله، داخل پرانتز به روش APA مشخص شود و در قسمت مراجع، مشخصات کامل منبع به ترتیب حروف الفبا آورده شود. فقط منابع استفاده شده در متن، در فهرست منابع ارائه شوند. منابع باید مستند و معتبر بوده و به ترتیب حروف الفبای نام خانوادگی نویسنده(گان)، با تورفتگی ۰/۵ سانتیمتر برای خطوط دوم و بعد از آن (Hanging) مرتب شوند. ذکر منابع در متن مقاله، با ارجاع به نگارنده(گان) و سال انتشار منبع صورت گیرد. وقتی از چند اثر مختلف یک نویسنده استفاده می‌شود، شماره‌گذاری این منابع به ترتیب سال انتشار آن‌ها (از قدیم به جدید) انجام گیرد. نام مخفف مجلات باید بر اساس نام استاندارد آن‌ها در لیست ISSN - که از طریق آدرس اینترنتی زیر قابل دسترسی است - در فهرست منابع درج شود:

<http://www.nlai.ir>

#### • نحوه ارجاع در داخل متن

- منابعی که یک یا چند نویسنده دارد: (نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، سال: صفحه)

- منابعی که از نوشته دیگران نقل قول شده است: (نقل از ....، سال: صفحه)

- منابع اینترنتی: (نام خانوادگی نویسنده یا نام فایل .html، تاریخ یا تاریخ دسترسی به روز، ماه، سال)

• نحوه ارجاع در قسمت منابع در پایان مقاله: (توجه: در صورت مشخص نبودن نویسنده، تاریخ نشر یا ناشر از عبارات‌های بی‌نام، بی‌تا و بی‌جا استفاده شود.)

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان. (سال انتشار). عنوان کتاب. محل نشر: ناشر. نوبت ویرایش یا چاپ.

○ کتابی که به جای مؤلف، با عنوان سازمان‌ها یا نهادها منتشر شده است: نام سازمان یا نهاد. (سال انتشار). عنوان کتاب. محل نشر: مؤلف. نوبت ویرایش یا چاپ.

○ فصلی از یک کتاب یا مقاله‌ای از یک مجموعه مقاله که به وسیله افراد مختلف نوشته شده اما مؤسسه یا افراد معینی آن را گردآوری و به چاپ رسانده‌اند: نام نویسنده/ نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. نام گردآورنده. نام مجموعه مقالات، شماره صفحات درج فصل کتاب یا مقاله. محل نشر: ناشر.

○ کتابی که مؤلف خاصی ندارد: عنوان کتاب. (سال انتشار). محل نشر: ناشر. نوبت ویرایش یا چاپ.

○ کتاب ترجمه شده: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان. (سال ترجمه). عنوان کتاب به فارسی. نام و نام خانوادگی مترجم. محل نشر: ناشر.

○ پایان‌نامه: نام خانوادگی نگارنده پایان‌نامه، نام. (سال). عنوان. ذکر پایان‌نامه بودن منبع. دانشگاه.

- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان (سال). عنوان مقاله، نام نشریه. صاحب امتیاز، سال، دوره یا شماره، شماره صفحات درج مقاله.

■ مقاله‌های چاپ شده در روزنامه‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال، روز، ماه). عنوان مقاله؛ نام روزنامه، شماره صفحه.

■ مقاله ترجمه شده: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال). عنوان مقاله، (نام و نام خانوادگی مترجم با ذکر عنوان مترجم). نام نشریه/ی که مقاله ترجمه شده در آن درج شده. صاحب امتیاز، سال، دوره یا شماره، شماره صفحات.

• منابع قابل دسترس از طریق شبکه جهانی وب یا منابع الکترونیکی

◆ کتاب و مجموعه مقالات: نام خانوادگی، نام نویسنده. عنوان کتاب. محل نشر: ناشر، تاریخ

انتشار. تاریخ آخرین ویرایش در صورت وجود؛  
[نوع رسانه: ... On Line, DVD], [تاریخ  
مشاهده].

♦ کتاب و مجموعه مقالات بر روی لوح فشرده:  
نام خانوادگی، نام نویسنده. عنوان کتاب. [CD-  
ROM] محل نشر: ناشر، تاریخ انتشار.

♦ فایل صوتی: نام خانوادگی، نام صاحب فایل. «نام  
فایل» [Sound File]. [ذکر فرمت فایل]. [On  
Line, ...]. [تاریخ مشاهده].

♦ پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام نویسنده. «عنوان پایان  
نامه»، مقطع تحصیلی و رشته، نام دانشکده،  
دانشگاه، سال دفاع. [نوع رسانه: ... On Line],  
[تاریخ مشاهده].

♦ فایل تصویری: نام خانوادگی، نام صاحب فایل.  
«نام فایل» [Image File]. [ذکر فرمت فایل].  
[On Line, ...]. [تاریخ مشاهده].

♦ چکیده مقالات: نام خانوادگی، نام نویسنده.  
«عنوان مقاله». [ذکر واژه چکیده]. نام مجله،  
دوره، شماره، ماه، سال: شماره صفحه (در  
صورت وجود). [نوع رسانه: ... On Line],  
[تاریخ مشاهده].

♦ فایل ویدئویی: «نام فایل» [Video File]. [ذکر  
فرمت فایل]. [On Line, ...]. [نشانی دسترسی].  
[تاریخ مشاهده].

♦ مقاله کنفرانس یا سمینار: نام خانوادگی، نام  
نویسنده. «عنوان مقاله». عنوان سمینار یا همایش  
(محل و تاریخ برگزاری روز، ماه، سال). تاریخ  
انتشار یا آخرین ویرایش: شماره صفحه (در  
صورت وجود). [نوع رسانه: ... On Line],  
[تاریخ مشاهده].

♦ پست الکترونیک: نام خانوادگی، نام فرستنده نامه.  
(نشانی الکترونیکی فرستنده). تاریخ ارسال نامه به  
روز، ماه، سال. «موضوع نامه». نام و نام خانوادگی  
گیرنده نامه (نشانی الکترونیکی گیرنده).

♦ مقاله کنفرانس یا سمینار: نام خانوادگی، نام  
نویسنده. «عنوان مقاله». عنوان سمینار یا همایش  
(محل و تاریخ برگزاری روز، ماه، سال). تاریخ  
انتشار یا آخرین ویرایش: شماره صفحه (در  
صورت وجود). [نوع رسانه: ... On Line],  
[تاریخ مشاهده].

۱۶- مقالاتی که بر اساس مندرجات این راهنما تهیه نشده  
و مطابقت نداشته باشند، بررسی نخواهند شد.

♦ مقاله‌های قابل دسترس از طریق سایت‌ها یا  
صفحات خانگی: نام خانوادگی، نام نویسنده.  
«عنوان مقاله». نام سایت یا صفحه خانگی. تاریخ  
انتشار یا آخرین روزآمد شدن [On Line, ...],  
[تاریخ مشاهده].

۱۷- مسئولیت هر مقاله از نظر علمی، ترتیب اسامی و  
پیگیری، به عهده نویسنده مسئول آن خواهد بود.  
نویسنده مسئول باید تعهدنامه ارسال مقاله را از  
سایت دانلود و پس از اخذ امضای تمامی  
نویسندگان، به دبیرخانه مجله ارسال نماید.

♦ مقاله‌های مجلات الکترونیکی: نام خانوادگی، نام  
نویسنده. «عنوان مقاله». نام مجله، دوره، شماره،  
ماه، سال: شماره صفحه [On Line, ...], [تاریخ  
مشاهده].

۱۸- تعداد و ردیف نویسندگان مقاله، به همان صورتی  
که در نسخه اولیه و زمان ارائه به دفتر مجله  
مشخص شده، مورد قبول است و تقاضای حذف یا  
تغییر در ترتیب اسامی نویسندگان، فقط قبل از  
داوری نهایی و با درخواست کتبی تمامی  
نویسندگان و اعلام دلیل قابل بررسی است.

♦ مقاله‌های مجلات الکترونیکی بر روی لوح  
فشرده: نام خانوادگی، نام نویسنده. «عنوان مقاله».  
نام مجله، [CD-ROM] دوره، شماره، ماه، سال:  
شماره صفحه (در صورت وجود).

۱۹- مقالات توسط هیأت تحریریه و با همکاری هیأت  
داوران ارزیابی شده و در صورت تصویب، طبق  
ضوابط مجله در نوبت چاپ قرار خواهند گرفت.  
هیأت تحریریه و داوران مجله، در ردّ یا قبول،  
اصلاح مقالات و بررسی هر گونه درخواست  
نویسنده (گان)، دارای اختیار کامل می‌باشند.

♦ اطلاعات متعلق به شخصی خاص: نام  
خانوادگی، نام صاحب صفحه اصلی. [ذکر واژه  
صفحه اصلی ... Homepage]. [نوع رسانه: On  
Line, ...]. [تاریخ مشاهده].

۲۰- گواهی پذیرش مقاله، پس از اتمام مراحل داوری  
و ویراستاری و تصویب نهایی هیأت تحریریه،  
توسط سردبیر مجله صادر شده و به اطلاع نویسنده  
مسئول خواهد رسید.

♦ اطلاعات متعلق به سازمان یا نهادی خاص:  
عنوان سایت. [ذکر واژه صفحه اصلی





مفاهیم اعتباری در حکمت اشراقی و حکمت صدرایی:  
پژوهشی تطبیقی درباره معقول ثانی از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی

Secondary Intelligibles in Suhrawardi's and Allameh Tabatabaei's Views

Asadollah Azhir\*

اسداله آذیر\*

Masoumeh Sourni\*\*

معصومه سورنی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۵

Abstract

The present paper aims to compare Allameh Tabatabaei's view on the issue of secondary intelligibles with Suhrawardi's. For this purpose, after describing the views of Suhrawardi and Allameh Tabatabaei on the definition and classification of objective and subjective concepts, how these concepts exist outside and inside mind, the criterion of truth, comparison of the two concepts, manifestations of subjective concepts, etc., their views on the above issues are compared. The topics discussed in this paper reveal that both philosophers have achieved an understanding of subjective concepts and distinguish them from objective ones. However, Suhrawardi has not made any distinction between different kinds of subjective concepts and has mentioned philosophical and logical concepts on the same plane. As a result, he has founded logical convictions upon philosophical concepts; Allameh, however, makes division between secondary intelligibles and places philosophical and logical concepts in two separate groups; As such, he makes distinctions between their convictions.

**Keywords:** Illuminationist philosophy, Transcendental Philosophy, Derivative Concepts, Secondary Intelligible, Suhrawardi, Mulla Sadra.

چکیده

بحث مفاهیم اعتباری یا معقول ثانی از مباحث محوری در فلسفه اسلامی است که تمرکز و تأکید شیخ اشراق بر آن، یک نقطه عطف محسوب می‌شود. علامه طباطبایی نیز به‌عنوان نماینده بارز حکمت صدرایی در دوران معاصر، به تبیین این بحث در چارچوب حکمت متعالیه پرداخته است. آرای دو حکیم، در ملاک تشخیص مفهوم اعتباری، تعریف و تقسیم مفاهیم اعتباری، نحوه وجود مفاهیم و معقولات ثانیه، ملاک صدق این مفاهیم و مصادیق آنها قابل مقایسه‌اند. ادعا در نوشتار حاضر بر آن است که اختلاف دو فیلسوف درباره نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی، بیش از آن‌که مربوط به دیدگاه آنان راجع به اصالت وجود یا ماهیت باشد، به اذعان یا عدم اذعان آنان به تمایز مفاهیم فلسفی از مفاهیم منطقی دارد. دیدگاه‌های علامه طباطبایی در مجموع بیانی دیگر از یافته‌هایی است که ملاصدرا در باب معقولات ثانیه بدان دست یافته بود. از این رو، صرف نظر از ابتکارات خود علامه، این پژوهش تطبیقی، به نوعی مقایسه میان فلسفه اشراقی و فلسفه صدرایی نیز محسوب می‌شود.

**واژگان کلیدی:** حکمت اشراقی، حکمت صدرایی، مفاهیم اعتباری، معقول ثانی، سهروردی، علامه طباطبایی.

\* assistant professor at Razi University in Kermanshah, asadazhir@razi.ac.ir

\*\* MA Student at Razi University in Kermanshah, Majid.bahrapour@yahoo.com

\* استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه (نویسنده مسئول)

\*\* کارشناس ارشد رشته فلسفه و حکمت اسلامی

## مقدمه

فلاسفه پیش از سهروردی، یا اساساً واژه «معقول اول» و «معقول ثانی» را در معنای مصطلح آن به کار نبرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸ ق: ۱/۱۱، ۱۹-۲۰؛ ۲/۳۷)، یا فقط از واژه «معقول اول» و «معقول ثانی» به معنایی که بعدها «منطقی» نام گرفت آگاهی داشته‌اند و بر مفاهیم فلسفی اطلاق معقول ثانی نکرده‌اند و یا فقط بر برخی از مفاهیم فلسفی چنین اطلاقی داشته‌اند و آن‌ها را هم در زمره معقولات ثانی به اصطلاح منطقی گنجانده‌اند. به نظر می‌رسد که شیخ الرئیس مبدع و مبتکر واژه «معقول ثانی» در معنای اصطلاحی آن است. او اگرچه معقولات ثانیه را به فلسفی و منطقی تقسیم نکرده است، اما مطلق معقولات را به اولی و ثانیه تقسیم کرده است؛ هرچند منظورش از معقولات ثانیه مفاهیم منطقی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۶۷؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۰). وی به برخی از ویژگی‌های مفاهیم فلسفی توجه داشته است، هرچند این بدان معنا نیست که او معقولات ثانیه را به معقولات ثانیه فلسفی و منطقی تقسیم کرده باشد. نظر بهمنیار، شاگرد برجسته ابن سینا، درباره معقولات ثانی همان نظر شیخ است؛ با این تفاوت که بهمنیار مفاهیم «شیء»، «ذات» و «وجود» را که امروزه جزء معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌روند در ذیل معقولات ثانیه قرار می‌دهد و با معیارهایی که ارائه می‌دهد منظورش همان معقولات ثانی منطقی است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۶). شیخ اشراق با طرح بحث «مفهوم اعتباری» از همان چیزی سخن می‌گوید که پیش و پس از وی با عنوان معقول ثانی از آن یاد شده است. او گستره مفاهیم اعتباری را به همه مفاهیم منطقی و فلسفی بسط می‌دهد، ملاک‌هایی را برای تمایز مفاهیم حقیقی از مفاهیم اعتباری معرفی می‌کند، برای اثبات اعتباری بودن برخی مصادیق اعتباری دلیل ارائه می‌دهد و بعضی از

لوازم دیدگاهش همانند اصالت ماهیت در تحقق و در جعل را پی می‌گیرد. دیدگاه سهروردی درباره مفاهیم اعتباری بعد از وی همچنان ادامه پیدا می‌کند و افرادی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، تفتازانی و دشتکی شیرازی همان رأی و نظر سهروردی را می‌پذیرند. این دیدگاه را افرادی همچون قوشچی، جلال‌الدین دوانی و میرداماد به تدریج تغییر می‌دهند (شریف و جوادی، ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰). هنگامی که علامه طباطبایی در چارچوب سنت صدرایی به بحث مفاهیم حقیقی و اعتباری می‌پردازد، «معقولات» دیگر محدود به دو اصطلاح «معقول اول» و «معقول ثانی منطقی» نیستند و فلاسفه پیش از او به مفهوم و اصطلاح «معقول ثانی فلسفی» دست یافته‌اند. همین امر سبب می‌شود که علامه همانند صدرالمآلهین مفاهیم منطقی و فلسفی را از یکدیگر متمایز کند و آن‌ها را در دو گروه جداگانه قرار دهد. بنابراین، با توجه به فضاهایی که دو فیلسوف اشراقی و صدرایی ما در آن سیر می‌کردند، دیدگاه آن‌ها درباره «مفاهیم اعتباری» با یکدیگر متفاوت می‌شود و نتایج متفاوتی نیز به بار می‌آورد؛ البته سهروردی و علامه در این زمینه با یکدیگر اشتراکاتی نیز دارند. در این نوشتار سعی بر آن است که دیدگاه این دو فیلسوف درباره معقولات ثانیه فلسفی با یکدیگر مقایسه شوند. از آنجا که شیخ اشراق همواره و علامه طباطبایی گاهی (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف، مقاله پنجم؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۶) از اصطلاح «مفاهیم اعتباری» برای این منظور استفاده می‌کنند، ما نیز همین اصطلاح را برمی‌گزینیم. بدیهی است که در این جا، همان گونه که در پی خواهد آمد، «اعتباری» به معنای اعتباری عقلی است نه اجتماعی و قراردادی. از جمله آثاری که توجهی ویژه به بحث معقول ثانی در مکتب اشراقی داشته‌اند، اثری است از یزدان‌پناه با عنوان حکمت اشراق. نویسنده

با عنوان «مفاهیم اعتباری»، به خصوص درباره آرای علامه طباطبایی، راجع به اعتباریات اجتماعی و قراردادی است که از موضوع این مقاله خارج‌اند. از جمله مقالات پربار درباره سیر تاریخی بحث مورد نظر اثری است از زهرا شریف و محسن جوادی با عنوان «معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشائی - اشراقی از خواجه نصیر تا میرداماد» که در مجله معرفت فلسفی به چاپ رسیده است. این مقاله نسبتاً مفصل به سهروردی به نحوی گذرا پرداخته و به ملاصدرا و علامه طباطبایی اصلاً پرداخته است. مقاله حسین هوشنگی، یعنی «مقایسه فلسفه اسلامی و فلسفه کانت در باب معقولات» در مقالات و بررسی‌ها، و نیز مقاله‌ای از عبدالله نصری با عنوان «بررسی تطبیقی مقولات کانت و نظریه استاد مطهری در معقولات ثانی فلسفی» در مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، هر دو مفاهیم برساخته ذهن آدمی در جریان تفکر از دو دیدگاه را مقایسه می‌کنند، اما در این آثار خاستگاه اشراقی این بحث در فلسفه اسلامی، یعنی خود شیخ اشراق بررسی نمی‌شود و نیز وی با چهره شاخص مکتب صدرایی در دوره معاصر، یعنی علامه طباطبایی، مقایسه نمی‌شود.

#### ۱- معانی اصطلاح «اعتباری»

اصطلاح «اعتباری» بر چند معنای مختلف اطلاق می‌شود. گاهی «اعتباریت» در برابر «اصالت» به معنای منشأ بودن بالذات برای آثار است. طبق این اصطلاح، اعتباری چیزی است که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض است، در برابر اصیل که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات است. ماهیت به این معنا در اصطلاح صدرایی، امری اعتباری و وجود امری اصیل است (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۲۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ق: ۲۳). گاهی اصطلاح «اعتباری» به معنای چیزی است که وجود فی نفسه ندارد؛ یعنی وجودش

محترم از موضع اصالت وجودی صدرایی دیدگاه‌های سهروردی را تبیین و نقد می‌کند و در نهایت تلاش دارد با پیشنهاد نظریه شهود عقلانی مفاهیم فلسفی، دیدگاه صدرایی را نیز به نوعی استکمال بخشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۸-۲۹۰). اثر مفید دیگری که تحت تأثیر اثر فوق و راهنمایی نویسنده‌اش به طبع رسید (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۸، ۵۲۵)، کاری است با عنوان معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی. روش و موضع‌گیری این کتاب همانند اثر پیش‌گفته است، اما دو فصل جداگانه را به سهروردی و علامه طباطبایی اختصاص می‌دهد (همان: ۲۵۹-۲۹۸، ۴۶۱-۴۷۱). با این حال، هیچ‌یک از این دو اثر آرای دو حکیم مورد نظر در بحث حاضر را به طور مدون مقایسه نمی‌کنند و مهم‌تر آن‌که با طرح دیدگاه شهود عقلانی مفاهیم فلسفی، تفکیک مقام ثبوت از مقام اثبات، تقدم ماهیت در مقام اثبات و تقدم وجود در مقام ثبوت و با موضع اصالت وجودی دیدگاه سهروردی درباره معقول ثانی را درک می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که «وی میان مقام «اثبات» و مقام «ثبوت» خلط کرده است» (همان: ۵۳۶)، اما در اثر حاضر اولاً، مقایسه دو طرف با بسط بیشتر صورت می‌پذیرد و ثانیاً، ادعا بر آن است که دیدگاه ناظر به وجود انتزاعی مفاهیم فلسفی در خارج، می‌تواند با نظریه اصالت ماهیت جمع شود، کاری که در برخی متفکران پس از سهروردی و پیش از ملاصدرا، همانند سید سند و میرداماد عملاً رخ داد. اشکال سهروردی به مبنای اصالت ماهیتی‌اش باز نمی‌گردد، بلکه از آن‌جاست که وی برای مطلق مفاهیم انتزاعی هیچ نوع خارجیتی قائل نیست و همان‌طور که نویسندگان محترم فوق نیز بارها اذعان داشته‌اند، هنوز به تفکیک میان مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی نرسیده است.

مقالات چندی نیز درباره معقولات ثانی و مفاهیم اعتباری بحث کرده‌اند. بسیاری از مقالات

تسلسلی باشد، چنین امری از صفات عقلی است که در خارج وجود ندارد. بر این اساس، وی مفاهیمی همچون ذات، حقیقت، ماهیت و عرضیت را اعتباری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۳۶۴). در *التلویحات* این ملاک و میزان را چنین بیان می‌دارد:

«خلاصه ملاک و معیار این است که هر چه را دیدی که از تحققش تکرر تسلسل‌آمیز پیدا کرد، راه رهایی آن است که گفتم [این اصلاً خارجی نیست و فقط ذهنی است]. این میزان را درک کن و در هر کلامی به کار گیر تا امر ذهنی نزد تو به عنوان یک ذات عینی واقع نشود» (همو، ۱۳۷۵ الف: ۲۶).

این ملاک به صورت قاعده‌ای با عنوان «کل نوع یتکرر فهو اعتباری» درآمده است و سهروردی را بنیان‌گذار این قاعده می‌دانند (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۱/ ۴۳۵-۴۳۶).

ملاک دوم سهروردی، برای شناسایی مفاهیم اعتباری، این است که هر گاه صفت و موصوف مجعول به جعل بسیط باشند آن صفت اعتباری است؛ یعنی هر گاه انفکاک صفتی از موصوفش ممتنع باشد، آن صفت حقیقتی در خارج نخواهد داشت و اعتبار ذهنی خواهد بود. برای مثال، «رنگ بودن» را نمی‌توان از «سیاهی» تفکیک کرد و تأخر «رنگ بودن» از «سیاهی» یا زوالش از آن ممکن نیست. او بر این باور است که چون تعدد جعل در این موارد معقول نیست، تعدد وجود هم ممکن نیست (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۲۴؛ همو، ۱۳۷۵ ب: ۶۹).

ملاک سوم سهروردی، برای شناسایی مفاهیم اعتباری، این است که به ماهیت خاصی اختصاص ندارند و قابل حمل بر حقایق متعددند. او در بیان دلایل اعتباری بودن وجود به این معیار اشاره می‌کند و بیان می‌کند که وجود به حقایق و پدیده‌های متفاوت، به معنایی واحد، صدق می‌کند

رابط و فی‌غیره است؛ در برابر آنچه از وجود فی‌نفسه برخوردار است، اعم از آن که وجود فی‌نفسه‌اش لافسه باشد یا لغیره. طبق این اصطلاح، همه نسبت‌ها و روابط اموری اعتباری‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳/ ۱۵۲). گاهی اوقات نیز منظور از اصطلاح «اعتباری» مفاهیمی است که صرفاً برای دستیابی به اهداف و اغراض عملی در جامعه بر یک سری موضوعات خاص حمل و بر آن‌ها تطبیق می‌شوند؛ مثلاً، مفهوم «رأس» اگر بر سر انسان یا حیوان که مصادیق حقیقی آن است اطلاق شود، مفهومی حقیقی است، اما اگر بر یک فرد از انسان، به منزله علامت و نشانه‌ای برای یک سری اعتبارها و قراردادهای دیگر اطلاق شود، مفهومی اعتباری خواهد بود (همو، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۲؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۸-۲۵۹). اصطلاح «اعتباری» معنای دیگری نیز دارد که مترادف واژه «معقول ثانی» است و منظور از آن به طور کلی مفاهیمی است که ذهن آن‌ها را اعتبار کرده است و خارجیتی ندارند. بنابراین، معانی مختلف اصطلاح «اعتباری» با یکدیگر اشتراک لفظی دارند و هر کدام در موردی خاص استعمال می‌شوند. در این نوشتار معنای اخیر اصطلاح «اعتباری»، یعنی «معقولات ثانیه»، از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی بررسی می‌شود، اما این معنای اخیر نزد دو فیلسوف کاملاً یکسان نیست و وقتی آن‌ها در آثارشان این اصطلاح را به کار می‌برند و برخی مصادیق را در زمره آن می‌گنجانند، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند که در ادامه خواهد آمد.

## ۲- ملاک و معیار شناسایی مفاهیم اعتباری

از عبارات شیخ اشراق و علامه طباطبایی، می‌توان ملاک‌ها و معیارهایی را برای شناسایی مفاهیم اعتباری به دست آورد. سهروردی معتقد است که هر گاه لازمه تحقق چیزی تکرار آن به نحو

۴- مفاهیم اعتباری با فعالیت و کندوکاو ذهنی پدید می‌آیند (همان: ۲۰، ۱۵۱). توضیح این‌که، مفاهیم ماهوی بدون فعالیت مستقل عقل وارد ذهن می‌شوند، اما مفاهیم اعتباری نیاز به کندوکاو مستقل عقلی دارند. برای مثال، آدمی به محض دیدن ابر به معلول بودن آن پی نمی‌برد، بلکه تا ذهن بین ابر و باران مقایسه‌ای صورت ندهد، به مفهوم علت و معلول نایل نمی‌شود.

۵- اگر مفهومی نتواند در خارج به صورت مستقل و فی‌نفسه تحقق داشته باشد، و از وقوع خارجی و فی‌نفسه آن تسلسل پیش آید، آن مفهوم اعتباری است. بر این اساس، وی در مواضع مختلف بیان می‌کند که مفاهیم فلسفی از قبیل امکان، وجوب و اضافه نمی‌توانند در خارج، وجود مستقل و منحاز داشته باشند (همان: ۵۴؛ همو، ۱۴۱۶: ۶۹، ۱۲۷).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، مهم‌ترین ملاک و معیاری که هر دو فیلسوف ارائه داده‌اند این است که هر گاه از فرض وقوع مفهومی در خارج تکرار نوع آن به نحو تسلسل‌آمیزی پیش آید، آن مفهوم اعتباری است. ملاک دیگری که هر دو فیلسوف ارائه داده‌اند این است که هر گاه امری قابل حمل بر حقایق متعدد باشد، آن امر از امور اعتباری خواهد بود؛ البته معیارهای دیگری را بیان کرده‌اند که با یکدیگر متفاوت‌اند و در عین حال به نظر می‌رسد که تعارضی با معیارهای مشترک‌شان نداشته باشند، اما این‌که چرا دو فیلسوف، به‌رغم ملاک‌های مشابه، در مصادیق مفاهیم اعتباری با یکدیگر اختلاف نظر دارند، پرسشی است که در ادامه به پاسخش خواهیم رسید.

### ۳- تقسیم‌بندی «معقولات»

شیخ اشراق و علامه طباطبایی معقولات را به دو دسته اولیه و ثانویه تقسیم کرده‌اند. در واقع، آن‌ها در این امر با یکدیگر توافق دارند که بایستی میان

و از این حیث معنایی معقول و عام است. وی همچنین معتقد است که مفاهیم ماهیت، شیئیت، حقیقت و ذات اگر به طور مطلق در نظر گرفته شوند، از مفاهیم اعتباری خواهند بود (همان: ۶۴). علامه طباطبایی نیز معیارهایی برای شناسایی مفاهیم اعتباری دارد:

۱- مفاهیمی که این قابلیت را ندارند که هم در ذهن و هم در خارج تحقق داشته باشند مفاهیمی اعتباری و غیر ماهوی‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۵۶؛ همو، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۱). در نظر وی مفاهیم اعتباری مصداق دارند اما فرد ندارند، برخلاف مفاهیم ماهوی که هم مصداق دارند و هم فرد (همان). فرد یک ماهیت همان ماهیت همراه با یک سری خصوصیات فردی است و به عبارت دیگر، ماهیت در حد و ذات آن اخذ شده است، اما مفاهیم اعتباری در حد مصادیقشان اخذ نمی‌شوند؛ بنابراین رابطه میان آن‌ها با مصادیقشان نمی‌تواند رابطه ماهیت با فرد باشد؛ در نتیجه آن‌ها گرچه مصداق دارند، اما فرد ندارند.

۲- مفاهیمی همچون وجود، حیات و علم، که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل می‌شوند، اعتباری به شمار می‌آیند؛ چراکه اگر حقیقی باشند، لازم می‌آید که واجب نیز دارای ماهیت شود (همان: ۱۵۱-۱۵۲؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۸).

۳- مفهومی که بر بیش از یک مقوله حمل شود اعتباری به حساب می‌آید (همان؛ همو، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۲)، زیرا اگر چنین مفهومی یک مفهوم حقیقی باشد، لازم می‌آید که مندرج در بیش از یک مقوله باشد و در نتیجه بیش از یک جنس داشته باشد؛ حال آن‌که چنین امری محال است (همان؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۸). وی معتقد است که مفاهیم اعتباری حد ندارند و به علاوه، در حد هیچ ماهیتی به منزله جنس قرار نمی‌گیرند (همو، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۲).

همان ذهنی بودنشان می‌داند. او سپس تمامی مفاهیم فلسفی و منطقی را ذهنی محض می‌داند و در زمره مفاهیم ذهنی قرار می‌دهد و تمایزی میان آن‌ها قائل نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۷۱؛ همو، ۱۳۷۵ ج: ۳۴۶).

علامه طباطبایی مفاهیم اعتباری را مفاهیمی می‌داند که، برخلاف مفاهیم حقیقی، این قابلیت را ندارند که هم در ذهن باشند و هم در خارج موجود شوند (طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۱؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۶). تقسیم‌بندی وی از مفاهیم و معقولات، برخلاف سهروردی، به همین حد باقی نمی‌ماند، چراکه او معتقد است مفاهیم اعتباری خود بر دو قسم‌اند: یک قسم آن را معقولات ثانی فلسفی می‌داند که شامل مفاهیم فلسفی می‌شود و قسم دیگر را معقولات ثانی منطقی می‌داند که همه مفاهیم منطقی را دربر می‌گیرد. آن‌گاه معقولات ثانی فلسفی را نیز بر دو قسم می‌داند: یک قسم آن را مفاهیمی می‌داند که حیثیت مصداق‌شان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است، مانند وجود که هرگز بعینه وارد ذهن نمی‌شوند؛ چراکه چنین امری مستلزم انقلاب در ذات است (همو، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۱؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۶)؛ قسم دیگر مفاهیمی که حیثیت مصداق‌شان تحقق نیافتن در خارج است و در این باره، عدم را مثال می‌زند و معتقد است که عدم نیز نمی‌تواند وارد ذهن شود؛ چراکه ورود آن در ذهن مستلزم انقلاب به چیزی است که قابل وجود خارجی است (همان). علامه درباره معقولات ثانی منطقی می‌گوید که آن‌ها مفاهیمی‌اند که حیثیت مصداق‌شان بودن در ذهن است و به همین سبب، تحقق این مفاهیم در خارج محال است؛ چراکه مستلزم آثار خارجی و بنابراین انقلاب در ذات است.

می‌توان گفت که علامه در این مسئله از دیدگاه ملاصدرا تبعیت کرده است؛ چراکه در نزد صدرا نیز سه نوع مفهوم قابل شناسایی است:

مفاهیم حقیقی و اعتباری تفکیک قائل شد و اگر چنین تفکیکی صورت نگیرد، مغالطه خلط اعتبار و حقیقت اتفاق می‌افتد.

سهروردی، بر اساس ملاکی که ارائه می‌دهد، صفات را به دو دسته عینی و ذهنی تقسیم کرده است (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۷۱؛ همو، ۱۳۷۵ ج: ۳۴۶). علامه نیز یکی از روش‌های پیدایش تکرر در ادراکات را تکرر از لحاظ حقیقت و اعتبار می‌داند. منظور او از حقیقت و اعتبار همان معقولات اولیه و معقولات ثانویه است. وی ادراکات را به دو قسم تصور و تصدیق (حکم) تقسیم می‌کند و در ادامه مفاهیم تصویری را نیز به دو قسم ماهیات و اعتباریات تقسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲ / ۵۹، ۶۴).

هر دو فیلسوف معقولات اولیه را مفاهیمی می‌دانند که علاوه بر این‌که صورتی در عقل و ذهن ما دارند در خارج نیز موجودند. سهروردی در تعریف معقولات اولیه می‌گوید که آن‌ها صفاتی‌اند که نه تنها صورتی در عقل دارند، بلکه خودشان هم در خارج موجودند (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۷۱؛ همو، ۱۳۷۵ ج: ۳۴۶). علامه طباطبایی نیز در تعریف این دسته از مفاهیم می‌گوید که آن‌ها مفاهیمی‌اند که هم می‌توانند در خارج موجود شوند و در این صورت منشأ آثار خارجی باشند و هم این‌که در ذهن تحقق یابند و در این صورت فاقد آثار خارجی باشند (طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۱). وی در موضعی دیگر همین تعریف را از مفاهیم حقیقی بیان می‌دارد و متذکر می‌شود که لازمه این تعریف این است که نسبت مفهوم حقیقی به وجود و عدم یکسان باشد (همو، ۱۴۱۶: ۲۵۶).

سهروردی مفاهیم را فقط به دو دسته عینی و ذهنی تقسیم کرده است و تقسیم‌بندی‌اش همین‌جا پایان می‌پذیرد. وی مفاهیم ذهنی را مفاهیمی می‌داند که فقط صورتی در ذهن دارند و هیچ‌گونه خارجییتی ندارند؛ یعنی نحوه وجود خارجی‌شان را

**قول دوم:** این مفاهیم فقط در ذهن زائد بر ماهیات اند، اما در خارج چنین زیادتی ندارند. این نظری است که سهروردی خود بر آن است (همان: ۳۴۳).

**قول سوم:** مفاهیم اعتباری، چه در خاج و چه در ذهن، به هیچ وجه زائد بر ماهیات نیستند. در این نظر نه تنها تمایز خارجی آن‌ها پذیرفته نیست، بلکه تمایز ذهنی آن‌ها نیز انکار می‌شود. سهروردی این نظریه را واضح البطلان دانسته است و طرفداران آن را فاقد صلاحیت برای مخاطب می‌داند (همان).

بنابراین، سهروردی زیادت ذهنی این مفاهیم را پذیرفته است، اما زیادت خارجی آن‌ها را قبول ندارد و از عدم زیادت خارجی آن‌ها ذهنی محض بودن آن‌ها را نتیجه گرفته است؛ یعنی از دیدگاه او هر دو دسته از مفاهیم منطقی و فلسفی ذهنی محض اند و هیچ گونه خارجییتی ندارند. سهروردی تصورش بر این است که اگر مفاهیم فلسفی در خارج موجود باشند، بایستی به صورت مستقل و انضمامی تحقق داشته باشند و از آنجا که این نحوه از وجود موجب تکرار آن‌ها به نحو تسلسل‌آمیز می‌شود، بنابراین نمی‌توانند خارجی باشند و در نتیجه ذهنی محض اند.

علامه طباطبایی نیز مانند سهروردی زیادت خارجی این مفاهیم را نمی‌پذیرد، اما برخلاف او و به پیروی از ملاصدرا از عدم زیادت خارجی این مفاهیم ذهنی محض بودن همه آن‌ها را نتیجه نمی‌گیرد. او معتقد است که نمی‌توان مفاهیم اعتباری را ذهنی محض پنداشت، بلکه فقط یک قسم آن ذهنی محض است، یعنی معقولات ثانی منطقی که حیثیت مصداق‌شان بودن در ذهن است (طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۱؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۶)؛ اما در باب معقولات ثانی فلسفی، گرچه معتقد است که این مفاهیم نمی‌توانند در خارج به صورت مستقل و زائد بر ذات موضوعات‌شان تحقق داشته باشند، و حتی دلایلی برای رد نظریه مربوط

(۱) صفات و مفاهیم انضمامی که مابازای عینی دارند؛ مانند سفیدی.

(۲) صفات و مفاهیم انتزاعی که هرچند مابازای عینی ندارند، اما امور عینی را توصیف می‌کنند؛ مانند وجوب و امکان.

(۳) صفات و مفاهیم ذهنی که هیچ گونه خارجییتی ندارند و عینیت‌شان همان ذهنی بودنشان است؛ مانند جزئیت برای زید (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۳۴-۳۳۵).

همان طور که پیداست شیخ اشراق مفاهیم فلسفی‌ای همچون وجوب، امکان و وجود را هم‌ردیف مفاهیم منطقی پنداشته است و احکام مفاهیم ثانیه منطقی را بر مفاهیم ثانیه فلسفی بار کرده است؛ حال آن‌که تقسیم‌بندی مفاهیم نزد علامه طباطبایی به سه قسم معقولات اولی، معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی صورت گرفته است.

#### ۴- نحوه وجود مفاهیم حقیقی و اعتباری

درباره نحوه وجود مفاهیم حقیقی، سهروردی و علامه طباطبایی هر دو بر این باورند که مفاهیم مزبور قابلیت آن را دارند که با هر دو وجود ذهنی و خارجی محقق شوند (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۱؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۶)، اما بحث و اختلاف نظر بر سر نحوه وجود مفاهیم اعتباری و معقولات ثانیه است که از دیرباز بر سر این مسئله اختلاف نظر وجود داشته است. سهروردی سه نظریه درباره نحوه وجود مفاهیم اعتباری بیان می‌دارد که از این قرارند:

**قول اول:** مفاهیمی مانند وجود، وحدت و امکان از حیث مفهوم‌شان اموری زاید بر اشیاء و طبیعتاً محقق در خارج اند. در واقع، این گروه بر این نظرند که این مفاهیم هم در ذهن و هم در خارج زائد بر ماهیات‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۳۴۳). سهروردی این نظریه را صحیح نمی‌داند و دلایل آن‌ها را رد می‌کند (نک: همان: ۳۴۴-۳۴۹).

به وجود مستقل مفاهیمی همچون امکان در خارج آورده است (نک: همان: ۴۵)، اما برخلاف سهروردی، از این امر نتیجه نمی‌گیرد که پس ذهنی محض‌اند، بلکه می‌گوید اگرچه این مفاهیم در خارج به صورت مستقل محقق نیستند، به تبع وجود موضوع‌شان در خارج موجودند. بنابراین، علامه معتقد است که گرچه عروض معقولات ثانیة فلسفی در ذهن است، اما اتصاف‌شان خارجی است و در خارج به تبع وجود موضوع‌شان موجودند (همان: ۴۶). به نظر برخی اندیشمندان، بخش اول سخن علامه، یعنی عروض ذهنی و اتصاف خارجی معقولات ثانی فلسفی، از باب همراهی با جمهور است، اما قسمت اخیر کلام او، یعنی موجوددانستن معقولات ثانی فلسفی در خارج به تبع وجود موضوع‌شان، بر اساس دیدگاه نهایی و ادق او است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۶۶). علامه طباطبایی در تعلیقه‌اش بر *الاسفار الاربعه*، نظر نهایی صدر را پذیرفته و آن را حق و صریح دانسته است. وی می‌گوید که وجود رابط در دو طرف خود موجود است؛ از این رو معنا ندارد که یکی از طرفین قضیه، ذهنی و دیگری خارجی، یا یکی از آن‌ها حقیقی و دیگری اعتباری باشد (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱/۳۳۷).

از دیدگاه ملاصدرا، معقولات ثانی فلسفی حظی از هستی دارند؛ هرچند بهره آن‌ها از هستی بسیار ضعیف است و نحوه وجودشان در خارج به صورت وجود رابط است. ملاصدرا معتقد است وقتی که یک طرف ربط که موضوع و موصوف است، مانند انسان در مثال «انسان ممکن الوجود است» در خارج موجود باشد، نمی‌توان گفت که طرف دیگر ربط که محمول و وصف است، مانند امکان در مثال یادشده، در ذهن موجود است. به عبارت دیگر، اتصاف و ربط در هر موطنی که تحقق پیدا کند، دو طرف اتصاف نیز باید در همان موطن تحقق یابند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۳۳۶-۳۳۷).

حاصل آن‌که، در نگاه صدراییان، معقولات ثانی فلسفی هرگز نمی‌توانند همانند معقولات اولیه از وجود مستقل یا انضمامی برخوردار باشند؛ چراکه در این صورت تسلسل لازم می‌آید؛ بنابراین آن‌ها به تبع وجود منشأ انتزاع خود موجودند و وجودشان غیر انضمامی است. با این توضیح، دیگر اشکال سهروردی در باب پدیدآمدن تسلسل محال، وارد نخواهد بود؛ چراکه این اشکال در صورتی است که این مفاهیم به صورت مستقل در خارج محقق باشند.

نقاط اشتراک و اختلاف شیخ اشراق و علامه طباطبایی درباره نحوه وجود معقولات در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱- درباره نحوه وجود مفاهیم حقیقی و معقولات اولیه، همچون انسان، سنگ و درخت با یکدیگر توافق دارند که این مفاهیم با هر دو وجود خارجی و ذهنی موجود می‌شوند؛

۲- درباره نحوه وجود معقولات ثانیة منطقی همچون کلی، جزئی، نوع و جنس با یکدیگر توافق دارند که ذهنی صرف و محض‌اند و هیچ‌گونه خارجییتی ندارند؛

۳- دو فیلسوف با یکدیگر توافق دارند که مفاهیم فلسفی همچون امکان و وجوب در خارج نمی‌توانند زاید بر ماهیت باشند؛ چراکه اگر مثلاً «امکان» در خارج از «درخت» متمایز باشد، لازم می‌آید که امکان مستقلاً تحقق داشته باشد؛ آن‌گاه برای این امکان، امکان دیگری باشد و الی آخر که به تسلسل می‌انجامد؛

۴- سهروردی از عدم زیادت مفاهیم فلسفی نتیجه می‌گیرد که آن‌ها ذهنی محض‌اند، اما علامه از عدم زیادت مفاهیم فلسفی ذهنی صرف بودن آن‌ها را نتیجه نمی‌گیرد؛ او معتقد است این مفاهیم در خارج وجودی مستقل و منحاز ندارند، نه این‌که اصلاً خارجییتی ندارند. بنابراین، معقولات ثانیة فلسفی در خارج به صورت جوهری و انضمامی موجود نیستند که تکرار نوع آن‌ها لازم



با این توضیح روشن می‌شود که ملاک صدق مفاهیم اعتباری، از دیدگاه سهروردی، صلاحیت ماهیتی است که به‌منزله موضوع برای محمول قرار می‌گیرد. برای مثال، انسان که یک امر ممکن است هیچ‌گاه صلاحیت این را ندارد که وجوب بر آن حمل شود. البته مشکل این‌جاست که شیخ اشراق ملاک یا راهی برای تشخیص صلاحیت ماهیت نشان نمی‌دهد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/۲۵۷). اگر بخواهیم سخن سهروردی را برای اصلاح و فهم حمل بر دیدگاه صدراییان کنیم، که پس از این در بیان علامه طباطبایی آن را بررسی خواهیم کرد، با نگاه او راجع به نحوه وجود مفاهیم اعتباری سازگار نخواهد افتاد، زیرا او برخلاف صدراییان که به وجود انتزاعی و رابط این مفاهیم در خارج معتقدند، هیچ نحوه وجود خارجی برای آن‌ها نمی‌شناسد.

علامه طباطبایی درباره ملاک صدق قضایا مسئله «نفس الامر» را مطرح کرده و معتقد است که صادق بودن هر قضیه‌ای به واسطه مطابقت با «نفس الامر» است و ثبوت نفس الامری را اعم از ثبوت ذهنی و خارجی می‌داند. «نفس الامر» قضایای خارجی، جهان خارج و عالم عین است و «نفس الامر» قضایای ذهنی، عالم ذهن. نحوه ثبوت مفاد قضیه نیز به موضوع و محمول آن قضیه بستگی دارد که از مفاهیم ماهوی باشد یا از مفاهیم اعتباری عقلی<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۲۰-۲۱).

#### ۶- مصادیق معقولات ثانیه

هر دو فیلسوف اشراقی و صدرایی مورد بحث ما مصادیقی را به‌منزله مفاهیم اعتباری ذکر کرده‌اند که در بعضی از آن‌ها اتفاق نظر و در برخی دیگر، اختلاف نظر دارند. در اعتباری‌نامیدن مفاهیمی که بعدها معقول ثانی منطقی خوانده شدند این دو فیلسوف اختلافی با یکدیگر ندارند، اما در تعیین

بباید؛ بلکه خارجیت‌شان از سنخ وجود رابط و به صورت معانی حرفیه است و به عبارت دیگر، آن‌ها صفات و احکامی‌اند که وجود و واقعیت‌شان عین وجود و واقعیت موصوف‌شان است.

#### ۵- ملاک صدق مفاهیم حقیقی و اعتباری

شیخ اشراق ملاک صدق مفاهیم حقیقی و عینی همچون سفیدی را مطابقت صورت ذهنی آن‌ها با وجود خارجی‌شان می‌داند. درباره مفاهیم اعتباری، به دلیل این‌که وجود خارجی ندارند، مسئله مطابقت صورت ذهنی با وجود خارجی را مطرح نمی‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۷۱)، اما این بدان معنا نیست که ذهن به گزاف و هر گونه که خواست حکم کند، بلکه ذهن امور اعتباری و ذهنی را فقط بر اساس صلاحیت ماهیت، به دلیل خصوصیتی که دارد، بر آن حمل می‌کند. سهروردی معتقد است همان‌گونه که جزئی مفهومی ذهنی است و در عین حال نمی‌توانیم آن را به هر ماهیتی حمل کنیم؛ مفاهیمی همچون جنسیت، نوعیت، امتناع و شبیه این‌ها نیز همین‌گونه‌اند (همو، ۱۳۷۵ ج: ۳۴۷؛ همو، ۱۳۷۵ د: ۱۶۳).

وی این مطلب را چنین تقریر می‌کند:

«و این‌طور نیست هر گاه شیئی محمول ذهنی باشد، مثل جنس که بر چیزی حمل می‌شود، ما بتوانیم آن را به هر ماهیتی که پیش می‌آید، ملحق سازیم و صادق بدانیم؛ بلکه [قاعده صدق در محمول ذهنی این است که آن را] به امری ملحق سازیم [و حمل کنیم] که این محمول ذهنی اختصاصاً برای آن امر، صالح و درخور است [مثلاً جنس درخور حیوان و نوع درخور انسان است]. و همچنین است وجود و سایر اعتبارات [که اولاً، اجزای ماهیات خارجی نیستند؛ ثانیاً، صدق آن‌ها، نه به حسب مطابقت با خارج، بلکه به حسب الحاق آن‌ها به امری درخور و صالح است]» (همو، ۱۳۸۸: ۹۴؛ همو، ۱۳۷۵ ب: ۷۲).

مصادیق اعتباری از نوع فلسفی اختلاف نظر دارند؛ در واقع، اختلاف معمولاً بر سر فلسفی یا ماهوی بودن موارد اختلافی است.

بنابراین، از نظر وی تنها مفهوم «وجود» امری اعتباری و انتزاعی است، اما حقیقت و مصادیق آن حقیقی و اصیل اند.<sup>۲</sup>

## ۱-۶- وجود

سهروردی برای «وجود» حقیقتی در خارج قائل نیست و آن را امری ذهنی می‌داند که نمی‌تواند در خارج زائد بر ماهیت باشد؛ به همین جهت او در آثار متعددش، به ویژه حکمه الاشراق، دلایل متعددی بر این امر می‌آورد و «وجود» را ذهنی محض می‌داند (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۶۴-۶۶؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۲۲-۲۳). عمده این ادله تقریرهای مختلف لزوم تسلسل از فرض تحقق «وجود» در خارج است.

در نظر علامه و سایر صدراییان، مفهوم وجود اعتباری و ذهنی، اما حقیقت آن امری اصیل و محقق در خارج است. در نظر وی، حقیقت وجود امری خارجی و عین جارجیت است. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

همین طور وجود، گاهی اطلاق می‌شود و از آن معنای انتزاعی عقلی از معقولات ثانیه و مفهومات مصدری، که در نفس الامر و واقع هیچ تحقق و ثبوت ندارند، مراد و مقصود است و به نام وجود اثباتی نامیده می‌شود. و گاهی اطلاق می‌شود و از آن امر حقیقی که مانع ورود عدم و «لا شئیت» از ذاتش به ذاتش و از ماهیت به واسطه انضمامش بدان (امر حقیقی) می‌شود، مراد و مقصود است (شیرازی، ۱۳۸۴: ۱/ ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۶۴-۶۵).

علامه طباطبایی معتقد است که هرگز نباید میان مفهوم وجود و حقیقت آن خلط صورت گیرد، زیرا مفهوم وجود امری اعتباری و ذهنی است، اما حقیقت آن اصیل و عین جارجیت است؛ بنابراین هرگز به ذهن نمی‌آید و صورت عقلی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۶، ۳۹).

## ۲-۶- مواد ثلاث، وحدت و کثرت

شیخ اشراق در آثارش مفاهیم وجوب، امکان، وحدت و کثرت را به منزله مفاهیم اعتباری ذکر می‌کند و دلایلی نیز بر اعتباری بودن آن‌ها می‌آورد (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۶۷-۶۹) و سخن کسانی را که معتقدند امکان در خارج دارای هویت عینی است رد می‌کند. او می‌گوید همان گونه که از ممتنع بودن چیزی در خارج لازم نمی‌آید که امتناع در خارج موجود باشد، مفاهیم دیگری همچون وجود، امکان و مانند این امور نیز هویت عینی ندارند (همو، ۱۳۷۵ د: ۱۶۲).

علامه طباطبایی نیز در *نهایه الحکمه* هنگامی که بحث مواد ثلاث را مطرح می‌کند امکان را از معقولات ثانی فلسفی می‌داند که در خارج، به تبع وجود موضوعش، موجود است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۵-۴۶). وی در صدد رد نظریه کسانی برمی‌آید که امکان را یک امر عینی دارای وجود مستقل می‌دانند و در عین حال با این دیدگاه که امکان امر عقلی محضی است که هیچ صورتی در خارج ندارد نیز مخالفت می‌کند (همان: ۴۵). علامه در جایی دیگر، که تفاوت‌های امکان ذاتی و امکان استعدادی را بررسی می‌کند، «امکان ذاتی» را مفهومی اعتباری و انتزاعی می‌داند که وجود جداگانه‌ای در خارج ندارد و فقط معروضش که منشأ انتزاعش است مابازای خارجی دارد (همو، ۱۳۶۴ ب: ۴۹). او بر این باور است که امکان وصف ماهیت من حیث هی است؛ بنابراین از آن‌جا که چنین ماهیتی امری اعتباری است، اوصاف متصف به آن از جمله امکان نیز امری اعتباری محسوب می‌شود (همان: ۵۰). علامه

است که در قوام و تحقق خود از محل مستغنی باشد. از این رو، کمال شیء جوهری به نفس خود آن شیء محقق است و وجود جداگانه‌ای ندارد. او در ادامه می‌گوید که اگر «جوهریت» زائد بر جسمیت باشد و وجود جداگانه‌ای داشته باشد، به تسلسل محال منجر می‌شود. بنابراین، «جوهریت» امری زائد بر جسمیت نیست (همان: ۷۰-۷۱).

علامه طباطبایی نیز مفهوم «عرض» را مفهومی عام و امری اعتباری می‌داند که از نحوه وجود اعراض انتزاع می‌شود. شمار اعراض در نظر ابتدایی وی «نه» تاست که مقولات و اجناس عالی را تشکیل می‌دهند و معتقد است که مفهوم «عرض» عرض عام آن‌هاست، نه جنسی که فوق آن‌ها قرار گرفته باشد (طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۶۸)، اما او درباره «جوهر» چنین نظری ندارد و برخلاف سهروردی جوهر را مفهومی اعتباری نمی‌داند. علامه جوهر را - با این که از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شود و نشان می‌دهد که وجود شیء در موضوع تحقق نمی‌یابد - مفهومی اعتباری نمی‌داند، بلکه آن را مفهومی ماهوی و جنس عالی‌ای می‌داند که بالاتر از آن جنسی نیست. دلیل این مطلب آن است که جوهر جنس ماهیات نوعی‌ای است که بر آن‌ها صدق می‌کند و مقوم آن‌هاست، زیرا نیازمند بودن ماهیات عرضی در وجود خارجی‌شان به موضوع مستلزم آن است که در خارج ماهیتی وجود داشته باشد که ذاتاً موضوع آن اعراض و بی‌نیاز از آن‌ها باشد؛ چرا که اگر چنین موضوعی در خارج وجود نداشته باشد، سلسله نیازها تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و در نتیجه هیچ ماهیتی تحقق نخواهد یافت.

#### ۶-۴- مقولات و مفاهیم عام قابل اطلاق بر آن

شیخ اشراق «مقوله» را از آن جهت که محمول و مقوله است امری ذهنی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۷۱، ۷۴). «پس مقولات عشر که جوهر، کم،

طباطبایی همانند سهروردی در کنار امکان، وجوب را نیز امری اعتباری می‌داند و آن را از شئون وجودی موجود مطلق می‌داند که در خارج به تبع وجود موضوعش موجود است (همان: ۵۴؛ همو، ۱۴۱۶: ۶۹). وی در ادامه، حرف کسانی را که وجوب و امکان را در خارج به صورت مستقل محقق می‌دانند، قابل اعتنا نمی‌داند (همو، ۱۳۶۴ ب: ۵۴). علامه اشاره‌ای به اعتباری بودن وحدت و کثرت نیز دارد (همان؛ همو، ۱۴۱۶: ۶۹). بنابراین، سهروردی و علامه طباطبایی مفاهیمی همچون وجوب، امکان، وحدت و کثرت را اعتباری می‌دانند؛ البته با توجه به معنای اعتباری و نحوه وجود مفاهیم اعتباری نزد این دو فیلسوف، مقصود از اعتباری بودن این مفاهیم در نگاه آن‌ها متفاوت می‌شود.

#### ۶-۳- جوهر و عرض

سهروردی عرضیت و جوهریت را به منزله امور اعتباری ذکر می‌کند و دلایلی نیز بر اعتباری بودن آن‌ها می‌آورد. او با دیدگاه مشائیان که فقط عرضیت را امری اعتباری می‌شناسند و درباره جوهریت چنین نظری ندارند، مخالفت می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۷۲). سهروردی می‌گوید که مشائیان علت بیرون بودن «عرضیت» از اعراض را این می‌دانند که انسان چیزی را تعقل می‌کند و در عرض بودن آن شک می‌کند؛ بدین جهت، «عرض بودن» بیرون از آن چیز است. وی بیان می‌کند که آنان درباره «جوهریت» چنین داوری نکرده‌اند و فکر نکرده‌اند که اگر انسان در «عرضیت» شیئی شک کند، قطعاً در «جوهریت» آن نیز شک می‌کند (همان). بنابراین، او این استدلال را جدلی می‌داند (همان: ۷۳) و معتقد است که «جوهریت» زاید بر جسمیت نیست؛ دلیل او بر این مطلب آن است که «جوهریت» کمال ماهیت شیء است و کمال ماهیت شیء به این

حسب اعتبار عقلی است. مثل «بو» مثلاً و «سیاهی» که کیفیت بودن شأن امر عقلی است» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۹۶؛ همو، ۱۳۷۵ ب: ۷۴).

همان طور که ملاحظه می‌شود، سهروردی بین برخی از مقولات با اعتباری بودن جمع کرده است. او اضافه و نسبت‌ها را از مفاهیم اعتباری می‌داند؛ به این معنا که هیچ‌گونه خارجی‌یتی ندارند و ذهنی محض‌اند (همان: ۷۰) و مقولات متی، این، وضع و جده را نیز به اضافه برمی‌گرداند. شیخ اشراق دو مقوله ان‌یفعل و ان‌ینفعل را به حرکت برمی‌گرداند و حرکت را به شمار مقولات می‌افزاید (همو، ۱۳۷۵ الف: ۱۱-۱۲) که آن را نه از مفاهیم اعتباری، بلکه از مفاهیم ماهوی می‌داند و هنگامی که صفات را به دو دسته عینی و ذهنی تقسیم می‌کند، حرکت را جزء صفات عینی به شمار می‌آورد (همو، ۱۳۷۵ ب: ۷۱).

علامه طباطبایی همه مقولات نسبی را در نظر نهایی از مفاهیم اعتباری می‌داند که وجود مستقل و جداگانه‌ای ندارند و به تبع وجود موضوع‌شان در خارج موجودند. وی در *نهایه الحکمه* معتقد است که نحوه وجود اضافه به این صورت است که عقل از موضوعی که واجد نسبت متکرر و متلازم است، بدون آن‌که چیزی در خارج به آن‌ها ضمیمه شود، وصفی را برای آن‌ها انتزاع می‌کند. بنابراین، اضافه در خارج به وجود موضوعش موجود است و وجود جداگانه و مستقلی ندارد<sup>۳</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۷).

علامه در جایی دیگر، هنگامی که بحث وقوع حرکت در مقولات را مطرح می‌کند، می‌گوید که در مقوله اضافه و همچنین جده حرکت رخ نمی‌دهد. او معتقد است که آن‌ها اموری انتزاعی‌اند و مابازای مستقلی در خارج ندارند، بلکه وجودشان قائم به وجود طرفین است؛ از این رو، هیچ حکم مستقلی از جمله حرکت را درباره آن‌ها صادق نمی‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۱۲۷؛ همو،

کیف، این، متی، وضع، اضافه، ملک، و ان‌یفعل و ان‌ینفعل‌اند، همگی از حیث مقوله و محمول بودن اعتبار عقلی‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۲). بر همین قیاس، شیخ اشراق مفهوم شیئیت، ذات، حقیقت و ماهیت به طور مطلق، نه ماهیت خاصی مانند انسان یا اسب را اعتباری و از مقولات عقلی محض می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۳۶۱، ۳۶۴؛ همو، ۱۳۷۵ د: ۱۷۵؛ همو، ۱۳۷۵ ب: ۶۴). علامه نیز مفهوم ماهیت، شیئیت و مانند آن را که بر همه مقولات صدق می‌کنند، اعتباری می‌داند و آن‌ها را مفاهیم عامی می‌داند که از نحوه وجود اشیاء انتزاع می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۸۹). درباره مقولات و ماهیات خاص، این دو فیلسوف قائل به تفصیل شده‌اند:

از دیدگاه سهروردی برخی از مقولات اعتباری و برخی دیگر غیر اعتباری‌اند. او در *حکمه الاشراق* مقولات را بر دو قسم می‌داند: یک قسم آن اعتباریات عقلی همچون اضافه و عدد، قسم دیگر حقایق خارجی و صفات عینی، همچون سیاهی و بو. بیان سهروردی در این باب چنین است:

«باید دانست که مقولاتی که مشائیان تحریر کرده‌اند همگی از لحاظ مقوله بودن آن‌ها و محمول بودن آن‌ها اعتباریات عقلی هستند. بعضی از مقولات که مشتقی از آن اشتقاق یافته است، یعنی بسیطی که محمولی از آن به حسب خصوصیات آن اخذ شده است، نیز صفت عقلی است؛ مثل مضاف [مثلاً «پدر» اعتبار عقلی است چون‌که آن یک محمول کلی است و «پدری» (ابوت) که مبدأ اشتقاق پدر است نیز یک صفت عقلی است] همچنین است اعداد با خصوصیتی که دارند چنانچه گذشت، همچنین است هر مقوله‌ای که اضافه و نسبت در آن داخل است. بعضی از مقولات خودش فی‌نفسه یک صفت عینی است، اما داخل شدن آن تحت مقولات به

خارج به صورت مستقل تحقق ندارند، اما وی برخلاف سهروردی حرکت را اعتباری و از معقولات ثانیه می‌داند، زیرا مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله حمل شوند اعتباری‌اند (همو، ۱۳۶۴ ب: ۱۵۲؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۵۸).

بنابراین، شیخ اشراق و علامه طباطبایی مقوله و اعتباری‌بودن را با یکدیگر جمع کرده‌اند، اما با این تفاوت که علامه وقتی مفاهیمی همچون اضافه، جده و فعل و انفعال را در شمار مقولات می‌آورد، فقط از باب همراهی با مشهور حکما بوده است و خود در نظر نهایی این مفاهیم را امور ماهوی نمی‌داند و معقول ثانی و امر اعتباری به شمار می‌آورد، اما چنین چیزی را درباره شیخ اشراق نمی‌توان گفت؛ یعنی به نظر می‌رسد که این ناهماهنگی در دیدگاه او وجود دارد و نمی‌توان آن را توجیه کرد.

نقاط اشتراک و اختلاف سهروردی و علامه طباطبایی در این باب، در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱- هر دو فیلسوف مفاهیمی همچون وجوب، امکان، وحدت، کثرت، کلی، جزئی، جنس و نوع را از امور اعتباری به شمار می‌آورند؛ هرچند معنای اعتباری نزد آن‌ها متفاوت است؛

۲- هر دو فیلسوف مفاهیم ماهیت و حقیقت مطلق، یعنی به معنای عام قابل حمل بر انواع متعدد را، از امور اعتباری به شمار می‌آورند؛

۳- هر دو فیلسوف مفهوم عرض را اعتباری می‌دانند، اما درباره جوهر با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ از دیدگاه سهروردی، جوهر نیز اعتباری است، اما علامه جوهر را مفهومی ماهوی به شمار می‌آورد؛

۴- علامه طباطبایی مقولات متی، این، وضع، اضافه، جده، ان‌یفعل و ان‌یفعل را در نظر نهایی از مفاهیم اعتباری می‌داند که وجود مستقل و جداگانه‌ای ندارند و به تبع وجود موضوع‌شان در خارج موجودند. سهروردی نیز اضافه و نسبت‌ها

۱۴۱۶: ۲۰۶). ملاصدرا نیز در *الاسفار الاربعه*، هنگامی که بحث وقوع حرکت در مقولات را مطرح می‌کند، نظری شبیه نظر علامه درباره اضافه و جده دارد که با توجه به آن، می‌توان گفت که اضافه و همچنین جده اساساً یک مفهوم ماهوی نیستند، بلکه از معقولات ثانی فلسفی‌اند که مابازایی در خارج ندارند و وجودشان به تبع وجود منشأ انتزاع‌شان است؛ عبارت صدرا در این باره چنین است: «اما اضافه، اگرچه در آن تجدد و نوشدن واقع می‌شود، اما وجود اضافه وجود مستقلی نیست، بلکه اضافه تابع وجود دو طرف است و در آن ذاتاً حرکتی نیست و همین طور جده، برای این که حرکت آن تابع حرکت «اینی» در عمامه و یا امثال آن می‌باشد» (شیرازی، ۱۳۸۴: ۳/ ۶۴؛ همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۷۹).

علامه طباطبایی دو مقوله ان‌یفعل و ان‌یفعل را نیز از معقولات ثانیه می‌داند که در خارج به تبع وجود موضوع‌شان محقق‌اند و آن‌ها را از زمره معقولات اولی خارج می‌داند. او در *نهایه الحکمه*، در پاسخ به کسانی که در وقوع خارجی این دو مقوله مناقشه کرده‌اند و معتقدند که از وقوع خارجی داشتن این مفاهیم تسلسل پیش می‌آید، وجود مستقل داشتن این مفاهیم را در خارج نفی کرده است و از نظر او این اشکال در صورتی پیش می‌آید که این‌ها در خارج دارای وجود مستقل و جداگانه باشند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۳۶).

علامه در نظر نهایی‌اش، علاوه بر مقولات نسبی ذکرشده، سایر مقولات نسبی از قبیل این، متی و وضع را از مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی می‌داند؛ چراکه او مقولات نسبی را هیئت‌هایی می‌داند که قائم به موضوعات‌شان‌اند و از نسبت‌های موجود در آن موضوعات پدید می‌آیند (همان: ۱۲۶). چنان که ملاحظه می‌شود، علامه طباطبایی در نظر نهایی همه مقولات نسبی را معقول ثانی و مفاهیمی اعتباری می‌داند که در

دیگر وجود نیز برخوردار نیستند؛ بنابراین، تقسیم ثنائی او از مفاهیم، به اعتباری و غیر اعتباری (یا ذهنی و عینی)، نیز در همین حد باقی می ماند که ملاک صدق دسته دوم مطابقت با واقع و دسته اول صلاحیت و خصوصیت موضوع معرفی می شود. شیخ اشراق چند معیار برای تشخیص مفاهیم اعتباری ارائه می کند که مهم ترین آنها تکرر ناشی از تحقق است. با این ملاک او مفاهیم چندی از جمله وجود را اعتباری می شناساند و در شمول مفاهیم ماهوی و فلسفی به خصوص مقولات تغییر می دهد.

نکته کلیدی در اختلاف نظر علامه طباطبایی، در نقش یک فیلسوف صدرایی، با سهروردی در بحث مزبور، به دیدگاه وی راجع به نحوه وجود مفاهیم فلسفی بازمی گردد. در نظر علامه طباطبایی، وجود انضمامی و مستقل نداشتن دلیل بر اعتباری محض یا منطقی بودن یک مفهوم نیست. معقول ثانی می تواند از نحوه وجود خارجی شیء انتزاع شود و دارای وجود رابط باشد؛ از این رو، می توان تقسیم سهروردی را ادامه داد و مقولات ثانیه را دوباره به منطقی و فلسفی تقسیم کرد. از جمله معیارهای مهم علامه طباطبایی نیز برای تشخیص مفاهیم اعتباری همان معیار شیخ اشراق است که هر چه از تحققش تکرر لازم آید اعتباری است. با وجود این، در تعیین مصادیق اعتباری، علامه طباطبایی اختلاف هایی با سهروردی دارد که مهم ترین آنها وجود است؛ البته وی در نظر نهایی اش مقولات نسبی را از جمله مفاهیم فلسفی می داند.

دیدگاه صدرایی وجود انتزاعی مفاهیم فلسفی می تواند با نظریه اصالت ماهیت سهروردی جمع شود و لزومی ندارد طرفدار این دیدگاه اصالت وجودی باشد و این چیزی است که در اندیشمندی همانند میرداماد تحقق یافت.

را از مفاهیم اعتباری می داند؛ او مقولات متی، این، وضع و جده را نیز به اضافه و دو مقوله انیفعل و انیفعل را به حرکت برمی گرداند و حرکت را به شمار مقولات می افزاید؛

۵- سهروردی حرکت را از صفات عینی به حساب می آورد و آن را اعتباری نمی داند، اما علامه طباطبایی معتقد است که حرکت بر امور متعددی همچون حرکت مکانی، کیفی و جوهری حمل می شود و از آن جا که امری که بر بیش از یک مقوله حمل شود، از امور اعتباری به شمار می آید، حرکت نیز از امور اعتباری به حساب می آید؛

۶- سهروردی و علامه هر دو، وجود را امری اعتباری می دانند، البته با این تفاوت که سهروردی برای وجود حقیقی در خارج قائل نیست و معتقد است که وجود نمی تواند در خارج امری زائد بر ماهیت باشد، اما علامه برخلاف سهروردی حقیقت وجود را امری اصیل و محقق در خارج می داند و معتقد است که فقط مفهوم وجود است که امری اعتباری و ذهنی است، نه حقیقت آن.

### بحث و نتیجه گیری

تقسیم مفاهیم به دو قسم عینی و ذهنی و تظنن به این که مفاهیم فلسفی نه از سنخ مفاهیم حقیقی و ماهوی، بلکه از سنخی دیگرند، که سهروردی آنها را اعتباری می نامد، از دوره ابن سینا مطرح شد، اما تمرکز و تأکید بر آن با سهروردی شروع شد. وی این مفاهیم را از مفاهیم منطقی متمایز نمی کند و در تعریف، تقسیم، ملاک تشخیص، نحوه وجود و تعیین مصادیق مفاهیم اعتباری همواره این دو دسته از مفاهیم را یکسان گرفته است. برای سهروردی مفاهیم فلسفی به صرف این که در خارج زائد بر ماهیت نیستند و به اصطلاح وجود انضمامی ندارند، از هیچ نحوه

## پی‌نوشت‌ها

ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ الف). *التعلیقات*. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ب). *الشفاء - الهیات*. تحقیق: سعید زاید. قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی.

اسماعیلی، مسعود. (۱۳۸۹). *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.

بهمینار بن المرزبان. (۱۳۷۵ ش). *التحصیل*، با تصحیح و تعلیق از استاد شهید مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*. بخش چهارم از جلد اول. قم: انتشارات اسراء. چاپ دوم.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵ الف). *التلویحات (ج ۱ مجموعه مصنفات)*. به تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ب). *حکمه الاشراق (ج ۲ مجموعه مصنفات)*. به تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ج). *المشارع و المطارحات (ج ۱ مجموعه مصنفات)*. به تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ د). *المقاومات (ج ۱ مجموعه مصنفات)*. به تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *حکمه الاشراق*. ترجمه فتحعلی اکبری. تهران: انتشارات علم. چاپ اول.

شریف، زهرا؛ جوادی، محسن. (۱۳۸۸ ش). «معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشایی - اشراقی». *معرفت فلسفی*. سال هفتم. شماره اول.

شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲). *شرح الحکمه الاشراق (الشهرزوری)*. مقدمه و تحقیق از حسین

۱. آیت‌الله مصباح یزدی در شرح و توضیح این دیدگاه علامه معتقد است که منظور از «نفس الامر» در «قضایای فلسفی» آن است که واقعیت خارج طوری باشد که صلاحیت انتزاع مفاهیم اعتباری را داشته باشد. از آن‌جا که در قضایای فلسفی محمول وجودی جدا از موضوع خود ندارد، بنابراین ملاک صدق و کذب این قضایا جز این نیست که ببینیم آیا وجود موضوع منشأ انتزاع محمول هست یا نه. اگر چنین است، صادق‌اند والا کاذب (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۳۴-۱۳۵).

۲. به قول جوادی آملی، «مصدق وجود امری حقیقی است و خارجی بودن عین ذات آن است و مفهوم وجود و همچنین معنای مصدری آن، که موجودیت و بودن است، از امور اعتباری ذهنی می‌باشد و این‌گونه از معنای اعتباری را در اصطلاح، معقولات ثانیة فلسفی می‌گویند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۱۱).

۳. آیت‌الله مصباح یزدی می‌گوید که در مواضع متفرقه‌ای از *اسفار* و سایر کتاب‌ها، اضافه در زمره امور اعتباری و معقولات ثانی فلسفی قرار گرفته است، اما با وجود این تصریحات، جای سؤال است که چگونه صدرالمتألهین و پیروانش اضافه را در شمار مقولات قرار داده‌اند. سپس خود پاسخ می‌دهد که شاید مقولات در نزد آن‌ها اعم از معقولات اولی باشد و شامل معقولات غیر منطقی هم بشود. او تقسیم مقولات به مقولات وجودی (کم و کیف) و مقولات ذهنی (نسب و اضافات) را مؤید این مسئله می‌داند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۸۷).

## منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۸). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چاپ چهارم.

فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸ ق). المنطقیات. با تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی. چاپ اول.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). شرح نهایی الحکمه. تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۵). تعلیقه علی نهایی الحکمه. قم: مؤسسه فی طریق الحق.

نصری، عبدالله. (۱۳۸۰). «بررسی تطبیقی مقولات کانت و نظریه استاد مطهری در معقولات ثانیه فلسفی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

هوشنگی، حسین. (۱۳۷۹). «مقایسه فلسفه اسلامی و فلسفه کانت در باب معقولات». مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۶۷.

یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹) حکمت اشراق: گزارش. شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ضیایی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.

شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۴). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ترجمه محمد خواجه‌جوی. ج ۱ و ۳. تهران: انتشارات مولی. چاپ سوم.

\_\_\_\_\_ (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث. چاپ سوم.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۴ الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا. چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۴ ب). بدایه الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۶). نهایی الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۹۸۱). التعلیقات علی الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (در ضمن کتاب الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه صدرالمتألهین شیرازی). بیروت: داراحیاء التراث. چاپ سوم.



## تحلیل و بررسی تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا

### Mulla Sadra on “divine metempsychosis”

Seyed hasan bathayi\*

سید حسن بطحائی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲۰

#### Abstract

“Celestial metempsychosis” is transferring the soul from physical body to the other-worldly one according to moral attributes and their manifestation in the afterlife. On the basis of some Transcendent Philosophy’s principles like primacy of existence, substantial motion, gradation of being, union between the intellect and the intelligible as well as the bases of his philosophical anthropology, Mulla sadra argued for “celestial metempsychosis”. relying on rational arguments as well as Quranic verses and prophetic traditions, he proved that one’s beliefs and free acts cause transformation of their soul and construction of a new *forma individualis* in human being so that he will transfer to the other world with the very acquired *forma individualis*. In Mulla Sadra’s view, this sort of intrinsic transformation is the very theory of bodily resurrection and embodiment of the deeds derived from scripture which is authenticated by wisdom and revelation as well as intuition. In this research, after elucidating the concept of “celestial metempsychosis” and its difference with corporeal one, I will examine the intellectual bases of celestial metempsychosis and embodiment of deeds based on philosophical and interpretive works of Mulla Sadra.

**Keywords:** Celestial Metempsychosis, Embodiment of Acts, Bodily Resurrection, Substantial Motion, Mulla Sadra.

#### چکیده

«تناسخ ملکوتی» در اصطلاح، انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی مناسب با اوصاف و ملکات اخلاقی و ظهور آن در آخرت است. صدرالمتألهین شیرازی بر اساس مبانی حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک وجود، اتحاد عاقل و معقول و مبنای انسان‌شناسی خویش به تناسخ ملکوتی استدلال کرده است. وی با استناد به دلایل عقلی و آیات و روایات اثبات کرده است که باورها و اعمال اختیاری سبب تحول نفس و ایجاد صورت نوعیه جدیدی در انسان شده که انسان با همان صورت نوعیه مکتسبه از اعمال و ملکات نفسانی به عالم آخرت منتقل و با آن محشور می‌شود. از نظر ملاصدرا این نوع تحول باطنی، همان نظریه تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال مأخوذ از شرع است که همچنین مورد تأیید عقل و وحی و اهل کشف است. در این پژوهش ضمن تبیین مفهوم تناسخ ملکوتی و تفاوت آن با تناسخ ملکی، مبانی عقلی و نقلی تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال با تکیه بر آثار فلسفی و تفسیری صدرالمتألهین بررسی و تحلیل شده است.

**واژگان کلیدی:** تناسخ ملکوتی، تجسم اعمال، معاد جسمانی، حرکت جوهری، صدرالمتألهین.

## مقدمه

از مسائل معاد و کیفیت حیات اخروی مسئله تناسخ است. موضوعی که صدرالمتهلین از آن به «مزال الاقدام» و «مزاللق الافهام» یاد کرده و سرچشمه پیدایش آن را بیشتر در گفتار انبیا و اولیا ذکر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/ ۴۷۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۸۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۲/ ۹). وی ضمن تقسیم تناسخ به تناسخ مقبول و باطل، نسبت دادن تناسخ باطل را به حکیمانی چون فیثاغورث، افلاطون و ارسطو ناشی از درک نکردن درست کلمات دانسته و شأن آن‌ها را بالاتر از این پندار ذکر کرده است. وی برای اثبات تناسخ مقبول در مسئله حیات اخروی سه گونه انتقال و تحول برای نفس ذکر کرده و بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نتیجه گرفته است که تناسخ ملکوتی انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی، مناسب با ملکات اخلاقی و ظهور آن در آخرت، است که مورد تأیید وحی الهی، احادیث، شرایع و ادیان آسمانی و دیدگاه اساطین حکمت است که متکلمان از آن به تجسم اعمال تعبیر کرده‌اند (همو، ۱۳۶۳: ۵۵۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۳/ ۴۷۱؛ سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۹۱). گرچه در زمینه تناسخ مقاله‌های متعددی به رشته تحریر درآمده است (مانند مقاله «مهم‌ترین براهین ابطال تناسخ از نظر ملاصدرا» تألیف رضا اکبری و حسین شمس، در مجله تخصصی الهیات و حقوق، نشر تابستان، ۱۳۸۶، شماره ۲۴ و مقاله «تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا»، اثر ابوالحسن غفاری که در شماره ۲۹ خردنامه صدر به چاپ رسیده است)، ولی با بررسی دانسته می‌شود که عمده مطالب آن‌ها درباره سیر تاریخی مطلق تناسخ و تناسخ ملکی و اقسام آن از تناسخ نزولی و صعودی و اقامه استدلال تفصیلی بر بطلان هر یک از آن‌ها بوده و در بخش مختصری تناسخ ملکوتی و مبانی آن از دیدگاه ملاصدرا تبیین شده است. در این پژوهش با تتبع گسترده در آثار تفسیری و کلامی و فلسفی

ملاصدرا و دیگر دانشمندان، ضمن مفهوم‌شناسی دقیق تناسخ ملکوتی و یادآوری تفاوت آن با تناسخ باطل، پیشینه تاریخی عقیده به تناسخ ملکوتی از منظر ملاصدرا تبیین شده سپس تناسخ ملکوتی، مبانی و دلایل عقلی و نقلی آن در آثار مختلف صدرالمتهلین بررسی و تحلیل شده است و ضمن تبیین رابطه تناسخ ملکوتی با تجسم اعمال، برخی از نتایج و لوازم تناسخ ملکوتی به طور اختصار نقد و تبیین شده است که پژوهش حاضر را از دیگر مقالات در این زمینه ممتاز می‌کند.

## ۱- پیشینه تناسخ ملکوتی

باور به «تناسخ» به معنای عام آن، در میان مذاهب و اقوام، مقبولیت بسیاری داشته و اکنون نیز طرف‌دارانی دارد (شهرستانی، ۱۴۰۶: ۲/ ۲۵۵)، ولی درباره پیشینه تناسخ ملکوتی به طور قاطع نمی‌توان اظهار نظر کرد؛ چراکه فهم و استنباط حکما از کلمات و اندیشه‌های یکدیگر متفاوت است. غزالی بر این باور است که تعلق نفس به بدن اخروی مماثل بدن دنیوی جایز است و مصداق تناسخ نیست و اگر هم تناسخ باشد، شرع آن را جایز شمرده است. ملاصدرا در نقد دیدگاه غزالی می‌گوید: «تناسخ از نظر عقل محال است و شرع هم هرگز به وقوع محال خبر نمی‌دهد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶/ ۹). اگر منظور غزالی از بدن مماثل بدن برزخی و اخروی غیر عنصری ناشی از اعمال و عقاید باشد، بی‌تردید این تعبیر از بدن اخروی همان تبدل و تکامل نفس و تناسخ ملکوتی صدرایی است. از این رو می‌توان غزالی را مبدع تناسخ ملکوتی شمرد. از طرف دیگر، ملاصدرا بعد از تعریف تناسخ ملکی و ملکوتی می‌نویسد: «اعتقاد به تناسخی که به بزرگان حکمت مانند سقراط، فیثاغورث، افلاطون و مانند آن‌ها نسبت داده‌اند تناسخ باطل نیست بلکه همان تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال است

تناسخ را به ملکوتی و ملکوتی تصویر نمودند» (قیصری، ۱۳۸۲: ۲/۳۳۹).

## ۲- مفهوم‌شناسی و تبیین موضوع

«تناسخ» در اصطلاح انتقال روح از بدنی به بدن دیگر و تحول و تکامل آن در دنیا است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۹؛ اندلسی، ۱۴۱۶: ۱/۱۱۰). بی‌تردید این معنا از تناسخ نقطه مقابل معاد است؛<sup>۱</sup> چراکه حقیقت معاد بازگشت به وجود بعد از فنا، یا رجوع اجزای پراکنده بدن به اجتماع و بازگشت ارواح به ابدان، بعد از جدایی، برای پاداش و کیفر در عالم آخرت است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۹۵؛ همو، بی‌تا: ۱۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۴؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۸/۲۸۹).

از منظر صدرالمتألهین، تناسخ را می‌توان به دو گونه ترسیم کرد: تناسخ ملکوتی و تناسخ ملکوتی. ملاصدرا در تعریف تناسخ ملکوتی می‌نویسد: «انتقال النفس من بدن عنصری او طبیعی الی بدن آخر منفصل عن الاول» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۷/۹). طبق این تعریف، انتقال نفس از بدن عنصری یا طبیعی به بدن دیگری که جدا از بدن اول است تناسخ است؛ از این رو اگر نفس به بدنی که منفصل از آن نیست تعلق گیرد، یا انتقال به صورت تحول و صیوروت باشد، مصداق تناسخ مصطلح نخواهد بود. نفس به حسب این که به بدن انسان، حیوان، نبات یا جماد تعلق می‌گیرد نام‌های مختلفی دارد. اگر به بدن انسان دیگر مثلاً به جنین انسان تعلق گیرد، به آن «نسخ» گفته می‌شود و اگر به بدن حیوان تعلق گیرد، «مسخ» و در صورتی که نفس انسان بعد از مرگ وارد بدن نبات شود، «فسخ» و در صورت تعلق به جماد، «رسخ» گفته می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۳۸۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۸۱).

ملاصدرا از نوعی دیگر از تناسخ با عنوان «تحول نفس» سخن گفته و در تعریف آن می‌نویسد: «تحول النفس من نشئه الطبیعیه الدنیویه

که عقل و شرع آن را تأیید کرده است» (همان: ۱۶). همچنین، وی در این‌باره می‌نویسد: چون اساطین حکمت باطن نفوس انسان‌ها و عالم آخرت را با نور معرفت خود به علم حضوری مشاهده کردند، دانستند که چگونه صفات نفسانی به واسطه تکرار اعمال جسمانی به صورت ملکات نفسانی در نفس استوار شده است به گونه‌ای که اعمال به سهولت از آن‌ها صادر می‌شود، با همان علم شهودی پی بردند که نفوس آدمی به شکل صفات نفسانی که بر اثر اعمال بدنی بر آن‌ها غالب شده در قیامت محشور می‌شوند.

بر این اساس، اعتقاد به تناسخ ملکوتی به حکمای یونان بازمی‌گردد؛ اگرچه ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه با تعریف و تبیینی از تناسخ آن را برهانی کرده و شواهدی از آیات و روایات برای آن ذکر کرده است (همو، ۱۳۶۶: ۴۵۷، ۳۴۱؛ همو، ۱۴۱۰: ۱/۲۳۱-۲۳۲). از این رو می‌توان گفت، صدرالدین شیرازی اولین حکیمی است که تناسخ ملکوتی را با ذوق عرفانی و مشرب فلسفی، با دلایل عقلی و نقلی از آیات و روایات، تبیین کرده و در استدلال به آن بین برهان، قرآن و عرفان جمع کرده است. برخی از پیروان حکمت متعالیه مانند علامه حسن‌زاده آملی نیز بر این باورند که اساطین حکمت قبل از اسلام قائل به تناسخ اخروی به معنای تجسم و تمثل اعمال در نشئه آخرت بوده‌اند. وی همانند ملاصدرا نسبت‌دادن تناسخ باطل را به حکما ناشی از سوء برداشت از کلمات حکما دانسته و درباره منشأ این انتساب می‌نویسد: «ارباب شرایع چون معلم ثانی فارابی برای تکامل برزخی نفوس در نحوه تعلق آن‌ها به ماده نظر داده‌اند تا از این راه استکمال تحقق یابد و این نظر را دیگران دامن زده‌اند تا سخن از تناسخ پیش آمده است. سپس ارباب تحقیق چون عارف قیصری و ملاصدرا تناسخ را در زمره فیلسوفان بزرگ الهی مشاهده کرده‌اند و آنان را معتقد به تناسخ باطنی دیدند،

اعمال و ملکات است که دلیل عقلی آن را تأیید می‌کند و موافق با آیات و روایات است.

### ۳- ویژگی‌های تناسخ ملکوتی

در تناسخ ملکوتی، نفس در اثر اعمال و کردار خوب یا بدی که انجام می‌دهد دچار نوعی تحول و سیوروت می‌شود به گونه‌ای که در نشئه آخرت به صورت‌های متناسب اعمال دنیوی مصور می‌شود. جریان تحول و تکامل نفس در این مرحله به صورت خلع و لبس نیست، بلکه تحول و تکامل آن به گونه لبس بعد از لبس است. از این رو، نقل و انتقالی رخ نداده است تا بتوان واژه تناسخ را به معنای حقیقی بدان اطلاق کرد؛ قید «منفصل عن الاول» که ملاصدرا در تعریف تناسخ باطل آورده است (همو، ۱۴۱۰: ۹/۴) نشان از همین تفاوت دارد. در تناسخ ملکی، نفس یک بدن عنصری را رها می‌کند و وارد بدن دیگر می‌شود؛ حال آن‌که در تناسخ ملکوتی نفس از یک نشئه وارد نشئه دیگر می‌شود. بر اساس این برداشت از تناسخ، ملاصدرا آن را به بزرگان اهل کشف و شهود و ارباب شرایع و ادیان و ملل نسبت داده و گفته است: در هر مذهبی باور به تناسخ وجود دارد (همو، ۱۳۶۶: ۳/۴۷۱، ۶/۹؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۵۰).

این حکیم متأله آیات بیان‌گر مسخ را ناظر به تناسخ باطنی شمرده و بر این باور است که مسخ به شکل بوزینگان و خوکان در اثر سرپیچی از فرامین الهی در زندگی دنیوی است که ظهور آن در عالم آخرت است و به صورت اعمال و نیاتشان متمثل می‌شوند. این‌گونه نیست که نفس پس از رهایی از بدن و ترک آن در کالبد حیوان دیگری فرو رفته باشد که مصداق تناسخ باطل است، بلکه اعمال و ملکات نفسانی که نتیجه تکرار اعمال انسان در دنیا است در جان آدمی ثابت و استوار شده، در سرای آخرت به صورت این‌گونه حیوانات مجسم و محشور می‌شود که

الی النشئه الاخرویه و صیوررتها بحسب ملکاتها و احوالها مصوره بصوره اخرویه حیوانیه او غیرها حسنه بهیه نوریه او قبیحه ردیه ظلمانیه سبعیه او بهیمیه متخالفه الانواع حاصله من اعمالها و افعالها النیویه الکاسبه لتلك الصوره والهیات، فلیس ذلک مخالفا للتحقیق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمه الکشف والعیان مستفاد من ارباب الشرایع الحقه» (همو، ۱۴۱۰: ۹/۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۸۱؛ همو، ۱۳۶۴: ۳/۴۷۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۴۹).

در این تعریف از تناسخ، سخن از انتقال نفس از بدنی به جسم دیگر نیست، بلکه تحول و سیوروت نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی است که آن بدن اخروی هم مناسب با اوصاف و اخلاقی است که انسان در دنیا با اعمال اختیاری خود کسب کرده است. ممکن است گفته شود با توجه به این‌که تناسخ اصطلاحی انتقال نفس از بدن عنصری به بدنی دیگر است و تحول یا سیوروت نفس و تبدیل آن به صورت‌های مختلف انتقال نیست، نمی‌توان تناسخ باطنی را از اقسام تناسخ شمرد، زیرا مقسم باید در ضمن اقسام وجود داشته باشد.

در پاسخ می‌توان گفت صدرالمتهلین درصدد ارائه اقسام مختلفی از تناسخ مصطلح نیست تا چنین اشکالی پیش بیاید، چراکه تناسخ از نظر عقلی محال است و احکام عقلی تخصیص‌بردار نیست، بلکه وی درصدد اثبات چگونگی تکامل و تحول نفس انسانی از نشئه بشری به مرتبه ملکی یا شیطانی یا سبعی و بهیمی در پرتو اعمال و ملکات و تصحیح پندار کسانی است که بسیاری از حکیمان بزرگ را متهم به طرف‌داری از نظریه تناسخ باطل کرده‌اند. از این رو، وی درصدد است که ثابت کند تناسخ را دو گونه می‌توان فهمید یا از تناسخ دو برداشت مختلف می‌توان ارائه داد که یکی از آن‌ها همان نظریه تناسخیه است که امری مردود و مخالف دلیل عقلی و نقلی است و هیچ دلیلی آن را تأیید نمی‌کند و دیگری نظریه تجسم

شوند. بر اساس حرکت جوهری و تشکیک وجود، انسان دارای مراتب تشکیکی از بدن مادی است که همه انسان‌ها در زندگی از آن برخوردارند و بدن دیگری است که با اعمال اختیاری و اندیشه‌های خود آن را می‌سازد و مرحله نهایی‌اش تجرد است. نفس در مرحله حدوث جسمانی است که در اثر حرکت جوهری در مسیر کمالی بدن طبیعی، تبدیل به بدن برزخی و اخروی می‌شود با حرکت ذاتی صورت‌های متناسب با اعمال و ملکات به خود می‌گیرد که در آخرت با همان ملکات مکتسبه محشور می‌شود (همو، ۱۴۱۰: ۹/۲۱؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۲۷۹).

بر اساس اتحاد عاقل و معقول، علم وجود عقلی و ذهنی پیدا می‌کند به گونه‌ای که عقل و عاقل و معقول به یک وجود موجود می‌شوند (همان: ۱/۱۷۵، ۲۸۳). اتحاد علم و عمل با نفس هم این گونه است که نفس با صورت علمی و عملی خود متحد می‌شود و هنگامی که این اتحاد در صقع ذات انسان رسوخ می‌کند به تدریج ملکه نفس می‌شود و به صورت‌های زشت و زیبا متناسب با اعمال و ملکات محشور می‌شوند (همان: ۳/۳۱۴-۳۱۶). بنابراین وقتی نفس علم به حقیقتی پیدا کند، این علم به منزله گسترده شدن نفس و تحصیل کمالات نفسانی است. همان گونه که مولوی گفته:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی

ور بود خاری، تو هیمة گلخنی

یا حافظ می‌سراید:

گوهر معرفت آموز که با خود ببری

که نصیب دگران است نصاب زر و سیم

(دیوان حافظ، غزل ۳۶۷)

با توجه به این اصل، نفس با صورت علمی و عملی خود متحد می‌شود. اگر کسی خلقی از

مصدق تناسخ باطنی است (همو، ۱۳۶۶: ۱/۳۳۵؛ همو، ۱۳۶۴: ۳/۴۷۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱/۵۷۷).<sup>۲</sup> ملاصدرا در رساله فارسی *سه اصل* نیز می‌نویسد: تناسخی که حق است و باطل نیست همین است که باطن در دنیا مسموخ و مبدل می‌شود و خوی اصلی دگرگون می‌شود بدون این که ظاهر انسانی آن‌ها تغییر کند و در روز قیامت و رستاخیز هم به صورتی مناسب آن خلق از گور برمی‌خیزد، زیرا در آخرت اجساد به منزله ضلال ارواح‌اند و هر روحی را بدنی مکتسب لازم است که هرگز از وی منفک نمی‌شود (همو، ۱۴۱۰: ۹/۵؛ همو، ۱۳۴۳: ۱/۴۸).

#### ۴- مبانی تناسخ ملکوتی

ملاصدرا در استدلال و تبیین تناسخ باطنی از راه‌های دلایل عقلی و حکمت برهانی برخی آیات و روایات که وی از آن به خطابات ظنی تعبیر کرده و در مواردی از روش مجادله الزامی استدلال کرده است (همو، ۱۳۶۶: ۴/۲۸۲، ۳/۴۷۱، ۶/۹؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۵۰).

#### ۴-۱- مبانی عقلی تناسخ ملکوتی

اثبات عقلی تناسخ ملکوتی مبتنی بر اصول و قواعدی است که صدرالمتألهین در آثار فلسفی خود، به ویژه *اسفار اربعه*، *مبدأ و معاد*، *شواهد الربوبیه*، *عرشیه*، *زاد المسافر* و کتب تفسیری و شرح *اصول کافی* بر آن استناد کرده است. عمده‌ترین آن‌ها اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، تشکیک در وجود، وابسته بودن تشخیص انسان به نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است.

ملاصدرا بر اساس وقوع حرکت در مقوله جوهر می‌نویسد: حرکت در همه اجسام و حتی در نفوس، از آن رو که جسمانیة الحدوث‌اند، جاری است تا موقعی که به طور کامل مجرد

اخلاق حیوانی یا شیطانی را در خود پرورش داد، آن خلق و خو ملکه او شده و با نفس انسان متحد می شود، به گونه ای که همین خلق، به منزله نفس مدبر او، بدنش را تدبیر می کند و از آن رو که عمل با عامل خود متحد می شود، همین امر بالفعل با اوست و بر اساس حرکت جوهری و تشکیک در مراتب وجود، انسان با همه خصوصیات جنسی و فصلی خود به سوی فضایل یا رذایل پیوسته در حرکت و در حال ساختن خویش است. همان گونه که خواهد آمد، ناطق فصل اخیر انسان نیست بلکه فصل ها و صورت های تازه ای به گونه لبس بعد از لبس روی آن می آید. از این رو، اگر فردی همه استعداد های خود را در گناه و صفات نکوهیده اخلاقی صرف کند، با حفظ صورت نوعی قبل، صورت جدید بهیمی به خود می گیرد و با همان صورت محشور می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۲۰).

ملاصدرا برای تبیین تناسخ ملکوتی، بر اساس نشئات وجودی انسان و تشکیک در وجود، می نویسد:

«انسان جامع اکوان سه گانه طبیعی و مثالی و عقلی است به گونه ای این سه وجود مراتب یک حقیقت واحدند که با حفظ کمالات مرتبه مادون خود، به نحو لبس بعد لبس با حرکت جوهری به مرتبه کامل تر می رسند. از این رو در آغاز تولدش، موجود به وجود طبیعی و حسی که بر اساس آن، انسان بشری است و کمال آن به مرتبه انسانی نفسانی رسیده که به حسب آن انسان نفسانی اخروی است که صلاحیت برانگیخته شدن داشته و دارای اعضای نفسانی است. سپس به تدریج به مرتبه انسان عقلی انتقال پیدا می کند که دارای اعضای عقلی می شود» (همان: ۲۱، ۱۹۴).

وی معتقد است، انسان در دنیا با سیر و سلوک علمی و عملی بدن باطنی خود را می سازد و با آن محشور می شود. وی برای تبیین آن بر

اساس انسان شناسی مبتنی بر حکمت متعالیه می گوید: «اگرچه در علم منطق ماهیت انسان را حیوان ناطق تعریف کرده اند که ناطق فصل اخیر انسان است، ولی انسان نوع اخیر نیست، بلکه جنسی است که انواع دیگر مانند نوع ملکی، سبعی، بهیمی، یا شیطانی تحت آن مندرج است که با اعمال اختیاری و باورها، با عنایت و اهب الصور، به صورت جدیدی تبدیل و با همان ملکات درونی که صورت نوعیه او شده به آخرت منتقل می شود. یعنی همان گونه که صورت انسانی روی صورت حیوانی و صورت حیوانی روی صورت نامی و صورت نامی روی صورت عنصری می آید، صورت ملکی و سبعی و شیطانی و بهیمی نیز روی صورت انسانی می آید و با همان صورت در آخرت محشور می گردد. از طرف دیگر، از این رو که تشخص آدمی به نفس اوست نه به جرم و ماده، و تا زمانی هم که نفس باقی است تشخص آدمی باقی است اگرچه اجزای آن از نظر کم و کیف و وضع در طول عمر تغییر کند، همین گونه است اگر صورت طبیعی دنیوی به صورت مثالی و اخروی تغییر کند، هویت انسانی در تمام این تحولات محفوظ است و انسانیت انسان با همان کمالات اکتسابی محشور می گردد» (همان، ۱۹۸۱: ۷/۸۸، ۹/۱۹، ۲۰، ۴۵، ۱۹۰؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۷۸؛ داورپناه، ۱۳۷۵: ۳۴۶).

وی بر اساس حرکت جوهری و تشکیک در وجود می نویسد: «انسان یک هویت ثابت نیست که دچار احوال کودکی و پیری شود، بلکه یک موجود سیال ذومراتبی است که ترقی به کمال و تنزل او به مرحله حیوانی، برای او شدنی است و از آن رو که ابدان تابع نفوس اند، شدنی است که اوصاف حیوانی در برخی نفوس، به گونه ای نفوذ کند که موجب تغییر بدن آن ها شود؛ به گونه ای که ابدان با آن اوصاف سنخیت داشته باشند؛ پس اگر در دنیا مسخ ظاهر واقع شود، این تغییر تابع مسخ

حیوان متحول و محشور می‌شود اگرچه در ظاهر به چهرهٔ انسانی باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۸۳/۲). وی با توجه به آیه «وَإِذَا الْوُجُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵) می‌نویسد: معلوم است که منظور از حشر در آیه حشر حیوانات در قیامت نیست، بلکه حشر انسان‌ها به صورت حیوانات و صفات باطنی آن‌ها بر اثر غلبهٔ صفات بهیمی و سبعی در آن‌هاست؛ از این رو مراد قول خدای تعالی در آیاتی که برخی انسان‌ها را به چهارپایان یا مثل سگ و مانند آن تعبیر کرده صرف تشبیه و نکوهش نیست، بلکه همان انحطاط از عالم علوی انسانی به مرتبهٔ پایین حیوانی و سبعی است همان گونه که می‌فرماید: «نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ» (اسراء: ۸۷) ای علی صور الحيوانات المتنكسة الرؤوس (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۷۷؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۸۲-۲۸۴، ۱/۳۵۱، ۳/۲۸۳). طبق تفسیر ملاصدرا از این آیات در کتاب *اسفار، شرح بر اصول کافی، مفاتیح الغیب* و کتاب *تفسیرش سرائر آدمیان در قیامت بروز و ظهور می‌یابد و اخلاق پسند و ناپسند آن‌ها مجسم و ممثل می‌شود؛ به گونه‌ای که متکبران و متهوران در پیکر مناسب شیر، صاحبان خبث و حيله در شکل روباه، اهل محاکات و سخریه در هیئت بوزینه و امثال آن، مغروران در بدن طاووس و طماعین در قالب خوک ظهور می‌یابند (همو، ۱۴۱۰: ۹/۳۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۱/۳۳۷، ۴/۲۸۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۳۵).*

وی در این زمینه به روایاتی نیز استشهد کرده و می‌نویسد: «ومما يدل على التناسخ المعنوي الاخرى ما روى عن النبي (ص) يحشر الناس على صور نياتهم» (همو، ۱۳۶۰: ۱۵۲). مردم در محشر به صورت نیت‌های خود محشور می‌شوند بعضی به صورت انسان و برخی به صورت حیوانات محشور می‌شوند و با تمسک به روایت نبوی که می‌فرماید: همان گونه که زندگی می‌کنید می‌میرید

باطن است و مسخ ظاهر در همان بدن قبلی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۲۷۲).

#### ۴-۲- مبانی نقلی تناسخ ملکوتی

صدرالدین شیرازی علاوه بر دلایل عقلی به برخی آیات و روایات در تبیین تحول نفس و تناسخ ملکوتی استدلال کرده است از جمله به آیه «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) و «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۵۹) استشهد کرده است و می‌نویسد: روح هر انسانی به حسب فطرت از عالم خیر و رحمت است و قابلیت سعادت ابدی دارد، ولی به سبب قوهٔ غضب و شهوت و وهم که با قوهٔ عاقلهٔ روح منازعه می‌کند در نتیجه تسلط قوای دیگر بر قوهٔ عاقله به تدریج از سلامت خود منسلخ شده و از آن رو که حقیقت هر چیزی صورت آن است و ماده به صورت مبهم در آن است و صفات در انسان معجونی از صفات فرشته و شیطان و سبعی و بهیمی است هر صفتی از صفات چهارگانه که در انسان غلبه کند صفت و ملکهٔ پایدار او شده افعال مناسب همان صفت از او صادر می‌شود و از آن رو که انسان در آخر عمر با همان نوع اخیر منتقل به عالم آخرت می‌شود، در قیامت هم با همان صورت محشور می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۲/۲۸۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۵۸). در جای دیگر با توجه به آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (الکهف: ۱۱۰) می‌نویسد: اگرچه در قرآن تصریح شده است که همهٔ انسان‌ها در دنیا از نظر بشری و ظاهری نوع واحد و مانند یکدیگرند، ولی به حسب نشئهٔ باطنی انواع مختلفی دارند به گونه‌ای که نوع ربانی و مؤمن حقیقی با نوع جاهل و غیر مؤمن آن متفاوت است همان گونه که می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى» (رعد: ۱۹). این آیات بیان‌گر آن است که صورت باطنی انسان در قیامت به صورت

## ۵- تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال

«تجسم عمل» به این معناست که انسان هر عمل زشت یا زیبا که در دنیا انجام می‌دهد، با تکرار آن در صقع نفس، به صورت ملکه پایدار درآمده و به صورت جوهره ثانویه زوال‌ناپذیر نفس درآمده و در آخرت به اقسام عذاب و نعمت تبدیل می‌شوند به گونه‌ای که نفس با مشاهده و ادراک آن‌ها که در حقیقت فعل خود نفس است، معذب یا منعم خواهد شد (خواجوی، ۱۳۸۳: ۸۹). برخلاف برخی از محدثان مانند علامه مجلسی و برخی از متکلمان مانند فخر رازی که مخالف تجسم عمل اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹/ ۵۹؛ رازی، ۱۴۲۰: ۸/ ۱۶)، بسیاری از مفسران و متکلمان و حکما به تجسم عمل باور دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۴/ ۲۸۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۲۲؛ ابن‌سینا، بی‌تا: فصل ۷؛ غزالی، ۱۴۰۹: ۲۱۲).

ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌نویسد: «هر فعلی که انسان در دنیا انجام دهد یا سخنی گوید، اثری در نفس ظاهر می‌شود که در صورت تکرار، به صفات پایدار تبدیل می‌شود که در اصطلاح فلسفه به آن «ملکه» و در اصطلاح شریعت از خیر به «فرشته» و از شر به «شیطان» تعبیر می‌شود، اما در حقیقت هر دو اصطلاح یک چیز است؛ برای این که ملکات نفسانی به صورت جوهری نعمت یا عذاب تبدیل می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/ ۲۹۰، ۷/ ۸۲). همان گونه که در عرشیه تصریح کرده است که مبدأ بهشت و آتش و هر خیر و شری در آخرت را نیات و افکار و اندیشه‌های در ذات آدمی تشکیل می‌دهد. «إن منشأ ما یصل إلیه الإنسان و یجازی به الإنسان فی الآخرة من خیر أو شر أو جنة أو نار إنما یكون فی ذاته من باب النیات والتأملات والاعتقادات والأخلاق ولیست مبادی تلك الأمور بأشیاء مبینة الوجود والوضع له» (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۹).

ملاصدرا در تبیین چگونگی تجسم اعمال و حضور ملکات در آخرت، با توجه به حرکت

و همان گونه که از دنیا می‌روید برانگیخته می‌شوید، می‌نویسد: مخفی نیست که بعضی از مردم مانند بهایم و درندگان و شیاطین زندگی می‌کنند، از این رو در قیامت هم به صورت اعمال و گناهان خود محشور می‌شوند؛ «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون و لاختفاء فی أن بعض الناس لا یعیشون إلا کالبهائم، و بعضهم کالسباع، و بعضهم کالشیاطین فیکونون یوم المحشر علی صور أعمالهم و معاصیهم» (همو، ۱۳۶۶: ۳۴۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۳۵؛ همو، ۱۳۸۴: ۴/ ۲۸۴)؛ یا درباره افراد منافق می‌فرماید: «آن‌ها برادران ظاهری و دشمنان باطنی‌اند، زبان‌های آن‌ها از غسل شیرین‌تر و باطن آن‌ها تلخ و بدبو و متعفن است. دل‌های آن‌ها مانند قلب گرگ، ولی ظاهر آن‌ها به نرمی مانند پشم گوسفند است»؛ وی سپس می‌گوید: این دوگانگی بین صفات باطنی حیوانی و ظاهر انسانی همان تناسخ و تحول باطنی انسان است بدون این که دل شخص در دنیا قلب گرگ و صورتش چهره انسان باشد (همو، ۱۳۶۳: ۵۵۸؛ همو، ۱۳۶۴: ۴/ ۲۸۵). از این رو، چه بسا در شخص واحد صورت‌های گوناگونی از وحوش به فعلیت برسند و در روز حشر سبب عذاب و قهر و غضب شوند.

ای دریده پوستین یوسفان

گرگ برخیزی از این خواب گران

گشته گرگان سربه‌سر خوهای تو

می‌درانند از غضب، اعضای تو

این سخن‌های چو مار و کج‌دمت

مار و کج‌دم می‌شود گیرد دمت

(مولوی، مثنوی معنوی دفتر چهارم)

همان گونه که در جانب رحمت می‌گوید:

گر ز دستت رفت، ایثار زکات

می‌شود آن جوی شیر، آب نبات

(مثنوی معنوی دفتر اول)



پیروان ملاصدرا و شارحان حکمت متعالیه نیز به تبعیت از صدرالمتألهین در تبیین تحول باطنی نفس، بر اساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال را تبیین و شواهدی از آیات و روایات برای آن ذکر کرده‌اند. از جمله حکیم سبزواری، با توجه به اتحاد عاقل و معقول و متحدشدن صفات و ملکات زشت و زیبا با نفس عاقل بر اثر تکرار عمل، آن را تناسخ باطنی و ملکوتی نامیده و به شعر ابن فارض استشهاد کرده که می‌گوید: قلب انسان پذیرای هر صورتی است گاهی چراگاه آهوان و گاهی هم دیر راهبان است:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة

فمرعا لغزلان و دیرا لرهبان

(سبزواری، ۱۳۶۶: ۳۵۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۲۲)

ده بود آن نه دل که اندر وی

گاو و خر باشد و ضیاع و عقار

علامه طباطبایی نیز مسخ ملکوتی انسان در اثر

نافرمانی خدا را بر اساس مبانی حکمت متعالیه تقریر کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۰۹).

علامه جوادی آملی نیز با توجه به مبانی حکمت متعالیه و با استشهاد به برخی آیات (جمع: ۵؛

بقره: ۶۵؛ اعراف: ۱۷۶) در این باره می‌نویسد:

«انسان هنگام تولد حیوان بالفعل و انسان بالقوه

است که با تبعیت عقل و شرع انسان بالفعل

می‌شود و اگر از راهی که ممنوع عقل و شرع

است عبور کند، خوی حیوانی را طی کرده، در

اوایل راه مانند حیوان و در اواخر راه از حیوان

گمراه‌تر می‌شود و در اوایل مسیر باطل، مانند

الاغ و کلب و در انتهای مسیر، مصداق بوزینه

خواهد شد؛ یعنی اگرچه شکل ظاهری انسان

تبهکار که عرض است شبیه آدمی است، اما نفس

مجرد او که واقعیت و جوهر او را تشکیل

می‌دهد، حمار، کلب و بوزینه است» (جوادی

آملی، ۱۳۸۲: ۱۴۴/۵).

جوهری و تشکیک در وجود می‌نویسد: «انسان نوع طبیعی مرکب از ماده و صورت است که ماهیت آن محصل است؛ از این رو نفوس انسانی به حسب این وجود مندرج در تحت نوع واحد حقیقی‌اند. از این رو همگی آن‌ها مثل یکدیگرند و به حسب این وجود، پذیرای ملکات نفسانی‌اند که آن‌ها را از قوه به فعل خارج می‌نماید و با آن‌ها متحد می‌شود و به صورتی دیگر مصور می‌شود و در قیامت به صورت فرشته یا شیطان یا حیوان ظهور می‌کنند که از نظر شکل و هیئت مباین یکدیگرند» (همو، ۱۴۱۰: ۹/ ۲۰، ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۵۱؛ همو، ۱۳۶۴: ۴/ ۲۸۴، ۳۰۳). از این رو، تناسخ باطنی همان ظهور ملکات نفسانی و تجسم عمل در عالم آخرت است. همان گونه که در مبانی و دلایل اثبات آن‌ها از جمله حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و دلایل نقلی از آیات و روایات با یکدیگر مشترک‌اند. از این رو می‌توان گفت ملاصدرا، با درآمیختن مفهوم عرفانی تجسم اعمال و مفهوم دینی و کلامی معاد جسمانی و تفسیر و تأویل برخی آیات و روایات، تناسخ ملکوتی را بر اساس نظام فلسفی خود تقریر و تبیین کرده است.

بر این اساس، پاداش و کیفر نتیجه افکار و

اخلاق دنیوی و تحول باطنی نفس هر فردی در

زندگی دنیوی اوست که سبب به‌وجودآمدن

فعلیتی بر فعلیت انسانی او و ثبات ملکه نفسانی او

شده که شخص با همان ملکات اکتسابی در عالم

آخرت محشور و هم‌نشین می‌شود، چراکه دنیا

ظرف تحقق و حدوث صفات و ملکات و عالم

آخرت ظرف ظهور و بروز آن‌هاست. «لما كان

موطن القيامة موطن ظهور البواطن يحشر الناس على

صور نياتهم و ملکاتهم، و اهل الكشف لظهور سلطان

الآخرة عليهم و برون لهم يرون بعين البصيرة كل

انسان على صورته التي يحشر عليها يوم القيامة»

(همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۷۷).

## ۶- نقد و تحلیل نظریه تناسخ ملکوتی

تناسخ ملکوتی و تجسم عمل که ملاصدرا آن را با دلایل عقلی و مبانی وحیانی تبیین کرده است، اگرچه فی الجمله مورد تأیید برخی آیات و روایات و دیدگاه حکماست، ولی از جهاتی نیز درخور بررسی و تأمل است که برخی از آنها ذکر می‌شود:

الف) با توجه به این که ملاصدرا در آثار خود معاد جسمانی را بر اساس مبانی عقلی و نقلی برهانی کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/ ۱۸۵-۱۸۹)، با این حال جای این پرسش است که چرا وی به گونه‌ای از نحوه حضور انسان در محشر به تناسخ ملکوتی تعبیر کرده است؟ با تأمل در آثار ملاصدرا و شارحان حکمت متعالیه می‌توان گفت: تصریح به تناسخ ملکوتی و باطنی بیشتر در آثار تلامید و پیروان اندیشه وی مانند حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، سید محمدحسین تهرانی، انصاری شیرازی، جعفر سبحانی، حسن زاده و جوادی آملی برای مقابله با تناسخ باطل آمده است، ولی آنچه این حکیم متأله بدان تصریح کرده است تحول و سیوروت و تکامل نفس در پرتو اعمال و ملکات است که از آن به تناسخ ملکوتی و باطنی تعبیر کرده‌اند و از آن رو که وی معتقد به جسم مثالی برای بدن اخروی است، اثبات آن را بر اساس مبانی حکمت متعالیه به گونه تحول و سیوروت نفس بر اثر اعمال و ملکات نفسانی تبیین کرده است.

ب) پاداش و کیفر اخروی بر اساس تناسخ ملکوتی صرفاً بر اساس باورها و اعمال اکتسابی شخص در زندگی دنیوی است. این تصویر از جزای اخروی اگرچه با مبانی کلامی و فلسفی و برخی از آیات و روایات قابل اثبات است، ولی با فراوانی غیر عادی نعمت‌های مادی بهشت و پاداش و کیفر اعتباری آن سنخیت و سازگاری

ندارد. مگر آن که تجسم عمل را گونه‌ای از پاداش و کیفر دانسته که با جزای اعتباری پاداش و کیفر و فراوانی آن قابل جمع باشد.

ج) ملاصدرا در تعیین صورت‌های اخروی و ملکات نفسانی به مثال‌های عرفی و صفات برخی حیوانات، مانند شیر و خوک و بوزینه و مانند آن، تمسک جسته است. حال آن که، همان گونه که گفته‌اند (اکبری، ۱۳۸۲: ۲۰۵)، این گونه تعابیر عرفی علاوه بر این که مستلزم این است که در حیوانات قائل به صفات حیوانات شد، قابل دفاع عقلانی و تبیین فلسفی نیست.

د) اگرچه طبق حرکت جوهری همه موجودات به سوی کمال مطلوب خود در حرکت‌اند، ولی بر اساس تناسخ ملکوتی کمال نهایی شامل ناقصان در علم و عمل و کودکان و نابالغانی که قبل از رشد نهایی از دنیا می‌روند، نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/ ۲۸؛ قیصری، ۱۳۸۲: ۲/ ۳۳۹)، که این مسئله با عمومی بودن حیات اخروی همه انسان‌ها سازگار نیست.

## بحث و نتیجه‌گیری

انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر تناسخ باطل است، اما ملاصدرا از انتقال و تحولی در نفس سخن گفته که از آن به تناسخ ملکوتی تعبیر کرده‌اند. تناسخ ملکوتی عبارت از حرکت باطنی نفس به تناسب اخلاق و ملکات زشت یا زیبا و انتقال آن به عالم اخروی است. ملاصدرا تناسخ باطنی را مطابق وحی و مورد پذیرش اهل عرفان و برهان و ظواهر کتاب و سنت شمرده و سرچشمه پیدایش آن را بیشتر در گفتار انبیای الهی و ارباب شرایع و حکما ذکر کرده است.

وی بر اساس مبانی حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک وجود، اتحاد عاقل و معقول و مبنای انسان‌شناسی خاص خود استدلال کرده است که اعمال اختیاری و

علاوه بر این که تناسخ ملکوتی و تجسم عمل، بر اساس نظر ملاصدرا، با نعمت‌های فراوان بهشتی و جزای اعتباری اخروی قابل جمع نیست، تشبیه و تعیین بدن‌های اخروی و ملکات نفسانی به مثال‌های عرفی و صفات حیواناتی مانند شیر و خوک و مانند آن با مبانی عقلی و فلسفی سازگاری ندارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برخی متکلمان بر این باورند که اعتقاد به تناسخ مستلزم نفی مطلق معاد نیست، بلکه اصل وعد و وعید را به چالش می‌کشد؛ چراکه پاداش و کیفر در همین زندگی دنیا محقق می‌شود (حلی، ۱۴۰۷: ۴۳۲)، ولی از آن رو که طرف‌داران تناسخ بر این باورند که آنچه موجب تناسخ می‌شود ناپاکی و گناهکاری انسان است که پس از مرگ به جسم موجودی دیگر حلول می‌کند تا از گناه پاک شود باور به تناسخ مستلزم نفی معاد و زندگی اخروی است (ر.ک: حکمت، ۱۳۷۳: ۱۵۵؛ تهانوی، ۱۹۹۶؛ شهرستانی، ۱۴۰۶: ۲/۵۵).

۲. «والمغالطة فی حمل کلام الانبیاء والحکماء علی التناسخ انما نشأت من الخلط بین معنی الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقیق عالم آخر متوسط بین عالم الطبیعة وعالم العقل فی حشر الناس علی هیأتهم المناسبة لأخلاقهم» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۴۳؛ همو، ۱۳۶۶: ۳/۴۷۱).

۳. ملاصدرا می‌گوید: اگر گفته شود فطرت انسانی ثابت و تغییرناپذیر است چگونه با علم و عمل تغییر کرده به گونه‌ای که بازگشت به فطرت اولی محال شده است؛ در پاسخ می‌گوید: نفس مادامی که بالقوه و در آغاز فطرت است امکان تغییر و فراگرفتن هر مرتبه‌ای را به علت داشتن استعداد اصلی و پیش از بالفعل شدن چیزی از اشیا متحصل او دارد، ولی وقتی صورت باطنی‌اش مصور شد و فعلیتش محکم و استوار شد دیگر استعداد انتقال

باورهای انسان ملکات زشت یا زیبای درونی، صورت نوعیه در زندگی دنیوی او شده و با همان صورت نوعیه به آخرت منتقل می‌شود. این نوع تحول باطنی و تناسخ ملکوتی از نظر ملاصدرا همان بدن اخروی در معاد جسمانی و تجسم اعمال در لسان علم کلام و روایات است که وی درصدد اثبات عقلی آن برآمده است و با استشهاد به برخی از آیات و روایات آن را مطابق قرآن، برهان و عرفان دانسته است.

از ویژگی‌های تناسخ ملکوتی اتحاد نفس با ملکات نفسانی و تجسم اعمال است. ملاصدرا با توجه به اصول اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک وجود و اتحاد علم و عالم و معلوم و انسان‌شناسی مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه اثبات کرده است که هر فعلی که انسان در دنیا انجام دهد، در صورت تکرار، به صفات پایدار و صور حیوانی یا ملکی تبدیل و در آخرت به همان صورت محشور می‌شود. وی بر این عقیده است که منشأ تعلق نفس به بدن اخروی استعداد ماده نیست، بلکه ناشی از جهات فاعلی است؛ به گونه‌ای که نفس با فعلیت و کمالی که دارد در عالم دیگر به همان بدن دنیوی خود که در معاد به کمال بدنیت رسیده است تعلق می‌گیرد و محذور تناسخ باطل را در پی ندارد. ملاصدرا در برابر تناسخ باطل، به جای تناسخ صحیح، از تکامل و سیورورت نفس با صفات و ملکات تعبیر کرده است و اصطلاح تناسخ ملکوتی بیشتر در آثار شارحان حکمت متعالیه و تلامیذ ملاصدرا دیده می‌شود. با این حال نکاتی در اندیشه وی قابل نقد و تأمل است از جمله این‌که از ظاهر کلام این حکیم متأله استفاده می‌شود، جسمی که در تناسخ ملکوتی برای بدن اخروی آن را مبرهن کرده عنصری دنیوی نیست، که در ظاهر آیات قرآن استفاده می‌شود، بلکه جسم مثالی است.

حسینی تهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۰۷ ق).  
معادشناسی. چاپ اول. قم: انتشارات حکمت.  
چاپ علامه طباطبایی.  
حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ ق). کشف المراد  
فی شرح تجرید الاعتقاد. تعلیقه حسن حسن زاده  
آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامیه لجامعه  
المدرسین.

خواجه‌نوی، محمداسماعیل. (۱۳۸۳ ش). رساله تجسم  
الأعمال. چاپ اول. اصفهان: مؤسسه الزهراء.  
داورپناه، ابوالفضل. (۱۳۷۵ ش). انوار العرفان فی  
تفسیر القرآن، چاپ اول. تهران: انتشارات صدر.  
رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰  
ق). مفاتیح الغیب. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء  
التراث العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق).  
المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان  
داود. چاپ اول. دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.  
سبحانی، جعفر. (۱۳۶۹ ش). منشور جاوید. قم:  
انتشارات مؤسسه سیدالشهداء (ع)، شرکت  
انتشارات میقات.

سبزواری، محمد بن مهدی. (۱۳۸۳ ش). أسرار الحكم.  
مقدمه صدوقی. تصحیح کریم فیضی. چاپ اول.  
قم: مطبوعات دینی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ ش). شرح منظومه. چاپ پنجم.  
قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.  
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۰۶ ق). الملل  
والنحل. بیروت: دارالصعب.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۰). رساله  
سه اصل. تصحیح سیدحسین نصر. تهران:  
انتشارات دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ ش). اسرار الآیات. تصحیح  
محمد خواجه‌نوی. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار،  
چاپخانه امیر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ ش). العرشیه. تهران: انتشارات مولی.

از نقص به کمال و دگرگونی از حالی به حال  
دیگر در او باطل شده و بازگشت به فطرت دوم از  
مرتبه ثانیه مانند درخواست بازگشت به مرتبه  
خاکی و هیولی محال است (صدرالدین شیرازی،  
۱۴۱۰: ۹۲/۱؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۰۰/۴).

## منابع

### قرآن

ابن سینا، حسین. (بی تا). ترجمه رساله الأضحویة.  
مترجم نامعلوم. بی جا.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب.  
چاپ سوم. بیروت: دار صادر.

اکبری، رضا. (۱۳۸۲). جاودانگی. چاپ اول. قم:  
مؤسسه بوستان کتاب.

اندلسی، ابن حزم. (۱۴۱۶ ق). الفصل فی الملل والأهواء  
والنحل. چاپ اول. بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.

بی نا، س. جان. (۱۳۷۳ ش). تاریخ جامع ادیان. ترجمه  
علی اکبر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی.

پویان، مرتضی. (۱۳۸۸). معاد جسمانی در حکمت  
متعالیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مؤسسه  
بوستان کتاب.

تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۰ ش). شرح المقاصد.  
تحقیق عبدالرحمن عمیره. چاپ اول. قم:  
منشورات الشریف الرضی.

تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶ ق). موسوعه کشف  
اصطلاحات الفنون والعلوم. چاپ اول. لبنان،  
بیروت: مکتبه ناشرون.

جرجانی، سیدشریف. (۱۴۱۲ ق). شرح المواقف.  
چاپ اول. قم: انتشارات شریف رضی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). تسنیم. چاپ اول. قم:  
نشر اسراء.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). هزار و یک نکته.  
چاپ پنجم. تهران: نشر رجاء.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۱ ش). عیون مسائل النفس. چاپ  
اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تحقیق سید احمد حسینی. چاپ سوم. تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.

غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ ق). الأربعین فی اصول الدین. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.

غفاری، ابوالحسن. (۱۳۸۱). «تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا». نشریه خردنامه صدرا. شماره ۲۹. پاییز. تهران.

فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. چاپ سوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). کتاب العین. چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. چاپ اول. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

قیصری، داود بن محمد. (۱۴۲۴). شرح فصوص الحکم. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ اول. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

لاهیجی، عبدالرزاق. (بی‌تا). سرمایه ایمان. قم.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق). بحارالانوار. چاپ دوم. بیروت، لبنان: مؤسسه الوفاء، داراحیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۴ ش). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجه‌جوی. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار، چاپخانه امیر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ ش). شرح أصول الکافی. به تصحیح محمد خواجه‌جوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ش). مفاتیح الغیب. تعلیقه محمد خواجه‌جوی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیه. جواد مصلح. تهران: سروش.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ش). شرح بر زادالمسافر. تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). المبدأ والمعاد. ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی. به کوشش عبدالله نورانی. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق با مقدمه محمدجواد بلاغی. تهران: انتشارات ناصر خسرو.



## مقایسه دیدگاه بیکن و ملاصدرا در مورد موانع شناخت

### The comparison of Bacon and Mulla Sadra's viewpoints about obstacles of knowledge

Zohreh Tavaziany\*

Fatemeh Torkashvand\*\*

زهرة توازیانی\*

فاطمه ترکشوند\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۳۰

#### Abstract

The ways of achieving knowledge and knowing its obstacles are the most important concerns of scholars like Mulla Sadra, as an Eastern Philosopher, and Francis Bacon, as a Western thinker. According to Mulla Sadra the basis of true knowledge is having faith to God and achieving it through intuition. Also, he considers this knowledge as the key for other sciences and accounts three main obstacles on the way of gaining it. On the other hand, Bacon believes in the necessity of knowing nature for achieving the knowledge of God, and as such considers the mental errors and wrong beliefs as important obstacles on the way of acquiring knowledge. He introduces four so-called idols in this respect. Although the two philosophers belong to two different intellectual systems, there exist similar concerns in their thoughts. So, the writers of this paper are trying to compare their ideas and recognize the similar factors in their thoughts, and through a descriptive-analytic method come to this conclusion that the concept of knowledge and its obstacles are equivocal rather than univocal in their thoughts. Because in Mullasadra's view, the true meaning of knowledge is to know God and His attributes, but according to Bacon knowledge means empirical cognition. In addition, for Mullasadra the obstacles of knowledge are rather referring to religious fields, while for Bacon there is no religious limitation for them.

**Keywords:** Knowledge, Obstacles of knowledge, Idol, Mulla Sadra, Francis Bacon.

#### چکیده

راه‌های دستیابی به معرفت و شناخت موانع آن از مهم‌ترین دغدغه‌های معرفت‌شناسان است. نمونه بارز آن ملاصدرا حکیم شرقی و فرانسیس بیکن اندیشمند مغرب‌زمین است. ملاصدرا اساس معرفت حقیقی را در ایمان به خدا و کسب آن به شیوه شهودی می‌داند و این نوع معرفت را کلید اکثر معارف معرفی می‌کند. او حصول این نوع معرفت را با سه مانع اصلی روبه‌رو می‌داند. فرانسیس بیکن نیز با اعتقاد به ضرورت شناخت طبیعت برای کسب معرفت الهی به خطاهای ذهنی و باورهای غلط به‌منزله موانع مهمی در رسیدن به آن اشاره می‌کند. او در این زمینه چهار مانع (یا به تعبیر او بت) را معرفی می‌کند. نگارندگان در پژوهش حاضر سعی کرده‌اند با کنار هم نهادن دیدگاه دو فیلسوف نمونه‌ای از دغدغه‌های مشترک نظام‌های فلسفی متفاوت را به تصویر بکشند.

**واژگان کلیدی:** معرفت، موانع معرفت، بت، ملاصدرا، فرانسیس بیکن.

\* The director of university of Theology,

drtavaziany@yahoo.com

\*\* Graduated, fatemetkd@yahoo.com

\* رئیس دانشکده الهیات دانشگاه الزهرا

\*\* فارغ‌التحصیل (نویسنده مسئول)

## مقدمه

گرایش به معرفت و حقیقت و دانستن آنچه آدمی از آن آگاه نیست همواره برای انسان مطلوب و جذاب بوده است. سنن دینی میل به دانستن را امری فطری می‌دانند. صحت این امر را می‌توان با نگاه اجمالی به تاریخ معرفت دریافت. قطعاً همه کسانی که بحث شناسایی دل‌مشغولی جدی آن‌ها بوده است از موانع بر سر راه فارغ نبوده‌اند، به همین جهت بیشتر فیلسوفان و متکلمان که از علاقه‌مندان جدی بحث‌های معرفت و شناخت محسوب می‌شوند، بخشی از هم خود را مصروف این مسئله کرده‌اند، اما در این میان بعضی جدی‌تر از دیگران ظاهر شده‌اند.

ملاصدرا یکی از فیلسوفانی است که در حوزه تفکر اسلامی توجه‌اش به این مسئله از او شخصیتی ممتاز ساخته است، اما این اتفاق فقط در حوزه تفکر اسلامی صورت نبسته است، بلکه دغدغه‌هایی نظیر دغدغه ملاصدرا در میان فیلسوفان دیگر سرزمین‌ها هم بوده است و محققان بسیاری سعی کرده‌اند تلاش این حکیمان را به تصویر کشند و بنابراین درباره این مسئله مقالات بسیاری به نگارش درآمده است که ذیلاً به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقاله‌ای با عنوان «تأثیر فضائل و رذائل اخلاقی معرفت الهی از دیدگاه ملاصدرا» در مجله پژوهش‌نامه فلسفه و دین (دانش، ۱۳۸۹: ۷۷-۱۰۰).
۲. مقاله‌ای با عنوان «معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا و افضل کاشانی» در مجله مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی (عزیزی، ۱۳۸۸: ۷۷-۱۷۷).
۳. مقاله «رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا» در مجله مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی (افضلی، ۱۳۸۸: ۷-۳۲).
۴. مقاله «تهذیب نفس در کسب معرفت از دیدگاه ملاصدرا» در مجله خردنامه صدر (سلیمانی، ۱۳۸۹: ۶۵-۸۰).

۵. مقاله‌ای نیز با عنوان «تأثیر مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا بر معرفت‌شناختی او» در مجله اندیشه دینی (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۲۸). مسئله معرفت و موانعی که آن را تهدید می‌کند، همان طور که دغدغه اصلی ملاصدرا بوده، برای فیلسوف نامدار انگلیسی، فرانسیس بیکن، نیز دغدغه اصلی بوده است. مطلب درخور تأمل این‌که هر دو فیلسوف، به‌رغم اختلاف روشی، معتقدند انسان و ذهن او در رسیدن به معرفت و حقیقت دچار خطاها و موانعی می‌شود. آنان با توجه به هم عصر بودن به موانع مشترکی اشاره داشته‌اند؛ این موانع آن قدر برای بیکن ناگوار بوده که وی از آن‌ها تعبیر به بت می‌کند، همان طور که ملاصدرا از آن‌ها تعبیر به اصنام جاهلی می‌کند.

مسئله شناخت و موانع معرفت نه تنها برای ملاصدرا و بیکن حائز اهمیت بوده، بلکه هر متعاطی فلسفه هم می‌خواهد بداند که این موانع چیستند و راه‌های مقابله با آن‌ها کدام‌اند؟

### ۱- شناخت از نظر ملاصدرا و راه‌های حصول آن

نظر به این‌که مسئله شناخت، به اعتبار متعلق آن، می‌باید لااقل در سه حوزه خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی طرح شود و طبیعتاً در بحث موانع آن نیز باید به تفکیک، موانع هر قسمت را جداگانه بررسی کرد، انتظار می‌رود که ملاصدرا نیز به این حوزه و تفکیک آن‌ها توجه داشته و موانع هر کدام را جداگانه بررسی کند، اما به جهاتی در آثار او این امر دیده نمی‌شود. شاید دلیل موجهی که برای آن بتوان ذکر کرد این باشد که هر چند ملاصدرا حصول معرفت را امری ممکن می‌دانست، اما معرفت از نظر او تعریفی دارد که با علم صوری و ظاهری معادل نیست، از نظر او علم حقیقی علم الهی است که در اثر کشف و شهود به دست می‌آید. او معتقد است که این علم را باید از قرآن و احادیث به دست آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ الف: ۳۰). ملاصدرا



مشاهده عالم عقل بینا می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۳/۵۰۴). بر همین اساس قرآن طهارت نفس را زمینه افاضه نور الهی بر قلب و تمییز حق از باطل به شمار می‌آورد (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۹۵).

آنچه در بالا ذکر شد نگاه کلی ملاصدرا به مسئله شناخت است که به اعتقاد وی می‌توان گفت هر شناختی در پرتو شناخت خدا معنا دارد، البته او این آموزه دینی «سؤال الله فانساهم انفسهم»<sup>۱</sup> را نصب العین خویش قرار داده و آن را امری مبنایی در حکمت متعالیه خود لحاظ کرده است، اما وقتی مشی قوم می‌کند خود را فارغ از تقسیمات شناخت نمی‌داند و نمی‌تواند بی‌اعتنا از کنار آن بگذرد. شاهد مثال آن سبک وی در کتاب *سفر* است که با تورقی سطحی می‌توان این ملاحظات را در آنجا دید؛ یعنی اثری که ملاصدرا در آنجا اختصاصاً دیدگاه خود را طرح نکرده است. وی در آنجا بحثی عمومی راجع به وجود به منزله موضوع فلسفه دارد که این وجود با ظرف عریضی که دارد هم عالم جسمانی و جسم را شامل می‌شود و هم عالم نفسانی و عقل را و قطعاً راهی که آدمی برای شناخت جسم دارد همان راهی نیست که برای شناخت نفس و عقل دارد. آنچه قدر متیقن می‌توان گفت شناخت تجربی و حسی راهی است که ما در عالم تجربه از آن بهره می‌بریم و ابزار آن هم حواس پنج‌گانه ماست و قطعاً اگر موانعی در راه چنین شناختی وجود داشته باشد (که دارد)، موانعی عمومی است و اختلال حواس و امثال آن در نگاه اولی، ربطی به اهل شهود بودن یا نبودن ندارد و یا معرفت عقلانی به موضوعات فراتر از حس نیست و راهی عمومی است که اختلال مشاعر آفت جدی آن است. ملاصدرا با این که از این مقولات نیز در آثار خود غافل نبوده است با وجود این، وقتی بحث معرفت مطرح می‌شود شأن حقیقی آن را که حکمت باشد در نظر می‌گیرد و به اعتبار این حکمت، که «افضل علم به افضل معلوم» است،

مخالفتی بین شریعت و حکمت نمی‌بیند (همو، ۱۳۸۰ الف: ۲/۳۳۴). از نظر او بخشی از حقایق هست که عقل از دست‌یابی به آن محروم است (همو، ۱۳۸۵: ۱۹۲). او درک برخی از اسرار دینی مثل معرفت ذاتی و شناخت صفات خداوند را خارج از توان عقل می‌داند (همو، ۱۳۸۴ ب: ۶۸). ملاصدرا برای شناخت راه‌های مختلفی را ذکر کرده است، اما در میان انواع شناخت آن شناختی در نظر او از اعتبار بیشتری برخوردار است که سرچشمه اتصال انسان به حق باشد، یعنی همان شناخت شهودی و قلبی. در شناخت قلبی و عرفانی معرفت بی‌واسطه است، در این شناخت است که خود معلوم و نه تصویر آن در نزد عالم حضور دارد و به همین جهت آن را از شناخت‌های دیگر قوی‌تر می‌داند (همان: ۱۹۲).

از نظر ملاصدرا شرایط معرفت را در دو بعد وجودی و عدمی می‌توان دید؛ نخست، وجود اسباب و لوازم حصول معرفت و دیگری فقدان مانع در تحصیل معارف (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۳۶۹-۳۷۰).

از نظر ملاصدرا، عوامل و شرایطی هم موجب تسریع در حصول معرفت می‌شوند. از نظر او قلب که مهبط معارف و صفات او بوده در صورتی می‌تواند چنین امتیازی داشته باشد که از زنگار گناه و حب دنیا پاک و به طهارت آراسته باشد و البته به دست‌آوردن چنین معرفتی به جهت غلبه امور جسمانی و ایجاد حجاب و پوشش دشوار است (صدرالدین شیرازی، ۱۰۷۴-۹۷۹: ۱۶۵). ملاصدرا کمال انسان را در اثر تلاش و ارتقای او از مرتبه محسوسات به مرتبه عقل می‌داند (همو، ۱۳۸۵: ۴۹۸). او معتقد بود با این که تهذیب نفس و ریاضت در رسیدن انسان از عالم طبیعت به عالم عقل مؤثر است و عالم عقل هم اصل همه موجودات است، اما مشاهده آن برای انسان به علت اشتغال او در حجاب‌های مادی ناممکن است. تهذیب نفس و ریاضت این حجاب و شواغل را زدوده و چشم باطنی انسان را برای

هم به وضوح تفکیک نمی‌کند و دلیلش هم شاید بازگشتش به این باشد که ملاصدرا، آن چنان که فیلسوفان مغرب‌زمین باور داشتند، به تفکیک عقل عملی از نظری اعتقاد نداشت و بر آن بود که عمل و نظر درهم تنیده‌اند.

به اعتقاد ملاصدرا، از آن‌جا که عقل عملی مربوط به عمل انسان است و به حیطة احساسات و تمایلات انسان مربوط می‌شود، عواملی نظیر هوی و هوس و احساسات تعصب‌آمیز در آن تأثیر می‌گذارند. در واقع، عقل عملی به جای تسلط و حاکمیت بر احساسات و تمایلات محکوم آن‌ها شده و دیگر قادر به حکم‌کردن بر اساس فهم عقل نظری و انطباق با قواعد و اصول عقلی نخواهد بود. در این هنگام از توازن و ظرفیت عقل نظری در شناخت پدیده‌ها و کسب معرفت استفاده نمی‌شود و عقل به رشد و شکوفایی مطلوب نمی‌رسد. در نتیجه چنین انسانی توان کسب معرفت صحیح و دقیق به جهان پیرامون خود را نخواهد داشت (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۰۱). این مسئله نشان می‌دهد که برای رسیدن به معرفت حقیقی شرایطی لازم است که فقدان آن‌ها خود مانعی برای معرفت تلقی می‌شود. به عقیده ملاصدرا نفس بالذات آینه‌ای صیقلی‌شده و پاک است که شایسته انعکاس صور علمی است، اما وجود حجاب‌هایی که بین نفس و لوح محفوظ است مانع از این شناخت می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۰۰، ۴۰۶).

این موانع به اختصار عبارت‌اند از: ۱- جهل به معرفت نفسی که حقیقت آدمی است؛ ۲- حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات؛ ۳- تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان مکاره و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد می‌نمایاند (همو، ۱۳۸۴ الف: ۳۱). در حکمت متعالیه از رکن دیگری یاد می‌شود که به منزله موانع معرفت تلقی شده‌اند؛ این رکن تعصبات و تقلید مقلدان بی‌بصیرت است (همان:

ترجیح می‌دهد که در حکمت متعالیه خود، که مشخصاً آن را در *الشواهد الربوبیه* به تصویر کشیده است، از معرفتی سخن بگوید که معرفت الهی است و وقتی سخن از موانع آن به میان می‌آید موانعی را ذکر کند که ناظر به این معرفت است. ما نیز ترجیح داده‌ایم که تمایل ملاصدرا را در بحث معرفت در دو حوزه نفس‌شناسی و خداشناسی بررسی و بحث را چنان که خود او خواسته در این دو حوزه متمرکز کنیم و از موانعی بگوییم که این دو حوزه را تهدید می‌کنند و آفت برای این دو حوزه تلقی می‌شوند. هرچند نگاه کلی ملاصدرا این است که آفت معرفت حقیقی قابل تسری به همه معارف است، حتی معرفت تجربی و عقلی، چنان که در *مشهد اول از الشواهد الربوبیه* بر این مطلب تأکید دارد که «محبوبان از شهود وجود» نمی‌توانند اصالت وجود (که امری عقلی و استدلالی است) را درک کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶).

#### ۱-۱- تبیین موانع معرفت از دیدگاه ملاصدرا

پیش از شروع بحث تبیین موانع معرفت ذکر این مطلب ضروری است که وقتی ملاصدرا از موانع معرفت بحث می‌کند، به طور کلی از دو دسته موانعی بحث می‌کند که دقیقاً به دو ساحت عقل عملی و نظری انسان مربوط می‌شود، یعنی بعضی از موانع جنبه عملی داشته و بعضی جنبه نظری و البته آنچه انکارناشدنی است این‌که این موانع بی‌ارتباط با هم نیستند؛ برای مثال، وقتی از جهل به منزله یک مانع یاد می‌کند قطعاً صورت آن نظری است، اما موانعی مانند حب جاه یا حب مال که مانع دیگری برای معرفت است صورت عملی دارد که هم تأثیرگذار در جهل است و هم تأثیرپذیر از آن؛ البته این تفکیک با این صراحت در آثار ملاصدرا نیامده است، بلکه وقتی از موانع سخن می‌گوید از موانع معرفت حقیقی نسبت به نفس و خدا سخن می‌گوید و عملی و نظری را

(همو، ۱۳۸۰: ۲۱۲). ملاصدرا معتقد است بسیاری از منتسبان به علم و دانشمندی از احوال نفس و درجات آن غافل اند و به معاد اعتقادی ندارند. در واقع این افراد از علوم الهیه، که عبارت از معرفت خدا و ملائکه مقرب و معرفت وحی و رسالت و نبوت و ولایت و راز معاد است، اصلاً چیزی یاد نگرفته و از آن روی می گردانند و فقط به ظواهر را می پرستند (همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷، ۱۸). طبق نظام صدرایی از دو جهت می توان نفس را شناخت: ۱- خودشناسی واسطه علم حضوری و از طریق کشف و شهود و ۲- خودشناسی با تشابه نفس.<sup>۳</sup> همان طور که انسان از جهت ذات، صفات و افعال تشبه به خدا می رساند، نفس انسان در ایجاد ادراکات و صورت ها مثال باری تعالی است و همان طور که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قائم اند، صورت های حسی، خیالی و عقلی نیز در پیشگاه نفس حاضر و به وجود او قائم اند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

صدرالمتألهین در کتاب کسر اصنام الجاهلیه بیان می کند: زندگی نامطلوب برای انسان از رهگذر غلبه اعتقادات تعصب آمیز و صرفاً از روی تقلید و برتری جویی ایجاد می شود و همچنین به سبب غلبه حب دنیا و طلب جاه و منزلت است که انسان گرفتار زندگی این چنینی می شود و افراد کمی از این امور فارغ اند. غلبه این امور بر قلب درد عظیمی است، زیرا باعث ضعف ایمان می شود و اگر ایمان و اعتقاد به خدا و صفات، افعال و کتب و رسولان و اعتقاد به روز قیامت ضعیف شود محبت به خدا کم می شود، زیرا محبت یا عین معرفت است و یا مساوق آن است. وقتی حب دنیا قوی شود و به گونه ای شود که قلب را فراگیرد، دیگر در قلب جایی برای حب خدا وجود نخواهد داشت؛ چنین فردی در زمان مرگ حب خدا در قلبش ضعیف تر می شود، زیرا احساس می کند که دنیا را از دست می دهد و گمان می کند مرگی که حائل بین او و محبوب

(۳۳). ملاصدرا معتقد است طبیعت انسان به آنچه در آغاز زندگی فرامی گیرد عادت می کند و تعصبات رایج در میان هر قومی مانند زنجیر آهنین است که عقاید موروثی و آنچه در ابتدای آموزش بر اثر حسن ظن از پدران و استادان خود فرامی گیرد روح انسان را محصور کرده است (همان: ۹۶).<sup>۲</sup> این رکن حجاب و سدی است که مانع صور علمیه است به علت آراء و عقاید باطلی که از طریق تقلید و تعصب جانشین شده و شدت یافته است، تاحدی که مانع از ادراک حق و حقیقت شده است (همو، ۱۳۸۵: ۳۷۰).

با توجه به نظر ملاصدرا که شناخت نفس تضمین اصل سعادت است، عامل جهل به معرفت نفس و کمال آن بزرگ ترین حجاب محسوب می شود (بیدارفر، ۱۳۶۶: ۴۵). ملاصدرا کفر و جهل را از یک جنس می داند؛ جهل حجاب بین خدا و بنده است، جهل به حقایق ایمان (یعنی کفر) نبود احساس امنیت از مکر الهی و نومیدی از رحمت او را به دنبال دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰ ب: ۱۶، ۵۹). به اقرار او شواهد قرآنی و دلایل عقلی و حکمی حکم می کند که جهل به اصول ایمانی موجب تعدیب است و نشان می دهد جهل به معارف الهی موجب سقوط از فطرت می شود و انسان را به آن جا می رساند که آینه قلبش مکدر و از فرط حجاب ها و ظلمات تاریک می شود به حدی که ظاهر و باطن او را دچار فساد و تباهی می کند (همان: ۱۸). ملاصدرا در توضیح مانع اول و در آن جا که جهل به معرفت نفس را مطرح می کند بر این باور است که معرفت نفس حقیقت آدمی است و بنای ایمان به آخرت و حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دل است و او معتقد است که بسیاری از انسان ها از این معنی غافل اند (همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۵). از نظر او شناخت نفس و شناخت عالم که متعاقب آن صورت می گیرد انسان را در مقام مشاهده خداوند قرار می دهد، زیرا او خالق آسمان ها و زمین است

آشکار می‌شود که بدانیم او در روزگار و محیطی به این کار خطیر برخاسته، که تقلید استوارترین رکن هر گونه اعتقاد و معرفت به شمار می‌رفته و مقابله با آن تعرض و تجاوز به حریم مقدسات تلقی می‌شده است (ثبوت، ۱۳۸۶: ۸۳-۸۹).

## ۲- شناخت حقیقی از دید بیکن

فرانسیس بیکن، فیلسوف نامدار انگلیسی قرن شانزدهم، که اندیشه وی در این مقاله با ملاصدرا مقایسه شده است، بر این باور بود که اصل شناخت علوم طبیعی است. یعنی انسان با مشاهده و تجربه و مطالعه در امور طبیعت از قوانین آن آگاه می‌شود، قوانین طبیعت را به مقتضای نیازمندی خویش استخدام و آن را تابع اراده خویش می‌کند، تا به اختراعات نائل شود و زندگی خویش را بهبود بخشد و از این‌رو طبیعیات از همه علوم مهم‌تر است (فروغی، ۱۳۸۸: ۱۲۶-۱۲۷). بیکن، با همه تأکیدی که بر عمل داشت، غایت و ارزش علم را محدود به نتایج علمی آن نمی‌دانست، بلکه تأمل در حقیقت را شایسته‌تر و عالی‌تر از منفعت و اهمیت عمل تلقی می‌کرد (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۴۰).

بیکن در کتاب *مقالات* و در ضمن مقاله‌ای درباره حقیقت از آفرینش خداوند سخن به میان آورده است و می‌گوید اولین مخلوق خداوند نور حس است و آخرین آن نور عقل. در حقیقت بیکن به این معتقد است که در کسب علم تجربه بر عقل مقدم است (Bacon, 1985: 61-63). بیکن از روش‌های علمی پیشینیان از جمله منطق و روش مشائیون و بسیاری از نظام‌های منطقی انتقاد کرده است. انتقاد او بیشتر متوجه منطق ارسطوییان بود، از آن‌جا که اساس منطق ارسطوییان مبتنی بر «مبادی اولیه»، «اصل این‌همانی»، «نفی حد وسط» و «امتناع تناقض» است، و آن‌ها این اصول را یقینی و بدیهی می‌شناختند، علم حاصل از قیاس

دنیوی اوست از جانب خدا ایجاد شده است و محرومیت از محبوب خشمگینش می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۰). ملاصدرا حب الهی و علم را در صورتی که مجرد از هوای نفسانی و خالص باشد عامل رسیدن انسان به کمال می‌داند (همان: ۱۰۳، ۱۰۴).

اصل سومی که صدرالمتهلین به منزله یکی از موانع معرفتی ذکر می‌کند تسویلات نفس اماره و تدلیسات ابلیس بدکاره است که بد را نیک و نیک را بد جلوه می‌دهد؛ او تقلید مقلدان بی‌بصیرت از آراء و عقاید غلط و تعصبات نسبت به آن‌ها را همان تسویلات نفس اماره و تدلیسات ابلیس بدکاره می‌داند (همو، ۱۳۸۴: ۳۳). از نظر ملاصدرا، رسوخ اعتقادات همراه با تعصب در قلب از مشاهدات معنوی و برهان‌های یقینی حاصل نشده، بلکه از تقلید و برتری‌جویی و خودبزرگ‌بینی نشئت گرفته‌اند (همو، ۱۳۸۱: ۶۴).

## ۱-۲- مهم‌ترین موانع از دیدگاه ملاصدرا

در میان متفکران بزرگ تاریخ کمتر کسی را می‌توان یافت که به اندازه ملاصدرا در خطای تقلید پافشاری کرده و مقلدان را به چالش خوانده باشد. به اعتقاد ملاصدرا، در بین موانع شناخت حقیقت و کسب معرفت، تقلید و تعصب مهم‌ترین و سهمناک‌ترین نقش را دارند. به دلیل چنین دیدگاهی است که او بارها عقاید ناشی از تقلید گذشتگان و پیشوایان را، که در ذهن ریشه کرده و با تعصب آمیخته است، باز کرده و معتقد است که ایستادن و سکون و دوری از معقولات و عالم خرد و معنی از لوازم آن تقلید است. او نادرستی روش‌های مبتنی بر تقلید و تعصب را که حتی متشرعان صالح و مقید به احکام دین را از شناخت حقیقت بازمی‌دارد با استفاده از دلایل و مقدمات استوار ثابت کرده است. ما بر این باوریم که اهمیت این جنبه از تلاش ملاصدرا وقتی

وسیله شناخت است. البته او قائل است که میان استقرای مورد نظر او و استقراء در منطق ارسطویی تفاوت وجود دارد. بیکن استقراء را چنین تعریف می‌کند: استقراء مشتق کردن یا پدید آوردن قواعد به وسیله داده‌های تجربه است (خراسانی، ۱۳۵۴: ۲۹). به گزارش راسل، بیکن از عادت‌های بد فکری و خرافه‌هایی که در نزد مردم پذیرفته شده بود فارغ نبود. این خرافه‌ها بخش متنابهی از تلاش‌های او را معطوف خود کرده بود (برتراندراسل، ۱۳۷۳: ۷۵۱). بیکن با این که الحاد را نکوهش می‌کرد ولی آن را بهتر از «خرافه» می‌انگاشت. از نظر او الحاد بهتر از ایمان نادرست و تظاهر به دین است، زیرا معتقد بود بدون شک خداوند وجود دارد و کسانی که معتقد به وجود خدا نیستند برای پشتیبانی از عقیده خود استدلال ندارند و فقط به زبان وجود خدا را انکار می‌کنند و این بی‌اعتقادی به خدا بهتر از آن است که درباره او عقیده‌ای ناشایست داشته باشیم، زیرا الحاد بی‌اعتقادی است، اما خرافه یقیناً اهانت به مقام الهی آن است (Bacon, 1985: 109).

در حقیقت بیکن می‌خواهد بگوید که پیروان عقاید ناشایست و غلط درجه معرفت‌شان به خدا پایین‌تر از ملحدان است، چراکه ملحدان با درک نور طبیعت سرانجام به وجود خدا پی می‌برند، اما خرافه‌پرستان از آن جایی که درکی از نور طبیعت ندارند فقط با معجزه، وجود خدا را درک می‌کنند (Bacon, 1962: 88).

## ۲-۲- موانع معرفتی انسان در رسیدن به حقیقت و معرفت

همان طور که در مباحث پیشین اشاره شد، همه فلسفه بیکن بر اساس این بینش شکل گرفته است که دانشی باید بنیان نهاد که قدرت انسان را بر تصرف طبیعت افزایش دهد و موجب تحول جدی در زندگی انسان شود. حصول و دست‌یابی

را نیز یقینی و انکارناپذیر می‌دانستند و این اصول را کشف حقایق و حلال مشکلات می‌دانستند. بیکن این اصول را پذیرفت، اما معتقد بود که نمی‌توان اسرار طبیعت را از این راه کشف کرد و به حقیقت رسید. زیرا کبریات آن بدون تجربه دقیق و صحیح و بر اساس تقلید پذیرفته شده است. در نگاه او قیاس متداول آن زمان مبتنی بر تجارب قدماست (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۲۹). او برهان‌های رایج آن زمان را حافظ خطاها و اشتباهات یعنی «بت‌ها» می‌دانست، و تأکید می‌کرد که منطق به جای کشف حقیقت خطاها را تثبیت می‌کند (Bacon, 2000: ch. 69, p. 56).

## ۲-۱- روش علمی و فلسفی بیکن

نوآوری‌های بیکن در روش پژوهش‌های علمی است که وی را به منزله نقطه عطف تاریخ علم و فلسفه متمایز می‌کند. در حقیقت بیکن در پی افکندن نظام فلسفی خود دریافت که باید از روشی استفاده کند که از دام نظریات گمراه‌کننده پیشین نجات یابد که به طور عمده فیلسوفان قدیمی، همانند ارسطو، آن را بیان کرده‌اند. وی این نظریات و افکار گمراه‌کننده را به بت‌هایی تشبیه می‌کند و چندین نوع از آن‌ها را نیز برمی‌شمارد و هر نوع را هم شرح و تفصیل می‌دهد.

بیکن در درجه اول نوع ادراک انسان برای شناخت طبیعت را توضیح می‌دهد و آن شناخت را بدین وسیله ادراک حسی و فهم یا عقل می‌داند. او بر این باور است که با ادراک حسی به وجود گوناگونی پدیده‌ها پی می‌بریم. ادراک حسی وسیله است برای تجربه و با عقل نیز به پیچیدگی، هم‌بستگی و قانونمندی پدیده‌ها دست می‌یابیم، اما ابزار عقل برای رسیدن به چنین توانایی چیست؟ او معتقد است توانمندی عقل در اعمال این روش استقراء است و منطق استقرایی سودمندترین

نامیده و در کتاب *ارغنون نو* «مفاهیم کاذب» شناسانده و بیان کرده است: میان بت‌های ذهن انسان و صور الهی فرقی عظیم وجود دارد، زیرا بت‌ها مجزومات مسلم البطلان‌اند در حالی که صور الهی علامات و آثار راستین‌اند، که در مخلوقات نهاده شده و در طبیعت موجودند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۰۶). بت در اصطلاح بیکن عبارت است از تصور باطلی از حقیقت و خیال محالی از اشیاء (دورانت، ۱۳۸۸: ۱۲۰)، به نقل از *ارغنون نو*، که ذهن و فاهمه انسان را فراگرفته و در آن ریشه دوانده است. بیکن با ارائه روش تجربی و علمی خود موانعی را که بت نامیده شناسایی کرده و آن‌ها را به مفاهیم نادرستی که ذهن را مقید کرده، تعریف می‌کند (هئیت نویسندگان، ۱۳۸۲: ۲۲۱). از نظر بیکن بت سفسطه یا خطاهای استدلال نیست، بلکه تمایلات ناشایست ذهن است (بریه، ۱۳۸۵: ۴۲). بیکن درباره چهار نوع بت بحث می‌کند که در فرآیند یادگیری معرفت مداخله نابه‌جا می‌کنند.

#### ۲-۲-۱- بت‌های قبایل یا طایفه‌ای

به اعتقاد بیکن بعضی از موانع و بت‌های معرفت ریشه در طبیعت انسان دارند با این عقیده که احساس راهنمای قابل اعتمادی برای طبیعت جهان است. فهم انسان همانند آینه ناهمواری است که پرتو را از اشیاء دریافت می‌کند و طبیعت خودش را با طبیعت اشیاء پیوند می‌دهد بنابراین آن‌ها را از شکل طبیعی خارج و منحرف می‌کند (Bacon, 2000: ch.41, p. 41).

بیکن معتقد است که آنچه بت‌های طایفه‌ای نامیده می‌شوند در اشکال مختلف ظاهر می‌شوند و عموماً از ناتوانی طبیعت انسانی حکایت می‌کنند. از جمله:

ناتوانی و فریب حواس: حس وقتی چیزی را درمی‌یابد آن چندان قابل اعتماد نیست، زیرا برگشت و اطلاع حس همیشه به خود انسان

به چنین معرفتی برای انسان بدون برخورد با موانع جدی ممکن نیست به همین جهت او بخشی از تلاش فلسفی خود را معطوف تبیین این موانع کرده است.

بیکن از موانع معرفتی انسان در رسیدن به معرفت و حقیقت تعبیر به «بت» کرده است که این امر به معنای لغوی آن نیز ناظر است. به نظر صاحب‌نظران عقیده او درباره بت‌ها بخشی از فلسفه نقدی و کوششی است برای فرق‌گذاران میان آنچه مربوط به ماهیت ذهنی معرفت است و آنچه مربوط به جهان است. بیکن نخستین کسی نیست که واژه بت را به جای خطا و امر باطل به کار برده، بلکه پیش از وی یونانیان، قرون وسطاییان و بالاخره برونو بدین عمل مبادرت ورزیده و لفظ بت را به معنای خطا و امر باطل استعمال کرده‌اند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۰۵-۱۰۶).

به نظر می‌رسد بیکن با به‌کارگیری کلمه بت به جای خطا می‌خواسته به نفوذ خطاها در اذهان و زیانمندی آن‌ها اشاره کند و بفهماند که آن‌ها مانند بت‌ها نافذ در اذهان و باعث کج‌فهمی‌ها و بداندیشی‌ها و انحرافات بسیار زیانمند و خطرناک‌اند. او در به‌کارگیری این اصطلاح از پروتستان‌ها بهره برده است که پرستش و عبادت را در برابر خداپرستی، بت‌پرستی انگاشته و از آن منع می‌کردند. عبارات وی در کتاب *ارغنون نو*، که خطاها و بت‌ها را در مقابل صور الهی قرار داده، می‌تواند مؤید این احتمال باشد (دورانت، ۱۳۸۸: ۱۲۰). او تعابیر مختلفی از بت ارائه داده و در مقام سخن از آن بدون شک به کلمه یونانی «eidolon» (صورت خیالی) نظر داشته است. بنابراین، درباره آن‌ها تعبیراتی آورده که متناسب با معنی کلمه مزبور است. مثلاً در کتاب پیشرفت *دانش* آن‌ها را «نمودهای کاذب» (false appearances) خوانده که با طبیعت عمومی ذهن بر انسان تحمیل شده‌اند، در کتاب *ارجمنادی دانش* «صور خیالی»

نمی‌خواهد درباره آن‌ها تحقیق کند (Bacon, 2000: ch.49, p.44).

#### ۲-۲-۲- بت‌های غار یا شخصی

از نظر بیکن بعضی از موانع آن دسته از معتقداتی‌اند که به فرد تعلق دارند، نه به طبیعت انسانی. او این دسته از بت‌ها را بت‌های غار<sup>۵</sup> معرفی می‌کند. این موانع، که عموماً در غالب تعصبات خود را نشان می‌دهند، به علت تصرف تمایلات شخصی و سنن آموزشی و مراجعی است که انسان از آنان ملهم می‌شود، این موانع می‌تواند نور طبیعی عقل انسانی را فاسد کند (شایگان، ۱۳۷۹: ۳۹). بیکن معتقد است بت‌های غار از ساختار ذهنی و جسمی انسان، تعلیم و تربیت، عادت و اتفاق، نشئت گرفته است (Bacon, 2000: ch. 53, p. 46).

در واقع به نظر بیکن بت‌های غار تحت تأثیر عواملی همچون عوامل زیر است:

عواملی چون ساختمان فیزیکی و ذهنی، تعلیم و تربیت و شیوه زندگی باعث می‌شوند انسان به تفسیر امور مطابق نظر خود بپردازد. بیکن برای این امر ارسطو را مثال می‌زند که در اثر وابستگی به منطق خود فلسفه طبیعی را هم تابع آن ساخت و در نتیجه آن را به صورت یک علم جدلی بی‌فایده درآورد (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۳)؛

نمونه دیگری از بت‌های غار عشق بیش از حد به چیزی است که به تعبیر ما انسان را کور و کر می‌کند این نوع بت نیز یک نوع مانع در معرفت است؛

غفلت از یک بعد و توجه به بعد دیگر اشیاء و بی‌توجهی به جزئیات و توجه به کلیات هم مصداق دیگری برای این نوع موانع است (همان: ۱۱۴). در واقع این بت‌ها خطاهایی‌اند که اشخاص به مقتضای طبیعت اختصاصی خود به آن دچار می‌شوند. مانند این‌که هر کس به امری دل‌بستگی

است، نه به جهان. علاوه بر این اشیای بسیاری وجود دارند که از حس‌گریزان و حس از درک آن‌ها ناتوان است (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۰۹). البته ناتوانی برای حواس بعضاً اقتضای طبیعت انسانی است؛

اندیشه‌های ما بیشتر تصویر خود ما هستند نه آن اشیاء؛ همان‌گونه که ذهن انسان بر اساس طبیعت خاص خود می‌خواهد اشیاء را منظم‌تر و مرتب‌تر از آنچه هست، نشان دهد (همو، ۱۳۷۶: ۱۰۹). اگر چنین امری اقتضای طبیعی، طبیعت انسان باشد این هم از مصادیق بت‌های طائفه‌ای خواهد بود؛

بیکن معتقد است ناتوانی دیگر طبیعت انسانی این است که هنگامی که ذهن انسان به باوری رسید (چه به این علت که این باور درونی شده است یا به این سبب که به او حس رضایت می‌دهد)، او هر چیز دیگری را به سمت حمایت و توافق با آن سوق می‌دهد. اگر آن باورها با شمار عظیمی از مثال‌ها یا ادله قوی مخالف مواجه شود، با تعصبات شدید مایل است عقیده ابتدایی خود را حفظ کند (Bacon, 2000: ch.46, p. 43). بیکن معتقد است این امر به فلسفه و علوم دیگر هم به گونه‌ای سرایت می‌کند و در واقع فیلسوفان و عالمان نیز بیشتر در پی جمع ادله منطبق با نظر خود هستند تا حقیقت؛

بیکن همچنین به ناآرامی فاهمه انسان به منزله یک مانع یا بت در معرفت اشاره می‌کند؛ او می‌گوید: ذهن انسان دائماً فعال و پویا و در حال حرکت است اما بیهوده. بنابراین نمی‌توان مرزی برای دنیا تصور کرد (Bacon, 2000, ch.48, p. 44)؛

بیکن معتقد است که فهم (فاهمه) انسان از نور محض ساخته نشده، بلکه تحت تأثیر اراده و عواطف است حقیقتی که دانش تخیلی را به وجود می‌آورد؛ انسان تمایل دارد آنچه را که می‌خواهد، باور کند. او چیزهای سخت را انکار می‌کند زیرا

دارد آن را مدار و محور عقاید خود قرار می‌دهد (فروغی، ۱۳۸۸: ۱۲۸).

#### ۲-۲-۳- بت‌های بازار

سومین دسته از موانعی که بیکن آن‌ها را به منزله موانع جدی معرفت معرفی می‌کند موسوم به بت‌های بازارند. از نظر بیکن این خطاها از همه زیان‌بارترند، زیرا به صورت لغوی و معنایی به فهم راه می‌یابند و در نتیجه فلسفه و علوم را سفسطه‌آمیز و بی‌حاصل می‌کنند. به اعتقاد او کلمات اساساً متناسب با توانایی‌های انسان عادی به کار رفته‌اند و امور را در حد فهم تشریح می‌کنند و هنگامی که فهمی قوی‌تر یا مشاهده‌ای دقیق‌تر تلاش می‌کند آن معانی را بیشتر با طبیعت منطبق کند کلمات مقاومت می‌کنند. از این رو این امر سبب می‌شود که مباحثات مهم و جدی دانشمندان اغلب به جدل‌های لفظی و اسمی پایان پذیرد. از نظر او عاقلانه‌تر این است که در مباحثه‌ها (آن چنان که روش ریاضی‌دانان است) با تعریف کلمات آغاز کنیم، یعنی آن‌ها را بر اساس تعریف‌ها مرتب کنیم (Bacon, 2000: ch.59, p. 48).

بیکن می‌گوید بت‌های بازاری که معمولاً از طریق کلمات بر فهم انسان ایجاد می‌شوند دو نوع‌اند یا نام‌اشیایی‌اند که اصلاً وجود ندارند و یا نام‌اشیایی‌اند که وجود دارند، اما مبهم و دارای تعریف درستی نیستند و از چیزهای موهوم و خیالی انتزاع شده‌اند. برای اولی مثال‌هایی همچون «بخت» و «محرک نخستین» و «مدار سیارات» و برای دومی مثال مرطوب را می‌زند (Bacon, 2000: ch.60, p.48).

کرسون می‌گوید: این اشتباه از الفاظ و جملات ناشی می‌شود، ما به کمک یک زبان درونی فکر می‌کنیم، زبانی که ما آن را از کودکی فراگرفته‌ایم، زیرا ما در فلان کشور و در فلان تاریخ به دنیا آمده‌ایم و این زبان و کلمات، اسلوب‌ها و صرف و نحو مخصوص به خود را دارند، و استعدادی که موجب می‌شود اشیاء را مطابق با روشی که

درباره آن‌ها می‌اندیشیم و از آن‌ها گفت‌وگو می‌کنیم در نظر مجسم کنیم. ما از تقوی، درستی و زیبایی صحبت می‌کنیم و کسانی از بین ما به دلیل این‌که این الفاظ را به کار می‌برند تصور می‌کنند که این الفاظ دارای جوهر وجودی مسلمی است (کرسون، ۱۳۶۳: ۶۱۱).

سکس کامینز و رابرت لینز کات چنین تفسیری از سخن بیکن دارند، که بیکن به این دلیل گونه‌ای از بت‌ها را بازار می‌نامد که در بازار مردم به بازرگانی و توافق می‌پردازند، زیرا به واسطه گفت‌وگو است که مردم به معاشرت گرایش دارند و به طور کلی کلمات مطابق فهم عامه خود را تحمیل به اذهان می‌کنند و بالاخره انتخاب بد و ناسزاوار کلمات به طرز حیرت‌بخشی عقل را تاریک می‌کنند حتی تعاریفی که دانشمندان در بعضی موارد به حکم عادت و به منظور حفظ دفاع از خود بیان می‌کنند موضوع را حل نمی‌کند (کامینز و لینزکات، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

#### ۲-۲-۴- بت‌های نمایش‌خانه

بیکن از نوع دیگری از موانع نام می‌برد که به بت‌های نمایش‌خانه معروف‌اند. این بت‌ها از راه تئوری‌های موهوم و قوانین غلط استدلال آشکارا وارد ذهن می‌شوند (Bacon, 2000: ch. 62, p. 50). او معتقد است که بت‌های نمایش‌خانه یا تئاتر زیادند و می‌توانند از این هم بیشتر باشند، چراکه اگر ذهن انسان‌ها برای قرن‌های متمادی تحت تأثیر مذهب و الهیات قرار نگرفته بود و اگر حکومت‌ها با دشمنی و عداوت نسبت به افکار نوظهور عمل نکرده بودند، مسلماً نظریه‌های فلسفی دیگری مانند آنچه در یونان باستان بود ظهور می‌کرد (ibid). به این ترتیب سه نوع فلسفه‌پنداری پیدا شده است:

۱. فلسفه عقلائی؛
۲. فلسفه تجربی؛
۳. فلسفه خرافی.



اتفاق نشئت می‌گیرند خارجی و عارضی‌اند. و قسم سوم و چهارم یعنی بت‌های بازاری و نمایش‌خانه، همه خارجی و عارضی‌اند. درباره بت‌های عارضی اشکالی به نظر نمی‌رسد، ولی در خصوص بت‌های فطری این مشکل به نظر می‌آید که اگر در فطرت انسان نهاده شده‌اند، چگونه می‌توان بنا بر سفارش بیکن آن‌ها را از ذهن زدود و کنار نهاد. ممکن است مشکل مذکور را دفع کرد به این که بیکن طبیعت و فطرت انسان را در اثر عادت قابل تغییر می‌داند و به تأثیر فوق‌العاده عادت در نفس و بدن اعتقاد راسخ دارد و اصولاً عادت را اصل حاکم بر زندگی می‌انگارد و تربیت را ایجاد عادت و به ویژه عادت نخستین می‌شناسد. بنابراین دگرگونی طبیعت و فطرت انسان امکان می‌یابد. به عقیده بیکن مطالعه به تدریج فطرت انسان را تغییر می‌دهد (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

### ۳- مقایسه ملاصدرا و بیکن در مسئله معرفت و موانع آن

مطالعه اجمالی مطالب گذشته خواننده را به این نتیجه نزدیک می‌کند که هم ملاصدرا و هم بیکن این باور را دارند که علم و معرفت از جمله صفاتی‌اند که خداوند به انسان عطا کرده است و باید مورد توجه و عنایت قرار گیرند. هرچند این دو فیلسوف منظور واحدی از علم ندارند، اما در هر حال علم را موهبت می‌دانند.

به اعتقاد ملاصدرا آن علمی که مقصود اصلی و کمال حقیقت و موجب قرب حق تعالی است به روش مکاشفه حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۰). هدفش از نوشتن رساله کسر اصنام الجاهلیه را خلاص کردن مردم آن عصر از وسوسه‌های شیطانی و زدودن آن‌ها و رفع شبهات و باطل کردن یاهوها در جهت تقرب به پروردگار و اولیای شریعت حقه و رؤسای عصمت و هدایت دانسته است.

به اعتقاد بیکن فیلسوفانی که توجهات عقلی به امور داشتند از امور آزمودنی و قابل تجربه انصراف دادند و در واقع فلسفه را بر مفاهیم مشترک بنا کردند که این خود نوعی سفسطه است (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۷). بیکن می‌گوید: توهمات وجود دارند که جایگاه‌شان در ذهن انسان برگرفته از عقاید متعصبانه فلاسفه و حتی برگرفته از قوانین متفاوت استدلال است. این توهمات را بت‌های نمایشی می‌نامد، چراکه تمامی طرق فلسفی را که انسان فرا گرفته یا اختراع کرده در اندیشه ما وجود دارند؛ بنابراین بازی‌ها و نقش‌های بسیاری اجرا می‌شوند، که بر اساس موهومات ساخته شده‌اند (Bacon, 2000: ch.44, p. 42).

او معتقد است بت‌های نمایش‌خانه فقط نظام‌های فلسفی نیست، بلکه اصول و علوم برگرفته از سنت و عقاید گذشته هم شامل این خطاها می‌شوند.

بیکن معتقد است فلسفه‌هایی هم که شکل تجربی دارند بهره‌گیری از تعقل و استدلال خود را در تنگنا و تاریکی تجارب اندک محصور کرده‌اند. آن‌ها در واقع فلسفه‌ای تجربی بنا کرده‌اند که حتی بر نور ضعیف مفاهیم مشترک هم مبتنی نیستند و از این حیث می‌توان گفت ضعیف‌تر از فلسفه سفسطی است (ibid: chap. 52, p. 51).

نوع دیگری از بت‌های نمایش‌خانه‌ای در قالب آمیزش فلسفه با الهیات و سنن پیدا می‌شود که می‌توان آن را فلسفه خرافی نامید. او برای این نوع اندیشه فیثاغوری را مثال می‌زند، که کاملاً با خرافات آمیخته است و همچنین اندیشه افلاطون را مصداق دیگری برای آن ذکر می‌کند (ibid).

نویسنده کتاب احوال و آراء و آثار فرانسیس بیکن در تبیینی می‌گوید: بنا بر مطالب ذکرشده قسم اول، یعنی بت‌های طایفه‌ای، همواره ذاتی و طبیعی‌اند. قسم دوم هم تا آن‌جا که مربوط به ساختمان بدنی و ذهنی افرادند، ذاتی و طبیعی‌اند و در مواردی که از تعلیم و تربیت و عادت و

ملاصدرا در این بیان به ملامت صوفیان می‌پردازد. از نظر او عناصری وجود دارد که می‌توان آن‌ها را موانع معرفتی نامید. از جمله: ۱- بی‌اعتنایی به عقل خود؛ ۲- تقلید کورکورانه؛ ۳- بهره‌نگرفتن از قرآن و سنت؛ ۴- توهم ابدال و اوتادی. او معتقد است مردم عقل و شعور خود را تعطیل کرده و به یک شخص نادان مانند خود چنگ زده‌اند، خیال می‌کنند که صوفیان دارای علم و معرفت‌اند و حق تعالی را مشاهده می‌کنند و به وصال الهی رسیده‌اند، حال آن‌که چنین نیست (همو، ۱۳۸۳: ۳۷۰).

صدرا در مفاتیح الغیب علم لدنی را که مورد اعتماد سالکان و عارفان است بر سایر علوم ترجیح می‌دهد (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۹).

اما به اعتقاد فیلسوف دیگر این مقاله، یعنی بیکن، دستورات و قوانین اجتماعی باید ریشه در علوم کاربردی داشته باشند، او این مطلب را در کتاب آتلانتیس نو (New Atlantis, 1627) عنوان کرده است.

بیکن معتقد است با مداخله در طبیعت با روش آزمایشگاهی، که در نهایت منتهی به اختراع فناوری‌های جدید می‌شود، می‌توان طبیعت را تسخیر کرد (Bacon, 1995: 68). تأکید او بر نقش واقعی توسعه و دانش در حاکمیت آدمی بر طبیعت است و معتقد است که آدمی به واسطه علم بر طبیعت حاکم می‌شود. تأکید او بر این امر او را به شدت از انسان‌گرایانی که بیشتر با رشد شخصیت انسانی سروکار داشتند، جدا می‌کند؛ همچنین تأکید او بر رویکرد مستقیم به سوی طبیعت، به روش استقرایی، و بی‌اعتمادی او به تفکر، او را از نوافلاطونیان و عارفان متمایز می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳/ ۳۴۹). بیکن معتقد بود الهیات (الهیات طبیعی) قلمرو محدود و حد معینی دارد، و آن مطالعه عقلانی درباره خداوند است که نظر کردن بر طبیعت انسان را به شناخت و تصدیق وجود او هدایت می‌کند و قدرت و لطفش را

می‌نمایند. او همچنین معتقد بود که این علم می‌تواند الحاد را رد کند و ضرورت قبول علت نخستین را مدلل سازد. بیکن، علاوه بر الهیات طبیعی، معتقد بود که ایمان چیزی جدای از فلسفه است و نباید عقل و ایمان و دین و فلسفه را با هم آمیخت و نباید اسرار الهی را تا حد عقل تنزل داد (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۶۱). در حالی که برای ملاصدرا این تفکیک چندان موضوعیت ندارد.

مقایسه دو فیلسوف نشان می‌دهد که گرچه هر دو حکیم در پی کشف موانع معرفت‌اند، اما به لحاظ مبنایی تفاوت اساسی میان آن‌ها وجود دارد. معرفت مورد نظر بیکن اصالتاً معرفت تجربی است و به لحاظ روشی بیشترین تکیه او بر تجربه و استقراء است، زیرا گمان او این بوده که فیلسوف رسالتی غیر از هستی‌شناختی دارد و معتقد بود امثال ارسطو و افلاطون که با انصراف از الهیات طبیعی و فراهم کردن بستر برای تصرف بر طبیعت همه هم‌وغم خود را صرف وجودشناختی و بنای محض متافیزیکی کرده بودند، کار درستی نکردند. بنابراین بیکن به لحاظ هستی‌شناختی دیدگاه پراگماتیستی و اومانستی داشت در حالی که برای ملاصدرا اومانست جایگاهی نداشت و به‌رغم جایگاهی که برای انسان قائل بود، اصالت را به مطلق وجود می‌داد و به لحاظ معرفت‌شناختی نیز آنچه منظور نظر او بود معرفت دینی به طور خاص و معرفت به طور عام بود و نه خصوص معارف تجربی و به لحاظ روش‌شناختی نیز ملاصدرا اصالت را برای شناخت عقلی و بالاتر از آن معرفت شهودی قائل بود؛ در حالی که برای بیکن شناخت‌های تجربی از اصالت برخوردار بودند. با این تحلیل می‌توان ادعا کرد که به‌رغم مشابهت دیدگاه دو حکیم به لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و روش‌شناختی تفارتهای اساسی میان آن دو وجود دارد. از آن‌جا که هدف این نوشتار شناسایی

موانع هم صورت نظری دارند و هم صورت عملی، اما از آنجا که تفکیک عمل از نظر به دلیل تأثیر انکارناپذیری که این دو نوع فعالیت بر هم دارند کاری دشوار است، بنابراین موانع معرفت هم به وضوح از هم تفکیک نشده‌اند. در مقابل، از نظر بیکن ارزش و توجیه دانش و معرفت در کاربرد و استفاده عملی آن است. بیکن نقش واقعی دانش را در توسعه حاکمیت آدمی بر طبیعت و قوانین آن و کشف اسرار طبیعت و قدرت یافتن بر عمل در جهت سودرسانی به بشر می‌داند، و نحوه دست‌یابی به چنین علمی را از طریق حس و استدلال و عقل و به ویژه استقراء بیان می‌کرد، و چنین شناختی را مصداق «علم» می‌دانست. او خطاهایی را با عنوان «بت» در این راه شناسایی کرد و معتقد بود که باید علم را از چنین خطاها و موانعی حفظ کرد، تا ذهن به صورت آینه صاف و همواری واقعیت را آن چنان که هست نشان دهد.

اما معرفتی که ملاصدرا دغدغه تهدید آن را توسط موانع داشت معرفتی متعالی و توأم با اخلاق بود، برخلاف معرفت متصور از سوی بیکن که بیشتر بر پایه منطق و محسوسات و تجربیات استوار است.

در خاتمه باید گفت بر اساس مبانی فکری و تعاریف ذکرشده از علم و معرفت نمی‌توان اختلاف میان دو فیلسوف را در پاره‌ای از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انکار کرد. هرچند مشترکاتی میان آن دو دیدگاه وجود داشته باشد و آن مشترکات هم عموماً مربوط به این مسئله است که تا بت‌های جهل و نادانی حاکم بر ذهن بشر و جامعه و آراء و عقاید نادرست از ذهن‌ها خارج نشود دست‌یابی به علم و معرفت و حقیقت امکان‌پذیر نخواهد بود.

موانع معرفت از دید دو حکیم است، پرداختن بدان‌ها از موضع بحث خارج بوده و تحقیق جداگانه‌ای را می‌طلبد.

### بحث و نتیجه‌گیری

ملاصدرا علم و معرفت حقیقی را علم به خدا و صفات و افعال او و علم به روز رستاخیز و منازل آخرت و برانگیختن و حشر و حساب و بهشت و جهنم می‌داند، و گرایش حقیقی به این امور را همان ایمان حقیقی می‌داند که با آن انسان کرامت و تقرب نزد خداوند پیدا می‌کند. در واقع در نظر ملاصدرا علم اعلی علمی است که از حقیقت اسماء و صفات الهی و از جمله کلام و کتاب الهی پرده برگیرد و بتواند این جهان تاریک و جهان‌های ناپیدای دیگر را روشن کند. او بر علوم و معارف افاضی و کشفی و ذوقی تأکید می‌کند و بر این اساس مقصود از واژه «معرفت» در نظر او همان علم حضوری و بی‌واسطه نفس است که از آن به «معرفت شهودی» تعبیر می‌شود.

به اعتقاد ملاصدرا هر انسانی به طور فطری قدرت درک حقایق و امکان راهیابی به معرفت الهی را دارد به شرط آنکه موانعی بر سر راه او قرار نگیرد. او معتقد است که اکثر مردم نسبت به این معرفت جاهل‌اند و یا در رسیدن به این معرفت به تقلید و پیروی از عالمان جاهل می‌پردازند. از نظر ملاصدرا چنین معرفتی مسبوق به تهذیب و استکمال نفس است. در حقیقت تقوا و ایمان و تهذیب و تزکیه نفس موانعی چون تعلق و توجه به امور دنیوی و خواهش‌های نفسانی را از مقابل عقل کنار می‌زنند که باعث دریافت‌نکردن قابلیت لازم جهت کسب معرفت می‌شود و انسان با روشن‌بینی خاصی می‌تواند تفسیر واقع‌بینانه و ثابتی از جهان هستی داشته باشد. از نظر ملاصدرا

## پی‌نوشت‌ها

۱. سوره حشر، آیه ۱۹.
  ۲. استناد ملاصدرا در این مسئله به آیه ۸ سوره یس.
  ۳. ملاصدرا در کتب متعدد خود، نفس انسان را مثال خدا می‌داند. از نظر او خداوند انسان را از جهت ذات، صفات و افعال بر مثال خود آفریده است. نفس در ایجاد ادراکات و صورت‌های علمی مثال باری تعالی است. همان طور که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قائم‌اند، صورت‌های حسی، خیالی و عقلی نیز در پیشگاه نفس حاضر و به وجود او قائم‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۳).
  ۴. برونو (Giordano Bruno, 1548-1600) متفکر وحدت‌گرا و زندیق ایتالیایی است. او هم پیش از بیکن واژه بت «*idol*» را به کار برده و به روایتی بیکن از وی گرفته است (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۰۵).
  ۵. اصطلاح بت‌های غار یادآور غار افلاطون در جمهوری است و مأخوذ از آن است، زیرا همچنان که نحوه ساختمان غار افلاطونی به گونه‌ای بود که آن غارنشینان سایه‌ها را حقیقت می‌پنداشتند و تا هنگامی که در آن محبوس بودند نمی‌توانستند حقایق را درک کنند، وضع ساختمان بدنی و روانی هر فردی، که در واقع شبیه غار و سیاه‌چال بزرگی است، ایجاب می‌کند که این گونه بت‌ها را حقیقت بدانند و تا خود را از این غارها رها نسازد از درک حقایق محروم می‌ماند (شایگان، ۱۳۷۹: ۳۹).
- پرورشی امام خمینی. دوره ۲. شماره ۱۴. صص ۳۲-۷.
- بریه، امیل. (۱۳۸۵ ش). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس.
- ثبوت، اکبر. (۱۳۸۶). «صدرالتألهین و نقد تقلید». *فصل‌نامه فلسفی و عرفانی*. شماره ۴. صص ۸۹-۸۳.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۶ ش). *احوال و آثار و آراء فرانسویس بیکن*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۴ ش). *از برنو تا هگل، طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی دوران‌های جدید*. تهران: دانشگاه ملی ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸ ش). *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دانش، جواد. (بهار ۱۳۸۹). «تأثیر فضائل و رزائل اخلاقی در معرفت الهی از دیدگاه ملاصدرا». *پژوهش‌نامه فلسفه دین*. دوره ۸ شماره ۱. صص ۱۰۰-۷۷.
- دورانت، ویل. (۱۳۸۸ ش). *تاریخ فلسفه*. ترجمه عباس زریاب خوئی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۸ ش). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: انتشارات پرواز.
- سلیمانی، فاطمه. (پاییز ۱۳۸۹). «تهذیب نفس در کسب معرفت از دیدگاه ملاصدرا». *خردنامه صدر*. شماره ۶۱. صص ۸۰-۶۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۳ ش). *المبدأ و المعاد*. تهران: انتشارات فلسفه ایران.

## منابع

- ابراهیمیان، سیدحسین. (۱۳۷۸ ش). *معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی فلاسفه اسلامی و غربی*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- افضلی، جمعه‌خان. (تابستان ۱۳۸۸). «رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا». *مؤسسه آموزشی و*
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ ش). *الشواهد الربوبية*. تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ش). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعه فرهنگی.

فلوطين. (۱۳۶۶ش). *دوره آثار*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸ش). *تاریخ فلسفه*. ترجمه ابراهیم دادجو. ج ۳. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (سروش).

کامینز، سکس؛ لینز کات، رابرت ان. (۱۹۷۳ م). *فلسفه علمی*. تهران: انتشارات فراکلین.

کرسون، آندره. (۱۳۶۳ش). *فلاسفه بزرگ*. ترجمه کاظم عبادی. تهران: ناشر بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.

مصباح، مجتبی. (۱۳۸۶ش). *فلسفه اخلاق*. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. مؤمنی، ناصر. (پاییز ۱۳۸۶). «تأثیر مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا بر معرفت‌شناختی او». *نشر فلسفه و کلام*. *مجله اندیشه دینی*. شماره ۲۴. صص ۱۱۱-۱۲۸.

هیئت نویسندگان زیر نظر سروپالی راد کریشنان. (۱۳۸۲ش). *تاریخ فلسفه شرق و غرب*. ترجمه جواد یوسفیان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Audi, Robert. (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bacon, Francis. (1985). *The Essays*. Edited with an introduction by John Pithier, London: Penguin Book.

Bacon, Francis. (2000). *The New Organon*. Edited by Lisa Jar Din. Michael Silver Thorne. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ش الف). *الاسفار الاربعه*. تصحیح مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ش ب). *الاسرار الايات*. ترجمه محمد خواجهی. تهران: انتشارات مولی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ش). *کسر اصنام الجاهلیه*. تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر محسن جهانگیری. با اشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ش). *الشواهد الربوبیه*. تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد. با اشراف خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ش الف). *رساله سه اصل*. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی. تهران: انتشارات مولی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ش ب). *مفاتیح الغیب*. ترجمه و تعلیق محمد خواجهی. تهران: انتشارات مولی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ش). *الشواهد الربوبیه*. ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح. با حواشی ملاحادی سبزواری. تهران: انتشارات سروش.

عزیزی علویجه، مصطفی. (بهار ۱۳۸۸). «معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا و افضل کاشانی». *مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی*. سال ششم. شماره ۳. صص ۷۷-۱۱۷.

فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۸ش). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: انتشارات هرمس.



## نحوه موجودیت ماهیت در فلسفه صدرالمتألهین

### Existence of Quiddity in Mulla Sadra's Philosophy

Mohammad Hoseinzadeh \*

محمد حسین زاده \*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۱۹

#### Abstract

Mulla Sadra's view about the ideality of quiddity is interpreted in various, even contradicting, forms. Allamah Tabataba'ii's and Ayatollah Fayazi's views on explaining the ideality of quiddity are among the most important interpretations of Mulla Sadra's theory. Allamah Tabataba'ii has rejected any external existence of quiddity and has considered it as a mental mirage of reality; whereas Ayatollah Fayazi believes that the ideal quiddity exists externally as well. Ayatollah Fayazi holds the belief that attribution of existence to the existing quiddity is an "actual attribution". However, it seems to me that none of the above-mentioned interpretations have explained Mulla Sadra's theory correctly. What can be inferred from Mulla Sadra's works is that quiddity is not externally non-existent and possesses a kind of existence. It is, however, different from the existence of quiddity. For specific reasons, he argues that the term "existent" cannot be used for the existence of quiddity, and has considered this kind of existence as affirmation of thingness. In this paper, Allamah Tabataba'ii and Ayatollah Fayazi's interpretations of Mulla Sadra's view as well as mine are discussed at first, and then some of the consequences of such a debate for Mulla Sadra's philosophy are presented.

**Keywords:** Quiddity, Contracted Existence, Differentiated Existence, Undifferentiated Existence, Affirmative Thingness, Existential Thingness, Mulla Sadra.

#### چکیده

دیدگاه ملاصدرا درباره اعتباری بودن ماهیت به گونه‌های متفاوت و بلکه متضاد تفسیر شده است. دیدگاه علامه طباطبایی و فیاضی در تبیین اعتباری بودن ماهیت از مهم‌ترین تفسیرهای نظریه صدرالمتألهین‌اند. علامه طباطبایی هر گونه موجودیت خارجی ماهیت را نفی کرده و آن را سراب ذهنی واقعیت معرفی کرده است. در حالی که، فیاضی در عین اعتباری بودن ماهیت آن را در خارج موجود می‌داند. از نظر فیاضی، اسناد وجود به ماهیت موجود شده «اسناد الی ما هو له» است. از نظر نگارنده، هیچ‌یک از تفسیرهای فوق به نحو صحیح نظریه ملاصدرا را منعکس نکرده است. آنچه از عبارات صدرالمتألهین برمی‌آید این است که ماهیت در خارج معدوم نیست و یک نحوه موجودیتی در مقابل عدم دارد، اما موجودیتی متفاوت با موجودیت وجود. او به دلایلی خاص اطلاق واژه موجود بر موجودیت ماهیت را صحیح نمی‌داند و از این نحو موجودیت به شیئیت ثبوتی تعبیر کرده است. در این مقاله، پس از بیان تفسیر علامه طباطبایی و فیاضی از دیدگاه صدرالمتألهین، تفسیر مختار را تبیین می‌کنیم و در پایان برخی از نتایج آن را در فلسفه صدرالمتألهین برمی‌شمریم.

**واژگان کلیدی:** ماهیت، وجود اندماجی، وجود تفصیلی، وجود اجمالی، شیئیت ثبوتی، شیئیت وجودی، صدرالمتألهین.

\* PHD student of transcendent philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, phsadra@gmail.com

\* دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## مقدمه

درباره اصلت وجود به منزله یکی از ارکان حکمت متعالیه بحث‌های فراوانی مطرح شده، اما بحث از اعتباری بودن ماهیت، به منزله روی دیگر سکه اصلت وجود، جای خود را در میان مباحث حکمت متعالیه پیدا نکرده است. فیلسوفان صدرایی، در عین حال که وجود را اصیل دانسته‌اند، تفسیرهای مختلفی از اعتباری بودن ماهیت ارائه کرده‌اند. برخی عبارات مبهم، متفاوت و به ظاهر متشکک صدرالمتألهین یکی از مهم‌ترین عوامل اختلاف این تفاسیر بوده است. این بحث با مباحثی نظیر وجود ذهنی، علم واجب، بسیط الحقیقه، چگونگی صدور موجودات از واجب تعالی، تبیین کثرت موجودات ممکن و تبیین دیدگاه عرفا راجع به وجود حق تعالی و تعیین آن ارتباط مستقیم دارد؛ از این رو نحوه نگرش ما به آن در هر یک از مباحث فوق تأثیر مستقیم دارد.

در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقالات ارزشمندی درباره این موضوع نوشته شده است که از میان آن‌ها می‌توان به کتاب هستی و چیستی در مکتب صدرایی نوشته فیاضی و مقاله «اعتباری بودن ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت» به قلم معلمی اشاره کرد. به اعتقاد نگارنده، در هیچ‌یک از آثاری که در این زمینه نگاشته شده موجودیت ماهیت به نحو شیئیثبوت تبیین نشده است. تبیین شیئیثبوتی قادر است تا در عین حال که برای ماهیت یک نحوه وجودی قائل است به وجود بالعرض آن نیز حکم کند.

در این مقاله تلاش می‌کنیم، پس از بیان تفسیرهای علامه طباطبایی و فیاضی از اعتباری بودن ماهیت، با استفاده از عبارات متعدد صدرالمتألهین و نیز کارکردهای مختلفی که برای ماهیت ارائه کرده، تفسیری جدید از دیدگاه او ارائه کنیم تا در سایه آن، عبارات به ظاهر متشکک

او را با یکدیگر آشتی دهیم و غبار برخی ابهامات را از فلسفه او بزداییم.

## ۱- اعتباری بودن ماهیت از نگاه علامه طباطبایی

دیدگاه علامه طباطبایی راجع به اعتباری بودن ماهیت را می‌توان در ضمن محورهای زیر بیان کرد:

۱- ماهیت در خارج تحقق ندارد و فقط در ظرف عقل محقق است (طباطبایی، ۱۴۱۹ ق: ۱۶۶).  
 ۲- این طور نیست که ماهیت با جعل و ایجاد عقل بدون ارتباط با خارج ایجاد شده باشد؛ چراکه در این صورت نسبت به همه موجودات خارجی یکسان بود، به طوری که بالضروره یا بر همه صادق و یا بر همه کاذب بود، در حالی که چنین نیست، بلکه دائماً و بدون تخلف و اختلاف بر بعضی صادق و بر بعضی دیگر کاذب است (همان).

۳- بنابراین ماهیت از خارج و از حدود وجودی گرفته شده است (همان).

۴- شیوه به دست آمدن ماهیت از حدود وجودی به این صورت است که هنگام علم به امور مادی، نفس موجود خارجی مجردی را که مرتبه کامل مطلوب مادی است به علم حضوری ادراک می‌کند، زیرا علم پیوسته به موجود مجرد تعلق می‌گیرد نه به موجود مادی محفوف به قوه و استعداد (همان: ۱۶۶-۱۶۷).

۵- ارتباط و اتصال نفس با موجودات مادی از طریق حواس موجب می‌شود تا نفس به اشتباه آن معلوم مجرد را بر مطلوب مادی منطبق کند و بگوید آنچه یافته‌ام همان مطلوب مادی است (همو، ۱۴۲۰ ق، الف: ۱۶۷؛ همو، ۱۴۲۰ ق، ب: ۱۸۸، ۲۹۶).

۶- اگرچه نفس از روی خطا، این همانی معلوم مجرد با مطلوب مادی را به نحو عینیت می‌داند، اما در واقع این حمل و انطباق حمل



مادی و مجرد، واحد و کثیر و مانند آن می‌گرداند؛ از این رو، این تعبیر رایج که «ماهیات حدود وجودات‌اند» تعبیر صحیحی نیست و استعملی مجازی است. تعبیر صحیح این است که گفته شود «ماهیات اعتبار حدود وجودات‌اند» (همو، ۱۴۱۹ ق: ۱۶۷).

۱۳- مراد از حدّ وجودی ویژگی‌ها و خصوصیات وجود است که وجود مورد نظر را از وجود دیگران جدا می‌کند (همو، ۱۳۸۸: ۱۴۰/۲). چنین حدّی که ما به الامتیاز وجود است خارج از حقیقت وجود نیست و بنا بر تشکیک از سنخ وجود است (همو، ۱۴۱۹ ق: ۱۶۵)؛ همین اختلاف وجودی است که موجب شده حکما ماهیات را [در مرحله اول علم] به عنوان «انحاء الوجودات» معرفی کنند و تمیّز در ماهیات و اختلاف آثار را در مرحله دوم علم (مرحله اعتبار ماهیت و علم حصولی) به آن مستند کنند (همو، ۱۴۲۰ ق، ب: ۲۰).<sup>۱</sup>

بنابراین حدّ وجود امری عدمی نیست، به همین دلیل تقسیم حدّ به سه قسم حدّ وجودی، حدّ ماهوی و حدّ عدمی صحیح نیست و حدّ منحصر در دو قسم خواهد بود: حدّ وجودی (حدّ وجود) و حدّ ماهوی (اعتبار حدّ وجود) (همان: ۱۶۸).

از آنچه بیان شد این نکته روشن می‌شود که تفسیر «حدّ وجود» به نفاذ و پایان وجود و عدمی دانستن آن (فیاضی، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۷۶-۱۷۷) تفسیر صحیحی نیست.

۱۴- از مباحثی که بیان شد این نکته روشن می‌شود که تحقق ماهیات تحقق سرابی است؛ به این معنی که ماهیات صور علمی و ظهوری‌اند که در حقیقت متعلق به امور مادی نیستند، بلکه متعلق به موجود مجردند و موجودات مادی فقط محلی برای رؤیت آن صور علمی‌اند، چنان که صورت آب در سراب و صورت جسم رؤیت‌شده در آینه نیز صوری‌اند که به‌راستی دیده می‌شوند، اما متعلق به زمین شوره‌زار و آینه نیستند، بلکه

حقیقت و رقیقت است؛ چراکه معلوم مجرد علت مطلوب مادی است و کمالات آن را به نحو اعلی و اشرف دارد (همو، ۱۴۱۹ ق: ۱۶۷).

۷- این حمل حقیقت و رقیقت علم نفس به مطلوب مادی را تأمین می‌کند. این علم - که آن را مرحله اول علم به مطلوب مادی می‌نامیم - حصولی نیست، بلکه از طریق مشاهده حضوری کمال مطلوب مادی در علت مجرد صورت می‌گیرد.

۸- هنگامی که عقل از روی خطا موجود مجرد را بر مطلوب مادی به نحو عینیت منطبق می‌کند، آثار مطلوب مادی را در معلوم خود نمی‌یابد به همین دلیل حکم می‌کند که اشیاء دو سنخ وجود دارند: وجود عینی دارای آثار مطلوب و وجود ذهنی فاقد آن آثار. در این حکم، امر مشترک بین وجود ذهنی و خارجی که در هر دو وجود محفوظ است همان ماهیت است (همان).

۹- این حکم همان اعتبار ماهیت است که در اثر تطبیق خطایی معلوم مجرد بر مطلوب مادی به اضطراب از نفس صادر می‌شود (همان).

۱۰- این مرحله - که آن را مرحله دوم علم به مطلوب مادی می‌نامیم - همان علم حصولی است که در آن علم به مطلوب مادی به وساطت ماهیت ذهنی صورت می‌گیرد.

۱۱- نتیجه اولی که از مقدمات پیشین به دست می‌آید این است که علم حصولی - که همان مرحله تکوّن ماهیت است - اعتباری عقلی است که خطای نفس در تطبیق معلوم مجرد بر مطلوب مادی، عقل را مضطرب به آن اعتبار کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۲۸۳/۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۰ ق، ب: ۲۹۶).

۱۲- ماهیات در مرتبه اول علم به صورت حدود وجودی معلوم مجردند که به تناسب استعداد نفس به علم حضوری ادراک شده‌اند. آن‌گاه عقل آن‌ها را از جای خودشان بیرون آورده و از روی خطا در منازل مادی نشانده است؛ سپس آن را در مرحله دوم علم - که همان علم حصولی است - با اعتبار، در همه منازل ذهنی و خارجی،

ذهن در مقام تحلیل آن را از وجود جدا می‌کند، حکم می‌کند به این که اَتصاف ماهیت من حیث هی به وجود، مجازی و بالعرض است (همان: ۳۴).

۷- وجود واسطه در ثبوت موجودیت برای «ماهیت موجوده» است، نه واسطه در عروض؛ البته چون وجود و ماهیت در خارج عین هم‌اند، علیت وجود برای موجودیت ماهیت علیت تحلیلی است نه علیت خارجی؛ به این معنی که ذهن واقعیت خارجی را تحلیل می‌کند و در این تحلیل ذهنی حیثیت وجود آن را علت تحقق حیثیت ماهوی آن می‌داند (همان: ۵۵-۵۶).

۸- تحقق حقیقی «ماهیت موجوده» به وسیله وجود به معنای اصیل شدن این ماهیت نیست، زیرا فقط امری اصیل است که علاوه بر اصل موجود بودن موجودیت آن هم بالذات باشد، در حالی که تحقق «ماهیت موجوده» «بالذات» نیست، بلکه «بالوجود» است (همان: ۷، ۵۰).

۹- «درست است که ماهیت من حیث هی مجعول نیست، اما ماهیت موجود، چون عین وجود است به جعل وجود حقیقتاً مجعول است و همان گونه که لوازم وجود مانند وحدت و فعلیت و تشخص به جعل خود وجود حقیقتاً جعل می‌شوند، ماهیت هم با جعل وجود واقعاً جعل می‌شود. منتهی دو جعل (جعل ترکیبی) در کار نیست» (همان: ۷۸).

اشکالات این دیدگاه در محور نهم و چهاردهم نظریه مختار بیان خواهد شد.

### ۳- نظریه مختار

نظریه مختار در تفسیر دیدگاه صدرالمتألهین درباره اعتباری بودن ماهیت در ضمن چند محور ارائه می‌شود:

۱- ماهیت با وجود در خارج به نحوی خاص متحد است:

«أن الماهية متحدة مع الوجود فی الواقع نوعاً من الاتحاد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱/۵۶).

متعلق به شیء دیگرند و زمین شوره‌زار و آینه فقط محل این صورند (طباطبایی، ۱۴۱۹ ق: ۱۶۷).

البته باید توجه داشت که تحقق سرابی ماهیات مستلزم سفسطه یا عدم علم به عالم ماده نیست، زیرا همان طور که در محور هفتم بیان شد علم به عالم ماده از طریق حمل حقیقت و رقیقت و تطابق عالم مجرد بر عالم مادی حاصل می‌شود.

برخی از اشکالات این دیدگاه در بحث «نقش ماهیت در قاعده بسیط الحقیقة» بیان خواهد شد.

### ۲- اعتباری بودن ماهیت از دیدگاه فیاضی

دیدگاه فیاضی راجع به اعتباری بودن ماهیت را می‌توان در ضمن محورهای زیر بیان کرد:

۱- ماهیت در خارج عین وجود است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۷) و به عین موجودیت وجود حقیقتاً موجود است (همان: ۷، ۴۹)؛ بنابراین از این لحاظ هیچ‌یک بر دیگری تقدم و تأخر ندارند (همان: ۳۱).

۲- عینیت وجود و ماهیت به این معنی است که امر واقعی واحد هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت (همان: ۲۷).

۳- عقل واقع واحد را به ماهیت و وجود تحلیل می‌کند و پس از آن درصدد فهم حکم هر حیثیت به طور جداگانه (فی نفسه) برمی‌آید.

۴- عقل در تحلیل خود به این مطلب پی می‌برد که وجود بذاته موجود است و اما ماهیت بذاته موجود نیست، بلکه به واسطه وجود موجود شده است (همان: ۳۲).

۵- اسناد وجود به ماهیت من حیث هی «اسناد الی غیر ما هو له» است، اما اسناد آن به ماهیت موجود شده «اسناد الی ما هو له» است؛ چراکه ماهیت حقیقتاً به تبع وجود موجود می‌شود (همان).

۶- مراد ملاصدرا از بالعرض یا مجازی بودن موجودیت ماهیت آن نیست که ماهیت در خارج حقیقتاً موجود نیست، بلکه این است که وقتی

«کل وجود جوهری أو عرضی یصحبہ ماہیة کلیة یقال لها عند أهل الله العین الثابت» (همو، ۱۹۸۱ م: ۱ / ۲۹۰).

از این رو عبارات او درباره نحوه موجودیت اسماء و صفات واجب تعالی و نیز اعیان ثابتہ در بحث فعلی مفید و راه‌گشاست.

۶- اولین مطلبی که از تظنیر صفات واجب تعالی به ماهیت (همو، ۱۳۶۰ ش، ۳۸-۳۹) و نیز تظنیر ماهیت به صفات واجب تعالی (همو، ۱۹۸۱ م: ۲ / ۲۹۶-۲۹۷) به دست می‌آید اصل تحقق ماهیات در خارج است به طوری که سلب تحقق و موجودیت از آن‌ها صحیح نیست؛ چه این‌که صفات واجب هم در خارج عین واجب تعالی بوده و نمی‌توان اصل تحقق و موجودیت را از آن‌ها سلب کرد:

«فکما أن الوجود موجود فی نفسہ من حیث نفسہ و الماہیة لیست موجودة فی نفسها من حیث نفسها بل من حیث الوجود فکذلک صفات الحق و أسماؤه موجودات لا فی أنفسها من حیث أنفسها بل من حیث الحقیقة الأحدیة» (همو، ۱۳۶۰ ش: ۳۸-۳۹).

۷- مطلب دومی که از این تظنیر متقابل به دست می‌آید نحوه موجودیت ماهیات در خارج است. از نظر صدرالمتألہین صفات الهی در ذات الهی مندمج‌اند:

«هی [ای: الصفات الالہیة] معان معقولة فی غیب الوجود الحق تعالی لأنها مع کثرتها العقلیة مندمجة فیها علی نحو بسیط غایة البساطة» (همو، ۱۹۸۱ م: ۲ / ۳۱۷).

با توجه به یکسان‌بودن نسبت موجودیت به ماهیات و صفات واجب تعالی این نکته به دست می‌آید که ماهیات نیز در وجودات خود مندمج‌اند. در برخی موارد صدرالمتألہین از این اندماج به استهلاک تعبیر کرده است:

۲- این اتحاد به صورت یک نسبت اتحادی بین شیء متحصّل و لامتحصّل است، نظیر نسبتی که بین جنس و فصل برقرار است.

«فالنسبة بینهما اتحادیة لا تعلقیة و الاتحاد لا یتصور بین شیئین متحصّلین بل إنما یتصور بین متحصّل و لا متحصّل كما بین الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل لا بما هما مادة و صورة عقلیتان» (همان: ۱۰۰).

۳- در نسبت اتحادی باید اطراف اتحاد به وجودی واحد موجود باشند، نه این‌که یک طرف موجود و دیگری معدوم باشد و نه این‌که اطراف وجودات متعدّد داشته باشند:

«الترکیب الاتحادی بین الشیئین لا یقتضی أن لا یکون أحدهما موجودا بل یقتضی أن یکون کلاهما موجودا [ن] بوجود واحد لا بوجودین متعدّدین حیث الترکیب» (همان: ۵ / ۳۰۷).

«هما [ای الجنس و الفصل] موجودان بوجود واحد و هكذا فی کل عارض من عوارض الماہیة کالتشخص و الوجود و نحوهما» (همو، ۱۳۸۲ ش: ۲ / ۹۳۰).

۴- از مقدمات بالا نتیجه می‌شود که در هر ترکیب اتحادی متشکّل از امر متحصّل و لامتحصّل، امر لامتحصّل - که در بحث کنونی همان ماهیت است - در خارج معدوم نیست و یک نحوه موجودیتی در مقابل عدم دارد:

«متی تجلی الوجود الحق الأحدی علی ماہیة من الماہیات المتباینة بحسب مفهومها و شیئیتها و لوازمها. فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقا بحقیقته» (همان: ۲ / ۳۵۲).

۵- ملاصدرا رابطه اسماء و صفات واجب تعالی را با ذات او نظیر رابطه ماهیت و وجود می‌داند:

«و الفرق بین ذاته و صفاته کالفرق بین الوجود و الماہیة فی ذوات الماہیات» (همو، ۱۳۶۰ ش: ۳۸-۳۹).

همچنین از نظر او ماهیت همان عین ثابت در دیدگاه عرفاست:

این است که آن معانی و ماهیات هم در این وجود اجمالی، به منزله شئون آن، وجود اندماجی داشته باشند.

از خواص وجود تفصیلی ماهیت این است که ماهیت نوعی هنگامی که به این وجود منتسب است دارای آثار مطلوب آن نوع است، اما در وجود اجمالی و جمعی که وجودی شریف تر از وجود تفصیلی است، ماهیات در عین حال که وجود اندماجی دارند، آثار مطلوب آن نوع را ندارند:

«أن هذه الأنواع الممكنة إنما تباينت و تخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها و يترتب عليها آثارها و أما قبل ذلك فلها الوجود الجمعی و هذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود أرفع و أشرف من كل وجود عقلي أو مثالی أو خارجی» (همان: ۲۷۳).

این ویژگی سبب می شود تا حضور ماهیات به نحو اجمالی در ذات واجب تعالی محذوری نداشته باشد؛ چراکه چنین حضوری نه با بساطت واجب تعالی منافات دارد و نه موجب ترتب آثار انواع ماهوی بر ذات باری تعالی می شود. صدرالمتألهین از این مطلب در تبیین قاعده بسیط الحقیقه و علم پیش از خلقت پروردگار استفاده کرده است. توضیح این مطلب در مبحث نتایج نظریه مختار خواهد آمد.

۹- در هر اتحادی اگر جهت اتحاد به هر دو طرف بالذات نسبت داده شود، اتحاد دو طرف با یکدیگر بالذات خواهد بود مانند اتحاد زید و انسان که عین همان وجودی که به زید نسبت داده می شود به انسان هم منتسب می شود و یا مانند اتحاد حیوان و انسان،<sup>۲</sup> اما اگر جهت اتحاد به یکی از دو طرف یا به هر دوی آنها بالذات منتسب نباشد چنین اتحادی بالعرض خواهد بود (نک: همان: ۹۳-۹۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶ ش: ۷۴-

«إن الماهیات و الأعیان الثابتة و إن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة فی عين الجمع سابقا و فی تفصیل الوجودات لاحقا» (همان: ۳۵۰).

در حقیقت، همین اندماج است که مصحح انتزاع مفاهیم متعدّد از وجود واحد می شود چه در مفاهیم غیر ماهوی مانند علم، قدرت و حیات و چه در مفاهیم ماهوی مانند نطق و حیوانیت (نک: همان: ۲۹۶-۲۹۷).

۸- وجود محمولی که ماهیت در آن مندمج و مضمحل می شود گاه وجود اجمالی است و گاه وجود تفصیلی. وجود تفصیلی شیء وجودی است که آن شیء را در مقام تحقق از سایر اشیاء متمایز می کند به طوری که این وجود فقط منتسب به آن شیء است و سایر معانی و ماهیات با آن شیء در آن وجود شریک نیستند. مانند وجودی که مختص به ماهیت انسان است و در مقام تحقق از وجود اسب و فیل متمایز است. صدرالمتألهین از این وجود گاه با عنوان وجود تفصیلی (همان: ۶/ ۱۸۶) و گاه با عنوان وجود خاص (همان: ۲۶۷)، یاد می کند؛ چه این که از وجود اجمالی گاه با عنوان وجود جمعی (همان: ۲۷۳) یاد کرده است. «لیس یلزم من تحقق کل معنی نوعی فی موجود و صدقه علیه أن یکون وجوده وجود ذلك المعنی لأن وجود الشیء الخاص به هو ما یکون بحسب ذلك الوجود متمیزا عن غیره من المعانی الخارجی عن ماهیته وحده» (همان: ۲۶۷).

باید توجه داشت که ممکن است ماهیات و معانی متعدّدی در این وجود مندمج باشند، اما این وجود فقط وجود خاص و تفصیلی برخی از آن معانی و ماهیات است و نسبت به برخی دیگر، وجود اجمالی به حساب می آید (نک: همان: ۱۸۶). نکته ای که شایسته توجه است این است که لازمه این که یک وجود محمولی نسبت به برخی از معانی و ماهیات وجود اجمالی به حساب آید

و تعلق به غیر ندارد. اگر لفظ وجود یا موجود به معنای متداول آن بر شأن و وجود رابط اطلاق شود، در این صورت وجود رابط طرف و موضوع برای محمول «وجود» یا «موجود» قرار گرفته و از حالت ربط و شأن بودن بیرون می‌آید (نک: همان: ۷۹ / ۱)؛ به همین سبب، اگر برای این حیثیت نام موجود به کار برده شود یا به نحو استعمال مجازی است<sup>۲</sup> و یا به صورت اشتراک در لفظ است<sup>۳</sup>:

«أن الحق أن الاتفاق بينهما [أی: بین الوجود المحمولى و الوجود الرابط] فى مجرد اللفظ» (همان: ۷۹).

این دو خصوصیت موجب شده تا صدرالمتألهین اسناد وجود را به حیثیت‌های اندماجی بالعرض بداند، چه حیثیات مندمج در وجود تفصیلی نظیر ماهیات و صفات الهی:

«فهى [أی: صفاته تعالى] على كثرتها و تعددها موجودة بوجود واحد من غیر لزوم كثرة و انفعال و قبول و فعل. فكما أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، و الماهية موجودة بعین هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقا لها، فكذلك الحكم فى موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس، إلا أن الواجب لا ماهية له» (همو، ۱۳۶۳ ش: ۵۴-۵۵).

و چه حیثیات مندمج در وجود اجمالی نظیر اعیان ثابته و ماهیات در مقام علم ذاتی واجب تعالی: «أنها [أی: الأسماء و الصفات الإلهی] موجودة بوجود الذات بالعرض، و كذا حكم ما يلزم الأسماء و الصفات من النسب و التعلقات بمظاهرها و مربوباتها و هى الأعیان الثابتة التى قالوا إنها ما شمت رائحة الوجود أبدا» (همو، ۱۹۸۱ م: ۶ / ۲۸۲). بنابراین، در عین حال که ماهیت در واقعیت خارجی مندمج است، اما آن واقعیت به ماهیت قابل انتساب نیست، از این رو محور پنجم دیدگاه فیاضی مبنی بر این که اسناد وجود به ماهیت موجود شده «اسناد الی ما هو له» است و ماهیت

(۷۵). بنابراین اصل اتحاد دو شیء در وجود واحد مانع از تحقق بالذات دو طرف اتحاد نیست.

در ترکیب اتحادی ماهیت و وجود، ماهیت دو خصوصیت ویژه دارد که مانع اسناد بالذات موجودیت به آن می‌شوند؛ یک خصوصیت مربوط به ذات ماهیت است و دیگری مربوط به نحوه موجودیت آن.

خصوصیت اول این است که حقیقت و ذات ماهیت تحقق و موجودیت نیست و آنچه در ذات خود واجد موجودیت نباشد، نمی‌تواند با تأثیر و افاضه غیر موجود شود؛ چراکه چنین چیزی مستلزم انقلاب محال در ذات و حقیقت شیء است<sup>۳</sup>:

«أنها غیر موجودة لا فى حد أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع لأن ما لا يكون وجودا و لا موجودا فى حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاء و الماهیات موجوديتها إنما هی بالعرض بواسطة تعلقها فى العقل براتب الوجود و تطوره بأطوارها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۲ / ۳۴۱).

البته چنین چیزی منافاتی با این مطلب ندارد که ماهیت بدون حفظ استقلالی که در ذهن دارد، در وجود مندک شده و به منزله ویژگی و چیستی وجود، حیثیت لامتحصل واقعیت خارجی را تشکیل دهد. توضیح این مطلب در محور دهم خواهد آمد.

خصوصیت دیگر که مربوط به نحوه موجودیت ماهیت است این است که ماهیت به نحو وجود اندماجی است و از نگاه صدرالمتألهین اگرچه وجود اندماجی در مقابل عدم به نحوی موجود است، اما اطلاق واژه وجود بر آن صحیح نیست. آنچه موجب شده تا صدرالمتألهین لفظ «وجود» را بر وجود اندماجی اطلاق نکند این است که وجود اندماجی شأن وجود محمولی و به تعبیر دیگر وجود رابط است و شأن یا همان وجود رابط حیثیتی غیر از ارتباط

با توجه به آنچه در محور قبل بیان شد، معنای این عبارت که در آن صدرالمتألهین به تعدد معنای موجودیت درباره وجود و ماهیت اشاره کرده روشن می‌شود، زیرا موجودبودن ماهیت به معنای وجود اندماجی و غیر مستقل ماهیت است، و موجودبودن وجود به معنای وجود محمولی آن است و همان طور که بیان شدن به کارگیری لفظ وجود در این دو معنی از باب اشتراک لفظی است؛ از این رو برداشت مطرح شده از معنای موجودبودن ماهیت صحیح نیست.

۱۱- در محور هشتم بیان شد که صدرالمتألهین وجود محمولی را به وجود تفصیلی و وجود اجمالی تقسیم می‌کند. نکته‌ای که در این محور ارائه می‌شود این است که همان طور که در نظر صدرالمتألهین واژه «وجود» مختص به وجود مستقل و محمولی است نه وجود رابط و اندماجی، در بین وجودهای محمولی هم به کارگیری این واژه به وجودهای تفصیلی اختصاص دارد نه وجودهای اجمالی، با این تفاوت که به کارنبردن واژه وجود برای وجود رابط و اندماجی به سبب یک تحلیل فلسفی بود - که وجود رابط حکم‌پذیر نیست - و به کارنبردن آن در وجودهای اجمالی به علت این است که عرف واژه وجود را در وجودهای اجمالی به کار نمی‌برد:

«إذا قيل كذا موجود في الخارج أو في الذهن أريد به الوجود التفصيلي لأنه الوجود الذي يخصصه تلك الماهية و لا يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان و الفيل و البقر و غيرها فأما الوجود البسيط الإجمالي الذي فرض أنه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب إلى شيء من تلك المعاني و الحقائق بأنه وجود له إذا العرف جار بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل الذي لا

حقیقتاً به تبع وجود موجود می‌شود، صحیح نیست؛ چراکه موجودیت ماهیت موجودیت اندماجی است و نمی‌توان موجودیت محمولی واقعیت خارجی را به آن اسناد داد.

۱۰- همان طور که در محور قبل بیان شد صدرالمتألهین در موارد بسیاری موجودیت را از ماهیت سلب کرده و فقط مجازاً و به نحو بالعرض ماهیات را موجود می‌داند (همان: ۲ / ۳۴۱).

گاهی نیز به جای به کاربردن تعبیر «موجودیت مجازی و بالعرض»، این تعبیر را درباره ماهیات به کار می‌برد که آن‌ها به معنای دیگری از موجودیت موجودند:

«إنَّ الموجود قد يطلق على نفس الوجود و قد يطلق على الماهية الموجودة. و الموجود بالحقيقة هو القسم الاول ... دون الماهية ... فإذا اطلق عليها لفظ «الموجود» فإنَّما هو بقصدِ ثابٍ من جهة ارتباطها بالوجود» (همان: ۱۶۳).

این دو تعبیر موجب شده تا برخی محققان گمان کنند صدرالمتألهین هیچ نحوه تحقیقی برای ماهیات قائل نیست و هنگامی که از موجودیت ماهیات سخن گفته می‌شود معنای این موجودیت «صدق ماهیت بر وجود» است (عبودیت، ۱۳۸۵ ش: ۸۵-۸۶).

این برداشت از عبارات صدرالمتألهین صحیح نیست و در نظر او موجودیت اندماجی ماهیات هیچ منافاتی با موجودیت بالعرض ندارد، زیرا موجودیتی که بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود همان موجودیت محمولی است که واقعیت خارجی را تشکیل داده است - یعنی همان موجودیتی که قائلان به اصالت ماهیت آن را به نحو حقیقی به ماهیت نسبت می‌دهند - و چنین چیزی منافاتی با این ندارد که ماهیت استقلال ذهنی خود را از دست داده و به نحو اندماجی در وجود محمولی اصیل منظوی باشد.

وجود محمولی مندمج‌اند و در حالی که این امور معدوم نیستند، اسناد وجود به هر یک از آنها بالعرض است:

«لیس معنی نفی الصفات عنه تعالی أنها غیر متحققه فی حقه تعالی لیلزم التعطیل ... بل المراد أن أوصافه و نعوته کلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات ... هی غیر مجعولة بل متحققه بنفس تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما یقوله المعتزلة من أنها ثابتة منفکة عن الوجود إذ قد علمت أن القول بشیئیه المعدومات باطل جدا بل كما وقع التنبيه علیه من أنها معان متکثرة معقولة فی غیب الوجود الحق تعالی متحدة فی الوجود واجبة غیر مجعولة و مع ذلك یصدق علیها أنها بحسب أعیانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت و تبین أن الموجود بالذات هو الوجود فهی لیست بما هی هی موجودة و لا معدومة و هذا من العجائب التي یحتاج نیلها إلى تल्प شديد للسریرة» (همان: ۱۴۲-۱۴۴).

«اعلم أن الشیئیه للممكن یكون علی وجهین شیئیه الوجود و شیئیه الماهیه و هی المعبرة عندهم بالثبوت» (همان: ۲ / ۳۴۸).

«لیس للماهیات الإمكانیه عند أهل الله و العارفین إلا الشیئیه الثبوتیه - لا الشیئیه الوجودیه إلا علی ضرب من المجاز» (همان: ۳۵۰).

«أن الماهیه ثابتة فی الممكن بالجعل المتعلق بوجوده - لا بماهیته» (همان: ۶ / ۲۸۲).

شئیت ثبوتی موجب شده تا در برخی تعابیر گفته شود ماهیات و سایر معانی کلی در عین حال که در خارج موجود نیستند، حکم و اثر دارند:<sup>۶</sup>  
«أن هذه الأمور الكلية و إن كانت معقولة فإنها معدومة العین موجودة الحكم» (همان: ۲ / ۲۹۵).

با توجه به مباحث مطرح شده، منظور از این گونه تعبیرها این است که ماهیات و معانی کلی وجود تفصیلی ندارند، اما شئیت ثبوتی و وجود اندماجی دارند و به این اعتبار در خارج صاحب حکم و اثرند؛ در واقع مراد از معدوم بودن

یشارکه فی غیره دون الوجود البسیط العقلی الذی یجتمع فی مع ذلك الشیء أشياء کثیرة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۶ / ۱۸۶-۱۸۷).

۱۲- در محور قبل بیان شد که صدرالمتألهین واژه «وجود» را بر خصوص وجود تفصیلی اطلاق می‌کند و از طرفی اطلاق عدم را به طور مطلق بر موجوداتی که در وجود اجمالی مندمج‌اند صحیح نمی‌داند. چنین چیزی موجب شده تا صدرالمتألهین برای وجود اندماجی عنوان ظهور و برای ماهیاتی که به این وجود موجود می‌شوند عنوان مظهر را به کار گیرد:

«فرق بین کون الوجود مظهرا و مجلی ل ماهیه من الماهیات و بین کونه وجودا لها إذ وجود کل ماهیه هو ما یخص بها و یميزها عن غیرها كما مر فی مثال الإنسان أعنی الصورة الإنسانية النفسیه و اشتمالها مع وحدتها فی الوجود لکثیر من ماهیات الأنواع من غیر أن یصیر تلك الماهیات متصفه بهذا الوجود علی النحو الذی توجد فی الخارج بل بأن یكون هذا الوجود مظهرا لها و مجلی لأحكامها» (همان: ۲۷۲).

از نگاه صدرالمتألهین ظهور واسطه بین مطلق وجود و عدم نیست، بلکه واسطه بین وجود تفصیلی و عدم است. از یک طرف، وجود اجمالی مانند وجود محمولی نیست تا عنوان «موجود» بر آن اطلاق شود و از طرف دیگر، عدم هم نیست. بدین صورت است که صدرالمتألهین واژه «ظهور» را در ادبیات فلسفه متعالی خود وارد می‌کند و از آن در تبیین برهانی دیدگاه عرفا مدد می‌گیرد.

۱۳- یکی از اصطلاحاتی که به موجب موجودیت اندماجی در فلسفه صدرالمتألهین وارد می‌شود اصطلاح «ثبوت» یا «شئیت ثبوتی» است. شئیت ثبوتی در مقابل شئیت وجودی قرار دارد و درباره موجودیت اسماء و صفات الهی، تحقق اعیان ثابتة در مقام علم واجب تعالی و تحقق اندماجی ماهیات در وجودات تفصیلی مطرح می‌شود. وجه اشتراک هر سه مورد در این است که در همه این موارد ماهیات و معانی در یک

#### ۴- نتایج تفسیر مختار در فلسفه صدرالمتهین

صدرالمتهین از نگاه ویژه خود درباره انحای مختلف موجودیت ماهیت در موارد متعدّد بهره جسته و برخی مسائل مهم فلسفی را به مدد آن تبیین کرده است؛ از این رو شایسته است تا به این موارد، به منزله نتایج دیدگاه صدرالمتهین، اشاره شود:

##### ۴-۱- نسبت دادن شرور به ماهیات

همان طور که بیان شد، ماهیات به لحاظ وجود اندماجی و یا همان شیئیت ثبوتی که دارند معدوم نیستند و در عین حال که موجودیت محمولی ندارند دارای حکم و اثر متناسب‌اند. از جمله آثاری که صدرالمتهین برای ماهیات معرفی کرده است منشئیت آن‌ها برای شرور است:

«باعتبار شیئیه الماهیات و استناد لوازمها إليها یندفع کثیر من الإشکالات. منها وقوع الشرور فی هذا العالم و صدور المعاصی عن بعض العباد بسبب قصور عینه و نقص جوهره و سوء استعداده» (همان: ۳۵۱).

از جانب دیگر، مجعول نبودن ماهیاتی که شیئیت ثبوتی دارند موجب می‌شود تا تحقق شرور از حدّ شیئیت ثبوتی و وجود اندماجی فراتر نرود و در عین حال مجعول نبوده و به واجب تعالی استناد پیدا نکند:

«أن الشر المحض لا وجود له بل کل موجود من جهة وجوده خیر محض و الشریة إنما ینشأ فی قلب من الموجودات باعتبار ماهیاتها بلا جعل و تأثیر بل المجعول و المفاض هو وجود الأشياء و لا شریة فی شیء باعتبار وجوده» (همو، بی تا: ۳۵).

بدین صورت است که شیئیت ثبوتی ماهیات سپر استناد شرور به واجب تعالی قرار می‌گیرد (همان: ۳۵۰ / ۲).

آن‌ها در عبارت صدرالمتهین عدم وجود تفصیلی آن‌هاست:

«... یقبل الحکم فی الأعیان الموجودة و لا یقبل التفصیل و لا التجزی ...» (همان).

۱۴- همان طور که در محور نهم بیان شد، ماهیت در وجود محمولی تفصیلی مندمج است، اما آن وجود محمولی به ماهیت قابل انتساب نیست؛ همین امر موجب می‌شود تا جعلی هم که به آن وجود تفصیلی تعلق گرفته قابل انتساب به ماهیت نباشد (نک: همان: ۵۰/۶)، نظیر اسماء و صفات الهی که از موجودیت اندماجی برخوردارند و در عین حال مجعول نیستند:

«تلك الأسماء و الصفات و متعلقاتها کلها أعیان ثابتة فی الأزل بلا جعل و هی و إن لم تکن فی الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها کلها متحدة بالوجود الواجبی و بهذا القدر خرجت عن كونها معدومة فی الأزل و لم یلزم شیئیه المعدوم كما زعمته المعتزلة» (همان: ۲۸۳).

«ان الجعل و الإفاضة إنما یجریان بالذات و الأصالة فی نحو من أنحاء الوجودات لا فی المفهومات الكلية كالأسماء و الأعیان و كذا اللامجعولية و اللامفاضیه إنما یتحققان فی حقیقة الوجود لا فی المعانی الكلية فهی كما أنها فی المجعولية تابعة للوجود أی بالعرض فكذا فی اللامجعولية فأسماء الله تعالی غیر مجعولة و لا لامجعولة» (همان: ۳۱۶ / ۲).

با توجه به این مطلب، محور نهم دیدگاه فیاضی که «ماهیت موجود» را به دلیل عینیت با وجود حقیقتاً مجعول می‌دانست صحیح نیست؛ چراکه ماهیت موجود شده دارای وجود اندماجی است و دارای وجود محمولی تفصیلی نیست تا حقیقتاً متعلق جعل باشد؛ از این رو هم وجود تفصیلی و هم جعل به نحو بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شوند.



... فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق و الواحدية الأسمائية إله العالم وجودا و ماهيته فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الكثرة بالكثرة و إلا لم يكن بين المؤثر و المتأثر مناسبة و هو ينافي التأثير و الإيجاد» (همان: ۳۳۱-۳۳۳).

چه این که همین شیئیت ثبوتی و وجود اندماجی اسمای الهی و اعیان ثابتة واسطه تحقق کثرت در موجودات ممکن‌اند:

«فتلك الصفات الإلهية كثيرة بالمعنى و المفهوم واحدة بالهوية و الوجود .... و لهذا قالوا أول كثرة وقعت فى الوجود و برزخ بين الحضرة الأحدية الذاتية و بين كثرة الممكنات و المظاهر الخلقية للصفات هى كثرة الأوصاف و الأسماء الإلهية و هى غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من أنها ثابتة منفكة عن الوجود» (همان: ۱۴۴ / ۶).

#### ۴-۳- نقش ماهیات در قاعده بسیط الحقیقه و تأثیر آن در مسئله تطابق عوالم

در محور هشتم این نکته بیان شد که وجود اجمالی ماهیات در عالم ربوبی محذوری به دنبال ندارد؛ چراکه نه با بساطت واجب تعالی منافات دارد و نه موجب ترتب آثار انواع ماهوی بر ذات باری تعالی می‌شود. ادله‌ای که صدرالمتألهین برای اثبات قاعده بسیط الحقیقه اقامه کرده علاوه بر این که اصل کمالات وجودی موجودات ممکن را برای واجب تعالی اثبات می‌کند، شیئیت ثبوتی ماهیات آن‌ها را نیز به اثبات می‌رساند؛ به عبارت دیگر، کلمه «اشیاء» در عبارت «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» شامل شیئیت ثبوتی ماهیات نیز می‌شود:

«الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجميع الحقائق و الماهیات فیجب أن يكون ذاته تعالی مع بساطته و أحديته كل الأشياء» (همان: ۲۶۹-۲۷۰).

شیئیت ثبوتی و وجود اندماجی ماهیات در ذات واجب تعالی موجب می‌شود تا واجب تعالی

#### ۴-۲- تبیین ارتباط کثرت موجودات با وحدت واجب تعالی

چگونگی ارتباط کثرت موجودات امکانی با ذات واحد و بسیط واجب تعالی از دیگر مسائلی است که صدرالمتألهین با استفاده از شیئیت ثبوتی و وجود اندماجی ماهیات در علم حق تعالی به آن پاسخ داده است. از نگاه ملاصدرا اسماء و صفات متعدّد الهی و به تبع آن اعیان ثابتة در وجود ذات احدی واجب تعالی به ترتیبی خاص مندمج‌اند به طوری که اسماء و به تبع آن اعیان کلی بر اسماء و اعیان جزئی‌تر تقدم دارند، نظیر اجناس بعید و متوسطی که در ماهیت واحد با ترتیب خاصی مندمج شده‌اند (همان: ۱۴۵-۱۴۶).<sup>۷</sup>

کثرت اسماء و صفات الهی و به تبع آن اعیان ثابتة موجب تعدّد جهات تأثیر در ذات واجب تعالی نمی‌شود؛ چراکه سبب تعدّد جهات تأثیر تعدّد جهات وجود است؛ در حالی که ذات مقدس باری تعالی مرکب از جهات وجودی متعدّد نیست (همان: ۳۱۶-۳۱۷ / ۲).

وحدت جهت تأثیر در واجب تعالی موجب می‌شود تا معلول واحدی از او صادر شود، و اسماء و صفات الهی و به تبع آن اعیان ثابتة که با نظام و ترتیبی خاص در جهت تأثیر مندمج‌اند موجب می‌شوند تا آن معلول واحد دارای کثرت تشکیکی و نظام سببی - مسبّی، مطابق با علم ربوبی باشد؛ از این رو، شیئیت ثبوتی اسماء الهی و اعیان ثابتة مرتبط‌کننده وحدت واجب تعالی با کثرت مخلوقات است:

«فالوجود الحق الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية و باعتبار خصوصيات أسمائه الحسنی المندمجة فى اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع و إمام الأئمة مؤثر فى الوجودات الخاصة التى لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق و الخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار

است، از این رو علم او به ذات خود همان علم تفصیلی به موجودات مراتب پایین هم خواهد بود. در تقریری که علامه طباطبایی از تطابق عوالم دارد، موجود بالاتر فقط کمالات موجود پایین تر را دارد و خصوصیات، مقومات و ممیزات موجودات پایین تر را فاقد است. در این تقریر حمل اشیاء بر واجب تعالی در قاعده بسیط الحقیقه حمل حقیقت و رقیقت است که اتحاد در اصل وجود و اختلاف در شدت و ضعف است (طباطبایی، ۱۴۲۰ ق، ب: ۱۸۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۶/ ۱۱۰). پرواضح است که در این تقریر موجود بالاتر فقط بر اصل کمالات موجود پایین تر منطبق می شود و در نتیجه علم موجود بالاتر به وجوه اختصاصی که مقوم و ممیز موجودات پایین تر است با مشکل جدی مواجه می شود.

اما بنا بر تقریر مختار، همه اشیاء و از جمله ماهیات با وجوه اختصاصی، مقومات و ممیزات خود در موجود بالاتر، وجود اندماجی و شیئیت ثبوتی دارند و با همان حیثیات اختصاصی بر موجودات پایین تر منطبق می شوند و از آن ها حکایت می کنند. همان طور که بیان شد در این تقریر اشیاء به وجود اندماجی برای واجب تعالی اثبات شده و وجود تفصیلی آن ها از ذات مقدس او سلب می شود.

### بحث و نتیجه گیری

نظریه صدرالمتألهین درباره موجودیت ماهیت اعتباری به صورت های مختلفی تبیین شده است که می توان تبیین علامه طباطبایی را یک تبیین حداقلی نامید که در آن بهره ماهیت از موجودیت یک بهره سراب گونه و جعلی است. نقطه مقابل این دیدگاه تبیین فیاضی است که یک تبیین حداکثری از موجودیت ماهیت اعتباری است؛ به این معنی که بنا بر اصالت وجود برای ماهیت وجودی بالاتر از این نمی توان تصور کرد. در دیدگاه وی بهره ماهیت از موجودیت همان بهره

با تعقل ذات خود، ماهیات دیگر اشیاء را نیز تعقل کند و از این طریق به اشیاء و ماهیات آن ها پیش از خلقت شان علم ذاتی داشته باشد:

«لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان [ای: الأعيان الثابتة] موجودة بوجود ذاته فكانت هي أيضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل والوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالی بالأشیاء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها» (همان: ۲۸۳).

به این ترتیب، آنچه در قاعده بسیط الحقیقه برای واجب تعالی اثبات می شود وجود اندماجی اشیاء و آنچه از او سلب می شود وجود تفصیلی آن ها است: «ان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الذي به يمتاز عن سائر الأشياء و هو وجوده الخاص به دون غيره و المثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعی الإلهی» (همان: ۲۸۰).

شیئیت ثبوتی و وجود اندماجی ماهیات در مقام علم ربوبی موجب می شود تا آن ها بتوانند مخاطب امر الهی «کن» واقع شوند و از بالاترین مراتب هستی نزول کرده و در مراتب پایین مستقر شوند (همان: ۲/ ۳۴۹-۳۵۰).

از طرف دیگر نیز سریان شیئیت ثبوتی ماهیات در مراتب و منازل هستی موجب می شود تا عوالم هستی علاوه بر این که از طریق اصل وجود بر یکدیگر منطبق اند، از طریق این شیئیت ثبوتی نیز با یکدیگر متطابق باشند و از این طریق حیثیت حکایت قاعده بسیط الحقیقه از موجودات مراتب پایین تأمین شود. توضیح مطلب این است که:

از نظر ملاصدرا و بسیاری از فیلسوفان صدرایی، علم تفصیلی موجود بسیط و مجرد (چه ذات مقدس واجب تعالی و چه سایر موجودات مجرد) از موجوداتی که در مراتب پایین تر قرار دارند از طریق تطابق عوالم توجیه می شود به این صورت که موجودی که در مرتبه بالاتر قرار دارد در ذات خود متضمن موجودات مراتب پایین

۶. این تعبیر که ماهیات امکانی و اعیان ثابت‌ه موجود نبوده، اما دارای حکم و اثرند، از تعبیرات متداول عرفاست (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۲/ ۱۹۴) که در مواضع متعدّد صدرالمتهلین آن را تکرار کرده است.

۷. «أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحادية ... و تنبعث من كل من هذه الصفات صفات أخرى مثل كونه حكيمًا غفورًا خالقًا رازقًا رءوفاً رحيماً مبداً ... و هكذا قياس سائر الأسماء و الصفات غير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الأسماء و الصفات كتركيب الأنواع و الأصناف و الأشخاص من معاني ذاتيه كالأجناس و الفصول الداخلية».

### منابع

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶ ش). رحيق مختوم (شرح جلد دوم اسفار). قم: اسرا.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۰ ق، الف). بدایة الحکمة. تصحيح و تعليق عباسعلی الزارعی السبزواری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ ق. ب). نهاية الحکمة. تصحيح و تعليق عباسعلی الزارعی السبزواری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ش). بررسی‌های اسلامی. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ ق). توحید علمی و عینی. مشهد: علامه طباطبایی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد اول). قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷ ش). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

وجود از موجودیت است، اما به نظر نگارنده این دو تبیین نه با عبارات صدرالمتهلین سازگار است و نه با نتایجی که در فلسفه ملاصدرا بر موجودیت ماهیت مترتب شده است. تفسیر صحیح دیدگاه صدرالمتهلین این است که ماهیت در خارج معدوم نیست و یک نحوه موجودیتی در مقابل عدم دارد، اما موجودیتی متفاوت با موجودیت وجود که از آن به موجودیت اندماجی و یا شیئیت ثبوتی تعبیر می‌شود. موجودیت اندماجی معدوم نیست، اما نمی‌توان واقعیت تفصیلی خارج را به آن اسناد داد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «فالماهیات المختلفة یختلف بها الوجود- نحواً من الاختلاف من غیر آن یزید علی الوجود شیء- و هذا معنی قولهم إن الماهیات أنحاء الوجود- و إلی هذا الاختلاف یثول ما بین الماهیات الموجودة- من التمییز و البینونة- و اختلاف الآثار و هو معنی قولهم- إن الماهیات حدود الوجود».

۲. این نوع اتحاد (اتحاد بالذات) در مواردی است که معنای یکی از دو طرف عین یا جزء معنای دیگر باشد.

۳. معنای انتساب بالذات یک شیء به محمول این است که محمول از ذات شیء انتزاع شود و ماهیت حتی هنگامی که به وجود متّصف است، محمول وجود از ذات آن انتزاع نمی‌شود از این رو این اّصاف، بالذات نیست.

۴. به این صورت که لفظ موجود که برای موضوع و طرف ارتباط به کار می‌رود به نحو مجازی برای خود ارتباط به کار رفته است، در این صورت معنای موجود بودن شأن یا وجود رابط این خواهد بود که موضوع و طرف آن موجود است نه خود آن (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱/ ۳۲۹).

۵. به این صورت که در اصطلاح دیگری لفظ وجود به معنای نسبت و ارتباط به کار برده شود نه به معنای تحقق و موجودیت به اصطلاحی که رایج است.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (بی تا).  
ایقاظ النائمین. با مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی.  
بی جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار  
العقلیة الاربعة*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ ش). *الشواهد الربوبیة فی المناهج  
السلوکیة*. تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین  
آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ش). *المشاعر*. به اهتمام هانری  
کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ش). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر  
الهیات شفا*. تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی.  
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۸ ش). *مبانی و اصول  
عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمينی (ره).

## جایگاه هستی‌شناختی فیض منبسط در حکمت متعالیه

### The Ontological status of expanded grace in Transcendent Philosophy

Seyyed Morteza Hoseini Shahrudi\*

سید مرتضی حسینی شاهرودی\*

Fatemeh Estesnaee\*\*

فاطمه استثنایی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۵

#### Abstract

The nature of sublimated God is “non-conditional as the source of division” from the perspective of Transcendent Philosophy, that is the existence and the existent are restricted to a same referent. In this view, the meaning of the causality, is expressed as manifestation and evolution of something in his nature and it results in the appearance of the Cause’s Infinite perfections. So, multiplicity is nothing but manifestations of God’s nature. For the sake of connecting the diversity and the unity, Mulla Sadra suggested the expanded grace. According to him, the appearance of plurality from the unity is, in principle, the appearance of a divine face whose plurality is His unity. The significance of expanded grace in Transcendent philosophy is equivalent to that of early mystics. In his view, all manifestations of God such as first individuation and second individuation, whether briefly or at length, are in the realm of compassionate breath.

**Keywords:** Non-conditional as the Source of Division, Non-conditional as a Division, Individual Unity of Existence, Expanded Grace, Permeation of Existence.

#### چکیده

در نظر نهایی حکمت متعالیه ذات خدای متعال حقیقت لابلشرط مقسمی و وجود و موجود منحصر در همان مصداق است. در این نگاه، علیت به معنای تجلی و تطور یک حقیقت در ذات خویش است و ثمره آن، ظهور تفصیلی کمالات بی‌نهایت مبدأ است و کثرات جز جلوات و شئون ذات حق نیستند. ملاصدرا برای ربط میان کثرت و وحدت، بحث فیض منبسط را مطرح می‌کند. از نظر وی ظهور کثرت از وحدت به گونه ظهور یک وجه واحد از حق تعالی است که وحدتش عین کثرت و کثرتش عین وحدت است و کثرات تشکیکی در واقع مراتب و تعینات آن فیض واحدند که با ویژگی‌هایی چون اطلاق، وحدت، بساطت و سریان موجد تحقق کثرات است. جایگاه این فیض در حکمت متعالیه، هماهنگ با دیدگاه عرفای متقدم در باب فیض منبسط است. به عقیده وی تمام مراتبی که به عنوان تجلی حق مطرح است، اعم از تعیین اول (احدیت) و ثانی، در حیطه فراگیری نفس رحمانی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، فیض منبسط ظهور واحدی است به صورت مندمج در تعیین اول تحقق دارد و پس از آن، این ظهور مندمج مراتب دیگر نظام هستی تا عالم ماده را به اقتضائات هر مرحله شکل می‌دهد و در هر مرحله به حسب همان مرتبه ظهور می‌یابد.

**واژگان کلیدی:** وجود لابلشرط مقسمی، لابلشرط قسمی، بشرط‌لا، وحدت شخصی وجود، فیض منبسط، سریان وجود.

\* Professor of Islamic philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, m\_shahrudi@yahoo.com

\*\* PHD candidate of Islamic philosophy (transcendent Wisdom), Ferdowsi University of Mashhad, f\_estesnaei@yahoo.com

\* استاد دانشگاه فردوسی مشهد

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی (نویسنده مسئول)

## مقدمه

چگونگی پیدایش کثرت و همچنین ربط کثرت به وحدت از سؤالات اساسی هر مکتب فلسفی است. فیلسوف بر اساس اصل بدیهی علیت به دنبال یافتن علت واحدی برای کثرت عالم ماده است و از طریق استدلال‌های گوناگون مبدأ واحد مجردی را برای کل کثرت طولی و عرضی عالم اثبات می‌کند.

فیلسوفان مشائی بر اساس مبانی فلسفی‌ای چون تقسیم موجود به واجب و ممکن، قاعده الواحد و تفسیر علیت به صدور، کیفیت پیدایش کثرت از وحدت را بر اساس نظریه عقول ده‌گانه طولی (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۴۳-۲۴۷) و فیلسوفان اشراقی با توجه به تقسیم موجودات به نور و ظلمت، قاعده الواحد و تفسیر علیت به فیضان این مسئله را بر اساس نظریه فیض و نظام انوار طولی و عرضی (نک: سهروردی، ۱۳۳۱: ۲/ ۱۳۷-۱۴۷) تبیین کرده‌اند. ملاصدرا نیز بر اساس مبانی‌ای چون اصالت وجود (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۱/ ۶۴-۶۵)، مجعولیت (نک: همان: ۱/ ۳۹۱) و تشکیک وجود (نک: همان: ۱/ ۴۰۷-۴۰۸) برای توجیه کثرت عالم، نخست نظام تشکیکی را ارائه می‌دهد که در آن وحدت و کثرت هر دو حقیقی‌اند، وحدت علت حقیقی کثرت است و کثرت نهایتاً به وحدت باز می‌گردند (نک: همان: ۱/ ۹۰-۹۲، ۱۳۷). وی در این نظام کیفیت ایجاد کثرت را با توجه به مبانی مشهور، گاه به شکل مشائی (نک: همو، ۱۳۸۸: ۲۴۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۸۹-۲۹۲) و گاه به شکل اشراقی (نک: همو، ۱۳۵۸: ۶۱-۶۴) ترسیم می‌کند. در این نگاه از واجب الوجود که بالاترین موجود در عالم هستی است، عقل به‌منزله اولین مخلوق یا فیض صادر می‌شود و سپس سلسله عقول طولی و عرضی با توجه جهات مختلف پدیدآمده در عقول و به دنبال آن عالم مثال و نهایتاً عالم ماده ایجاد می‌شوند، به گونه‌ای که مراتب بالاتر سمت علیت

بر مراتب مادون را دارند و واجب تعالی نیز علت بعید و با واسطه کثرات است.

اما این دیدگاه نظر نهایی وی درباره نظام عالم و ربط کثرت به وحدت نیست. او با توجه به آموزه‌های عرفانی و ارائه مبانی جدیدی چون وحدت شخصی وجود (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۳۵) و تفسیر صدور به ظهور و تجلی (نک: همو، ۱۳۸۸: ۱۷۲)، تفسیر جدیدی از ربط کثرت به وحدت و ارتباط حق تعالی با عالم ارائه می‌دهد.

در این نگاه وجود و وحدت منحصر در یک مصداق حقیقی یعنی حق تعالی است و کثرات اعتباری‌اند، یعنی چیزی جز مظاهر و جلوات آن وجود یگانه نیستند و همه آن‌ها با یک تجلی او ظاهر شده‌اند و دیگر سخن از دوئیت علت و معلول، واسطه، غیر و بعد نیست. در این صورت مراتب هستی به شکل عوالمی متباین و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه یک نوع وحدت بر کل مراتب هستی حاکم است که از آن به «وحدت اطلاق‌ی سعی» و یا «انبساطی سریانی» تعبیر می‌شود (نک: سلیمانی، ۱۳۸۳: ۸۲). در نتیجه مراتب تشکیکی مراتب ظهور واحد حق تعالی هستند و آن ظهور واحد چیزی جز شأن خدای متعال نیست و استقلال در طول و عرض او ندارد. ملاصدرا این ظهور را که اولین و آخرین تجلی حق تعالی است به تبع عرفا، «فیض منبسط» و «نفس رحمانی» می‌نامد (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۶۷) و کیفیت ایجاد کثرت و رابطه کثرت با وحدت را به واسطه آن تبیین می‌کند. در نتیجه فیض منبسط جایگاه هستی‌شناختی خاصی در حکمت متعالیه دارد. در این مقاله، با توجه به نظریات نهایی ملاصدرا، اصل علیت، ذات خدای متعال، چگونگی پیدایش کثرت و جایگاه و ویژگی‌های فیض منبسط در حکمت متعالیه را بررسی می‌کنیم.

## ۱- علیت در حکمت متعالیه

تحلیل مسئله علیت در تبیین مسئله کثرت و امر نخستینی که از ذات واجب صادر می‌شود تأثیری مهم دارد. به نظر ملاصدرا در علیت خداوند تصویر معلولی که دریافت‌کننده فیض و مغایر با عطا و فیض باشد غیر ممکن است، زیرا دریافت‌کننده فیض قبل از عطا هیچ واقعیتهایی ندارد تا طرف اضافه باشد، بنابراین معلول واجب حقیقتی جز فیض خداوند ندارد و در نتیجه به صورت شأن یا وجه فاعل درمی‌آید و در صورتی که نامتناهی بودن مبدأ اثبات شود مجالی برای توهم موجودبودن وجهی که معلول آن است پیدا نمی‌شود، زیرا وجود نامتناهی واجب فرصتی برای موجودشدن چیز دیگر باقی نمی‌گذارد و در نتیجه آنچه وجه علت است چیزی جز مظهر و آیه آن نخواهد بود (نک: جواد آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۷۱-۷۲).

ملاصدرا در موارد متعددی به وحدت وجود تصریح کرده است و در نتیجه علیت را به تجلی یا تطور مبدأ در ذات خود تفسیر می‌کند. به تعبیر وی، واجب تعالی اصل همه چیز و ماسوای او در حکم فروع اویند و همچنین او نور قیومی و ماسوای او در حکم اشراقات و وجوه او و ماهیات اضلال و سایه اشراقات اویند (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۶۰). وی بعد از اثبات دو طرف قاعده بسیط الحقیقه در نظر نهایی خود می‌فرماید: «الان حق آشکار شد و خورشید حقیقت طلوع کرد و آشکار شد که تمام آنچه اسم وجود بر آن اطلاق می‌شود، در واقع چیزی جز شانی از شئون واحد قیوم و تابشی از تابش‌های نورالانوار نیست و آنچه ما در نظر اولیه و بر حسب وضع و اصطلاح علت و معلول می‌نامیدیم الان بر اساس نظر حق می‌گوییم آنچه علت نامیده می‌شود اصل است و معلول چیزی جز شانی از شئون وی نیست و در نتیجه علیت و تأثیر به تطور علت در ذات خودش و تفنن او به فنونش بازمی‌گردد و به معنی افاضه

وجود یا انفصال و جداشدن چیزی منفصل الهویه از او نیست، بدون این‌که حلول و اتحادی لازم آید، زیرا حلول و اتحاد فرع بر اثبیت و دوگانگی واقعی است» (همان: ۱۷۲).

در نتیجه وی فاعلیت حق تعالی را به نحو خلق، صدور، اشراق و فیضان نمی‌داند، بلکه او را فاعل بالتجلی و بالعشقی می‌داند که همه ماسوی‌الله تابشی از تابش‌های ذات و وجهی از وجوه اویند و او محقق الحقایق و اصل همه چیز است (نک: همان). وی عباراتی چون «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) و «یا هو، یا من هو، یا من لا هو إلا هو» را مؤید دیدگاه خود می‌داند (نک: شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳) و در اسفار وحدت شخصی وجود را بر اساس تدقیق در حقیقت علت و معلول و اثبات عین الربطی معلول به علت برهانی کرده است. وی با توجه به اصالت وجود و وجودی‌بودن رابطه علت و معلول، علیت را عین ذات علت و معلولیت را که عبارت دیگر آن نیازمندی و فقر است عین ذات معلول دانسته است، زیرا اگر معلول عبارت باشد از ذاتی که دارای وصف نیازمندی است ذات او از این وصف بیرون می‌ماند و در نتیجه باید مستقل و بی‌نیاز از علت باشد در حالی که بی‌نیازی و معلولیت با یکدیگر جمع نمی‌شوند. وی بر اساس عینیت فقر و معلولیت نتیجه می‌گیرد آنچه معلول نامیده می‌شود هویتی مباین و مستقل از علت مفیض خود نخواهد داشت، به گونه‌ای که عقل حتی نمی‌تواند در ظرف لحاظ و اعتبار نیز آن را صرف نظر از علت لحاظ کند، در نتیجه چیزی جز شأن، وجه و فرع علت نخواهد بود و هیچ استقلال و موجودیتی در مقابل آن نخواهد داشت. بر این اساس، با توجه به این‌که کل عالم هستی معلول خدای متعال است، این نتیجه به دست می‌آید که در کل عالم هستی تنها یک وجود موجود است و باقی هر چه هست شئون، وجوه، اطوار و تجلیات ذات اوست (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۴۳-۲۴۵). وی در نهایت تصریح می‌کند وجود و

وجه و شأن او قابل تصور نخواهند بود. بر این اساس می‌توان حملی از نوع حمل ظاهر و مظهر را مطرح کرد (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۱۰۱/۶-۱۰۲). در نتیجه اعتباری در این جا نه تنها به معنی هیچ و پوچ بودن نیست، بلکه به مراتب حقیقی‌تر از هر حقیقتی است. کثرات را به فقر و عدم، تفسیرکردن به این معنا نیست که معدوم محض‌اند، بلکه به معنای خودیت استقلالی و از خود هیچ نداشتن است. در نگاه علیت‌مدار کثرات فقیرند، نه فقر و در عین حال که به خدا نیازمندند، موجوداتی در طول او انگاشته می‌شوند، اما در این نگاه کثرات ربط و فقرند و در قبال خدای متعال وجود یا موجود نامیده نمی‌شوند و بساط طول و عرض برچیده شده است. به عبارت دیگر، کثرات در اعتبار فی‌نفسه، اگر بتوان آن‌ها را فی‌نفسه لحاظ کرد، هیچ‌اند نه به اعتبار استناد به او و چون حیثیت دیگری جز ربط به او ندارند جز او نیستند. در این بحث، مسئله حائز اهمیت این است که موضوع وحدت شخصی وجود یا ذات واجب تعالی در حکمت متعالیه کدام‌یک از اعتبارات وجود است؟

#### ۱-۱- اعتبارات وجود

این بحث کاملاً ناظر به حقیقت خارجی وجود است و هرگز جنبه ذهنی ندارد. این اعتبارات عناوینی مشیر به حقیقت لاتعین هستی است و از قبیل اعتبارات ذهنی صرف نیست (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۰۱/۲، ۵۳۹). شایان ذکر است که در نظر گرفتن اعتبارات مختلف به معنای تعدد وجود نیست، بلکه در واقع یک چیز است که از یک حیث حقیقت وجود است و از حیث دیگر کمالات و تعینات وجود. به عبارت دیگر، یک چیز بیش نیست و همان یکی در یک اعتبار، مطلق است از همه جهات حتی قید اطلاق و در اعتبار دیگر مطلق است، اما مقید به قید اطلاق و از حیث دیگر مقید است. در نتیجه سه چیز نیست،

موجود منحصر در یک حقیقت شخصی واحد است و هیچ شریکی برای او در موجودیت و هیچ دومی برای او نیست و هر آنچه در عالم غیر از واجب الوجود به نظر می‌آید ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست و به تصریح عرفا آنچه به آن ماسوی‌الله یا عالم گفته می‌شود نسبت به او مانند ظل و سایه نسبت به شخص است (نک: همان: ۲/۲۳۸).

در نتیجه خداوند که در فلسفه رایج به‌عنوان علت مطرح است در مرحله پایانی فلسفه به‌عنوان متطور و متشأن مطرح می‌شود و با هر موجودی از راه تشأن یا ظهور ارتباط دارد (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۳۷). بر اساس وحدت شخصی وجود وحدت حقیقی وصف ذاتی وجود است که اختصاص به حق تعالی دارد و کثرت وصف ظهورات اوست (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶) و اعتباری بودن کثرات به تصریح ملاصدرا به معنای موهوم بودن آن‌ها نیست (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۰-۲۶۳)، بلکه به این معناست که کثرات که مظاهر خدای متعال‌اند ذاتشان آینگی است، نه این‌که هویتی غیر از آینگی داشته باشند و آینگی بر آن‌ها عارض شده باشد (نک: همان: ۲/۲۹۱). کثرات مانند صور مرآت‌اند که نمای صادق دارند.

بدین ترتیب با اعتقاد به وحدت شخصی و اعتباری بودن ماسوی‌الله چیزی از آن کاسته نمی‌شود جز آن‌که با رقیق‌تر شدن کثرت آنچه از حقیقت هست به صاحب آن، که همان وحدت است، ارجاع داده می‌شود تا آن‌جا که برای کثرت چیزی جز مجاز باقی نمی‌ماند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۰-۲۲۴). به تعبیر حکیم سبزواری «الفقر اذا تم فهو الله» (سبزواری، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۳). به عبارت دیگر، هنگامی که فقر تمام شود، یعنی هیچ جهت استقلالی برای کثرات باقی نماند، به گونه‌ای که فقر و ربط تام باشند نه فقیر و مربوط، هویت و حقیقتی جز هویت اصل و مربوط‌الیه خویش نخواهند داشت و جز به صورت ظهور،



راه دارد و همه حقایق در آن مجتمع‌اند (نک: همان)، البته اگر مراد از شیء در این اعتبار قیود جزئی و شرط خاص باشد، مصداق آن وجودهای مقید خواهد بود (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۵)؛

د) اعتبار لابشرط قسمی که عبارت است از حقیقتی که مقید به قید عموم است و هویت آن سریان و عمومیت خارجی است (نک: فناری، ۱۳۷۴: ۳۳۳). به عبارت دیگر، هویت وجودی چنین حقیقتی جز شمول بر تمام تعینات و سریان در آن‌ها نیست. این اعتبار به‌رغم این‌که نسبت به دو قید بشرط‌لا و بشرط شیء لابشرط است، اما به جهت مقیدبودنش به قید عموم و سریان غیر از لابشرط مقسمی است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۵۱) و در کتب عرفانی به عناوین مختلفی چون نفس رحمانی، خزانه جامع، تجلی ساری، رق منشور و رحمت عام نامیده شده است (فناری، ۱۳۷۴: ۳۶۱).

تا وقتی که فلسفه با نفی کثرت تبیینی و بر مدار وحدت تشکیکی وجود مشی کند ناگزیر به تقسیم سه‌گانه هستی به لابشرط قسمی و بشرط‌لا و بشرط شیء وفادار باقی می‌ماند و از اذعان به واقعیت وجود لابشرط مقسمی باز می‌ماند. در این فرض ذات واجب همان وجود بشرط‌لا خواهد بود و وجود لابشرط همان فیضی است که از مرتبه واحدیت آغاز شده و همه موجودات مقید را زیر پوشش و احاطه خود می‌گیرد (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۱۰۲-۱۰۳).

#### ۱-۲- ذات خداوند در حکمت متعالیه

برخی از عبارات ملاصدرا در باب ذات خدای متعال متناسب با مقام احدیت یا وجود بشرط‌لا است، اما می‌توان اشاره‌ها و نیز صراحت‌هایی را در لابشرط‌بودن وجود خدای متعال در آثار وی یافت. او در بحث وجدان وجود تصریح می‌کند که حقیقت وجود نه مطلق است و نه مقید (نک:

بلکه یک وجود است که می‌توان برای آن اعتبارات حقیقی و واقعی متعدد داشت و این اعتبارات صرفاً اعتبارات معتبر نیست، بلکه آن حقیقت خودش اعتبارات سه‌گانه را دارد، یعنی گاهی به خود می‌نگرد از حیث ذات، گاهی به خود می‌نگرد از حیث صفات و گاهی به خود می‌نگرد از حیث افعال. این اعتبارات عبارت‌اند از: الف) اعتبار لابشرط مقسمی که عبارت است از حقیقت وجود به شرط نداشتن هیچ قیدی حتی قید اطلاق، یعنی حقیقتی نامتناهی که همه چیز از آن سلب می‌شود، حتی قید اطلاق و لابشرطیت و همه مقیدات و مطلق‌ها به او منتهی می‌شوند. این اعتبار ذات خدای متعال در عرفان و دارای اطلاق، وحدت و بساطتی است که مقابل ندارد و هاضم همه چیز است و اطلاق مقسمی هم بیان بی‌قیدی اوست، نه این‌که به‌منزله قیدی برای او مطرح باشد. این حقیقت با عناوینی چون غیب‌الغیوب، مجهول مطلق، مقام لاسم‌له و لارسم نامیده می‌شود که همه عناوینی مشیرند و حاکی از چگونگی او نیستند (نک: آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۲-۲۴، ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵)؛

ب) اعتبار بشرط‌لا که عبارت است از حقیقت وجود به شرط آن‌که چیزی با او اخذ نشود. این اعتبار مقام احدیت است که همه صفات و اسماء در آن مستهلک‌اند. جمع الجمع، حقیقة الحقایق و عماء از دیگر عناوین آن است. به عبارت دیگر، حقیقت وجود بشرط‌لا، یعنی بشرط عدم کمالات تفصیلی در حالی که متمایز از هم باشند. در این اعتبار آنچه سلب می‌شود، کمالات ممتاز از یک‌دیگر و به تبع کثرت مفهومی است (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲). این مقام که نزد عرفا اولین تعیین حق تعالی است نزد فلاسفه حقیقت واجب است؛

ج) اعتبار بشرط شیء که عبارت است از حقیقت وجود بشرط همه اسمای حسنی و صفات حق. این اعتبار مرتبه واحدیت و مقام جمع نام دارد. در این مقام کمالات متمایز و کثرت مفهومی

نمی‌تواند به منزله ایجاب عدولی حد واجب باشد، بلکه سلب حد از آن به نحو سلب تحصیلی است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۶۴). در توضیح این عبارت می‌توان گفت در نفی حد به صورت موجبه معدوله ما سایر مراتب را به منزله مراتب محدود در طول او پذیرفته‌ایم، اما در نفی حد به صورت سالبه محصله جا برای هیچ موجودی در طول و عرض وی باقی نمی‌ماند.

با توجه به این که ملاصدرا اولین فیض خدای متعال را وجود مطلق می‌داند که مقید به قید سریان است (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۸۹)، ضرورتاً باید مبدأ این فیض را مطلق از هر قیدی بداند، زیرا مقید مسبوق به مطلق است، در نتیجه وقتی مظهر وجود مطلق بود مظهر آن باید فوق مطلق باشد. بر این اساس، وی تصریح می‌کند اولین اعتبار وجود، وجود صرف و حقیقت مطلق بدون هیچ قیدی است که عرفاً از آن به هویت غیبیه و غیب مطلق یاد می‌کنند و این حقیقت هیچ تعین و اسم و رسمی ندارد و هرگز متعلق معرفت و ادراک قرار نمی‌گیرد. او پیش از همه تعینات و مجهول مطلق است که جز به وسیله لوازم و آثارش شناخته نمی‌شود و مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نیست و این سلب‌ها مستلزم سلب همه اوصاف و احکام از کنه ذات اوست و او حتی به قید سلب این سلب‌ها نیز مقید نیست (نک: همان: ۲۶۶-۲۶۷). وی فصولی را در *اسفار* به رفع ابهام و پرهیز از خلط میان اعتبار لاشرط مقسمی (ذات) و قسمی (فیض او) اختصاص داده (نک: همان: ۲۷۱-۲۶۹) و این نشان می‌دهد کاملاً به لاشرط مقسمی معتقد بوده است، در نتیجه لاشرط مقسمی را ذات واجب، لاشرط قسمی را فیض او و بشرط لا را مقام احدیت و بشرط شیء را وجود مقید می‌داند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۰۱).

شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۳۵) و همچنین در موضوع حکمت برای اثبات این مطلب که مبادی وجودات در واقع همان لواحق وجودند می‌گوید وجود بما هو وجود نه مقید و متقوم به مبدئیت است و نه متقوم و مقید به دارای مبدأ و معلول بودن، بلکه مبدأ یا دارای مبدأ بودن از عوارض ذاتیه‌ای است که بی‌واسطه عارض بر آن می‌شود، زیرا چیزی عام‌تر از وجود نیست که این قیود را بر او عارض کند و به علاوه او در معروض شدن برای این قیود نیاز به طبیعی یا تعلیمی شدن ندارد (نک: همان: ۱۴۳). در این عبارات وی حقیقت وجود را لاشرط از اطلاق و تقیید و علت و معلول بودن دانسته است، در حالی که خدای فلسفه (وجود بشرط لا) مقید به قید اطلاق و مبدئیت است.

در واقع همان طور که تشکیک وجود دیدگاه نهایی وی نیست و بحثی مقدماتی برای مطرح کردن وحدت شخصی وجود است، وجود بشرط لا دانستن خدای متعال نیز دیدگاه نهایی وی نیست و وحدت شخصی ما را به حقیقت لاشرط در عالم هستی می‌رساند. به عبارت دیگر، اعتقاد به حقیقت لاشرط مقسمی از لوازم اعتقاد به وحدت شخصی وجود است، به گونه‌ای که بدون اعتقاد به آن ترسیم وحدت شخصی وجود ممکن نیست.

به تعبیر شارحان حکمت متعالیه آنچه در تشکیک مرتبه‌اعلائی وجود خوانده می‌شود وجود بشرط لا است که اعلی‌المراتب بوده و حد آن همان بی‌حدی است. نفی حد از وجود به دو گونه متصور است یکی موجبه معدوله المحمول (خداوند نامحدود است) و دیگری به نحو سالبه محصله (خداوند محدود نیست). نفی حد در وجود بشرط لا به نحو موجبه معدوله است، زیرا سلب تحصیلی حد از وجود با تشکیک آن سازگار نیست، اما این سخن مختار نهایی حکمت متعالیه نیست، زیرا پس از طی مراتب وجود و توجه به حقیقت واجب دانسته می‌شود که بی‌حدی

عرفان روشن شود و بعد این نکته بررسی شود که آیا فیض منبسط در حکمت متعالیه با عرفان منطبق است یا خیر؟

### ۳- اشاره به جایگاه فیض منبسط در عرفان

به اشاره گذشت که ذات خدای متعال در نزد عرفا حقیقت لابشرط مقسمی است و این حقیقت نهان دارای ظهور و تجلی است. از آن‌جا که وجود سنخیت میان ظاهر و ظهور او ضروری است، با توجه به این‌که ظاهر لابشرط مقسمی و دارای اطلاق، بساطت و وحدت محض است و به عبارت درست‌تر که با مقام لابشرط مقسمی نیز هماهنگ باشد فوق مطلق، فوق بساطت و فوق وحدت است، ظهور بلاواسطه او نیز باید در نهایت اطلاق، بساطت و وحدت باشد و بیشترین شباهت را به ذات داشته باشد. به همین جهت در دیدگاه‌های دقیق عرفایی چون قونوی، جندی، فرغانی و ابن‌ترکه اولین ظهور حق حقیقی مطلق و لابشرط است که تفاوتش با ذات حق فقط در مقیدبودن به قید سریان و عمومیت است که اصطلاحاً به آن لابشرط قسمی می‌گویند و معتقدند این ظهور که «فیض منبسط»، «نفس رحمانی» و «حق مخلوق‌به» نام دارد، همه مراتب تجلیات حق اعم از تجلیات ذاتی و فعلی را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، حق تعالی جلوه‌ای واحد دارد که اولین و آخرین ظهور اوست و به جهت لابشرط و سریان‌بودنش به صورت تعیینات گوناگون در می‌آید و گستره آن از احدیت تا عالم ماده را شامل می‌شود (نک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۹۳؛ فناری، ۱۳۷۴: ۳۷۰-۳۷۱؛ جندی، ۱۳۸۱: ۶۸).

به عبارت دیگر، تفاوت ذات و اولین ظهور او در این است که هویت نفس رحمانی همان اطلاق و سریان وجودی است، اما مقام ذات در مرتبه فوق سریان قرار دارد و سریان و اطلاق قسمی جلوه‌ای از جلوات وی است. در نتیجه، از نظر آن‌ها همه مراتبی که به‌مثابه تجلی حق مطرح

### ۲- اولین تجلی و ظهور ذات حق

تاکنون گفته شد که در حکمت متعالیه موضوع وحدت شخصی، حقیقت لابشرط مقسمی و وجود و موجود منحصر در آن مصداق است و آنچه کثرت نامیده می‌شود ظهورات آن حقیقت است. بر این اساس جای این سؤال باقی می‌ماند چگونه می‌توان این شئون کثیر را به ذات خدا نسبت داد به گونه‌ای که هیچ خللی به وحدانیت او وارد نشود؟

ملاصدرا برای ربط میان وحدت و کثرت بحث «فیض منبسط» را مطرح می‌کند، زیرا او سریان وجود حق در اشیاء را نمی‌پذیرد، در نتیجه برای سریان ذات در ظهورات، وجود واحد و مطلق به اطلاق سعی را می‌پذیرد که در همه چیز سریان دارد و عاملی است که به واسطه آن کثرت ظهور می‌یابند (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۸-۲۶۹). با توجه به این‌که در نحوه پیدایش کثرت از وحدت، صادر نخست نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، وی در ابتدا به شیوه حکما و با استفاده از قاعده الواحد صادر نخست را تبیین می‌کند و آن را عقل معرفی می‌کند، اما در نهایت با تدقیق در حقیقت معلول، صادر نخست را شأن واجب می‌خواند و از آن با عنوان «فیض منبسط» و «نفس رحمانی» یاد می‌کند. در نتیجه در حکمت متعالیه به جای استفاده از تعبیر صادر نخست باید از عنوان اولین ظهور یا شأن استفاده کرد.

نکته مهم دیگر این است که در حکمت صدرایی واژه «اول» در صادر نخست، اولی نیست که ثانی و ثالث و ... در برابر آن قرار گیرد (نک: همو، ۱۳۶۳: ۲۴۰)، در نتیجه حق تعالی فقط یک جلوه بسیط دارد که سراسر هستی را فراگرفته است و به ظهور او کل ماسوا ظاهر می‌شود و دوم در مقابل او معنا ندارد. با توجه به این‌که وی از اصطلاحات عرفانی استفاده کرده و در موارد متعددی عبارات عرفا را شرح داده است، به نظر می‌رسد نخست باید جایگاه فیض منبسط در

نمی‌شود، صرفاً از تعبیر لابلشرط قسمی بر نمی‌آید، بلکه همان طور که در عبارات وجود گذشت این اعتبار نسبت به بشرط‌لا و بشرط شیء نیز لابلشرط است. به عبارت دیگر، وجود لابلشرط که فقط مقید به قید سریان است، حوزه گسترده‌تر و عام‌تری دارد نسبت به بشرط‌لا که مقید به یک قید و بشرط شیء که مقید به هزاران قید است. اگر مقصود این باشد، باید قیود دیگری را نیز به این اعتبار افزود و تعبیر دیگری برای آن برگزید. چنانچه برخی از آن به منزله واحدی که به بشرط همه اشیاء باشد و در عین حال مقید به قیود آنها نباشد یاد می‌کنند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۵). در این صورت نامیدن چنین اعتباری به لابلشرط قسمی چندان دقیق نیست، بلکه در واقع همان مرتبه واحدیت یا اعتبار بشرط شیء است که ظهور تفصیلی یافته است.

عرفا برای فهم بهتر نفس رحمانی آن را به نفس انسانی و پیدایش حروف و کلمات تشبیه می‌کنند و برای آن سه مرتبه در نظر می‌گیرند. مرتبه اول آن مقام احدیت و استهلاک کثرات است، این مقام مانند مرتبه‌ای است که نفس در سینه متنفس حبس است و هیچ ظهور و بروزی ندارد، مرتبه دوم آن مقام الوهیت است و مانند مرتبه‌ای است که نفس در مجاری صوتی قرار گرفته است، اما هنوز به شکل حروف و کلمات آشکار نشده و مرتبه سوم آن مقام کثرات تفصیلی است که مانند مرتبه‌ای است که نفس کاملاً و به تفصیل در قالب حروف و کلمات آشکار شده است (نک: فناری، ۱۳۷۴: ۳۷۰-۳۷۱).

به عقیده برخی علت این که برخی از عرفا نفس رحمانی را فقط در مرحله آغاز تعینات خلقی معنا می‌کنند همین است که صورت امتدادی بالفعل و واقعی آن ناظر به همین مرحله است و حالت نفسی مشهود فقط در این موطن روی می‌دهد، در حالی که باطن شیء هیچ‌گاه از ظاهر آن جدا نیست و چون باطن نفس رحمانی و

است، همگی در حیطه فراگیری نفس رحمانی قرار می‌گیرد. این دیدگاه بر این مبنا استوار است که حق تعالی وقتی قصد جلوه‌گری می‌کند به حکم وحدت اطلاقی خویش جلوه‌ای واحد دارد و همان یک جلوه است که در مراحل مختلف به صورت‌های مختلف درمی‌آید، نخست به صورت تعیین اول، سپس تعیین ثانی و همین‌طور تا عالم ماده (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۵۴۰-۵۴۱). به عبارت دیگر، فیض منبسط در عرفان شامل همه حضرات خمس می‌شود، یعنی ظهور واحدی است به صورت مندمج در تعیین اول تحقق دارد و پس از آن، این ظهور مندمج و نفس فشرده آزاد شده و مراتب دیگر نظام هستی تا عالم ماده را به اقتضائات هر مرحله شکل می‌دهد و در هر مرحله به حسب همان مرتبه ظهور می‌یابد (نک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۷).

البته در میان عرفا اختلافاتی نیز درباره جایگاه فیض منبسط به چشم می‌خورد و بسیاری برخلاف آنچه گذشت آن را حقیقت واحدی می‌دانند که فقط در ساحت تعینات خلقی سریان دارد، یعنی جایگاه آن را پس از تعیین ثانی (واحدیت) و آغاز تعینات خلقی می‌دانند، به گونه‌ای که گستره آن از عقل اول تا عالم ماده را دربر می‌گیرد. به تعبیر قیصری، فیض منبسط مرتبه سوم از کتب الهی و مقام فیض مقدس است که حق تعالی به تجلی ایجادی و کلمه کن وجودی و رحمت واسعه خود در این موطن تجلی کرده است و مرتبه ظهور عینی و خارجی حضرت حق است و سایر مراتب از عقل اول تا هیولا مراتب ظهور این مرتبه‌اند (نک: آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۵۸-۴۵۹).

نظر رایج فلاسفه در باب وجود منبسط نیز همین دیدگاه است و اکثراً مبدأ این فیض را وجود بشرط‌لا و گستره آن را نیز در محدوده مخلوقات خدای متعال در نظر می‌گیرند، اما به نظر می‌رسد این سخن که لابلشرط قسمی، تنها لابلشرط از تعینات ممکنات است و شامل وجود بشرط‌لا

می‌گیرد. با توجه به این‌که نظر نهایی وی در وجود عقیده عرفاست درست‌تر آن است که گفته شود برای حقیقت وجود سه اعتبار هست:

اعتبار اول، عبارت است از حقیقتی که هرگز متعلق به غیر نبوده و به هیچ قیدی مقید نیست و سزاوار است که مبدأ کل ماسوای خود باشد. این اعتبار هویت غیبیه یا ذات احدیت نامیده می‌شود و به جهت لاتعین‌بودنش ذات حق تعالی است. تنزیه صرف به این مرتبه بازمی‌گردد و در واقع حقیقتی است که هیچ اسم و رسمی ندارد و هرگز متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد.

اعتبار دوم، وجود متعلق به غیر و مقید به وصف زائد است که اصطلاحاً وجود بشرط شیء نامیده می‌شود و به احکام محدود متصف می‌شود مانند عقول، نفوس، عناصر و سایر موجودات محدود.

اعتبار سوم، وجود منبسط و مطلق است که مقید به قید سریان و همچنین فعل واحد الهی است به گونه‌ای که وجودهای مقید آثار این فعل‌اند و این وجود غیر از وجود انتزاعی اثباتی و مفهوم عام و بدیهی وجود است که از معقولات ثانیة فلسفی است (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۰؛ همو، ۱۳۶۱ ب: ۶-۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۶: ۱۷۳-۱۷۴). این اعتبار در عبارات ملاصدرا به نام‌های مختلفی چون «نفس رحمانی»، «حق مخلوق‌به»، «عرش رحمان»، «رحمت واسعة»، «هباء»، «عنقا» و «حقیقت محمدیه» (ص) نامیده شده است (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۷، ۲۶۹؛ همو، ۱۳۶۱ الف: ۵/۴۲۲).

وی بعد از بیان اعتبارات وجود، در بیان اولین تجلی یا شأن خدای متعال می‌گوید «اولین چیزی که از وجود بی‌اسم و رسم حق ناشی یا متجلی شده است چیزی نیست جز صریح ذات او به گونه‌ای که همه اسماء و صفات جمالی و جلالی او با احدیت و فردانیتش در آن مندمج‌اند و آن وجود منبسطی است که به آن عماء و مرتبه جمع و حقیقت الحقایق و حضرت احدیت جمع گفته

حالت اندماجی آن در تعین اول هست و همان در تعین ثانی و تعینات دیگر سریان می‌یابد، باید تعین اول را نیز در حیطه نفس رحمانی شمرد و شروع نفس رحمانی را از آن‌جا دانست (نک: امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳۱۶).

در نتیجه، وجود لابشرط قسمی فیض منبسط الهی است که سعه و اطلاق آن فقط در محدوده مخلوقات نیست، اما اگر اطلاق آن فقط در مرتبه مخلوقات در نظر گرفته شود فیض مقدس نام می‌گیرد. این فیض قلمرو اسماء و صفات ذاتی را هم پوشش می‌دهد و در این حال فیض اقدس نامیده می‌شود و گاه هر دو قلمرو فیض اقدس و مقدس را دربر می‌گیرد و در این حال اعیان ثابت و اعیان خارجی را فرا می‌گیرد. از نظر عرفا نفس رحمانی با وجود بشرط لا که تعین نخست است آغاز می‌شود و در واقع مقام احدیت به واسطه این تعین ظاهر می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۸-۵۳۹). به این ترتیب، عرفان قادر است وحدت ظلایه‌ای را ترسیم کند که نه تنها نسبت به دو فیض اقدس و مقدس فراگیر است، بلکه برتر از آن‌هاست، زیرا هرچه رنگ و صبغه تعین دارد زیر پوشش آن قرار می‌گیرد که هیچ قیدی او را همراهی نمی‌کند مگر قید سریان و هیچ تعینی در صحابت آن نیست مگر تقید به انبساط (نک: همو، ۱۳۷۲: ۵۲).

#### ۴- جایگاه فیض منبسط در حکمت متعالیه

##### ۴-۱- فیض منبسط و مراتب وجود

به اشاره گذشت که فیض منبسط از مباحث مهم عرفان نظری است و در میان فلاسفه تنها ملاصدرا با الهام از آموزه‌های عرفا نکاتی را در این زمینه در دستگاه فلسفی خویش گنجانده است. وی برای تبیین این مطلب نخست، مراتب وجود را بیان می‌کند و در برخی از آثار خود بر اساس سخنان عرفا برای حقیقت وجود سه مرتبه در نظر

به این معنا دانست که فیض منبسط از همان مقام الله یا رحمان آغاز شده و این اسمای شریف مقام باطن فیض منبسط‌اند نه این‌که اسم الله مبدأ حقیقی فیض منبسط باشد، زیرا بر اساس وحدت شخصی تنها ذات حق تعالی مبدأ و منشأ حقیقی همه ظهورات است. در نتیجه در حکمت متعالیه بر فیض منبسط و نفس رحمانی هر دو عنوان فیض اقدس و مقدس اطلاق شده است. از آن جهت که در تعینات علمی حق موجب ظهور اعیان ثابت می‌شود از آن به فیض اقدس یاد می‌کنند و چون در جهان خارج دو وجود عینی و ذهنی اشیاء را به حضور می‌رساند فیض مقدس نامیده می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۵۳۱). بر این اساس دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه عرفای متقدم که گستره فیض منبسط را از احدیت تا عالم ماده می‌دانند هماهنگ‌تر است.

گفتنی است که این فیض در حکمت متعالیه مطابق با حقیقت محمدیه ( $\mu$ ) و مقام انسان کامل است. حقیقت محمدی ( $\mu$ ) اولین جلوه باری تعالی است که بالاتر از آن مرتبه‌ای جز ذات الهی نیست و دیگر موجودات به واسطه او به ظهور رسیده‌اند. به تعبیر شارحان حکمت متعالیه وجود روحانی پیامبر ( $\mu$ ) رحمت و اسعه‌ای است که همان وجود منبسط و ملقب به حقیقت محمدیه ( $\mu$ ) است (نک: سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۸۹). ملاصدرا انسان کامل یا حقیقت محمدی ( $\mu$ ) را حقیقت واحدی می‌داند که دارای جمیع مقامات و همه مراتب وجودی است. به عبارت دیگر، حقیقتی است که دارای شئون و درجات مختلفی است که بر حسب هر مقام و شأنی اسمی خاص دارد (نک: شیرازی، ۱۴۱۹: ۹۸). بر این اساس تمامی موجودات در قوس نزول از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت‌اند و در قوس صعود نیز حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۹۴-۹۷).

می‌شود و گاهی نیز مرتبه واحدیت و حضرت الوهیت نامیده می‌شود» (همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۷۰). وی در این عبارت مبدأ فیض منبسط را ذات لابشرط مقسمی و آن را با مقام احدیت یا الله یکی دانسته است. به عبارت دیگر، احدیت و واحدیت را جدا از فیض منبسط لحاظ نکرده و بر این اساس می‌توان گفت وی آغاز فیض را از مرتبه احدیت (اسم الله) می‌داند به گونه‌ای که گستره آن مقام احدیت و واحدیت را نیز دربر می‌گیرد. وی در تفسیر آیه «یکاد زیتها یضی» (نور: ۳۶) می‌گوید: «مراد از زیت آن نفس رحمانی و وجود منبسطی است که از حق تعالی بر خلق افاضه شده و همان نوری است که از او بر کالبد اشیاء و پیکر زمین و آسمان در آغاز آفرینش و مقام ابداع تابیده و در سلسله بدء به نام «فیض اقدس» نامیده شده است» (همو، ۱۳۷۲: ۴/۳۵۴).

اما او در عبارت دیگری معتقد است که واجب تعالی به لحاظ اسم الله که متضمن همه اسماء است منشأ برای ظهور فیض منبسط و وجود مطلق است که همه کمالات را به تبع دارد. به تعبیر وی اسم اعظم الهی جامع سایر اسماء است و فیض منبسط که شأن و مظهر آن است به اعتبار اسماء حسنائی که مندمج در اسم اعظم است در وجودات خاصی که از مراتب آن‌اند تأثیر می‌گذارد و مناسبت بین حق و خلق به این اعتبار حفظ می‌شود (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۷۱). وی در برخی از عباراتش اسم رحمان را مقتضی وجود منبسط می‌داند (نک: همو، ۱۳۶۰: ۴۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۳۸). بر اساس این عبارات، وی در عین حال که ذات حق را وجود لابشرط مقسمی می‌داند، فیض وجودی او را مظهر اسم الله یا رحمان و بعد از تجلیات ذاتی حق تعالی یعنی مقام احدیت و واحدیت می‌داند به گونه‌ای که متناسب با مرتبه فیض مقدس است. به نظر می‌رسد این عبارت با عبارت قبل قابل جمع است یعنی می‌توان مظهریت برای اسم الله یا رحمان را

اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۸۴-۱۸۵)، ملاصدرا حکم می‌کند که اولین چیزی که از حضرت حق متجلی شده است وجود مطلق منبسط است که مطلق و بدون تعین است و به اعتبار مراتبی که دارد، در هر مرتبه با ماهیتی از ماهیات قرین می‌شود، به گونه‌ای که عقل اول نخستین تعین اوست و نفوس و موجودات مثالی و مادی تعینات بعدی اویند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۷۳-۷۴).

#### ۴-۲- ویژگی‌های فیض منبسط

ویژگی‌های هستی‌شناختی این فیض که نقش تعیین‌کننده در تبیین کثرت دارند عبارت‌اند از:

##### ۴-۲-۱- اطلاق

یکی از اسامی فیض منبسط «وجود مطلق» است. همان‌طور که گذشت ملاصدرا قائل به سه اعتبار در وجود است و آن‌ها را این‌گونه نامیده است: (۱) وجود حق که مطلق از هر قیدی است، (۲) وجود مطلق که فعل اوست و (۳) وجود مقید که اثر اوست (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۸۹). بر این اساس، همان‌طور که ذات واجب به اعتبار احدیت ذاتی منزّه از اوصاف و اعتبارات است و به اعتبار مرتبه واحدیت و اسم جامع الله همه اسماء و صفات را واجد است، فعل او نیز که «وجود مطلق» نامیده می‌شود به حسب حقیقت خود غیر از ماهیات و اعیان خاص است و به حسب مراتب ذاتی مشککی که دارد با ماهیات مختلف قرین و هر ماهیتی از مرتبه خاصی از آن انتزاع می‌شود (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۷۱). به عبارت دیگر، فیض منبسط همه تعینات را داراست و با همه آن‌ها همراه است و در عین حال به هیچ‌یک از آن‌ها مقید نیست تا عبور از آن قید آن برای او ممکن نباشد. در نتیجه دارای اطلاق سعی و با همه موجودات مقید همراه است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۷۰، ۱۷۷). به عقیده ملاصدرا این فیض به جهت اطلاقش در هیچ

علاوه بر آنچه گفته شد، شایان ذکر است که آنچه ملاصدرا در سایر آثارش بر اساس قاعده الواحد در باب اولین مخلوق گفته و آن را عقل معرفی کرده است با این سخن قابل جمع است که اولین امر ظاهر شده از او را نفس رحمانی می‌داند، زیرا به گفته برخی در نظر عرفا و همچنین ملاصدرا «اول ما خلق» با «اول ما صدر» تفاوت دارد و «اول ما صدر» مقدم بر «اول ما خلق» است. «اول ما خلق» مربوط به مرتبه‌ای است که در آن تقدیر و اندازه هست، در حالی که «اول ما صدر» حقیقت مطلق و بدون ماهیتی است که «اول ما خلق» یکی از تعینات آن در مرتبه طبیعت است (نک: همان: ۸۴-۸۶)، البته به تعبیر حضرت امام، وجود منبسط را صادر اول دانستن خلط بین فلسفه و عرفان است و بنا بر عقیده عرفا نمی‌توان به وجود منبسط صادر گفت، زیرا صدور و صادر و مصدر با ذوق عرفانی مطابق نیست و آن‌ها صدور را عین ظهور دانسته و در تحقق به یک هویت صرف الوجود قائل‌اند (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۰۳-۲۰۴). به همین جهت ملاصدرا در فصل ۲۹ از مرحله ۶ سفر تعبیر صدور را به کار نبرده و آن را «اول ما ینشأ من الوجود الحق» نامیده و تصریح می‌کند منشئیت در این جا غیر از علیت رایجی است که مقتضی مابینت میان علت و معلول است (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۷۰).

به گفته وی آنچه حکما بر مبنای قاعده الواحد گفته‌اند و صادر اول را عقل اول نامیده‌اند سخنی اجمالی است، زیرا اولیت عقل در مقایسه با دیگر موجودات و تعینات متباین و مختلف الآثار به کار برده شده است و اولیت حقیقی نیست، زیرا عقل اول در تحلیل عقلی به وجود و ماهیت منحل می‌شود و در اثر این تحلیل نقص و امکان از آن فهمیده می‌شود (نک: همان: ۲۷۰-۲۷۱) و با توجه به این که در نظر دقیق صدور وجود محدود و صاحب ماهیت از حقیقت وجود که مطلقاً غیر محدود و صرف الوجود است محال است (نک:

واحدی است که بی‌شریک و بی‌مانند است و وحدتی است که جامع کثرت است و با تنزل خود منشأ ظهور دیگر وحدت‌ها می‌شود (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۷؛ همو، ۱۳۷۴: ۲/۴۰۵).

#### ۴-۲-۳- بساطت

با توجه به اقسام بسیط در فلسفه اسلامی (نک: همو، ۱۴۲۳: ۶/۹۰-۹۶)، بساطت فیض منبسط از نوع تحلیلی است، یعنی این فیض به‌رغم نداشتن اجزای خارجی و مقداری، مرکب از وجود و ماهیت نیز نیست و به اصطلاح فلسفی فوق مجرد است. به عبارت دیگر، به اعتبار این که فعل خدای متعال است تعین و حد دارد، اما همان طور که در ویژگی اطلاق گذشت ماهیت ندارد.<sup>۱</sup>

او اضافه اشراقی حق تعالی است و به جهت وحدت و بساطت ذات خدای متعال، وحدت و بساطت دارد و بین او و ذات حق فرقی نیست جز این که عبد اوست و همان طور که در مرتبه واحدیت وجود اسمای کمالی وحدت را از بین نمی‌برد، این وجود منبسط بسیط هم در عین بساطت واجد اسماء و صفات کمالی است، بدون این که وحدت و بساطت خود را از دست بدهد و هیچ تفاوتی با خدای متعال ندارد مگر این که کمال او تنزلی است و کمال مبدأ تام و فوق‌التمام است (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/۱۷۹-۱۸۰). همان طور که متجلی در مرتبه ذات عین تمام کمالات است، جلوه او در مرتبه فعل نیز عین تمام کمالات است. در نتیجه متجلی به تمام هویت ذاتی خود تجلی کرده و جلوه به تمام ذات، تمام تجلی اوست، بنابراین وجود منبسط در عین معلوم بودن علم است و در عین مقدور بودن قدرت است و چون ظهور و عین ربط است از خود کمالی ندارد و همه کمالات او جلوه کمالات حق تعالی است همان طور که وجود او جلوه وجود واجب است (نک: همان: ۲/۲۴۲-۲۴۳).

وصف خاصی از حدوث و قدم و تقدم و تأخر و کمال و نقص محدود نمی‌شود، بلکه همه حقایق خارجی از مراتب و انحای تعینات او آشکار می‌شوند و او به تعدد موجودات متعدد می‌شود، در نتیجه با قدیم، قدیم و با حادث، حادث و با معقول، معقول و با محسوس، محسوس است و در عین حال هیچ‌یک از قیود ماهوی کثرات قید او نیست (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۱).

#### ۴-۲-۲- وحدت

همان طور که گذشت در نظر ملاصدرا، صدور عبارت است از «ظهور و تجلی». بر این اساس و با توجه به سنخیت ظاهر و مظهر، ذات خدای متعال که واحد و صرف الوجود است یک ظهور بسیط خواهد داشت. به عبارت دیگر، صرف الوجود با تمام بساطت و عدم تناهی خویش ظهور کرده است و آنچه ظاهر شده یک کمال و یک جمال است که تجلی کرده است و غیر از یک حقیقت نوری واحد که عبارت از وجود منبسط است چیز دیگری نیست (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/۱۷۸). در نتیجه از واحد به وحدت صرفه، واحد حقیقی ظلی ظاهر می‌شود که وحدتی تبعی است و در عین یک بودن، منبسط بر همه کثرات است. به عبارت دیگر، این فیض در عین وحدت همه موجودات متعین را زیر پوشش خود دارد و وحدتش چنان گستره‌ای دارد که نمی‌توان برای آن شریک و دومی تصور کرد. به تعبیر ملاصدرا وحدت این امر واحد الهی که ظل وحدت خدای متعال است وحدت عددی نیست، زیرا وحدت عددی مبدأ اعداد و مختص به اموری است که عروض کمیت را می‌پذیرند، در نتیجه این فیض که موجودی مجرد است منزله از پذیرش کمیت است و هرگز مفروض وحدت عددی، نوعی و جنسی نخواهد بود، بلکه وحدت آن اطلاقی و سعی و حقیقی ظلی است، زیرا ظل



#### ۴-۲-۴- سریان در عالم

مشخصه اصلی فیض منبسط که آن را از ذات حق متمایز می‌کند و عامل اصلی ظهور کثرات است تقید آن به سریان و انبساط است. این فیض در واقع تنزل وجود واجب است که هویتش سریان در مراتب وجود است و از طریق سریان و تنزل سبب حصول تعینات می‌شود. کیفیت سریان فیض منبسط مانند شمول کلیات بر جزئیات شمول مفهومی نیست، زیرا کلی طبیعی در ذهن نقش می‌بندد در حالی که حقیقت وجود، وجود ذهنی ندارد و همچنین شمول مفهومی ناشی از ضعف است و در تحصیلش به چیزهایی نیازمند است که بر آن‌ها مشتمل است، یعنی وجودی غیر وجود افراد ندارد و در واقع وجود آن از افراد انتزاع می‌شود و اگر شمول وجود هم مانند شمول کلی بر جزئی باشد لازم می‌آید تحقق وجود به تبع ماهیات باشد. به علاوه شمول وجود بر اشیاء مانند شمول کل بر اجزاء هم نیست، زیرا کل از اجزاء تشکیل شده است و هر یک از اجزاء نباشد کل نخواهد بود (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۸۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۱؛ همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۷)، بلکه سریان این فیض به گونه شمول سعی و وجودی است، به گونه‌ای که با حضور و ظهور خود به اشیاء رنگ واقعیت می‌دهد و از آن‌ها رنگ نمی‌گیرد و رنگ‌نگرفتن او بدین معنا نیست که غیری هست و او رنگ نمی‌گیرد، بلکه به این معناست که با حضور اطلاقی او غیری باقی نمی‌ماند و آنچه غیر می‌نماید چیزی جز ظهور آن مطلق منبسط نیست. در نتیجه فیض منبسط مجموعه جهان امکان نیست، و رابطه آن با جهان غیر از رابطه کل و جزء و یا کلی و جزئی است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۱۷۷، ۵۳۶). به تعبیر ملاصدرا شمول و احاطه نفس رحمانی نحوه خاصی از شمول است که شناخت آن جز برای

عارفان و راسخان در علم میسر نیست (نک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۳۵) و الفاظ و عبارات از بیان چگونگی آن قاصرند و درباره آن فقط به تمثیل و مانند آن می‌توان سخن گفت (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۸؛ همو، ۱۳۶۱: ب: ۷-۸).

به عقیده وی در جریان تجلی، ظهور وجود است که بسط می‌یابد، نه خود آن (نک: همو، ۱۴۲۳: ۲/۲۳۸)، البته بسط‌ندادن ذات بر اشیاء به معنای جدایی و بینونت میان ذات و کثرات نیست، بلکه ذات در مرتبه فعل با کثرات «معیت سریانی» و در مقام ذات «معیت قیومی» دارد (نک: آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۲۳).

در نهایت می‌توان گفت ملاصدرا در قدم اول در توضیح تشکیک وجود و برای ترسیم سریان وجود تشکیکی، آن را به نفس رحمانی در عرفان تشبیه می‌کند و در قدم بعد با تصریح به وحدت شخصی وجود، آنچه به منزله ویژگی‌های وجود تشکیکی مطرح شده بود وصف فیض منبسط می‌داند، در نتیجه در نظر او واحد تشکیکی دارای سریان، جلوه واحد ذات حق تعالی یعنی حقیقت محمدیه (ﷺ) است. وی با توجه به آیه شریفه «الْمُ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» (فرقان: ۴۵) فیض منبسط را ظل الهی می‌داند که ممکنات محل ظهور آن‌اند (نک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲/۲۳۸) و معتقد است هر آنچه ما درک می‌کنیم ظهور حق است که از طریق ظل الهی در ممکنات ظاهر می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت هر کس هر چه می‌گوید درباره فیض اوست و هر کس هر چه را می‌شناسد فیض او را شناخته است و هر کس به زبانی سخن مدح او را می‌گوید. به عبارت دیگر، محدوده شناخت انسان متعارف شناخت موجودات عالم به اندازه ظهور سایه الهی در آن است و دست بشر از شناخت اصل و مبدأ این ظهور همواره کوتاه است.

## بحث و نتیجه‌گیری

در حکمت متعالیه ذات خدای متعال حقیقت لابشرط مقسمی و علیت به معنای تشآن، تطور مبدأ در ذات خود است و به معنای دوئیت حقیقی و جداسدن چیزی منفصل الهویه از او نیست و در عین حال مقتضی حلول و اتحاد نیز نیست. ملاصدرا برای تبیین کیفیت پیدایش کثرت و ربط میان ذات و ظهورات با الهام از عرفا بحث فیض منبسط را مطرح می‌کند. به عقیده وی فیض منبسط اولین جلوه یا شأن واحد خدای متعال است که به ظهور آن کل ماسوا ظاهر می‌شود و اولیت آن به معنای اولی نیست که ثانی و ثالث در برابر آن قرار گیرد.

درباره جایگاه فیض منبسط در عرفان دو دیدگاه عمده مطرح است: (۱) عرفایی چون قونوی، جندی و فرغانی با توجه به این که فیض منبسط وجود لابشرط قسمی است آن را اولین تعیین حق تعالی می‌دانند به گونه‌ای که تمام تجلیات حق اعم از ذاتی و فعلی یعنی از مقام احدیت تا عالم ماده در حیطه آن قرار می‌گیرند؛ (۲) در نظر رایج عرفانی فیض منبسط را حقیقت واحدی می‌دانند که فقط در ساحت تجلیات فعلی و تعینات خلقی سریان دارد و مؤخر از تجلیات ذاتی یعنی مقام احدی و واحدی است و گستره آن از عالم عقل تا عالم ماده است. در نظر ملاصدرا عبارات و اشاراتی که با هر دو نظر عرفانی سازگار باشد دیده می‌شود و عموماً این طور به نظر می‌آید که دیدگاه وی در باب وجود منبسط دیدگاه دوم است، اما با توجه به تصریحاتی که از وی نقل شد دقیق‌تر آن است که در حکمت متعالیه ذات حق تعالی را دارای ظهور واحدی بدانیم که گستره آن از اسم الله تا کثرات عالم ماده کشیده شده است. این ظهور در عبارات وی مطابق با حقیقت محمدیه (ﷺ) و مقام انسان

کامل است و ویژگی‌های آن که مؤید و مصحح تحقق کثرت است عبارت است از: اطلاق سعی، وحدت حقیقی ظلی، بساطت و سریان. در واقع هویت این فیض انبساط و سریان است و از طریق سریان و تنزلش سبب حصول تعینات می‌شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. تعین و حد فیض منبسط در مقایسه با خدای متعال تنها داشتن قید سریان و انبساط است و این حد و تعین با حدود کثرات مقید تفاوت دارد. این قید خود به نوعی بی‌قیدی و بی‌حدی است و فقط وقتی با ذات حق سنجیده می‌شود محدود نامیده می‌شود و در نتیجه نمی‌توان از آن ماهیتی انتزاع کرد. به عبارت دیگر، ماهیت از امور مقید انتزاع می‌شود، اما فیض منبسط وجود مطلق است و محدودیت آن فقط نسبت به خدای متعال است. بر این اساس، باید گفت هر امر ماهیت‌داری محدود است، اما هر محدود و متعینی دارای ماهیت نیست.

## منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). شرح مقدمه قیصری. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰). تمهید القواعد. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ابن سینا. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: النشر البلاغه.
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۰). حکمت عرفانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. قم: انتشارات الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. قم: انتشارات تشیع.
- سبزواری، هادی بن محمد. (۱۳۷۵). شرح الاسماء و دعاء الجوشن الکبیر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سلیمانی، فاطمه. (۱۳۸۳). «بررسی مقایسه‌ای چگونگی پیدایش عالم در آراء افلوطین و ملاصدرا». دوفصل‌نامه حکمت سینوی. ش ۲۷. صص. ۸۵-۵۴.
- سهروردی. (۱۳۳۱). مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق). تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۱۹). مفتاح الغیب. با تعلیقات مولی علی نوری. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. با تعلیقه حکیم سبزواری. بیروت: دار احیاء التراث الادبی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۸). الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیة. تحقیق و تصحیح احمد شفیعی‌ها. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ الف). تفسیر القرآن الکریم. با تعلیقات مولی علی نوری. قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ ب). ایقاظ النائمین. مصحح محسن مؤیدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). تفسیر القرآن الکریم. با تعلیقات مولی علی نوری. قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). شواهد الربوبیة. با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴). مصباح الانس. به کوشش محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- قونوی، محمد بن اسحاق. (۱۳۷۴). مفتاح الغیب. مصحح محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- قیصری، محمد بن داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۶). شرح رساله المشاعر. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: چاپخانه سپهر.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



## بازخوانی مفاهیم فلسفی در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمতألهین

### Redefinition of philosophical concepts on the basis of Sadra's doctrine of personal unity of existence

Ebrahim rastian\*

ابراهیم راستیان\*

Hosein hooshangi\*\*

حسین هوشنگی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۷

#### Abstract

Mulla Sadra has been accused of electing two different conceptual schemes of philosophy and mysticism. However, it can be said that he reconstructed and redefined fundamental philosophical concepts in light of mystical doctrines. In this view, he replaced gradation of being with gradation of manifestations of Being and instauration with theophany and the two part distinction with all-embracing one. Moreover, with a reconsideration of matter and form, he reduced substantial motion in being to substantial motion in manifestations. Thus, the intellectual stage is the manifestation of divine stage and the imaginal stage is the manifestation of intellectual one and finally the material world is the manifestation of imaginal one. In this context, motion which is gradual going out of potentiality to actuality means gradual exodus of exoteric to esoteric thing.

**Keywords:** Mulla Sadra, Gradation in Manifestations, Theophany, All-embracing Distinction, Substantial Motion.

#### چکیده

با بهره‌برداری از دستگاه عرفانی ملاصدرا که مبانی نهایی وی نیز هست، می‌توان به بازبینی و بازتعریف مفاهیم فلسفی و تلطیف آن‌ها پرداخت. بر اساس این دیدگاه که همان نظریه وحدت شخصی وجود است، تشکیک در وجود جای خود را به تشکیک در مظاهر می‌دهد و به جای جعل، تجلی مطرح می‌شود. همچنین، تمایز دوطرفه جای خود را به تمایز احاطی می‌دهد و با نگاه جدیدی به ماده و صورت، حرکت جوهری در وجود جای خود را به حرکت جوهری در مظاهر می‌سپارد. بر اساس تشکیک در مظاهر، مرتبه عقلی ظهور مرتبه الهی، مرتبه مثالی ظهور مرتبه عقلی و مرتبه مادی ظهور مرتبه مثالی قلمداد می‌شود. در این دیدگاه، هر مظهر مادونی نسبت به مظهر مافوق خود یک حیثیت وجدان و یک حیثیت فقدان دارد. هر مظهر مادونی از آن جهت که فاقد مرتبه فوق است و می‌تواند آن را دارا باشد ماده و از آن جهت که حقیقت مرتبه مافوق در این مرتبه حاضر است و خواص و آثار بالفعلی را دربر می‌گیرد صورت است. حرکت که همان خروج تدریجی از قوه به فعل است، بر اساس تبیین ماده و صورت، عبارت است از خروج تدریجی هر امر ظاهری به سوی باطن خود. در این صورت، مرتبه مادی شیء نیز که مادون مرتبه مثالی شیء است ظهورات پی‌درپی مرتبه مثالی و نسبت به آن مرتبه، عین الربط و سیال بالذات است. از آن‌جا که مرتبه مثالی شیء باطن شیء است، هر چه ظهورات شیء به مرتبه مثالی خود بازگردند، شیء شدیدتر خواهد شد و این همان حرکت جوهری اشتدادی است.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، تشکیک در مظاهر، تجلی، تمایز احاطی، حرکت جوهری.

\* Ph.D student of Isfahan university,  
ebrahimrastian@gmail.com

\*\* Associate professor of department of philosophy,  
h.hooshangi@yahoo.com

\* دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)  
\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع)

## مقدمه

راه‌حلهایی برای شبهه التقاط مطرح شده است، اما در این مقاله به‌رغم پاسخ‌های فوق‌نشان داده می‌شود که فلسفه ملاصدرا نه تنها منجر به التقاط دو دستگاه مفهومی نشده است، بلکه به سبب سهولت در فهم نظریه خود در ابتدا، آرای دیگران را مطرح کرده و سپس، با طرح مبانی نهایی خود، به تلطیف و تعمیق و بازتعریف دستگاه مفهومی فلسفی پرداخته است. در حقیقت، ملاصدرا منکر دستگاه فلسفی نیست، بلکه قائل است که این دستگاه مفهومی از مبانی‌ای برخوردار است که اگر آن مبانی اصلاح شود، به روح معانی این دستگاه مفهومی می‌رسیم. بر این اساس، مفاهیم و قواعد فلسفی صدرایی حذف نمی‌شوند، بلکه بازخوانی و بازتعریف می‌شوند. البته بازخوانی بعضی از مفاهیم فلسفی ملاصدرا دارای سابقه است. عبودیت در کتاب *درآمدی به نظام حکمت صدرایی* به بازتعریف دو مقوله تشکیک و علیت بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود پرداخته است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۳۷-۲۴۲). با این حال، تفاوت‌هایی جدی بین این مقاله با کتاب مذکور وجود دارد. در کتاب مذکور فقط به موضوعات تشکیک در مظاهر به جای تشکیک وجود و تشان به جای علیت پرداخته شده است، ولی در این مقاله علاوه بر موارد مذکور، به بازتعریف و بازتبیین موضوعات تطابق عوالم، تمایز مراتب، جوهر و عرض، ماده و صورت و در نهایت حرکت جوهری پرداخته شده است. از منظر نگارنده، طرح این مباحث مخصوصاً بازتعریف حرکت جوهری بر اساس مبانی نهایی ملاصدرا بی‌سابقه است.

## ۱- تشکیک در مظاهر

موضوع تشکیک از مباحث بسیار مهمی است که ملاصدرا پس از اصالت وجود به آن می‌پردازد و از ابتکارات ایشان است. بعد از طرح مسئله

در تاریخ فلسفه، هر فیلسوفی بر اساس مشرب فلسفی خاص خود تلاش کرده است که برای مسائل اصلی فلسفه راه‌حلی پیدا کند. ملاصدرا از فیلسوفانی است که به‌رغم این که مشرب فلسفی خاصی دارد، اما آثارش سرشار از مباحث عرفانی است و بر کسی پوشیده نیست که بسیاری از نوآوری‌های فلسفی صدرا تحت تأثیر مباحث عرفانی ایشان بوده است. در واقع، مکتب صدرایی می‌کوشد که کشف و شهودهای عرفانی را با روش و ادبیات فلسفی تبیین کند. ملاصدرا در تبیین واقعیت از مبانی هستی‌شناختی متفاوتی بهره برده است که به نظر می‌رسد، نظر نهایی ملاصدرا را فقط با مبانی نهایی ایشان، که همان وحدت شخصی وجود و لوازم منطقی آن است، باید پی‌گیری کرد. بنابراین، ملاصدرا در مسیر ایجاد نظام فکری خود، از دو نظام فلسفی و عرفانی بهره برده است. دستگاه مفهومی فلسفی با دستگاه مفهومی عرفانی دارای تفاوت‌های بنایی و مبنایی است. این تفاوت عمیق موجب شده است که فرامرز قراملکی در کتاب *روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا* جریانی را ذکر کند که بر اساس آن، ملاصدرا در نظام فلسفی اش دچار خلط و التقاط دو نظام مفهومی و دو منطق فکری شده است. قراملکی در بخش اول کتاب به تفصیل، نظریه قائلان به التقاط را تبیین کرده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۷). مراد این جریان از التقاط این است که ملاصدرا به‌منزله کسی که از کتابخانه معظم برخوردار بوده و آثار فراوانی را از مشرب‌های گوناگون در کلام، فلسفه و عرفان مطالعه کرده است و مانند کسی که بر طریق استحسان یا بر مبنای ذوق شخصی جنگ شعر فراهم می‌کند، مجموعه‌ای آمیخته از تفکر پیشینیان را فراهم آورده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۲۵-۱۳۶). هر چند که در کتاب و مقاله مذکور

ذاتاً واحد است (همان: ۸۶/۶). از سوی دیگر، نمی‌توان کثرت خارجی را انکار کرد، چراکه در خارج حقایق متباینی وجود دارد. در نتیجه، در بطن حقیقت واحده وجود کثرت موجود است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۹۰). به عبارت دقیق‌تر، در هر کثرتی یک جهت مابه‌الامتیاز و یک جهت مابه‌الاشتراک وجود دارد و بر اساس وحدت حقیقت وجود، همان‌طور که مابه‌الاشتراک هر موجودی به وجود برمی‌گردد، مابه‌الامتیاز آن نیز به وجود برمی‌گردد (همان: ۲۹۴). در نهایت، مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک خواهد بود. در واقع، در تشکیک وجود، شدت مرتبه شدید از وجود مرتبه شدید و ضعف مرتبه ضعیف از وجود مرتبه ضعیف انتزاع می‌شود. در نهایت، همه کمالاتی که در مرتبه بالاتر یافت می‌شوند در مرتبه پایین‌تر یافت می‌شوند با این تفاوت که کمالات مرتبه بالاتر شدیدتر از مرتبه پایین‌تر و محیط بر مراتب پایین‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۳/۲۱۴).

با تأملی دقیق بر تشکیک وجود، می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت وحدت تشکیکی همان وحدت شخصی وجود است. توضیح مطلب این‌که، در تشکیک، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه مافوق خود دارای مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک است. منظور از اشتراک این مرتبه از وجود با مرتبه مافوقش چیست؟ اگر منظور از اشتراک وجودی دو مرتبه مثل بودن هر دو مرتبه در وجود است، که همان تباین وجودات است، زیرا دو موجودی که مثل هم‌اند در حقیقت وجود، متباین‌اند، ولی در ماهیت، اعم از جوهر و اعراض، عین هم‌اند. مثلاً، الف دوازده درجه از کمال را دارد و ب، که ضعیف‌تر از الف است، ده درجه از کمال را داراست. منظور از اشتراک در مرتبه‌های الف و ب بر اساس تبیین فوق این است که دو مرتبه، دو وجود متباین‌اند که ده درجه مشترک و مثل هم دارند، ولی الف دو درجه کمال بیشتری دارد. این

تشکیک، در بسیاری از موضوعات فلسفی تحولی بنیادین رخ داد. ملاصدرا در ابتدا، بحث تشکیک در وجود را طرح کرد، ولی در نهایت، با تشریح وحدت شخصی وجود، به تشکیک در مظاهر رسید. البته لازم است که به‌اختصار، به تبیین اصالت وجود پرداخته شود و پس از آن مسئله تشکیک طرح شود، چراکه ملاصدرا بر اساس اصالت وجود همه مبانی هستی‌شناختی خود، از جمله تشکیک در وجود، را پایه‌گذاری کرده و خودش نیز این بحث را اساس مسائل حکمت و محور علم به مبدأ و معاد و پایه آرای ابداعی نظام خویش دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش: ۴).

مبحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت از موضوعاتی است که هر چند به‌طور پراکنده در آثار فلاسفه مشائی و اشراقی دیده می‌شود، ولی برای اولین بار میرداماد به‌طور رسمی آن را مطرح کرد که البته خود او اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را برگزید (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش: ۵۰۴-۵۰۷). ملاصدرا وقتی با این پرسش روبه‌رو شد که آنچه ملاً خارج را پر کرده وجود است یا ماهیت؟ نخست، شق ثانی را که همان اصالت ماهیت است به تبع اساتید خود برگزید، ولی در ادامه به اصالت وجود راهنمایی شد. از منظر صدرا، اصالت وجود بدین معناست که مفهوم وجود، که امری بدیهی است، حقیقتاً و بالذات در جهان خارج متحقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۳۴).

ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود، تشکیک در وجودات خارجی را تبیین می‌کند، ولی ایشان در نهایت، نشان می‌دهد که طرح تشکیک وجود همچون پلی برای رسیدن به وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مظاهر بوده است. لازم است قبل از بیان مدعا به‌اختصار تشکیک در وجود توضیح داده شود. بر اساس اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود، حقیقت وجود در خارج

وحدت شخصی وجود، هر تجلی و تعینی اسمی از اسمای الهی است (قونوی، ۱۳۶۲ش: ۵۶). اسم در عرفان به معنای ذات همراه با تعین خاص است (صائن الدین ترکه، ۱۳۶۰ش: ۲۶۶). بنابراین اسماء و تجلیات، حقایق متمایزی از وجود حق نیستند، بلکه همان وجود حق اند که به شئونات مختلفی ظاهر شده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵ش: ۵۵۰-۵۵۱).

همچنین، هر چه وجود متعین‌تر شود، ضعیف‌تر می‌شود و طبق بیان مذکور که وجود متعین همان ظهور است، می‌توان بیان کرد که هر چه تعینات وجود بیشتر شود، ظهور ضعیف‌تر و هر چه تعینات وجود کمتر باشد، ظهور شدیدتر است. بنابراین، شدت و ضعف در ظهورات وجود مطرح است. این نظریه همان وحدت شخصی وجود است و بر اساس مبانی فوق، مابه‌الاشتراک در همه مراتب حقیقت وجود است، ولی مابه‌الامتیاز مراتب به نفس وجود بر نمی‌گردد، بلکه به ظهورات وجود بازمی‌گردد. بر اساس این نظریه، کثرات حذف نمی‌شوند، بلکه کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری می‌دهد. در نتیجه، حقیقت تشکیک در وجود یا به تباین وجود بازمی‌گردد یا به وحدت شخصی وجود و همان طور که بیان شد، ملاصدرا قسم اول را، که تباین وجودات است، انکار می‌کند، ولی وحدت شخصی وجود را نه تنها رد نمی‌کند، بلکه صریحاً نظریه وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر را می‌پذیرد.

«الوجود منحصر فی حقیقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجودية الحقيقية - و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کما یتراء فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/ ۲۹۲).

در نهایت، ملاصدرا بیان می‌کند که طرح وحدت تشکیکی وجود نه تنها منافی وحدت

نظریه همان تباین وجودات است که از منظر ملاصدرا باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۱۲۰)؛ و یقیناً منظور ایشان از تشکیک وجود چنین نیست، ولی اگر منظور از اشتراک، عینیت هر دو مرتبه در وجود باشد، که در این صورت یک وجود عینی و خارجی موجود است. برای مثال، الف شدیدتر از ب و ب شدیدتر از پ است و این سلسله طولی تا شدیدترین و ضعیف‌ترین مرتبه ادامه دارد. طبق این بیان، ده درجه مشترک در مرتبه الف بعینه در مرتبه ب وجود دارد. همچنین، اگر امر مشترک الف با ب عینیت وجودی داشته باشد، این عینیت در همه مراتب جاری خواهد بود، چراکه ب نیز با پ امر مشترک دارد، در نتیجه الف با پ نیز عینیت وجودی دارد. طبیعتاً هر مرتبه‌ای با مرتبه ضعیف‌تر و شدیدتر خود چنین حکمی را دارد. بنابراین، اشتراک وجودی در همه مراتب طولی به وحدت و عینیت وجود برمی‌گردد. حال حقیقت مابه‌الامتیاز چیست؟ امتیاز دو مرتبه یا به تعین من حیث هو تعین یا به وجود من حیث هو وجود یا به وجود متعین است. شق اول محال است، چراکه تعین به ما هو تعین هیچ بهره‌ای از وجود ندارد. همچنین، قسم دوم نیز باطل است، زیرا وجود به ما هو وجود یعنی وجود بدون تعینات که در این صورت یک حقیقت واحد عینی است و موجب امتیاز نیست و در قسم قبل مشخص شد که این حقیقت، بعینه در همه مراتب، موجود است و همان حقیقت مابه‌الاشتراک است.

منظور از شق سوم این است که تعین مراتب خارج از سنخ وجود نیست و خود وجود است که بدین نحو آشکار شده است. در واقع، تعین مراتب وجود بما هو وجود نیست، ولی غیر از وجود هم نیست. این بیان همان نظریه عرفاست که مراتب را ظهورات حضرت حق و در هر تجلی حقیقت وجود را حاضر می‌دانند، چراکه بر اساس نظریه



البته این که گفته شد حضرت حق در اشیاء تجلی می‌کند و اشیاء را دربر می‌گیرد، همچون شمول جزئیات به واسطه کلیات نیست، بلکه شمول حضرت حق سریان امری منبسط است که همه تعینات ظهوری را دربر می‌گیرد. حضرت حق فی‌ذاته لا بشرط از همه تعینات ظهوری است؛ بنابراین، بدون انضمام شیئی در جمیع اشیاء موجود است و در واقع، تعینات خارجی از مراتب ذات خدا نشئت گرفته‌اند. بر این اساس، وجود در عین وحدتش به کثرت همه ظهورات، متکثر و متعدد است. به تعبیر ملاصدرا وجود همراه با ظهورات قدیم، قدیم و همراه با ظهورات حادث، حادث و همراه معقول، معقول و همراه با محسوس، محسوس است؛ در حالی که، وجود فی‌ذاته نه کلی است و نه جزئی و نه معقول است و نه محسوس (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/۳۲۹).

### ۳- تمایز

فهم صحیح موضوع تمایز در اغلب مسائل اعتقادی، مخصوصاً در حل مسئله جبر و اختیار، بسیار مؤثر است. بر اساس تشکیک در مظاهر، می‌توان بیان کرد که تمایز دو طرفه در فلسفه صدرایی جای خود را به تمایز یک طرفه می‌دهد. توضیح آن که تمایز بر دو نوع است: تقابلی و احاطی. بر اساس تمایزی که اصولاً در فلسفه مطرح می‌شود، هر کدام از دو طرف تمایز ویژگی خاصی دارند که طرف دیگر آن را ندارد. طبعاً در چنین تمایزی غیریت برقرار است و چنین غیریتی به معنای نفی عینیت است، اما نوعی دیگر از تمایز وجود دارد که برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست. این تمایز که همان تمایز احاطی است، ذات محیط، به نفس احاطه از ذات محاط جدا می‌شود. به بیان دیگر، ذات محیط به واسطه همین ویژگی احاطه در دل محاط حضوری

شخصی وجود نیست، بلکه در مقام بحث و تعلیم برای مبتدیان و برای تسهیل فهم نظریه وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر بوده است (همان: ۱/ ۷۱).

### ۲- جعل

بحث جعل در موضوعات دینی بسیار اثرگذار است. در فلسفه، مقصود از جعل وجود بخشی و ایجاد است. جاعل به مجعول وجود می‌دهد و مجعول که اثر جاعل است وجود مستقلی دارد. در واقع، وجود مجعول متمایز و مستقل از وجود جاعل است (همان: ۳/ ۲۵۷).

بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، جاعل تام نفس وجود است و مجعول نمی‌تواند مستقل از جاعل تحقق داشته باشد، چراکه در این صورت مجعول در ذات خود مستغنی از جاعل است و این امر با مجعول‌بودن سازگار نیست. بنابراین، مجعول‌بودن عین ربط و عین جعل به جاعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۴۹).

بنابراین، جعل بر اساس مبانی نهایی ملاصدرا به معنای تجلی است. در تجلی، ظهورات حیثیات و تعیناتی از تعین وجودند و وجود مستقلی از خود ندارند. بنابراین، هر موجودی غیر از وجود، نوری از انوار ذات وجود و وجهی از وجوه وجود است و وجود، محقق همه حقایق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش: ۵۳).

تجلی بدین معنا عبارت است از این که حقیقت وجود در همه مراتب هستی سریان دارد و هر موجودی، بر حسب قابلیت و استعدادش، حظی از آن برده است؛ مانند آب واحد که در مواضع مختلف، گاهی به صورت آب گوارا و گاهی به صورت آب شور ظاهر می‌شود، و یا مانند نور خورشید که از شبکه‌های شیشه‌ای رنگارنگ به صورت رنگ‌های مختلف ظاهر می‌شود در حالی که، به حسب ذات خود رنگی ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش: ۲/ ۲۲۹).

وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط تحقق دارد. بی گمان محیط دربردارنده محاط است و محیط مقوم محاط است، ولی محاط به سبب تمایز و تعینی که دارد، غیر از محیط است. بنابراین، در تمایز تقابلی تمایز دوطرفه است، ولی در تمایز احاطی تمایز یک طرفه و از سوی مرتبه مادون است و در واقع، مرتبه مادون غیر از مرتبه مافوق است، ولی مرتبه مافوق بعینه در مرتبه مادون حضور دارد (یزدان پناه، ۱۳۸۸ش: ۲۲۹-۲۳۵).

به بیانی دیگر، بر اساس تمایز احاطی، مراتب مافوق که محیط بر مراتب مادون اند، بعینه در مراتب مادون حاضرند، ولی به تعیین آن مرتبه ظاهرند. بنابراین، همه کمالات مراتب مافوق بعینه حاضر و باطن مرتبه مادون اند و صرفاً به میزان تعیین این مرتبه ظاهرند. از سوی دیگر، مراتب مادون با تعیینشان در مراتب مافوق حضور ندارند. بنابراین، آنچه موجب تمایز مرتبه مادون از مرتبه مافوق خود می شود نفس مرتبه مادون است. به همین علت تمایز احاطی تمایز یک طرفه نامیده شده است.

#### ۴- عوالم سه گانه

منظور از عوالم سه گانه همان عالم جسم، عالم مثال و عالم عقل است که از منظر ملاصدرا این عوالم دارای حصر عقلی است. توضیح مطلب این که، هر موجودی یا دارای ماده است یا فاقد آن، که در حالت اول همان عالم طبیعت است. هر موجودی نیز که فاقد ماده است یا امتداد در ابعاد سه گانه دارد یا خیر، که در صورت اول عالم مثال و در صورت دوم عالم عقول است. بنابراین، عالم عقل در بالاترین مرتبه و عالم ماده در پایین ترین مرتبه و عالم مثال واسطه بین عالم عقل و عالم ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ق: ۳۵۲). البته فراتر از عوالم خلقی، عالم الهی متحقق است که شیء در آن عالم به وجود الهی موجود است:

«الأشیاء كما أن لها وجودا طبيعيا و وجودا مثاليا و وجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶/۲۶۲). همچنین، در هر مرتبه از عوالم سه گانه فوق بی نهایت عالم وجود دارد که این مطلب ناشی از وحدت وجود و نبود انفکاک تباینی وجودها از یکدیگر است. بنابراین، ابتدای هر مرتبه ای انتهای مرتبه مافوق و انتهای آن ابتدای مرتبه مادون است (همان: ۸/۳۹۶). ملاصدرا بر کثرت عوالم در عین انحصار آن ها در سه عالم کلی در موارد متعددی تصریح کرده است:

«اجناس العوالم و النشئات مع کثرتها التی لا تحصى منحصره فی ثلاثه» (همان: ۹/۱۹۴).

شکی نیست که عوالم ماده، مثال و عقل کثرت طولی مراتب دارند و در عوالم ماده و مثال کثرت عرضی مراتب وجود دارد، ولی درباره کثرت عرضی در عالم عقل اختلاف نظر وجود دارد. ابن سینا آن را انکار می کند، ولی ملاصدرا آن را می پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۷۹).

بر اساس تشکیک در مظاهر و وحدت شخصی وجود، تطابق عوالم بدین معناست که هر نوع مظهري که با ظهور مادی در عالم طبیعت یافت می شود، با همان ظهور و البته بدون ماده در عالم مثال یافت می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۲۵۹)؛ و هر آنچه در عالم مثال یافت می شود، با همان ظهور و البته بدون ماده و بدون ابعاد سه گانه، در عالم عقل یافت می شود. به عبارت دقیق تر، حضرت حق یک حقیقت واحد و یک مطلق سعی است و طبق قاعده الواحد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۵) از این وجود مطلق یک حقیقت مطلق ظلی صادر می شود که ظهور آن حقیقت مطلق سعی است. همین حقیقت ظلی واحد، در بالاترین و شدیدترین مظهریتی که نسبت به آن حقیقت مطلق واحد دارد، ظهور عقلی و در مظهر متوسط آن، ظهور مثالی و در

## ۵- عرض و جوهر

بحث عرض و جوهر از مباحث قدیمی فلسفه است که هم در مباحث هستی‌شناسی و هم در مباحث جهان‌شناختی دارای اهمیت بسیاری است. بر اساس مبانی فوق، مراتب مثال و ماده اعراض حقایق عقلی‌اند. اعراض بر اساس نظریه ملاصدرا وجود ممتاز و مستقلی ندارند و به وجود جوهر موجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/۳۰۵). طبق این بیان، اعراض از شئون و اطوار جوهر است و در واقع حمل وجود بر اعراض حیثیت تقییدی دارد و نه حیثیت تعلیلی. همان‌طور که بیان شد، طبق قاعده الواحد از حضرت وجود یک وجود ظلی و یک ظهور سعی (یک عالم) صادر می‌شود. بنابراین، اسناد وجود بر این عالم، دارای حیثیت تقییدی و اسناد وجود به خداوند فاقد حیثیت تقییدی است. همچنین، وجود ظلی و ظهور سعی حقیقتی است که در عین وحدت دارای مراتب مختلف و متکثر است؛ به گونه‌ای که، همه مراتب از جمله عقل و مثال و ماده را دربر می‌گیرد و این سه مرتبه به حقیقت وجود ظلی موجودند. همچنین، با توجه به مباحث گذشته که حقیقت ظهور عقلی شدیدترین مظهر است و حقیقت عوالم ماده و مثال ظل و ظهور عالم عقل‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت ظهور عقلی همان وجود ظلی است که در غایت تجرد است و بر همه ظهورات مثالی و مادی شیء مطابقت دارد و در واقع، هویت عقلی همان هویت مراتب مثالی و مادی شیء نیز هست (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۴۷). بنابراین، حقیقت ظلی و جوهر شیء ظهور عقلی آن شیء، و ظهور مثالی و مادی شیء اعراض ظهور عقلی شیء هستند.

بر اساس مبانی فوق و برخلاف اندیشمندان مشائی که قائل به وجود جواهر در جهان خارج‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۶۲)، می‌توان بیان کرد که فقط یک جوهر در خارج متحقق است که همان ظهور

پایین‌ترین مظهر آن، ظهور مادی آن حقیقت مطلق واحد است. بر این اساس، عالم مثال باطن عالم ماده و عالم عقل باطن عالم مثال است. به عبارت دیگر، عالم ماده ظل و شأنی از عالم مثال، عالم مثال ظل و شأنی از عالم عقل، و عالم عقل ظل حقیقت مطلق وجود و شدیدترین مظهر آن خواهد بود. ملاصدرا در موارد متعددی این نظر خود را بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶/۴۱۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۳۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶).

ملاصدرا در شرح اصول کافی چنین می‌نویسد:

«انه ما خلق الله من شیء فی عالم الصورة الّا و له نظیر فی عالم المعنی، و ما خلق الله شیئا فی عالم المعنی و الملكوت الّا و له صورة فی هذا العالم و له حقیقة فی عالم الحق ... انّ الادنی مثال و ظلّ للاعلی و الاعلی روح و حقیقة للادنی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۳/۳۴۳-۳۴۴).

برای فهم بهتر از روابط عوالم سه‌گانه و همچنین، چگونگی حضور حق در مراتب مادون لازم است از تمایز احاطی کمک گرفته شود. همان‌طور که بیان شد، در تمایز احاطی مرتبه فوق بعینه در مرتبه مادون حاضر و به آن تعیین خاص ظاهر است.

بر این اساس، رابطه عوالم بدین گونه است که مرتبه الهی شیء به نحو کلی در مرتبه عقل حضور دارد، و مرتبه عقلی به نحو صوری در مرتبه مثال، و مرتبه صوری به نحو مادی در مرتبه جسمانی حضور دارد. بنابراین، در مرتبه جسمانی، همه تعینات مافوق حضور دارند، ولی در مرتبه الهی شیء هیچ‌یک از تعینات مادون حضور ندارد. بر اساس تبیینی که از ظهور مطرح شد، می‌توان بیان کرد که مرتبه عقلی ظهور مرتبه الهی، مرتبه مثالی ظهور مرتبه عقلی، و مرتبه مادی ظهور مرتبه مثالی است.

که هیولاست نسبت به خواص و آثاری که ندارد و می‌تواند دارا باشد، بالقوه است و از جهتی که دارای صورت است خواص و آثار بالفعلی را دربر می‌گیرد:

«همانا جسم از آن حیث که جسم است، دارای صورت جسمیه است پس جسم از این حیث ...، شیء بالفعلی است و از حیثی که مستعد است، بالقوه است و این‌گونه نیست که از حیث بالقوه شیئی باشد و از حیث بالفعل شیء دیگر باشد ... پس فعلیت همان صورت شیء و قوه همان ماده شیء است»<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۶۷).

بر اساس تبیین مذکور، از تشکیک در مظاهر می‌توان به تشریح ماده و صورت پرداخت. همان‌طور که بیان شد، هر مرتبه مادون مظهر مرتبه مافوق خود و اظهار مافی ضمیر مرتبه مافوق خود است و هر ظهوری نسبت به مرتبه مافوق خود دارای یک حیثیت وجدان و یک حیثیت فقدان است. حیثیت وجدان در هر ظهوری همان حقیقت مرتبه فوق است که در این مرتبه حضور دارد و مرتبه ظاهر واجد آن حقیقت است. حیثیت فقدان هر ظهوری نیز همان تعین این ظهور است که موجب تمایز این مرتبه از مرتبه مافوق خود شده است و به موجب این تمایز، مرتبه مادون فاقد مرتبه مافوق خود شده است. به علت همین حیثیت فقدان و وجدان است که هر ظهوری استعداد مرتبه فوق خود را داراست. بنابراین، حیثیت فقدان مرتبه فوق همان امر بالقوه و حیثیت وجدان همان امر بالفعل است. همان‌طور که گفته شد، ماده جوهری ذاتاً بالقوه، و صورت جوهری ذاتاً بالفعل است. در نتیجه، هر مظهری مرکب از صورت و ماده است. به عبارت بهتر، هر مظهری از آن جهت که فاقد مرتبه فوق است و می‌تواند آن را دارا باشد، ماده و از آن جهت که حقیقت مرتبه مافوق در این مرتبه حاضر است و خواص و آثار بالفعلی را دربر می‌گیرد، صورت است.

عقلی شیء است و مرتبه مادی و مثال از شئون و اطوار و اعراض همان ظهور عقلی‌اند. بنابراین، بر اساس مبانی صدرای، علم به مرتبه مادی و مثالی یک شیء علم به شئون و ظهورات جوهر است.

## ۶- ماده و صورت

موضوع ماده و صورت، و به تبع آن حرکت، از مسائل بسیار مهم فلسفی است که فهم سخت‌ترین مباحث اعتقادی از جمله معاد جسمانی وابسته به کیفیت تبیین آن است. در واقع، با فهم دقیق حرکت در مظاهر می‌توان بیان عمیقی از این دسته از مسائل اعتقادی ارائه داد و برای تبیین حرکت جوهری در مظاهر لازم است که نخست بر اساس تشکیک در مظاهر، ماده و صورت را تشریح کرد. از منظر فیلسوفان، در عالم طبیعت هر جسمی را می‌توان به دو امر تحلیل کرد: امر اول این که هر جسمی واقعیت و فعلیتی در برابر دیگر فعلیت‌ها و واقعیت‌هاست و دوم این که در عین فعلیت مذکور، امکان شدن چیز دیگری، غیر از چیزی که هست، در آن جسم وجود دارد. در واقع، جسم یک فعلیتی است که دارای هزاران امکان دیگر است. به امر اول فعلیت و به امر دوم قوه گفته می‌شود. حیثیت فعلیت غیر از حیثیت قوه است. بنابراین، هر جسمی مرکب از قوه و فعل است. همچنین، ماده جوهری ذاتاً بالقوه، و صورت جوهری ذاتاً بالفعل است. بنابراین، هر جسمی مرکب از صورت و ماده است (مطهری، ۱۳۸۹ش: ۱۷۶/۷).

به عبارت بهتر، هر جسمی از دو جوهر تشکیل شده است: جوهر مادی و جوهر صوری. جوهر مادی یا هیولا جوهری است که بالذات بالقوه است و، به جز فعلیت قوه، هیچ‌گونه فعلیتی ندارد و جوهر صوری یا صورت جوهری است که بالذات بالفعل است و هیچ‌گونه قوه‌ای در آن راه ندارد. بر این اساس، هر جسمی از این جهت

بر اساس نظریه فلاسفه، در هر حرکت در هر آنی، امر قبلی زایل و امر کنونی حادث می‌شود. به عبارت بهتر، در هر آنی از حرکت نوعی یا صنفی از آن شیء را دارد غیر از نوع یا صنفی که در آن قبلی یا بعدی داراست. شیخ‌الرئیس در این زمینه می‌نویسد:

«إن مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان: ... الرابع أن الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر و من صنف إلى صنف» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب: ۱/ ۹۸).

یقینی است که عوض شدن نوع یا صنف مستلزم عوض شدن فرد هم است. پس این‌که در حرکت هر آنی نوع یا صنفی از آن شیء را دارد غیر از نوع یا صنفی که در آن قبلی یا بعدی داراست، مستلزم این است که در هر آنی، فرد مذکور را نیز داشته باشد. بنابراین، جایز نیست که یک فرد در بیش از یک آن موجود باشد، در غیر این صورت ثبات خواهیم داشت. بنا بر تعریف حرکت، در هر آنی، فرد ظاهری به باطن می‌رود، غیر از فردی که در آن قبل یا بعد به باطن خود بازمی‌گردد و بالطبع در هر آن، فردی از باطن خود به ظاهر می‌آید، غیر از فردی که در آن قبل یا بعد به ظاهر آمده است. در واقع، هر صورتی که ظاهر می‌شود، به‌رغم این‌که فی‌نفسه استعداد بازگشت به باطن خود را داراست، زمینه‌ساز ظهور صورت بعدی نیز می‌شود؛ بنابراین، در هر آنی که صورت به باطن می‌رود، صورت دیگری ظاهر می‌شود:

«كل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/ ۳۵-۳۶).

به عبارت بهتر، هنگامی که گفته می‌شود صورت قبلی استعداد صورت بعدی را داراست بدین معنا نیست که صورت قبلی، محل صورت بعدی قرار می‌گیرد و منفعل می‌شود، بلکه در حقیقت، صورت قبلی قابل فرضی برای صورت بعدی است. فرضی بودن قابل بدین جهت است که با به باطن رفتن قابل فرضی، جزء کامل تری از

همچنین، بر اساس تبیین فوق، می‌توان نتیجه گرفت که ماده حیثیت فقدان صورت است، زیرا صورت حقیقت و اصل شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴ق: ۱۸). و اصل و مقوم یک مظهر همان حیثیت وجدان حقیقت مرتبه مافوق آن مرتبه در آن مظهر است. از سوی دیگر، ماده حیثیت فقدان مرتبه مافوق است. در نتیجه، ماده حیثیت فقدان و نقصان حقیقت شیء است که همان صورت است. ملاصدرا در مواضع متعددی ماده را نقصان صورت معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش: ۲۴۶؛ همو، ۱۳۷۵ش: ۳۵۹؛ همو، ۱۹۸۱م: ۲/ ۳۵).

یکی از عبارات صریح وی چنین است:

«وجودها {وجود المادة} عبارة عن نقصان وجود الصورة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/ ۱۴۴).

بر اساس بیان فوق، ماده به وجود صورت موجود است (همان: ۳/ ۹) و بالطبع، رابطه صورت و ماده در نظام تشکیک در مظاهر رابطه صاحب سایه و سایه خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ش: ۲۶۵-۲۶۶).

#### ۷- حرکت جوهری در مظاهر

ملاصدرا در مواضع متعددی، همچون فلاسفه قبل از خود، حرکت را خروج تدریجی از قوه به فعل تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/ ۶۷، ۸۱).

در اسفار چنین می‌نویسد: «أن الحركة ... معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً» (همان: ۳/ ۱۲۹).

در بخش قبل تبیین شد که ظهور هر شیئی همان باطن شیء با تعیین خاص است و بالقوه بودن هر شیئی به معنای متعین بودن آن امر باطنی و بالفعل بودن آن، همان امر باطنی است. بنابراین، حرکت که همان خروج از قوه به فعل است عبارت است از خروج تدریجی هر امر ظاهری به سوی باطن خود.

باشد، لطیف‌تر خواهد بود و بیشتر حضرت حق را نشان می‌دهد و بالطبع ظهوری شدیدتر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش: ۲/۲۲). در حرکت ظهوری که حرکت شیء به باطن خود است، ظهورات دائماً به باطن خود بازمی‌گردند، و این همان حرکت اشتدادی است:

«ان ذلك العالم على طبقات متفاوتة في اللطافة و الكثافة بل في كل طبقة رأى و أحسن منظراً و أشد صفاء و روحانية و أعظم سرورا مما قبلها و آخر الطبقات و هو أعلاها متأخماً الانوار العقلية قریبة الشبه لها» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۵۱۴).

بر این اساس، مراتب پایین‌تر اظهار ما فی الضمیر مراتب بالاتر است و طبیعتاً، مرتبه مادی شیء ظهورات پی‌درپی مرتبه مثال است و هر ظهور مادی که از مرتبه مثال افاضه می‌شود، به کمالاتی از مرتبه مثالی شیء اشاره می‌کند. برای مثال، مرتبه عقل نسبت به مثال و همچنین، مرتبه مثال نسبت به ماده مانند یک منشور است که واجد رنگ‌هاست، ولی رنگ‌ها را به نحو غیر متمایز و بالاجمال داراست؛ و ظهورات مادی و مثالی نسبت به مرتبه فوق خود همچون رنگ‌های متمایز و بالفعل‌اند که یکی پس از دیگری و پشت سر هم از مرتبه مافوق خود ظاهر می‌شوند.

### بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس وحدت شخصی وجود، که همان نظریه نهایی ملاصدراست، به بازخوانی و بازنگری مفاهیم فلسفی پرداخته شد که بر اساس آن می‌توان نتایج ذیل را استخراج کرد.

تشکیک بدین معناست که مابه‌الاشتراک در همه مراتب، حقیقت وجود است، ولی مابه‌الامتیاز مراتب، نفس وجود نیست، بلکه ظهورات وجود است. بر اساس این نظریه، کثرات حذف نمی‌شوند، بلکه کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری می‌دهد. تطابق عوالم نیز چنین

صورت ظاهر می‌شود که هم واجد آثاری است مشابه آثار قابل فرضی مذکور و هم دارای آثار جدیدی است که قابل فرضی فاقد آن‌ها بوده است. به سبب ظهور همین آثار مشابه، انسان گمان می‌کند که قابل فرضی، که منشأ آثار این‌چنینی بوده، هنوز باقی است؛ با این تفاوت که واجد آثار جدیدی شده است که قبلاً فاقد آن بوده که البته چنین نیست. بنابراین، صورت بعدی که ظاهر می‌شود صرفاً، مشابه صورت ظاهرشده قبلی است.

بر اساس حرکت جوهری در مظاهر، عالم ماده با همه اجزایش، اعم از بسیط و مرکب، در هر آنی، صورتی در آن حادث و صورت قبلی از آن زائل می‌شود و هر آنچه در عالم ماده است، دائماً در حال خلق جدید است:

«فإذن العالم بجميع أجزائه و أفلاکه و کواکبه و بسائطه و مرکباته حادثه کائنه فاسدة کل ما فیه فی کل حین موجود آخر و خلق جدید» (همان: ۲۹۸ / ۷).

و به سبب تعاقب امثال و تماثل ابدان، انسان‌ها گمان می‌کنند که شخصیت ثابت مانده است، در حالی که چنین نیست:

«فالعالم بجميع ما فیه کل آن یوجد فیه منها شخص آخر و یعدم و یوجد مثله فی آن آخر و لتعاقب الأمثال و تماثل الأبدال ظن أن الأشخاص باقیة و لیست كذلك» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش: ۳۹۷).

در حرکت ظهوری، هر چه ظهورات شیء به باطن خود بازگردند، شیء شدیدتر خواهد شد، چراکه با آمدن ظهور جدید ظهور قبلی معدوم نمی‌شود، بلکه به باطن شیء در قوس صعود بازمی‌گردد و همچنین، هر چه ظهورات به باطن خود برگردند، شیء شدیدتر خواهد شد. به بیان دیگر، هر چه شیء از حقیقت خود فاصله بگیرد و به تعینات گوناگون متعین شود، ظهور ضعیف‌تری خواهد بود و هر چه شیء تعین کمتری داشته

اگرچه صورت و ماده در تحقق به یکدیگر نیازمندند و هیچ یک بدون دیگری تحقق پذیر نیست، ولی در حین ترکیب، واقعیتی متمایز و متکثرند و بالطبع تکثر اجزای آن خارجی است و نه ذهنی.

ملاصدرا با نقد چنین نگرشی به ترکیب ماده و صورت، به تبیین نظریه ی خود می پردازد. اشکال مشهور ملاصدرا به نظریه ترکیب انضمامی عبارت از این است که اساساً چنین ترکیبی ترکیب حقیقی نیست (همان: ۲۸۳). از منظر ملاصدرا، ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است: «معنای اتحاد ماده با صورت ... همانا موجود واحد همان صورت است و وجود صورت بعینه همان وجود ماده است یعنی هر دو به این وجود بالفعل، موجودند و با تحلیل عقلی هر یک از دیگری جدا اخذ می شود» (همان: ۲۹۳).

### منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق الف). الشفاء، الهیات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق ب). الشفاء، الطبیعیات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

صائن الدین ترکه. (۱۳۶۰ش). تمهید القواعد. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ش). مشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

\_\_\_\_\_ (بی تا). تعلیقه بر حکمة الاشراق. بی جا: بی نشر.

است که هر نوع مظهري که با ظهور مادی در عالم طبیعت یافت می شود، با همان ظهور و البته بدون ماده در عالم مثال یافت می شود و هر آنچه در عالم مثال یافت می شود، با همان ظهور و البته بدون ماده و بدون ابعاد سه گانه در عالم عقل یافت می شود. بنابراین، می توان بیان کرد که حقیقت ظلی و جوهر شیء ظهور عقلی آن شیء است، و ظهور مثالی و مادی شیء اعراض ظهور عقلی شیء است. بر اساس تبیین فوق، صورت حیثیت وجدان مرتبه مافوق در مظاهر و ماده نیز حیثیت فقدان مرتبه مافوق در مرتبه مادون است. همچنین، بر اساس تبیین ماده و صورت می توان حرکت را رجوع هر ظهوری به باطن خود معرفی کرد. به بیانی دیگر، اظهار پی در پی مرتبه مثال شیء، در عالم ماده، قوس نزول شیء و به باطن بازگشتن هر ظهوری در هر آنی، قوس صعود شیء را تشکیل می دهد که حرکت همان قوس صعود شیء است. در این نوع از حرکت، هر چه ظهورات شیء به باطن خود بازگردند، شیء شدیدتر خواهد شد و این همان حرکت جوهری اشتدادی است.

### پی نوشت ها

۱. از منظر فیلسوفان پیشین، ترکیب ماده و صورت ترکیب انضمامی است؛ توضیح مطلب این که اگر ماده قوه محض باشد و هیچ فعلیتی در آن وجود نداشته باشد، به ناچار با ترکیب با صورتی یعنی با حلول صورت در آن موجود می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۳۳۵). برای مثال، بر اثر حلول صورت جسمیه در آن، جسم و بر اثر حلول صورت مائیه در آن، آب می شود. همان طور که ماده برای وجود به صورت نیازمند است، صورت نیز برای این که در ظرفی حلول کند به ماده نیازمند است و هر یک از جهتی به دیگری محتاج است. البته نیازمندی هر دو جوهر، از یک جهت نیست.

- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۸۸ش). روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: انتشارات تولید کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷ش). «روی‌آورد بین‌رشته‌ای و هویت معرفتی فلسفه صدرایی». مقالات و بررسی‌ها. شماره ۶۳: ۱۲۵-۱۳۶.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۲ش). رساله النصوص. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود بن محمد. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا. میرداماد. (۱۳۸۱-۱۳۸۵ش). مصنفات میرداماد. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۸ش). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی‌نشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ش). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثریة. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). زاد المسافر. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ش). العرشية. تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ش). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: انتشارات حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.



## بازخوانی نظریه اخلاقی ملاصدرا با تکیه بر «فضیلت‌گرایی» معاصر

### Rereading Mulla Sadra's Ethical Theory on the Basis of Contemporary "Virtue Ethics"

Reza Rezazadeh\*

Parichehr Miri\*\*

رضا رضازاده\*

پریچهر میری\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱

#### Abstract

The concern of attaining the moral truth and action was important for Mulla Sadra. The goal of this article is to investigate and evaluate the correspondence between his ethical theory and the contemporary Virtue Ethics. The analysis of the features of Virtue Ethics on the one hand and exploring Mulla Sadra's ethical theory on the other, demonstrates that Virtue Ethics is dominant in his moral paradigms. In this paper, amongst the pieces of evidence which are accessible in his works, I have considered some factors that work as an argument for Virtue Ethics. First, like other virtue ethicists, Mulla Sadra considers virtue as the ultimate goal of human being. Secondly, he emphasizes "being" rather than mere activity. Thirdly, according to him, virtue is worthy in itself. Besides, he does not restrict the ethical life to the mere rational rules. For him, the moral exemplars are the true models for a virtuous life. Furthermore, it is necessary for achieving an ethical life to develop virtues both in mental states and in corporal actions.

**KeyWords:** MullaSadra, Virtue ethics, Moral Agent.

#### چکیده

دغدغه وصول به حقیقت و عمل اخلاقی برای ملاصدرا مهم شمرده شده است. هدف این مقاله سنجش چگونگی انطباق نظریه اخلاقی این فیلسوف با «فضیلت‌گرایی» است. بررسی و سنجش هر یک از مؤلفه‌های «اخلاق فضیلت» با تکیه بر شواهد مندرج در آثار وی انطباق دیدگاهش بر نظریه «فضیلت‌گرایی» را تقویت و اثبات می‌کند. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که الف) ملاصدرا، همچون فضیلت‌گرایان، فضیلت را مقصد نهایی و کمال آدمی می‌داند؛ ب) بیشتر بر اهمیت و نقش «بودن» پای می‌فشارد تا عمل صرف؛ ج) برای او فضیلت ارزش فی‌نفسه دارد؛ د) وی حیات اخلاقی را در چارچوب قواعد عقلانی محصور و محبوس نمی‌کند؛ ه) برای او الگوها و اسوه‌های اخلاقی مدل حقیقی برای طراحی زندگی مبتنی بر فضیلت‌اند؛ و) سرانجام برای دستیابی به حیات مطلوب اخلاقی بایستی فضائل را هم در عرصه حالات درونی و هم در اعمال بیرونی محقق کرد.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، فضیلت‌گرایی، انسان اخلاقی.

\* Assistant Professor, Ilam University, Department of Islamic Philosophy and Kalam, rezakashany@gmail.com

\*\* M.A. in Islamic Philosophy and Kalam, Ilam University, so\_miri@yahoo.com

\* استادیار دانشگاه ایلام، گروه فلسفه و کلام اسلامی

\*\* دانش‌آموخته فلسفه و کلام اسلامی (کارشناس ارشد)، دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)

## مقدمه

به اختصار تمام و در مقایسه با هم مرور می‌کنیم، تا مدخلی باشد بر اصل مبحث. سپس، با توجه به مؤلفه‌های شش‌گانه اخلاق فضیلت‌گرا، خواهیم کوشید غلبه فضیلت‌گرایی را در اندیشه ملاصدرا با تکیه بر مستندات آشکار و نهفته در آثار وی نشان دهیم.

### ۱- درنگی در مهم‌ترین نظریه‌های اخلاقی

نظریه‌های اخلاقی در متون و منابع رایج در حوزه فلسفه اخلاق معمولاً در دو دسته عام معرفی شده‌اند که می‌توان آن‌ها را به ترتیب رویکرد مسئله‌محور و رویکرد فضیلت‌محور نام نهاد. رویکرد مسئله‌محور خود دو کلان نظریه غایت‌گرایی (teleologism) و وظیفه‌گرایی (deontologism) را شامل می‌شود.

غایت‌گرایان معتقدند معیار خوب یا بد بودن یک فعل وابسته به لوازم و نتایج عمل است. به عبارت دیگر، از نظر غایت‌گرایان ملاک نهایی خوب یا بد بودن افعال در اموری نهفته است که لوازم عمل‌اند، مانند لذت، قدرت، معرفت، تحقق ذات و کمال. در غایت‌گرایی، که گاهی از آن تعبیر به نتیجه‌گرایی هم می‌شود، درباره این‌که نتیجه برای چه کسی حاصل شود دو دیدگاه مطرح شده است: الف) خودگرایی (egoism) که بر اساس آن، نتیجه فعل بیشترین خیر را برای خود فرد به منزله فاعل اخلاقی تأمین می‌کند. این نظر مورد اعتقاد برخی چون اپیکور، هابز و نیچه بوده است؛ ب) دیگرگرایی (altruism) که مطابق آن، نتیجه فعل بیشترین خیر همگانی را شامل می‌شود (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۵-۴۶). البته شایان ذکر است که بینکافس خصیصه ممیز دیگرگرایی را در ربطش به امور بیرونی یا به ابعاد مشهود رفتار انسان می‌داند، در حالی که خودگرایی به رفتار درونی و خصوصی فرد ارجاع می‌یابد (بینکافس، ۱۳۸۲: ۲۵۱).

از ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) معمولاً به‌عنوان فیلسوفی شاخص و تأثیرگذار یاد می‌شود. دغدغه وصول به حقیقت و عمل اخلاقی در زندگی و آثار مکتوب این فیلسوف برجسته نشان دیگری است از درخشش تفکرش. ثمره چنین دغدغه‌ای نظوروری وی در حوزه اخلاق بوده است. به همین جهت، به نظر می‌رسد کاوش درباره نظریه اخلاقی او امری بایسته و نتایج مفیدی در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در پی داشته باشد.

نظریه اخلاقی ملاصدرا در مقایسه با هر یک از نظریات مشهور و رایج در دوره معاصر، یعنی غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی، با «فضیلت‌گرایی» قرابت بیشتری دارد. پیش از این، رضا اکبری (اکبری، ۱۳۸۸) در مقاله خود با عنوان «جایگاه مبانی فلسفی ملاصدرا در تبیین فضیلت‌گرایی در خانواده» درصدد اثبات ارجحیت رویکرد فضیلت‌گرایی صدرا با تکیه بر مبانی فلسفی وی برآمده و خواسته است تا نقش، تأثیر و کاربست آن را در مناسبات خانوادگی نشان دهد، اما جالب این‌که گذشته از این روش، از راه تأمل در مؤلفه‌های فضیلت‌گرایی که آن را از نظریه‌های بدیل متمایز می‌کند از یک سو، و کاوش در شواهد متنی آثار ملاصدرا از سوی دیگر، می‌توان بر اثبات این مدعا همت گماشت. بنابراین، به‌رغم مشابهت این جستار با مقاله مذکور در هدف، این دو از نظر روشی با هم متفاوت‌اند. به بیان دیگر، در این‌جا به طور مشخص اثبات فضیلت‌گرایی صدرا بر اساس گردآوری و استنادجویی به مؤلفه‌های آن از لابه‌لای آثار صدرا منظور نظر است، در حالی که اثر پیش‌گفته تأثیر و کاربست مضمون صدرایی این نظریه را در خانواده مدنظر قرار داده است.

به هر روی، برای یافتن شواهدی در تأیید مدعای خود نخست، مضمون نظریات اخلاقی را

پدیدآمده برای انسان را در اولویت قرار می‌دهد. بدین ترتیب، افعال در صورتی متّصف به خوبی یا بدی می‌شوند که در حال درونی فرد (= فضیلت) تأثیراتی ایجاد کنند و کسی که این حال درونی را داشته باشد فعلش از لحاظ اخلاقی خوب تلقی می‌شود. در این صورت، دو انسانی که فعل ظاهری آن‌ها مشابه باشد، اما ساحات درونی‌شان شبیه به هم نباشد از لحاظ اخلاقی تفاوت دارند (Swanton, 2003: 238). از ارسطو معمولاً به عنوان برجسته‌ترین نماینده «اخلاق فضیلت» نام برده می‌شود. با توجه به مسئله اصلی این جستار، در ادامه، مفاد این نظریه را با تفصیل و دقت بیشتری بررسی می‌کنیم.

اگر قرار باشد مؤلفه‌های اساسی اخلاق فضیلت را با توجه به ویژگی‌هایش برشماریم، به این موارد می‌توان اشاره کرد: «غایت‌گرا» بودن، تأکید بر «فاعل» به جای فعل، ارزش ذاتی «فضیلت»، «تقدم فضیلت بر الزام و تأثیر آن در معرفت»، اهمیت «قدیس اخلاقی» و نقش برجسته «نیت و انگیزه» (به منزله ساحات درونی) (خزاعی، ۱۳۸۰: ۵۷-۵۰). این موارد را به طور مختصر چنین می‌توان توضیح داد:

الف) اخلاق فضیلت نوعی نظریه هنجاری از نوع غایت‌گرایانه است؛ غایت‌گرایی در این جا یکی از مؤلفه‌های اخلاق فضیلت‌گرا به شمار می‌آید، نه نظریه‌ای کاملاً مستقل که در برابر آن قرار گیرد. از نظر ارسطو غایت مهم‌ترین موضوع و معتبرترین علوم و دانش‌هاست. او از این غایت که همگان به سوی آن در حرکت‌اند تعبیر به «خیر» می‌کند و بر این باور است که انسان فقط در صورتی می‌تواند به غایت مطلوب خود دست یابد که افعال او فضیلت‌مندانه باشد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۴).

ب) نقطه کانونی اخلاق فضیلت «عامل» فعل اخلاقی است، نه صورت عمل و نتایج آن. در

وظیفه‌گروان در مقابل معتقدند خوب یا بد بودن فعل از خصوصیت ذاتی خود فعل برمی‌خیزد و نمی‌باید لوازم و نتایج فعل را ملاک و معیار اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن آن دانست. در وظیفه‌گرایی دو دیدگاه عمل‌محور (act-deontology) و قاعده‌نگر (rule-deontology) مطرح است؛ بر اساس نظریه وظیفه‌گرایی عمل‌محور، همه احکام اخلاقی جزئی محض‌اند و احکام کلی غیر قابل دسترس‌اند. بدین ترتیب، با مراجعه به وجدان و شهود و بدون توجه به هر گونه اصل کلی حاکم تشخیص می‌دهیم که چه فعلی خوب و چه فعلی بد است؛ این دسته معتقد به شهودگرایی (intuitionism) در اخلاق‌اند. در وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر، وظایف در قالب یک حکم کلی الزامی بیان می‌شود، مانند این قاعده که «همیشه باید راست گفت». در نتیجه، این قاعده کلی باید مبنای رفتار همگان باشد. در واقع، این دسته از فیلسوفان معتقدند احکام مربوط به اعمال و امور جزئی را باید در پرتو این قواعد تعیین کرد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۷-۵۲).

این دو نظریه با مشکلاتی مواجه‌اند از جمله: بی‌توجهی به ویژگی‌ها و ساحات درونی در مقام عمل به فعل اخلاقی؛ تقلیل دادن قواعد اخلاقی به یک اصل یا قاعده (همچون وظیفه یا احساس مسئولیت)؛ بی‌توجهی به تهذیب نفس در رویارویی با مشکلات و نیز بی‌توجهی به هویت شخصی و فردی (پینکافس، ۱۳۸۲: ۱۲۰-۱۲۸).

## ۲- مؤلفه‌های اساسی فضیلت‌گرایی

ارزش اخلاقی در نظر فضیلت‌گرایان متعلق به احوال قلبی و درونی فرد است. فضیلت‌گرایی (virtueethics) برخلاف دیگر نظریات اخلاقی، از جمله وظیفه‌گرایی (deontology) و نتیجه‌گرایی (consequentialism)، فضیلت را محور قرار می‌دهد و حال درونی مطلوب

دهد. بر این اساس، اخلاق فضیلت از حیث معرفت‌شناسی احکام اخلاقی با دو نظریه قبل تفاوت دارد.

به اتکای چنین نگاهی، انسان اخلاقی در سیر تکاملی‌اش به سوی خیر اعلی و غایت‌نهایی فهم درستی از هدف پژوهش خویش به دست می‌آورد و در این مسیر به خویش‌شناسی خویش معرفت پیدا می‌کند و همین امر مقدمات لازم را برای او در درک بهتر خیر و فضیلت فراهم می‌آورد. بنابراین، فضائل برای انسان اخلاقی، ملکاتی است که نه تنها موجب تحقق و بقای عمل و خیرهای درونی می‌شود، بلکه او را قادر می‌کند تا با غلبه بر مخاطراتی که با آن‌ها مواجه است معرفت رو به افزایش از نفس خیر به دست آورد (شهریاری، ۱۳۸۵: ۳۹۲).

ه) در اخلاق فضیلت‌الگوهای اخلاقی جایگاه مهمی دارند؛ اسوه‌ها و الگوهای اخلاقی کسانی‌اند که فضائل و ملکات خود را پرورش داده‌اند و از آن رو که اعمال آن‌ها برخاسته از فضائل درونی‌شان است، مورد توجه برخی فیلسوفان اخلاق واقع شده‌اند. به گفته فرانکنا (۱۹۰۸-۱۹۹۴ م) اسوه‌های اخلاقی مقومات اخلاق‌اند؛ این اسوه‌ها شیوه‌هایی برای «بودن»‌اند نه برای «انجام‌دادن». به همین دلیل، مثلاً استفاده از اسوه‌هایی مانند سقراط و عیسی (ع) و محمد (ص) بخش مهمی از تعلیم و تربیت اخلاقی را به خود اختصاص داده‌اند. هدف از داشتن اسوه اخلاقی این است که فرد ویژگی‌های اخلاقی را در خود تا حد اعلای کمال پرورش دهد تا همچون اسوه خویش شود.

فضیلت‌گرایان معتقدند که الگوهای اخلاقی بیشتر به ما آموخته‌اند و ما را اخلاقی کرده‌اند. به همین سبب، شایسته است که انسان اخلاقی نقش برجسته و تأثیرگذار الگوی اخلاقی (استاد) را در خود و برای نیل به مقصودش بپذیرد تا از دست‌یابی به خیرهای درونی باز نماند (همان: ۳۸۴).

اخلاق وظیفه و نتیجه، یگانه پرسش اخلاق این است که چه چیزی به عمل ارزش اخلاقی می‌دهد، در حالی که در اخلاق فضیلت از چگونگی زیستن سؤال می‌شود و پرسش اساسی این است که چه چیزی به انسان ارزش اخلاقی می‌دهد (Hoof, 2006: 11). از این منظر، پر بیراه نیست که فضیلت‌گرایان معتقد شوند «عامل» باید توجه خود را بر پرورش فضائل خود و دیگران متمرکز کند (مرداک، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸).

ج) فضیلت نه تنها شرط لازم دستیابی به سعادت است، بلکه شرط کافی نیز هست (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۱۵-۱۱۷). در این نظریه، فضیلت نه تنها به منزله عامل مهمی برای رسیدن به سعادت ارزشمند است، بلکه ارزش ذاتی هم دارد. این در حالی است که در نظریات غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی، فضیلت از اهمیت ثانوی برخوردار است و وسیله و ابزار لحاظ می‌شود. در این نظریات فضیلت بخشی از سعادت است، حال آن‌که در اخلاق فضیلت، مثلاً عدالت که یکی از فضائل است، فی‌نفسه ارزشمند است و حتی اگر افراد عادلانه رفتار نکنند، از ارزش ذاتی آن ذره‌ای کاسته نمی‌شود.

از نظر ارسطو فضائل اوصافی برای زیستن فضیلت‌مندانه‌اند، اما این امر بدین معنا نیست که فضائل را اموری بیرونی تلقی کنیم، بلکه سعادت فعالیت مطابق با بهترین فضیلت است (خزاعی، ۱۳۸۰: ۵۲).

د) در اخلاق فضیلت، «انسان اخلاقی» به واسطه بهره‌مندی از فضیلت حکمت دست به صدور احکام اخلاقی می‌زند و تصمیم می‌گیرد که در شرایط مختلف یک فعل را چگونه انجام دهد (Hoof, 2006: 9-11). در حالی که نظریات وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی قائل به تقدم قواعد بر فضیلت‌اند. و از این رو فاعل مجموعه‌ای از قوانین انتزاعی و کلی را در اختیار دارد و بر اساس آن‌ها تعیین می‌کند که چه کاری را باید یا نباید انجام

نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۲). واضح است که به نظر ملاصدرا این غایت والاترین کمال و فضیلتی است که آدمی می‌تواند به دست آورد، چراکه خداشناسی بنیاد اخلاق است. از این‌رو، بدون پذیرش وجود خدا نه انسانیت معنا می‌یابد و نه نیک‌بودن. «حس اخلاقی» چیزی جز «حس خداشناسی» نیست. این احساس در سرشت انسان نهفته است و ریشه در وجدان آدمی دارد، اما فضائل دیگری هم وجود دارد که در مسیر زندگی او تحقق می‌یابد. در این چارچوب، سعادت انسان به تناسبِ ساحت‌های وجودی او دارای مراتب متعددی می‌شود.

ملاصدرا در برابر سعادت حسی که با نقص و نارسایی همراه است از سعادت حقیقی سخن می‌گوید که شامل سعادت متوسطان، صالحان و مقربان کامل می‌شود. در این مرتبه، کمال خاصّ نفس ناطقه در آن است که با عقل فعال کلی اتحاد یابد و صورت تمام موجودات را تصور کند تا خود جهانی عقلی شود. از این‌رو، وی معتقد است که قوه عاقله باید برای دستیابی به این مرتبه که برترین مرتبه سعادت است در کسب معارف والا بکوشد (همو، ۱۳۸۶: ۲/۹۴۶-۹۵۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۹۰). روشن است که این نوع از کمال (فضیلت) در ساحت نظری انسان تحقق می‌یابد.

ملاصدرا در تقسیم‌ی دیگر از دو مرتبه سعادت اخروی و سعادت دنیوی سخن به میان می‌آورد که هر کدام از آن‌ها نیز اقسامی دارند. او برای نمونه سعادت دنیوی را شامل سعادت دنیوی بدنی همچون سلامت جسمانی و یا سعادت‌مندی در ظاهر زندگی دنیوی مانند توانمندی کسب اسباب معاش می‌داند. او زیبایی را نیز هم‌بند سعادت دنیوی به حساب می‌آورد. سعادت اخروی شامل سعادت علمی است، مانند کسب معارف و حقایق و سعادت عملی که به معنای بندگی الهی است. کسب فضائل و اخلاق زیبا نیز

و در اخلاق فضیلت «نیت و انگیزه» به منزله روح عمل حائز اهمیت است و نه تنها کم‌ارزش‌تر از وجهه ظاهری عمل نیست، بلکه در بسیاری از موارد اهمیتش بسیار بیشتر است (مرداک، ۱۳۸۷: ۴۰). حیات اخلاقی انسان منحصر به احکام و اعمال ظاهری نیست، بلکه سجایای اخلاقی، انگیزه‌ها، عواطف، عادات، ملکات، عشق و نفرت هم وجود دارد و در قالب آن‌ها حکم به درستی یا نادرستی اعمال می‌شود. بدین ترتیب، همه اعمال فضیلت‌مندانه امتیاز خود را از انگیزه‌های فضیلت‌مندانه می‌گیرند. در این بین و در زمان تحسین یک کار، فقط انگیزه‌های موجد آن کار در نظر می‌آیند و صورت بیرونی فعل هیچ‌گونه امتیازی ندارد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۱).

اگر مجموعه مؤلفه‌های بالا را شاخصی برای سنجش فضیلت‌مداری یک نظام اخلاقی بتوان محسوب کرد، آن‌گاه راحت‌تر می‌توان نظریه اخلاقی ملاصدرا را سنجید. این همان کاری است که بخش تکمیلی این نوشتار را صورت می‌بخشد.

### ۳- مؤلفه‌های فضیلت‌گرایی در نظام اندیشه

#### صدرایی

#### ۳-۱- غایتمندی

یکی از مسائل مهم اخلاق فلسفی اسلام نگرش آن به سعادت آدمی است. از منظر ملاصدرا انسان مانند همه موجودات دارای غایتی است که به سوی آن در حرکت است و همه افعال خود را در جهت رسیدن به آن سامان می‌دهد؛ ملاصدرا، چنان‌که در ادامه نشان داده خواهد شد، می‌کوشد تا بر اساس فضیلت‌گرایی غایتمندی نفس انسان را در افعالش تبیین کند. صدرا از این غایت تعبیر به سعادت می‌کند.

به باور وی، سعادت هر موجود عبارت است از رسیدنش به کمال و کمال انسان در این میان جز سیر صعودی به سوی وجود مطلق (خدا)

در چارچوب سعادت اخروی جای می‌گیرد. بیان صدرا چنین است:

«سعادت بر دو نوع است: دنیوی و اخروی. سعادت دنیوی دو قسم است: سعادت بدنی مانند تندرستی و سلامت، زورمندی و شهامت است و سعادت ظاهری چون فراهم‌بودن اسباب زندگی و مال. سعادت اخروی نیز دو قسم است: سعادت علمی مانند کسب معارف و حقایق و سعادت عملی همچون عبودیت. و منزلت اول بهشت از آن مقربین است و منزلت دوم آن از برای اصحاب یمین. و همان گونه که خیر و زیبایی از جمله آثار سعادت دنیوی است، پس فضائل و اخلاق نیک هم از آثار سعادت اخروی است» (همو، ۱۳۶۶: ۶/ ۲۶۶-۲۶۸).

ملاصدرا در کتاب کسراصنام جاهلی از سعادت علمی اخروی به «معرفت خداوند متعال» تعبیر می‌کند و آن را غایتی می‌داند که به خودی خود مطلوب است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۷۵). او غرض از آفرینش را شناخت وجود آفریدگار و فیض او می‌داند که هر ناقصی را به کمال خود می‌رساند: ماده را به صورت خود، صورت را به معنا و نفس را به درجه عقل و روح؛ این مقام که مقصد نهایی و هدف اصلی از برپاساختن زمین و آسمان‌هاست همان جایی است که راحتی و آرامش حقیقی و بهترین نیکی‌ها برقرار است (همو، ۱۳۶۴: ۴۸).

تحلیل ملاصدرا در باب غایت اصلی و فرعی انسان در زندگی بیان‌گر این است که او فضیلت را مقصد و مقصود کمال آدمی می‌داند. هرچند از این منظر مصداق فضیلت در حوزه نظر و عمل متفاوت می‌شود، اما به نظر می‌رسد وی بر معرفت انسان به خدا و شوقش به سوی او به منزله والاترین مرتبه فضیلت برای انسان تأکید می‌ورزد. چون خدا در نظام اندیشه او محوریت دارد (همو، ۱۳۸۱ د: ۱/ ۲۴۵). علاوه بر این، او برای وصول

به غایت حقیقی زندگی، محوریت عقل برای کسب جمیع فضائل را جدی و بی‌بدیل تلقی می‌کند (همان: ۲۴۲ و بعد).

### ۳-۲- تأکید بر «بودن» به جای «عمل»

پیش‌تر گفته شد که در اخلاق فضیلت «چگونه زیستن و شیوه‌های بودن» مهم شمرده می‌شود. در نظریه اخلاقی ملاصدرا زمینه‌هایی وجود دارد که نزدیکی دیدگاهش را به این مؤلفه هویدا می‌کند اگر نگوییم کاملاً منطبق؛ ملاصدرا در پاسخ به این سؤال که «چه زندگی‌ای خوب یا دارای ارزش اخلاقی است؟» با ظرافت ویژه‌ای از اهمیت عشق سخن می‌گوید. او معتقد است:

«و نحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلامحاله يكون وجود هذا العشق في الانسان معدوداً من جمله الفضائل و المحسنات لامن جمله الرذائل و السيئات و لعمرى إن هذا العشق يترك النفس فارغه عن جميع الهموم الدنياويه إلا همّ واحد فمن حيث يجعل الهموم همّاً واحداً هو الاشتياق إلى رؤيه جمال إنسانی فيه كثر من آثار جمال الله و جلاله...» (همو، ۱۴۱۰: ۷/ ۱۷۳-۱۷۴).

ملاصدرا عشق را در یک انقسام به سه قسمت تقسیم می‌کند: (۱) عشق اکبر؛ (۲) عشق اوسط؛ (۳) عشق اصغر. عشق اکبر عشق حق تعالی است که مخصوص متألّهین است که به فنای کلی رسیده‌اند. عشق اوسط برای علمایی حاصل می‌شود که در خلقت آسمان‌ها و زمین تدبّر می‌کنند. عشق اصغر عشق انسان صغیر است؛ زیرا نمونه‌ای از کل عالم کبیر است و کل عالم کتاب جامع حق تعالی است و تصنیف ذات حق تعالی است که در آن کمالات الهی خود را آشکار کرده است و- کتاب انسان- مجموعه مختصری است که آیات کتاب مبین در او جمع است.

ملاصدرا درباره عشق ظرفاً به زیبارویان در جلد هفت *سفار* نوشته است که فلاسفه در این مسئله اختلاف کرده‌اند که آیا این نوع عشق خوب و ممدوح است یا زشت و ناپسند؟ چنان‌که برخی آن را مذمت کرده و برخی آن را خوب دانسته‌اند. بعضی آن را از رذائل می‌دانند و بعضی از فضائل می‌شمارند. برخی آن را مرض نفسانی و عده‌ای هم آن را جنون الهی خوانده‌اند. وی معتقد است کسانی که عشق را مرض نفسانی دانسته‌اند به علت عوارضی است که عاشق را مبتلا می‌کند از قبیل بی‌خوابی، لاغری، آشفتنگی، پژمردگی، گودرفتن چشم‌ها، رنگ‌پریدگی و تغییر ضربان نبض و قلب. آنان که عشق را جنون الهی می‌پنداشتند به این علت بود که دارویی برای معالجه آن نمی‌یافتند و حکمای یونان شفای آن را در دعا و نیایش و صدقه و عبادت می‌دیدند (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

می‌توان در توضیح این مؤلفه گام را فراتر نهاد و پرسش را عمیق‌تر و بدین‌گونه مطرح کرد که چه عشقی خوب یا دارای ارزش اخلاقی است؟ به عبارت بهتر چه چیزی می‌تواند شایسته سرشارترین و ژرف‌ترین عشق‌ها باشد؟ ملاصدرا در رویکردی فلسفی و عرفانی همه هستی را عاشق خدا تلقی می‌کند و درصدد تبیین این مدعا برمی‌آید. او در این‌باره چنین می‌نویسد: «إن المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات و إن كان شيئاً واحداً في المأل و هو نيل الخير المطلق و الجمال الأكمل، إلا إن لكل واحد من أصناف الموجودات معشوقاً خاصاً قريباً يتوسل بعشقه إلى ذلك المعشوق العام» (همان: ۱۶۰).

از تأکید صدرا بر عشق می‌توان تأکید او را بر «بودن» استنتاج کرد، زیرا یکی از تجربه‌های زندگی روزانه ما عشق است و عشق از مقوله بودن است. عشق یک فعالیت بارور باطنی است و از توجه به آن آگاهی، واکنش، تأیید و بهره‌مندی

ملاصدرا همچنین در تقسیم‌بندی دیگری معتقد است عشق‌های انسانی به دو قسم تقسیم می‌شوند: (۱) عشق حقیقی که عبارت است از دوستی با خدا و صفات و افعال او از آن جهت که وابسته به اویند؛ (۲) عشق مجازی که به دوستی با غیر خدا اطلاق می‌شود. ملاصدرا قسم اول را مبدأ و منشأ مشاکلتِ نفس عاشق با معشوق خود در جوهر ذات می‌داند و از قسم دوم به مبدأ شهوت حیوانی تعبیر می‌کند. او معتقد است که عشق مجازی خود به عشق نفسانی و عشق حیوانی منقسم می‌شود. از آن‌جا که معشوق‌ها بر حسب نظر و توجه اشخاص متفاوت‌اند و محبوب‌ها بر حسب تکثر انواع و اشخاص متکثر، بنابراین بنا بر رأی وی مهم‌ترین عشق‌های مجازی به قرار زیرند:

(۱) محبت نفوس حیوانی به نکاح و جفت‌گیری که حکمت آن بقای نسل و حفظ نوع است؛ (۲) محبت رؤسا به ریاست و حرص آن‌ها در به‌دست‌آوردن آن و تلاش در حفظش که گویی به طور غریزی در طبع و نفس آن‌ها نهاده شده است و حکمت آن طلب برتری نفس بر قوای تحت سیطره آن است؛ (۳) محبت بازرگانان و متمولان برای کسب مال و طمع بر جمع و ذخیره آن. این نیز گویا جزو طبیعت و نفوس آن‌هاست و حکمت آن مصلحت دیگران و کسانی است که بعد از آن‌ها می‌آیند؛ (۴) محبت علما و حکما بر استخراج علوم و گردآوری و نشر کتب و تحقیق برای کشف اسرار و پیچیدگی‌های آن و تعلیم متعلمین و ارائه به انسان‌های مستعد است. این هم فطری است و حکمت آن احیای نفوس و انگیزش آن‌ها از مرگ جهالت و قبر طبیعت و هشیارکردن آن‌ها از خواب غفلت و فراموشی است؛ (۵) محبت صنعت‌گران در ارائه صنایع و شوق آنان بر تکمیل و تزئین و بهترکردن آن‌هاست. این نیز غریزی به نظر می‌رسد و در آن مصلحت مردم و جامعه نهفته است؛ (۶) محبت ظرفاً و صاحبان ذوق به زیبارویان (همان: ۱۶۴-۱۸۴).

حاصل می‌آید. در حقیقت، عشق‌ورزی به معنای حیات‌بخشی، نوسازی و اعتلای شخصی است که در فضیلت‌مندی انسان اخلاقی نقشی بسیار مهم می‌تواند ایفا کند.

با لحاظ این انگاره اساسی صدرایی است که بهتر می‌شود بر اهمیت نقش «بودن» در نظام اخلاقی او واقف شد. در این جا با این‌که از مدخلی متفاوت برای این مدعا کمک گرفتیم، اما به نظر می‌رسد نمی‌توان شک داشت که این انگاره ناظر بر وضعیت «بودن» است تا عمل. اگر انگشت‌نهادن بر شواهد پیش‌گفته و تفسیر داده‌شده درست باشد پس مدعای فضیلت‌گرا بودن ملاصدرا تقویت می‌شود.

### ۳-۳- ارزشمندی ذاتی «فضیلت»

ملاصدرا خود فضیلت را سعادت می‌داند نه این‌که فقط چون وسیله یا معبری برای کسب پاداش باشد، چه دنیوی چه اخروی. انسان ملاصدرا سه قوه شهوی، غضبی و عقلی دارد؛ قوای شهوت و غضب به فساد و خونریزی دعوت می‌کنند، اما قوه عقلی به معرفت و اطاعت خداوند (همو، ۱۳۶۶: ۲/۳۱۵). بر این اساس، ملاصدرا رئوس فضائل نفسانی و اخلاق انسانی را در سه فضیلت شجاعت، عفت و حکمت می‌گنجانند و مجموع آن‌ها را «عدالت» نام می‌نهد. در نظریه اخلاق ملاصدرا فضیلت «عدالت» فی‌نفسه ارزشمند است، بدین معنی که حتی اگر شخص عادل بر طبق عدالت خویش عمل نکند از ارزش ذاتی آن هرگز کاسته نمی‌شود (همو، ۱۴۱۰: ۴/۱۱۶-۱۱۷). فضیلت و رذیلت مورد نظر وی به حالات و ملکات راسخ و ثابت در نفس مربوط می‌شوند. بنابراین از منظر ملاصدرا نفس عمل یعنی ملکه به‌دست‌آمده از عمل، خود، جزا و پاداش است. صورت انسان در آخرت نتیجه فعل فرد در دنیا است (همو، ۱۳۸۰: ۳۱۲).

با توجه به چنین تفسیری می‌توان ادعا کرد که از نظر صدرا فضیلت ارزش فی‌نفسه دارد و برخلاف نظریه‌های وظیفه‌گرا و غایت‌گرا، به فضیلت به‌منزله وسیله و معبری صرف برای دست‌یابی به سعادت نگاه نمی‌شود. بنابراین، این تحلیل می‌تواند شاهد دیگری بر فضیلت‌گرایی ملاصدرا محسوب شود.

### ۳-۴- تقدم فضیلت بر الزام و تأثیر آن در معرفت اخلاقی

ملاصدرا با تقسیم حکمت به عملی و نظری معتقد است «انسان حکیم» می‌تواند بر اساس حکمت به تشخیص خوب‌ها و بد‌ها دست یابد (همو، ۱۴۱۰: ۱/۲۱). او مراتب عقل عملی را از نظر استکمال در چهار رتبه منحصر می‌کند و چنین برمی‌شمرد:

«الأولی: تهذیب‌الظاهر باستعمال الشریعة الإلهیة و الآداب النبویة. و الثانیة: تهذیب‌الباطن و تطهیر القلب عن الأخلاق و الملكات الرذیلة الظلمانیة و الخواطر الشیطانیة. و الثالثة: تنویره بالصور العلمیة و المعارف الحقة الأیمانیة. و الرابعة: فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر و الالتفات عن غیر الله إلی ملاحظه الربّ تعالی و کبریائه، و هی نهیة السیر إلی الله علی صراط النفس الآدمیة: اول: تهذیب‌ظاهر به واسطه پایبندی به احکام شریعت الهی و سنت نبوی؛ دوم: تهذیب باطن و پاک‌کردن قلب از ملکات و وسوسه‌های شیطانی؛ سوم: نورانی‌کردن نفس به علم و معارف حقیقی ایمانی؛ چهارم: فناء نفس از ذات خود و قطع نظر از غیر خدا برای توجه به سوی ربّ و عظمتش، که این نهایت سیر نفس آدمی به سوی خداست» (همو، ۱۳۸۶: ۲/۸۴۳).

به باور وی حکمت از بخشش‌های خداوند متعال است که فقط از راه سعی و کوشش حاصل نمی‌شود، بلکه به خواست و مشیت خداوند



حضرت رسول (ص) به باور صدرا معلّم همه انبیای پیشین است (همو، ۱۳۸۵: ۳۳). او بر آن است که سرور ما حضرت رسول (ص) از همگان برتر بود، زیرا تمامی قوا و نیروهایش در حد اعتدال بود، بلکه قوه روحانی در او بر قوه نفسانی غضبی و شهوی برتری داشت؛ چون شیطان‌ش به دست او تسلیم شده و اسلام آورده بود و در فیض و تابش انوار به جایی رسیده بود که خداوند او را چراغ فروزان عالم ارواح نامید، ایشان را هنگام بازگشت به آسمان‌های بلند «رفیق‌اعلی» خواند. او همچنین حضرت رسول (ص) را به خورشید نورانی آسمان و ماه روشنی‌بخش جهان تشبیه کرده و فرزندان پاک او را چون برج‌های دوازده‌گانه‌ای دانسته است و یاران ایشان را همچون ستارگان درخشنده و دوستان ایشان را چون مروارید گران‌قیمت و بسان قندیل‌های شیشه‌ای تابناک.

ملاصدرا معتقد است باطن نبوت، ولایت و ظاهر آن شریعت نام دارد. شریعت خود دارای ظاهر و باطنی است که مراتب علما در آن بسیار است؛ پس هرکس نسبتش با پیغمبر تمام‌تر و نزدیکی‌اش به روح او قوی‌تر باشد علم او به ظاهر و باطن شریعت کامل‌تر است؛ پس سزاوار پیروی است. این مراتب پایین‌تر می‌آید تا به عالمان ظاهری می‌رسد؛ در میان این عالمان خود درجاتی وجود دارد و عالم به اصل و فرع از عالم به یکی از این دو ارجح و اعلم است. به همین جهت لازم است حضرت مهدی (ع) هنگام ظهور، ناسازگاری بین احکام اهل ظاهر را برطرف کند و اجتهاد را از میان بردارد و احکام مختلف در یک مسئله را به یک حکم تبدیل کند و آئین‌ها و مذاهب گوناگون، تمامی آئین واحدی شود همان گونه که در زمان حضرت رسول (ص) بود (همو، ۱۳۸۶: ۲/۷۶۳-۷۷۵).

او بر آن است که بدون پیروی و متابعت از خاتم انبیاء، حضرت رسول (ص) و خاتم ولایت،

بستگی دارد. از آن‌جا که وی این صفت را از صفات ذاتی حق می‌داند معتقد است که خداوند انسان متخلّق را پس از طی مراحل چهارگانه بالا از علم لدنی خویش بهره‌مند می‌کند و به او حکمت و فضیلت می‌بخشد تا به واسطه آن به زندگی پاک زنده شود و از حجاب‌های دنیایی گذر کند و به خیر و فضیلت والا دست یابد (همو، ۱۳۸۰: ۳۲).

اینک با توجه به نقش مؤلفه‌های دیگری که ملاصدرا در تصمیم اخلاقی انسان منظور می‌کند می‌توان نتیجه گرفت که وی با این که نقش عقل و قواعد مستخرج از آن را جدی می‌انگارد، اما حیات اخلاقی را در چارچوب این قواعد محصور و محبوس نمی‌کند. اگر چنین تفسیری از نظام اخلاقی او درست باشد پس این خصوصیت می‌تواند گواه دیگری بر نزدیکی نظریه اخلاقی وی به فضیلت‌گرایی باشد.

### ۳-۵- نقش آفرینی قدیس اخلاقی

ملاصدرا هم به پیروی از آموزه‌های شیعی که ائمه هدی الگوی جامع و عالی فضیلت محسوب می‌شوند و هم به اتکای مبانی متافیزیکی‌اش به الگوهای برجسته فضیلت‌گرایی توجهی اساسی و فراگیر نشان می‌دهد (برای نمونه، نک: همو، ۱۳۶۶: ۲/۳۰۲). از نظر او انسان کامل از آن جهت که به صورت پروردگار آفریده شده است جامع تمام نشأت وجودی امر و خلق است و دلیل روشنی است بر پروردگارش. «انسان اخلاقی» ملاصدرا در سلوک خویش به سوی خداوند متعال می‌بایست علاوه بر تصفیه و ریاضت و تمرین، از امام معصوم (ع) پیروی کند و به حکم او گردن نهد؛ این همان راه میانه مدنظر عرفاست. بدین سبب واضح است که او راه شناخت پیغمبر (ص) و امام معصوم (ع) را همان راه بازگشت به قرآن می‌داند (همو، ۱۳۸۶: ۱/۵۰۷-۵۰۹).

واسطه نیت صورت کمال می پذیرند (همو، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۲۲).

از نظر ملاصدرا نفس آدمی در هنگام رجوع به عالم آخرت حامل نتایج اعمال و افکار خود است. بدین ترتیب بر طبق درجات و نیات و اعمال هر فردی مراتب حشر و معاد و درجات لذت و آلام آن فرد تعیین می شود. وی معتقد است که اثر هیچ فعلی از لوح وجود نفس زایل نمی شود، زیرا در عالم آخرت آنچه در این عالم پنهان است، ظاهر می شود و تکرار اعمال نیک و بد به تدریج زمینه تجسم آن را در لوح روح فراهم می کند و کم کم روح انسانی به صورت مناسب عمل و نیت، متصور و به حقیقت واقعی آن متجسم خواهد شد (همو، ۱۳۸۱ ج: ۱۹۱). وی در جای دیگر انجام عمل نیک را مقدمه برای اصلاح حال قلب می داند. و چنین بیان می دارد:

«فاذن، فضائل الاعمال و تفاضل بعضها علی بعض، انما یکون بقدر تأثیرها فی إصلاح نفس و تصفیه القلب و تنویره» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۷۹).

با توجه به مطالب پیش گفته، ملاصدرا معتقد است که انسان ها به منظور دستیابی به حیات مطلوب اخلاقی می بایست فضائل را هم در عرصه حالات درونی و هم در اعمال و زیست بیرونی خود محقق کنند. از این منظر، او نه تنها به نقش ساحت درون در فضیلت گرایی واقف است، بلکه بر نقش حیاتی و تعیین کننده آن در سلوک اخلاقی انسان تأکید می ورزد.

#### ۴- اقسام فضائل اساسی از دیدگاه ملاصدرا

همان طور که گفته شد انسان ملاصدرا دارای سه قوه شهوی، غضبی و عقلی است؛ قوای شهوت و غضب به فساد، اما قوه عقلی به معرفت و اطاعت خداوند دعوت می کند (همو، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۱۵). ملاصدرا رئوس فضائل نفسانی و اخلاق انسانی را در سه فضیلت شجاعت، عفت و حکمت منحصر

حضرت مهدی (ع)، ذره ای نور یقین بر دل سالک نمی تابد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۵۲). بدین ترتیب از توجه و تأکید ملاصدرا بر الگوهای عملی می توان به جایگاه برجسته الگوهای اخلاقی در نظام اندیشه وی پی برد.

با نگاهی به مشرب فکری و شخصیت اخلاقی ملاصدرا درمی یابیم که او از کنار الگوهای اخلاقی به منزله برجسته ترین الگوی فضیلت به راحتی عبور نکرده است. افقی که وی برای حیات اخلاقی مبتنی بر فضیلت ترسیم کرده به اندازه کافی اهمیت این الگوها را در نظام اخلاقی اش نمایان می کند. بنابراین می توان توجه و علاقه او به الگوهای اخلاق را به منزله شاهد دیگری بر فضیلت گرایی او در نظر گرفت.

#### ۳-۶- نقش ساحات درونی انسان

از نظر ملاصدرا «انسان اخلاقی» فردی نیست که صرفاً اعمال ظاهری او متصف به ارزش اخلاقی شود. وی معتقد است حقیقت احوال و اعمال بر ما روشن نیست مگر تا آن زمان که احاطه مشروح بر فعل از زمان آغاز تا مرحله عمل داشته باشیم. به باور او برای به ظهور رساندن یک فعل باید چهار مرحله را پشت سر بگذاریم: الف) حاضر شدن صورت علمی فعل نزد فرد؛ ب) انگیزه و میل به انجام کار؛ ج) حکم عقلی به این که فعل انجام گیرد؛ د) تصمیم و قطع نیت بر انجام فعل مدنظر. او بر این باور است که این قصد و آهنگ در ابتدا ضعیف است، اما اندک اندک محکم و به اراده ای قطعی تبدیل می شود و چون این اراده قطعی شد فعل انجام می گیرد. او از موارد فوق به ترتیب به «حدیث نفس»، «میل»، «اعتقاد» و «اراده» تعبیر می کند (همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۵۶-۳۵۷). بنابراین، نیت و انگیزه عمل در کسب فضائل و اجتناب از رذائل جایگاه قابل اعتنایی دارد. در واقع، اعمال به

این مدعا نفوذ و پریدایی مجموع مؤلفه‌هایی است که جوانب مختلف فضیلت‌گرایی را در آرای او تقویت می‌کند. بر اساس آنچه گذشت:

(۱) ملاصدرا، مانند فضیلت‌گرایان، فضیلت را مقصد و مقصود کمال آدمی می‌داند. برای وی غایت حقیقی زندگی چیزی جز کسب جمیع فضائل نیست؛

(۲) بیشتر بر اهمیت و نقش «بودن» پای می‌فشارد تا عمل صرف؛

(۳) نزد او فضیلت ارزش فی‌نفسه دارد و برخلاف نظریه‌های وظیفه‌گرا و غایت‌گرا به فضیلت به منزله معبری برای نیل به سعادت نگاه نمی‌شود؛

(۴) با این‌که نقش عقل و قواعد مستخرج از آن در نظر وی جدی انگاشته می‌شود، اما حیات اخلاقی را در چارچوب این قواعد محصور و محبوس نمی‌داند؛

(۵) برای وی الگوها و اسوه‌های اخلاقی مدل واقعی و جذاب برای طراحی زندگی مبتنی بر فضیلت‌اند؛

(۶) و دست آخر، به باور وی برای دستیابی به حیات مطلوب اخلاقی می‌بایست فضائل را هم در عرصه حالات درونی و هم در زیست و اعمال بیرونی خود محقق کرد.

### منابع

ارسطو. (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو. چاپ اول.

اکبری، رضا. (۱۳۸۸). «جایگاه مبانی فلسفی ملاصدرا در تبیین فضیلت‌گرایی در خانواده». مجموعه مقالات یازدهمین همایش بزرگداشت حکیم صدرالمآلهین شیرازی. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

می‌داند و مجموع آن‌ها را «عدالت» نام می‌نهد. او معتقد است که برای هر یک از این مبادی سه‌گانه دو طرف افراط و تفریط وجود دارد که از این امور به رذیلت یاد می‌کند. وی تمامی افعال و مبادی آن‌ها را به یک ملکه و خلق بازمی‌گرداند و آن «عدالت» است. او عدالت را که در مقابل آن «جور» قرار می‌گیرد به صراط مستقیم تعبیر می‌کند، که بر سطح جهنم واقع شده است که یا موجب رد شدن از آن می‌شود و یا در حالت انحراف موجب سقوط و استحقاق عذاب جهنم می‌شود (همو، ۱۳۸۳: ۴/۲۰۵-۲۰۷).

فضیلت و رذیلت مورد نظر ملاصدرا به حالات و ملکات راسخ و ثابت در نفس مربوط می‌شود. باید توجه داشت که آنچه نظر ملاصدرا را از فلاسفه دیگر متمایز می‌کند آوردن آیات و روایات و تطبیق مباحث عقلی با آیات و احادیث است. بنابراین از منظر ملاصدرا نفس عمل یعنی ملکه به دست آمده از عمل خود پاداش و جزاست و صورت انسان در آخرت نتیجه همان فعل او در دنیا است (همو، ۱۳۸۰: ۳۱۲).

بدین ترتیب گرچه ملاصدرا در ابتدا همان نظر ارسطو را بیان می‌دارد، اما وی به همین مقدار اکتفا نکرده و همان‌جا که از فضائلی همچون ایمان، عشق، آزادی، امیدواری، تقوا، پارسایی، راست‌گویی، جود و بخشش، توکل و خوش‌قلبی یاد می‌کند گام را فراتر می‌نهد. او توضیح می‌دهد که به چه معنی و چرا می‌باید بودن هر یک از این موارد را فضیلت تلقی کرد که بیان آن بیرون از این مجال است.

### بحث و نتیجه‌گیری

جست‌وجوی مؤلفه‌های اخلاق فضیلت در آرای ملاصدرا نشان می‌دهد از میان نظریه‌های فلسفه اخلاق، «فضیلت‌مداری» به شکل بارزتری در نظام اخلاقی وی ریشه‌دار شده است. گواه روشن بر

- پینکافس، ادموند. (۱۳۸۲). *از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی*. ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور. قم: دفتر نشر معارف.
- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۰). «اخلاق فضیلت‌مدار». *نامه مفید*. ش ۲۸. صص ۵۰-۵۵.
- شهریاری، حمید. (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک ایتنایر*. تهران: سمت.
- فرانکن، ویلیام. کی. (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- مرداک، آیریس. (۱۳۸۷). *سیطره خیر*. ترجمه شیرین طالقانی. تهران: نشر شور.
- ملاصدرا. (۱۳۶۴). *المظاهر الإلهیه*. ترجمه سیدحمید طیبیان. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. جلد ۶. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). *اسرار آیات*. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة العقلیه*. ج ۹. بیروت: دار الإحیاء التراث العربیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ الف). *رسالة سه اصل*. تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدحسین نصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ب). *کسر اصنام الجاهلیه*. تصحیح و تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ج). *شرح بر زاد المسافر*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب. چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ د). *المبدأ و المعاد*. تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. ۲ جلد. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه*. تصحیح و تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *شرح الأصول الکافی (باب العقل و الجهل)*. ۴ جلد. تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا استادی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت. چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*. ۲ جلد. تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- هولمز، ال. رابرت. (۱۳۸۵). *مبانی فلسفه اخلاق*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس. چاپ سوم.
- Hooft, Stan Van. (2006). *Understanding Virtue Ethics*. Chesham [U.K.]: Acumen.
- Swanton, Christine. (2003). *Virtue Ethics, A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press.

## وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه گرا از دیدگاه ملاصدرا

### Knowledge and Mental Existence; A Pluralist Interpretation of Mulla Sadra's View

Mohammad Saeedimehr \*

محمد سعیدی مهر \*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۴

#### Abstract

According to a strong version of the theory of "mental existence", this theory includes three main claims: 1. Perception implies the existence of an idea in the mind of the subject; 2. the reality of the perception is nothing but the mental idea and 3. this mental idea corresponds the external perceived object. In this paper, I shall examine an interpretation of Sadra's view which accepts the first claim while rejecting the second. This interpretation, presented by Javadi Amoli, draws a distinction between the existence of perception and the mental existence of the perceived object. Before this examination, I explore two similar views proposed before Mulla Sadra by Fakhr al-Din Al-Razi and al-Qushchi. Fakhr al-Din Al-Razi, though believing in the mental ideas, thinks that the reality of perception consists in the relation between the mind and the external world. According to Qushchi, the reality of the perception is an immanent entity in the mind which is different from what possesses the mental existence. The final conclusion of this paper is that all these three views encounter serious philosophical challenges.

**Keywords:** Mental Existence, Acquired Knowledge, Fakhr al-Din Al-Razi, al-Qushchi, Mulla Sadra, Javadi Amoli.

#### چکیده

بر اساس یک تفسیر حداکثری از نظریه وجود ذهنی می توان این نظریه را مشتمل بر سه رکن دانست: ۱. در موارد علم حصولی امری (یا صورتی) در ذهن (نفس) عالم وجود می یابد؛ ۲. حقیقت علم حصولی چیزی جز همان صورت موجود به وجود ذهنی نیست؛ ۳. صورت موجود در ذهن به گونه ای مطابق با معلوم خارجی است (واقع نمایی علم). در این مقاله تفسیری از دیدگاه ملاصدرا که ضمن پذیرش رکن نخست با رکن دوم مخالفت می ورزد تشریح و سپس بررسی می شود. این تفسیر، که می توان آن را به دلیل تفکیک میان حقیقت علم و وجود ذهنی «تفسیر تجزیه گرا» نامید، از سوی استاد جوادی آملی ارائه شده که مدعی تغایر میان وجود حقیقی علم از یک سو، و وجود ذهنی و ظلی معلوم در ذهن از سوی دیگر است. از آنجا که مخالفت با رکن دوم پیش از ملاصدرا نیز دارای سابقه است به منزله زمینه تاریخی بحث دو نظریه دیگر نیز بررسی می شوند. نظریه اول از آن فخررازی است که هر چند به وجود صورت های ذهنی معترف است حقیقت علم را همان صورت ذهنی نمی داند. نظریه دوم از سوی فاضل قوشچی ارائه شده که طبق آن حقیقت علم امری قائم به ذهن و موجود به وجود خارجی است که با معلوم که امری حاصل در ذهن و موجود به وجود ذهنی است مغایر است. نتیجه کلی بررسی این نظریات آن است که هر سه با اشکالات یا دست کم ابهامات قابل توجهی مواجه اند.

**واژگان کلیدی:** وجود ذهنی، علم حصولی، فخررازی، فاضل قوشچی، ملاصدرا، جوادی آملی.

## مقدمه

ذهن است، ولی حقیقت علم را همان امر حاصل در ذهن نمی‌دانند.

ج) رکن سوم صبغه معرفت‌شناختی آشکاری دارد و مدعی است آنچه در ذهن به منزله علم حاصل شده فی الجمله واقع‌نماست یعنی حقیقت آنچه را متعلق شناسایی قرار می‌گیرد برای فاعل شناسا آشکار می‌کند.

بر اساس یک گمان اولیه میان دو رکن نخست نوعی تلازم (دست‌کم به حسب آنچه فی الواقع در تاریخ بحث اتفاق افتاده است) برقرار است یعنی کسانی که به رکن اول باور دارند قاعدتاً رکن دوم را پذیرفته‌اند و در یک کلام حقیقت علم حصولی را همان امر موجود در ذهن می‌دانند. محور مقاله حاضر بررسی تفسیری از نظریه ملاصدراست که به انکار ملازمه دو رکن نخست می‌انجامد و قائل به جدایی حقیقت علم از وجود ذهنی است. این تفسیر، که می‌توان آن را «تفسیر تجزیه‌گرا» نامید، از سوی جوادی آملی ارائه شده که بر اساس آن وجود حقیقی علم امری مغایر با وجود ذهنی معلوم است. با توجه به این‌که دیدگاه‌های تجزیه‌گرا پیش از ظهور حکمت متعالیه نیز دارای سابقه است مناسب است نخست، دو نظریه تجزیه‌گرای دیگر یعنی نظریه فخررازی و نظریه فاضل قوشچی را بررسی کنیم به‌ویژه که میان نظریه قوشچی و تفسیر جوادی آملی از ملاصدرا مشابهت‌های اولیه‌ای به چشم می‌خورد.<sup>۲</sup>

## ۱- نظریه فخررازی

شاید فخررازی نخستین کسی باشد که بحث از وجود ذهنی را به منزله مسئله‌ای مستقل مطرح کرده است. پیش از او ابن‌سینا در مواضعی از موافقت خود با وجود ذهنی پرده برداشته، ولی هیچ‌گاه درباره آن به مثابه مسئله فلسفی مستقلی بحث نکرده است. برای نمونه وی در کتاب *التعلیقات* می‌گوید: برای معنای عام [کلی]

نظریه وجود ذهنی از جمله نظریات مطرح در فلسفه اسلامی است که افزون بر جنبه وجودشناختی از بُعد معرفتی (یا معرفت‌شناختی)<sup>۱</sup> نیز برخوردار است. این نظریه در بُعد نخست، بیان‌گر یکی از تقسیم‌های اولیه وجود است که بر اساس آن وجود به دو قسم ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود، اما جنبه معرفتی این نظریه در سایه این واقعیت شکل می‌گیرد که در نظر بسیاری از طرف‌داران آن از یک سو، در پی تبیین وجودشناختی علم (علم حصولی) است و از دیگر سو، مدعی تبیین واقع‌نمایی فی الجمله علم و معرفت بشری است. واقعیت آن است که در عموم آثار فلسفی‌ای که به این بحث پرداخته‌اند تفسیر روشن و دقیقی از خود نظریه ارائه نشده و مباحث عموماً ناظر به عرضه دلایلی بر له نظریه و بررسی دلایل مخالفان و پاسخ به آنهاست. به نظر می‌رسد که این نظریه در تفسیری حداکثری<sup>۲</sup> مشتمل بر سه نظریه فرعی یا سه رکن زیر است:

الف) رکن نخست مدعی است که در مواردی که علم حصولی برای یک فاعل شناسا (عالم یا مدرک) حاصل می‌شود چیزی (مثلاً یک صورت ذهنی) در ذهن (یا نفس) او حاصل می‌شود. همان گونه که ملاحظه می‌شود عنوان نظریه، یعنی عبارت «وجود ذهنی»، مستقیماً ناظر بر همین رکن است. نظریه وجود ذهنی از جهت رکن نخست خود مقابل دیدگاه کسانی قرار می‌گیرد که معتقدند در موارد علم حصولی صرفاً اضافه‌ای میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی محقق می‌شود نه آن‌که چیزی در ذهن یا نفس وجود یابد.

ب) رکن دوم نظریه می‌گوید که حقیقت علم حصولی چیزی جز همان امر حاصل و موجود در ذهن نیست. این رکن در مقابل دیدگاه یا دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرد که هرچند معتقدند تحقق علم حصولی مقارن با وجودیافتن چیزی در

مسئله‌ای مستقل و درخور بحث مطرح می‌کند.<sup>۸</sup> وی در این فصل به ذکر یک دلیل بر وجود ذهنی اکتفا می‌کند و پیش از آن این مقدمه را تبیین می‌کند که اگر به نحو ثبوتی بر امری حکم کنیم «محکوم علیه» می‌بایست فی‌نفسه وجود داشته باشد. فخررازی این مقدمه را مبتنی بر اصلی می‌کند که بعدها به‌عنوان قاعده فرعیه معروف شد و مطابق آن ثبوت شیئی برای شیء دیگر متفرع بر وجود شیء دوم است. فخررازی پس از طرح اشکالاتی بر این مقدمه و پاسخ‌دادن به آنها استدلال خویش را بر وجود ذهنی چنین سامان می‌دهد: ما به دلخواه خود ماهیتی از ماهیات را تصور می‌کنیم و بر آن حکم می‌کنیم که این ماهیت متفاوت با سایر ماهیات است. مثلاً ماهیت انسان را در نظر می‌گیریم و گزاره زیر را می‌سازیم: انسان متفاوت با سایر ماهیات [مثلاً ماهیت اسب یا درخت سیب] است.

بر اساس مقدمه یادشده موضوع ما در این گزاره باید موجود باشد، اما وجودی که در این جا برای موضوع مزبور (انسان) الزام می‌شود به دو دلیل نمی‌تواند وجود خارجی باشد: نخست آن‌که، اگر وجودی که برای موضوع از جهت حکم کردن بر آن (محکوم علیه واقع شدن) لازم می‌آید وجود خارجی باشد، می‌بایست حکم کردن بر معدومات خارجی ممکن نباشد حال آن‌که ما احکامی را بر معدومات خارجی بار می‌کنیم؛ ثانیاً، هرچند ماهیتی که در گزاره مورد نظر موضوع قرار گرفته در خارج موجود باشد (مثل انسان)، ولی صحت حکم مورد بحث (یعنی متفاوت بودن با سایر ماهیات) متوقف بر علم ما به وجود خارجی آن نیست؛ در حالی که اگر وجودی که برای موضوع مورد بحث از جهت حکم مزبور لازم می‌آید وجود خارجی می‌بود، صحت این حکم مشروط به علم ما به وجود خارجی آن می‌شد.

وجودی در اعیان [وجود خارجی] نیست، بلکه وجود آن در ذهن است مانند حیوان [که به عنوان حیوان در خارج موجود نیست] پس آن هنگام که وجود آن خاص شود انسان یا حیوان دیگری خواهد بود.<sup>۹</sup>

سخن ابن‌سینا این است که معنایی کلی مانند حیوان با قید کلیت در خارج وجود ندارد، بلکه فقط در ذهن موجود است ولی هنگامی که تخصیص بخورد و جزئی شود به صورت یک انسان یا حیوان خاص دیگری در خارج موجود خواهد بود. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ابن‌سینا در این عبارت به صورت آشکار از اعتقاد خود به وجود ذهنی<sup>۱۰</sup> پرده برمی‌دارد. هرچند شیخ در این عبارت به آنچه بعدها به‌منزله یکی از ادله اثبات وجود ذهنی مطرح شد (یعنی اثبات وجود ذهنی از طریق علم ما به حقایق یا معانی کلی) اشاره‌ای گذرا دارد، ولی این امر را به‌منزله مسئله‌ای مستقل و مشخص واری نمی‌کند.

وی همچنین در *الهیات شفا* آن‌جا که قول متکلمان را در باب اعمیت ثبوت از وجود (و ثبوت معدومات ممکن) نقد و بررسی می‌کند در مقام واکاوی علت گرایش آنان به این قول علت را در این می‌بیند که این گروه از وجود ذهنی معدومات خارجی غفلت ورزیده‌اند.<sup>۱۱</sup> وی در پاسخ به این استدلال که: «از امور معدوم خبر داده می‌شود پس این امور از گونه‌ای ثبوت و تحقق برخوردارند» تصریح می‌کند که امور معدوم آن هنگام که از آنها اخبار می‌شود لزوماً در ذهن موجودند و از وجود ذهنی برخوردارند هرچند از وجود خارجی بهره‌ای نداشته باشند.<sup>۱۲</sup>

فخررازی کتاب *نخست المباحث المشرقیه* را به مباحث امور عامه اختصاص داده است و باب نخست این کتاب را به مباحث وجودشناسی. وی در فصل ششم این باب با عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» مبحث وجود ذهنی را به‌مثابه

اضافه خاص بین این موجود و ذاتش برای تحقق علم آن به خود کافی است و همین اضافه حقیقت علم به ذات را تشکیل می‌دهد، اما در مورد علم شیء به سایر اشیاء از آنجا که چنین علمی می‌تواند به معلوم من حیث هی هی (در حالی که در خارج موجود نیست) تعلق گیرد تحقق صورتی ذهنی در نزد عالم ضرورت می‌یابد و در این حالت حقیقت علم عبارت از اضافه عالم به آن صورت ذهنی خواهد بود.<sup>۱۲</sup>

با نظر به ادعای نخست فخر مبنی بر این که علم از سنخ کیف ذات الاضافه است و بنا بر توضیحات اخیر وی که در بالا نقل شد، دیدگاه نهایی او (دست کم در کتاب *المباحث المشرقیه*) علم حصولی در موارد علم موجودی به ذات خود از سنخ اضافه محضه است و در مواردی که پای علم موجودی به شیء دیگری در میان باشد علم وی از مقوله کیف ذات الاضافه است.

به نظریه فخر رازی بعدها انتقادات زیادی شد. بخشی از این انتقادات مبتنی بر این برداشت است که فخر رازی حقیقت علم حصولی را (به صورت مطلق و بدون تفکیک میان علم به ذات و علم به غیر) از مقوله اضافه می‌داند. یکی از اشکالات معروف آن است که نظریه فخر رازی از تبیین علم ما به معدومات خارجی عاجز است، چراکه تحقق اضافه بدون تحقق یکی از طرفین آن محال است. سبزواری در نقدی بر دیدگاه فخر آن را مبتلا به خلط امر بالذات و امر بالعرض می‌داند با این توضیح که آنچه بالذات علم حصولی را تشکیل می‌دهد همان صورت مرسوم در ذهن است که از مقوله کیف است، ولی این صورت (معلوم بالذات) مقارن با اضافه‌ای به شیء خارجی (معلوم بالعرض) است. بنابراین علم دانستن این اضافه علم دانستن امری است که صرفاً مقارن با علم حقیقی یعنی همان صورت ذهنی حاصل شده است.<sup>۱۳</sup>

به هر تقدیر با رد احتمال این که وجود مورد نظر برای موضوع در این بحث وجود خارجی باشد نتیجه می‌شود که موضوع می‌بایست در ذهن موجود باشد و این به منزله اثبات وجود ذهنی است.<sup>۹</sup> می‌بینیم که فخر رازی (دست کم در کتاب *المباحث المشرقیه*) کاملاً از اصل وجود ذهنی دفاع می‌کند، ولی آیا وی حقیقت علم را همان امر (صورت) موجود در ذهن می‌داند؟

فخر رازی در بخش دیگری از همین کتاب زمانی که به سراغ بیان حقیقت علم می‌رود آرای موجود در این باب را در چهار رأی اصلی طبقه‌بندی می‌کند:

۱. علم حقیقتی عدمی است. از تفسیری که فخر از این رأی ارائه می‌کند چنین برمی‌آید که گروهی که در علم تجرد را شرط کرده‌اند در واقع برای علم حقیقتی عدمی در نظر گرفته‌اند، چراکه تجرد چیزی جز سلب ماده و عدم خصوصیات مادی نیست؛

۲. علم حقیقتی وجودی و از مقوله کیف است؛  
۳. علم حقیقتی وجودی و از مقوله اضافه است؛  
۴. علم حقیقتی وجودی و کیف ذات الاضافه است.<sup>۱۰</sup> (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۴).

فخر رازی در ادامه بحث خویش سه رأی نخست را نقد می‌کند. از آنجا که بررسی نقدهای وی ما را از هدف اصلی این نوشته دور می‌کند از آن صرف نظر می‌کنم. آنچه برای ما اهمیت دارد توجه به این مطلب است که وی سرانجام از قول چهارم دفاع می‌کند و علم را کیف ذات الاضافه می‌داند.<sup>۱۱</sup>

اما چه نسبتی میان این دیدگاه (در باب حقیقت علم) و دیدگاه وی در پذیرش وجود ذهنی برقرار است. شاید توضیحی که فخر در ادامه بحث خود و در مقام تشریح بیشتر رأی مختار خویش می‌آورد بتواند این نسبت را تاحدی آشکار کند. چکیده سخن او آن است که اگر سخن از علم موجودی به ذات خود باشد نیازی به ارتسام صورت ذهنی نیست، بلکه صرف تحقق



قوشچی در شرح وی بر *تجرید العقائد* خواجه طوسی است. وی این دیدگاه را در واکنش به برخی اشکالات وارد بر نظریه وجود ذهنی اظهار کرده است. خواجه در مسئله چهارم از فصل نخست مقصد اول کتاب *تجرید العقائد* که به بحث وجود ذهنی اختصاص یافته است بدون ذکر اشکالات نظریه وجود ذهنی در پاسخ به یک اشکال مقدر می گوید: «و الموجود فی الذهن إنما هو الصورة المخالفة فی كثير من اللوازم: آنچه در ذهن موجود می شود صرفاً صورتی است که با (شیء معلوم) در بسیاری از لوازم مخالف است». علامه حلی در توضیح این عبارت سخن خواجه را پاسخ به این اشکال مقدر می داند که اگر ماهیات امور خارجی در ذهن موجود شوند، لازم می آید که با تصور گرما و سرما ذهن ما گرم و سرد شود و با تصور سیاهی و سفیدی ذهن سفید و سیاه شود که در این صورت ذهن ظرفی برای تحقق اجتماع ضدین خواهد شد.

پاسخ خواجه آن است که آنچه در این موارد در ذهن حاصل می شود نه خود ماهیت گرما و سیاهی، بلکه صورت آن است؛ صورتی که در بسیاری از لوازم با (ماهیت) شیء خارجی تفاوت دارد. مثلاً حرارت خارجی موجب گرم شدن اشیای دیگر می شود در حالی که صورت حرارت در ذهن چنین لازمه ای را در پی ندارد و روشن است که تضاد میان افراد خارجی این امور (مانند گرما و سرما) برقرار است نه میان صورت های ذهنی آنها<sup>۱۵</sup> (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۰).

قوشچی در شرح عبارت خواجه پس از اشاره به اشکال مقدر در این مقام<sup>۱۶</sup> و تقریر پاسخ خواجه اشکالاتی را مطرح می کند. بحث قوشچی در این بخش گویای ناخرسندی وی از پاسخ خواجه است و از این رو، در ادامه پاسخ مختار خویش را که مبتنی بر تفکیک میان امر حاصل در ذهن و امر قائم به ذهن است عرضه می کند.<sup>۱۷</sup>

در مقام نقد دیدگاه فخررازی می توان گفت: اولاً، این دیدگاه از نوعی ابهام رنج می برد، چراکه معلوم نیست سرانجام وی علم حصولی را از مقوله کیف (هرچند نه کیف محض بلکه کیف ذات الاضافه) می داند یا از مقوله اضافه و تفکیک میان علم به ذات و علم به غیر نیز (در وجه جمعی که در بالا به آن اشاره شد) چندان راهگشا به نظر نمی رسد، زیرا ممکن است ادعا شود که در این دو نوع علم حصولی ما حقیقتاً تفاوتی در درون خود نمی یابیم و بالوجدان درمی یابیم که بین علم به مفهومی که از خود داریم و علم به سایر مفاهیم تفاوتی نیست هرچند ممکن است طریق دستیابی ما به مفاهیم در این دو مورد متفاوت باشد. همچنین، نقدهایی که وی بر دیدگاه مشهور وارد می کند مبنی بر این که علم همان صورت حاصل در ذهن است چندان قوی نمی نماید. فخررازی در فصلی از کتاب *المباحث المشرقیة* که دیدگاه مشهور را نقد می کند، مبنی بر این که علم همان صورت معلوم نزد عالم است، سه دلیل در رد این دیدگاه می آورد که همگی قابل پاسخ اند. از قضا به نظر می رسد که ادله فخر در این جا از سنخ همان ادله ای است که بعدها در قالب اشکالات وجود ذهنی مطرح و به آن پاسخ داده شده است. برای مثال وی در دلیل سوم خود می گوید که لازمه دیدگاه مشهور آن است که هنگام علم ما به اجسام خارجی ماهیت آن ها در ذهن ما حاصل شود در حالی که چنین نیست.<sup>۱۸</sup>

به هر تقدیر، دیدگاه فخررازی، صرف نظر از ابهامی که در طرح آن به چشم می خورد، با چالش های متعددی چه از جهت استحکام مبانی و چه از حیث معقولیت لوازم آن روبه روست.

## ۲- نظریه فاضل قوشچی

دیدگاه دومی که به نوعی از تفکیک میان وجود ذهنی و علم جانب داری می کند از آن فاضل

پذیرفت؛ یعنی ادعای قوشچی نظریهٔ سومی است که هم با نظریهٔ شبیح متفاوت است (چون ظاهراً مدعی اتحاد ماهوی معلوم ذهنی با معلوم خارجی است) و هم با نظریهٔ وجود ذهنی تفاوت دارد (چون مدعی تحقق دو امر مغایر با هم در ذهن است) و از این رو، باید با دلیل مستقلاً آن را ثابت کرد؛ کاری که قوشچی انجام نداده است.<sup>۱۸</sup>

ملاصدرا نیز چندین ایراد بر دیدگاه قوشچی وارد کرده است. برخی از این اشکالات ناظر به «نامعقولیت ذاتی» این دیدگاه است مانند آن که گفته شود با توجه به تجرد نفس ناطقه، در جایی که صورت معقولی در ذهن (که یکی از مراتب نفس است) تصور شود، از آن جا که صورت معقول نیز مجرد است، ظرفیت ذهن برای آن فاقد ملاک خواهد بود، چراکه «ظرف بودن» یک موجود مجرد (یعنی نفس) برای موجود مجرد دیگری (یعنی صورت معقول) بر پایهٔ اصول متافیزیکی فلسفهٔ اسلامی امری بی معنا و نامعقول است. همچنین، نمی توان ترجیحی برای ظرفیت نفس برای صورت مزبور نسبت به حالت عکس آن یعنی ظرفیت آن صورت برای نفس ارائه کرد و به دیگر سخن، چنین ترجیحی ترجیح بلامرجح خواهد بود.<sup>۱۹</sup> برخی از اشکالات دیگر ناظر به «لوازم باطل» این دیدگاه است: امر حاصل در ذهن در ادراکات عقلی بر پایهٔ دیدگاه قوشچی حقایقی مجرد و قائم به ذات اند و لازمهٔ این امر ازلیت آنهاست در حالی که قوشچی خود به حدوث این امور در ذهن اذعان دارد.<sup>۲۰</sup> پاره‌ای دیگر از ایرادات ملاصدرا به «عدم کفایت» دیدگاه قوشچی در پاسخ‌گویی به اشکالات وجود ذهنی بازمی‌گردد در حالی که فاضل قوشچی مدعی چنین کفایتی است. یکی از اشکالات نظریهٔ وجود ذهنی لزوم اجتماع کلیت و جزئیت بود و قوشچی با تفکیک میان امر حاصل در ذهن و امر قائم به ذهن اولی را کلی و دومی را جزئی دانست.

چکیدهٔ دیدگاه او آن است که در موارد علم حصولی به امور خارجی (مانند گرما یا حیوان) دو امر در ذهن محقق می‌شوند: الف) امر حاصل در ذهن (که قائم به ذهن نیست) و از این رو ذهن به آن متصف نمی‌شود. این امر طبق بیان قوشچی از سخن مفاهیم است و می‌توان به آن عنوان «معلوم» را اطلاق کرد؛ ب) امر قائم به ذهن که ذهن به آن متصف می‌شود و از سخن کیفیات نفسانی است و عبارت است از علم به آن مفهومی که در ذهن حاصل است. به باور قوشچی این دو امر هر یک خصوصیات متفاوت (و گاه متقابل) دارند: امر حاصل در ذهن متصف به معلومیت، کلیت و جوهریت (در جایی که سخن از علم به جوهر خارجی باشد) می‌شود در حالی که، امر قائم علم است و به دلیل قیام به ذهن و کیف نفسانی بودن ذیل عنوان عرض جای می‌گیرد و به علت آن که قائم به ذهنی شخصی است باید آن را امری جزئی به شمار آورد. به این ترتیب، دیدگاه منتخب قوشچی (در صورت صحیح بودن) قابلیت آن را دارد که به چندین اشکال از اشکالات وارد بر نظریهٔ وجود ذهنی پاسخ دهد؛ اشکالاتی که می‌گویند نظریهٔ وجود ذهنی مستلزم اجتماع جوهریت و عرضیت و اجتماع کلیت و جزئیت و نیز اجتماع دو وصف علم و معلوم در شیء واحدی است.

دیدگاه قوشچی با انتقادات متعددی روبه‌رو شده است. ملا جلال‌الدین دوانی در تعلیقات خود بر شرح قوشچی می‌گوید که امر قائم به ذهن یا از جهت ماهیت با شیء معلوم مغایرت دارد که در این صورت نظریهٔ او (قوشچی) همان نظریهٔ شبیح خواهد بود و اگر با آن متحد باشد، هر دو اشکال (اشکال اجتماع ضدین و اشکال اجتماع جوهریت و عرضیت) بر آن وارد است. وی سرانجام این اشکال را مطرح می‌کند که نظریهٔ قوشچی «احداث مذهب ثالث» است که بدون اقامهٔ دلیل نمی‌توان

جوادی آملی در جایی می‌پذیرد که تفسیر ملاصدرا از ظلیت وجود ذهنی مطابق همین تفسیر رایج و متعارف است: «گرچه ظاهر برخی از تعبیرهای صدرالمثلهین در *سفار* و غیر آن این است که موجود ذهنی ظلّ موجود خارجی است...» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۲)، ولی این تفسیر را نادرست می‌دانند و شاید به همین دلیل معتقدند که ملاصدرا نیز نمی‌تواند حقیقتاً به چنین تفسیری پایبند باشد. دلیل نامعقولیت این تفسیر آن است که «... مهم‌ترین دلیل وجود ذهنی آن است که ما معدوم‌های خارجی را ادراک می‌کنیم؛ نظیر معقولات ثانی و نیز بر معدوم‌های خارجی حکم می‌نماییم... و هیچ‌گونه وجود خارجی برای معلوم نیست و چیزی که خود معدوم است چگونه سایه دارد تا صورت علمی در سایه آن معلوم خارجی یافت شود؟» (همان).

لبّ استدلال آن است که چون وجود ذهنی شامل موارد علم به معدومات خارجی نیز می‌شود و در این موارد چیزی در خارج نیست که وجود ذهنی ظلّ آن باشد، بنابراین وجود ذهنی نمی‌تواند ظلّ وجود خارجی دانسته شود.<sup>۲۵</sup>

غرض از ذکر مطالب بالا این است که نظریه مورد بحث در این جا از نصوص عبارات ملاصدرا به دست نمی‌آید و حتی برخی عبارات وی با برخی مؤلفه‌های این نظریه (یعنی ظلیت وجود ذهنی برای وجود علم) سازگار نیست<sup>۲۶</sup> و استناد آن به ملاصدرا فقط می‌تواند بر اساس استنباط آن از مجموعه مبانی و نظریات ذریبط ملاصدرا موجه باشد.

به هر حال، چکیده تفسیر جوادی آملی آن است که در موارد تحقق علم حصولی<sup>۲۷</sup> در پرتو تحلیل عقلی چهار چیز در ذهن حاصل‌اند:<sup>۲۸</sup>

۱) «وجود علم» که وجودی خارجی است. البته خارجی بودن وجود علم همراه با این حقیقت است که موطن و جایگاه آن نفس است مانند قدرت که موجود خارجی است، ولی جایگاه آن

اشکال ملاصدرا آن است که شائبه اجتماع کلیت و جزئیت به خود امر حاصل در ذهن (که قوشچی از آن به «معلوم» تعبیر می‌کند) نیز سرایت خواهد کرد، چراکه مفهوم حاصل در ذهن (در موارد علم ما به کلیات) به آن علت که از عوارض و مشخصات خارجی تجرید شده کلی است و به آن علت که به وجود مستقلی در ذهن موجود است و به تبع تشخیص ذهن و نفس، از تشخیص برخوردار است به جزئیت متصف می‌شود و از این رو اشکال اجتماع کلیت و جزئیت بی‌پاسخ باقی می‌ماند.<sup>۲۱</sup>

دیدگاه قوشچی به دلیل اشکالات یادشده و شاید از همه مهم‌تر به دلیل اتکانشدن آن بر استدلالی اثباتی مورد قبول فیلسوفان و متکلمان متأخر قرار نگرفت.<sup>۲۲</sup> با این حال، تا آن جا که به اهداف این مقاله مربوط می‌شود به این دیدگاه، به مثابه نظریه‌ای که پیش از ظهور حکمت متعالیه ارائه شده است و به گونه‌ای به تفکیک میان وجود ذهنی و علم می‌انجامد، می‌توان توجه کرد.

### ۳- تفسیر جوادی آملی از نظریه ملاصدرا

دیدگاه سومی که در این جا بحث می‌شود از سوی جوادی آملی در شرح وی بر *سفار* مطرح شده است.<sup>۲۳</sup> هر چند این دیدگاه به نوعی به ملاصدرا نسبت داده می‌شود، ولی صراحتاً مستند به هیچ یک از عبارات وی نیست. یکی از ارکان این نظریه آن است که وجود ذهنی، که از آن به وجود ظلی تعبیر می‌شود،<sup>۲۴</sup> ظلّ وجود علم (در نفس) قرار می‌گیرد و نه ظلّ وجود خارجی معلوم (توضیح بیشتر این مطلب به زودی خواهد آمد). این تفسیر از ظلیت وجود ذهنی قدری عجیب می‌نماید و با برداشت اولیه و متعارف تفاوت دارد، چراکه اولین تفسیری که در برخورد با این تعبیر به ذهن می‌رسد آن است که وجود ذهنی یک شیء ظلّ و سایه «وجود خارجی» آن شیء است.

نفس قادر است. در میان مباحث فلسفی مبحث علم عهده‌دار اثبات چنین وجودی است و مسئله اتحاد عالم و معلوم نیز بر مدار همین وجود می‌شود (همان: ۴۱) این وجود دارای آثار خارجی مختص به خود است؛

۲) «معنای علم» که بر اساس دیدگاه مشهور از سنخ «ماهیت» است و بر پایه نظریه خاص ملاصدرا (که علم را از سنخ وجود می‌داند) از سنخ «مفهوم» است (مفهومی که خارج از مقولات است)؛<sup>۲۹</sup>

۳) «معلوم» یا همان صورت علمی که موجود به وجود ذهنی است؛

۴) «وجود ذهنی» معلوم که فاقد آثار است. این وجود بی‌ارتباط با مبحث اتحاد عاقل و معقول است و همانی است که در مبحث وجود ذهنی محور بحث را تشکیل می‌دهد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد وجود ذهنی در این دیدگاه وجودی ظلی است، ولی (برخلاف برداشت متعارف) ظلیت آن نسبت به وجود علم (در موطن نفس) است نه در مقایسه با وجود خارجی (خارج از نفس) شیء معلوم. به دیگر سخن، ذوظل (صاحب سایه) در این جا نه شیء خارجی، بلکه خود حقیقت علم است (همان: ۴۱، ۴۲):

«وجود ذهنی ظل وجود خارجی علم است نه وجود خارجی معلوم یعنی علم (ع، ل، م) به وجود خارجی در نفس موجود است، لیکن نحوه این وجود مانند انحای وجودهای نفسانی دیگر؛ مانند قدرت، عدل، تقوی و ... نیست که فقط خود را روشن کنند، بلکه این وجود خاص حقیقی [حقیقتی؟] است که متعلق خود را روشن می‌نماید و چون نور حقیقی ظاهر به ذات و مظهر غیر است آن غیر که در علم حصولی روشن می‌شود همان صورت علمی (معلوم) می‌باشد که در سایه همین نور پدید می‌آید...» (همان: ۴۲).

این نظریه پیامدهای خاصی را به دنبال دارد از جمله آن‌که:

الف) همان‌گونه که قبلاً اشاره شد بر پایه این نظریه وجود ذهنی ظل و سایه وجود خارجی علم در موطن نفس است نه آن‌که سایه وجود خارجی معلوم باشد؛

ب) بر اساس تفسیر رایج معلوم بالذات همان صورت ذهنی است و شیء خارجی نیز معلوم بالعرض است،<sup>۳۰</sup> ولی بر پایه این نظریه مصادیق «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» تغییر می‌کنند یعنی معلوم بالذات همان وجود علم و معلوم بالعرض صورت ذهنی موجود به وجود ذهنی است و شیء خارجی را فقط به دو واسطه می‌توان معلوم بالعرض دانست:

«... معلوم بالذات همان وجود علم است و صورت ذهنی معلوم بالعرض بوده و در نتیجه واقعیت خارجی که به واسطه صورت ذهنی در معرض آگاهی نفس قرار می‌گیرد به دو واسطه معلوم بالعرض می‌باشد» (همان: ۹۹).

ج) در سایه این نظریه ارتباط میان دو مبحث وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول تفسیر روشنی می‌یابد؛<sup>۳۱</sup> به این صورت که موضوع مبحث اول وجود ذهنی و ظلی معلوم است و موضوع مبحث دوم وجود خارجی و حقیقی علم.

در نگاهی کلی به این نظریه چه‌بسا آن را شبیه دیدگاه فاضل قوشچی بیابیم، چراکه در هر دو دیدگاه به نوعی میان علم و معلوم تفکیک شده است. در نظر قوشچی معلوم همان امر حاصل در ذهن است و علم همان امر قائم به ذهن. در نظریه اخیر نیز علم به وجود خارجی موجود می‌شود و معلوم به وجود ذهنی ظلی. در نتیجه این پرسش به ذهن می‌رسد که چه نسبتی میان این دو نظریه هست.

در نگاه نخست ممکن است تفاوت آشکاری بین این دو دیدگاه ادعا شود، چراکه قوشچی بدون تفکیک میان ماهیت و وجود علم و نیز میان

بیشتری می‌یابد که نظریهٔ اخیر را به نحوی قابل استناد به ملاصدرا بدانیم. در این صورت، قاعدتاً می‌باید نظریهٔ اخیر از اشکالاتی که ملاصدرا خود به ورود آن‌ها بر نظریهٔ قوشچی اذعان داشته است مصون باشد، چراکه در غیر این صورت به تعبیر رایج «کَرّ الی ما فر» صورت گرفته است به این معنا که ملاصدرا خود در دام ایراداتی که بر قوشچی وارد کرده گرفتار آمده است.

با مروری بر مباحث جوادی آملی به نظر می‌رسد که وی چندان دغدغهٔ ورود در این بحث و نشان‌دادن مصونیت نظریه‌اش از اشکالات وارد بر دیدگاه قوشچی را نداشته است. در بررسی این نظریه نکاتی به ذهن می‌رسد که در ادامه آن‌ها را مطرح خواهیم کرد.

اولین اشکال وارد بر نظریهٔ قوشچی مخالفت آن با وجدان بود به این بیان که ما وجداناً (از طریق نوعی درون‌نگری) می‌یابیم که وقتی به امری علم حصولی پیدا می‌کنیم بیش از یک امر واحد در ذهن حاصل نمی‌شود.<sup>۳۲</sup> آیا این اشکال (مخالفت با وجدان) بر نظریهٔ اخیر وارد نیست؟ آیا ادعای مغایرت وجود خارجی علم در موطن نفس با وجود ذهنی معلوم در همان موطن برخلاف یافته‌های درونی ما نیست؟ اگر نتوانیم تفاوت معناداری میان این دو نظریه از جهت قائل شدن به دو وجود (موجود) مغایر در نفس بیابیم، آن‌گاه اگر ایراد «مخالفت با وجدان» بر نظریهٔ اول وارد باشد، طبیعتاً همین ایراد بر نظریهٔ دوم نیز وارد خواهد بود.

شاید بتوانیم تفاوت را در نحوهٔ وجود ذهنی و تأمل در «ظلی بودن» آن (بر اساس تفسیر خاصی از ظلیت) بیابیم. در دیدگاه قوشچی علم و معلوم هر دو در نفس به دو وجود «حقیقی» و «مستقل» از یکدیگر موجودند و یگانه تفاوت در این است که یکی قائم به ذهن و دیگری حاصل در آن است بدون آن‌که قائم به نفس باشد، اما در نظریهٔ اخیر

ماهیت و وجود معلوم فقط به تحقق دو امر در ذهن اشاره کرده است، اما در نظریهٔ اخیر با تفکیک میان وجود و ماهیت (یا مفهوم) علم و میان وجود و ماهیت معلوم سخن از تحقق چهار امر است. به نظر می‌رسد که این تفاوت چندان بنیادین نباشد، زیرا چه بسا با اعمال تفکیک میان ماهیت و وجود بر نظریهٔ قوشچی بتوان این تفاوت را از میان برداشت. جوادی آملی خود در جایی تقریری از نظریهٔ قوشچی ارائه می‌کند که به پذیرش حصول چهار امر می‌انجامد. وی پس از اشاره به اشکال اجتماع جوهریت و عرضیت می‌گوید:

«فاضل قوشچی مدعی است که این اشکال بر مبنای مختار او وارد نیست، زیرا بر اساس افتراق بین حصول در ذهن و قیام به آن چون مثل [مثلاً؟] مفهوم حیوان در ذهن حاصل شود، چهار امر قابل تصور است: اول، علم به آن مفهوم است که کیفی نفسانی بوده و ماهیتی عرضی و امری جزئی و مشخص است و قائم به نفس می‌باشد و تشخیص آن به تشخصات ذهنی است. دوم، وجود کیف است که موجودی خارجی و عینی است. سوم، مفهوم حیوان است که در ذهن حاصل می‌شود، و آن امری کلی و جوهری و ماهیتی است که معلوم نفس می‌باشد. چهارم، وجود مفهوم حیوان است که وجودی خارجی نیست، بلکه ذهنی است و به همین دلیل مفهوم حیوان مانند علم موجود در خارج نبوده بلکه موجود در ذهن می‌باشد» (همان: ۳۲۴).

تا بدین‌جا روشن شد که تفاوت ظاهری اولیه میان دو نظریهٔ مورد بحث قابل رفع است، اما پذیرش این مطلب ما را با پرسش دیگری روبه‌رو می‌کند: نسبت نظریهٔ اخیر با اشکالات متعددی که بر نظریهٔ قوشچی وارد شده است چیست؟ به دیگر سخن، آیا نظریهٔ اخیر از ورود اشکالات مزبور مصون است. این پرسش زمانی جدیت

مقایسه‌ای و آن هم در مقایسه با وجود خارجی شیء (معلوم خارجی) است و معنایی بیش از این نکته معروف ندارد که وجود ذهنی از یک جهت مقابل وجود خارجی و از یک جهت خود به منزله وجود خارجی تلقی می‌شود، چراکه در یک معنای عام از خارجیت، وجود مساوق با خارجیت است. خلاصه آن که به نظر می‌رسد اگر بخواهیم مغایرت وجود خارجی علم و وجود ظلّی معلوم را در ذهن مثلاً با غیر حقیقی خواندن وجود ظلّی چندان جدی نگیریم، چه بسا از ایراد مخالفت با وجدان رهایی یابیم، ولی با این پرسش اساسی روبه‌رو خواهیم بود که حقیقت وجود ظلّی غیر حقیقی چیست؟ به تعبیر دیگر، به نظر می‌رسد که بر پایه نظریه اخیر مغایرت میان علم و معلوم در ذهن مغایرت غیر اعتباری است و این امر ما را به صورت جدی با اشکال «مخالفت با وجدان» مواجه خواهد کرد.

اشکال دیگر بر نظریه قوشچی «بلادلایل» بودن آن بود. نظریه اخیر برای رویارونشدن با این اشکال به چه استدلالی متوسل می‌شود؟ قبلاً اشاره شد که در بیان این مدعا که وجود ذهنی ظلّ وجود خارجی معلوم نیست می‌توان به استدلالی متوسل شد که خلاصه آن چنین است: اگر وجود ذهنی ظلّ وجود خارجی معلوم باشد، لازم می‌آید که در علم به معدومات خارجی، وجود ذهنی صورت آن امر معدوم ظلّ یک امر معدوم باشد در حالی که بدیهی است امر معدوم فاقد ظلّ است (همان گونه که درخت معدوم فاقد سایه است). شاید بتوان این استدلال را در قالب استدلالی بر له اصل نظریه بازسازی کرد: وجود ذهنی نمی‌تواند ظلّ وجود خارجی شیء باشد و از آن جهت که حقیقت وجود ذهنی یک وجود ظلّی و تبعی است معلوم می‌شود که وجود ذهنی ظلّ حقیقت علم (در نفس) است و این به نوبه خود مستلزم نوعی تغایر بین علم و معلوم (که به وجود ذهنی موجود

تأکید می‌شود که وجود ذهنی یک وجود «تبعی» و «ظلّی» است، ولی در این جا این پرسش مطرح می‌شود که وجود ظلّی دقیقاً چه نوع وجودی است؟ از برخی توضیحات برگرفته از استعاره «سایه» (که مبنای اصطلاح «وجود ظلّی» است) و نیز از این تفاوت تبعی که وجود ظلّی آثار وجود خارجی را ندارد که بگذریم، جای این پرسش هنوز هست که حقیقتاً چه تفاوتی میان وجود ظلّی و وجود غیر ظلّی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد که در دیدگاه مشهور ظلّی نامیدن وجود ذهنی صرفاً حکایت از یک نگاه قیاسی دارد به این معنا که وقتی وجود ذهنی شیء را با وجود خارجی آن مقایسه می‌کنیم نوعی تبعیت در آن می‌یابیم که از سنخ تبعیت سایه از صاحب سایه است. با این حال، وجود ذهنی در نگاه غیر مقایسه‌ای واقعاً یک نحوه وجود خارجی (به معنای عام آن) است و بنابراین آثار مختص به خود را نیز داراست؛ همان گونه که هر وجود حقیقی‌ای چنین است، اما در دیدگاه جوادی آملی که وجود ذهنی ظلّ وجود علم می‌شود و نه ظلّ وجود معلوم خارجی چه باید گفت؟

وی در جایی می‌گوید: «... وجود ذهنی وجودی حقیقی نیست بلکه وجودی ظلّی است یعنی وجودی است که در ظلّ وجود علم ظاهر می‌شود و وجود علم وجودی حقیقی و ناعت است که برای نفس حاصل می‌شود...» (همان: ۳۲۶). ظاهر این عبارت آن است که وجود ظلّی وجودی حقیقی نیست، اما اگر چنین است پس وجود ظلّی چگونه وجودی است؟ این سؤال زمانی اهمیت خود را می‌یابد که به این نکته توجه شود که ما در مباحث رایج فلسفه اسلامی و در بحث از اقسام وجود، تقسیم مستقلی با عنوان «وجود ظلّی - وجود غیر ظلّی» یا «وجود حقیقی - وجود غیر حقیقی» نداریم و اگر وجود ذهنی وجود ظلّی نامیده می‌شود در یک معنای

معرفت‌شناسی معاصر غربی مورد توجه نیست. از این رو این بُعد از نظریه وجود ذهنی هر چند واجد خصلت معرفتی است (چراکه به هر تقدیر بحثی است در باب علم و معرفت)، اما جنبه معرفت‌شناختی (دست‌کم به اصطلاح رایج در مباحث معاصر فلسفه غربی) نیست.

۲. در تفاسیر حداقلی از این نظریه می‌توان آن را صرفاً مشتمل بر رکن اول یا دو رکن اول و دوم یا دو رکن اول و سوم دانست. در نظر نگارنده، رکن اول شرط لازم برای ارائه هر گونه تفسیر معیاری از نظریه وجود ذهنی است.

۳. این مقاله در شکل اولیه خود در قالب یکی از سمینارهای فلسفی گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس در بهار ۱۳۹۲ ارائه شد.

۴. المعنی العام لا وجود له فی الاعیان بل وجوده فی الذهن کالحيوان مثلاً فإذا تخصص وجوده كان إما انساناً أو حیواناً آخر (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۸۳).

۵. آنچه در این جا ابن سینا به آن اذعان کرده تفسیری حداقلی از نظریه وجود ذهنی است که فقط بر رکن اول از سه رکن یادشده تأکید دارد.

۶. وإنما وقع اولئك فی ما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الاخبار انما يكون عن معان لها وجود فی النفس و إن كانت معدومة فی الاعیان .... (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴).

۷. .... فبین أن المخبر عنه لابد من ان يكون موجوداً وجوداً فی النفس (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴).

۸. تذکر این نکته بایسته است که دیدگاه فخر رازی در باب حقیقت علم در آثار گوناگون وی با بیانی کاملاً مشابه و یکسان ارائه نشده است و این امر سبب شده که بسیاری از محققان عبارات وی را در این زمینه مختلف بدانند (نک: شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۵۹). برای مثال وی در شرح اشارات می‌گوید: و الحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة و بين ماهية الصورة الموجودة في العقل أو بينهما و بين الامر المتقدر في الخارج: حق در نزد ما آن است که ادراک عبارت از نفس

است) خواهد بود. به عبارت کوتاه‌تر، نظریه مورد بحث از لوازم امکان علم به معدومات خارجی است و چون امکان علم به معدومات بلکه وقوع آن از مسلمات است صحت این نظریه نیز مسلم خواهد بود. نکته قابل توجهی که می‌تواند این سیر استدلالی را تحت تأثیر قرار دهد آن است که ملاصدرا خود در مواضعی کوشیده است علم به معدومات خارجی را تشریح کند، ولی هیچ‌گاه (تا جایی که نویسنده اطلاع دارد) این مطلب را بررسی نکرده که علم به معدومات خارجی مستلزم تفکیک میان علم و معلوم در ذهن است.

### بحث و نتیجه‌گیری

بر پایه تفسیری متعارف از نظریه وجود ذهنی، حقیقت علم حصولی عبارت است از صورت معلوم که در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌شود و به تعبیر دیگری حقیقت علم حصولی متحد با امر موجود در ذهن به وجود ذهنی است. در این مقاله سه دیدگاه تجزیه‌گرا بررسی شد که، برخلاف تفسیر یادشده، در حالی که اصل تحقق صور علمی به وجود ذهنی را می‌پذیرند به نحوی حقیقت علم را امری متمایز از آن امر موجود در ذهن می‌دانند. بررسی این سه دیدگاه نشان داد که هر یک از آن‌ها با اشکالات و ابهامات قابل توجهی روبه‌روست و تا زمانی که این اشکالات مرتفع نشوند دیدگاه‌های یادشده نمی‌توانند چالشی در مقابل تفسیر متعارف به شمار آیند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده کاربرد واژه «معرفتی» را در این مقام مناسب‌تر از کاربرد اصطلاح «معرفت‌شناختی» می‌داند، زیرا همان گونه که اشاره خواهد شد رکن دوم این نظریه به علم (معرفت) با نگاهی وجودشناسانه می‌پردازد و رویکرد وجودشناختی به علم رویکردی است که در مباحث رایج

بر قاعده فرعیه لزوم وجود موضوع مختص به جایی است که حکم ما حکمی ثبوتی باشد.

۱۰. نکته جالب توجه این است که فخر با نقل دیدگاه‌هایی از ابن‌سینا در مباحث مختلف مدعی می‌شود که شیخ در مواضع مختلف به هریک از این اقوال چهارگانه تمایل یافته است و از این رو نظر وی در باب حقیقت علم مضطرب و نامعین است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۴).

۱۱. بخشی از عبارت وی چنین است: «و اما القسم الرابع فهو متعین لان یکون هو الحق و ذلك لان العلم عبارة عن کیفیت ذات اضافة» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۷).

۱۲. عبارت فخر چنین است: «فقول العلم و الادراک و الشعور حالة اضافة و هی لا توجد الا عند وجود المضافین فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان یعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الی ارتسام صورة اخرى منه فیه بل تحصل لذاته من حیث هو عاقل اضافة الی ذاته من حیث هو معقول و تلك الاضافة هی التعقل و اما ان كان المعقول غیر العاقل امکن لذلك العاقل من حیث هو هو ان یعقل ذلك المعقول من حیث هو هو حال کون ذلك المعقول معدوما فی الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فی العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعاقلیة بینهما» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۳۱).

۱۳. عبارت سبزواری چنین است: «فالقول بأنه إضافة أو انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات» (سبزواری، ۱۳۸۰: ۲/ ۴۷۸).

۱۴. عبارت فخر چنین است: «(البرهان الثالث) لو كان الادراک عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل و لا شک ان هذه الماهیات مقارنة للجسام الجمادية لزم حصول ماهیات الجمادات فی عقلنا حين تعقلنا اياها مع انها عند الادراک غیر حاصله لنا» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۴).

۱۵. تقریر علامه حلی از اشکال و پاسخ آن با اندکی تغییر نقل شد، چراکه تقریر علامه این ایهام را

حصول صورت ذهنی نیست، بلکه حالتی اضافی است بین قوه عاقله و ماهیت صورت موجود در عقل یا بین آن دو و امر متقدر در خارج» (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۱۳۴). بررسی جامع دیدگاه فخر با نظر به آنچه در آثار مختلفش آورده است نیازمند بحثی مفصل است که در مجال مقاله حاضر نمی‌گنجد. از این رو، نظریه فخر در این جا صرفاً با تکیه بر عباراتش در کتاب *المباحث المشرقیة* تقریر می‌شود.

۹. عبارت فخر رازی در تقریر استدلال مورد بحث چنین است: «و برهانه انا اذا تصورنا ماهية و حکمنا علیها بانها ممتازة عن غیرها فلا بد و ان یکون لها ثبوت و ثبوته المعتبر فی صحة کونها محکوما علیها اما ان یکون هو الوجود الخارجی و هو باطل و الا لکان ما لا یکون ثابتا فی الخارج لا یکون محکوما علیه و ایضا فلانه و ان کان فی الخارج لکنه لا يتوقف صحة الحكم علیه علی الشعور بکونه فی الخارج فعلمنا ان الثبوت المعتبر هو الثبوت فی العقل» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۴۲). این استدلال از جهات گوناگونی می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، اما از آن جا که تحلیل این استدلال هدف اصلی مقاله حاضر نیست فقط به ذکر دو نکته اکتفا می‌کنیم: ۱. استدلال فخر در این جا هرچند با ادله مشهوری که در کتب فلسفی متأخر (از جمله در *سفار ملاصدرا*) آمده شباهت دارد، اما عین یکی از این ادله نیست و درخور تأمل است که چرا این استدلال در زمره ادله وجود ذهنی در آثار مزبور نیامده است؛ ۲. این ادعای فخر که حکم مورد نظر در این استدلال (تمایز ماهیتی که موضوع قرار گرفته از سایر ماهیات) حکمی ایجابی و ثبوتی است می‌تواند مورد تردید واقع شود، چراکه بسا ادعا شود که مفهوم تمایز از غیر در حقیقت به سلب غیر بازمی‌گردد (مثلاً حقیقت گزاره «انسان متمایز از اسب است» چیزی جز گزاره سلبی «انسان اسب نیست» نیست) که در این صورت استدلال متوقف می‌شود و ادامه نمی‌یابد، چراکه با نظر به استوارکردن این استدلال



۱۸. «و بالجملة ما ذکرتموه احداث مذهب ثالث فلا بد من ابتنائها بالدلیل» (قوشچی، بی تا: ۱۴).

۱۹. عبارت ملاصدرا چنین است: «ثم لیت شعری إذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته و النفس أيضا كذلك فما معنی كونه فیها و ما المرجح فی كون أحدهما ظرفا و الآخر مظهره. و الظرفیة بین شیئین مع مبیائة أحدهما عن الآخر فی الوجود إنما يتصور فی المقادیر و الأجرام» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۲).

۲۰. عبارت کوتاه ملاصدرا چنین است: «علی أن الحدوث و التجدد ینافی كون الشیء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۲).

۲۱. عبارت ملاصدرا چنین است: «و أيضا يلزم علی هذا كون المعلوم کلیا و جزئیا باعتبار واحد أما كونه کلیا- فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجیة و أما كونه جزئیا فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولًا استقلالیًا من غیر قیامه بها یكون متشخصًا بنفسه إذ الوجود خارج الذهن یساقو التشخص كذلك» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۳، ۲۸۴).

۲۲. برای مثال حاجی سبزواری در شرح منظومه خویش پس از ذکر این دیدگاه با عبارت کوتاه «و فیها ما فیها» به سستی و نامعقول بودن آن اشاره می کند و گویا نظریه قوشچی را حتی شایسته تقدیر هم نمی داند (سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۳۰). لاهیجی نیز در شوارق الهام پس از نقل رأی قوشچی به ذکر یک اشکال بسنده می کند و آن این که لازم می آید در موارد تصور یک عرض (مانند سیاهی) آنچه به تعبیر قوشچی در ذهن حاصل می شود (یعنی معلوم) نه جوهر باشد نه عرض، اما امر مزبور جوهر نیست چراکه جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود دارای موضوع نیست در حالی که، سیاهی وقتی در خارج موجود می شود حال در موضوع است. عرض نبودن معلوم (به اصطلاح قوشچی) نیز از آن روست که طبق دیدگاه او معلوم در ذهن حاصل است در حالی که قائم به ذات است و حال در یا

می زاید که سخن خواجه در این جا به سمت نظریه شیخ میل پیدا کرده است، زیرا علامه مخالفت مذکور در کلام خواجه را میان صورت ذهنی و ماهیت شیء معلوم می داند و می گوید که صورت و مثال ماهیت در لوازم و احکام با خود ماهیت مخالف است (و الجواب أن الحاصل فی الذهن لیس هو ماهیة الحرارة و السواد و بل صورتها المخالفة للماهیة فی لوازمها و أحكامها) (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۰).

۱۶. البته قوشچی علاوه بر اشکال لزوم اجتماع ضدین (که در شرح علامه حلی آمده است) به اشکال لزوم انطباق کبیر در صغیر نیز به منزله یکی از اشکالات مقدر در این مقام اشاره می کند: «... و ايضا حصول حقیقة الجبل و السماء مع عظمهما فی ذهننا لا یعقل» (قوشچی، بی تا: ۱۲).

۱۷. از آن جا که نسخه در دسترس از شرح قوشچی بر تجرید به صورت چاپ سنگی است و بسا در دسترس بسیاری از خوانندگان نباشد مناسب است در این جا بخشی از عبارات وی را در بیان دیدگاه خود نقل کنیم: و الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بین الحصول فی الذهن و التیام به فإن حصول الشیء فی الذهن لا یوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشیء فی المكان لا یوجب اتصاف المكان به و كذا الحصول فی الزمان فإنه لا یوجب اتصاف الزمان بالحاصل فیها و انما الموجب لاتصاف شیء بشیء هو قیامه به لاحصوله فیها و هذه الاشیاء اعنی الحرارة و البرودة و الزوجیة و الفریدیة و الامتناع و امثالها انما هی حاصلة فی الذهن لا قائمة به فلم یوجب اتصاف الذهن بها ..... و علی تحقیقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فی الذهن فتح یقوم بالذهن کیفیة نفسانیة هو العلم بهذا المفهوم و هو عرض و جزئی لكونه قائما بنفس شخصیة و تشخصات ذهنیة و هو الموجود فی الخارج و أما الموجود فی الذهن فهو المفهوم الحيوان الحاصل فی الذهن و هو کلی و جوهر و معلوم (قوشچی، بی تا: ۱۳، ۱۴).

قول به شیخ به اشکال علم به معدومات خارجی داده شده است مطلبی می‌آورد که مؤید آن است که وجود ذهنی ظل وجود خارجی شیء است (همان: ۲۶۹). ملاصدرا دست‌کم در ضمن مباحث وجود ذهنی توضیح روشنی درباره این‌که قرار است چنین وجود ظل‌ای حقیقتاً چه نحوه وجودی باشد نمی‌دهد. وی در بحث از صور مرآتیی (تصاویری که در آینه منعکس می‌شوند) این صورت‌ها را سایه‌های (ظلال) صورت‌های محسوسی می‌داند و ثبوت ظل‌ی آن‌ها را ثبوت بالعرض می‌خواند (همان: ۳۰۳) و در جای دیگری وجود ظل‌ی را در مقابل وجود متأصل قرار می‌دهد (همان: ۳۱۱)، اما به نظر نمی‌رسد که این تعابیر کمک چندانی باشد در ارائه تصویر روشنی از آنچه وی آن را به «ظلی» بودن متصف می‌کند.

۲۷. وی در جایی به صراحت علم حضوری را از بحث خارج می‌کنند: «لازم است توجه شود که علم حضوری چون عین معلوم است هر دو دارای حکم واحد بوده و هر دو مفهوم به وجود واحد خارجی موجودند و فعلاً خارج از بحث‌اند...» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۰، ۴۱).

۲۸. البته گاه فقط بر سه امر از امور چهارگانه تأکید می‌شود: «... در جایی که علم حاصل می‌شود سه امر است: اول، واقعیتی که در نفس تحقق پیدا می‌کند؛ دوم، مفهوم و یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می‌شود و سوم، ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۷).

۲۹. «در نفس عالم یک نوری وجود دارد که بنا بر مشی جمهور حکما ماهیت علم و بنا بر دیدگاه صدرالمآلهین مفهوم علم از آن دریافت می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۷).

۳۰. گفتنی است میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری به قول دیگری نیز اشاره می‌کند و آن این‌که صورت علمی معلوم

قائم به ذهن نیست و چنین چیزی نمی‌تواند عرض باشد. لاهیجی به وجه بطلان تالی این استدلال اشاره نکرده است، اما شاید این اشاره نکردن به علت وضوح بطلان باشد، چراکه (بر پایه مبانی فلسفی متعارف) ممکن نیست یک ماهیت نه جوهر باشد و نه عرض (نک: لاهیجی، بی تا: ۴۹، ۵۰).

۲۳. این دیدگاه در مواضع مختلفی از کتاب رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه) بخش چهارم از جلد اول مطرح شده است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۲، ۹۶-۹۹، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۶۳-۱۶۶، ۳۱۱-۳۱۳، ۳۲۰-۳۲۶).

۲۴. تعبیر «وجود ظل‌ی» درباره وجود ذهنی قبل از ملاصدرا نیز رایج بوده است. برای مثال، میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف از تعبیر وجود ظل‌ی استفاده می‌کند: «... و هذا الوجود الآخر یسمی وجوداً ذهنیاً و ظلیاً و غیر اصیل» (جرجانی، ۱۴۱۹: ۱/ جزء دوم، ۱۷۰).

۲۵. این استدلال در جای دیگری این‌چنین تلخیص می‌شود: «... اگر وجود ذهنی اشیاء تابع و ظل وجود خارجی آن‌ها باشد، راهی برای تحقق ذهنی اشیای معدوم نمی‌تواند باشد؛ لیکن چون وجود ذهنی آن‌ها تابع و ظل هستی علم است، با آن‌که برای این دسته از ماهیات و مفاهیم وجودی خارجی نیست به تبع علم از وجود ذهنی برخوردار می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۳).

۲۶. ملاصدرا در مبحث وجود ذهنی از کتاب اسفار برای اشاره به این نحوه از وجود از تعابیری همچون «وجود ظل‌ی»، «ظهور ظل‌ی» و «ثبوت ظل‌ی» بهره می‌برد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۶۶، ۲۶۸)، اما هیچ‌گاه صراحتاً به این نکته که این وجود ظل وجود علم (در نفس) است ندارد، بلکه پاره‌ای مباحث او تفسیر متعارف را تأیید می‌کند و گواهی آن است که وجود ذهنی ظل وجود خارجی شیء (در خارج از نفس) است. برای مثال در نقد یکی از پاسخ‌هایی که بر مبنای

حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۷).  
کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و  
تقدیم حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.  
سبزواری، ملاهادی بن مهدی. (۱۳۸۰). شرح  
المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی و  
تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب. چاپ دوم.  
شیرازی، سید رضی. (۱۳۸۳). درس های شرح منظومه  
حکیم سبزواری. ج ۱. ویرایش و تنظیم ف. فنا.  
تهران: انتشارات حکمت.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم.  
(۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة.  
ج ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۰ ق). المباحث  
المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. تحقیق و  
تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی. بیروت:  
دارالکتب العربی. چاپ اول.

\_\_\_\_\_ (بی تا). شرحی الاشارات. قم: انتشارات  
کتابخانه آیه الله مرعشی.

قوشچی (قوشچی)، علاءالدین علی بن محمد.  
(بی تا). شرح تجرید العقاید. قم: انتشارات رضی -  
بیدار - عزیز.

لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (بی تا). سوارق الالهام فی  
شرح تجرید الکلام. اصفهان. انتشارات مهدوی.

بالعرض و شیء خارجی معلوم بالذات است  
(آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۸۷، ۱۸۸).

۳۱. نظریه مورد بحث نتایج دیگری نیز در پی دارد  
که به منظور رعایت اختصار از ذکر آن  
خودداری می شود.

۳۲. «وجود دو امر مغایر در هنگام تصویر یک ماهیت  
خارجی برخلاف یافته های درونی ما و مخالف  
وجدان است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۴۶).

## منابع

آشتیانی، میرزا مهدی مدرس. (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح  
منظومه حکمت سبزواری. به اهتمام عبدالجواد  
فلاطوری و مهدی محقق. تهران: انتشارات  
دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). التعلیقات. قم:  
دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق). الشفاء (الالهیات). قم: انتشارات  
کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۴۱۹). شرح  
المواقف. بیروت: دار الکتب العلمیه.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). رهیقت مختوم (شرح  
حکمت متعالیه). بخش چهارم از جلد اول. تنظیم  
و تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.  
چاپ دوم.



## یگانه‌انگاری صدرایی

### Sadraian Monism

Reza Safari Kandsari\*

Hussain valeh\*\*

رضا صفری کندسری\*

حسین واله\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۱

#### Abstract

In Mulla Sadra's philosophy, after the soul is proved, it is argued that it must be abstract and immaterial. However, considering the abstract soul, it should be answered whether Mulla Sadra is dualistic or monistic? In this study, based on Sadra's principles, it will become clear that the human being is a single reality from sperm to his last stages of abstractness, and various respects and stages is abstracted from it and then the concept of soul and body is obtained from those various respects and stages without being any exact and specific boundaries among them. The principle of substantial movement and essential evolution as well as existential unity enables Sadra to explain these concepts. He also uses the conceptual model of principle of the unity of matter and form (potentiality and actuality) and then considers the man as a reality that has two aspects of actuality and potentiality (soul and body).

**Keywords:** Mulla Sadra, Soul, The Relationship between the Soul and Body, Monism, The Principle of the Unity of form and matter. The Principle of the Unity of Potentiality and Actuality.

#### چکیده

در فلسفه ملاصدرا پس از اثبات نفس، به مجرد و غیر مادی بودن نفس استدلال می‌شود. حال پرسش این است که با وجود نفس مجرد، آیا ملاصدرا دوگانه‌انگار است یا یگانه‌انگار؟ در این مقاله بر اساس اصول صدرایی روشن خواهد شد که وجود انسان، از نطفه تا آخرین مراتب تجردش، حقیقت واحدی است که مدارج و حیثیات گوناگون دارد و مفهوم نفس و بدن از آن مراتب و حیثیات گوناگون انتزاع می‌شود بدون آن‌که مرز دقیق و غیر قابل عبوری بین آن‌ها وجود داشته باشد. اصل حرکت جوهری و تکامل ذاتی به همراه وحدت حقیقت وجود امکان چنین تبیینی را برای صدرا فراهم می‌کند. وی همچنین، با کمک گرفتن از مدل مفهومی اصل وحدت صورت و ماده (فعل و قوه)، وجود انسان را حقیقتی می‌شمارد که دارای دو جنبه فعل و قوه (نفس و بدن) است.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، نفس، ارتباط نفس و بدن، یگانه‌انگاری، اصل اتحادی ماده و صورت، اصل اتحادی قوه و فعل.

\* PH.D. in Islamic philosophy and theology, Islamic Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, safarireza50@yahoo.com

\*\* Assistant Professor, Department of philosophy, Shahid Beheshti University, wale2ir@yahoo.com

\* دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)

\*\* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

در فلسفه ملاصدرا بر اساس آثاری که از جسم و بدن مشاهده می‌شود نفس اثبات می‌شود. نحوه اثبات نفس این گونه است که آثار تغذیه، رشد، تولیدمثل، ادراک جزئی، تحریک و تعقل از اجسام و بدن‌های انسانی مشاهده می‌شود و چون این آثار از هیولی اولی و بدن - که قوه صرف‌اند - و جسم - که در همه اجسام مشترک است - صادر نمی‌شود، برای این آثار مبدئی به نام نفس انسانی اثبات می‌شود و نفس را مصدر آثار می‌داند. سپس با براهینی تجرد و غیر مادی بودن نفس اثبات می‌شود.

حال پرسش این است که این نفس مجرد و غیر مادی چگونه با بدن مادی در ارتباط است؟ آیا نفس و بدن دو جوهر و حقیقت متفاوت از هم‌اند یا یک حقیقت واحد، اما دارای دو حیثیت (نفس و بدن)؟ این باور که نفس و بدن دو جوهر و حقیقت متفاوت از هم‌اند، که یکی مجرد و دیگری مادی است، نظریه دوگانه‌انگاری نامیده می‌شود و نظریه دیگر که نفس و بدن را یک حقیقت واحد، اما دارای دو جنبه می‌داند نظریه یگانه‌انگاری نامیده می‌شود. در بسیاری از مقالات در باب نظریه نفس ملاصدرا، از همین منظر (دوگانه‌انگاری) این نظریه بررسی شده است، اما نکته این جاست که تبیین نهایی ملاصدرا از نفس این گونه طرح مسئله را به کلی مردود می‌داند. ملاصدرا، به واسطه تعارض‌ها و مشکلاتی که بر نظریه دوگانه‌انگاری مبتنی بود، به نوعی مسئله نفس و بدن را وارونه و طرح تازه‌ای ارائه می‌کند.

برای مثال، برخی گمان کرده‌اند که ملاصدرا معتقد است روح بخاری، خون صاف و بدن مثالی، واسطه ارتباط نفس و بدن است (افضلی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰). با دقت می‌توان دریافت که گویی نویسندگان پنداشته‌اند که نفس و بدن دو جوهر مستقل‌اند و ملاصدرا با استفاده از روح بخاری، خون صاف و بدن مثالی، به تبیین رابطه این دو

جوهر مستقل برآمده است؛ در حالی که بر اساس تقسیم دوگانه اشیاء به مادی و مجرد، خود روح بخاری، خون صاف و بدن مثالی نیز ذیل یکی از اقسام مجرد و مادی قرار می‌گیرد و بنابراین چیزی که خودش مادی یا مجرد است نمی‌تواند در تبیین رابطه دو جوهر مستقل به کار آید که یکی مادی و دیگری مجرد است. در واقع مشکل این جاست که شکاف موجود در اثر قراردادن مرز بین دو امر مادی و مجرد عبورناپذیر است؛ به عبارت دیگر، آنچه خودش مادی یا مجرد است فاقد بُعد دیگر است (بُعد مادی فاقد بُعد مجرد است و بُعد مجرد فاقد بُعد مادی است) و این فقدان مانع اتصال و ارتباط دو جوهر می‌شود.

ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود اولاً، مرز عبورناپذیر بین مادی و مجرد را برمی‌دارد به این ترتیب که همه موجودات مراتب و درجات مختلف از یک حقیقت واحدند و از آن‌جا که حقیقت واحدی دارند، برخی خواص، لوازم، صفات و ویژگی‌های مشترکی دارند که ناشی از اشتراک در حقیقت اصلی‌شان است و همچنین دارای صفات، ویژگی‌ها و لوازمی‌اند که در آن‌ها با هم اشتراک ندارند و این‌ها لوازم و صفاتی‌اند که از اختلاف بهره‌مندی اشیاء از حقیقت وجودند. تفاوت مادی و مجرد در نظریه صدرایی نیز از همین قبیل است. وجود انسانی از نظر صدرا یک وجود گسترده و ممتد و در عین حال واحد است که مدارج و مراتب گوناگون از آن انتزاع می‌شود که بر هر یک از این مدارج و مراتب لوازم و صفاتی مترتب می‌شود. به نظر ما مفهوم جوهر مجرد از مراتب عالی‌تر همین وجود واحد انسانی و مفهوم جوهر مادی از مراتب پایین‌تر وجود انسانی انتزاع می‌شود. بدون آن‌که حقیقتاً مرز دقیقی بین آن‌ها وجود داشته باشد.

بر اساس مبانی فوق و همچنین حرکت جوهری ماده، نطفه انسانی در یک سیر تکاملی (به تعبیر ملاصدرا کبس بعد کبس) ابعاد جدیدی را

رسیده‌ایم که وحدت نفس و بدن در همان ابتدای حدوث که به صورت منی است اتحادی است و صورت و ماده منی با هم وحدت دارند و در مرحله بعد از حدوث نفس مجرد نیز با بدن وحدت دارد و یک حقیقت‌اند. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری و با الگوگرفتن از وحدت صورت (فعل) و ماده (قوه) وحدت نفس و بدن را تبیین می‌کند و در مراحل منی، نبات، حیوان و انسان، نفس را فعلیت و بدن را قوه دانسته است؛ همان گونه که فعل و قوه با هم وحدت دارند، انسان نیز واحد است و فقط در مقام تحلیل به نفس و بدن تحلیل می‌شود. در این مقاله در ابتدا به کیفیت آفرینش عالم، حرکت جوهری و کیفیت پیدایش انسان که از مبانی یگانه‌انگاری ملاصدراست پرداخته و سپس بر اساس اصول متافیزیکی اتحاد صورت و ماده، اتحاد فعل و قوه، یگانه‌انگاری نفس و بدن تبیین می‌شود. در پایان با یک اشکال، رابطه نفس و بدن را در مرحله تجرد نفس بررسی خواهیم کرد.

### ۱- کیفیت پیدایش عالم

از دیدگاه ملاصدرا پیدایش عالم بر اساس عنایت ذاتی خداوند است و فاعل حقیقی همه چیز خداوند است، اما وجود و پیدایش عالم به یک صورت نیست بلکه به دو صورت ابداع و تکوین است. صدور به صورت ابداع این‌گونه است که در پیدایش آن به ماده و قابلیت ماده نیازی نیست و در آن فقط فاعلیت فاعل نیاز است. در صدور به صورت تکوین علاوه بر فاعلیت فاعل به قابلیت و استعداد قابل نیاز است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش: ۲۱۹).

ملاصدرا صدور به صورت ابداع و تکوین را با قوس نزول و قوس صعود بیان کرده است. در قوس نزول موجودات به صورت افاضه صدور می‌یابند و در آن قابلیت قابل شرط نیست، اما در قوس صعود موجودات از مرتبه پایین با قابلیت

به دست می‌آورد یا به تعبیری اشتداد وجودی پیدا می‌کند و به سبب این اشتداد وجودی لوازم و صفات جدیدی بر آن مترتب می‌شود که مفهوم نفس از همین لوازم و صفات جدید انتزاع می‌شود. ملاصدرا مدل‌های گوناگونی برای تبیین وجود ممتد و منسبط انسان و صفات و ویژگی‌های چندگانه آن ارائه کرده است که مدل ماده و صورت (قوه و فعل) یکی از آنهاست. همان گونه که صورت و فعل (فعلیت) بیان‌گر جنبه منشأ اثر و کمال شیء‌اند و ماده و قوه بیان‌گر جنبه نقص و فقدان شیء‌اند، و بر اساس همین جنبه وجدان و فقدان با یکدیگر اتحاد دارند و یک حقیقت را تشکیل می‌دهند و بر هم حمل می‌شوند، نفس و بدن هم یک حقیقت خارجی‌اند. نفس جنبه کمال، فعل (فعلیت) و منشأ آثار همان حقیقت واحد خارجی است، بدن جنبه نقصان و قوه همان حقیقت واحد خارجی است و بر اساس جنبه کمال و نقصان بر هم حمل می‌شوند و می‌توانیم بگوییم نفس بدن است و بدن نفس است. بنابراین ملاصدرا بر اساس این مدل نیز قائل به یگانه‌انگاری وجود انسان است و نفس و بدن را یک حقیقت دو حیثیتی می‌داند. حیثیت کمال و فعلیت را نفس و حیثیت نقصان را بدن می‌نامد.

در مقاله دیگری مؤلف تحقیق ارزشمندی درباره رابطه نفس و بدن داشته است. وی رابطه نفس و بدن را اتحادی دانسته و به حدوث نفس، بقای نفس، رابطه اتحادی نفس و بدن همچون رابطه اتحادی صورت و ماده، اقسام تعلق و امکان اجتماع مجرد و مادی بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری پرداخته و معتقد است نفس در ابتدا جسمانی و سپس مجرد می‌شود (یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۵۰-۱۶۶)، اما یگانگی نفس و بدن (در مقابل دوگانگی نفس و بدن) مسئله اساسی مقاله وی نبوده است. مسئله یگانگی نفس و بدن مسئله اساسی نویسندگان حاضر است و بر اساس نظریات ملاصدرا به این نتیجه

مصدر وجودی چیزی باشد و اگر مصدر وجودی چیزی باشد، در این صورت مجرد خواهد بود. بر این اساس ذات شیء افاده حرکت نمی‌کند، بلکه امر مجردی (عقل) علت حرکت است و با یک جعل بسیط ذات شیء را متغیر و متحرک می‌آفریند و این‌گونه نیست که با یک جعل وجود شیء مادی را جعل کند و با جعل دیگری به آن شیء مادی حرکت دهد، بلکه ذات شیء را متغیر می‌آفریند و ماده شیء به محض خلق شدن حرکت ذاتی آن است و نیازمند مبدئی نیست که بدان حرکت دهد، زیرا ذاتیات (تحرک) شیء علت ندارند (همو، ۱۳۷۸: ۵۱).

همان‌گونه که در قسمت بعدی خواهیم گفت، هر گاه طبیعت در قوس نزول صادر شد این طبیعت ذاتاً متحرک و متغیر است و با حرکت تدریجی نفس و عقل می‌شود و این‌گونه نیست که هر گاه مزاج بدن شایستگی دریافت نفس را پیدا کرد از خارج به واسطه عقل فعال نفس به مزاج بدن افاضه شود، بلکه نفس جسمانیه الحدوث است و ماده و صورت جسمیه با جعل بسیط متغیر خلق شده است و این متحرک‌بودنش منافاتی با فیض خداوند ندارد و صورت جسمیه با حرکت جوهری نفس می‌شود.

### ۳- کیفیت پیدایش نفس انسانی

در مبحث قوس نزول گفتیم که طبیعت از عوالم مافوق صادر می‌شود. این طبیعت نازل شده متشکل از چهار عنصر اصلی آب، خاک، آتش و هواست و هر کدام علاوه بر ماده و صورتی که دارند دارای کیفیت خاصی‌اند؛ مثلاً کیفیت غالب آب، سردی و کیفیت غالب خاک، خشکی و کیفیت غالب آتش، گرمی و کیفیت غالب هوا، رطوبت است. هر کدام از عناصر بر اساس کیفیات خاصی که دارند با هم در تضادند و هر گاه تضاد باشد حیات و نفس بالاتر نیز حاصل نمی‌شود، اما اگر این عناصر با هم ترکیب شدند، شدت کیفیت

قابل صعود می‌یابند. وی معتقد است در قوس نزول در ابتدا عالم عقل سپس عالم مثال سپس عالم ماده و طبیعت صادر می‌شود و در این مرحله نزول متوقف می‌شود، اما همین ماده قابلیت رسیدن به مراتب عالی را دارد و در ابتدا بعد از ماده، صورت نوعیه سپس نبات سپس حیوان و انسان به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، وجود از عقل آغاز و به عقل منتهی می‌شود (همان: ۲۲۰).

مقصود از بیان پیدایش عالم این است که از دیدگاه ملاصدرا نفس وجود قبلی بر بدن ندارد، بلکه هر گاه مراتب موجودات در قوس نزول به گونه افاضه صادر شدند و به ماده رسیدند نفس در قوس صعود به گونه تدریجی و با استعداد ماده حادث می‌شود و این‌گونه نیست که نفس بر بدن مقدم باشد تا ملاصدرا به نظریه دوگانه‌انگاری قائل شود.

### ۲- حرکت جوهری

در فلسفه مشاء حرکت در اعراض جسم همچون کم، کیف، وضع و این رخ می‌دهد، اما موضوع اعراض که جوهر باشد امری ثابت است. ملاصدرا معتقد است اعراض تابع جوهر و از مراتب جوهرند و هر گاه اعراض حرکت داشته باشند به طریق اولی موضوع اعراض یعنی جوهر متحرک است و چون هر حرکتی معلول و متحرک است نیازمند علتی است که ذاتاً متحرک و متغیر باشد، زیرا اگر جوهر ثابت باشد علت اعراض متغیر نمی‌شود زیرا صدور متغیر از ثابت محال است بنابراین ذات جوهر متغیر است (همو، ۱۴۲۸ ق: ۳ / ۵۱).

پس ذات شیء متغیر است. حال پرسش این است که آیا ذات و طبیعت شیء ذاتاً افاده حرکت می‌کند و مصدر حرکت است؟ می‌گوییم طبیعت از آن جهت که جسم است مصدر امری نمی‌تواند باشد، زیرا جسم طبیعی کارهایش را با مشارکت وضع انجام می‌دهد. بنابراین جسم نمی‌تواند



همان گونه که ملاحظه می‌شود نفس در ابتدا جسمانی و به صورت جسم (منی) است. ماده منی و صورت منی حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند و صورت منی مزاج منی را از فساد و نابودی حفظ می‌کند، اما همین صورت منی با حرکت جوهری تکامل پیدا می‌کند و نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود و هر گاه صورت منی به نفس انسانی تکامل یافت، علاوه بر حفظ مزاج بدن، مبدأ آثار تغذیه، رشد، تولیدمثل، ادراک جزئی، تحریک و ادراک کلی است. همان گونه که در ابتدا ماده و صورت منی یک حقیقت واحد بودند در مرتبه نفس انسانی نیز نفس و بدن یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهند.

ملاصدرا می‌گوید: «انسان نوع طبیعی مرکب از ماده عنصری دارای مزاج معتدل بشری و صورتی کمالی که همان نفس متعلق به بدن است. [و این صورت کمالی] حافظ مزاج بشر و فاعل کارها و اعمال خاص انسانی است» (همان: ۲۰/۹).

در باب رابطه نفس و بدن در قسمت‌های بعدی بیشتر بحث می‌کنیم. گرچه تبیین صدرایی از مراحل ابتدایی وجود انسان وابسته به طبیعیات قدیم است، اما به نظر می‌رسد که این تبیین بر نظریات علم و زیست‌شناسی جدید قابل تطبیق باشد.

#### ۴- تبیین رابطه نفس و بدن

در فلسفه ابن‌سینا نفس ذاتاً مجرد و روحانی است و هر گاه بدن شایستگی دریافت نفس را داشته باشد نفس از عقل فعال افاضه می‌شود. پس نفس در ابتدای حدوث، روحانی است و ذاتش مجرد است و به سبب نقصانش بدن را به کار می‌گیرد تا به کمالات شایسته‌اش برسد و مانند عقل ذاتاً و فعلاً مجرد شود. پس ابن‌سینا بین ذات نفس و فعل نفس قائل به تمایز است و ذات نفس را مجرد و فعل نفس را مادی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۵۲۹).

غالب هر عنصر بر اثر برخورد با عنصر دیگر کاسته می‌شود. مثلاً هر گاه آتش که کیفیت گرمی دارد با آب که کیفیت سردی دارد ترکیب شود، شدت حرارت آتش بر اثر برخورد با سردی آب کاسته می‌شود و هر گاه خاک که کیفیت خشکی دارد با هوا که مرطوبت است ترکیب شود از شدت خشکی خاک کاسته می‌شود. این ترکیب کیفیات عناصر چهارگانه به کیفیت واحدی می‌رسد و اسم آن کیفیت را مزاج می‌نامند. این مزاج حیات ضعیف دارد و صورت اجزاء را از نابودی حفظ می‌کند و قابلیت حیات و نفس بالاتر را هم دارد (همو، ۱۳۸۱ ش: ۳۷۴).

نفس انسان نیز در ابتدا به صورت مزاج است و کیفیات آب، آتش، هوا و خاک با هم ترکیب شده‌اند و کیفیت واحدی به نام مزاج حاصل شده است و به صورت منی است. این منی از صورت جسمیه و ماده تشکیل شده است و یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهند. صورت مزاج منی، منی را از فساد و نابودی حفظ می‌کند و نفس در این مرتبه صورت جسمیه است، اما صورت همین منی استعداد تکامل یافتن به نفس نباتی، حیوانی و انسانی را دارد و صورت منی بر اثر حرکت جوهری و به تدریج نفس انسانی می‌شود و این گونه نیست که نفس از خارج به مزاج نطفه اضافه شود (همو، ۱۴۲۸ ق: ۸/۱۰۹).

به عبارت دیگر، منی در رحم با حرکت جوهری تکامل می‌شود. به گونه‌ای که آثار نباتی از آن صادر می‌شود؛ سپس به گونه‌ای می‌شود که آثار حیوانی و انسانی صادر می‌شود. حادث شدن این آثار به صورت اشتدادی است نه به صورت دفعی، زیرا اگر به صورت دفعی باشد، لازمه‌اش تعاقب فاعل‌هایی که ذاتاً با هم متفاوت‌اند بر ماده مشترک یعنی منی می‌شود. در حالی که تعاقب این‌چنینی در فاعل‌های طبیعی محال است (همان: ۲۲۴/۴).

نقدی که ملاصدرا به ابن سینا وارد می‌کند این است که نفس متمم بدن است. از نفس و بدن نوع کامل جسمانی حاصل می‌شود. در حالی که از دیدگاه ابن سینا نفس ذاتاً مجرد است و محال است نفس مجرد با بدن مادی اتحاد پیدا کند و یک حقیقت را تشکیل دهند، زیرا اتحاد مجرد و مادی محال است (ملاصدرا، ۱۴۲۸ ق: ۸/ ۱۴).

در فلسفه ابن سینا کماکان مشکل ارتباط نفس مجرد با بدن مادی پابرجاست.

اما ملاصدرا نفس را در ابتدا ذاتاً و فعلاً جسمانی می‌داند و بین ذات نفس و فعل نفس تمایز قائل نمی‌شود و نفسیت نفس را عین اضافه به بدن می‌داند و برای نفس وجودی جدای از بدن قائل نمی‌شود و مسئله ارتباط مجرد و مادی مطرح نمی‌شود، بلکه نفس و بدن در ابتدا جسمانی و با یکدیگر اتحاد دارند و یک حقیقت خارجی را تشکیل می‌دهند. سپس نفس با حرکت جوهری مجرد می‌شود و به دوگانه‌انگاری نفس مجرد و بدن مادی گرفتار نمی‌شود.

وجود نفس و نفسیت نفس امر واحدی است و این گونه نیست که هر گاه وجود فی نفسه لافسه نفس کامل شد اضافه‌ای عارض نفس شود و نفس بر اساس آن اضافه در بدن تصرف و تدبیر کند و لازم شود نفس در تحت اضافه مقولی مندرج شود. از دیدگاه وی رابطه نفس و بدن مانند رابطه باغبان با شاخه درخت و رابطه بنا با ساختمان نیست، زیرا باغبان و بنا وجود فی نفسه لافسه دارند - که همان انسانیت‌شان است - سپس اضافه به درخت و ساختمان عارض بر انسانیت می‌شود و باغبان و بنا حاصل می‌شود. در حالی که نفس ذاتاً اضافه به بدن دارد و وجود فی نفسه لافسه جدای از بدن ندارد و همچنین تصرف باغبان و بنا در درخت و ساختمان عرضی است، اما تصرف نفس در بدن ذاتی نفس است. بر این اساس نفس و بدن یک حقیقت واحد اما دارای دو جنبه نفس و بدن‌اند (همو، ۱۳۹۱: ۲/ ۳۷۱).

بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری نفس، نفس عین بدن است و وجودی جدای از بدن ندارد. نفس و بدن یک حقیقت‌اند. مرتبه برتر این حقیقت نفس و مرتبه پایین بدن نامیده می‌شود. ملاصدرا با الگوگرفتن از اصل متافیزیکی اتحاد صورت و ماده، اتحاد فعل و قوه یگانگی نفس و بدن را تبیین می‌کند. صورت و ماده، فعل و قوه یک حقیقت با دو جنبه کمال و نقصان‌اند. وی گاهی نفس را صورت و گاهی فعل نامیده است و بدن را ماده و قوه دانسته است. وجه اشتراک صورت و فعل همان کمال، فعلیت و منشأ اثر بودن است و وجه اشتراک ماده و قوه، صرف استعداد، نقصان و نیازمندی است. نفس نیز فعل و صورت و بدن قوه و ماده است و به واسطه جنبه فعل و قوه با هم اتحاد پیدا می‌کنند و یک حقیقت را تشکیل می‌دهند. در ادامه، رابطه نفس و بدن با الگوگرفتن از اصل اتحادی صورت و ماده، فعل و قوه را تبیین خواهیم کرد.

#### ۴-۱- تبیین رابطه نفس و بدن به واسطه صورت و ماده

ملاصدرا با الگوگرفتن از رابطه اتحادی صورت و ماده رابطه نفس و بدن را تبیین می‌کند. از دیدگاه وی، اشیاء از ماده و صورت ترکیب شده‌اند و در خارج با هم اتحاد دارند، اما ذهن آن‌ها را به صورت و ماده تحلیل می‌کند. صورت جنبه تمام و حقیقت شیء است و با وجود آن شیء تشخیص و کامل می‌شود. مثلاً تخت با صورتش تخت است نه ماده‌اش و عرش عرش است به واسطه صورت عرش، هرچند ماده تخت و عرش تغییر یابد. صورت و ماده یک حقیقت را تشکیل می‌دهند و هر کدام به هم نیازمندند. صورت در ذات، وجود و تشخیصش به ماده نیازمند نیست، بلکه در لواحق که عارض تشخیص صورت می‌شود به ماده نیازمند است (همو، ۱۳۸۲ ش: ۱۰۲).

ملاصدرا رابطه نفس و بدن را دلیلی بر رابطه اتحادی صورت و ماده می‌داند، زیرا نفس انسانی به صفاتی که خاص بدن است متصف می‌شود و هر چیزی که به صفات آن شیء متصف شود عین آن شیء است. بنابراین نفس عین بدن است. ما صفاتی همچون حرکت کردن، نشستن، خوردن، بویین و چشیدن را به نفس خودمان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم من نشستم، من حرکت کردم، من خوردم و غیره. این صفات که به نفس نسبت می‌دهیم از صفات بدنی است و از طرفی می‌دانیم که صفت واحد و معین به دو موصوف مختلف قائم نمی‌شود، زیرا وجود فی‌نفسه عرض عین وجود لغیره آن است و محال است وجود فی‌نفسه وجودی برای دو چیز باشد. پس نفس و بدن با هم اتحاد دارند و یک حقیقت‌اند که صفت واحدی را به آن دو نسبت می‌دهیم و به واسطه اتحاد نفس و بدن صفات بدنی را به نفس که عین بدن است نسبت می‌دهیم (همان: ۵ / ۲۲۱).

ممکن است اشکال شود که اگر نفس و بدن مانند صورت و ماده با یکدیگر اتحاد داشته باشند، لازمه‌اش آن است که هر گاه بدن که ماده این حقیقت خارجی است فانی شود نفس هم که صورت این حقیقت است با توجه به اتحاد با بدن بایستی فانی شود؟ ملاصدرا در پاسخ می‌گوید هر گاه بدن فانی شود نفس هم که متعلق به بدن است فانی می‌شود، اما نفس به غیر از وجودی که برای بدن دارد با حرکت جوهری وجود فی‌نفسه لفسه می‌شود و به بدن نیازی ندارد و فساد بدن باعث فساد جنبه تعلقی نفس می‌شود، اما به وجود فی‌نفسه لفسه نفس که با حرکت جوهری مستقل می‌شود آسیبی نمی‌رساند (همو، ۱۳۸۱ ش: ۵۷۳-۵۷۴).

بنابراین ملاصدرا با حرکت جوهری به این اشکال پاسخ می‌دهد.

با این اوصاف نفس و بدن همچون صورت و ماده یک حقیقت واحد خارجی‌اند. نفس جنبه

ماده شیء نیز منشأ نقصان، کمبود و امکان است و به واسطه همین ویژگی‌ها امری مبهم است و به واسطه صورت وجود می‌یابد. مثلاً ماده تخت حامل امکان و استعداد صورت تخت است (همان).

همان گونه که گفتیم صورت جنبه کمال، متحصّل و معین شیء و ماده جنبه نقصان، نامتحصّل و مبهم شیء است و به واسطه همین جنبه متحصّل و نامتحصّل با هم ترکیب اتحادی می‌یابند و هر کدام به هم محتاج خواهند بود و یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهند اگر صورت و ماده هر کدام بالفعل می‌بودند با یکدیگر ترکیب اتحادی نمی‌یافتند و فقط می‌توانستند ترکیب انضمامی پیدا کنند (همان: ۱۰۳).

ملاصدرا رابطه نفس و بدن را مانند رابطه صورت و ماده می‌داند و آن گونه که صورت منشأ اثر و ماده جنبه فقدان است و به واسطه همین وجدان و فقدان با هم اتحاد دارند، نفس و بدن نیز با یکدیگر اتحاد دارند و نفس جنبه اثر و تحصیل است و بدن جنبه نقصان و کمبود است. ملاصدرا می‌گوید:

«نفس از آن جهت که نفس است صورت نوعیه بدن و علت صوری ماهیت نوع محصل نفسانی است و بدن از آن جهت که بدن است ماده نفسی است که به بدن تعلق دارد و علت مادی نوع است. نفس مادامی که وجودش ضعیف و پست است مانند سایر صور و اعراض به مقارنت با بدن طبیعی نیازمند است» (همو، ۱۴۲۸ ق: ۶/۹).

از دیدگاه ملاصدرا نفس تا زمانی که از قوه جسمانی به فعلیت عقلی نرسیده است صورت بدن است، اما درجات صور بر اساس نزدیکی و دوری از عقل مفارق است و تا قبل از عقل بالفعل نشدن، در هر حالی که باشد صورت است (همان: ۸ / ۱۵).

ذاتاً یکی هستند اما در صفات و حیثیات متعدد هستند. پس آن دو ذاتاً یکی هستند. در قوه و فعل، نقص و کمال، ظلمت و نور با یکدیگر فرق دارند» (همو، ۱۳۹۱ ش: ۱۵۸).

جنبه‌های نقصان و جسمانی که مربوط به بدن‌اند به ترتیب عبارت‌اند از: ۱- در ابتدا جسم مطلق است که فقط امتداد و انبساط در ابعاد دارد؛ ۲- جسم مرکب جسم طبیعی که دارای صورتی است که مبدأ انفعال و فعلیت است، مانند جواهر معدنی؛ ۳- جسم نباتی که در آن رشد و جست‌وجوی غذا دیده می‌شود مانند نطفه‌ای که هر گاه مضغه شد و در آن قوه جذب و رشد حاصل می‌شود؛ ۴- جسم حیوان که حس و حرکت اختیاری دارد، مانند طفل؛ ۵- بدن انسان که قوه تشخیص سود و زیان و خیر و شر را دارد. مواردی که گفته شد جنبه نقصان حقیقت واحد خارجی یعنی بدن است (همان: ۱۵۶).

به همین ترتیب، جنبه‌های فعل (فعلیت) که مربوط به نفس است عبارت‌اند از: ۱- مرحله اول زمانی است که به صورت جسم بسیط است و صورت جسمیه و طبیعت نامیده می‌شود و زمانی است که عناصر چهارگانه با هم ترکیب نشده‌اند و مزاج حاصل نشده است؛ ۲- مرحله دوم زمانی است که نفس جسم مرکب است و از ترکیب کیفیات عناصر چهارگانه، کیفیت متوسطی حاصل می‌شود و آن را مزاج (مزاج نطفه) می‌نامند و نفس در این مرحله به صورت مزاج است؛ ۳- زمانی که نفس در جسم نباتی تحقق پیدا می‌کند و آن را نفس نباتی می‌نامند؛ ۴- زمانی که نفس در جسم حیوانی واقع می‌شود و آن را نفس حیوانی می‌نامند؛ ۵- زمانی که به مرتبه بلوغ می‌رسد آن را نفس انسانی می‌نامند (همان: ۱۵).

در همه این موارد نفس، فعلیت و صورت است که در جسم، مزاج، بدن نباتی، بدن حیوانی و بدن انسانی تحقق پیدا کرده است.

متحصل و بدن جنبه نامتوصل است و به واسطه جنبه متوصل و نامتوصل با هم ارتباط ذاتی دارند و بر هم حمل می‌شوند و می‌توانیم بگوییم نفس بدن است و بدن نفس است. بر این اساس، ملاصدرا یگانه‌انگار است و برای نفس وجودی جدای از بدن قائل نیست تا به دوگانه‌انگاری مبتلا شود. ملاصدرا رابطه نفس و بدن را به واسطه اتحاد قوه و فعل هم بیان کرده است که در قسمت بعدی آن را بررسی می‌کنیم.

#### ۴-۲- تبیین رابطه نفس و بدن به واسطه فعل و قوه

ملاصدرا برای تبیین رابطه نفس و بدن از رابطه قوه و فعل (مراد از فعل، فعلیت است) نیز الگوبرداری می‌کند. همان‌گونه که قوه و فعل ذاتاً یکی‌اند و قوه ناقص و فعل کامل و متوصل است با یکدیگر اتحاد دارند. گفتنی است ماده و صورت، قوه و فعل، بدن و نفس در وجود خارجی با یکدیگر اتحاد دارند و یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهند، اما ذهن آن‌ها را به دو امر تحلیل می‌کند و آن چیزی را که منشأ اثر است صورت، فعل و نفس می‌نامد و آن چیزی را که منشأ اثر نیست ماده، قوه و بدن می‌نامد. بر اساس اصالت و تشکیک وجود، ماده، قوه و بدن به ترتیب مرتبه نازل صورت، فعل و نفس‌اند. با این توضیحات ملاصدرا یگانه‌انگار است و نفس و بدن را یک حقیقت واحد اما دو جنبه‌ای می‌نامد و جنبه اثر را نفس (فعل و صورت) و جنبه نقصان و مرتبه نازل را بدن می‌نامد.

در این جا رابطه نفس و بدن را بر اساس مدل قوه و فعل تبیین می‌کنیم. همان‌گونه که قوه و فعل یک حقیقت خارجی اما دو جنبه‌ای‌اند، نفس نیز جنبه اثر است که در بدن ناقص محقق می‌شود. ملاصدرا می‌گوید:

«پس بدان رابطه این دو یعنی جسم و روح به خاطر ترکیب اتحادی‌شان است، زیرا جسم و روح

عقلی، حسی، خیالی و وهمی از دیدگاه ابن‌سینا و سپس، به کیفیت ادراک از دیدگاه ملاصدرا و رابطه نفس و بدن می‌پردازیم.

در فلسفه مشاء نفس در ذاتش مجرد است، اما در فعلش مادی است. نفس به واسطه قوای حسی، خیالی و وهمی، ادراک‌های حسی، خیالی و وهمی را انجام می‌دهد و قوای حسی، خیالی و وهمی مادی‌اند و نفس در ابتدا صور خارجی را از ماده خارجی تجرید می‌کند، اما نسبت به خارج هنوز نسبت وضعی حاصل است و سپس تجرید بیشتری می‌کند که فقط صورت جزئی است و سپس صور جزئی را تجرید بیشتر می‌کند که فقط جزئی است. این صور تجریدشده به ترتیب در قوای حسی، خیالی و وهمی قرار می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ش: ۳۴۹-۳۵۰).

اما در ادراک عقلی باور دارد که قوه تعقل مجرد است، زیرا با آلات مادی ادراک نمی‌کند. بنابراین محل معقولات (نفس) مجرد است (همان: ۳۵۶).

از نظر ملاصدرا، با توجه به این‌که قوا را مراتب نفس می‌داند، این تجرد برای تمامی مراحل ادراک از محسوس گرفته تا معقول جاری است. هرچند فلاسفه قبل از ملاصدرا فقط ذات نفس را مجرد می‌دانستند و قوای نفس را مادی، در فلسفه ملاصدرا ذات نفس با فعل نفس یکی است همان گونه که ذات نفس مجرد انگاشته می‌شد، مراتب نفس که همان نفس واحدند نیز مجرد است.

یکی از براهین اثبات تجرد عقلی در فلسفه مشاء این است که نفس کلیات و طبایع کلی را از جهت عمومیت و کلیتش درک می‌کند و کلی از آن جهت که کلی است، حال در جسم نمی‌شود پس محل صور کلی که نفس باشد نیز باید مجرد باشند (ملاصدرا، ۱۴۲۸ ق: ۸/۲۲۵).

این برهان بر این فرض مشائی استوار است که ذات نفس محل صور ادراکی عقلی است و صور ادراکی عقلی مجرد است پس باید نفس مجرد

بنابراین، نفس و بدن همچون فعل و قوه یک حقیقت خارجی اما دارای دو حیثیت‌اند. حیثیت فعل را نفس و حیثیت قوه را بدن می‌نامیم. تفکیک نفس و بدن در مرحله تحلیل ذهنی صورت می‌پذیرد. نفس و بدن در هر مرتبه‌ای که باشند با هم اتحاد دارند. در مرتبه منی صورت منی که به صورت مزاج است با ماده منی اتحاد دارد و یک حقیقت را تشکیل می‌دهند. جنبه صورت را نفس می‌نامیم که به صورت جسمیه است و جنبه ماده را ماده مزاج می‌نامیم که با حرکت جوهری ماده و صورت مزاج به بدن و نفس تکامل می‌یابند. در مرتبه نبات نفس نباتی با جسم نباتی متحد است و یک حقیقت را تشکیل می‌دهد. در مرتبه حیوانی نفس حیوان با جسم حیوان یک حقیقت را تشکیل می‌دهند. در مرتبه انسانی نفس انسان و بدن انسان یک حقیقت خارجی‌اند. در تمامی مراحل یک حقیقت واحد وجود دارد، اما با حرکت جوهری تکامل می‌یابد. جنبه‌های صورت و فعل را نفس و جنبه‌های ماده و قوه را بدن می‌نامیم. تفکیک قوه از فعل، ماده از صورت و بدن از نفس در مرحله تحلیل ذهنی صورت می‌گیرد والا نفس و بدن یک حقیقت‌اند. با این اوصاف ملاصدرا یگانه‌انگار است و نفس و بدن را یک حقیقت اما دارای دو جنبه می‌داند.

##### ۵- رابطه نفس و بدن در مرحله تجرد

ممکن است گفته شود که نفس در مرتبه حدود جسمانی است و با بدن مرتبط است و مشکلی هم پیش نمی‌آید، اما اگر به مرحله تجرد عقلی یا مثالی رسید، رابطه نفس مجرد یا مجرد مثالی با بدن مادی چگونه است؟ آیا از هم متمایز می‌شوند و دو جوهر گوناگون می‌شوند؟ اگر با هم اتحاد دارند، اتحادشان چگونه است؟ قبل از این‌که به کیفیت ارتباط نفس و بدن در مرتبه تجرد تام و تجرد مثالی بپردازیم در ابتدا به کیفیت ادراک

به حس، از حس به خیال و از خیال به عقل منتقل شوند، بلکه مدرک و مدرک با هم مجرد می‌شوند (همو، ۱۴۲۸ ق: ۳/ ۲۸۸-۲۸۹).

به عبارت دقیق، با مجرد شدن نفس، صور هم قیام صدوری به نفس دارند نیز مجرد می‌شوند. همان گونه که تبیین شد، بر اساس قیام صدوری صور به نفس، ذات نفس حرکت است و از مادی به مجرد حرکت می‌کند و همین حرکت فعلیت است و مجازیم بگوییم ذات نفس فعلیت است، اما در فلسفه ابن سینا با توجه به این که ذات نفس مجرد است و حرکتی ندارد و فقط افعال نفس به واسطه نفس تجرید، تقشیر و مجرد می‌شوند، ذات نفس فعلیت نیست زیرا فعلیت و حرکتی در نفس نیست و فقط صور و افعال نفس حرکت دارند و می‌توانیم بگوییم صور متحول کی شوند.

بنابراین تجرد نیز فعلیتی است که در بدن محقق می‌شود و ذاتی جدا از فعلیت نداریم که صور حسی و خیالی بالذات در آن مرتسم شوند، بلکه ذات نفس همان فعلیت (مجرد شدن) است. با این اوصاف تجرد نفس نیز فعلیتی است که در بدن محقق می‌شود و نفس فعلیت و بدن قوه یا نفس صورت و بدن ماده است. در ادراکات حسی، خیالی و عقلی، نفس محسوس، متخیل و معقول بالفعل می‌شود. به عبارت دیگر، ذات نفس فعلیت است که در بدن محقق می‌شود. نفس در مرتبه حسی، خیالی و عقلی که مجرد مثالی و مجرد تام می‌شود باز هم فعلیت و صورت است و بدن نیز قوه و ماده است و فقط فعلیت افزایش یافته است پس نفس و بدن همان گونه که در ابتدای حدوث، جسمانی و به صورت جسم بودند و نفس صورت و فعل (فعلیت)، بدن ماده و قوه بود، در مرتبه مثالی و عقلی نیز نفس فعلیت و صورت، بدن قوه و ماده است و فقط صورت و فعلیت افزایش یافته است. به عبارت دیگر، این

باشد، اما می‌گوییم در فلسفه ملاصدرا مقام ذات نفس و فعل نفس یکی است و این گونه نیست که ذاتی مجرد (نفس) باشد و صور در آن مرتسم شوند بلکه ذات نفس و فعل نفس یکی است و اگر فعل یعنی صور عقلی مجرد باشد این تجرد به واسطه قیام صدوری نفس حاصل می‌شود و نفس جسمانی مجرد می‌شود و این تجرد فعلیتی است که در بدن واقع می‌شود و می‌توانیم بگوییم ذات نفس مجرد (فعلیت) شده است؛ زیرا از مجرد شدن نفس است که صور عقلی مجرد (فعل) صادر می‌شود و قیام صدوری به نفس دارند و در این ادراک هم نفس و هم مدرک هر دو مجرد می‌شوند و این گونه نیست که نفس ثابت باشد و صور تجرید شوند. هر چند تجرد عقلی در افراد محدودی رخ می‌دهد، اما به هر حال فعلیتی است که در بدن به وقوع می‌پیوندد. ملاصدرا می‌گوید:

«کاش می‌دانستم هر گاه نفس در ذاتش صورت معقولات نباشد با چه چیزی صور عقلی می‌شد؟ آیا نفس عاری تاریک، نورهای عقلی را درک می‌کرد؟ پس کسی که ذاتاً مدرک اشیاء نباشد و هنوز امری حاصل نشده باشد، پس چگونه امر دیگر را درک می‌کند؟» (همو، ۱۳۸۲ ش: ۲۸۸).

در ادراکات حسی و خیالی که تجرد مثالی حاصل می‌شود، نفس با صور حسی و خیالی بالذات متحد و مجرد (تجرد ناقص) می‌شود و هر گاه صور حسی و خیالی بالذات - که فعلیت‌اند و مجرد و غیر مادی‌اند - مجرد باشند ذات نفس که منشأ صور بالذات است نیز بایستی مجرد باشد و مجرد شدن نفس در مرتبه حسی و خیالی‌اش باعث مجرد شدن صور حسی و خیالی بالذات است.

در فلسفه ملاصدرا هم نفس و هم صور مجرد می‌شوند، نه این که صور تجرید شوند و ذات نفس ثابت و ساکن باشد و معنای تجرید در تعقل و دیگر ادراکات این نیست که زواید حذف شوند و نفس ساکن باشد و مدرکات از موضوعات مادی

گاهی به صورت، صورت جسمیه است. گاهی به صورت مثالی و عقلی است. در مرحله تجرد نیز وجود انسان مشتمل بر مراتب بسیار است که از ماده صرف آغاز شده تا درجات کمال فعلیت امتداد می‌یابد و تحقق این فعلیت به واسطه حرکت ذاتی کمالی (لبس بعد لبس) صورت می‌پذیرد.

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۱ ش). *التعلیقات*. مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ ش). *النجاة من الغرق فی البحر الفضالات*. ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران. چاپ دوم.
- افضلی، علی. (۱۳۸۷ ش). «نقد و بررسی نظریه فیلسوفان اسلامی در مسئله رابطه نفس و بدن»، *فصل‌نامه فلسفه، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. سال ۳۶، شماره ۲. صص. ۷۷-۹۵.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ ش). *المبدأ و المعاد*. تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاهنظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ ش). *رساله الحادوث*. تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدحسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ ش). «اکسیر العارفین فی معرفه طریق الحق و الیقین». مجموعه *رسائل فلسفی ۳*. تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدیحیی یتربی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. صص. ۶۹-۲۱۴. چاپ اول.

مجردشدن به صورت لبس بعد از لبس است نه لبس بعد از خلع. پس در مرتبه تجرد مثالی و عقلی نیز نفس و بدن یک حقیقت دارای دو جنبه‌اند جنبه فعل و صورت و تجردشدن که فعلیت است را نفس و جنبه قوه، ماده و جسمانیت را بدن می‌نامیم. با این توضیحات در مرحله تجرد نفس نیز ملاصدرا یگانه‌انگار است نه دوگانه‌انگار.

### بحث و نتیجه‌گیری

بنا بر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، نفس و بدن یک حقیقت واحدند. این حقیقت واحد دارای مراتب تشکیکی است. مرتبه پایین را بدن و مرتبه برتر را نفس می‌نامیم. از دیدگاه ملاصدرا نفس در ابتدا صورت جسمیه و نطفه است و با ماده نطفه اتحاد دارد و یک حقیقت را تشکیل می‌دهد و همین صورت جسمیه (صورت نطفه) بنا بر حرکت جوهری به صورت نفس نباتی، حیوانی و انسانی تکامل می‌یابد و در همه این مراتب با جسم نطفه، جسم نباتی، جسم حیوانی و بدن انسانی اتحاد دارد و در واقع وجود انسان یک حقیقت است که دو جنبه نفس و بدن از آن انتزاع می‌شود. همچنین وی با الگوگرفتن از اصل متافیزیکی وحدت صورت و ماده (فعل و قوه) کیفیت چندگانگی لوازم و خواص وجود انسانی را تبیین می‌کند که از آن به نفس و بدن تعبیر می‌شود. همان‌گونه که صورت و فعل با ماده و قوه اتحاد دارند و صورت و فعل جنبه فعلیت و کمال شیء است و ماده و قوه جنبه نقصان شیء است، نفس نیز با بدن اتحاد دارد و یک حقیقت‌اند. جنبه فعل و صورت را نفس و جنبه قوه و ماده را بدن می‌نامند. نفس در هر حالی که باشد صورت و فعلیت بدن است. از دیدگاه ملاصدرا وجود انسان ذات ثابتی ندارد. انسان

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ ش). تعلیقات شرح حکمه

الاشراق قطب الدین شیرازی. ج ۲. تصحیح و

تحقیق سیدمحمد موسوی. تهران: حکمت.

چاپ اول.

یوسفی، محمدتقی. (۱۳۹۰ ش). «رابطه نفس و بدن

در نگاه ملاصدرا». معرفت فلسفی. سال ۹. صص.

۱۴۷-۱۸۰.

\_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ ق). الحکمه المتعالیه. ج ۳، ۴، ۵،

۸، ۹. قم: طلعه نور. چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج

السلوکیه. تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی

محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

چاپ اول.



## فرم اشتراک

علاقه‌مندان به اشتراک دوفصلنامه علمی - پژوهشی «حکمت صدرایی» می‌توانند فرم زیر را تکمیل و به همراه فیش بانکی به مبلغ ۴۰/۰۰۰ ریال (به‌حروف چهل هزار ریال) بابت اشتراک سالانه نشریه، به شماره حساب: ۲۱۷۸۶۰۹۰۰۱۰۰۷ نزد بانک ملی ایران، شعبه بنفشه تهران، به دفتر مجله ارسال نمایند.

نام: .....

نام خانوادگی: .....

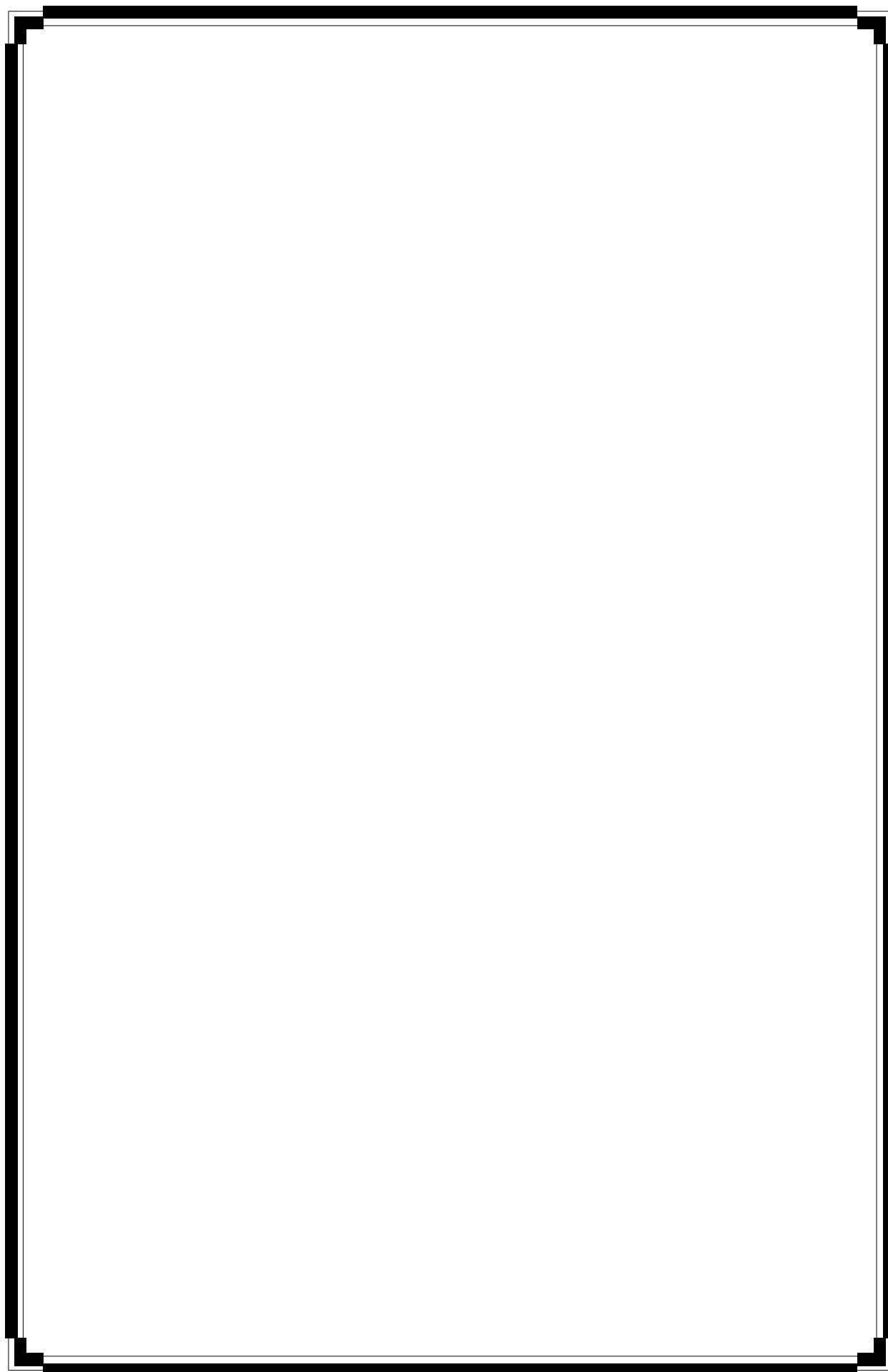
نشانی: .....

کدپستی: .....

شماره تلفن ثابت: .....

شماره تلفن همراه: .....

«رونوشت فرم قابل قبول است»



Biannual Research Journal  
**SADRĀ'I WISDOM**

Vol. 3, No. 1, Autumn - Winter 2015

**Contents**

- ▣ **Secondary Intelligibles in Suhrawardi's and Allameh Tabatabaei's Views / 9**

*Asadollah Azhir & Masoumeh Sourni*

- ▣ **Mulla Sadra on "divine metempsychosis" / 25**

*Seyed hasan bathayi*

- ▣ **The comparison of Bacon and Mulla Sadra's viewpoints about obstacles of knowledge / 39**

*Zohreh Tavaziany & Fatemeh Torkashvand*

- ▣ **Existence of Quiddity in Mulla Sadra's Philosophy / 55**

*Mohammad Hoseinzadeh*

- ▣ **The Ontological status of expanded grace in Transcendent Philosophy / 69**

*Seyyed morteza hoseini shahrudi & Fatemeh estesnaee*

- ▣ **Redefinition of philosophical concepts on the basis of Sadra's doctrine of personal unity of existence / 85**

*Ebrahim rastian & Hosein hooshangi*

- ▣ **Rereading Mulla Sadra's Ethical Theory on the Basis of Contemporary "Virtue Ethics" / 97**

*Reza Rezazadeh & Parichehr Miri*

- ▣ **Knowledge and Mental Existence; A Pluralist Interpretation of Mulla Sadra's View / 109**

*Mohammad Saeedimehr*

- ▣ **Sadraian Monism / 125**

*Reza Safari Kandsari & Hussain valeh*



**PAYAME NOOR  
UNIVERSITY**



Imam Sadiq  
University



University  
of Allamah  
Tabatabai



Iranian  
Institute of  
Philosophy



AL-Zahra  
University



University  
of Qom



University  
of Isfahan

ISSN:

**2322-1992**

IN THE NAME OF ALLAH  
THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE

Biannual Research Journal  
**SADRĀ'I WISDOM**

Vol. 3, No. 1, Autumn - Winter 2015



**PAYAME NOOR  
UNIVERSITY**

**Editorial Board of This Issue (In Alphabetical Order)**

*Ali Reza Azhdar*

Associate Prof of Payame Noor University

*Ali Afzali*

Associate Prof of Iranian Institute of Philosophy

*Reza Akbari*

Prof of Imam Sadiq University

*Sayyed Mahdi Emamjomeh*

Associate Prof of University of Isfahan

*Zohreh Tavaziani*

Associate Prof of Al-Zahra University

*Mohammad Zabihi*

Associate Prof of Qom University

*Saeed Rahimian*

Associate Prof of Shiraz University

*Mohammad Saeedi Mehr*

Associate Prof of Tarbiat Modarres University

*Mohammad Ali Abbasian Challeshtori*

Associate Prof of Payame Noor University

*Sayyed Ali Alamolhoda*

Associate Prof of Payame Noor University

*Amir Abbas Alizamani*

Associate Prof of Tehran University

*Hossein Kalbasi Ashtari*

Prof of Allameh Tabatabai University

**Publisher**

PAYAME NOOR  
UNIVERSITY

**Responsible Editor**

Dr. Alireza Azhdar

**Editor in Chief**

Dr. Reza Akbari

**Managing Director**

Amirhosien  
Mohammadpoor

**Editor**

Zohreh Fathi

**Journal Expert**

Reza Shokrollah Beygi

Publications Group - Tehran Payame Noor University - No:  
233, Sepand Corner - Nejatollahi st. - Karim Khan Zand st.

Tehran - Tel. 88940006

<http://pms.journals.pnu.ac.ir>