بسم الله الرحمن الرحیم

امیر مومنان امام علی

العقل أصل العلم و داعیة الفهم

خرد ریشه دانش و برانگیزاننده فهم است.

(غرر الحکم و درر الکلم، ص۱۰۸)

نسیم خرد

دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال سوم / شماره دوم/ پیاپی ۵ / پاییز ـ زمستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی
مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی
سردبیر: روح‌الله سوری
مدیر اجرایی: ابوالفضل عسگری‌کاشی
ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی
طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمدحسن محرابیون
دفتر نشریه: قم ـ خیابان ۱۹دی (باجک)
کوچه۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه
(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)
کدپستی: ۳۷۱٤۷۱۷۸٦۳
تلفن: ۳۷۷۵۹۳۷۵ ـ ۰۲۵
وب سایت:www.nasimekherad.ismc.ir
قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان
پست الکترونیک: nasemkherad@gmail.com
مجوز نشر: ۷٦٦۹۰ مورخ ۱۳۹٤/۱۲/۱۰
شاپا (ISSN): ٤۳۰۲-۲٤۷٦

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:
۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)
۲. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)
۳. پرتال جامع علوم انسانی(www.ensani.ir)
٤. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا
فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد
فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین‌زاده
فاضل حوزوی، استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور
فاضل حوزوی، استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن رمضانی
فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری
فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

سیدیدالله یزدان‌پناه
فاضل حوزوی، استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

یارعلی کردفیروزجایی
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

مجتبی مصباح
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ٦۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه ۹٤ مورخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «**علمی ـ ترویجی**» دریافت نمود.

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد؛

۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛

۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛

٤. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛

۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگهٔ ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ٦۰ برای اصلاح به مؤلّف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ خواهد رسید؛

٦. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛

۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل ذکر شود؛

۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و در سامانه مجله به آدرس http://nasimekherad.ismc.ir بار گزاری شود.

۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ٤۰۰۰ ـ ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛

۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظمی منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛

۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛

۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی ذکر می‌گردد.

۱۳. استنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه)

نوشته شود؛
۱٤. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛
۱۵. در صورت امکان عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه گردد؛
۱٦. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:
نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).
۱۷. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین؛ چکیده؛ کلیدواژه؛
۱۸. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

سرمقاله ۷

علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات ۱۱

یزدان محمدی

بازخوانی ادله نفی ماهیت از خداوند از دیدگاه فلاسفه اسلامی ۳۱

حامد رزاقی‌فام

نگاهی به هستی و چیستی «زمان» در فلسفهٔ ابن‌سینا ۵۵

علی ریحانی

نقد و بررسی دیدگاه مشاء مبنی بر بساطت جسم از اجزای بالفعل، با تاکید بر دیدگاه علامه حسن‌زاده ۶۷

روح‌الله سوری

معقول ثانی فلسفی از دیدگاه استاد مطهری ۸۷

رسول اسکندری

اراده انسان از دیدگاه فلاسفه اسلامی (ابن سینا، ملا صدرا، علامه طباطبایی، امام خمینی) ۱۰۳

سیدهاشم حسینی

سرمقاله

بی‌تردید صدرالمتالهین حق بزرگی بر عالم اندیشه و حکمت اسلامی دارد. برای قدردانی از این اندیشمند بزرگ، اشاره کوتاهی به سرگذشت و نوآوری‌های علمی او بایسته است.[1] صدرالدین محمد شیرازی[2] مشهور به ملاصدرا در نهم جمادی‌الاول سال ۹۷۹ هجری قمری،[3] در محله قوام شیراز دیده به جهان گشود. پدرش ابراهیم قوام مردی دانشمند، اهل تجارت و وزیر فرمان‌دار فارس بود. صدرالدین تحصیلات ابتدایی را در مکتب‌خانه ملااحمد آغاز کرد و نزد معلم خانگی‌اش، ملاعبدالرزاق ابرقویی، ادامه داد. در شش سالگی همراه پدر به قزوین رفت و در مدرسه «إلتفاتیه» به تحصیل پرداخت. همان‌جا با شیخ بهایی (۹۵۳ ـ۱۰۳۰ق) و میرداماد (۹٦۹ ـ ۱۰٤۱.ق) آشنا شد. پس از جابه‌جایی مرکز حکومت صفوی از قزوین به اصفهان در سال ۱۰۰٦ هجری قمری،[4] همراه استادان خویش به آن دیار سفر کرد

---

۱. این شماره زیست‌نامه اجمالی و شماره پسین نوآری‌های او را به‌اجمال بررسی می‌کند.

۲. اطلاعات زیست‌نامه از پایگاه‌های استنادی ذیل گرفته شده است: پایگاه اطلاع رسانی «بنیاد حکمت اسلامی صدرا»؛ وبگاه دیجیتال «دانشنامه اسلامی»؛ وبگاه دیجیتال «ویکی شیعه»؛ وبگاه دیجیتال «ویکی نور». برای تحقیق بیشتر درباره زندگی‌نامه، مکتب فکری و آرای علمی ملاصدرا ر.ک: جلال‌الدین آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدر*؛ رضا اکبریان، حکمت *متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*؛ سیدمحمد خامنه‌ای، حکمت *متعالیه و ملاصدرا*؛ همو، *ملاصدرا؛ زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین*؛ محمد خواجوی، *لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین*، *پژوهشی پیرامون احوال و افکار و آثار و آرای ملاصدرا*؛ محمدتقی زمانیان، *سیری در افکار ملاصدرا*؛ هانری کربن و جمعی از خاورشناسان، *صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا یا صدرالمتألهین: فیلسوف و متفکر اسلامی* و...

۳. هم‌زمان با ۱۷ مهر ۹۵۰ شمسی و ۱۵۷۱ میلادی.

٤. هم‌زمان با ۱۵۹۸ میلادی.

و در مدرسه «خواجه» اصفهان ساکن شد. علم فقه، حدیث و تفسیر را از شیخ بهایی، و حکمت و معرفت را نزد میرداماد فراگرفت. برخی نیز شاگردی میرفندرسکی را به او نسبت داده‌اند.

ملاصدرا به‌زودی در دانش‌های گوناگون صاحب‌نظر شد و در مدرسه خواجه به تدریس پرداخت. اما دیدگاه‌های ویژه و متفاوت وی در دانش‌های نقلی و عقلی سبب شد تا ظاهرگرایان برای دفاع از باورهای خود و گاه از روی حسادت او را به بدعت‌گذاری در دین و داشتن عقاید باطل متهم ساختند. از سوی دیگر نور ایمان و بلندی طبع، او را از عمل متقابل و نیز تمجید پادشاهان باز می‌داشت و صحنه را برای تثبیت بدگویی‌های مخالفان نزد شاهان آماده می‌نمود. سرانجام این فشارها سبب شد ملاصدرا به زادگاه خود، شیراز بازگردد تا شاید به پشتوانه املاک پدری و حمایت خویشاوندان بتواند به نشر دیدگاه‌های خود ادامه دهد. اما شیراز نیز گنجایش نوآوری‌های این دانشمندان جوان را نداشت و صدرا پس از چندی به قم رفت و در روستای دورافتاده «کهک» ساکن شد.[۱]

او با دلی شکسته و روانی خسته از دشمنی مردم نادان، راهی کهک شد و از جامعه و مردم کناره گرفت و حدود پانزده سال (از ۱۰۲۵ تا ۱۰٤۰ ق) در آنجا ماند. انزوا و تنهایی در کنار شکستگی قلب، بستر مناسب‌تری برای سلوک الی الله در اختیار او گذاشت. ملاصدرا پنج سال از تدریس و تألیف کناره گرفت و برابر نامه‌ای که به استادش میرداماد نوشت، یکسره به عبادت، ریاضت و مراقبت‌های قلبی اشتغال یافت،[۲] تا جایی که به شهودهای پایانی اهل معرفت دست یافت و آنچه را تا آن روز در کتاب‌هایی چون *فصوص* و *فتوحات* خوانده بود، اکنون به عیان می‌دید. آن‌گاه به الهام الهی به نگارش آنچه یافته بود، مأمور شد. پس سکوت را شکست و نگارش *اسفار* و تدریس حکمت متعالیه را در همان روستای دورافتاده آغاز کرد.[۳] دو شاگرد برجسته او یعنی ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ق) و فیاض لاهیجی (۱۰۰۲ ـ ۱۰۷۲ق)، که بعدها افتخار دامادی او را یافتند، نتیجه دوره تدریس

---

۱. البته *هانری کربن* بر این باور است که ملاصدرا پس از تبعید، مستقیماً از اصفهان و از راه مورچه خورت، به کهک قم رهسپار شده است (ر.ک: کربن، *ملاصدرا: فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی*، ص۱۳۸-۱۳۹).

۲. لطیفی، مقاله «ملاصدرا؛ خورشید اندیشه»، در «گلشن ابرار»، ج۱.

۳. ملاصدرا، *اسفار*، ج۱، ص٤ ـ ۸.

او در کهکِ قم هستند. ملاصدرا در روزگار سکونت در کهک هرگاه به مشکل علمی برمی‌خورد، پای پیاده به حرم حضرت معصومه می‌شتافت و به الهام الهی پاسخ خود را درمی‌یافت.[۱]

هم‌زمان، الله‌وِردی خان گرجی، حاکم فارس که از دوست‌داران او بود، ساخت مدرسه‌ای را در شیراز آغاز کرده و در وقف‌نامه آن اختیار تدریس را به ملاصدرا سپرد. پس از مرگ الله‌وردی خان، پسرش امام‌قلی خان که از دوستان نوجوانی ملاصدرا بود، ساختن مدرسه را به پایان برد و حکم تبعید او را از شاه عباس صفوی پس گرفت. سپس ملاصدرا به‌سال ۱۰٤۰ هجری قمری[۲] از قم به شیراز رفت و بر کرسی تدریس و دفتر تحقیق نشست. چنان‌که از کتاب سه اصل او بر می‌آید، در این دوره نیز رفتار ناپسند مخالفان و توهین‌های مکرر ایشان ادامه داشت. اما صدرالمتألهین این بار مصمم بود تا دیدگاه‌های خود را ارائه دهد و تثبیت نماید. وی در پناه دانش‌دوستی و آزاد اندیشی امام‌قلی خان، سردار سپاه صفوی و حاکم آن روز فارس، تألیف‌های فراوانی انجام داد و مکتب فلسفی خود (حکمت متعالیه) را به بهترین وجه تبیین کرد.

به گزارش محمد علم‌الهدی، نوه دختری ملاصدرا (فرزند فیض کاشانی)، وفات او در سال ۱۰٤۵ هجری قمری[۳] است. گسست ناگهانی و ناقص ماندن برخی نوشته‌های وی مانند *تفسیر قرآن* و *شرح اصول کافی* در سال ۱۰٤٤ هجری قمری این مدعا را تأیید می‌کند.[٤] صدرالمتألهین در عمر ٦٦ ساله خویش هفت بار پیاده به حج رفت و در آخرین سفر در شهر بصره بیمار شد و به ملوکت اعلی پیوست. پیکر او به نجف اشرف منتقل شد و در سمت چپ صحن امیرالمؤمنین دفن گردید. از ایشان حدود پنجاه اثر در موضوع‌های گوناگون علمی به جا مانده که مهم‌ترین آنها آثار فلسفی اوست.[۵]

---

۱. حسن‌زاده آملی، *اتحاد عاقل به معقول*، ص۱۱۷ـ۱۱۸.

۲. هم‌زمان با ۱٦۳۲ میلادی.

۳. هم‌زمان با ۱٦۳۵ میلادی.

٤. البته برخی بر این باورند که وفات وی در ۱۰۵۰ هجری قمری، و عمر او ۷۱ سال بوده است.

۵. حق‌دار، «کتاب‌شناسی ملاصدرا (منابع زندگی، آثار و افکار)»، وبگاه الکترونیکی *حکمت و عرفان*.

زندگی او به سه دوره کلی تقسیم می‌شود:

۱. دوره تحصیل: این دوره از کودکی آغاز شده و تا نوجوانی و جوانی ادامه داشته است؛

۲. دوره انزوا و سلوک: پنج سال (۱۰۲۵– ۱۰۳۰ق) در کهک قم؛

۳. دوره تدریس و تألیف: این دوره پانزده سال (۱۰۳۰ – ۱۰٤۵ق) به طول انجامید که ده سال آن در کهک قم و پنج سال دیگر، پس از بازگشت به شیراز در مدرسه «خان» سپری شد.

روح‌الله سوری

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره دوم / پیاپی ۵ / پاییز ـ زمستان ۱۳۹۶

علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات[1]

یزدان محمدی[2]

چکیده

علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات از مباحث مهم فلسفهٔ اسلامی است. اندیشمندان مسلمان از رهگذر عقل و نقل به ارزش این موضوع پی برده و با بحث دربارهٔ آن کوشیده‌اند بهترین تحلیل موافق با عقل و بیانات هستی‌شناسانهٔ نقلی را به‌دست آورند. از دیدگاه ملاصدرا کیفیت علم خداوند به‌گونه‌ای است که به ایجاب فاعل و قابل بودن، یا کثرت در ذات خداوند نمی‌انجامد که این مسئله خود از دشوارترین مسائل فلسفی شمرده می‌شود.

همچنین، او معتقد بود حتی بوعلی نیز با وجود ذکاوت بی‌نظیرش و شیخ اشراق با همهٔ صفای ذهن و حکمت و مرتبهٔ کشف وافرش، در این راه لغزیده‌اند، چه‌رسد به دیگران. این پژوهش به شرح هشت نظریه دربارهٔ علم خداوند به اشیاء می‌پردازد و به‌اختصار آنها را نقد می‌کند؛ ازجمله: ثابتات ازلیه، مُثُل افلاطونی، علم ارتسامی فعلی، اعیان ثابته، علم حضوری اشراقی را بررسی می‌کند.

کلیدواژگان

کیفیت علم خدا، علم ذاتی بالتفصیل، اتحاد عاقل و معقول، ثابتات ازلیه، اعیان ثابته.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی و دانشجوی کارشناسی ارشد اخلاق اسلامی (yazdan6008@gmail.com).

مقدمه

تبیین صحیح وجودی از علم خداوند به مخلوقات، افزون‌بر آنکه باعث شکل‌گیری اندیشه‌ای درست دربارهٔ توحید می‌شود، بر رفع شبهات این حوزه نیز مؤثر است. اینکه آیا خداوند پیش از خلق و پس از آن به مخلوقاتش علم دارد یا خیر؟ و اگر علم دارد کیفیت آن چگونه است؟ مسائلی است که این نوشتار از دیدگاه فلسفی به آن می‌پردازد و نظر برخی اندیشه‌وران مشهور را دربارهٔ آن بیان می‌کند. ازآنجاکه سخن در شناخت موجودی نامتناهی و کیفیتِ صفت اوست، کاستی در فهم از ذهن دور نیست؛ ازاین‌رو، برخی از درک چگونگی علم خداوند فرو مانده، درنتیجه منکر علم خداوند به غیر ذاتش شده‌اند که از آن جمله می‌توان به فوطی[1] و أصم[2] اشاره کرد. شهرستانی گوید: «**الفوطی و الأصمّ اتفقا علی أن اللّه تعالی یستحیل أن یکون عالما بالأشیاء قبل کونها**».[3] ازجمله کسانی که اقوال گوناگونی دربارهٔ این مسئله گردآورد و به تبیین آن پرداخت، صدرالمتألهین بود. او در کتاب‌های خود همانند *الاسفار الاربعه*، *المبدأ والمعاد* و *الشواهد الربوبیه*، ضمن گزارش این نظریه‌ها به بیان دیدگاه‌های خود دربارهٔ آنها پرداخت. پس از ایشان، مرحوم حاجی سبزواری در *اسرارالحکم* و ملاجعفر لاهیجی در *شرح المشاعر* و مرحوم علامه طباطبایی در *بدایة الحکمة* و *نهایة الحکمة* به این مسئله اشاره می‌کنند و درباره آن سخن می‌گویند.

ملاجعفر لاهیجی در ضمن تقسیم صناعی، این مسئله را هشت قول می‌داند. تقسیم ایشان (با تقطیع) به این شکل است:

فمن أثبت علمه تعالی بالموجودات إما أن یقول إنه منفصل عن ذاته أو لا. و القائل بانفصاله إما أن یقول بثبوت المعدومات فی الخارج، أو فی الذهن، أو یقول بأن علمه نفس وجوداتها العینیه، أو یقول بأن علمه بالاشیاء صور خارجیة قائمة بذاتها، و القائل بعدم انفصاله إما أن یقول إنه غیر ذاته، أو یقول إنه عین ذاته و أن ذاته علم اجمالی بما عداه أو متحد بالصور العقلیه، فهذه ثمانیة

---

۱. «همان طور که ابن حجر در کتاب لسان المیزان جلد ۶ صفحه ۱۶۴ بیان کرده است، هشام بن عمرو الفوطی، یک شخصی معتزلی بوده و سرپرست فرقه‌ای به نام هشامیه بوده است و او کشتن مخالف مذهبش و همچنین مصادره اموال آن مخالف را به خاطر اعتقاد کفرش جایز می‌دانسته است؛ وفات سال ۲۲۶ق»؛ به نقل از: علی‌بن‌عبدالله بحرانی، *منار الهدی فی النص علی امامه الایمه الاثنی عشر* ، ص ۲۷، پاورقی شماره ۳.

۲. ابو بکر الأصم من شیوخ المعتزلة و من اصحاب الفوطی و رأیه فی الامامة کرأی الفوطی و یقول ـ کما نقل عنه الشهرستانی فی *الملل و النحل* ۷۲/۱ ـ «الامامة لا تنعقد إلا باجماع الأمة عن بکرة أبیهم»، قال الشهرستانی: «و انما اراد الطعن فی إمامة علی بن أبی طالب ـ رضی الله عنه ـ إذ کانت بیعته أیام الفتنة» و لا أدری أی خلیفة قبل علی بن أبی طالب انعقدت بیعته بالاجماع؛ همان، پاورقی شمارهٔ ۲.

۳. محمدبن‌عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، ج۱، ص۲۸.

إحتمالات؛[1] کسانی که علم خداوند به موجودات را ثابت می‌کنند و آن را می‌پذیرند، یا این‌گونه است که آن را منفصل و جدا از ذات می‌دانند یا این‌گونه نیست. کسانی که آن را منفصل می‌دانند، یا قایل‌اند به ثبوت معدومات در خارج، یا در ذهن و یا اینکه بر آن‌اند که علم خداوند همان وجود عینی اشیاء است، یا اینکه علم خداوند به اشیاء صورت‌های خارجیه‌ای است که قائم به ذات اشیاء است. کسانی نیز که قائل‌اند به عدم انفصال، یا آن (یعنی علم به اشیاء) را غیر از ذات باری‌تعالی می‌داند و یا عین ذات می‌داند به اینکه ذات خداوند علم اجمالی به ما عدای خودش است یا اینکه متحد است با صور عقلیه.

پس هشت احتمال پدید می‌آید:

۱. علم ارتسامی فعلی

مرحوم صدرالمتألهین این نظریه را به فارابی، بوعلی، بهمنیار، أبوالعباس اللوکری، و بسیاری از متأخرین دیگر اسناد می‌دهد و دربارهٔ آن چنین می‌گوید:

> «**هو القول بارتسام صور الممکنات فی ذاته تعالی و حصولها فیه حصولا ذهنیا علی الوجه الکلی**».[2] علم خداوند به ممکنات، با افتادن نقش ممکنات در ذات خداوند و پیداشدن صورت آنها برای ذات است به‌نحو حصول ذهنی، اما بر وجه کلی.

شیخ‌الرئیس علم خداوند را صوری، مرتسم در ذات حق و مغایرِ متصل می‌داند.[3] لاهیجی در *شرح المشاعر* این قول را به شیخ‌الرئیس نسبت می‌دهد و دربارهٔ آن می‌گوید: «**و القائل بعدم انفصاله إما أن یقول أنه غیر ذاته کالشیخین**». بوعلی تصریح دارد که علم خداوند به اشیاء مغایر با ذات حق‌تعالی است و در مقام پاسخ به این اشکال که علم خداوند به کثرات موجب تکثر در ذات واجب می‌شود، بیان می‌دارد:

> **ثم یلزم قیومیته عقلا بذاته لذاته أن یعقل الکثرة، جاءت الکثرة لازمة متأخرة لا داخلة فی الذات مقومة لها**؛[4] لازمهٔ قیومیّت خداوند و تعقل ذاتش بذاته لذاته این است که کثرت را تعقل کند. البته کثرت لازم و متأخر از ذات است نه داخل در ذات و مقوم ذات.

یعنی کثرت در معلومات را متأخر از ذات خداوند می‌داند، نه داخل در ذات و مقوِّم آن و به این صورت کثرت در معلومات را باعث شکل‌گیری کثرت در ذات خداوند نمی‌داند.

---

۱. ملاجعفر لاهیجی، *شرح المشاعر*، ص۲۷۳.

۲. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج٦، ص۱۸۰.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج۳، ص۲۳۸؛ «الشیخ نص علی أن علمه تعالی بغیره صورة فی ذاته».

٤. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج۳، ص۳۰۳.

اگر علمِ مغایرِ متصل مغایر وجود عالم ـ همان که بوعلی با «لازمة متأخرة لا داخلة فی الـذات» به آن اشارهٔ داشت ـ ولی حالّ در ذات عالم و مرتسم در آن باشد، آن را به وجود عالم متصـل می‌نامند؛ یعنی همان‌طور که علم ما به هر شیء صورت ذهنی آن شیء است که خـود، شـیئی است مغایرِ نفس ما و عارض بر آن، علم پیشین خداوند به هر شیء نیز صورت ذهنـی عقلـی آن شیء است و این صورت را صورت الهی گویند.[۱]

البته بوعلی علم خداوند را از نوع علم فعلی و نه انفعالی می‌داند،[۲] و همین ویژگـی، علم حصولیِ ارتسامی در انسان و علم ارتسامی در حق متعال را متفاوت می‌کند، چراکه علم حصـولیِ ارتسامی انسانْ متأثر از خارج و عالم عینی است، زیرا چیزی را می‌بیند و صورت آن چیز در نفسش نقش می‌بندد و بدیهی است که نفس انسان در این‌گونه علم، منفعل از خـارج اسـت؛ لکن علم خداوند علم فعلی است، یعنی هرچند مثل علم انفعالی در انسان، متصل به ذات و نیز غیر از ذات است، اما برخلاف آن، مؤثر در خارج و علـت ایجـاد اشـیای خـارجی اسـت، مانند علم مهندس به صورت ساختمان که باعث ایجاد و وجود ساختمان در خارج می‌شود.[۳]

۲. ثابتات ازلیه

معتزله پس از مواجه با این مسئله که آیا خداوند پیش از آفرینش اشیاء به آنها علم داشت یـا نـه؟ و اینکه اگر اشیاء معدوم بودند امکان نداشت متعلق علم خداوند قرار گیرند ـ زیـرا علـم به معدوم محال است ـ و اگر موجود بودند قِدَم آنها لازم می‌آمد، حصر بین وجـود و عـدم را برای رهایی از این مشکل نفی کردند و بر آن شدند که بین وجود و عدم واسطه‌ای به نـام ثابـت قرار دارد؛ ازاین‌رو، علم خداوند قبل از خلق را این‌گونه توجیه کرده، گفته‌اند علم خداونـد به ثابتات ازلیه تعلق گرفته بود نه به معدوم.

خواجه نصیرالدین طوسی اعتقاد معتزله را این‌گونه بیان می‌کند:

> **فهناک وراء الواجب بالذات ثابتات أزلیة و هی المعدومات الممکنة قبل إیجادها، فتکون مشترکة مع الواجب تعالی فی کونها ذواتاً ثابتة أزلیة فلابدّ من إثبات ما به یمتاز الواجب عنها و هو الوجود؛**[۴] غیر از واجبْ ثابتات ازلیه‌ای وجود دارد و این ثابتات ازلیه معدوماتی‌اند که امکان تحقق دارند (و ممتنع‌الوجود نیستند) قبل از اینکه موجود شوند.

بنابراین ثابتات ازلیه از این نظر که ذواتی هستند که به‌نحو ازلـی ثابـت‌انـد، بـا واجـب متعـال

---

۱. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص۱٦۷ـ۱٦۸.
۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات للمحقق الطوسی*، ج۳، ص۲۹۹.
۳. روشن است؛ مثال از جهتی مقرب است و از جهاتی مبعد.
٤. خواجه نصیرالدین طوسی، *قواعد العقائد*، ص٦٤.

مشترک‌اند. ازاین‌رو، چاره‌ای نیست از خصوصیتی که واجب تعالی و ثابتات ازلیه را از هم متمایز کند، و این ویژگی وجود است. معتزله بر آن است که ثابتات ازلیه ثبوتی (نه وجود) خارجی (نه ذهنی) دارند. مرحوم لاهیجی با این بیان به نظریهٔ معتزله اشاره کرده است: والقائل بانفصاله اما أن یقول بثبوت المعدومات فی الخارج کالمعتزله؛[1] «وصف "مغایر منفصل" اشاره است به اینکه علم پیشین خداوند به هر شئ، شیئی است مغایرِ وجود او و غیر مرتسم در آن».[2]

نقد نظریهٔ معتزله

مرحوم علامه حلی دربارهٔ این نظریه می‌گوید:

> ذهب أبو هاشم و أتباعه من المعتزلة و القاضی و الجوینی من الأشاعرة إلی أن هاهنا واسطة بین الموجود و المعدوم و هی ثابتة و سموها الحال و حدّوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود و العدم فیکون الثابت أعم من الموجود و المعدوم أعم من المنفی؛[3] «ابوهاشم و پیروان او معتقدند ثابت بین موجود و معدوم واسطه است و آن را حال نامند و حال صفت است برای شیئی که نه موجود است و نه معدوم؛ بنابراین ثابت از موجود اعم است و معدوم از منفی».

بی‌شک، این سخن باطل است؛ زیرا واسطه‌ای بین وجود و عدم نیست.[4] علامه حلی نیز دراین‌باره می‌نویسد:

> وهذا المذهب باطل بالضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بین الوجود والعدم، وأن الثبوت والوجود مترادفان، وکذا العدم والنفی مترادفان ولا شیء أظهر عند العقل من هذه القضیة فلا یجوز الاستدلال علیها؛[5] «بطلان این سخن ضروری است؛ زیرا عقل واسطه‌ای بین وجود و عدم نمی‌بیند و ثبوت و وجود را مترادف می‌داند. همچنین، نفی و عدم در نظر عقل مترادف‌اند، این سخن بسیار روشن است و نیازی به استدلال ندارد».

۳. اعیان ثابته

عرفا دربارهٔ کیفیت علم خداوند به اشیاء قائل به «اعیان ثابته»اند و بر آن‌اند که خداوند به‌لحاظ تجلی در مقام احدیتْ عالم به ذات خویش است و به‌لحاظ تجلی در مقام واحدیتْ عالم به همهٔ موجودات پیش از ایجاد آنهاست. در این مرتبه واحدیت، ماهیاتِ ممکناتْ ثبوت

---

۱. سیدجلال‌الدین آشتیانی، *شرح المشاعر*، ص۲۷۳.
۲. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص۱٦۷.
۳. علامه حلی، *کشف المراد*، ص۳۵.
٤. داود قیصری، *مصباح الانس*، ص ۱۸٦.
۵. علامه حلی، *کشف المراد*، ص۳۵.

دارند؛ اگرچه موجود به وجود خاص و خارجی خویش نیستند و همین نحوهٔ وجود ممکنات در ذات الهی معیار آگاهی و علم خداوند به معلولات خویش پیش از آفرینش آنهاست که عارفان در اصطلاح آن را «اعیان ثابته» می‌خوانند.[۱] علامه قیصری دربارهٔ «اعیان ثابته» و چگونگی علم خداوند به ممکنات براساس «اعیان ثابته» بیان می‌کند:

> اعلم، ان للأسماء الإلهية صوراً معقولة فی علمه تعالی لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلک الصور العلمية من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هی المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية وجزئية، فی اصطلاح اهل الله، ويسمی كلياتها بالماهيات والحقائق وجزئياتها بالهويات عند اهل النظر. فالماهيات هی الصور الكلية الأسمائية المتعينة فی الحضرة العلمية تعيناً اولياً. و تلک الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس و التجلی الاوّل بواسطة الحب الذاتی؛[۲] «بدان برای اسمای الهیه صور معقوله‌ای است در علم خداوند. چراکه خداوند بذاته علم دارد به ذات و اسماء و صفاتش؛ و این صور علمیه از آن جهت که عین ذاتی هستند که تجلی کرده است به تعین خاص و نسبت معین، به اعیان ثابته نامیده شدند، خواه کلی باشند یا جزئی (کلی و جزئی به اصطلاح عرفا). و کلیات از این صور به ماهیات و حقایق نامیده شدند و جزئیات این صور نزد فلاسفه هویات خوانده می‌شوند. بنابراین ماهیات صور کلیه اسمائیه می‌باشند که متعین‌اند به تعین اول در حضرت علمی. و این صور افاضه شده‌اند از ذات الهیه به‌وسیله فیض اقدس و تجلی اول به‌واسطهٔ حب ذاتی».

مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید: «محی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی ازجمله کسانی‌اند که به ثبوت اشیاء پیش از وجود آنها قائل شده‌اند، اما ثبوت علمی نه ثبوت عینی چنان‌که معتزله گمان کرده‌اند».[۳] ابن‌فناری می‌نویسد:

> و علمه بالأشياء ازلاً عين علمه بنفسه بمعنی انه علم الأشياء بعين علمه بنفسه؛[٤] «خداوند از ازل به اشیاء علم داشته [است]؛ زیرا علم خداوند به اشیاء عین علم خداوند به ذاتش می‌باشد».

وی دربارهٔ عینیت علم به ذات و علم به اشیاء گفته است:

> لان علمه لعدم الحجاب يكون علماً تاماً، وتمامه انما هو باستيفاء الوجوه والمحتملات بجميع أوصافها فيما له شرط أو شروط يتعلق علی ذلک وفيما لا شرط له؛[۵]

---

۱. جواد خرمیان، *قواعد عقلی در قلمرو روایات*، ج۲، ص۲۵۹.
۲. داود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص٦١.
۳. احمد حسینی اردکانی، *مبدا و معاد*، ص۱۱۵.
٤. ابن‌فناری، *مصباح الانس*، ص۲۱۲.
۵. همان، ص۲٤۹.

«علم خداوند به ذات، علم تام است و تمامیت علم تام خداوند به این است که همهٔ وجوه و احتمالات را با همهٔ اوصاف و شروط آن عالم باشد».

داود قیصری در *شرح فصوص الحکم* دربارهٔ علم پیش از خلق می‌گوید:

فعلم الله بالأشیاء فی العالم العقلی هو علمه بأعیانها الثابتة التی هی ذاته المفصلة فی علمه. أی هی علمه بذاته فی هذا المقام؛[1] «علم خداوند به اشیاء در عالم عقلی (پیش از خلق آنها) همان علم به اعیان ثابتهٔ آنهاست که مرتبه‌ای از علم تفصیلی خداوند به اسماء و صفات است».

وی دربارهٔ علم خداوند به اشیاء پس از خلق نیز چنین می‌نویسد:

وعلمه تعالی بالموجودات الخارجیة هو نفس ذلک العلم منکشفاً له فی صفحة الوجود أو هو علم بذاته متجلیاً فی أعیان الموجودات؛[2] «علم خداوند به اشیاء (پس از خلق آنها) وجود خارجی یافته، همان علم تفصیلی خداوند است یا همان علم به ذات است که در اعیان (خارجی) موجودات تجلی پیدا کرده است».

علامه سیدجلال‌الدین آشتیانی دربارهٔ اعیان ثابته بیان می‌کند که: «در کلمات اساطین فن حکمت و سلاطین اقلیم شهود، مسطور است که اعیان ثابته به تبع اسما و صفات حق، دارای ثبوت علمی و ظهور ظلّی و تطفّلی؛ و أسماء به تبع ذات، متقرر و اعیان، صورت أسمای الهیه‌اند».[3] همچنین ایشان در وصف «اعیان ثابته» گفته‌اند:

اعیان ثابته صور علمیة حق‌تعالی به حقایق ممکنات است در أزل، و علم تفصیلی [اوست] به ما لا یزال، و به جمیع أرواح مجردة بسیطه و أشباح برزخیه و اجسام مادیه؛ مخفی نماند ثبوتی که محققین عرفا گفته‌اند، نه چنان است که اصالتی برای شیئیّت ماهیتی به نظر عقل آید، بلکه گویا [یک] مرتبه از وجود را «شیئیّات اعیان» خوانده‌اند و ازاین‌رو، اعیان ثابته در حضرت واحدیّت را «شئون ذاتیّه»

تفاوت ثابتات ازلیه با اعیان ثابته

«ثابتات ازلیه» با آنچه عارف به نام «اعیان ثابته» پذیرفته است، تفاوت دارد؛ زیرا معتزله برآن‌اند که ماهیتْ پیش از آنکه فاعلْ آن را ایجاد کند، ثبوتی ازلی دارد که نه فاعل آن را به او داده، و نه به تبعیت وجود شیئی دیگر است؛ ولی عارفان می‌گویند ماهیات از ازل در علم خداوند

---

۱. محی‌الدین ابن‌عربی، *فصوص الحکم*، ص۲۳.
۲. همان.
۳. ملاصدرا، *شرح بر زاد المسافر*، ص٤٢٦.
٤. حکیم سبزواری، *اسرار الحکم*، ص١٥٤.

ثابت بوده‌اند، اما به‌تبع وجود اسماء و صفات خداوند.[۱] ازسوی‌دیگر، معتزله ماهیات معدومه را که هیچ‌گونه وجودی (ذهنی یا خارجی) ندارند، ثابت می‌دانند و ثبوت را اعم از وجود می‌پندارد؛ به‌همین‌دلیل، قائل به حال (واسطه بین موجود و معدوم) شده‌اند. ولی عارف ثبوت را مترادف با وجود می‌داند و بر آن است که ماهیات ممکنات اگرچه در مرتبهٔ علمی حق معدوم‌اند، یعنی به وجود خاص و خارجی خویش موجود نیستند، بلکه به وجود ذات الهی در پیشگاه حق موجودند[۲].

بنابراین، «ثابتات ازلیة» معتزله که قول معتزله است و «اعیان ثابته» در نظر عرفا از دو نظر متفاوت‌اند: نخست آنکه «ثابتات ازلیه» در ازل ثبوتی مستقل از باری‌تعالی و اسماء و صفاتش داشته‌اند، اما «اعیان ثابته» به تبع وجود اسماء و صفات حق متعال در علم خداوند ثابت بودند؛ و دیگر اینکه ثبوت در «ثابتات ازلیه» به‌معنای امری است که واسطهٔ بین وجود و عدم است؛ یعنی ثابت در نظر معتزله نه موجود است و نه معدوم، بلکه امری است بین این دو، اما ثبوت در «اعیان ثابته» مترادف است با وجود؛ ازاین‌رو، ثابت در «اعیان ثابته» به‌معنای موجود است، البته موجود در مرتبهٔ خاص و به‌لحاظی خاص؛ یعنی موجودند به وجود ذات الهی نه به وجود منحاز و منفصل از ذات که با اشیای موجود دیگر متمایز باشد.

اشکال صدرالمتألهین بر نظر عرفا

صدرالمتألهین بر آن است که اگر به ظاهر کلام این بزرگان بنگریم، اشکال بر کلام معتزله دربارهٔ علم خداوند به اشیاء، بر سخن عارفان نیز وارد است؛ زیرا فساد ثبوت معدوم غیر موجود بدیهی است، چه ثبوت عینی باشد که معتزله می‌گویند، و چه ذهنی، که اهل ذوق می‌گویند. نیز خواه آن ثابت معدوم مطلق باشد یا اینکه پس از پاره‌ای زمان که معدوم بوده، موجود شود؛ زیرا تفاوت گذاردن بین صور مذکور وجهی ندارد، «والتفرقة تحکم محض».[۳]

مرحوم ملاصدرا بعد از بیان ایراد مزبور برای تصحیح سخن عارفان می‌گوید: درست است که اشکال به ظاهر کلام ایشان وارد است، ولی ما به‌سبب حسن ظنمان به ایشان و تحقیقات شریف و مکاشفات لطیف، کلام ایشان را بر وجهٔ صحیح و محکمی حمل می‌کنیم.

ازاین‌رو مرحوم صدرا در کتاب *مبدأ و معاد* نیز برای اشکال به نظر عرفا در علم الهی بما سوی، از عبارت «اشکال بر ظاهر کلام ایشان» استفاده می‌کند؛[٤] یعنی صدرالمتألهین بر این باور است که می‌توان کلام عرفا را به‌صورتی تبیین کرد که صحیح باشد و اشکالی متوجه آن نباشد؛

---

۱. سیدهاشم حسینی تهرانی، *توضیح المراد*، ص۲۸.
۲. جواد خرمیان، *قواعد عقلی در قلمرو روایات*، ج۲، ص۲۵۹ـ۲٦۰.
۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج۱، ص۱۸۲.
٤. احمد حسینی اردکانی، *مبدا و معاد*، ص۱۱٦.

ازاین‌رو، ایشان در کتاب *الأسفار الأربعة* به توجیه کلام عرفا می‌پردازد و تفاوت نظر آنان را با کلام متکلمان بیان می‌کند:

> وقتی عرفا می‌گویند اعیان ثابته در حال عدمیت خود چنین و چنان اقتضاء دارند یا چنین حکمی دارند، منظورشان از عدم، عدمی است که مضاف است بر وجود خاصِ این اعیان ثابته که در خارج، از وجودات دیگر جدا و منفصل است، نه عدم مطلق؛ چون وجود خداوند همهٔ اعیان ثابته را همراه دارد؛ زیرا این اعیان از لوازم اسمای الهی‌اند و شکی نیست که همهٔ اسماء و صفات خداوند با اینکه دارای کثرت و غیرقابل شمارش‌اند، به وجود واحد بسیط موجودند؛ بنابراین، اعیان ثابته قبل از اینکه دارای وجود عینی شوند معدوم مطلق نیستند و وجودی که از آنها سلب می‌شود، وجود حادث آنهاست، نه مطلق وجود. با این توضیح، تفاوت تام و فاصلهٔ زیادی که بین مسلک عرفا و مسلک اعتزال است، روشن می‌شود.[1]

٤. علم حضوریِ اشراقی

ملاصدرا علم حضوری اشراقی را به شیخ اشراق و پیروانش نسبت می‌دهد و می‌نویسد:

> وهو مذهب شیخ أتباع الرواقیة شهاب‌الدین المقتول ومن یحذو حذوه کالمحقق الطوسی وابن کمونة والعلامة الشیرازی ومحمد الشهرزوری صاحب کتاب *الشجرة الإلهیة*.[2]

استاد یزدان‌پناه دراین‌باره می‌گویند: سهروردی علم واجب‌تعالی را نیز همانند علم نفس و انوار مجرده به اشیای خارجی به‌نحو اضافهٔ اشراقیه ترسیم می‌کند، و دراین‌باره یادآور می‌شود که «فواجب الوجود مستغن عن الصور و له الاشراق و التسلط المطلق، فلا یعزب عنه شیء». شیخ اشراق در *مطارحات* این‌گونه به علم واجب به ذات و علمش به اشیای دیگر، اشاره می‌کند:

> فیدرک ذاته لا بأمر زائد علی ذاته کما سبق فی النفس ویعلم الاشیاء بالعلم الاشراقی الحضوری؛[3] «خداوند ذاتش را بدون امری زائد بر ذات درمی‌یابد و به اشیاء از راه علم اشراقیِ حضوری علم دارد».

---

۱. فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعیان الثابتة فی حال عدمیتها اقتضت کذا أو حکمها کذا فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلی وجودها الخاص المنفصل فی الخارج عن وجود آخر لغیرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالی ینسحبها کلها لأن تلک الأعیان من لوازم أسماء الله تعالی و لا شک أن أسمائه تعالی و صفاته کلها مع کثرتها و عدم إحصائها موجودة بوجود واحد بسیط فلم یکن هی بالحقیقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العینیة بل المسلوب عنها فی الأزل هذا النحو الحادث من الوجود و بهذا یحصل فرق تام و بون بعید بین مسلک التصوف و مسلک الاعتزال. (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ج٦، ص١٨٧).

۲. همان، ج٦، ص١٨١.

۳. سیدیدالله یزدان‌پناه، حکمت *اشراق*، ج٢، ص٢٨١.

مراد شیخ اشراق از این علم، خودِ وجود اشیاء است که معالیل خداوندند و به اصطلاح با او اضافهٔ صدوری اشراقی دارند؛ یعنی وجود معلول عین معلومیت آن برای فاعل است و معلوم بودن برای فاعل، ذاتی وجود معلول است، و هر شیء، هرچند برای خود معلوم نباشد، برای فاعل خود حضوراً معلوم است.[1]

خواجه نصیرالدین طوسی، موافق شیخ اشراق

خواجه نصیرالدین طوسی در *شرح الاشارات و التنبیهات* بعد از تبیین نظر مرحوم شیخ دربارهٔ علم الهی، می‌نویسد: با اینکه شرط کرده‌ام فقط نظر مصنف را شرح کنم و نظر خود را بیان نکنم، ولی چون علم الهی از مسائل مهم است، نمی‌توانم سخنی نگویم. سپس وی نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند:

> فأشرت إليه إشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلک أقول العاقل كما لا يحتاج فی إدراک ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التی بها هو هو فلا يحتاج أيضا فی إدراک ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلک الصادر التی بها هو هو؛[2] همان‌گونه که عاقل در ادراک ذات خود نیازی به صورتی غیر از صورت ذات خود ندارد [بلکه ذاتش همان صورت نمایانگر ذات است]، در ادراک آنچه از ذات عن ذاته لذاته صادر می‌شود نیز نیازی به صورتی زاید بر ذات شیء صادر ندارد [چون خود ذاتِ صادر همان صورت نمایانگر صادر برای خداوند است].

تفاوت دیدگاه محقق طوسی و شیخ اشراق

به گفتهٔ مرحوم حاجی سبزواری، برخی بر آن‌اند که میان مذهب شیخ اشراق و محقق طوسی در علم خداوند تفاوت است؛ زیرا شیخ علم حق را به کل ماسوی، حضوری می‌داند و محقق طوسی همانند تالس (طالس) ملطی، فقط در جواهر عقلیه و نفسیه آن را حضوری می‌شمرد، ولی در اجسام و جسمانیات حصولی می‌داند که صور اینها در آن مبادی و دفاتر علم حق است. باید دانست که این پندار نادرست است؛ زیرا هیچ مخالفتی میان این دو نفر نیست و شاید ریشهٔ این توهم از برخی عبارات او برخاسته شده باشد؛ مانند آنکه قاعدهٔ مذکور را در معلول اول جاری کرده، که برای نمونه است، نه اینکه مقصودش انحصار باشد. مرحوم سبزواری در ادامه می‌گوید:

> اینکه گفته است «جواهر عقلیّه، چیزهایی که معالیل آنها نیستند را تعقّل می‌کنند به حصول صور آنها»، برای آن است که آنها منتقش‌اند به صور، و خود آنها و نقوششان، همه علم حضوری حق‌تعالی هستند، چنان‌که نفوس کلیّه و جزئیّه سماویّه

---

۱. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص۱٦٤ـ۱٦٥.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج۳، ص۳۰٤.

و عنصریّه و صور منقشه در آنها، جمیعاً علم حضوری حق محیطاند؛ نه برای آنکه اعتقاد داشته باشد علم حق‌تعالی به بعض معلولاتش مثلَ اجسام و جسمانیّات، حضوری نیست، یعنی علم به صور اینها که در مبادی عالیه‌اند، حضوری است، ولی به خود اینها حصولی است؛ زیرا گذشت که علت را قاهریّت است بر معلول خود، و نفس را تسلّط و قهرِ فطری بُوَد و علم حضوری بود نسبت به معالیل از قوا و آلات خود؛ پس چگونه نورالانوار نسبت‌به معلولات کلّا و طرّا علم حضوری نداشته باشد؟ درحالی‌که همه معلول اویند، به واسطه، یا به غیرواسطه.[۱]

۵. اتحاد عاقل و معقول

بنابر آنچه بیان شد، نخستین کسی که به اتحاد عاقل و معقول پرداخت، فرفوریوس[۲] بود. وی فیلسوف یونانی و پیرو مکتب نوافلاطونیان و شاگرد فلوطین بود که در فلسطین می‌زیست و که در ۲٦٤ میلادی به رم رفت. فرفوریوس صورت معرب نام «پورفریوس» است، آثار وی دربارهٔ گزارش فلسفهٔ یونان اثری عمیق در میان مسلمانان داشته است.[۳] صدرالمتألهین از او به نیکی و بزرگی یاد می‌کند و او را رئیس مشائین می‌خواند و از شهیرترین اصحاب معلم اول می‌شمرد: «فرفوریوس صاحب المشائین واضع إیساغوجی وهو عندی من أعظم أصحاب المعلم الأول وأهدی القوم إلی عیون علومه وأرشدهم إلی إشاراته».[٤] مرحوم بوعلی این‌گونه از او یاد می‌کند: «وکان لهم رجل یعرف بفرفوریوس عمل فی العقل والمعقولات کتاباً یثنی علیه المشاؤون».

پس از فرفوریوس حکما دربارهٔ این نظریه بسیار سخن گفته‌اند؛ برای نمونه، بوعلی در *اشارات*، *شفا* و دیگر آثار خود و خواجه نصیرالدین طوسی در *شرح اشارات*، غزالی در *تهافت الفلاسفه*، میرداماد در *مصنفات*، و *تقویم الایمان* و مرحوم صدرالمتألهین در *الاسفار الاربعه*، *الشواهد*، *المشاعر*، *مفاتیح الغیب* و... به این بحث پرداخته‌اند.

این نظریه بیان می‌کند که «أن علمه تعالی بالاتحاد مع المعلوم».[۵] یعنی اینکه، علم واجب به اشیاء، علم حصولی است نه حضوری و حصول صور اشیاء برای واجب به‌نحو اتحاد

---

۱. حکیم سبزواری، *اسرا الحکم*، ص۱٤۹.

۲. فرفوریوس صورت معرب نام پورفریوس Porphyre (حکیم سبزواری، *اسرا الحکم*، ص۱٤۹) است و آثارش دربارهٔ فلسفهٔ یونان، در میان مسلمانان تأثیر بسیار داشته است. (سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، *اتحاد عاقل به معقول*، با تعلیقات علامه حسن‌زاده آملی، ص۷۰).

۳. سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، *اتحاد عاقل به معقول*، با تعلیقات علامه حسن‌زاده آملی، ص۷۰.

٤. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج۵، ص۲٤۲.

۵. علامه طباطبایی، *النهایة الحکمة*، با تعلیقهٔ استاد فیاضی، ج٤، ص۱۱۲۹.

ذات واجب با آن صورت‌های عقلی است، نه ارتسام ذهنی آنها که زاید بر ذات می‌باشد.[۱] البته در اینجا مقصود از معلوم، معلوم بالذات است، و مقصود از اتحاد، اتحاد امر «بالقوة» با أمر «بالفعل» است، نه اتحاد دو امر بالفعل.[۲]

نقد نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول

مهم‌ترین اشکال این نظریه آن است که فقط کیفیت تحقق علم را بیان می‌کند؛ بدین معنا که علم را با اتحاد عاقل و معقول صورت می‌پذیرد ـ نه با عروض و مانند آن ـ ولی اثبات نمی‌کند که خداوند پیش از خلق یا پس از خلق این‌گونه به اشیاء علم داشته باشد. مرحوم علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «انما یکفی لبیان نحو تحقق العلم وان ذلک باتحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض ونحوه ولا یکفی لبیان ثبوت العلم بالاشیاء قبل الایجاد أو بعده».[۳]

٦. مُثل افلاطونی

افلاطون، همانند استاد خود سقراط، بر آن بود که:

> موجودات در «عالم اله» دارای صوری مجرّده‌اند که آنها را «مُثل الهیّه» گویند. هریک از این صور مجرده، به ازای نوعی است جوهری از انواع طبیعیّه و با وحدت و بساطت، جمیع کمالات افراد نوع خود و فعلیّات آنها را داراست و آن، حقیقت اینها و اینها، رقایق آن هستند و معیّت آن حقایق به رقایق، مانند معیّت نفوس به قوا و ابدان

علامه طباطبایی نظر افلاطون را چنین بیان می‌کند:

> **علمه تعالی التفصیلی هو العقول المجردة والمثل الهیة التی تجتمع فیها کمالات الانواع تفصیلا؛**[۵]
> «علم تفصیلی خداوند همان عقول مجرده و مثل الهیه‌ای است که همهٔ کمالات انواع در آنها به‌نحو تفصیلی وجود دارد. عقیده افلاطون دربارهٔ علم واجب‌تعالی دو رکن دارد: نخست، اینکه واجب‌تعالی در مقام ذات علم تفصیلی به غیر خودش ندارد؛ دوم، اینکه واجب‌تعالی در مقام فعل، علم تفصیلی به ماسوی دارد. به این صورت که او به موجودات مجردی که حاوی کمالات انواع خود هستند علم دارد و علم به آنها علم تفصیلی به همهٔ موجودات است.[٦]

---

۱. علی شیروانی، شرح *بدایة الحکمة*، ج٤، ص١٤٢.
۲. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص١٤٣.
۳. علامه طباطبایی، *النهایة الحکمة*، همان.
٤. حکیم سبزواری، *اسرار الحکم*، ص١٥١.
٥. علامه طباطبایی، *النهایة الحکمة*.
٦. علی شیروانی، شرح *بدایة الحکمة*، ج٤، ص١٣٣.

نقد مثل افلاطونی

صدرالمتألهین در *الأسفارالاربعه* با اینکه مُثل افلاطونی را تقویت، و برهانی بر آن اقامه می‌کند، ولی معتقد است به دو دلیل نمی‌توان مُثل افلاطون را مناط علم ازلی خداوند قرار داد: نخست، اینکه علم خداوند قدیم و واجب بالذات است، درحالی‌که این صورْ متأخر از ذات خداوند، و علم خداوند به خود این مُثل است؛ پس، چگونه این صور می‌توانند در ازل عین علم خداوند به اشیاء باشند؟ دوم، اینکه خود این صور موجودات عینی و خارجی‌اند، نه ذهنی؛ پس، نقل کلام می‌کنیم به خود آنها که کیفیت علم خداوند به آنها پیش از خلق آنها چگونه بوده است؟ و درنهایتْ یا تسلسل لازم می‌آید و یا عدم علم خداوند به بسیاری از اشیائی که قبل از این اشیاء خارجی بوده‌اند؛ چراکه بنابر فرض، علم خداوند به اشیاء به‌وسیلهٔ این صور است و و هر دو تالی باضروره باطل است.

صدرا در این باره چنین می‌نویسد:

> هرچند مذهب قائلین به مُثل مورد حمایت ماست و ما بر آن برهان اقامه کردیم، اما اینکه این صور را مناط علم ازلی کمالی سابق خداوند قرار دهیم، محل اشکال و بلکه مخدوش است؛ زیرا علم خداوندْ قدیم و واجب بالذات است، ولی وجود این صور از باری‌تعالی و نیز از علم خداوند به ذوات این صور، متأخر است؛ پس چگونه ممکن است که همین صور در ازل علم خداوند به اشیاء باشند؛ علاوه‌بر اینکه این صور مفارقه از آن جهت که خودشان موجودات عینی هستند [نه ذهنی]، نقل کلام می‌کنیم به کیفیت علم خداوند به این صور قبل از صدور این صور از خداوند. درنتیجه یا تسلسل لازم می‌آید و یا قول به اینکه واجب‌تعالی قبل از خلق این صور به بسیاری از اشیاء عالم نباشد. بلکه اگر این صور نبودند خداوند هیچ‌گونه علمی نداشت؛ درحالی که اصول فلسفی اثبات‌شده این مطلب را باطل می‌کند.[1]

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، مرحوم صدرالمتألهین در بخشی از کتاب *اسفار*، نظریهٔ مُثل را برای توجیه علم خداوند به اشیاء نقد می‌کند، اما اصل این نظریه را توجیه‌پذیر می‌داند؛ ازاین‌رو، در آثار دیگر خود مانند *مفاتیح الغیب* نیز به تمجید از افلاطون می‌پردازد[2] و نظریهٔ مُثل را درخور دفاع می‌شمرد.[3]

---

۱. أما مذهب القائلین بالمثل فهو و إن کان مذهبا منصورا عندنا حیث ذببنا عنه و برهنا علیه ... لکن فی جعل تلک الصور مناطا للعلم الأزلی الکمالی الإلهی السابق علی کل ما سواه موضع بحث و محل قدح لأن علمه تعالی قدیم واجب بالذات و هذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالی و عن علمه بذواتها فکیف یکون هی بعینها علمه بالأشیاء فی أزل الآزال. و أیضا هذه الصور المفارقة لکونها موجودات عینیة لا ذهنیة ننقل الکلام إلی کیفیة علمه بها قبل الصدور فیلزم إما التسلسل أو القول بأن الواجب تعالی لا یعلم کثیرا من الأشیاء قبل تلک الأشیاء بل استفاد علمه بها منها و إنه لولا تلک الأشیاء لم یکن هو عالما بحال. و الأصول الماضیة الحقة المتکررة تبطل هذا و أمثاله. (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج٦، ص١٨٨).

۲. و با این عبارت از افلاطون یاد می‌کند: افلاطون الکبیر ذی الید و النور.

۳. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ج٦، ص٤٤٧.

۷. علم اجمالی پیش از خلق

اکثر متأخران مشاء دربارهٔ علم خداوند به موجودات پیش‌از خلق، قائل به علم اجمالی‌اند و در این باره چنین گفته‌اند:

> **أن الواجب تعالی لما کان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جمیع الأشیاء فیجب أن یکون عالما بجمیعها علما متحققا فی مرتبة ذاته مقدما علی صدور الأشیاء لا فی مرتبة صدورها وإلا لم یکن عالما بالأشیاء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشیاء فلا یکون له علم بغیره هو صفة کمالیة أی حقه وهو محال**؛[1] ذات خداوند علت صدور موجودات است، از طرفی نیز خداوند به ذات خود علم دارد؛ پس باید در مرتبهٔ ذات خود (مرتبهٔ علت) و پیش از خلق به همهٔ معالیل خود علم داشته باشد و چنانچه خداوند در مرتبهٔ ذات به معالیل خود علم نداشته باشد، لازم می‌آید به اعتبار ذوات اشیاء به آنها علم داشته باشد، نه به اعتبار ذات خود و در این صورت علم خداوند به منزلهٔ صفت کمالیه برای او نخواهد بود و این محال است؛ چون موجب نقص در خداوند است.

مقصود از علم پیشین ذاتی خداوند به اشیاء ـ که مرحوم لاهیجی این‌گونه به آن اشاره کرد: «أو یقول إنه عین ذاته و إن ذاته علم اجمالی بما عداه»ـ این است که واقعیتِ مطلقاً نامشروط و مستقلی که خداوند نام دارد، خود بعینه مناط انکشاف خود برای خود است و این علم اجمالی است نه تفصیلی؛ زیرا بعینه همان وجود خداوند است، و وجود خداوند یگانهٔ صرف و بسیط محض، و دربردارندهٔ هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی نسیت؛ پس وجود او علم اجمالی به اشیاء است.[2] روشن است که مقصود از این اجمال، اجمال در علم اصول نیست که با جهل آمیخته باشد و موجب نقص برای خداوند شود، بلکه بدان معناست که صورت هر معلومی به‌طور جدا متعلق علم قرار نگرفته است و ملاک انکشاف هر معلومی علم مخصوص به آن نیست، اما درعین‌حال علم واحد بسیط و باعث انکشاف معلوم‌های متعدد است.

بنابراین، این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و در نظر صدرا این علم اجمالی برتر و شریف‌تر از علم تفصیلی است؛ زیرا منشأ و ایجادکنندهٔ علم تفصیلی به شمار می‌آید. وی در این باره چنین می‌نویسد: **فهذا العلم الواحد البسیط، فعال للتفاصیل وهو اشرف منها**؛[3] «این علم واحد بسیط با بساطتش منشاء همهٔ تفاصیل و اشرف از همهٔ تفاصیل است».

---

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج۶، ص۲۳۸.

۲. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص۱۷۲.

۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج۶، ص۲۴۳.

ابن‌سینا دربارهٔ علم پیشین ذاتی خداوند به اشیاء می‌گوید:

لیس علوّ الأول ومجده هو تعقل الأشیاء، بل علوه ومجده بأن تفیض عنه الأشیاء معقولةً، فیکون بالحقیقة علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التی هی المعقولات؛[1] «علو مرتبه و شرافت خداوند به این نیست که اشیاء را تعقل کند، بلکه به این است که اشیاء درحالی که معقول‌اند از او صادر شوند [بدین صورت که خداوند پیش از خلق به اشیاء علم داشته باشد]».

پس، درحقیقت بزرگی عضمت خداوند به ذاتش است نه به لوازم ذات که همان معقولات باشند. اگر با علم مزبور، اشیاء و صور برای خدا بالتفصیل معلوم نباشد، به این معناست که مناط علم بالتفصیل خداوند به اشیا، فقط صور تفصیلی خارج از ذات است، نه خود ذات، یعنی کمال علمی خداوند به اشیاء به این صور است نه به خود ذات، و این مستلزم نقص در خداست.[2]

محقق داماد نیز در این مسئله با بوعلی هم‌عقیده است که:

علوّه ومجده فی العلم هو أنّه بذاته یعقل قاطبة الأشیاء بعین عقله ذاته وتفیض عنه جملة الأشیاء منکشفة معقولة له بأنّ الأشیاء معقولة له، فإذن علوّه و مَجده بذاته، لا بلوازمه و مجعولاته و مصنوعاته؛[3] «خداوند به عین علم به ذات خود همهٔ اشیاء را تعقل می‌کند، لذا علو و عظمت خداوند به ذات خویش است نه به لوازم، مخلوقات و مصنوعاتش».

نقد صدرا بر مشاء متأخر

صدرالمتألهین سخن بوعلی در تفصیلی بودن این علم را درست می‌داند، اما مهم ارائهٔ مبانی فلسفی‌ای است که به استناد آنها اثبات شود که ذاتی واحد و بسیطْ، علم تفصیلی به اشیاء متکثر داشته باشد درحالی که ابن‌سینا به این نکته مهم نپرداخته است و فیلسوفان پس از وی نیز تنها به این گفته بسنده کرده‌اند که علم به اشیاء در علم به ذات منطوی است. همان‌گونه که صدرالمتألهین گفته است، آنها براساس مبانی خود نمی‌توانند این انطواء را توضیح دهند؛ زیرا آنان از یک‌سو موجودات را حقایقی متباین، و ازسوی‌دیگر علم به هر شیء را همان ماهیت ذهنی آن شیء می‌دانند؛ درنتیجه معنای این مدعا که ذات خداوند علم بالتفصیل به همهٔ اشیاء است، این می‌شود که ذات خداوند به‌عینه ماهیات ذهنی همهٔ اشیاء است

---

۱. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص۱۷٤.

۲. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص۱۷۵.

۳. محمدباقربن‌میرداماد، *مصنفات میرداماد*، ص۲۹۵.

که این سخن را خود آنها نیز درست نمی‌دانند؛[1] زیرا این سخن مبتنی است بـر تبیـین انطـواءِ علمِ به ما عدایِ ذاتِ خداوند در ذات خداوند، درحالی‌که حتی ابن‌سینا با همهٔ دانشـی که داشت، نتوانست این مبنا را تبیین کند.

صدرالمتألهین این‌گونه شرح می‌دهد:

> ویرد علیه أنه مبنی علی انعکاس الموجبة الکلیة کنفسها وربما قالوا علمه بالأشیاء منطو فی علمه بذاته فإذا کان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو فی ذاته فکان علمه بما عداه علة لما عداه فیکون علمه علما فعلیا لکن إذا سئل عنهم ما معنی هذا الانطواء لم یقدروا علی بیانه؛[2] «گاهی مشاء چنین گفته‌اند که علم خداوند به اشیاء منطوی است، در علم خداوند به ذاتش و چون علم خداوند به ذاتش عین ذاتش است و از طرفی ذاتش علت وجود «ماعدا»ست، پس علم خداند به «ماعدا» علت «ماعدا»ست؛ ازاین‌رو، علم خداوند علم فعلی است.

اما مشاء نمی‌تواند با مبانی خود انطوا را تقریر و تبیین فلسفی کنند؛ بنابراین، نقـد مرحـوم صـدرا بر مشاء مبنایی است نه بنایی. بدین معنا که با مبانی فلسفهٔ مشاء نمی‌توان چنین مطلبی را بـه اثبـات رساند؛ ازاین‌رو، خود صدرا براساس مبانی فلسفی‌ای که دارد ـ نظیر بسـیط الحقیقـة کـل الاشـیاء ـ می‌پذیرد که ذات حق متعال می‌تواند به صرف تعقل ذاتش علم به همهٔ موجودات داشته باشد.

۸. علم مع الفعل اشراقی و علم ذاتی بالتفصیل

صدرالمتألهین از سه دیدگاه علم خداوند را بررسی می‌کند:

نخست، علم خداوند به ذات خویش: دراین‌باره ملاصدرا بر آن است که ازسویی حقیقت علم از سنخ وجود است و علم چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست و ازسویی‌دیگر هـر موجـود مجردی عالم به ذات خویش است (کل مجرد عاقل)؛ زیرا ذات وی نزد خویش حضـور دارد، بنابراین خداوند متعال که منزه از ماده و هرگونه قوهٔ و اسـتعداد اسـت، نـاگزیر عـالم بـه ذات خویش بدون نیاز به واسطه و صور ذهنیه بود.[3]

دوم، علم خداوند به موجودات در مرتبهٔ ذات خود و پیش از خلق آنها؛ وی با توجه به قاعـدهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» می‌گوید: ازآنجاکه وجود بـاری‌تعـالی وجـود همـهٔ اشـیاء اسـت، تعقل‌کنندهٔ این وجود، همهٔ اشیاء را تعقل خواهد کرد و خداوند به عین تعقـل خـودش همـهٔ

---

۱. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص۱۷۵.

۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج۶، ص۲۴۰.

۳. جواد خرمیان، *قواعد عقلی در قلمرو روایات*، ج۲، ص۲۶۱.

اشیاء را تعقل می‌کند و از طرفی، تعقل جمیع اشیاء از سوی خداوند مقدم است بر وجود آنها؛ بنابراین علم خداوند به جمیع اشیاء در مرتبهٔ ذات خداوند و قبل از وجود اشیاء است و این علم دیدگاهی تفصیلی، و از دیدگاه دیگر اجمالی است. او در این باره چنین می‌گوید:

لما کان وجوده تعالی وجود کل الأشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الأشیاء و ذلک الوجود هو بعینه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجمیع ما سواه و عقله لذاته مقدم علی وجود جمیع ما سواه فعقله لجمیع ما سواه سابق علی جمیع ما سواه فثبت أن علمه تعالی بجمیع الأشیاء حاصل فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء کانت صورا عقلیه قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الکمالی التفصیلی بوجه والإجمالی بوجه وذلک لأن المعلومات علی کثرتها و تفصیلها بحسب المعنی موجودة بوجود واحد بسیط ففی هذا المشهد الإلهی والمجلی الأزلی ینکشف وینجلی الکل من حیث لا کثرة فیها فهو الکل فی وحدة؛[1]

«چون وجود خداوند وجود همهٔ اشیاء است، پس کسی که وجود او را تعقل کند، همهٔ اشیاء را تعقل کرده است و وجود خداوند عقل و عاقل لذاته است؛ پس واجب تعقل می‌کند ذاتش را بذاته. بنابراین همهٔ اشیاء را نیز تعقل می‌کند و خداوند ذاتش را مقدم بر وجود اشیاء تعقل می‌کند. پس ثابت شد که علم خداوند به اشیاء در مرتبهٔ ذات خداوند و قبل از وجود اشیاء است، چه اشیاء صور عقلیهٔ قائم به ذات باشند یا خارج و منفصل از ذات؛ و این همان علم کمالی است که به وجهی تفصیلی و به وجهی دیگر اجمالی است؛ چراکه همه اشیاء معلومه با وجود کثرت و تفصیلشان به وجود واحد بسیط موجود شدند».

صدرالمتألهین از این نوع علم به‌صراحت دفاع می‌کند و بر آن است که از بساطت محض خداوند به ضمیمهٔ قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه علم پیشین ذاتی او اثبات می‌شود و از علیّت او برای اشیاء به ضمیمهٔ قاعدهٔ «العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول» وجود صور الهی که با علم پیشین مغایرند، ثابت می‌شود و چون هردو قاعده درست است، خداوند واجد هر دو نوع علم می‌باشد. یعنی از آن نظر که فی ذاته بسیط است، بعینه خودْ علم بالتفصیل به اشیاء است؛ و از آن نظر که علت اشیاء است، دارای صور مزبور است. باید توجه داشت که علم پیشین در بیان صدرا دو صورت دارد: یکی علم پیشین ذاتی که ذات خداوند بذاته مناط انکشاف خود برای خود است، و دیگری علم پیشین مغایر که خود خداوند همان علم

---

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج۶، ص۲۷۱.

او به اشیاء نیست، بلکه علم او به اشیاء امری است مغایر وجودش؛[1]

سوم: علم خداوند به موجودات در مرتبهٔ ذات موجودات (علم مع‌الفعل): وی دراین‌باره نظر شیخ اشراق را می‌پذیرد که موجودات خارجی مرتبه‌ای از مراتب علم خداوند هستند؛ درنتیجه، اعیان خارجی اشیاء همان علم خداوند به شمار می‌آیند. البته با تأملی دقیق‌تر می‌توان گفت که صدرا در سیروسلوک علمی خود در باب علم «مع الفعل» خداوند سه دوره را طی کرده است؛ دورهٔ نخست: پیش از نگارش بحث علم خداوند در اسفار، که تابع شیخ اشراق بوده است؛ دوم: دورهٔ نگارش علم خداوند در *اسفار* که در آن توانسته است علم اجمالی ذاتی بالتفصیل خداوند را تبیین کند. او در این دوره منکر نظریهٔ شیخ اشراق شده و فقط قائل به علم ذاتی مذبور است؛ سوم: دورهٔ پس از نگارش *اسفار*، که هم به نظریهٔ شیخ اشراق مبنی بر علم «مع الفعل» خداوند، و هم به نظریه علم اجمالی ذاتی بالتفصیل خداوند به اشیاء قائل است. گفته‌های او در آثاری مانند *شواهد الربوبیة* و *تعلیقه علی حکمة الاشراق*، ناظر به این دوره است، و درواقع رأی نهایی او به شمار می‌آید.[2]

صدرالمتألهین در *أسفارالاربعه* علم اجمالی ذاتی بالتفصیل را چنین بیان می‌کند:

> صریح الحق وخالص الیقین ومخ القول فی علمه تعالی، أنه السابق علی کل شیء حتی علی الصور العلمیة القائمة بذاته التی هی بوجه عین الذات وبوجه غیرها کما بیّناه وهذه المرتبة من العلم هی المسماة بالغیب المشار إلیه بقوله تعالی: «وَ عِنْدَهُ لا یَعْلَمُها إِلَّا هُوَ»[3] فالمفاتیح هی الصور التفصیلیة والغیب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة علی تلک التفاصیل وشهوده تعالی للأشیاء کلها فی هذه المرتبة الأحدیة التی هی غیب کل غیب وأبسط من کل بسیط؛[4] حق آشکار دربارهٔ علم خداوند و مغز سخن دراین‌باره این است که علم خداوند بر همه‌چیز حتی صور علمیهٔ قائم به ذات ـ که از جهتی عین ذات و از جهتی غیر ذات‌اند ـ مقدم است و این مرتبهٔ علم خداوند «غیب» نام دارد که در آیهٔ شریفهٔ قرآن این‌گونه به آن اشاره می‌شود «و کلیدهای غیب فقط نزد اوست و کسی آنها را جز او نمی‌داند». بنابراین، «مفاتیح» همان صورت‌های تفصیلی هستند و «غیب» مرتبهٔ ذات بسیط است که مقدم است بر همهٔ این تفاصیل و در این مرتبه أحدیت است که خداوند همهٔ اشیاء را به‌نحو اندماج و اجمال، شهود می‌کند و این مرتبه همان غیب هر غیب و بسیط‌تر از هر بسیط است.

---

۱. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص۱٦۷، ۱۷۱ـ۱۷۲.

۲. همان، ص۱٦٦ـ۱٦۷.

۳. انعام، آیهٔ ۵۹.

٤. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج٦، ص۲٦۳.

جمع‌بندی

از میان هشت دیدگاه مطرح‌شدهٔ متکلمان، فلاسفه و عرفا دربارهٔ کیفیت علم خداوند به مخلوقات، نظر نهایی صدرالمتألهین ترجیح دارد. او سرانجام دو نظریه را توأم با هم می‌پذیرد: یکی، نظر شیخ اشراق که علم اجمالی «مع‌الفعل» است، یعنی خداوند به‌نحو علم اشراقیِ حضوری به اشیاء علم دارد و وجود مخلوقات عین معلومیت آنها برای خداوند است و دیگر، «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» به این صورت که خداوند با علم به ذات خود به همهٔ اشیاء علم دارد؛ اما این علم به بساطت ذات باری‌تعالی بسیط است، یعنی علم به هر شیء با صورتی خاص و جدا حاصل نمی‌شود؛ ازاین‌رو اطلاق اجمالی می‌شود. ولی از طرفی این علم هیچ‌چیز را فرو گذار نمی‌کند و نمایانگر همهٔ اشیاء است و از این نظر تفصیلی است.

منابع

* *قرآن کریم.*

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، **التعلیقات**، مکتبة الاعلام الاسلامی، بیروت، ١٤٠٤ق.

۲. ـــــــــــــــــ **المبدأ و المعاد**، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ١٣٦٣ش.

۳. ابن‌عربی، محی‌الدین، **فصوص الحکم**، چاپ سوم، دار احیاء کتب العرفانیه، قاهره، ١٩٤٦م.

٤. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، **شرح المشاعر**، امیر کبیر، تهران، ١٣٧٦ش.

۵. ـــــــــــــــــ **شرح بر زادالمسافر**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ١٣٨٣ش.

٦. بحرانی، علی‌بن‌عبدالله، **منار الهدی فی النص علی امامه الائمه الاثنی عشر** ، دار المنتظر، بیروت، [بی‌تا].

۷. حسینی اردکانی، احمد، ***مبدا و معاد* (ترجمه المبدا و المعاد)**، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ١٣٨١ش.

۸. حسینی تهرانی، سیدهاشم، **توضیح المراد**، چاپ سوم، انتشارات مفید، تهران، ١٣٦٥ش.

۹. خرمیان، جواد، ***قواعد عقلی در قلمرو روایات***، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ١٣٨٨ش.

۱۰. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، **اتحاد عاقل به معقول**، مقدمه و تعلیقات: حسن حسن‌زادهٔ آملی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٩٦ق.

۱۱. سبزواری، هادی‌بن‌مهدی، **اسرارالحکم**، مطبوعات دینی، قم، ١٣٨٣ش.

۱۲. شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم، **الملل و النحل**، الشریف الرضی، قم، ١٣٦٤ش.

۱۳. شیروانی، علی، **شرح البدایة الحکمة**، چاپ دوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ۱۳۷٤ش.

۱٤. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، **مفاتیح الغیب**، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳٦۳ش.

۱۵. ـــــــــــــــــ، **الحکمة المتعالیة**، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.

۱٦. ـــــــــــــــــ، **الشواهد الربوبیه**، چاپ چهارم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸٦ش.

۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **النهایة الحکمة**، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، مرکز انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ، قم، ۱۳۸۵ش.

۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، **شرح الاشارات والتنبیهات**، چاپ اول، نشرالبلاغة، قم، ۱۳۷۵ش.

۱۹. ـــــــــــــــــ، **قواعد العقائد**، چاپ سوم، دارالغربة، لبنان، ۱٤۱۳ق.

۲۰. عبودیت، عبدالرسول، **خطوط کلی حکمت متعالیه**، چاپ دوم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ، قم، ۱۳۸۹ش.

۲۱. علامه حلی، **کشف المراد**، چاپ چهارم، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱٤۱۳ق.

۲۲. قیصری، داود، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

۲۳. ابن‌فناری، **مصباح الانس**، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش.

۲٤. میرداماد، محمدباقربن‌محمد، **مصنفات میرداماد**، به اهتمام عبدالله نورانی، *انجمن آثار و مفاخر فرهنگی*، تهران، ۱۳۸۵ش.

۲۵. یزدان‌پناه، سیدیدالله، **حکمت اشراق**، تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور، چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۱.

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره دوم / پیاپی ۵ / پاییز ـ زمستان ۱۳۹۶

بازخوانی ادله نفی ماهیت از خداوند از دیدگاه فلاسفه اسلامی[1]

حامد رازقی فام[2]

چکیده

مسئله ماهیت خداوند از مسائل پراهمیت در فلسفه اسلامی است. فلاسفه در مباحث الهیات بالمعنی الاخص، پس از اثبات واجب از صفات ثبوتی و سلبی او بحث می‌کنند. یکی از صفات سلبی، ماهیت نداشتن حق تعالی است که با بساطت حق رابطه تنگاتنگی دارد. فیلسوفان معتقدند که بر خلاف وجودهای ممکن که دارای ماهیت‌اند، خداوند ماهیت (بالمعنی الاخص) ندارد و ادله‌ای را هم برای تنزه حق تعالی از ماهیت، آورده‌اند که از جمله این ادله می‌توان به عدم اجتماع فعل و قبول، جوهریت یا عرضیت واجب، مسبب شدن وجود حق، تلازم ماهیت و معلولیت، تسلسل در واجبات، ترکیب یا احتیاج در واجب، حدوث ذاتی حق و... اشاره کرد که مهم‌ترین آنها، بحث راه نداشتن ترکیب در حق تعالی است؛ چه ترکیب درونی «بساطت ذات» و چه ترکیب در خارج «توحید ذاتی». در این مقاله، ضمن بیان ادله نفی ماهیت بالمعنی الاخص از خداوند، به بررسی ادله و برخی اشکالاتی که از ناحیه خصم بر این ادله وارد شده است، پرداخته‌ایم و در آخر، با اشاره به ناتوان بودن شماری از ادله در نفی ماهیت از خداوند، به این نتیجه رسیده‌ایم که برخی ادله در نفی ماهیت از خدا تام هستند و می‌توان به آنها تمسک جست.

واژگان کلیدی

ماهیت، وجود، ماهیت‌خداوند، واجب‌الوجود، ممکن

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵.

۲. دانش‌پژوه سطح سه فلسفه اسلامی (hamedraz13701372@gmail.com).

مقدمه

مسئله اثبات یا نفی ماهیت برای واجب‌الوجود جزء مسائل مهم در مباحث خداشناسی فلسفی است که با بحث بساطت ذات واجب رابطه تنگاتنگی دارد. پیشینه این بحث به حضرت علی برمی‌گردد. ایشان از اولین کسانی بوده‌اند که به مفاد این بحث پرداخته که با نفی حد از ذات و صفات الهی، دیدگاه صحیحی در این زمینه تبیین فرموده‌اند.[۱] البته اصطلاح «مائیت» نیز در کلمات اهل‌بیت مطرح بوده است؛ از باب مثال امام صادق می‌فرماید: «تفکر در ماهیت الهی موجب تحیر است».[۲] اما در میان فلاسفه اسلامی، بنا بر اعتقاد شهید مطهری، پیشینه بحث به بوعلی و فارابی بر می‌گردد.[۳] اما پیش از این دو، معلوم نیست که کسی این مسئله را طرح، و درباره آن بحث کرده باشد. البته این مسئله در میان متکلمین تاریخ کهن‌تری دارد و متکلمین آن را با عناوین مختلفی مطرح کرده و گاهی با عنوان «**وجود الله تعالی نفس ماهیّته أو صفة زائدة علی ماهیّته**»[٤] و گاهی نیز با عنوان «**ماهیة اللّه تعالی مخالفة لسائر الماهیات بعینها**»[٥] از این مسئله یاد کرده‌اند.

فلاسفه این مسئله را در دو جایگاه مطرح کرده‌اند: یک‌بار در امور عامه که بحث از وجود و ماهیت مطرح است، آنجا که می‌خواهند به این مطلب برسند که وجودی هست که ماهیتی ندارد و وجود محض است؛ بار دیگر در الهیات بالمعنی الاخص، آنجا که از صفات واجب‌الوجود سخن می‌گویند و بعد از اثبات بساطت حق به نفی ترکیب واجب‌الوجود از وجود و ماهیت می‌پردازند. ملاصدرا از کسانی است که هم در امور عامه و هم در الهیات بالمعنی الاخص به این بحث پرداخته است.[٦] ملاهادی سبزواری نیز در این‌باره از او پیروی کرده است. ولی بوعلی در *شفا* تنها در بحث الهیات به این مطلب پرداخته است.[۷]

تعاریف

۱. ماهیت

۱-۱. معنای لغوی

درباره معنای لغوی «ماهیت» چند دیدگاه وجود دارد:

عده‌ای معتقدند که لفظ ماهیت، در اصل «ماهویت» بوده است که «یاء» آن، نسبت، و «تاء»

---

۱. امام علی در خطبه ۱۵۲ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «من وصفه فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله».

۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج۳، ص۲۲۵.

۳. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج۹، ص۱٦۱.

٤. فخررازی، *المطالب العالیه*، ج۱، ص۲۹۰؛ میرسید شریف، *شرح المواقف*، ص۱۸.

٥. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج٤، ص۲٥؛ ابن میثم بحرانی، *قواعدالمرام فی علم الکلام*، ص٦۸.

٦. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۹٦ و ج٦، ص٤۸.

۷. ابن سینا، *الشفاء (الهیات)*، ص۳٤٤.

آن مصدریه بوده است و سپس واو به «یاء» قلب شده و در «یاء» ادغام شده و «هاء» آن مکسور شده است؛[۱]

عده‌ای دیگر معتقدند که لفظ ماهیت از «ما» یا «ماهو» مشتق شده است؛[۲]

دسته سوم هم بر آن‌اند که لفظ ماهیت از مای استفهامیه و یای نسبت و تای مصدریه تشکیل است و همزه **زائد** بعد از «الف» حذف شده است و به همین دلیل گاهی به آن مائیت هم گفته می‌شود.[۳]

در کل، ماهیت یعنی آنچه شیئیت شیء بدان است و معمولاً به عنوان تعریف به حدّ در جواب سؤال «ما هو» واقع می‌شود که بیانگر حقیقت شیء است.[٤]

۲-۱. معنای اصطلاحی

معنای اول: ماهیت به معنای «مایقال فی جواب ما هو»؛ یعنی آنچه در جواب از چیستی اشیا گفته می‌شود؛ مثلاً آنچه در پاسخ «ما هو انسان» گفته می‌شود، ماهیت و چیستی انسان است. ماهیت در این معنا، ماهیت بالمعنی الاخص نامیده می‌شود، و عبارت است از تعیّن درونی و فارق ذاتی یک شیء که آن را از اشیا دیگر متمایز می‌کند. این قسم از تعریف فقط شامل مفاهیم ماهوی است و مفاهیم منطقی و فلسفی را شامل نمی‌شود. معمولاً واژه ماهیت در علم فلسفه در این معنا به کار می‌رود؛[۵]

معنای دوم: ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی آن چیزی که حقیقت شیء بدان است. ماهیت در این کاربرد، ماهیت بالمعنی الاعم نامیده می‌شود؛ زیرا افزون بر ماهیت بالمعنی الاخص، شامل وجود، صفات وجودی، عدم و صفات آن نیز می‌شود و به همین دلیل، اعم است؛[٦]

معنای سوم: ماهیت به معنای «هر معنای غیر از وجود که قابل اتصاف به موجودیت به معنای اخص است». این معنا از ماهیت، اعم از قسم اول است؛ زیرا علاوه بر مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی غیر از وجود، مثل علت و معلول را هم شامل می‌شود، ولی نسبت

---

۱. سیدجعفرسجادی، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج۳، ص۱٦٦۲.

۲. علی بن محمد جرجانی، *کتاب التعاریف*، ص۸٤؛ راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، ج۱، ص۷۸۵؛ افواد افرام بستانی، *فرهنگ ابجدی*، ص۷۷۲؛ محمدعلی تهاونی، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ج۲، ص۱٤۲۳.

۳. محمدعلی تهاونی، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ج۲، ص۱٤۲۳.

٤. فخرالدین طریحی، مجمع *البحرین*، ج٦، ص۳٦۳؛ افواد افرام بستانی، *فرهنگ ابجدی*، ص۷۷۲؛ سیدمحمدخالد غفاری، *فرهنگ اصطلاحات شیخ اشراق*، ص۳۱۸.

۵. فارابی، *فصوص الحکمه و شرحه*، ص۵۰، ابن‌سینا، *عیون‌الحکمه*، ص۲؛ صدرالدین شیرازی، *والحاشیه علی‌الالهیات‌الشفاء*، ص۲۱۵؛ ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج۲، ص٦۵؛ همو، *اسرارالحکم*، ص۸۷؛ علامه حلی، *الجوهر النضید*، ص۱٦.

٦. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۲ـ۳؛ همو، *شواهد الربوبیه*، فی مناهج السکونیه، ص۱۱۰.

به معنای دو، اخص است؛ زیرا معنای وجود و عدم و صفات آنها را شامل نمی‌شود.[۱] ملاصدرا و قطب‌الدین رازی این گونه به این معنا اشاره می‌کنند: «اعلم أن المراد بالماهية غير الوجود،فان الشيء اما ماهية أو وجود. فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سببا لصفته ويمكن أن يكون صفته سببا لصفة اخرى».[۲]

گفتنی است که فلاسفه از «ماهیت به معنای الاخص» تلقی و برداشت یکسانی ندارند؛ بلکه دیدگاه‌های متفاوتی در مورد آن ارائه شده است.

دیدگاه اول: ماهیت، حد عدمی موجودات است؛ یعنی از جایی که موجود تمام می‌شود، ماهیتش از آنجا انتزاع می‌شود؛ به عبارتی ماهیت، به منزلهٔ جسم تعلیمی و حجم موجود است. البته باید توجه داشت که این فقط یک تشبیه است، وگرنه مراد از حد عدمی هر موجودی، متناسب با خود آن موجود خواهد بود؛ مثلاً موجودات مجرد مخلوق نیز حد عدمی دارند؛ ولی حد عدمی آنها قالبی نیست که طول و عرض و ارتفاع دارد و وجود آنها را در برگرفته و به آن حدود محدود کرده که جداگانه در نظر گرفته شده است. طبق این دیدگاه، فقط موجوداتی ماهیت دارند که حد عدمی داشته باشند و چون خدا وجودی غیر متناهی است، به طوری که همهٔ هستی را در برگرفته است، پس حد عدمی ندارد؛ لذا ماهیت هم ندارد. این نظریه، دیدگاه علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و... است؛[۳]

دیدگاه دوم: ماهیت، حکایت و تصویر وجود است؛ یعنی مفهومی که ما به وسیله آن می‌توانیم واقعیت خارج را تصور کنیم و مفهوم آن واقعیت را بفهمیم؛ از باب مثال اگر درک عقلی درستی از واقعیاتی که در خارج موجودند داشته باشیم، ماهیت آن واقعیات را درک کرده‌ایم. در حقیقت، ماهیات، شأنِ تصویر و حکایتگری امور غیر ماهوی‌ای را دارند که متن خارج را پر کرده‌اند؛[٤]

دیدگاه سوم: ماهیت یک شیء، همان تعیّن درونی و فارق ذاتی آن است. براساس این دیدگاه، چون هر شیء، وجودی متمایز از دیگر اشیا دارد، پس باید دارای یک تعیّن درونی و فارق ذاتی باشد که موجب تمایزش شده باشد که این، همان ماهیت است و چون خداوند هم

---

۱. سیدمحمدمهدی نبویان، *جستارهایی درفلسفه اسلامی*، ج۲، ص۲۰۵ـ۲۰٦.

۲. قطب‌الدین رازی، *المحاکمات بین‌الشرحی الاشارات*، ص۳۰ـ۳۱ و ۳۸؛ صدرالدین‌شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۱۰۱ـ۱۰۳.

۳. سیدمحمدحسین‌طباطبایی، *نهایة الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج۱، ص۲۰۳ـ۲۱۵ و ج٤، ص۱۰۸۵؛ مرتضی‌مطهری، *مجموعه آثار*، ج۷، ص۲٦۷ـ۲۷٤؛ محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج۱، ص۳۳٦، ۳۵۰ و ۳۵۲.

٤. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۲٤۸.

وجودی خاص خود دارد، از دیگر موجودات متمایز است؛ پس باید دارای فارق ذاتی باشد. بله، از آنجا که وجود خداوند بسیط است و مرکب نیست، پس ماهیتی نیز که برای خداوند در نظر می‌گیریم، متفاوت خواهد بود؛ به این‌صورت که ممکنات، ماهیتی دارند مرکب از جنس و فصل؛ اما حق تعالی ماهیت مرکب ندارد.

بله، اصل خارج را وجود به صورت بالذات پر کرده است؛ ولی ماهیت هم بالتبع با یک وجود بسیط در خارج موجود است، ولی نه بالعرض تا بگوییم حد است و فقط صورت حکایت‌گری از خارج را دارد.[1] البته اینکه می‌گوییم ماهیت بالتبع در خارج موجود است، منظور ماهیت من حیث هی هی نیست؛ زیرا همه قبول دارند که چنین ماهیتی بالعرض، یعنی با واسطه در عروض، در خارج موجود است؛ بلکه منظور از ماهیتی که در اینجا می‌گویند بالتبع موجود است، ماهیت موجوده در خارج است که به تبع وجود موجود شده است، نه چیز دیگر. با توجه به دیدگاه استاد فیاضی، خداوند هم مانند سایر موجودات، دارای ماهیت است؛ ولی چون ماهیت خداوند تعیّن و ویژگی خاص وجود نامحدود است، به همین دلیل شناخت کامل او برای هیچ مخلوقی میسر نیست و تنها خود اوست که به ماهیت خود علم دارد. البته این باعث نشود بگوییم چون نمی‌شود ماهیت خدا را درک کرد، پس ماهیت ندارد. نخیر، خداوند ماهیت دارد و ماهیتش به عین وجود نا محدودش است؛ ولو کسی آن را درک نکند؛ همان‌طور که از آیه «لا یحیطون به علما»[2] نیز این مطلب استفاده می‌شود.[3]

در کل باید گفت ما دو نوع واسطه داریم:

الف) واسطه در عروض (حیثیت تقییدیه): در اینجا وجودْ بالذات موجود است و ماهیتْ بالعرض. در واقع در این نوع واسطه، دو نوع وجود داریم که یکی حقیقی و دیگری غیرحقیقی و بالعرض است. نظر اکثر فلاسفه همین است؛ برای مثال صدرا رابطه وجود و ماهیت را همچون شاخص و سایه می‌داند به گونه‌ای که ماهیت در وجود مندمج است. علامه مصباح یزدی در تفسیر ماهیّت می‌نویسد:

> مفهوم ماهوی کاغذ (به عنوان مثال) نسبت به واقعیت عینی، همین حال را دارد؛ یعنی حکایت از حدود واقعیت خاصی می‌کند (البته حدود مفهومی نه حدود هندسی)؛ حدودی که به منزله قالب‌های تهی برای واقعیت‌ها به شمار می‌روند و واقعیت عینی،

---

۱. ر.ک: غلامرضا فیاضی، *هستی و چیستی*، ص ۸۰ ـ ۸۱.

۲. طه، ۱۱۰.

۳. استاد فیاضی این نظر را قبول دارد.

محتوای آنها را تشکیل می‌دهد و ماهیت، چیزی جز همین قالب مفهومی برای واقعیت خارجی نیست.[۱]

علامه طباطبایی نیز ماهیات را حد وجود می‌داند.[۲] همچنین مدرس زنوزی وجود را بالذات و ماهیت را بالعرض می‌داند.[۳]

ب) واسطه در ثبوت (حیثیت تعلیلیه): در اینجا دو وجود حقیقی داریم؛ ولی یکی علت تحلیلی دیگری است؛ یعنی وجودْ بالذات موجود است، ولی ماهیت موجوده، بالتبع.[٤]

۲. خداوند

گفته‌اند که خدا به معنای «خود آیند» است؛ چرا که مرکب است از ضمیر «خود» و کلمهٔ «آ» که صیغه امر است از «آمدن»، و مجموع آنها صفت فاعلی (اسم فاعل) می‌سازد. چون حق‌تعالی در وجود و ظهورش به دیگری محتاج نیست، او را به این صفت می‌خوانند.[۵] البته با توجه به مشابهات آن، مانند خداوند و کدخدا، می‌توان گفت معنای لغوی «خدا» آن شبیه به معنای صاحب است و معنایی که در عرف از آن فهمیده می‌شود، همان معنای خالق و آفریدگار است.[٦]

همچنین کلمه خدا به معنای «مولا» در عربی است و در ترجمه «الله» عربی به کار رفته است.

الفاظ به اعتبار موضوع‌له، به اسم خاص یا عام تقسیم می‌شوند. اسم خاص، مثل علی و حامد که عَلَم هستند و اسم عام، آن است که از مفاهیم کلی حکایت دارد. اسم عام، هم در خصوص ذات به کار می‌رود و هم در خصوص اسما و صفات. همچنین، یک لفظ ممکن است به اشتراک لفظی، هم خاص باشد و هم عام؛ مثل لفظ خدا و آفریدگار که هم اسم خاص و عَلَم است برای شخص حضرت حق و هم معنایی عام دارد.

بیان مسئله

با توجه به معانی «ماهیت» و «خداوند» لازم است بدانیم مقصود از ماهیت در این مسئله (ماهیت خداوند) معنای اول (ماهیت بالمعنی الاخص) است که محل نزاع و بحث میان متفکران اسلامی است؛ چرا که ماهیت به معنای دوم و سوم در واجب تعالی موجود است و هیچ اختلافی در مورد آن نیست.

---

۱. محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج۱، ص۳۳٦، ۳۵۰ و ۳۵۲.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۱۲و۱٤.

۳. آقاعلی مدرس‌زنوزی، *بدایع الحکم*، ص۲۱۰ـ۲۱۳.

٤. نظر استاد فیاضی.

۵. علی اکبر دهخدا، *لغت نامه*، ذیل واژه.

٦. محمدتقی مصباح یزدی، *معارف قرآن*، ج۱ـ۳، ص۳۱.

بعد از اشاره به معانی ماهیت باید گفت که فلاسفه در کتب خود این بحث را با تعابیر مختلف بیان کرده‌اند؛ مثلاً ابن سینا، تعبیر «نفی ماهیت ورای انیت» را دارد یا اینکه گفته است: «فالاول لا ماهیة غیر الانیة»[۱] همچنین مرحوم سبزواری و ملاصدرا گفته‌اند: «الحق ماهیتة انیته»[۲] شیخ اشراق نیز تعبیر کرده است: «ماهیتة هی نفس الوجود».[۳] علامه طباطبایی این‌گونه به این بحث اشاره دارد: «ان الواجب بالذات ماهیتة انیته».[٤]

این عناوین، بیانگر مطلب واحدی هستند و آن اینکه واجب‌الوجود، ماهیت بالمعنی الاخص ندارد. بنابراین اگرچه ظاهراین تعابیر: (ماهیتة انیته) اثباتی است، اما مقصود حقیقی آنها سلب ماهیت بالمعنی الاخص است که در قالب اثبات ماهیت بالمعنی الاعم بیان شده است.[۱] پس ماهیته انیته را این‌طور تعریف می‌کنند که ماهیت حق همان وجود واحد و بسیط و مطلق حق است و وجود حق، همان حقیقت و ماهیت مطلق اوست.

اما ورود متکلمین به بحث مذکور به گونه‌ای دیگری است. ایشان با این پرسش آغاز می‌کنند که آیا ماهیت واجب‌الوجود عین ذاتش است یا زائد بر ذات می‌باشد؟ از این مطالب فهمیده می‌شود که آنها برای واجب‌الوجود ماهیت بالمعنی الاخص قائل هستند؛ ولی بحث در نحوه این ماهیت است. در این باره، صاحب مواقف قول به عینیت را به حکما، و قول به زیادت را به متکلمین نسبت داده است.[۵] پس مسئله اصلی پژوهش پیش‌رو این است که آیا واجب‌الوجود، ماهیت بالمعنی الاخص دارد یا ندارد؟

حال که فهمیدیم کدام معنا از ماهیت محل نزاع است، باید گفت که کثیری از فلاسفه به نفی ماهیت قائل‌اند و می‌گویند که واجب‌الوجود چون وجودی صرف و محض دارد و بسیط است و هیچ ترکیبی در او راه ندارد، پس ماهیت او همان وجود و انیت اوست و این‌طور نیست که وجودی عارض بر ماهیت باشد؛ ولی در ممکنات چون وجود و ماهیت در خارج با هم موجودند (وجودٌ بالاصاله و ماهیتٌ بالعرض)، از این رو در تعریف ماهیت (بالمعنی الاخص) گفتیم، برخی از فلاسفه قائل‌اند که ماهیت یعنی حد وجود و نهایت و نفاد وجود؛ یعنی ماهیت یک امر وجودی نیست؛ بلکه عدم مضاف است. با توجه به این تعریف ماهیت

---

۱. ابن سینا، *الشفاء (الهیات)*، ص٣٤٤.

۲. ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج۲، ص۹۷، صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۹٦.

۳. یحیی بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج۱، ص۱۷۵.

٤. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۵۱.

۵. المقصد الثالث فی أنّ وجوده نفس ماهیته کما هو مذهب الشیخ و أبی الحسین والحکماء أم زائد علیها کما هو مذهب جمهور المتکلمین (میر سید شریف، *شرح المواقف*، ج۸، ص۱۸ـ۱۹).

زمانی مطرح می‌شود که ترکیب و محدودیتی در کار باشد؛ یعنی ما بخواهیم بگوییم که فلان شیء تا این اندازه محدودیت دارد و نه بیشتر، و همه این مباحث در ممکنات که دارای حد، نقص و محدودیت هستند، مطرح می‌شود، نه در واجب تعالی که وجودی نامحدود، بسیط و صرف است و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد. لذا با توجه به این مطالب، واجب‌الوجود ماهیتی غیر از وجود بسیط خود ندارد تا ترکیبی در او راه یابد؛ چه در خارج و چه در ذهن، و صرف حیثیت اطلاقیه[1] وجود حق در انتزاع مفهوم موجود و حمل آن مفهوم بر واجب، کافی است. پس وجود واجب همچون وجود ممکنات نیست تا مرکب از ماهیت و وجود باشد؛ بلکه با توجه به مراتب تشکیک در وجود، چون مرتبه واجب در عالی‌ترین درجه از وجود است (وجود متأکد) از این رو اقتضای آن درجه نیز باید با مراتب پایین‌تر متفاوت باشد. به همین دلیل است که برای واجب، ماهیت بالمعنی الاخص در نظر نمی‌گیریم؛ چرا که ماهیت در جایی بحث می‌شود که بخواهیم اشیا را از هم تمایز دهیم؛ ولی واجب تعالی که وجودی متشخص است، دیگر تمایز نمی‌خواهد. بحث نفی ماهیت از وجود در بین سه مکتب مشا، اشراق و حکمت متعالیه قابل طرح است و با اصالة الوجود یا اصالة الماهیه بودن، منافاتی ندارد.

با توجه به این مقدمات، فلاسفه‌ای که به نفی ماهیت از خداوند قائل‌اند، ادله‌ای بر مدعای خود آورده‌اند که ما برخی از آنها را در این نوشتار بررسی می‌کنیم.

ادله عقلی نفی ماهیت از خداوند

دلیل اول: اجتماع فعل و قبول در فرض ثبوت ماهیت

مقدمه اول: اگر واجب دارای ماهیت باشد، در این‌صورت باید وجودْ امری زائد و عارض بر ماهیت باشد؛ چراکه ماهیت من حیث هی هی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای لاوجود؛

مقدمه دوم: اگر وجود واجب زائد بر او و عرض باشد، معلول خواهد بود؛ چرا که هر عرضی معلول است؛

مقدمه سوم: اگر وجود واجبْ معلول باشد، یا معلول خود ماهیت است و یا معلول غیر از ماهیت، که هر دو قسم باطل است. اما قسم دوم به این دلیل باطل است که اگر معلولْ امری غیر از ماهیت باشد، در این صورت ممکن خواهد بود؛ چراکه هر معلول لغیره، ممکن است؛ زیرا وجوب لغیره پیدا می‌کند که به حیثیت تعلیله و واسطه در ثبوت نیاز دارد؛ پس ممکن است که در این صورت، خلف پیش می‌آید؛ زیرا ما واجب بالذات بودن حق را فرض گرفتیم.

---

۱. حقیقت واجب نه مانند وجود ربطی است تا نیازمند به حیثیت تعلیلیه باشد و نه مانند ماهیت است تا اینکه حیثیت تقیدیه طلب نمایند.

اما بطلان قسم اول به این دلیل است که اگر وجود، معلولِ خود ماهیت باشد، یعنی معلول معروض خود باشد، در این‌صورت معروض آن، که ماهیت است، هم قابل و هم فاعل لشیء واحد (وجود) خواهد شد، و حال آنکه در جای خود بحث شده است که قابل و فاعل لشیء واحد باطل و ممنوع می‌باشد.[۱]

بررسی و نقد

اشکال اول: مقدمه دوم درست نیست؛ زیرا این قاعده (کل عرضی معلل) مختص است به عارض وجود و آن، عارضی است که بر وجود معروض عارض می‌شود و به لحاظ رتبه، از وجود معروض متأخر می‌باشد. ولی در عارض ماهیت این‌گونه نیست، جاری نمی‌باشد و چون می‌دانیم که وجود از عوارض ماهیت است، پس در اینجا چنین عارضی به علت نیاز ندارد؛ همان‌طور که ملاصدرا در اسفار در فصل پنجم از موقف اول می‌گوید: موجود نزد ما فقط وجود آن ذات است و این وجود است که اصل در موجودیت می‌باشد، نه ماهیت. فرقی ندارد وجود، مجعول غیر باشد یا واجب باشد. همان‌گونه که اگر مجعول غیر باشد، ماهیت هم بالعرض مجعول خواهد بود، همین‌طور هم اگر وجودْ مجعول نباشد، باز هم ماهیت به تبع از آن مجعول نخواهد بود. پس در این دلیل بین عارض ماهیت با عارض وجود اشتباه شده است.[۲]

اشکال دوم: مقدمه سوم صحیح نیست؛ زیرا دو نوع قبول داریم: یکی قبول خارجی و دیگری قبول تحلیلی.

با توجه به این مطلب، فعل با قبول به معنای انفعال که همان قبول خارجی است، جمع نمی‌شود؛ زیرا ویژگی قبول خارجی این است که بر استعداد معروض برای عارض متوقف است و استعداد، همان ماده است. ولی اگر قبول به معنای اتصاف باشد که همان قبول تحلیلی است، دیگر بین فاعل و قابل تغایری نیست؛ مگر در تحلیل عقلی. پس مانعی نیست که در امر واحد بسیط، قبول و فعل جمع بشود؛ زیرا دلیل ما بر محال بودن این اجتماع این بود که قبول با فقدان، و فعل با وجدان ملازم است که این بحث در قبول به معنای دوم جاری نیست.

---

۱. لو لم یکن وجود الواجب عین ذاتة یلزم کونه مع بساطته کما سنبین قابلاً و فاعلاً... (صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص ۹۶. همچنین ر.ک: میرداماد، *القبسات*، ج ۱، ص ۴۰؛ ابن‌سینا، *الشفاء (الإلهیات)*، ص ۱۷۹؛ محمدبن‌اسعد دوانی، *ثلاث رسائل*، ص ۱۷۲؛ شمس‌الدین شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۲۲ و ۳۷۹؛ فارابی، *فصوص الحکمه و شرحه*، ص ۲۵۲؛ نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۱۶).

۲. غلامرضا فیاضی، *فیش‌های درسی ماهیت خداوند*، ص ۵۷ـ۵۸.

ملاصدرا در اسفار به این پاسخ این‌گونه اشاره کرده است: «و فی بطلان التالی کلام سیرد علیک ان شاء الله»[1]

در نهایت، مفاد این دلیل ناقص است و مدعا (نفی ماهیت از خداوند) را اثبات کند.

دلیل دوم: جوهریت یا عرضیت واجب

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، در این صورت وجودش امری زائد بر ماهیت خواهد بود؛ چرا که مطلقاً دو چیز هستند؛

مقدمه دوم: اگر وجود بر ماهیت زائد باشد، در این صورت ماهیت حق تعالی یا جوهر است و یا عرض؛ در حالی که هر دو حالت محال است؛

مقدمه سوم: چراکه اگر واجب تعالی ماهیتش جوهر باشد، در این صورت جوهر، جنس خواهد بود؛ به این دلیل که جوهر از اجناس عالیه است و میان انواع مختلف، مشترک است؛

مقدمه چهارم: اگر جنس باشد، نیازمند فصلی است که مقوم او باشد؛ چرا که جنس لا متحصل است و به فصل نیاز دارد؛

مقدمه پنجم: اگر به فصلی نیاز باشد که به جنس قوام دهد، پس حق تعالی مرکب از جنس و فصل خواهد بود؛

مقدمه ششم: اگر واجب مرکب از جنس و فصل باشد، در این صورت محتاج خواهد شد؛ و البته تالی باطل است؛ چرا که هر محتاجی، ممکن است؛ درحالی که ما فرض گرفتیم که حق تعالی واجب است؛

مقدمه هفتم: اما اگر ماهیت حق‌تعالی عرضی باشد، در این صورت نیازمند موضوعی است که در آن یافت شود؛ یعنی نیازمند و محتاج خواهد بود که گفتیم هر محتاجی ممکن است و حال آنکه خلاف فرض واجبیت حق تعالی پیش می‌آید. پس واجب تعالی ماهیت ندارد.[2]

بررسی و نقد

اشکال اول: مقدمه دوم صحیح نیست. بنا بر آنچه حکیم سبزواری می‌گوید، ماهیت در ماهیت جوهری و عرضی منحصر نیست؛ چرا که مقسم مقولات، ماهیات مرکبه هستند؛ اما ماهیات بسیطه مثل فصل جوهری یا نوع مفرد، خارج از مقولات هستند (چراکه جنسی

---

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۹۶.

۲. هو أن الوجود لو کان زائداً علی الماهیة الواجب، لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر، فیحتاج إلی فصل مقوم فیترکب ذاته و هو محال (صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۱۰۶و۱۰۷. همچنین ر.ک: همان، ج۶، ص۵۶-۵۷؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، نهایة الحکمة، ص۲۷۴؛ نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ج۳، ص۶۴).

ندارند تا تحت شیء از اجناس باشند). پس جایز است که واجب تعالی نیز ماهیتی بسیط داشته باشد که تحت جنسی از اجناس عالیه مندرج نباشد و جوهری باشد که به صورت قول العرض اللازم مقول بر او باشد.[۱]

اشکال دوم: مقدمه سوم، صحیح نیست؛ زیرا نمی‌توان جوهر را از اجناس عالیه فرض کرد، بلکه حق این است که جوهر را مانند عرض، از صفات وجود بگیریم؛ یعنی جوهر ماهیت نیست؛ همان‌طور که معقول ثانی نیست. پس می‌توان برای حقْ ماهیت بسیطه در نظر گرفت که جوهر هم بر او صدق می‌کند، اما به نحو عرض لازم.[۲]

اشکال سوم: مقدمه ششم صحیح نیست؛ چرا که آن احتیاجی با وجوب ذاتی منافات دارد و موجب ممکن بودن می‌شود که احتیاج و ترکیب در خارج باشد؛ ولی اگر این ترکیبْ تحلیلی و ذهنی باشد، با وجوب ذاتی منافاتی ندارد و موجب امکان نمی‌شود. بله، برخی از ترکیب‌ها در حق‌تعالی وجود دارد، ولی خارجی نیست؛ بلکه تحلیلی می‌باشد.

در کل اگر بخواهیم در مورد ترکیب بحث کنیم، باید گفته شود به صورت استقرا پانزده قسم ترکیب وجود دارد:

۱. ترکیب از ماده (اولی ـ ثانی) و صورت خارجی که ترکیب خارجی یا ترکیب از اجزای خارجی نامیده می‌شود؛

۲. ترکیب از ماده و صورت‌های ذهنی که ترکیب ذهنی یا ترکیب از اجزای ذهنی نام دارد؛

۳. ترکیب از جنس و فصل که ترکیب عقلی نامیده می‌شود (ترکیب از اجزای حدی)؛

٤. ترکیب از مابه‌الاشتراک و ما به‌الامتیاز ذاتی (غیر از جنس و فصل) که در دو واجب مفروض است؛

۵. ترکیب از جوهر و عرض؛

٦. ترکیب از ذاتی و عرضی؛

۷. ترکیب از ذات و صفت (منظور از صفت، معنای جنسی صفت است که شامل صفات می‌شود؛

۸ . ترکیب از وجود و ماهیت؛

۹. ترکیب موجود از وجود و عدم (که مجاور وجود است)؛ همان‌طور که در موجودات محدود، مطرح است؛

---

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۸۹؛ صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۲، ص٤٠ـ٤١.

۲. غلامرضافیاضی، *فیش‌های درسی ماهیت خداوند*، ص۷۸.

۱۰. ترکیب موجود از وجود و عدمی که مقارن وجود نیست که در اینجا ترکیب برای مطلق موجود است؛ چه محدود و چه غیر محدود؛
۱۱. ترکیب از اجزاء مقداری؛
۱۲. ترکیب عضوی؛ مانند ترکیب نبات از ریشه، شاخه، برگ و...، و ترکیب حیوان از سر، گردن، دست و پا؛
۱۳. ترکیب صناعی؛ مانند ترکیب کتاب از جلد و ورق؛
۱٤. ترکیب اعتباری؛ مانند ترکیب قوم یا قبیله از تک تک افراد؛
۱۵. ترکیب از عناصر شیمیایی.

آن ترکیبی که به احتیاج در خارج منجر می‌شود، قسم ۱، ۹ و۱۱ تا ۱۵ است که باعث ممکن بودن است؛ ولی بقیه ترکیب‌ها با وجوب ذاتی منافاتی ندارند؛ چراکه حاجت و نیاز در آنها، تحلیلی و ذهنی است، نه خارجی تا موجب امکان شود.[۱]

حق این است که برخی از اقسام ترکیب در حق تعالی موجود است که عبارت‌اند از:

۱. ترکیب از وجودش و عدم (عدم غیره المقارن لوجوده)؛ یعنی همه وجودات محدود از ذات او برداشته شده است؛ به این‌صورت که مرکب است از وجود خودش و نبود وجودات محدود. بله، چون حق تعالی لاحد است، از این رو نمی‌توان در او ترکیب از وجود و عدم یافت و به همین دلیل از این نحو ترکیب در حق تعالی به شرّ التراکیب تعبیر شده است؛

۲. ترکیب از وجود و ماهیت است؛

۳. ترکیب از ذات و صفات. به همین دلیل حکما در مباحث الهیات، ابتدا ذات را اثبات می‌کنند و سپس بر اتصاف ذات به تمامی صفات برهان می‌آورند؛

٤. ترکیب از ذاتی و عرضی؛ مثلا ذات حق تعالی قبل از اینکه اشیا را خلق کند، به قیدِ «قریب» متصف نمی‌شود، ولی بعد از خلقت اشیا به آن متصف می‌شود؛

۵. ترکیب جوهر و عرض. صفت قرب از مقوله اضافه است، از این رو از اعراض شمرده می‌شود و در قسم قبلی دیدیم که حق چطور به آن متصف می‌شود؛

٦. ترکیب از جنس و فصل. همان‌طور که در ادله قبلی گفته شد، حق تعالی ماهیت دارد و هر ماهیتی یا در موضوع یافت می‌شود و یا لا فی موضوع است. ولی امکان ندارد که ماهیت حق تعالی در موضوع باشد؛ زیرا لازمه‌اش احتیاج است. از این رو ماهیتش لا فی موضوع خواهد بود؛ یعنی جوهر است و جوهر هم جنس است و گفتیم که هر چیزی که جنس دارد، فصل هم دارد؛

---

۱. سیدمحمدمهدی نبویان، *جستارهایی در فلسفه اسلامی*، ج۱، ص۳۳۱ـ۳۳۷.

۷. ترکیب از ماده و صورت ذهنی؛ چرا که ماده ذهنی همان جنس است به شرط لا، و صورت نیز همان فصل به شرط لا است.[۱]

جواب

اشکال سوم تام نیست؛ زیرا ترکیب به هر دو نحوش موجب احتیاج و امکان است؛ چرا که در ترکیب خارجی، احتیاج به اجزا رخ می‌دهد و ترکیب تحلیلی نیز کاشف از محدودیت شیء مرکب است و در آن ترکیب، احتیاج به علت رخ می‌دهد؛ چه اینکه هر مرکبی نیازمند به علت است.

ترکیب از جوهر و عرض یا ترکیب از ذات و صفت: ترکیب از جوهر و عرض، یک ترکیب انضمامی غیر حقیقی است؛ زیرا مرکب، آثار جدیدی غیر از آثار اجزا ندارد و بر اثر این ترکیب، ماهیت جدیدی حاصل نمی‌شود؛ بلکه فقط جوهر، صفت‌دار می‌شود. این ترکیب در واقع ترکیب از ذات و صفت است و در خداوند راه ندارد؛ زیرا ادله‌ای که توحید صفاتی واجب را اثبات می‌کنند، در حقیقت بیانگر نفی‌این نوع ترکیب‌اند. توحید صفاتی ادعایش این است که خداوند به نحو بساطت، همه صفات را دارد؛ به عبارتی همه صفات واجب، عین همدیگر و نیز عین ذات بسیط واجب‌اند.

یکی از ادله‌ای که همهٔ اقسام هفت‌گانه نخست ترکیب را از ساحت واجب نفی می‌کند، از این قرار است:

۱. در جای خود ثابت شده است که خدا ماهیت ندارد (زیرا امکان از لوازم ماهیت است و در نتیجه، هر ماهیتی ممکن‌الوجود است؛ در حالی که امکان در ذات خداوند راه ندارد)؛

۲. چیزی که ماهیت ندارد، اجزای حدّی (جنس و فصل) هم ندارد؛

۳. چیزی که جنس و فصل ندارد، اجزای خارجیه (ماده و صورت) هم ندارد؛ زیرا ماده و صورت، همان جنس و فصل هستند که به شرط لا در نظر گرفته شده‌اند؛

٤. خداوند از ماده و صورت ذهنی هم مرکب نشده است. در توضیح این مطلب اول باید روشن کنیم که ماهیات به دو دسته مرکب و بسیط تقسیم می‌شوند:

الف) ماهیات مرکب: چون ماده و صورت خارجی دارند، پس آن ماده و صورت در ذهن منعکس می‌شود و ماده و صورت ذهنی هم پیدا می‌کنند. این ماده و صورت عقلی (ذهنی) لابشرط اخذ، و به جنس و فصل تبدیل می‌شود؛

---

۱. همان.

ب) ماهیات بسیط: ماهیات بسیط از آنجا که ماده و صورت خارجی ندارند، پس ماده و صورت منعکس‌شده در ذهن هم ندارند؛ در نتیجه، جنس و فصلی که از ماده و صورت عقلی گرفته شده باشد نیز ندارند. اما ذهن برخی از اعراض عام ماهیت بسیط را جنس، و برخی از اعراض خاص شامل را، فصل در نظر می‌گیرد واین جنس و فصل را به شرط لا أخذ می‌کند که ماده و صورت ذهنی می‌شوند. با توجه به این توضیح می‌گوییم خداوند، با در نظر گرفتن این نکته که اصلاً ماهیت ندارد، اجزای عقلی به این معنا را هم نخواهد داشت؛

۵.از آنجا که اجزای مقداری (کمّ متصل) یک قسم از ماهیات است، با نفی ماهیت از خدا، کمّ و اجزای مقداری نیز از خدا نفی می‌شود؛

٦.همچنین از آنجا که واجب، ماهیت ندارد، پس مرکب از وجود و عدم نیز نخواهد بود؛ زیرا این ترکیب در اموری راه دارد که ماهیت داشته باشند؛ و به عبارتی، طبق نظر مشهور، ماهیت حد عدمی وجود محدود است و از آنجا که واجب، وجود محدود نیست پس حد عدمی ندارد. لذا این قسم ترکیب هم از وجود واجب تعالی نفی می‌شود. در نتیجه همهٔ اقسام هفت‌گانه ترکیب از وجود خداوند تعالی نفی می‌شود.

دلیل دوم تام است و بر نفی ماهیت از خدا دلالت می‌کند.

دلیل سوم: نیازمندی ماهیت به وجود در تحقق

مقدمه اول: هر معنایی که با حقیقت وجود مغایر باشد (ماهیت)، من حیث هو هو لاموجود و لامعدوم است؛

مقدمه دوم: هر امری که لاموجود و لامعدوم باشد، در نفس‌الامر و واقع موجود نمی‌شود، مگر اینکه وجود به آن منضم بشود؛

مقدمه سوم: هر امری که موجود نشود، یعنی وجود بر آن منضم نشود؛ پس به غیرش که وجود است، نیاز دارد؛

مقدمه چهارم: هر امری که محتاج به غیر باشد، ممکن است؛ چرا که ممکن در وجودش محتاج غیر است و هر چیزی که ممکن است، واجب نیست؛

بنابراین واجب معنایی غیر از حقیقت وجود ندارد؛ چرا که اگر این طور بود، او هم نیازمند و محتاج می‌شد. پس وقتی واجب معنایی غیر از وجود نداشته نباشد، همانا نفس وجود است.[1]

فیاض لاهیجی استدلال مزبور را این طور بیان می‌کند: «**الدلیل علی کون الوجود هو الواجب ان کل مفهوم مغایر لحقیقة الوجود کالانسان مثلا فانه ما لم ینضم إلیه الوجود بوجه من الوجوه**

---

۱. احمد جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص۲۲.

فی نفس الامر لم یکن موجودا فیها قطعا ...وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا یکون الا الوجود الّذی هو موجود بذاته»[۱]

این دلیل نیز تام است و مورد قبول می‌باشد.

دلیل چهارم: لزوم تقدم شیء بر خودش

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، پس باید وجودش زائد بر او و عارض بر ماهیت باشد؛ چرا که ماهیت من حیث هی هی نه موجود است و نه لاموجود؛

مقدمه دوم: اگر وجود حق زائد و عارض بر آن باشد، وجودش محتاج به ماهیت خواهد بود، چرا که هر عارضی محتاج به معروضش است؛

مقدمه سوم: اگر وجودش محتاج ماهیت است، پس وجودش ممکن می‌باشد؛ چرا که هر محتاج به غیری ممکن است؛

مقدمه چهارم: اگر وجودش ممکن است، پس وجودش محتاج به علت است؛ چرا که هر ممکنی، نیازمند به علت است؛

مقدمه پنجم: اگر به علت نیاز داشته باشد، این علت باید نفس ماهیت باشد؛ چرا که ممنوع است واجب در وجودش به غیر نیازمند باشد؛

مقدمه ششم: اگر ماهیتْ علت او باشد، یعنی باید قبل از وجود، موجود باشد. پس باید به سبب وجودش بر وجود خود مقدم باشد؛ چراکه علت وجوداً بر معلول مقدم است؛

مقدمه هفتم: اگر ماهیت به سبب وجودش بر وجود مقدم باشد، تقدم وجودش بر نفسش لازم می‌آید؛ تالی باطل است؛ پس حق تعالی ماهیت ندارد.[۲]

بررسی و نقد

در مقدمه دوم اگر منظور از حاجت، نیاز تحلیلی باشد، استدلال تام نیست؛ چراکه حاجت تحلیلی موجب معلولیت خارجی که لازمه‌اش تقدم علت به سبب وجودی خارجی بر معلول باشد، نیست؛ اما اگر منظور از حاجت، نیاز در واقع و خارج باشد، این ممنوع است؛ زیرا عروض وجود بر ماهیت، خارجی نیست؛ بلکه تحلیلی است؛ یعنی عقل، ماهیت من حیث هی هی را که خالی از وجود است، لحاظ می‌کند و سپس به آن وجود می‌دهد، و شکی نیست که وجود من حیث هی هی اعتباری است. پس‌این عروض در عالم اعتبار و مقام تحلیل است. بنابراین تقدم ماهیت بر وجود، تقدم ماهوی است.[۳]

این دلیل نیز بر مدعا دلالت دارد و تام است.

---

۱. عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج۱، ص۱۱۹.

۲. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۹۶ـ۹۷.

۳. همو، *المظاهر لإلهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، ص۲۰۵ـ۲۰۶.

دلیل پنجم: نیازمندی واجب به حیثیت تقییدیه (واسطه در عروض)

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، وجودْ زائد و عارض بر او خواهد بود؛ چرا که ماهیت من حیث هی هی نه موجود است و نه معدوم؛

مقدمه دوم: اگر وجودْ عارض باشد، در این صورت ذات حق (ماهیت) به سبب وجود موجود می‌شود؛

مقدمه سوم: اگر ذات حق (ماهیت) به سبب وجود موجود بشود، پس وجودْ واسطه در عروض وجود بر ماهیت حق است؛

مقدمه چهارم: اگر وجودْ واسطه در عروض باشد، پس واجب نمی‌تواند موجود بذاته؛ یعنی موجودی واسطه خارجی باشد؛ اعم از واسطه در ثبوت یا واسطه در عروض؛[1]

مقدمه پنجم: البته تالی باطل است. پس واجب ماهیت ندارد.

دلیل ششم: سببیت ماهیت یا غیر آن برای وجود (مسبب شدن وجود حق)

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، پس بایداین ذات غیر از وجود باشد؛ چراکه معنای ماهیت، چیزی نیست مگر «غیراز وجود»؛

مقدمه دوم: اگر ذاتْ امری ماسوای وجود است، پس ذات یا سبب وجود است یا نیست؛

مقدمه سوم: تالی به هر دو قسمش باطل است؛

مقدمه چهارم: اما قسم اول باطل است؛ زیرا محال است که غیر از وجود (ماهیت) سبب وجود باشد؛ چنان که در مباحث وجود و ماهیت بیان شده است؛

مقدمه پنجم: اما قسم دوم باطل است؛ چرا که لازمه‌اش این است که واجب بذاته واجب نباشد؛ بلکه ممکن و معلول غیر باشد؛ حال آنکه این خلف است. پس واجب ماهیت ندارد.[2]

بررسی و نقد

مقدمه پنجم باطل است؛ چرا که معنای واجب در واجب بذاته این نیست که ذاتش علت برای وجود است؛ بلکه معنایش این است که وجود حق اصلاً معلول نیست؛ چرا که حرف «باء» در بذاته برای سببیت حقیقی نیست؛ بلکه سببیت دراینجا مجازی است و در مقابلِ «واجب‌الوجود بغیره» قرار دارد، و حقیقتش نفی سببیت به طور کلی نیست و مثل این مثالِ است که در جواب کسی که می‌گوید «باذن من فعلت هذا العمل» بگویی: «فعلته باذنی».[3] بنابر این دلیل ششم توانایی اثبات مدعا را ندارد و ناقص است.

---

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص۹۷.

۲. همان، ج ۱، ص۱۰۱، ج۶، ص۵۰ ـ۵۲؛ همو، *المظاهرالإلهیه فی اسرار العلوم الکلامیه*، ص۲۲ـ۲۶.

۳. غلامرضا فیاضی، *فیش‌های درسی ماهیت خداوند*، ص۶۵.

دلیل هفتم: تلازم ماهیت و معلولیت

مقدمه اول: علت وجود هر ماهیتی یا نفس ماهیت است و یا امری خارج از آن؛

مقدمه دوم: اگر نفس ماهیت علت وجود ماهیت باشد (ماهیت علت وجود باشد)، در این صورت باید وجود ماهیت علت وجود ماهیت باشد؛ چرا که وجود ماهیت، علت نفس ماهیت است و علة العلة علة؛

مقدمه سوم: اگر وجود ماهیت علت وجود ماهیت باشد، تقدم الشیء علی نفسه به وجود می‌آید که محال است. بنابراین علت وجود هر ماهیتی خارج از آن ماهیت است؛

مقدمه چهارم: از اینکه وجود هر ماهیتی خارج از آن ماهیَت است، فهمیده می‌شود که هر ماهیتی معلول است که عکس نقیض موافق آن می‌شود اینکه هر امری که معلول نیست، پس ماهیت ندارد. بنابراین چون واجبْ معلول نیست، پس ماهیت ندارد.[1]

بررسی و نقد

اشکال: این حرف با «وجود» نقض می‌شود؛ چرا که همین استدلال راجع به وجود هم می‌آید؛ به این صورت که گفته شود:

مقدمه اول: علیت موجودیت (تحقق خارجی) هر وجودی یا خود وجود است یا امری خارج از آن؛

مقدمه دوم: پس اگر نفس وجود علت موجودیت وجود باشد، بنابراین موجودیت وجودْ علت موجودیت وجود است؛ چرا که موجودیت وجودْ علت نفس وجود است و نفس وجود هم علت موجودیت وجود که لازمه این حرف تقدُم الشیء علی نفسه می‌باشد که باطل است.[2]

جواب: این اشکال وارد نیست؛ زیرا موجودیتْ عین وجود است و دو چیز مغایر از هم نیستند. بنابراین علیت در جایی مطرح می‌شود که دوگانگی وجود داشته باشد، و حال آنکه بین موجودیت و وجود عینیت برقرار است، نه دوگانگی و مغایرت.

این دلیل تام است بر نفی ماهیت از خدا دلالت می‌کند.

دلیل هشتم: تسلسل در واجبات

مقدمه اول: اگر واجب‌الوجود ماهیت داشته باشد، آن ماهیتْ کلی خواهد بود، چراکه تشخص به وجود است؛

مقدمه دوم: اگر کلی باشد، وجود افراد دیگر تا بی‌نهایت برای او امکان دارد؛

---

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۱۰۱ـ۱۰۲؛ ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ص۳٤۷.

۲. غلامرضا فیاضی، *فیش‌های درسی ماهیت خداوند*، ص٦۷ـ٦۸.

مقدمه سوم: اگر چنین امکان باشد، موجب تسلسل در واجبات خواهد شد؛ ولی تالی باطل است؛ پس واجب تعالی ماهیت ندارد.[۱]

بررسی و نقد

اشکال اول: اگر این دلیل تام باشد، بر استحاله ماهیت در هر موجودی دلالت می‌کند. پس باید گفت که ممکن هم ماهیت ندارد.[۲]

جواب: اشکال وارد نیست؛ زیرا در ممکن امتناع بالغیر با امکان ذاتی جمع می‌شود، ولی در واجب این‌طور نیست. ممکن می‌تواند افراد بالقوه نامتناهی داشته باشد، ولی واجب نمی‌تواند. پس استدلال در مورد واجب درست نیست.

اشکال دوم: مقدمه دوم استدلال صحیح نیست؛ چرا که در آن بین امر کلی با امکان خط شده است؛ به این دلیل که ولو امر کلی قابلیت صدق بر کثیرین را دارد، اما لازمه‌اش این نیست که وجود فرد برای کلی ممکن باشد؛ همان‌طور که درباره «الممتنع» می‌گوییم این عنوان هم کلی است. بله، امکان ماهیت و عدم امتناع آن به معنای جواز تحقق آن در خارج است؛ ولی لازمه‌اش این نیست که وجود افراد بی‌نهایت برای آن امکان داشته باشد؛ چرا که طبیعت، با وجود فرد واحد یافت می‌شود و این امکان را دارد که فرد ثانی برای آن بما هو فرد ثانی، ممتنع بالذات باشد؛ مانند عنوان «اعلم العلما» که هم کلی است و هم ممکن؛ ولی امکان ندارد که دو فرد داشته باشد؛ زیرا اگر دو فرد باشد، دیگر اعلمیت معنا نخواهد داشت. پس واجب تعالی، اگرچه می‌تواند غیر ممتنع باشد، اگر فرد ثانی ماهیت او شریک الباری باشد، ممتنع بالذات خواهد بود؛ چرا که موجب تناقض در ذات است (بر اساس ادله توحید). پس اینکه فرد ثانی برای او در خارج باشد، ممتنع است؛ نه‌اینکه افراد آن ماهیت به قول مطلق ممتنع باشند، وهمین‌طور است در اینکه موجود معدوم، ممتنع است؛ نه اینکه موجود مطلق یا معدوم، باطلاقه ممتنع باشد.[۳]

جواب: حرف شما در مورد ممتنعات درست نیست؛ چراکه قابلیت صدق در ممتنعات به نحو لابتی یا نفس‌الامری است و فرق است بین قابلیت صدق و امکان وجود که وجود یکی از مراتب نفس‌الامر است.

اشکال سوم: مقدمه سوم باطل است؛ چراکه شرط فعلیت حلقات سلسله فاقد می‌باشد (فقدان شرط فعلیت).

---

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۱۰۴ـ۱۰۵.

۲. غلامرضا فیاضی، *فیش‌های درسی ماهیت خداوند*، ص۷۵.

۳. همان.

اشکال چهارم: فقدان شرط ترتب در حلقات سلسله.[۱]

این دلیل تام است و بر مدعای اکثر فلاسفه مبتنی بر نفی ماهیت از خدا دلالت می‌کند.

دلیل نهم: ترکب یا احتیاج در واجب تعالی

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، یا باید مجموع از ماهیت و وجود باشد و یا یکی از آن دو؛ والبته تالی باطل است.

مقدمه دوم: اما قسم اول: اگر مجموع از ماهیت و وجود باشد، در این صورت واجب مرکب خواهد بود، ولو در عقل؛

مقدمه سوم: ولی در جای خود ثابت شده است که واجب تعالی مطلقاً جزء ندارد؛

مقدمه چهارم: اما قسم دوم: در این صورت نیز واجب محتاج خواهد بود؛ چرا که از یک طرف در تحقق خود نیازمند به وجود می‌باشد و از طرف دیگر وجود برای عروضش نیازمند به ماهیت است؛ زیرا صفت ماهیت است و هر صفتی محتاج موصوف است؛

مقدمه پنجم: البته تالی باطل است. پس واجب تعالی ماهیت ندارد.[۲]

ان قلت: ممکن است کسی ایراد بگیرد که مقدمه چهارم منقوض است؛ چرا که:

مقدمه اول: واجب وجودی خاص دارد؛

مقدمه دوم: و هر وجود خاصی در واقع یک وجود عام است به همراه خصوصیتی که آن را تخصیص می‌زند؛

مقدمه سوم: وقتی واجب وجودی عام بود همراه خصوصیتی که موجب تخصیص او شده است، پس از وجود عام و از آن خصوصیت مرکب است؛

مقدمه چهارم: زمانی که واجب مرکب از وجود عام و آن خصوصیت شد، احتیاج واجب به وجود عام، احتیاج مرکب اجزاست.

قلت: مقدمه سوم شما درست نیست؛ زیرا عام در صورتی موجب ترکب خاص می‌شود که ذاتی خاص باشد؛ ولی اگر عرضی باشد، موجب ترکیب نمی‌شود؛ همان‌طور که ماهیت برای مقولات عشر عام می‌باشد و این در حالی است که همه آنها بسیط هستند؛ والا دیگر جنس عالی نمی‌شدند. وجود عام نیز برای همه وجودات، عرض است؛ چرا که وجودات حقایق بسیط متباین به تمام ذات‌اند؛ علاوه براینکه وجود عام، معنای مصدری و معقول ثانی است و واقعیت و ما بإزایی در خارج ندارد.

این دلیل نیز تام و مورد قبول است.

---

۱. غلامرضا فیاضی، *فیش‌های درسی ماهیت خداوند*، ص۷۶.

۲. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۳۳۱ـ۳۳۲؛ صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۵۰.

دلیل دهم: امکان دسترسی اوهام بشر به کنه ذات حق

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، تعقل کنه واجب برای بشر ممکن خواهد بود؛ چرا که سنخ ماهیت، ممکن الکته و التعقل بودن است و به همین دلیل گفته شده است: «التعریف للماهیة وبالماهیة». همان‌طور که ماهیت انسان ممکن‌التعقل است؛

مقدمه دوم: لکن تالی عقلاً و اتفاقاً باطل است پس واجب تعالی ماهیت ندارد.[۱]

این دلیل نیز در اثبات مدعا تام است.

دلیل یازدهم: عدم احاطه واجب بر اشیا

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، دیگر به همه اشیا محیط نخواهد بود؛ چرا که هر ماهیتی با خصوصیتی که دارد از ماهیات ماسوای خود، متباین است؛

مقدمه دوم: لکن تالی باطل است؛ چرا که وجود حق تعالی بر هر شئی محیط است و متناهی نیست. پس در نتیجه واجب تعالی ماهیت ندارد.[۲]

بررسی و نقد

مقدمه اول صحیح نیست؛ چرا که احاطه وجودی حق بر اشیا با این مطلب که ماهیتش با ماهیت سایر اشیا مباین باشد، منافاتی ندارد؛ همچنان که نفس بر بدن احاطه دارد، ولی ماهیت هر کدام با دیگری مباین است.[۳]

این دلیل به جهت ضعفی که دارد، ناقص است و توانایی اثبات مدعا (نفی ماهیت از خدا) را ندارد.

دلیل **دوازدهم: حدوث ذاتی واجب تعالی**

مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، در این صورت باید ذات حق از وجود و عدم خالی باشد؛ چراکه ماهیت من حیث هی هی، نه موجود است و نه معدوم؛

مقدمه دوم: اگر واجب تعالی خالی از وجود و عدم باشد، پس هیچ یک از آن دو برای او ضروری نیست؛

مقدمه سوم: اگر هیچ‌کدام برای واجب ضروری نباشد، یعنی ممکن است؛ چرا که معنای امکان همین است؛

مقدمه چهارم: اگر ممکن باشد، پس باید حادث ذاتی باشد؛ چرا که هر ممکنی حادث ذاتی است؛ لکن تالی باطل است؛ چون فرض بر واجب بودن حق بود. پس حق تعالی ماهیت ندارد.[۱]

---

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج۱، ص۱۰۶.

۲. همان، تعلیقهٔ سبزواری.

۳. غلامرضا فیاضی، *فیش‌های درسی ماهیت خداوند*، ص۹۴.

بررسی و نقد

اشکال اول: این استدلال به سبب صفات ذاتی نقض می‌شود؛ چرا که صفات حق فی حد ذاته از وجود و عدم خالی‌اند؛ به این علت که من حیث هی لیست الا هی؛ وحال آنکه بذاتها واجب هستند؛ چرا که واجب‌الوجود بذاته واجب من جمیع الجهات.[۲]

جواب: این اشکال وارد نیست؛ چرا که صفاتْ مساوق با وجود هستند. بنابراین احکام وجود را خواهند داشت و مانند ماهیت نخواهند بود تا این اشکال وارد باشد.

اشکال دوم: خالی بودن یک شیء از وجود و عدم، با ضرورت وجود و عدم برای آن منافاتی ندارد. پس مادهٔ ضرورت همان‌طور که در ذاتیات جاری است، در لوازم هم جاری می‌باشد؛ برای مثال «دور» فی حد ذاته از وجود و عدم خالی است؛ با این حال عدم برای آن ضروری است؛ چراکه معنای امتناع چیزی غیر از این نمی‌باشد.[۳]

این دلیل هم ناقص است و بر نفی ماهیت از خدا دلالت نمی‌کند.

دلیل سیزدهم: عدم محدودیت واجب

مقدمه اول: واجب تعالی حدبردار نیست؛ چراکه هر محدودی ممکن است؛

مقدمه دوم: و چون هر ماهیتی یا حد است برای وجود و یا از حد وجود حکایت می‌کند، پس واجب تعالی ماهیت ندارد. این دلیل تام است ومورد قبول می‌باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، در کل باید بگوییم غیر از دلیل‌های اول، ششم، یازدهم و دوازدهم، بقیه ادله تام است و توانایی اثبات مدعا (نفی ماهیت از خدا) را دارد و اینکه باید گفت ماهیت در موجوداتی یافت می‌شود که محتاج و مرکب باشند و در اصل همه این‌ها به ممکن بودن آنها بر می‌گردد؛ چرا که لازمه هر ممکنی، ماهیت داشتن است. به همین دلیل اگر برای خدا ماهیتی در نظر گرفته:

اولاً حق تعالی مرکب خواهد بود؛ چرا که هر ماهیتی مرکب از جنس و فصل است؛

ثانیاً موجب احتیاج در حق می‌شود، و هر محتاجی ممکن است؛ پس حق تعالی ممکن خواهد شد؛

ثالثاً حق تعالی در اندیشه و تعقل بشری جای می‌گیرد و بشر می‌تواند حق‌تعالی را درک کند؛ حال آنکه موجود متناهی، توانایی درک نامتناهی را ندارد؛

رابعاً ما گفتیم که حق بسط‌الحقیقه است و اگر بگوییم که او ماهیت دارد، دیگر نمی‌تواند بر اشیای دیگر احاطه داشته باشد؛ چرا که هر موجودی که ماهیت دارد، از حیث ماهوی از دیگر موجودات

---

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۴۲؛ همو، *نهایة الحکمة*، ص۱۱۵ـ ۱۱۶.

۲. غلامرضا فیاضی، *فیش‌های درسی ماهیت خداوند*، ص۹۶.

۳. همان.

متباین است؛ حال آنکه بنا بر قاعده بسیط‌الحقیقه، حق تعالی از مخلوقات متباین نیست. بنابراین هر جایی که ماهیت یافت می‌شود، لزوماً امکان هم یافت می‌شود؛ زیرا این ماهیتی که به جوهر و عرض تقسیم می‌شود، تنها در ممکنات یافت می‌شود و اینکه ماهیت در جایی بحث می‌شود که برای اشیا حد و حدودی باشد تا بشود ماهیتی از آنها برداشت کرد و آن را از اشیای دیگر متمایز کرد؛ زیرا وقتی می‌توانیم از یک شیء تعریف به دست آوریم که محدود باشد و هدف از تعریف این است که آن را از اشیای پیرامونش جدا و ممتاز سازیم. پس آن شیء در واقع دارای حصار و محدوده‌ای است که ما با تعریف، این محدوده را مشخص می‌کنیم؛ وگرنه نیازی به تعریف نداشتیم. به همین دلیل است که می‌گوییم حق تعالی ماهیت به معنای احض ندارد؛ چر اکه او دارای حد و محدوده نیست تا ماهیتی از او در ذهن ما باشد یا اینکه با تعریف از او بخواهیم او را از دیگر موجودات ممتاز و جدا سازیم. بله، می‌شود برای خدا ماهیت به معنای اعم که همان وجود، صفات و... است، در نظر گرفت و گفت که حق تعالی وجود دارد و دارای صفاتی چون حیات، علم، قدرت و... است که این‌ها با ماهیت به معنای اخص متفاوت است و بر تعین درونی شیء دلالت دارد.

فهرست منابع

* نهج البلاغه

۱. ابن سینا، حسین‌بن‌عبدالله، **الشفاء (الهیات)**، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبة آیة الله المرعشی، ١٤٠٤ق.

۲. ـــــــــــــــــ **عیون الحکمه**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.

۳. میر سید شریف، **شرح المواقف**، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.

٤. بحرانی، ابن میثم، **قواعد المرام فی علم الکلام**، چاپ اول، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ١٤٠٦ق.

۵. بستانی، افواد افرام، **فرهنگ ابجدی**، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ش.

٦. تفتازانی، سعدالدین، **شرح المقاصد**، به اهتمام دکتر عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، افست قم، الشریف الرضی، ١٤٠٩ق.

۷. تهاونی، محمدعلی، **کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.

۸. جامی، احمد، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۰ش.

۹. جرجانی، علی بن محمد، **کتاب التعریفات**، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ش.

۱۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، **الجوهر النضید**، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ش.
۱۱. دوانی، محمد بن اسعد، **ثلاث رسائل**، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱٤۱۱ق.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش**.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق صفوان عدنان الداودی، بیروت، دار القلم، ۱٤۱۲ق.
۱٤. سبزواری، ملاهادی، **شرح منظومه**، تحقیق حسن‌زاده‌آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹ش.
۱۵. ـــــــــــــــ **اسرار الحکم**، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱٦. سجادی، سیدجعفر، **فرهنگ معارف اسلامی**، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۷. سهروردی، یحی بن حبش، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کربن، حسین نصر، ۱۳۷۵ش.
۱۸. شهرزوری، شمس الدین، **شرح حکمة الاشراق**، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی،۱۳۷۲ش.
۱۹. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)**، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء تراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۰. ـــــــــــــــ **المظاهر الالیه فی اسرار العلوم الکمالیه**، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ش.
۲۱. ـــــــــــــــ **الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، ۱۳٦۰ش.
۲۲. ـــــــــــــــ **سه رسائل فلسفی**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۲۳. ـــــــــــــــ **الحاشیه علی الاهیات شفاء**، قم، بیدار، بی‌تا.
۲٤. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **بدایة الحکمة**، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۲۵. ـــــــــــــــ **نهایة الحکمة**. چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۲٦. ـــــــــــــــ **نهایة الحکمة**، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه امام خمینی ، ۱۳۸٦ش.

۲۷.طریحی، فخرالدین بن محمد، **مجمع البحرین**، تصحیح احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۸.غفاری، سیدمحمدخالد، **فرهنگ اصطلاحات شیخ اشراق**، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
۲۹.فارابی، محمد بن محمد، **فصوص الحکمه و شرحه**، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ش.
۳۰.ـــــــــــــــــــ، **الالفاظ المستعمله فی المنطق**، تهران، الزهرا، ۱٤۰٤ق.
۳۱.فخر رازی، محمد بن عمر، **المحصل**، مقدمه و تحقیق دکتر اتای، اردن، دار الرازی، ۱٤۱۱ق.
۳۲.ـــــــــــــــــــ، **المطالب العالیه**، بیروت، دار الکتب العربی، ۱٤۰۷ق.
۳۳.فیاضی، غلامرضا، **هستی و چیستی در مکتب صدرایی**، تحقیق و نگارش حسینعلی شیران، نشر قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
۳٤.ـــــــــــــــــــ، **فیش‌های درسی ماهیت خداوند**، موجود در مجمع عالی حکمت.
۳۵. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، **المحاکمات بین الشرحی الاشارات**، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۳٦.لاهیجی، عبدالرزاق، **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی‌تا.
۳۷.مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، بیروت، موسسه الوفاء، ۱٤۰٤ق.
۳۸.مدرس زنوزی، آقاعلی، **بدایع الحکم**، چاپ و نشر علامه طباطبایی، ۱۳۷٦ش.
۳۹.مصباح یزدی، محمدتقی، **معارف قرآن (۱-۳)**، چاپ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ، ۱۳۹۳ش.
٤۰.ـــــــــــــــــــ، **آموزش فلسفه**، تهران، شرکت نشر بین‌الملل، ۱۳۷۸ش.
٤۱.مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، تهران، صدرا، ۱۳٦۸ش.
٤۲.میرداماد، محمدباقر، **القبسات تحقیق**، دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفسور ایزتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، به اهتمام دکتر مهدی، ۱۳٦۷ش.
٤۳.نبویان، سیدمحمدمهدی، **جستارهایی در فلسفه اسلامی**، قم، انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۵ش.
٤٤.نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، **شرح الاشارات و التنبیهات**، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره دوم/ پیاپی ۵ / پاییز ـ زمستان ۱۳۹۶

نگاهی به هستی و چیستی «زمان» در فلسفه ابن‌سینا[1]

علی ریحانی[2]

چکیده

«زمان» در فهم هستی و مسائل گوناگون فلسفی نقشی درخورتوجه دارد؛ ازهمین‌رو، در طول تاریخ همواره فیلسوفان بدان اهتمام داشته و جایگاهی متفاوت برای آن درنظر گرفته‌اند؛ تا جایی که در میان فلاسفه برخی آن را واجب‌الوجود می‌دانند و برخی دیگر آن را مفهوم ذهنی محض قلمداد می‌کنند.

این پژوهش گزارش مختصری از هستی و چیستی زمان از دیدگاه ابن‌سینا، به‌دست می‌دهد. در بخش نخست، به این مسئلهٔ کلیدی می‌پردازیم که آیا می‌توان «زمان» را در عالم خارج بی‌اعتبار دانست، یا «زمان» مفهومی ذهن‌بنیاد است که بهره‌ای از حقیقت و عینیت ندارد؟ همچنین، بیان می‌شود که ابن‌سینا «زمان» را به‌مثابهٔ موجودی عینی و حقیقی در تفکر فلسفی خود می‌پذیرد و برای اثبات این مدعا از دو برهان «طبیعیون» و «الهیون» مدد می‌جوید. سپس به بررسی کارکرد این براهین می‌پردازیم.

در بخش دوم، چیستی و ماهیت «زمان» از نظر ابن‌سینا بررسی شده، با اشاره به روندی که از تعاریف و ویژگی‌های مزبور، در آثار ابن‌سینا به دست می‌آید، بیان می‌شود که ماهیت زمان در فلسفهٔ او عبارت است از مقدار حرکت از آن حیث که اجزای متقدم و متأخر غیرقابل جمع دارد.

در بخش سوم نیز به تبیین نحوهٔ حرکت در زمان و مسئلهٔ قدم آن می‌پردازیم و بیان می‌شود که حرکتْ حافظ زمانِ مستمر و بلاانقطاع است و از این نظر زمان مبدأ و پایان ندارد.

کلیدواژگان

زمان، ابن‌سینا، وجود زمان، چیستی زمان، حرکت.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹٦/۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹٦/۱۰/۱٤.

۲. سطح سه حوزه علمیه (Ali_reyhaniy@yahoo.com).

مقدمه

همهٔ ما با فهمی عاقلانه «زمان» را درک می‌کنیم؛ «زمان» یعنی چیزی که می‌گذرد و ما همواره جهت گذر آن را یک‌سان می‌یابیم. برپایهٔ همین فهم عقلایی دربارهٔ گذشته، حال و آینده می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم، یا حتی آن را اندازه می‌گیریم؛ چهار هزارسال پیش مصری‌ها با ساعت آبی و انسان امروزی با ساعت‌های دیجیتال به اندازه‌گیری آن پرداخته‌اند؛ اما آیا حقیقت زمان مطابق سنجش ماست؟ آیا چیزی بیش از آنچه ما بر روی صفحهٔ ساعت قرارداد کرده‌ایم، وجود دارد؟ چیزی که بر ما اثر می‌گذارد و ما تحت تأثیر آن، از طفلی کم‌توان به جوانی نیرومند تبدیل می‌شویم و سپس دوباره به دوران ضعف باز می‌گردیم و هرچه با آن همراهی کنیم ضعیف‌تر خواهیم شد.[1] آیا این موجود برهمهٔ جوانب انسان سیطره دارد یا پناهگاه امنی برای حل نشدن در گرداب آن هست؟[2] چرا دیگران یا حتی خودمان سنّ را یکی از مشخصات فردی قلمداد می‌کنیم؟ ما از آن تشکیل شدیم یا آن شیء از ما؟ هیچ‌کدام یا هردو؟

سؤال‌های فلسفی از این دست در باب زمان که از دیرباز تاکنون ذهن انسان پرسشگر را به خود مشغول می‌کند، همچنان ادامه دارد و پاسخ به آنها در گروی فهم جایگاه زمان در هستی‌شناسی فلسفی است؛ چراکه «زمان» نقشی چشمگیر در فهم هستی و مسائل مختلف فلسفی دارد؛ ازهمین‌رو، در طول تاریخ فلسفهٔ «زمان» همواره مورد اهتمام فیلسوفان بوده، به‌طوری که جایگاه متفاوتی در میان آنان یافته است تا جایی که برخی آن را «واجب الوجود» خوانده و برخی دیگر، اساساً آن را مفهوم ذهنی محض قلمداد کرده‌اند.

همچنین، بر اهل فلسفه پنهان نیست که ابن‌سینا در شکل‌گیری نظام فلسفهٔ اسلامی نقشی اساسی و بی‌بدیل ایفا کرده است؛ بنابراین، تبیین جایگاه زمان در فلسفهٔ او نیز به فهم نظام فلسفهٔ اسلامی کمک شایانی می‌کند. ازسویی می‌توان گفت رئوس آنچه درخلال بحث‌های این نوشتار ذکر می‌شوند، در آثار پیشینیان و متأخران فلسفه که دربارهٔ فیلسوفان مسلمان سخن گفته‌اند ـ دست‌کم به شکل مجمل ـ وجود دارد؛ زیرا هرجا بحث از زمان یا حرکت در مباحث فلسفهٔ اسلامی طرح شده، دیدگاه ابن‌سینا نیز به‌عنوان نگاهی اساسی

---

۱. **وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَ فَلا يَعْقِلُونَ** (یس: ٦٨).

۲. و قَالَتْ عَجُوزٌ مِنَ الْأَنْصَارِ لِلنَّبِيِّ ادْعُ لِي بِالْجَنَّةِ فَقَالَ إِنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا الْعَجُوزُ فَبَكَتِ الْمَرْأَةُ فَضَحِكَ النَّبِيُّ وَ قَالَ أَمَا سَمِعْتِ قَوْلَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارا (*مستدرک الوسایل*، ج۸، ص۴۱۰)

ـ هرچند غالباً ناظر به یک کتاب ابن‌سینا ـ بیان شده است،[۱] اما در جست‌وجوی اجمالی نوشته‌ای مختص به مبحث «زمان» و متمرکز بر آرای ابن‌سینا که ناظر به همهٔ آثار باشد و براهین و نقدهای جسته و گریختهٔ او را به‌اختصار جمع‌بندی، بازنگری و شرح نماید، یافت نمی‌شود؛[۲] ازاین‌رو، نوشتار پیش‌رو می‌کوشد گزارش مختصری از هستی و چیستی «زمان» در فلسفهٔ ابن‌سینا، ارائه دهد تا الگوی فلسفی این فیلسوف نامی جهان اسلام برای تبیین عالم ـ به قدر وسع این نوشتار ـ روشن‌تر شود.

بخش اول: وجود زمان

کلیدی‌ترین مسئله در بحث «زمان» این است که آیا حقیقتاً چیزی به نام «زمان» وجود دارد یا نه؛ به‌بیان‌دیگر، آیا می‌توان از نظر فلسفی موجودی به نام زمان را بدون اعتبار معتبر، در عالم خارج محقق دانست یا زمان مفهومی ذهن‌بنیاد است و بهره‌ای از حقیقت و عینیت ندارد. پیش از پرداختن به اصل مسئله، باید گفت که مفهوم اجمالی زمان بر هیچ فیلسوف، بلکه هیچ انسانی پوشیده نیست و همهٔ انسان‌ها برای درک وقایع روزمره از آن استفاده می‌کنند؛ به‌طوری‌که هیچ گفت‌وگوی ساده‌ای در باب جهان نیست که در آن از مفهوم زمان استفاده نشده باشد؛ از بارش باران بهاری گرفته تا وقوع انقلاب‌های بزرگ، همه با مفهوم زمان فهمیده و انتقال داده می‌شود. همان‌طور که ابن‌سینا در آثار خود اشاره کرده است «زمان از وهم انسان قابل انفکاک نیست»[۳] و شاید به همین سبب است که برخی فیلسوفان بزرگ مغرب‌زمین در معرفت‌شناسی خود دچار اشتباه شده، موجود غیرزمانی را غیرقابل درک دانسته‌اند.[۴] بنابراین، وجود زمان در سطح فهم عرفی و اجتماعی آن واضح و مسلم است و احتیاجی به اثبات ندارد؛ درواقع، انسان از کودکی با کارکرد «زمان» در قالب کلمات آشنا می‌شود. وجود عینی «زمان» و تحقق خارجی آن همواره کانون اختلاف فلاسفه بوده است، به‌طوری که آرای گوناگون در باب آن ارائه کرده‌اند. شیخ‌الرئیس برخی آنها را در کتاب *طبیعیات شفا*[۵] برمی‌شمرد و بیان می‌کند که اساساً برخی حکمای قدیم منکر وجود خارجی

---

۱. برای نمونه ر.ک: به بهمنیاربن‌مرزبان، *التحصیل*، ص٤٥٤. ناظر به تفاوت حرکت و زمان؛ ابوحامد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص٧٣؛ استدلال دوم بر قدم زمان که اشاره دارد به برهان بوعلی در تعلیقات؛ دکتر حسن ملک‌شاهی، *حرکت و استیفای اقسام آن*، فصل ششم و سیزدهم؛ شهید مطهری، *مجموعه آثار*، ج١٢، (حرکت و زمان).

۲. ر.ک: (www. noormags. ir و www. lib. ir)

۳. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص١٦٦.

٤. کانت زمان را از مفاهیم پیشین‌ذهن و جزیی از ساختار معرفت‌شناسی انسان می‌شمرد. فردریک چالز کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج٦، ص٢٥٦ـ٢٥٧.

۵. ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص١٤٨.

«زمان» شده‌اند و آن را امری موهوم دانسته، ادله‌ای بر نفی وجود خارجی آن اقامه کرده‌اند؛ چنانچه در قرون متأخر نیز در مغرب زمین برخی فلاسفه همین نظر را دربارهٔ زمان اتخاذ کرده‌اند؛ اما دستهٔ دیگر به وجود خارجی آن قایل شده، ادله‌ای بر اثبات آن اقامه نموده‌اند. البته در میان همین گروه نیز بر سر چیستی زمان اختلاف وجود دارد که در بخش دوم نوشتار بدان پرداخته خواهد شد.

ابن‌سینا زمان را به‌مثابه موجودی خارجی می‌پذیرد و برای این مطلب دو برهان اقامه می‌کند:

برهان اول

این برهان را که از نظر مبدأ قرار گرفتن حرکت در آن به برهان طبیعیون معروف است، شیخ‌الرئیس در *طبیعیات شفا*[1] و همچنین در *نجات*[2] به تقریر مشابهی ارائه می‌دهد که خلاصه این برهان به شرح ذیل است:

با دقت در واقعیت حرکت دو امتداد[3] درمی‌یابیم: نخست، امتداد در جهت مکان است که به آن مسافت گفته می‌شود و هر حرکتی به‌واسطهٔ آن قابلیت انقسام می‌یابد. در این امتداد اجزای کشش با یکدیگر جمع‌شدنی است و همه بالفعل وجود دارند؛ مثلاً، اگر دونده‌ای صدمتر را دویده باشد، با لحاظ حرکت او می‌توان دریافت که اجزای این صدمتر همه بالفعل موجودند؛ اما امتداد دیگر، حرکت نوعی کشش است که اجزای آن با یکدیگر جمع‌شدنی نیست و بالفعل وجود ندارد؛ بلکه هرجزء آن قوهٔ جزء دیگر را داراست؛ بدین معنا که هر جزء به محض تحقق نابود می‌شود و جزء دیگر جای آن را می‌گیرد؛ به همین سبب، این امتداد حرکت در عین اتصال و امتداد غیرقار الذات شمرده می‌شود که همان «زمان» است.

برای درک واضح‌تر این امتداد می‌توان حرکاتی را که از حیث مسافت مساوی‌اند با یکدیگر مقایسه کرد؛ برای مثال، اگر دونده‌ای مسافت صدمتر را دوبار دویده باشد و در مرتبهٔ دوم زودتر به خط پایان برسد، با مقایسهٔ دو حرکت او می‌توان دریافت که امتدادی غیر از مسافت در حرکت او وجود دارد که یک‌سان نیست و این امتداد در حرکت دوم کوتاه‌تر است؛ به همین سبب، گفته می‌شود که دونده مسافت صدمتر را در زمان کوتاه‌تری دویده است یا دونده سریع‌تر حرکت کرده است؛ درواقع، سرعت یا کندی حرکت او از «زمان» انتزاع می‌شود.

خلاصه استدلال مزبور را می‌توان در قیاسی شرطی، این‌گونه بیان کرد: اگر حرکت تنها یک امتداد مکانی (مسافت) داشته باشد، در یک مسافت دو حرکت مختلف امکان نخواهد داشت،

---

۱. ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص۱۵۵

۲. همو، *النجاة من الغرق فی بحرالضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ص۲۲۵.

۳. بوعلی امتداد را با لفظ امکان یاد می‌کند؛ ر.ک: همان.

اما در یک مسافت دو حرکت مختلف امکان‌پذیر است، پس مقدم باطل بوده، حرکت بیش از یک امتداد دارد.

اینکه آن امتداد دیگر را زمان می‌نامیم، به آن سبب است که با دقت در وجود آن درمی‌یابیم اجزای آن جمع‌ناشدنی است. زمان نیز ـ همان‌طور که در تبیین چیستی آن اشاره خواهد شد ـ چیزی نیست جز مقدار حرکت از آن حیث که اجزای آن با یکدیگر جمع‌ناشدنی است. توضیحی که بیان آن دربارهٔ این برهان لازم به نظر می‌رسد اینکه برهان مزبور درصدد اثبات وجود زمان نیست، بلکه وجود آن را تبیین می‌کند، بدین معنا که نتیجه شامل اثبات زمان نیست، بلکه انتباه به وجود زمان است؛ چراکه وجود امتدادی که اجزای آن با یکدیگر جمع‌ناشدنی است، قبل از نتیجه فرض می‌شود؛ درواقع، کارکرد این برهان تبیین مفهوم زمان به‌مثابهٔ موجودی خارجی برپایهٔ ارتکاز و فهم عقلایی از حرکت است؛ بنابراین، نمی‌توان برهان را دوری و غیرمنتج دانست؛ زیرا نتیجهٔ آن تبیین وجود زمان است نه اثبات آن.

برهان دوم

دومین برهان، استدلالی است که بوعلی در *طبیعیات شفا*[1] و *اشارات*[2] ذکر می‌کند. این برهان به‌دلیل مبدأ قراردادن مفهوم تقدم و تأخر به برهان الهیون شهرت دارد؛ چراکه بحث از تقدم و تأخر شئ و حدوث و قدم آن از مباحث فلسفهٔ اولی یا الهیات به معنای اعم است. خلاصهٔ برهان الهیون از این قرار است:

در عالم خارج تقدم و تأخرهای گوناگونی تحقق دارد؛ اما در میان اینها نوعی تقدم و تأخر هست که با دیگری جمع‌شدنی نیست؛ بدین معنا که تقارن «قبل بما انه قبل»، و «بعد بما انه بعد»، محال است.

حال باید پرسید ملاک این‌گونه تقدم و تأخرها چیست؟ بدین معنا که چه‌چیز باعث می‌شود در آنها قبل با بعد امکان تقارن نداشته باشند. ممکن است گفته شود ملاک همان ذات متقدم و متأخر است؛ مثلاً پدر که قبل از وجود پسر تحقق دارد، ذاتا بر پسر مقدم است. اما ذات متقدم و متأخر نمی‌تواند ملاک این عدم امکان تقارن باشد،[3] چراکه در مثال مذکور، ذات پدر به‌عنوان وجودی ممتد می‌تواند تا ذات پسر ادامه یابد و با آن مقارن شود؛ پس، اینکه پدر «بما انه متقدم» با پسر «متأخر بما انه متأخر» اجتماع‌شدنی نیست،

---

۱. ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص۱۵۶ـ۱۵۷.

۲. خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیهات*،ج۳، ص۶۴۹.

۳. انما یکون کذلک لا لذواتها بل لوجودها مع قسمین من اقسام هذا المقدار فیما یطابق منها جزا هو قبل، قیل له انه قبل و مایطابق جزا هو بعد، قیل له بعد. ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص۱۵۷.

ناشی از ملاک دیگری است که به‌واسطهٔ آن ملاک مرتبه‌ای از ذات آن دو نیز با یکدیگر قابل جمع نیست. آن ملاک هرچه باشد، ذاتی است و عدم اجتماعِ قبل و بعد از همان ناشی می‌شود، نه به‌واسطهٔ شیئی دیگر.

بنابراین، باید چیزی وجود داشته باشد که ذات آن عین قبلیت و بعدیت باشد و این دو هر یک مرتبه‌ای از آن، چنین موجودی همان زمان است؛ چراکه «زمان» ــ همان‌طورکه در بخش بعد خواهد آمد ـ مقدار حرکتی است که قبل و بعد آن اجتماع‌پذیر نیست؛ مثلاً در جملهٔ «دیروز بر امروز تقدم دارد»، دلیل تقدم، ذات زمان است که مرتبهٔ پیشین آن در دیروز و مرتبهٔ پسین آن امروز محقق شده است.[۱] پس، تقدم و تأخر همهٔ زمانیات به‌واسطهٔ حقیقتی خارجی به نام زمان است؛ مثلاً اگر انسانی متقدم بر انسان دیگر است، دلیل تقدم تحقق انسان متقدم در مرتبهٔ پیشین زمان است و چون مرتبهٔ پیشین زمان با مرتبهٔ پسین آن جمع‌شدنی نیست، گفته می‌شود انسان متقدم «بما انه متقدم» با انسان متأخر «بما انه متأخر» جمع‌شدنی نیست.[۲]

این برهان را می‌توان در قیاس شرط چنین خلاصه کرد: اگر ملاک نبودن اجتماع قبل و بعد ذاتی باشد، زمان وجود خواهد داشت، اما در متقدم و متأخرهایی که بایکدیگر قابل جمع نیستند، ملاک نبود اجتماع ذاتی است؛ پس، «زمان» وجود دارد.

کارکرد برهان الهیون تبیین یا اثبات زمان؟

با تأمل در برهان الهیون می‌توان دریافت که مقصود حکما و ابن‌سینا از طرح آن تبیین مفهوم زمان و ایجاد انتباه به وجود خارجی آن است، نه اثبات منطقی وجود زمان؛ درغیراین‌صورت، همان‌طورکه خواجه در *شرح اشارات* اشاره می‌کند،[۳] این برهان استدلالی دوری خواهد بود؛ چراکه پذیرفتن موجودی که قبل و بعد آن اجتماع‌پذیر نیست، از مقدمات برهان است. در چنین حالتی اگر اثبات زمان در نتیجه بیاید، مستلزم دور و مصادره به مطلوب است، اما اگر رسالت برهان الهیون را تنبه بر وجود خارجی زمان ـ که با ارتکاز یا نوعی بداهت عقلایی دریافتنی است - بدانیم، اشکال یادشده جای طرح ندارد؛ چنان‌که خود مرحوم خواجه نیز مانند دیگر حکما اذعان دارد: «انّ الزمان ظاهر الانیه خفی الماهیه»،[۴] و هرچه وجود آن واضح است، از حیث هستی، احتیاج به اثبات منطقی ندارد؛ اگرچه ماهیت زمان امری مبهم باشد و فهم آن احتیاج به استدلال و استنتاج داشته باشد.

---

۱. و مرتبهٔ پیشین، قوهٔ مرتبه پسین را داراست، به‌طوری‌که به محض فعلیت یافتن ازبین رفته و جای خود را به مرتبهٔ بعد می‌دهد.

۲. خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ص۶۵۰.

۳. مرحوم خواجه اشکال دور را به تعریفی که ناظر به این برهان است، وارد می‌کند.

۴. خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ص۶۵۰.

البته بوعلی در طبیعیات به اشکال دور اشاره می‌کند و آن را مردود می‌شمرد؛ چراکه براساس تقریر او، حرکت از حیث مسافت نیز جزء متقدم و متأخری دارد که با یکدیگر جمع نمی‌شوند و «زمان» مقدار این اجزاست؛ به بیان دیگر، «زمان» عدد و مقدار حرکت است از حیث مسافت نه زمان؛ بنابراین، اشکال دور وارد نیست.[۱]

این پاسخ ابن‌سینا دو ابهام درپی دارد: نخست آنکه اجزای بُعد مکانی حرکت (مسافت) بدون لحاظ «زمان» به متقدم و متأخر تقسیم نمی‌شوند، بلکه همهٔ اجزای آن بالفعل در کنار یکدیگر وجود دارند و حصول قبل و بعد میان آنها نتیجهٔ لحاظ زمان است، پس اشکال دور بر جای خود باقی است؛ دوم اینکه چشم‌پوشی از اشکال سابق، باز هم وجود یک حقیقت مقداری به نام «زمان» در مقدمات برهان مسلم فرض می‌شود، نه اینکه از مقدمات استنتاج شود؛ در چنین صورتی، اگر اثبات زمان نتیجهٔ برهان باشد، استدلال دوری خوهد بود؛ ازاین‌رو، می‌توان احتمال داد منظور بوعلی از ردّ اشکال دور، صحیح دانستن تعریف مذکور برای زمان است، نه ردّ اشکال از برهان الهیون بر اثبات وجود خارجی آن؛ عبارت «والا لکان البیان تحدیدا بالدور»،[۲] نیز مؤید همین معناست.

بخش دوم: چیستی زمان

پیش‌تر هستی زمان، به‌مثابهٔ موجودی خارجی پذیرفته شد، اما اینکه حقیقت این موجود چیست و چگونه می‌توان آن را تعریف کرد، ابهام دارد؛ تاآنجاکه برخی حکما گفته‌اند چیستی زمان به‌سبب ضعف وجودی آن دریافتنی نیست، اما بوعلی در آثار مختلف خود به تبیین ماهیت زمان و تعریف آن پرداخته است؛ چراکه درخصوص ماهیتِ زمان حتی میان کسانی که وجود حقیقی و عینیت را برای آن پذیرفته‌اند، اختلاف هست؛ برخی زمان را جوهر پنداشته و برخی دیگر آن را عرض نامیده‌اند. درمیان قائلان به جوهریت زمان، برخی جوهر مادی را باور دارند و برخی دیگر تجرّد زمان را؛ بدین معنا که زمان را جوهری مجرد و دارای وجودی منحاز در خارج معرفی می‌کنند و وقوع اشیاء در آن را به نسبتشان با این وجود مجرد تفسیر کرده‌اند. برخی نیز پا فراتر گذارده و زمان را همان واجب‌الوجود خوانده‌اند.[۳] در میان کسانی که زمان را عرض دانسته‌اند نیز برخی آن را همان حرکت شمرده‌اند؛ چراکه از سویی گمان برده‌اند فقط حرکت است که همواره جزیی متقدم و جزیی متأخر دارد؛

---

۱. فالزمان عددالحرکه اذا انفصلت الی متقدم ومتاخر، لا بالزمان، بل فی المسافه. والا لکان البیان تحدیدا بالدور. (ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص۱۵۷)

۲. همان.

۳. همان، ص۱۵۱.

و ازسوی‌دیگر، این صفت مشخصهٔ زمان نیز هست؛ در نتیجه زمان را همان حرکت شمرده‌اند؛ حتی از دیدگاه ایشان، همین سبب می‌شود که اگر کسی حرکت را احساس نکند، زمان را نیز درک نکند؛ ازاین‌رو، زمان برای اصحاب کهف که بیش از سیصد سال بی‌هیچ حرکتی در غار آرمیده بودند در گذر نبود.[۱] ارسطو نیز زمان را عرض می‌داند، اما آن را مقدار حرکت معرفی می‌کند؛ یعنی یک کمیّت «غیرقارالذات».[۲]

ابن‌سینا در *طبیعیات* قول کسانی که «زمان» را همان حرکت دانسته‌اند، باطل می‌داند و در نقد آنان می‌گوید: از مقایسهٔ زمان و حرکت می‌توان بطلان این قول را نتیجه گرفت؛ چراکه تفاوت صفات آنها نشان می‌دهد تساوی ماهیت آن دو باطل است. تفاوت نخست حرکت و زمان این است که در خصوص حرکت سرعت و بطی با تندی و کندی معنا دارد؛ اما در خصوص زمان کوتاه‌تر و بلندتر وصف قرار می‌گیرد و تندی و کندی زمان معنا ندارد.[۳] تفاوت دیگر زمان و حرکت این است که امکان دارد گاه دو حرکت مقارن وقوع یابند، اما دو زمان متفاوت از این امر تحقق نمی‌یابد؛ بلکه هر دو حرکت در یک زمان رخ می‌دهد. همچنین، ممکن است زمان به‌مثابهٔ فصل حرکت اخذ شود، اما عکس آن امکان ندارد؛ به‌طور مثال، می‌توان گفت: حرکت سریع حرکتی است که در آن مسافت بیشتر در زمان کوتاه‌تر طی شود؛ اما نمی‌توان گفت: سریع آن است که در حرکت کوتاه‌تر طی شود.[۴] بدین ترتیب، شیخ‌الرئیس تساوی حرکت و زمان را باطل می‌کند و قول ارسطو را برای تعیین ماهیت زمان می‌پذیرد؛ بنابراین، می‌توان ماهیت زمان را در فلسفهٔ ابن‌سینا این‌گونه بیان کرد: «مقدار حرکت از حیث تقدم و تأخری که قابل جمع نیست».[۵] برمبنای این تعریف زمان از تجدد و حرکت انتزاع می‌شود و ذاتی متجددالحصول دارد. بوعلی در توضیح این ویژگی می‌گوید:[۶] «زمان» مقدار امتداد است و این مقدار، مقوّم به ذات خود نیست؛ چراکه درواقع، ذات متحصل و بالفعلی ندارد تا به آن تقوم داشته باشد، بلکه این کمیّت متقوم به ماده است

---

۱. ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص۱۵۲.

۲. شهیدمطهری، *مجموعه آثار*، ج۱۲، ص۴۲.

۳. البته این مبنا نیز مانند دیگر مبانی فلسفی ابن‌سینا ناظر به طبیعیات یا به اصطلاح فیزیک عصر خود اوست. چنانچه در هر فلسفه‌ای مبادی تصوری و تصدیقی مرتبط با طبیعات و فیزیک به عنوان اصل موضوعی از علوم اخذ می‌شود، و انصاف این است که بوعلی یک فیلسوف همگام با طبیعیات عصر خود بدانیم، ویژگی مهم و پویاگری که در حکمای عصرما کمتر یافت می‌شود.

۴. عبارت ابن‌سینا در طبیعیات چنین است: ان السریع هوالذی یقطع مسافه اطول فی زمان اقصر، ولایصح ان یقال فی حرکه اقصر؛ بنابراین، این مثال صرف‌نظر از اشکال اول ـ یعنی عدم صحت توصیف زمان به سرعت ـ مطرح شده است.

۵. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص۱۶۷.

۶. همو، *الشفاء (طبیعیات)*، ص۱۵۹.

و از حرکت و تغییر در ماده انتزاع می‌شود؛ به‌طوری‌که اگر ماده و تغییر آن نباشد، زمان نیز تحقق نخواهد داشت؛ چراکه در فرایند تغییر است که قبل، از حیث قبل بودن باطل شده و بعد را به‌وجود می‌آورد؛ حال اگر فرض این باشد که هیچ‌گونه تغییر و حرکتی در خارج رخ ندهد، قبل و بعدی نیز معنا نخواهد داشت تا زمان از آن انتزاع شود.

بخش سوم: دو ویژگی اساسی زمان

۱. نحوهٔ حرکت در زمان

بعد از اینکه ثابت شد زمان به‌واسطهٔ حرکت ماده تحقق می‌یابد، باید گفت این حرکت زمان‌ساز، مستمر و بلاانقطاع است. بوعلی در توضیح این ویژگی می‌گوید:[1] تجدد و حرکت در زمان یا به شکل تلاصق است، یا اتصال؛ اگر به‌نحو اتصال باشد، استمرار حرکت در زمان را ثابت می‌کند و اگر به‌نحو تلاصق باشد باز هم به اتصال خواهد انجامید. توضیح اینکه اگر تجدد و تغییر به شکل تلاصق اجزا رخ دهد، به این معنا خواهد بود که اجزای حرکت دفعتاً تغییر می‌کنند؛ در این صورت، آیا می‌توان میان خود اجزا فاصله‌ای فرض کرد یا اینکه فاصلهٔ میان اجزا قابل فرض نیست؟ اگر بتوان فاصله‌ای میان اجزا تصور کرد، در همان فاصله نیز امکان تغییر و تجدد وجود دارد و در همین فاصله قبل و بعدی تحقق خواهد داشت و این خلاف فرض است؛ زیرا فرض این بود که تغییر ناگهانی ایجاد می‌شود و استمرار و تدریجی در بین نیست.

اما اگر تغییر و تجدد به‌نحو اتصال باشد، به این معناست که میان اجزای حرکت نمی‌توان فاصله‌ای فرض کرد و امکان تغییر در میان اجزا وجود ندارد؛ درنتیجه، این اجزا حقیقتاً با یکدیگر اتصال دارند و این به‌معنای استمراری بودن حرکت حافظ زمان است.

پس، ناگزیر باید پذیرفت که حرکت در زمان، حرکتی مستمر و بلاانقطاع است. بر این مبنا ذات زمان عین تجدد و تغیر و صیرورت خواهد بود و ثباتی در آن راه ندارد. در این صورت باید پرسید که اگر زمان همواره در حال تحقق و انعدام است و نمی‌توان هیچ جزئی از آن را ـ حتی در مقطعی بسیار کوتاه ـ با ثبات یافت، پس چطور ذهن می‌تواند آن را به‌مثابه موجود درک و آن را تعریف کند؟

شیخ‌الرئیس این‌گونه پاسخ می‌دهد[2] که چون زمان مقدار حرکت است و حرکت علی‌الدوام تجدد دارد، ذهن برای درک زمان، مقطعی از این حرکت را ثابت فرض کرده، برای زمان

---

۱. ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص۱۵۹.

۲. همان، ص۱۶۰.

فصلی وهمی به نام «آن» می‌سازد تا از برکتی بتوان زمان را درک و تعریف کرد. البته این فصل، فصلی حقیقی نیست، بلکه صرفاً از اعتبار ذهن پدید می‌آید، والا تحقق «آن» به‌معنای ازبین‌رفتن اتصال است؛ درحالی‌که ثابت شد حرکت حافظ زمان همواره استمرار و اتصال دارد.

دیگر تفاصیل زمان نیز همین روش است؛ چنانچه بوعلی در *نجات*[1] می‌گوید: تفصیل زمان به ساعات و ماه‌ها و سال‌ها یا صرفاً اعتبار ذهن است، یعنی ذهن معتبر زمان را تقسیم‌شده و منقطع می‌انگارد، و یا به اعتبار مطابقت عدد که حرکات آن را تقسیم می‌کند؛ مثلاً حرکت زمین به دور خورشید را یک‌سال به حساب می‌آورد.

۲. قدم زمان

از همین ویژگی ـ یعنی استمراری بودن حرکت در زمان ـ می‌توان دریافت زمان مبدأ و منتها ندارد؛ چراکه همان‌گونه که در *تعلیقات*[2] و *المبدأ والمعاد*[3] بوعلی آمده است؛ اگر زمان حادث باشد، ناگزیر باید فاصله‌ای میان زمان و واجب‌تعالی فرض کرد و خود همان فاصله یک امتداد خواهد بود که قبل و بعدی دارد و قبل و بعد آن با دیگری جمع‌شدنی نیست؛ درنتیجه قبل از زمان نیز زمانی وجود خواهد داشت؛ ازهمین‌رو، معتزله یک امتداد میان زمان و واجب‌تعالی فرض کرده‌اند به نام «لاوجود». بوعلی در بطلان این دیدگاه معتزله چنین می‌گوید:[4] قول معتزله مستلزم محال است؛ چراکه آنچه قبل از خلق عالم و به‌وجود آمدن زمان فرض می‌شود، «لا محاله» می‌شود در آن وقوع حرکات مختلفی را فرض نمود (چراکه امتداد مثار تغییر و حرکت است) و هرجا حرکات مختلف فرض شود، وقوع تقدیر آن حرکات نیز فرض‌شدنی است و درنتیجه زمانی نیز تحقق خواهد داشت و این به‌معنای وجود زمان قبل از خودش است؛ چراکه زمانْ همان مقدار حرکت است.

سپس استدلال مذکور را در یک قیاس شرطی چنین خلاصه می‌کند:

اگر زمان در امتداد مفروض نباشد، امکان فرض حرکات مختلف نیز نخواهد بود؛ اما فرض حرکات مختلف در آن امتداد ممکن است، پس مقدم ـ یعنی عدم وقوع زمان در آن امتداد ـ باطل است، پس زمان مبدأ ندارد.

با همین استدلال می‌توان گفت پایانی نیز برای زمان تصور نمی‌شود؛ زیرا پایان زمان در یک مقطع مستلزم آن است که میان زمان و منتهای عالم(واجب تعالی) فاصله و امتدادی

---

۱. ابن‌سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ص۲۳۳.
۲. همو، *التعلیقات*، ص۱٦٦ـ۱٦۷.
۳. همو، المبدا والمعاد، ص۷۱.
٤. همو، *التعلیقات*، ص۱٦۷.

فرض شود. دراین‌صورت، می‌توان استدلال بوعلی را این‌گونه تکرار کرد: اگر زمان در فاصلهٔ بعد از خود و واجب‌تعالی نباشد، امکان فرض حرکت نیز در آن نخواهد بود؛ اما فرض حرکت در امتداد بعد از زمان ممکن است؛ بنابراین مقدم ـ یعنی عدم زمان در آن امتداد ـ باطل است، پس باید پذیرفت که زمان مبدأ و منتها ندارد.

از این ویژگی می‌توان دریافت حرکتی که حافظ زمان است ـ و ابن‌سینا آن را حرکت وضعی فلک معرفی می‌کند ـ باید حرکتی مستدیره باشد؛ یعنی در شعاعی از یک دایره صورت گیرد؛[1] چراکه ابعاد عالم متناهی است و درنتیجه، حرکتی که دورانی نباشد، آغاز و پایان دارد. همچنین، ثابت شد زمان مقدار حرکتی است که آغاز و پایان ندارد؛ پر واضح است که نمی‌توان ملتزم شد حرکتی مبدأ و منتها داشته باشد، اما مقدار آن در عرصهٔ تقدیر مبدأ و منتها نداشته و نامتناهی باشد؛ پس حرکت حافظ زمان باید حرکتی مستدیره باشد.

از همین روست که حکما دربارهٔ علت زمان می‌گویند: «لا شی قبل الزمان الا الباری»، یا به گفته بوعلی: «لایتقدم الزمان الا باریه».[2] یعنی آنچه می‌تواند در مرتبهٔ سابق بر زمان به‌عنوان علت فرض شود، صرفاً ذات واجب‌تعالی است؛ چراکه علت زمانْ خود نمی‌تواند زمانی باشد؛ وگرنه علت متأخر از معلول خود خواهد بود؛ زیرا فرض این است که آن علت خود در ظرف زمان تحقق یافته است. البته این بحث همواره، در میان متکلمان و فیلسوفان در گرمای نقض و ابرام است، به‌ویژه از غزالی به بعد، مباحثات فراوانی دربارهٔ آن مطرح شده است که اشاره به آن با هدف این نوشتار بیگانه است. اما نتیجهٔ مسئلهٔ مذکور سرآغاز بحثی بس مهم‌تر، بر سر ربط میان حادث و قدیم است؛ گفت‌وگویی که با این سؤال آغاز می‌شود: اگر هستی و زمان قدیم است و صرفاً در مرتبهٔ ذات است که حادث و وابستهٔ به واجب‌تعالی شمرده می‌شود، چه‌چیز میان زمان و واجب‌تعالی ارتباط برقرار می‌کند؟ به بیان دیگر، رابطهٔ علت قدیم که خدای‌تعالی است، با معلول حادث که هستی و زمان است، چطور تصویر می‌شود که تخلف معلول از علت لازم نیاید؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤال مجالی واسع و مستقل می‌طلبد و ان‌شاءالله اهل حمکت به تحقیق و تبیین آن خواهند پرداخت.

در پایان لازم است تأکید شود که آنچه ارائه شد برداشتی اجمالی و مختصر از تصویر فلسفی ابن‌سینا در هستی و چیستی زمان بود و این کوتاه‌سخن هرگز تبیین تفصیلی زمان و احکام هستی‌شناسانهٔ آن را عهده‌دار نبوده است؛ بلکه فتح باب تحقیق به‌شمار می‌رود.

---

۱. ابن‌سینا، *المبدا و المعاد*، ص۷۸.

۲. همو، *النجاة من الغرق فی بحرالضلالات*، ص۲۲۹.

البته همین برداشت مختصر از آثار فیلسوف پرکاری مثل ابن‌سینا مقدور نمی‌آمد، اگر راه‌نمایی‌های جناب استاد منصوری همراه نگارنده نبود. با سپاس فراوان از ایشان.

جمع‌بندی

زمان در فلسفهٔ ابن‌سینا واقعیتی خارجی است و بدون اعتبار معتبر نیز عینیت و تحقق دارد. تحقق این واقعیت در گروی تحقق حرکت و تغییر است. اما ازحیث چیستی، ماهیتی دیگر دارد؛ به‌بیان‌دیگر، ماهیت زمان، نه خود حرکت که مقدار آن است. بنابراین زمان بر هر امر مادی و قابل تغییر و حرکتی سیطره دارد. ذهن برای فهم این ماهیت مقطعی از حرکت و تغییر را ثابت فرض نموده، برای زمان یک فصل وهمی به نام «آن» می‌سازد تا از برکت آن، زمان قابل درک و تعریف شود. حرکت حافظ زمان نیز، مستمر و بلاانقطاع است؛ بنابراین، زمان مبدأ و منتهایی ندارد و نمی‌توان هیچ‌چیز را در رتبه‌ای سابق بر آن تصور نمود، مگر ذات واجب متعال.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، **الشفا، الالهیات**، قم، ذوی‌القربی، ۱٤۳۰ق.

۲. ـــــــــــــــــ، **الشفا، السماع الطبیعی**، قم، ذوی‌القربی، ۱٤۳۰ق.

۳. ـــــــــــــــــ، **التعلیقات**، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۹ش.

٤. ـــــــــــــــــ، **المبدأ والمعاد**. تحقیق محمد عثمان، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیه، ۲۰۱۳م.

۵. ـــــــــــــــــ ، **النجاة من الغرق فی بحرالضلالات**، تصحیح دکترمحمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران۱۳۸۷ش.

٦. طوسی، خواجه نصیرالدین، **شرح الاشارات و التنبیهات**، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ش.

۷. کاپلستون، فردریک چالز، **تاریخ فلسفه**، جلد ششم (ولف تا کانت)، ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸٦ش.

۸. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج۲، تهران، انشارات صدرا، ۱۳۸۹ش.

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره دوم / پیاپی ۵ / پاییز ـ زمستان ۱۳۹۶

نقد و بررسی دیدگاه مشاء مبنی بربساطت جسم از اجزای بالفعل، با تاکید بر دیدگاه علامه حسن‌زاده[1]

روح‌الله سوری[2]

چکیده

تبیین حقیقت جسم، مسئله‌ای است که از دیر باز حکماء الهی را به خود مشغول ساخته و موجب تضارب آراء و تکثر اقوال گشته است. در تقسیم اولیه گروهی حقیقت خارجی جسم را مرکب از اجزاء دارای وضع و بالفعل دانسته و گروه دیگری آنرا متصل و بسیط از چنین اجزایی پنداشته‌اند و البته در هر دو گروه نیز انشعابات گوناگونی رخ داده است. در این معرکه قول ذیمغراطیس در بین گروه اول و قول مشاء از میان گروه دوم اقوال مهمی می‌نماید. ذیمغراطیس جسم را مرکب از اجزاء صِغار صُلبه و بالفعل می‌داند و مشاء جسم را متصل و بسیط از چنین اجزائی می‌دانند و برای آن دو جزء هیولی و صورت قائلند. البته مشاء نیز معترفند که هیولی را مستقیم از خارج نمی‌یابند بلکه به ضرورتِ برهان آنرا می‌پذیرند. اشراقیون نیز تا حدودی با قول اول همنوا بوده و بر خلاف مشاء منکر هیولی (البته به عنوان جزئی از جوهره جسم) هستند. لکن در این میان قول مشاء مشهورترین اقوال است چنانکه مبنای عمل فلاسفه قرار گرفته است. امروزه دانشمندان علوم تجربی مثل فیزیک و شیمی در ترکیب جسم از اجزاء بالفعل شکی ندارند. پس گویا امروزه قول مشاء که مبنا و مورد اهتمام فلاسفه است با چالش مواجه است. برخی از حکماء معاصر نیز قول مشاء را غیر قابل قبول می‌بینند و جسم را مرکب از اجزاء می‌دانند. در این میان علامه حسن زاده آملی قول جدیدی ابتکار نموده است که مشکلات اقوال قبلی را برطرف کرده و جمع بین اقوال می‌نماید.

کلیدواژگان

جسم، ماده، صورت، هیولی، ترکیب، بساطت.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۰.

۲. سطح چهار حوزه علمیه، مدرس حوزه و دانشگاه (r.s.jelveh@chmail.ir)

مقدمه

حکماء تعاریف گوناگونی برای فلسفه ارائه کرده‌اند که هریک از منظر خاصی به حقیقت فلسفه اشاره دارد. علامه طباطبایی در تعریف فلسفه چنین می‌فرماید: «**الحکمة الالهیة علم یبحث فیه عن احوال الموجود بما هو الموجود**[1]» پس می‌توان گفت که فلسفه یعنی علم به احوال اعیان موجودات بما هی هی (نه از حیثیتی خاص). از اینرو فلاسفه در طول تاریخ سعی در شناخت موجودات هستی داشته‌اند.

یکی از موجوداتی که مورد کنکاش فلاسفه واقع شده جسم است. بحث از جسم گر چه مربوط به طبیعیات (فیزیک) است ولی حکماء الهی نیز در مورد آن به تفکر نشسته‌اند و اقوال مختلفی ارائه نموده‌اند. شاید جای تعجب باشد یک حکیم الهی چگونه از جسم بحث می‌کند در حالیکه بحث از جسم به طبیعیات سزاوارتر است.

در جواب این سؤال باید توجه داشت که در نظام آفرینش انتهای قوس نزول و ابتدای قوس صعود همین جسم و عالم اجسام است که انزل (پایین‌ترین) مراتب وجود را تشکیل می‌دهد و انسان این عصاره هستی و معجون آفرینش از دامن همین جسم بر می‌خیزد. چنانکه غالب حکماء پس از ملاصدرا به پیروی از او نفس را جسمانیه الحدوث می‌دانند[2].

به بیان دیگر بحث استکمال و ارتقاء وجودی نفس انسانی بدون تعلق به جسم متصور نیست. زیرا ماده که حامل قوه (پذیرش) است در همین اجسام هویدا می‌گردد. پس جسم و عالم اجسام علی رغم پستی و خساستی که دارا است و در علم اخلاق مورد نکوهش واقع می‌شود، ولی در حکمت الهی مورد ستایش است چرا که انسان کامل که اشرف مخلوقات و خلیفه الهی است از دامن همین جسم بر می‌خیزد و از همین نطفه (که از پست ترین اجسام است) به حرکت جوهری اشتدادی پیامبر اعظم ساخته می‌شود که در سیر صعودی‌اش حتی از جبرئیل (که برترین عقول است) پیشی می‌گیرد. تمام این کمالات که در سیر صعودی عائد انسان می‌گردد به خاطر قوه و پذیرشی است که آدمی با تعلق به بدن عنصری جسمانی واجد آن شده است. از این روی بحث جسم از طبیعیات فلسفه به الهیات وارد شده و مورد توجه حکماء الهی واقع می‌شود.

حال که اهمیت بحث روشن شد کلام را این گونه آغاز می‌نماییم که: ما انسانها در بین حواس خود حس جوهریاب نداریم و حواسمان تنها عوارض و احوال اشیاء را می‌یابند.

---

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *بدایة الحکمة*، ص۵.

۲. صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیه الاربعة*، ج۸، ص۲۸۸، (باب۷، فصل۲).

اولین احوالی که حواس ما از اجسام می‌یابند داشتن ابعاد ثلاثه (طول و عرض و عمق) است. انسان با تجربیات حسی خود می‌یابد که بین این ابعاد ثلاثه خالی نبوده و چیزی آنرا پر کرده است. اما سوال این است که بین این ابعاد ثلاثه را اجزاء به هم پیوسته و متراکم پر نموده‌اند یا اینکه یک شئ واحدِ بسیط آنرا پر کرده است؟ ذهن ما در نگاه اولیه می‌پندارد که حقیقت اجسام متصل و پیوسته است همانگونه که به ظاهر می‌بینیم (یعنی اتصال صرفی که اجزاء دارای وضع و بالفعل ندارد). اما آیا حقیقت خارجی نیز همینگونه است؟

۱. آراء دانشمندان در حقیقت جسم

با تفحصی در آراء دانشمندان در می‌یابیم که پیرامون *حقیقت جسم* نظریات متفاوتی مطرح است که عبارتند از:

برخی از معتزله جسم را مجموعه‌ای از اعراض می‌شمارند که در این صورت جوهریت جسم نیز مورد انکار خواهد بود[1]. سخافت این قول به حدی است که بسیاری از صاحب نظران متذکر آن نشده‌اند.

اما غالب اندیشمندان جسم را جوهری مستقل و خارجی می‌دانند. ایشان در بیان حقیقت جسم اقوال متفاوتی دارند که آنها را از نهایه الحکمه به اختصار اینگونه نقل می‌نماییم[2]:

جمهور متکلمین معتقدند که جسم از اجزاء دارای وضعی تشکیل شده است که تجزیه و تقسیم نمی‌پذیرند، نه در خارج و نه در وهم و نه در عقل، اجزاء مذکور متناهی هستند.

نَظّام نیز به دیدگاه متکلمین معتقد است جز اینکه تعداد اجزاء را بینهایت می‌داند.

ذیمغراطیس اجزاء را بالفعل و متناهی دانسته و آنها را قابل تقسیم در وهم و عقل می‌داند نه خارج. او اجزاء مذکور را صِغار (کوچک) صُلبه (نشکن) می‌نامد.

دانشمندان معاصر که در علومی همچون فیزیک و شیمی تحقیق می‌نمایند سخنی شبیه به ذیمغراطیس دارند زیرا قائل به ترکیب خارجی جسم از اجزاء بالفعل هستند و علامه طباطبایی در نهایة الحکمة پس از ذکر اقوال مطرح، اشاره‌ای به این قول دارد.

شهرستانی گوید جسم متصل است همچنان که در حس می‌بینیم البته تقسیم پذیر به اجزاء متناهی است.

افلاطون گوید که جسم عبارت است از اتصال و امتدادی جوهری که، تقسیم پذیر است به قسمت خارجی، وهمی و عقلی.

---

۱. رک: صدرالدین محمد شیرازی، *اسفار*، ج۵، ص۶۷ و ابن سینا، *شرح اشارات و الاتنبیهات*، ج۲، ص۱۲.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۱۱۹ـ۱۲۵، (مرحله۶، فصل۴).

شیخ اشراق گوید جسم مرکب است از جوهری و عرضی. مراد از جوهر همان صورت جسمیه است که جسم طبیعی نیز خوانده می‌شود و مراد از عرض همان جسمیت تعلیمی است (که عبارت است از امتداد کمّی در جهات ثلاث).

مشاء گویند جسم مرکب از دو جوهر است: یکی صورت جسمیه که اتصال و امتداد جوهری است و تقسیم پذیر به اجزاء نامتناهی (به معنای لا یقفی) است، دیگری ماده که قوه هر فعلیتی است. البته علامه طباطبایی پس از نقل اقوال مذکور شروع به نقد و بررسی آنها نموده و بر هر یک از آنها اشکالاتی می‌نماید[1]، اما در روند فلسفه خود، قول مشاء را مبنای عمل قرار داده و بر طبق آن پیش می‌رود. این شیوه نه فقط سلوک علامه بلکه روش ملاصدرا و اکثر متاخرین است اما به نظر می‌رسد که این شیوه، مُماشات با قوم است. شیوه‌ای که غالب حکماء متاخر آنرا پذیرفته و مبنای خود قرار داده‌اند. بر این اساس قول مشاء اهم اقوال و مورد پذیرش اکثر حکما است.

غرض اصلی ما در این مقاله، بحث در مورد این تقسیم اولیه است که آیا حقیقت خارجی جسم از اجزاء دارای وضع و بالفعل ترکیب شده است یا اینکه اتصال ذاتی داشته و بسیط از اجزاء مذکور می‌باشد. گر چه به لحاظ اهمیتی که قول مشاء دارد ناچار از نقد و بررسی آن خواهیم بود، در ضمن سعی خواهیم کرد اقوال فلاسفه و دانشمندان معاصر را جمع نموده و قول جامعی پیرامون حقیقت جسم ارائه کنیم.

۲. ترکیب یا بساطت جسم

همانطور که در مقدمه ذکر شد حواس آدمی در اولین مواجهه با اجسام خارجی آنها را متصل بالذات می یابد، اما سوال اینجا است که آیا حقیقت خارجی نیز به همینگونه است؟ به عبارت دیگر اولین سوالی که در شناخت جسم به میان می‌آید این است که آیا جسم دارای اجزاء بالفعل و ذوات الاوضاع (دارای وضع) است یا بسیط از چنین اجزائی است؟

هر دو قیدی که برای «اجزاء» آورده شد احترازی است. قید اول (بالفعل بودن) اجزاء بالقوه را خارج می‌کند زیرا ممکن است جسم حقیقتا بسیط و یکپارچه باشد ولی در وهم و عقل تقسیم پذیرد و به این اعتبار اجزاء داشته باشد چنانکه برخی بدان قائلند، اما پرسش مذکور پیرامون این نوع از اجزاء نیست بلکه سوال از اجزاء بالفعل خارجی است.

قید دوم (وضع داشتن) اجزاء نامحسوس مثل ماده را خارج می‌نماید. زیرا گروهی از فلاسفه (مشاء) قائلند که جسم از اجزاء بالفعل تشکیل شده است (یعنی ماده و صورت) اما یکی از این اجزاء دارای وضع نمی‌باشد (البته ایشان ماده را ذاتا بدون وضع می‌دانند اما به تبع صورت دارای وضع می‌دانند).

---

۱. اگرچه در انتهای بحث گرایشی به قول دانشمندان معاصر نشان می دهند.

این جزء که همان ماده است توسط حس یافته نمی‌شود و صرفا برهان عقلی است که آنرا اثبات می‌کند. البته لازم به ذکر است که هیچ یک از جواهر مستقیما با حس ادراک نمی‌شوند، لکن حس به طور غیر مستقیم برخی جواهر (جواهر جسمانی مثل صورت) را می‌یابد، یعنی با پی بردن به احوال محسوس این جواهر به آنها پی می‌برد. اما ماده با اینکه جزئی جسمانی است لکن حس حتی به طور غیر مستقیم نیز آنرا نمی‌یابد و تنها عقل است که وجود آن را اثبات می‌نماید.

با روشن شدن این مطلب، اکنون می‌توان اقوال مختلفی که پیشتر از فلاسفه ذکر شد را به روش ذیل دسته بندی نمود:

گروهی از اندیشمندان معتقدند جسم از اجزاء دارای وضع ترکیب شده است.

عده‌ای تصریح به بالفعل بودن اجزاء مذکور دارند مثل ذیمغراطیس و دانشمندان معاصر.

عده‌ای نیز به این مطلب تصریحی ندارند همچون نظام و جمهور متکلمین.

گروه دوم جسم را بسیط از اجزاء دارای وضع می‌دانند که عبارتند از: شهرستانی، افلاطون، شیخ اشراق و مشاء.

تذکر این نکته ضروری است که لازمه وضع پذیری، فعلیت داشتن اجزاء است چرا که شئ بالقوه وجود خارجی نداشته و قابل اشاره حسی نیست از این روی وضع پذیر نمی‌باشد. بنابراین اگر پذیرفتیم که اجزاء دارای وضع هستند در واقع پذیرفته ایم که بالفعل نیز هستند حتی اگر بدان تصریح نکرده باشیم. با این بیان دسته بندی اقوال در دو قول خلاصه می‌شود و می‌توان گفت: جسم یا مرکب از اجزاء دارای وضع است و یا بسیط از چنین اجزائی است.

هر جوابی که به سوال مذکور داده شود لوازمی خواهد داشت که نمی‌توان از آن غفلت نمود برای مثال اگر پذیرفتیم که جسم اجزاء دارای وضع و بالفعل نداشته و بسیط از چنین اجزائی است، باید همچون مشاء سخن از ماده (هیولای اولی) به میان آوریم و به ضرورتِ برهان (البته بر فرض صحت براهین مذکور از ایرادات وارده) آنرا به عنوان یک جوهر بپذیریم. اما اگر حقیقت خارجی جسم را مرکب از اجزاء مذکور بدانیم براهین اثبات ماده عقیم گشته و جایی برای سخن گفتن از ماده نیست. برای درک بهتر مطلب مذکور ناچار به تبیین قول مشاء خواهیم بود.

۳. تبیین قول مشاء

مشاء در جواب سوال مذکور قائل‌اند که جسم در خارج بسیط از اجزاء مذکور است و در ذات خود یکپارچه متصل است. طبق این دیدگاه پس از مشاهده انفصال و اتصال اجسام این سوال مطرح می‌شود که حقیقتی که ذاتش اتصال است چگونه انفصال را می‌پذیرد.

لاجرم باید جزء دیگری برای جسم در نظر گرفت که پذیرای این انفصال باشد و این جزء دوم همان ماده و این بیان، خلاصه برهان وصل و فصل است.

با مروری کوتاه بر کتب مشاء مطلب فوق روشن خواهد شد. برای مثال شیخ الرئیس ابن‌سینا در نمط اول اشارات ابتدا در فصل ثالث تحت عنوان «تنبیه» بیان می‌نماید که جسم چنانکه حس باصره آنرا می‌یابد، متصل می‌باشد. سپس در فصل رابع تحت عنوان «تذنیب» ترکیب جسم از اجزاء بالفعل را باطل می‌نماید و در ادامه در فصلهای بعد ثابت می‌نماید که جسم مرکب از ماده و صورت است. در الهیات شفاء نیز همین روند طی می‌شود[۱].

علامه طباطبایی نیز در نقدِ نظر مشاء کلامی دارد که موید سخن ماست. ایشان می‌فرماید:[۲] «انّ کون الجسم مرکب من مادة و اتصال جوهری یقبل القسمة الی غیر النهایة لا غبار علیه، لکن لا حجة تدل علی کون الجسم فی اتصاله کما هو علیه عند الحس، فخطأ الحس غیر مامون» گویا ایشان براهین اثبات ماده را تمام می‌داند و نقد خود را متوجه پیشفرض این براهین (بساطت جسم از اجزاء بالفعل و دارای وضع) می‌نماید. این کلام علامه خود گویای آن است که براهین اثبات هیولی(ماده) متوقف بر قول به عدم ترکیب جسم از اجزاء مذکور است و اگر این مطلب اثبات نشود برهان ناتمام است. از این روی ابن سینا سعی فراوانی در ابطال قول به ترکیب جسم از اجزاء بالفعل و اثبات بساطت خارجی جسم می‌نماید چرا که براهین ایشان بر وجود ماده متفرع بر این نکته کلیدی است.

بله اگر ما حقیقت خارجی جسم را (چنانکه حس می‌یابد) متصل و بسیط از اجزاء دارای وضع (و تبعاً بالفعل) دانستیم، با ملاحظه گسستن اجسام، متحیر گشته و می‌پرسیم چیزی که ذاتش اتصال است چگونه انفصال را پذیرفت؟ و چون این مطلبی است محال، ناچار هستیم جزء دیگری را در نظر بگیریم که پذیرای این انفصال باشد که آن همان ماده است[۳].

اما اگر قائل شدیم که جسم مرکب از اجزاء دارای وضع و بالفعل است، دیگر نیازی به اثبات ماده برای توجیه انفصال نیست. طبق این دیدگاه انفصال و اتصال چیزی نیستند جز تغییر چینش اجزاء. مثلا در انفصال، همان اجزائی که جسم «الف» را تشکیل داده بودند در بعضی نقاط از هم گسیخته شده و دو جسم «ب» و«ج» تشکیل دادند.

دلیل دیگری که مشاء برای اثبات ماده می‌آورند آن است که صورت چون فعلیت محض است نمی‌تواند فعلیت دیگری را قبول کند زیرا حیثیت فعل غیر از حیثیت قبول است، اما در خارج

---

۱. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص۷۵ ـ ۸٤ (مقاله۲، فصل۲).

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۱۲۵.

۳. رک: ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص۷۵ ـ ۸٤ (مقاله۲، فصل۲).

می‌بینیم که جسم، صور نوعیه را می‌پذیرد لذا به ماده نیاز است تا پذیرای فعلیت‌های پی در پی باشد.[۱] خصوصاً در بحث حرکت، چون مشاء قائل به حرکت جوهری نیستند و تنها حرکت در اعراض را قبول دارند، حتماً ماده را به عنوان موضوع حرکت نیاز خواهند داشت تا صُوَر در مسیر حرکت یکی پس از دیگری، بر ماده که موضوع حرکت است وارد شوند. البته تذکر این نکته ضروری است که وقتی سخن از ماده به میان می‌آید، ماده اولی، ماده اولی، ثانیه و... نیز مطرح می‌شود ولی بحث ما در این مجال پیرامون ماده اولی یا همان هیولی است و لذا بحث را در همین موضوع پیش می‌گیریم.

بیان شد که جسم در نظر مشاء جوهری است مرکب از دو جوهر دیگر؛ یکی *ماده* که قوه هر فعلیتی است و دیگری *صورت* که اتصال و امتداد جوهری است.[۲] اما صورت؛ چرا که جسم در حقیقت و فعلیت خود همان صورتی است که آنرا اتصال جوهری جسم می‌نامند و تار و پود جسم را تشکیل می‌دهد و هر شخصی در نگاه اولیه آنرا از جسم می‌یابد. اما ماده: چرا که براهین عقلی مثل برهان «وصل و فصل» و «قوه و فعل»، ما را ناچار به پذیرش ماده می‌کند.

فیلسوفان در تعریف ماده اولی (هیولی) می‌گویند: هیولی همان قوه صرفه است[۳]. البته اشکالی پیش خواهد آمد و آن اینکه هر شئ موجود باید فعلیت داشته باشد چرا که وجود مساوق با فعلیت است پس ماده که صرف القوه است موجود نخواهد بود؟ فیلسوفان جواب می‌دهند که فعلیت ماده، همین قوه پذیرش صور است و فعلیت او به صوری است که با او تلازم دارند.

و همچنین درباره صورت معتقدند: صورت همان جنبه فعلیت جسم است[٤]، پس اتصال جوهری جسم که حقیقت و تار و پود جسم را تشکیل می‌دهد و تمام فعلیات جسم را ظهور می‌دهد، همان صورت است. لذا گفته‌اند ماده محتاج به صورت است در تحقق و صورت محتاج به ماده است در تشخص. لا جرم باید حقیقتِ جسم، همان صورت باشد و وجود ماده (به عنوان جزئی از جوهره جسم) به دلیل عقلی اثبات شود. بنا بر این ماده رکن عقلی جسم خواهد بود نه خارجی.

لازمه این نظر آن است که مشاء در ترکیب یا بساطت خارجی جسم سخن نگفته باشند و در خارج تنها قائل به صورت «اتصال جوهری» بوده و ماده را ملحوظ (به لحاظ عقلی) در متن صورت

---

۱. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *بدایة الحکمة*، ص٩٤ (مرحله ٦، فصل ٤) و *نهایة الحکمة*، ص٩٤ (مرحله ٦، فصل ٥).

۲. رک: همو، *نهایة الحکمة*، ص١١٩ ـ ١٢٦، (مرحله٦، فصل٤) و ابن سینا، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج٢، ص٦٣ ـ ٨١؛ (نمط ١، فصل٦ و٧) و ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص٧٥ ـ ٨٤، (مقاله٢، فصل٢).

۳. رک: همو، نهایة الحکمة، ص١١٩ ـ ١٣٠، (مرحله ٦، فصل ٤و٥).

٤. همان.

دانسته و در نتیجه جسم را در خارج ذاتاً متصل و بدون اجزاء بدانند. اما جـای تعجـب اسـت که مشاء می‌گویند ماده و صورت با هم اتحاد انضمامی دارند[۱]. معنای این سخن آن است که در خارج دو چیز (ماده و صورت) داریم که با هم متحد هسـتند. بنـابراین مـاده نیـز همچـون صـورت تحقق خارجی دارد. این ادعا [ترکیب انضمامی] با لوازم قول ایشان [ماده رکن عقلی جسـم اسـت] ناسازگار است.

٤. نقد مشاء

پس از تبیین مبنای مشاء اکنون نوبت نقد و بررسی آن است. از آنجا که قول مشاء مورد قبـول اکثر فلاسفه و مبنای عمل آنها است، لذا نقد آن می‌بایست دقیق و مُکفی باشد و از همـه روشـهای ممکن برای نقد استفاده شود. روشهای نقد یک نظریه عبارتند از: ابطال پیش فرضها و اصول موضوعه، ابطال دلایل و براهین، اثبات لوازم باطل برای مدعا و.... اما در این مقاله بـرای پرهیـز از اطالـه کلام و خروج از موضوع [بررسی اقوال در حقیقت جسم] سعی می‌کنیم به بعضی از این نقـدها اشاره نموده و اگر فرصتی پیش آمد تفصیل کلام را در مقاله‌ای مستقل پی بگیریم.

۱ـ٤. نقد از راه ابطال اصول موضوعه

اولین نقدی که به ایشان وارد است اینکه بدون هیچ دلیلی، وجود خارجی جسم را متصل و بسیط از اجزاء بالفعل می‌دانند و این مطلب را به عنوان اصل موضوع می‌پذیرند. شـاید تنهـا دلیل این پندار مشاهده حسی باشد یعنی حکم ابتدایی حواس به بسـاطت جسـم، ناخودآگـاه صحیح پنداشته شده و مبنای نظر واقع شده است.

خواجه طوسی در شرح کلمات شیخ در فصل سوم از نمط اول اشارات چنین مـی‌فرمایـد:[۲] «انه لمّا سُلب الوجوب عن کون الجسم مرکباً من الاجزاء، لزمه امکان کونه [الجسم] غیر مرکب» از آنجا که لزوم ترکیب جسم از اجزاء منتفی شد، امکان بساطت جسـم ثابـت مـی‌شـود. سپس خواجه بی درنگ این کلام شیخ را نقل می‌کند: «بل هو فی نفسه کما عند الحس» بلکـه جسم در عالم واقع نیز بسیط است، چنانکه نزد حس اینچنین است. به کـارگیری «بـل» مفیـد ترقی [ارتقاء مطلب] بوده و گویای آن است که شیخ علاوه بر امکان بساطت، آنـرا در خـارج حتمی و واجب می‌داند. از این روی جناب شیخ در ابتدای فصل سادس قبل از طـرح برهـان وصل و فصل می‌گوید[۳]: «قد علمتَ ان للجسم مقداراً ثخینا متصلا». به کار بـردن ریشـه (ع ل م) در واژه «علمت» مفید قطعیت و وجوب مطلب است، همچنین سیاقِ ماضی عبارت می‌رسـاند که این مطلب قطعی قبلا [فصل سوم] اثبات شده است.

---

۱. عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت متعالیه*، ج۱، ص۳۳۵ ـ ۳۳٦.
۲. ابن سینا، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج۲، ص٥٦.
۳. همان، ص٦۳.

پس شیخ در اشارات ابتدا ثابت می‌کند که جسم متصل است بعد با برهان وصل و فصل ماده را اثبات می‌نماید. برای اثبات اتصال جسم ابتدا قول به ترکیب را باطل نموده و سپس وجوب بساطت جسم را نتیجه می‌گیرد که این، استدلالی باطل است. زیرا با ابطال قول به ترکیب، قول به بساطت تنها محتمل می‌شود نه واجب، چنانکه در عبارت خواجه نیز تعبیر «امکان» آمد. برای اثبات وجوب قول به بساطت، دلیل جداگانه‌ای لازم است.

اشکال دیگر تبیین شیخ این است که برای ابطال قول به ترکیب تنها دو قول را باطل می‌نماید؛ یکی ترکیب جسم از اجزاء متناهی، بالفعل و لا یتجزی. دیگری ترکیب از اجزاء نامتناهی، بالفعل و یتجزی. اما ترکیب از اجزاء متناهی، بالفعل و یتجزی را فراموش می‌نماید.

چنانکه پیشتر گفته شد علامه طباطبایی نیز این اشکال (پیش فرض بساطت جسم بدون دلیل، بلکه خلاف دلیل است) را وارد دانسته‌اند.[1] با پذیرش این قول دیگر جایی برای اثبات ماده نیست چرا که پیش فرض براهین اثبات ماده، بساطت و اتصال خارجی جسم است.

از این روی شیخ در الهیات شفاء[2] و اشارات قبل از اثبات هیولی سعی فراوان در اثبات اتصال جوهری جسم می‌نماید چرا که اگر جوهره جسم متصل نباشد و جسم دارای اجزا بالفعل باشد، دیگر جایی برای برهان وصل و فصل و... نیست. و لذا جناب شیخ بر جوهری بودن اتصال پافشاری دارد تا جایی که به قائلین به ترکیب جسم از اجزاء اینگونه اشکال می‌کند: اجزایی که شما می‌فرمایید آیا بُعد دارند یا خیر؟ اگر ندارند پس همچون نقطه بی بُعد هستند و نمی‌توانند جسم را تشکیل دهند، اگر دارند که ما حرف خود را در آنها پیاده می‌کنیم و با برهان وصل و فصل اثبات هیولی می‌نماییم [حال این اجزاء را مولکول‌ها بگیریم یا اتم‌ها یا الکترونها یا...].

در جواب می‌گوییم، ذیمغراطیس قائل به اجزاء صِغار صُلبه (نشکن) شد، یعنی اجزاء سازنده جسم خود تقسیم نمی‌پذیرند. لذا بر فرض پذیرش نظر او، برهانِ وصل و فصل در آنها جریان نمی‌یابد. از سوی دیگر اگر قول برخی فیزیکدانان معاصر (که علامه طباطبایی نیز در نهایه الحکمه به آن متمایل بود) را بپذیریم و بگوییم که پس از شکافتن آخرین اجزاء، دیگر جزء دارای بُعدی در کار نبوده و صرفا ذرات انرژی هستند که جسم را تشکیل می‌دهند، باز هم برهان مذکور ناکار آمد خواهد بود و ماده (به عنوان جزئی از جوهره جسم) اثبات نخواهد شد. حتی اگر بپذیریم که ذرات سازنده جسم دارای بُعد بوده و قابل تقسیم نیز هستند، باز هم ماده ثابت نخواهد شد زیرا برهانِ وصل و فصل خود دارای ایرادات متعددی است[3].

---

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۱۲۵.

۲. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص۷۹.

۳. رک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت متعالیه*، ج۱، ص۳۳۶ ـ ۳۴۰.

خلاصه نمی‌توان انکار کرد که اتصال، متن ذات جسم نیست بلکه اتصال بین اجزاء جسم است. اساساً این مسئله (ترکیب یا بساطت خارجی جسم) از مسائل طبیعی است که در آن باید به دانشمندان طبیعی رجوع نمود. در نظر ایشان تشکیل جسم از اجزاء غیر قابل انکار است لاجرم اتصال را اگر بخواهیم بپذیریم باید آنرا بین اجزاء جسم بدانیم که معلول جاذبه بین اجزاء است. بعد از اخذ نظر طبیعیون (به صورت اصل موضوع) نوبت به فیلسوف می‌رسد که با حفظ آن اصول موضوعه به تفسیر و تبیین پدیده‌های هستی (مثل وصل و فصل) بپردازد نه اینکه برای توجیه پدیده‌ها، مبانی طبیعی را زیر پای گذارد. کاری که مشاء ناخواسته به دام آن افتاده‌اند.

۲ـ٤. نقد از راه اثبات لوازمِ باطل برای مدعا

۱ـ۲ـ٤. قوه محض بودن هیولی

مشاء معتقداند که هیولی صرف قوه است و هیچ فعلیتی ندارد و فعلیت او به صوری است که بر او وارد می‌شوند[1] و ما در نقد این مطلب می‌گوییم:

اولاً ما می‌دانیم که وجود مساوق با فعلیت است و هیولی اگر قوه محض است پس گویا اصلاً وجودی ندارد. چنانکه مشاء خود گفته‌اند فعلیت هیولی به صور است و هیولای مجرد از صورت نداریم. ما گوییم خود این کلام بهترین دلیل بر تایید آن است که حقیقت جسم، همان صورت است و هیولی وصفی عارض بر آن است. چرا که وقتی هیولی بدون صورت هیچ است پس وجود هیولی فرع وجود صورت است لذا صورت (اجزاء دارای وضع و بالفعلی که به خاطر قانون تجاذب به هم متصل گشته اند) تمام حقیقت جسم است و هیولی به وجود صورت موجود است و بر آن عارض است.

ثانیاً: مشاء خود معترفند که بین هیولی و صورت تلازم است یعنی فعلیت هیولی به صورتِ ملازم با او است.[2] حال ما می‌پرسیم آیا این تلازم بین هیولی و همین صورتی است که اکنون به فعلیت رسیده است یا بین هیولی و صورت بعدی است یا اینکه اصلاً تلازمی نیست؟ احتمال اول باطل است زیرا صورتی که به فعلیت رسیده است دیگر هیولی نمی‌خواهد، هیولی برای صورتی نیاز است که می‌خواهد فعلیت یابد. از سوی دیگر نمی‌توان پذیرفت که فعلیت هیولی به صورت کنونی بوده و متحد با آن باشد ولی قوه پذیرش او متعلق به صورت بعدی باشد. احتمال دوم نیز باطل است چرا که هیولای صورت بعدی باید به صورت بعدی فعلیت یابد ولی صورت بعدی هنوز نیامده. بطلان احتمال سوم از همه واضح تر است چرا که در این فرض باید هیولی قائم به خود باشد در حالی که قوه محض است و هیچ فعلیتی ندارد.

---

۱. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص۸۵ ــ ۸٦ (مقاله۲، فصل۲)؛ ابن سینا، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج۲، ص۹۰ ـ ۹۲، (نمط ۱، فصل ۱۰) و سیدمحمدحسن طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۱۲٦، (مرحله٦، فصل۵).

۲. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص۹٤ ـ ۹۵، (مقاله۲، فصل٤) و سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۱۳۰ (مرحله٦، فصل٦).

۲ـ۲ـ٤. شریک العله بودن صورت برای ماده:

یکی دیگر از سخنان مشاء در بحث هیولی و صورت این است که صورت شریک العله برای هیولی است. یعنی موجود مفارق عقلی به واسطه صورت، هیولی را قوام می‌بخشد[۱]. حال می‌گوییم، اگر صورت برای هیولی علیت دارد پس هیولی در طول صورت است نه عرض آن. از این روی نمی‌توان هیولی را در کنار صورت آورده و جسم را مرکب از آن دو دانست. همان طور که ملاحظه می‌شود خود این کلام (علیت صورت برای ماده) اشاره به آن دارد که چه بسا قدماء مشاء نیز هیولی را جوهری در عَرض صورت نمی‌دانسته‌اند.

شیئیت شئ به صورت اوست نه ماده او:

در اینجا از مثالی که خود شیخ در الهیات شفاء[۲] بیان نموده اند، بر علیه مشاء استفاده کرده و می‌گوییم، اگر جسم «الف» را به دو نیم کرده و جسم «ب» و«ج» را به وجود آوریم و سپس فرض نماییم که صورت را از این سه جسم بر داشته و ماده آنها را مجرد از صورت لحاظ کنیم. در فرض مذکور جسم «الف» (که مقسم بود) با جسم «ب» و «ج» (که دو نیمه جسم الف و اقسام هستند) یکی می‌شوند. چرا که تقسیم در صورتِ جسم «الف» انجام شده بود اما حال که صورتی در کار نیست از تقسیم هم خبری نیست. بنا بر این باید دو نیمه «ب» و «ج» و جسم «الف» یکی باشند در حالیکه ما بالوجدان می‌یابیم که تقسیم انجام شده و «الف» تبدیل به «ب» و «ج» شده است. البته جناب بو علی با این مثال هدف دیگری را اثبات می‌نماید، لکن ما از آن نتیجه دیگری می‌گیریم.

این مثال به خوبی گویای آن است که ماده به تنهایی هیچ نقش و اثری در جوهره جسم ندارد بلکه صورت است که تمام حقیقت جسم را تشکیل می‌دهد. چنانکه در مثال مذکور با فرض محو صورت، شیئیت شئ نیز از بین رفت. از این رو است که گفته می‌شود شیئیت شئ به صورت اوست نه ماده‌اش و این خود بهترین دلیل بر عدم جوهریت ماده است.

۳ـ۲ـ٤. بُعد نداشتن هیولی

سؤال ما از مشاء این است که: در نظر شما که می‌گویید هیولی در خارج جزئی از جوهره جسم است[۳]، آیا هیولی دارای بُعد (امتداد در جهات ثلاث) است یا نیست؟ اگر هست که فعلیت نیز دارد و این خُلف است. اگر بعد ندارد دو سوال مطرح است:

اولا: چگونه در کنار صورت قرار گرفته و جسم را تشکیل می‌دهد، در حالیکه صورت دارای

---

۱. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص۹۵ و سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۱۳۱، (مرحله٦، فصل٦).

۲. همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص۸۸

۳. این سخن لازمه ترکیب انضمامی ماده و صورت است.

بعد بلکه ذاتا عین امتداد و بعد است. اگر بگویند هیولی رُکن عقلی جسم است خواهیم گفت ما می‌خواهیم حقیقت خارجی جسم را تبیین کنیم نه اینکه مانند جنس و فصل، برای جسم ارکان عقلی بسازیم.

ثانیا: هیولایی که بُعد ندارد چگونه جزء ذاتی برای جسم است در حالی که جسم دارای بُعد است بلکه عین بعد و اتصال است.

٤ـ۲ـ٤. احتیاج ماده و صورت به یکدیگر

مشاء می‌گویند بین ماده و صورت تلازم و اتحاد است و صورت بدون ماده تشخص ندارد.[۱] اما صحت این مطلب با یک مثال نقض از بین می‌رود و آن هم نفس ناطقه است که بعد از استکمال، از ماده مفارقت می‌کند. پس هویدا می‌گردد که صورت احتیاج ذاتی به ماده ندارد و ماده تنها حالت و صِفتی است که به اقتضاء نشئه عنصری نفس (که نوعی صورت است) بر او عارض شده است. و بعد از استکمال که احتیاج به ماده بر طرف می‌گردد، تعلق نفس به بدن نیز از بین می‌رود. از این روی می‌توان گفت حقیقت جسم همان صورت است و ماده وَصفی عارض بر آن است و تجرید صورت از ماده در مورد نفس ناطقه به همین دلیل است.

اگر پذیرفتیم که ماده (به عنوان جزء جوهری جسم) پنداری بیش نیست، حال این سوال مطرح می‌شود که چرا مشاء به این پندار گرفتار شدند؟ در پاسخ می‌توان گفت: چه بسا سخن گفتن مشاء از ماده و صورت به تَبَعِ بحث از جنس و فصل باشد. ایشان در اجزا ماهیت سخن از جنس و فصل به میان آورده و گفته‌اند که ماهیت هر شئ از جنس (جزء مشترک ماهیت که جامع افراد است) و فصل (جزء مختص ماهیت که مانع اغیار است) تشکیل شده است. از آنجا که در اجسام نیز مشترکات و مختصات وجود دارد پس در حقیقتِ جسم نیز سخن از ماده (که همان جنس به شرط لا است) و صورت (که همان فصل به شرط لا است) به میان آورده‌اند. به این ترتیب برای تعریف جسم همان جنس و فصل را به شرط لا اخذ نموده و به همین بیان از تحقیق در تار و پود جسم صرف نظر نموده‌اند.

پس این احتمال خالی از قوت نیست که منشا بحث از ماده و صورت، همین مطابقت آن دو با جنس و فصل عقلی باشد (که در تعریف ماهیت آمده اند). سپس سعی شده است تا ماده و صورت به نحوی تعریف شوند که با حقیقت خارجی جسم تطابق بیشتری نمایند، چنانکه با صورت به تمام فعلیت و حقیقتِ جسم اشاره نموده و با ماده به جنبه قبول و پذیرش جسم

---

۱. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص۸۵ ـ ۹۱، (مقاله۲، فصل۳) و سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۱۳۱ـ ۱۳٤، (مرحله٦، فصل٦).

اشاره شود. و از آنجا که جنس و فصل اجزاء جوهری ماهیت اند، ماده و صورت را نیز اجزاء ذاتی جسم فرض نموده‌اند. سپس برای ذاتی بودن آن دو براهین کثیره‌ای اقامه کرده‌اند که همگی دارای مناقشه است.

البته احتمال دیگری نیز مطرح است که: قدماء مشاء نیز بر جوهریت ماده اصرار نداشته‌اند و این پنداری است که در برداشت از سخنان آنها حاصل شده است و بر این مدعا شواهدی نیز می‌توان یافت که در این مختصر مجال آن نیست.

در پایان نویسنده از طولانی شدن این بخش عذر خواهی می‌نماید. با اینکه سعی بر خلاصه گویی بود اما به دلیل اهمیت و قبولِ عمومی قول مشاء، ردّ و ابطالِ آن، نقد دقیق و قابل توجهی می‌طلبید که امید است موردِ پسند ارباب بینش قرار گیرد.

۵. تبیین قولِ «ترکیب جسم از اجزاء»

چنانکه پیشتر بیان شد برخی از اندیشمندان در جواب سوال نخستین از حقیقت جسم (ترکیب یا بساطت جسم از اجزاء دارای وضع و بالفعل) قول به ترکیب جسم از اجزاء مذکور را پذیرفته و شقوق مختلفی پیرامون آن بیان کرده‌اند که هر یک قسمی از قول به اجزاء را قبول می‌نمایند برای مثال برخی اجزاء را یتجزی و برخی لا یتجزی می‌دانند و....

در این میان قول ذیمغراطیس که ذرات صِغار صُلبه را مطرح کرده و آنها را آتُم (یعنی نشکن) می‌نامد، با قول دانشمندان فیزیک و شیمی این اعصار سازگار است. چیزی که دانشمندان تجربی این زمان به یقین آنرا ثابت کرده‌اند تشکیل جسم از اجزاء است. همان قولی که قدماء فلاسفه (ذیمغراطیس و...) هم فی الجمله آنرا صحیح دانسته‌اند. اما در اینکه اجزاء سازنده جسم مولکول‌ها هستند یا اتم‌ها، یا اینکه خود اتم هم یک جسم است و از اجزائی به نام الکترون، پروتون و نوترون تشکیل شده است، اختلاف است.

بلکه آخرین اکتشافات حاکی از این است که خود این اجزاء سه گانه نیز شکافته شده‌اند و دانشمندان را براین داشته است که بگویند جسم از انرژی تشکیل شده است. بنا بر این نظر این الکترون نیست که به دور هسته اتم می‌چرخد بلکه اتم یکپارچه حرکت، چرخه و انرژی است[۱]. با توجه به این اخبار آیا می‌توان مصداق جسم را خود الکترونها دانست و ذرات متراکم انرژی را همان اجزاء سازنده جسم شمرد؟![۲]

متیقن آن است که اجزاء سازنده جسم را الکترون و پروتون و نوترون بگیریم به نحوی که در

---

۱. این نظریه به فیزیک کوآنتم مشهور است.

۲. علامه طباطبایی در نهایه الحکمه به همین قول گرایش دارد که توضیح آن خواهد آمد.

جدول مَندلیف مضبوط است. یعنی در هر یک از عناصر صد و چندگانه، هسته‌ای در مرکز داریم که از پروتون و نوترون‌ها تشکیل شده است و در اطراف هسته الکترون‌ها در طواف‌اند که چینش و تعداد آن‌ها در تشکیل عناصر جدید مؤثر است. مثلاً اولین عنصر هیدروژن (H) با یک الکترون، تا اورانیوم (U) با ۹۲ الکترون و مایت نریوم (Mt) با ۱۰۹ الکترون، که البته تعداد عناصر شناخته شده در حال تصاعد است[۱].

بین هسته و الکترون‌ها، جاذبه‌ای شدید حُکم فرما است که با کندن الکترون‌ها این نیروی شدید آزاد گشته و انفجارهای اتمی رخ می‌دهد. آزاد سازی الکترون‌ها در تمام عناصر ممکن است، اگر چه در عناصر سنگینی مثل اورانیوم وقوع آن آسان تر است. خلاصه آنچه که دانشمندان امروز آنرا به یقین اثبات کرده‌اند ترکیب جسم از اجزائی است که بین آنها نیروی جاذبه و به تبع آن اتصال بر قرار است. البته این اتصال، ذات و جوهر جسم را تشکیل نمی‌دهد (به نحوی که جسم در جوهره و ذاتش متصل و بدون اجزاء باشد همان طور که با چشم غیر مسلح دیده می‌شود).

به همین دلیل اگر قطعه آهنی را برش دهیم انفجار اتمی رخ نمی‌دهد چرا که تیغه ارّه، از بین مولکول‌ها و اتم‌ها عبور می‌کند نه اینکه متن اتم‌ها که اجزاء سازنده جسم‌اند (یعنی الکترون‌ها ویا...) شکافته شوند. پس اگر اتصال، ذاتی جسم بود بریدن آهن به معنای بریدن ذات جسم می‌بود و باعث شکافت اتم‌ها می‌شد چرا که ما بالوجدان می‌یابیم که جسم اجزاء دارد حال اگر اتصال ذاتی جسم باشد پس باید آن اجزاء بدون فاصله و متصل باشند و تیغه ارّه ما از متن آنها بگذرد، نه از فواصل بین آنها.

٦. تبیین قول ملاصدرا

جناب آخوند ملاصدرا در اسفار، گویا با توجه به تشتت اقوال و قصور و ضعفی که در اقوال موجود است (چنانکه علامه طباطبایی نیز در نهایه الحکمه به این قصور اشاره دارد[۲])، ابتدا حرفی از حقیقت جسم نمی‌زند بلکه بحث حرکت را مطرح نموده[۳] و حرکت جوهری را بدون موضوع جداگانه اثبات می‌نماید، سپس بحث جسم را پیش می‌کشد.[٤] گویا می‌خواهد اشاره‌ای داشته باشد به اینکه جسم یعنی حرکتِ متجسم یا تجسمِ حرکت.

---

۱. مطالب این بخش در کتب فیزیک دبیرستان نیز قابل رویت است.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحمکة*، ص۱۲۲ ـ ۱۲۵، (مرحله ٦).

۳. صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقیة الاربعة*، ج ٤، ص۲۲۳.

٤. همان، ج ۵، ص۵.

جناب آخوند حرکت جوهری را نیازمند به موضوعی به نام ماده نمی‌داند[۱] و می‌گوید وقتی جوهر شئ در حرکت است اصلاً نیازی به موضوع ثابت نیست و این موضوع اگر در جایی نیاز باشد، در حرکات عرضی است. به قول علامه طباطبایی در بدایه الحکمه اگر بخواهیم با تسامح برای حرکت جوهری موضوعی در نظر بگیریم، موضوع آن خودش است یعنی ثابت سیال[۲] است.

خلاصه، از آنجا که جناب ملاصدرا بحث جسم را متفرع بر حرکت کرده، دانسته می‌شود که برای شناخت حقیقت جسم باید ابتدا به حقیقت حرکت پی برد. و باز چون حرکات عرضی منتهی به حرکت جوهری است، پس فتح الباب معرفت جسم شناخت شاه فردِ حرکت یعنی حرکت جوهری است. و آن زمان که حرکت جوهری بدون موضوع ثابت (یعنی ماده یا هیولی) اثبات گردد لاجرم حرکات عرضی هم خود به خود ثابت می‌شوند حتی اگر قائل به جوهری به نام ماده نباشیم.

از سوی دیگر ملاصدرا ترکیب انضمامی بین ماده و صورت (که لازمه قول مشاء است) را باطل دانسته[۳] و ترکیب اتحادی را مطرح می‌کند[٤] که این خود دلیلی بر مخالفت با مبنای مشاء است. اگر ترکیب اتحادی شد در واقعیت خارجی یک شئ بیش نیست که البته از آن دو مفهوم انتزاع می‌شود. بنابراین صورت، حقیقت جسم است و ماده از نحوه وجود صورت انتزاع می‌شود و چیزی جز جهت نقص و قوه در صورت نیست[۵].

البته مقصود از نفی ماده، نفی جوهریت ماده برای جسم است و الا ماده به عنوان یک عارض لازم مورد قبول است. پس جناب آخوند در باب حقیقت جسم، سخن از حرکت جوهری و ترکیب اتحادی ماده و صورت به میان آورد نه هیولای مستقل از صورت. با این همه ایشان در گوشه و کنار اسفار، گاهی بحث هیولی را به معنای مشائی آن مطرح کرده که احتمالاً عمل بر طبق مبنای مشهور بوده است زیرا بسیاری از احکام فلسفی متفرّع بر بحث هیولی و صورت است.

البته تذکر این نکته ضروری است که نفی هیولی (به عنوان جزء جوهری جسم) خللی در مباحث فلسفی ایجاد نمی‌کند زیرا تنها جوهریت آن مورد انکار است نه اصل آن، چرا که هیولی می‌تواند به عنوان یکی از اوصاف عارض بر وجود جسم بوده باشد که این مطلب مشکلی در بر ندارد.

---

۱. رک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت متعالیه*، ج ۱، ص۳۱۸ ـ ۳۲۰.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *بدایة الحمکة*، ص۱٦۲، (مرحله۱۰، فصل۱۲).

۳. صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقیة الاربعة*، ج۵، ص۲۸۳ و ص۲۹٤ ـ ۲۹۵.

٤. همان، ج ۵، ص۲۸۳.

۵. رک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت متعالیه*، ج ۱، ص۳۳۸ ـ ۳٤٦.

در پایان این بخش نکته‌ای به نظر می‌رسد و آن اینکه: اگر بپذیریم کـه در نظـر ملاصـدرا جسـم یعنی تجسم حرکت و بنیاد جسم حرکت است، آیا می‌توان گفت که نظریه فیزیـک کـوآنتم (که جسم را یکپارچه متشکل از چرخه و انرژی می‌داند) با نظر ملاصدرا منطبق است؟

۷. تبیین قول علامه طباطبایی

ایشان در نهایة الحکمة بعد از نقل اقوال مختلف و ذکر ایرادات هر یک، نظر خویش را خیلی مختصر بیان نموده و می‌فرمایـد: «قد اکتشف علماء الطبیعیة اخیراً بعد تجـارب دقیقـة فنیـة، ان الاجسـام مولفة من اجزاء ذریة لا تخلو من جرم... فلیکن وجود الجسم بهـذا المعنـی اصـلا موضـوعا لنـا» سپس می‌فرماید: «نعم لو سلم ما یقال: «ان المادة ـ یعنون بها الاجسام الذریة الاول ـ قابلة التبدل الی الطاقة و انها مجموعة من ذرات الطاقة المتراکمة» کان من الواجب فـی البحـث الحکمـی اخـذ الطاقة نوعا عالیا مترتبا علی الجوهر قبل الجسم، ثم ترتیب الابحاث المتفرقة علی ما یناسـب هـذا الوضع، فلیتامل».[1] کلام ایشان در بخش اول این است که ترکیب جسم از اجزاء دارای وضـع و بالفعل را می‌پذیرند. اما در بخش دوم اشاره‌ای به یکی از قوانین ترمودینامیک نموده و ترکیب جسم از ذرات متراکم انرژی را نیز محتمل می‌دانند. بـر فـرض اثبـات ایـن مطلـب، ذرات مذکور نوع عالی بر جسم و سافل از جوهر خواهند بود و جسم مرکـب از آنهـا اسـت. ولی آن جناب به همین اشاره کوتاه بسنده کرده و مطلب را رها می‌نمایند.

خلاصه کلام ایشان در بدایه الحکمه نیز این است کـه جسـم همـان جـوهر دارای اتصـالی است که می‌توان امتدادت ثلاثه را در او فرض نمود. اما مصداق حقیقی جسم اجزاء ذریه ایسـت که دارای امتداد جرمی [امتدادی کوچک که شاید تنها در وهم و عقل قابل تقسیم باشد] اسـت و این همان قول ذیمغراطیس با اندکی اصلاح است[2].

۸. تبیین قول علامه حسن زاده

ایشان در تعلیقاتش برجلد چهارم «شرح المنظومه» همچنین برخی کتب دیگر، نکـات جـالبی ارائه می‌کنند که آنرا با رعایت ترتیب محتوایی، چنین نقل می‌نماییم:

ایشان نخست دیدگاه علامه طباطبایی را نقل کرده و می‌فرماید: قول به ترکیب جسم از اجزاء انرژی نظیر قول به ترکیب جوهر از اعراض است. چرا که دانشـمندان ذرات انـرژی را در دسـتگاههای علمی خویش مشاهده کرده‌اند، در حالیکه جوهر مُدرَک بـه حـواس خمسـه نیسـت.

---

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحمکة*، ص۱۲٤ـ۱۲۵، (مرحله۱۰، فصل٤).

۲. همو، *بدایة الحمکة*، ص۹۳.

پس لازمه این سخن التزام به ترکیب جسم از اعراض مجتمعه است.[۱]

شاید بتوان گفت که انرژی در دستگاه‌های علمی مشاهده نمی‌شود، بلکه آثار آن رؤیت می‌گردد. از سوی دیگر برخی فیزیکدانان معاصر قائلند که این الکترون نیست که به دور هسته می‌چرخد بلکه صرفاً یک چرخه انرژی داریم. با این حساب آیا می‌توان گفت که حقیقتِ جسم، انرژی است؟

علامه حسن‌زاده سپس می‌گوید: قول علماء طبیعی را نقل و ترکیب جسم از اجزاء را کلامی بی دغدغه می‌داند.[۲] قول ترکیب جسم از اجزاء را مورد تاکید قرار داده و آنرا از بدیهیات این اعصار می‌شمارد.[۳] ایشان در ضمن یک تبصره به نکته‌های بلندی اشاره کرده و می‌گوید:

«تبصرة: بعد ما تحقق عندک ان الاجسام مؤلف من الاجزاء الذریة بلا ارتیاب، وان قانون التجاذب ایضاً حاکم علی تماس الاجزاء و تجاورها، قد حصلت لک المعرفة بحقیقة الهیولی الطبیعیة، فتنتقل انتقالاً علمیاً بان الهیولی هیئة و صفة تحدث فی الجسم الطبیعی المؤلف من الاجزاء الذریة، قابلة لعروض احوال طارئة علیه. کما ان النفس تسمی نفساً باعتبار تدبیرها للبدن مثلاً، فالجوهر الحامل للصورة یسمی الهیولی باعتبار القبول؛ وهذا هو القول الصواب و فصل الخطاب فی الباب بلا ارتیاب».[٤]

وی در جای دیگر نیز می‌فرماید: تجاذب اجزاء را چنان می‌داند که جسم در حد ذات پیوسته خواهد بود. البته این پیوستگی بین اجزاء است نه اینکه ذات و جوهره جسم عین همین پیوستگی باشد.[۵]

علامه حسن‌زاده در پاسخ اشکالی مقدر می‌گوید: در تعلیقه‌هایش بر اسفار و کتب دیگر نظر خاص خود را ابراز نکرده؛ چرا که وظیفه تعلیقه و حاشیه توضیح و تبیین هر چه نیکوتر متن و مقصود مصنف است. با این همه، دیدگاه ایشان در جسم طبیعی همان است که بارها در کتاب «شرح المنظومه» به آن اشاره کرده که جسم مؤلف از اجزاء ذریه است و بعد از ائتلاف اجزاء، جسم به گونه‌ای خواهد بود که قابل عروض احوال طارئه می‌گردد.[٦]

---

۱. ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج٤، ص۱۲۲-۱۲۳ (تعلیقه علامه حسن‌زاده).
۲. همان، ص۱۳۷ (تعلیقه علامه حسن‌زاده).
۳. همان، ص۱۷۱ (تعلیقه علامه حسن‌زاده).
٤. همان، ص۱٤۰ (تعلیقه علامه حسن‌زاده).
۵. همان، ص۱۷۸ (تعلیقه علامه حسن‌زاده).
٦. همان، ص۱۵۹ (تعلیقه علامه حسن‌زاده).

ایشان همچنین در کتاب گرانسنگ «گشتی در حرکت» نیز مانند همین مباحث را آورده‌انـد.[۱] در کلمه ۳۹۳ از کتاب «هزار و یک کلمه» نیز همین دیدگاه را تایید و تاکید می‌نماید.[۲]

خلاصه کلام اینکه برابر یافته های قطعی دانشمندان تجربی، یک اصل مسلم داریـم و آن ترکیب جسم از اجزاء است لکن بالوجدان می‌یابیم که جسم متصل است. پس لاجرم بایـد بگوییم که اتصال متن ذات جسم نیست بلکه بین اجزاء جسم بر قرار است البتـه اسـتاد حسـن‌زاده از این مطلب به قانون تجاذب تعبیر فرموده‌اند. پس با توجه به دو اصل مذکور و عبارات نقل شـده آشکار می‌شود که؛ هیولی هیئت و صفتی است که بر جسم عارض می‌شـود زیـرا کـه جسـم قابلیت عروضِ احوالِ طاریه را دارد. پس جسم (که همان اجتماع اجزاء بخاطر قانون تجاذب است) به اعتبار پذیرشِ صوَر، هیولی نامیده می‌شود، چنانکه حقیقت مجرده انسان (روح) را به اعتبار تدبیر بدن نفس می‌گویند.

گویا این قانون تجاذب همان جاذبه شدید بین الکترونها و هسته اتم، یا بین خود اتم‌ها و یا مولکول‌ها (بنا بر اختلاف اقوال) است. خلاصه اینکه اجـزاء، تمـام فعلیـت و تـار و پـود جسم را تشکیل می‌دهند و قانون تجاذبِ بین آنها موجب اتصال آنها است. به عبـارت دیگـر، حواس ما در نظر اولیه اتصال را جوهره جسم می‌یابد ولی بعد از تحقیق، مشـخص مـی‌شـود که اجزاء متصل داریم نه صرف اتصال.

نکته دیگر اینکه ایشان در انتهای عبارت ششم فرمودند: «و بعد الائتلاف یصیر قـابلاً لعـروض احوال طارئهٔ علیه».[۳] پس قبول (که وظیفه هیولی است) بعد از ائتلاف حاصل می‌شـود و رتبـه وجودی او بعد از خود جسم است پس عرض است. همچنـین بـا توجـه بـه انتهـای عبـارت چهارم که مثال نفس مطرح گردید روشن می‌شود که هیولی، وجودی منحاز در جسـم نـدارد بلکه جوهر جسم را به اعتبار پذیرش صور، هیولی نامند.[٤]

اگر پرسیده شود که بنا بر این قول، هیولی صرفا یک اعتبار ذهنی است و هیچ وجودی در خارج ندارد پس چگونه می‌تواند پذیرای صور باشد؟ جواب می‌گوییم: هیـولی در ایـن دیـدگاه همچون معقولات ثانی فلسفی است که اگر چه مابازاء خارجی ندارند ولی در خارج منشا انتزاع دارند. یعنی وجود جسم در خارج به گونه‌ای است که پذیرای صور می‌شود و ما از این پذیرش مفهوم هیولی را انتزاع می‌نماییم. اما این پذیرش عـین ذات او نیسـت بلکه عارضِ لازم وجود اوست. چه بسا منظور قدمای مشاء نیـز همـین باشـد لکـن در طـول زمان فهم ناصحیحی از قول ایشان صورت گرفته باشد.

---

۱. حسن حسن‌زاده آملی، *گشتی در حرکت*، ص۲۱٤.
۲. همو، *هزار و یک کلمه*، ج٤، ص٤۹۵.
۳. ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج٤، ص۱۵۹ (تعلیقه علامه حسن‌زاده).
٤. همان، ص۱٤۰ (تعلیقه علامه حسن‌زاده).

نگارنده برآن است که رابطه ماده و صورت مثل رابطه وجود و ماهیت است. چنانکه ماهیت در خارج تحقق ندارد و وجود اصیل و متن اعیان است و در نتیجه ماهیت تنها انتزاع ذهن انسان است، اما با این حال منشأ آثار و احکام عدیده‌ای است. همچنین صورت، متن حقیقت جسم است و تار و پود خارجی جسم را تشکیل می‌دهد و هیولی تنها یک انتزاع ذهنی است ولی با این حال منشأ بسیاری از آثار و احکام است. مثل ماهیت که تحقق خارجی نداشته و در عین حال منشا احکام بسیاری است.

بنابراین ماده [اولی] اگر نگوییم که از معقولات ثانی منطقی است (که ما بازاء و منشا انتزاعی در خارج ندارد و کاملا ذهنی است)، باید بگوییم که از معقولات ثانی فلسفی است (که تنها منشاء انتزاع خارجی دارد). این همان قول استاد حسن زاده است که فرمود ماده وصفی عارض بر جسم (صورت جسمیه) است.

پس این اشکال جایی نخواهد داشت که: با برچیدن هیولی، ورود صور نوعیه بر جسم چگونه امکان‌پذیر خواهد بود، در حالیکه ورود این صور بر جسم نیاز به پذیرش و قوه دارد و حامل این قوه همان هیولی است که مورد انکار واقع شد؟ جواب ما این است که هیولی به عنوان یکی از ذاتیات جسم مورد انکار ما است، اما خود جسم (که همان اجزاء ذریه با قانون تجاذب بود) می‌تواند وصفی به نام ماده و قوه داشته باشد که به واسطه این وصف، صور نوعیه را پذیرا شود. بنابراین صور نوعیه اولیه عبارتند از چینش اجزاء ذریه، چنانکه در تبیین قول دانشمندان معاصر به آن اشاره شد.

توضیح اینکه اصل اجزاء ذریه (الکترونها، پروتونها، نوترونها) با جاذبه‌ای که بین آنها است، جسم طبیعی را تشکیل می‌دهند. در مرحله بعد تعداد و کیفیت چینش آنها (جسم تعلیمی آنها) صور نوعیه اولیه را (که همان عناصر صد و چند گانه هستند) تشکیل می‌دهند. سپس از ترکیب این عناصر، صور نوعیه ثانویه هویدا می‌گردند که شاید بتوان گفت همان عناصر اربعه هستند که عبارت است از آب وخاک و باد و آتش. سپس با ترکیب این صور، صور نوعیه دیگری پیدا می‌شوند که همان معدنیات، نباتات و حیوانات باشند (البته در مورد نباتات و حیوانات بجای صورت تعبیر به نفس می‌شود). در تمام این سیر تکاملی ماده نقش بسزایی دارد ولی این باعث نمی‌شود که ماده را جوهری مستقل از صورت بپنداریم. بلکه ماده را وصفی عارض بر وجود صورت جسمیه (که تمام حقیقت جسم است) می‌دانیم. لاجرم اگر جوهریت ماده باطل شد قول علامه حسن زاده به عنوان جامع بین اقوال دانشمندان تجربی و فلاسفه (همچون ملاصدرا و علامه طباطبایی) سخن شایسته‌ای است.

امروزه در ترکیب جسم از اجزاء ذریه تردیدی نیست پس مسئله هیولی از دو حال خارج نیست: اول اینکه چیزی به نام ماده را کلاً منکر شده و مبنای جدیدی اختیار نموده و مسائل مربوط با این بحث

را دوباره پایه ریزی کنیم. دیگر اینکه (در صورت امکان) ماده را به نحوی تقریر کنیم که با یافته‌های جدید و علوم روز نیز تطابق نماید. و عمده سعی نویسنده در این مقاله همین معنا بوده است.

جمع‌بندی

حکمای مشاء هیولی را جوهری می‌دانند که در کنار جوهر دیگری به نام صورت جسمیه، حقیقت جسم را تشکیل می‌دهد مشاء با برهان‌هایی مانند «فصل و وصل» به اثبات جوهری، به نام هیولی می‌پردازند. پیش‌فرض این برهان بساطت خارجی جسم است که امروزه از سوی دانشمندان تجربی نفی می‌شود. ملاصدرا با سخن از ترکیب اتحادی ماده و صورت، جهت‌گیریی بر خلاف مشاء در پیش گرفته و ماده را جزء تحلیلی جسم می‌داند. علامه طباطبایی نیز جسم را مرکب از ذرات انرژی دانسته و مخالفت خود با دیدگاه مشاء را اعلام می‌کند و علامه حسن‌زاده‌آملی بر این باور است که اتصال، متن ذات جسم نیست بلکه اتصال اثر جاذبه‌ای است که بین اجزای جسم وجود دارد. در نتیجه تمام حقیقت جسم همان صورت اوست (اجزای ذریه‌ای که به سبب قانون تجاذب به یکدیگر چسبیده و متصل‌اند) و ماده وَصفی عارض بر وجود صورت است.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، **الالهیات من کتاب الشفاء**، تحقیق از حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ش.

۲. حسن زاده آملی، حسن، **گشتی در حرکت**، نشر رجاء، بی‌جا، بی‌تا.

۳. ـــــــــ **هزار و یک کلمه**، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ش.

٤. سبزواری، ملاهادی، **شرح المنظومه**، تعلیقات از حسن حسن‌زاده آملی، چاپ اول، نشر ناب، قم، ١٤٢٢ق.

۵. شیرازی،صدرالدین محمد، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۲م.

٦. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **نهایة الحکمة**، تصحیح از عباس‌علی زارعی سبزواری، چاپ هفدهم، موسسه النشر الاسلامی، قم، ١٤٢٤ق.

۷. ـــــــــ **بدایة الحکمة**، تصحیح از عباس‌علی زارعی سبزواری، چاپ هجدهم، موسسه النشر الاسلامی، قم، ١٤٢٢ق.

۸. طوسی، نصیرالدین، **شرح الاشارات و التنبیهات**، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳ش.

۹. عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی به نظام حکمت متعالیه**، چاپ اول، سمت، تهران، ۱۳۸۵ش.

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره دوم / پیاپی ۵ / پاییز ـ زمستان ۱۳۹۶

معقول ثانی فلسفی از دیدگاه استاد مطهری[1]

رسول اسکندری[2]

چکیده

تقسیم مفاهیم کلی به معقولات اولی و ثانوی از ابتکارات فلاسفه اسلام است. این تقسیم ثمرات فراوانی در فلسفه اسلامی داشته، و لغزشهای زیادی که فلسفه غرب بدان دچار بوده به وسیله این مباحث قابل حل می‌باشد. این مقاله در مقام بیان حقیقت معقولات ثانویه و فرق آنها با معقولات اولیه از منظر استاد شهید مطهری می‌باشد، لذا، برای این که درک درست و صحیحی از معنای معقول ثانیهٔ فلسفی پیدا شود، اول، معنای معقول و بعد، کیفیت پیدایش این تصورات کلی بیان شده، و پس از آن، فرق معقول اولیه و معقول ثانیهٔ فلسفی مطرح شده است. در اینجا ،اصطلاح حکما در تعریف معقولات اولیه و ثانویه و ایرادات وارد بر این نظریه، از طرف استاد مطهری ذکر شده است. همچنین به مناسبت رابطهٔ معقولات با مسألهٔ شناخت و آگاهی، معضلاتی که فلاسفهٔ غرب در مسألهٔ شناخت به آن گرفتار شده‌اند مطرح کرده و در کلام فلاسفهٔ اسلام را در این مسأله (شناخت و علم) ذکر کرده‌ایم و در پایان بعد از ذکر خلاصهٔ کلام شهید مطهری و نقد آن، نتیجه‌گیری نهائی در این مباحث مطرح می‌شود.

کلیدواژگان

معقول، معقول اول، معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی، شناخت و معرفت.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۷.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی (#skandari2107@Gmail.com).

درآمد[1]

تقسیم مفاهیم کلی به معقولات اولی و ثانوی از ابتکارات فلاسفهٔ اسلام است، و ثمرات فراوانی در فلسفهٔ اسلامی داشته، و از خلطهای فراوانی که فلسفهٔ غرب بدان گرفتار شده، جلوگیری کرده است.

اولین فیلسوفی که به طور مبسوط این مباحث را مطرح کرده، ملاصدرا است. هر چند شیخ اشراق و سپس محقق طوسی را باید در زمینه سازی این بحث مقدم شمرد؛ زیرا شیخ اشراق با طرح مفاهیم اعتباری، باب این تقسیم را گشود. توجه شیخ اشراق به تفاوت مفاهیم ماهوی و مفاهیمی همچون وجود و عدم، وحدت و کثرت و... که مفاهیمی فلسفی هستند، نقطه شروع تقسیم مفاهیم کلی بود.

آنگاه مرحوم محقق طوسی اصطلاح معقول ثانی را به کار گرفت. وی مفاهیمی همچون وجود، عدم، وجوب امکان و... را معقول ثانی نامید. مفاهیم ماهوی طبق این اصطلاح، مفاهیم اولی یا معقول اولی نام گرفت. در معقولات ثانیه از دیدگاه مرحوم محقق طوسی مفاهیم فلسفی و منطقی تمایزی نداشته و یکجا ذکر شده است؛ یعنی مفاهیم وجود و عدم و امکان و... که فلسفی هستند و مفاهیم جزئی، کلی، جنس، نوع و... که منطقی قلمداد می‌شوند، از همدیگر تمیز داده نشده‌اند.

اما ملاصدرا معقولات ثانیه را به مفاهیم فلسفی و منطقی تقسیم کرد؛ یعنی مفاهیمی همچون امکان، وجود، عدم و... را مفاهیم فلسفی و مفاهیمی همچون کلی، جزئی و... را منطقی خواند. او مفاهیم منطقی را به مفاهیمی که حاکی ومحکی در ذهن است تعریف وتوصیف کرد. به عنوان مثال مفهوم (کلی) به دلیل اینکه مفهوم است، در ذهن جای دارد و محکی آن مفهوم کلی نیز که قابلیت صدق بر کثیرین باشد از مفاهیم ذهنی می‌باشد. اما مفاهیم فلسفی از نظر او به خلاف مفاهیم منطقی است و این مفاهیم (فلسفی) به مفاهیم ذهنی اختصاص ندارد و شامل هر واقعیتی می‌گردد و موضوع فلسفه هستند. او بر خلاف شیخ اشراق، وجود را حقیقت عینی و معقولات ثانیهٔ فلسفی را ظهورات و صفاتِ وجود قلمداد می‌کند.

و بعد از ایشان، مرحوم ملاهادی سبزواری فصلی تحت عنوان معقول ثانی مطرح و اقسام مفاهیم کلی را تعریف و معقول ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیم کرده است. ایشان همچون ملاصدرا و بر خلاف شیخ اشراق مفاهیم فلسفی را واقعی و حقیقی و صفات حقیقی اشیاء و معقولات ثانیهٔ منطقی را صفات حقیقی مفاهیم ذهنی می‌داند.

---

۱. حسن معلمی، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی*، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، ص۲۵۳ـ۲۵۱.

بعد از ایشان، مرحوم علامه طباطبائی ویژگی مفاهیم ماهوی را موجود شدن به وجود ذهنی و خارجی و خصوصیت مفاهیم فلسفی را موجود شدن به وجود خارجی و ویژگی مفاهیم منطقی را به موجود شدن به وجود ذهنی می‌داند. او اولین کسی است که به منشأ انتزاع این مفاهیم توجه مبذول داشت و این مطلب در معرفت شناسی از جایگاه مهمی برخوردار است و بعد از ایشان شاگردانشان همچون استاد شهید مطهری و استاد مصباح به این بحث بطور گسترده پرداخته‌اند. ما در این مقاله کلام استاد مطهری را به طور مبسوط آورده‌ایم و در پایان خلاصهٔ نظر ایشان را دربارهٔ این معقولات (معقولات ثانی فلسفی) مطرح کرده و نقدِ ذکر شده بر این نظریه را هم طرح نموده‌ایم.

اهمیت و ضرورت این موضوع این می‌باشد که یکی از مشکلات معرفت شناسی غرب، عدم درک صحیح از معقولات ثانیهٔ فلسفی است و اینکه مفاهیم فلسفی مثل علت و معلول، وحدت و کثرت،... را قابل ارجاع به حس ظاهری نمی‌دانند و همین امر باعث شد هیوم آنها را ساختهٔ ذهن و کانت آن را قالب ذهن بداند و این امر باعث لاینحل دانستن مشکل معرفت شناسی در غرب شده، در حالیکه در فلسفهٔ اسلامی با مطرح شدن علوم حضوری و ارجاع معقولات ثانیهٔ فلسفی به آنها این معضل مهم حل شده است.[۱]

معقولات ثانیهٔ فلسفی

مقصود اصلی در این مقاله بیان معقولات ثانیهٔ فلسفی است. همهٔ امور عامهٔ فلسفه مثل (وحدت و کثرت، امکان و وجوب، قوه و فعل، حرکت و سکون و...) از معقولات ثانیهٔ فلسفی‌اند و همهٔ مباحث و فصولی که در بخش امور عامهٔ فلسفه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد با معقولات ثانیهٔ فلسفی سر و کار دارد.

مع‌الوصف این مقاله از آن جهت عنوان «معقولات ثانیه فلسفی» را به خود گرفته است که در مقام بیان حقیقت این معقولات و فرق آنها با معقولات اولیه و معقولات ثانیهٔ منطقی است. اما برای درک صحیح معنای «معقول ثانیه» باید اولاً ببینیم معنای معقول چیست؟ و ثانیاً روشن کنیم معقول اولی و معقول ثانوی فلسفی چه فرقی دارند و چگونه است که معقولات منقسم می‌شوند به معقولات اولیه و ثانیه؟

معقول چیست؟

ما قبل از ذکر تعریف معقول از نگاه استاد شهید مطهری، کلام ایشان را در ضمن سه مقدمه ارائه کرده و بعد از ذکر این مقدمات به تعریف معقول می‌پردازیم:

---

۱. رک: حسن معلمی، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی*، پژوهشکده حکمت دین پژوهی، ص۱۵۰ـ۱۴۷ و همچنین رک: مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار شهید مطهری*، ج۹، ص۳۷۴ ـ۳۷۰.

مقدمه یکم

حکما و فلاسفه ادراکات انسان را ارزیابی نموده‌اند و مجموعاً چهار درجهٔ ادراک را تشخیص داده‌اند:
ادراک: ۱. حسی ۲. خیالی ۳. وهمی ٤. عقلی.
پس مدرکات ذهنی ما عبارتند از:
۱. محسوسات؛ ۲. متخیلات؛ ۳. وهمیات؛ ٤. معقولات.
روانشناسان جدید نیز، با همهٔ اختلافی که در سبک و متد دارند این درجه بندی را پذیرفته‌اند با این تفاوت که ادراک وهمی را به آن صورت که قدما بیان کرده‌اند نپذیرفته‌اند. به هر حال سه مرتبهٔ ادراک حسی، خیالی و عقلی در بین فلاسفه و روانشناسان محل اختلاف نیست.[۱]

مقدمه دوم

در این بخش پیرامون کیفیت پیدایش این ادراکات بحث می‌کنیم. شکی نیست که ذهن انسان در آغاز خالی از هر تصوری است؛ نوزاد انسان نه از انسان تصوری دارد و نه از حیوان و نه از سفیدی... همهٔ این تصورات برای او به تدریج حاصل می‌شود.
انسان زمانی که برای اولین بار یک مایع تلخ را می‌خورد یک احساس و تأثیری خاص در او پیدا می‌شود که به آن ادراک حسی می‌گویند و بعد با توجه به استعداد خاصی که دارد و آن را قوهٔ حافظه می‌نامیم صورتی از تلخی را در خود حفظ می‌کند و به واسطهٔ استعداد دیگری که آن را قوهٔ ذاکره می‌گوئیم آن احساس را در شرایط معینی به یاد می‌آورد و این به یاد آوردن تلخی عین تلخ شدن ذائقه نیست؛ به این ادراک خیالی می‌گویند. پس از این که چند بار تلخی را چشید و مکرراً احساس تلخی در او پیدا شد، تدریجاً ذهن قوی می‌شود و استعداد دیگری در او بروز می‌کند و یک مفهوم کلی را می‌سازد که بر هر یک از افرادِ تلخی قابل صدق است. بنابراین تلخی در ادراک ما سه مرحله دارد: مرحلهٔ اول مرحلهٔ احساس یا ادراک حسی است که عبارت است از همان تأثیر خاصی که در حال خوردن چیزهای تلخ پیدا می‌شود. مرحلهٔ دوم، مرحلهٔ تخیل یا ادراک خیالی است که عبارت است از آن صورت ذهنی خاصی که از آن احساس مخصوص در حافظه باقی می‌ماند و در شرایط معینی انسان آنرا به یاد می‌آورد. مرحلهٔ سوم مرحلهٔ تعقل یا ادراک عقلی است که عبارت است از آن مفهوم کلی از تلخی که نظر به احساس خاص و معینی ندارد.[۲]

مقدمه سوم

ادراک حسی و ادراک خیالی هر دو جزئی‌اند و به این لحاظ با یکدیگر اشتراک دارند اما ادراک عقلی کلی است و از این جهت با آن دو متفاوت است.

---

۱. مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار*، ج۵، ص۲٦۸ ـ ۲٦۷.
۲. همان، ص ۲٦۹ ـ ۲٦۸.

با توجه به این سه مقدمه، استاد مطهری معقول را اینگونه معنی می‌کنند:
«آن معنی و مفهوم کلی‌ای که قابل انطباق بر کثیرین است و در مرحلهٔ ادراک عقلی حاصل می‌شود، نه در مرحلهٔ ادراک حسی یا ادراک خیالی.»
استاد مطهری چند مطلب را یادآوری می‌کنند:[1]
۱. کلیت؛ صفت غیرقابل انفکاک معقول است.
۲. هیچ مفهوم جزئی‌ای معقول نیست؛ مثلاً تهران یک مفهوم جزئی است، جزء معقولات قرار نمی‌گیرد تا اینکه گفته شود اولی یا ثانوی .
۳. این معقولات هستند که به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند اما محسوسات و متخیلات را نمی‌توان به اولی و ثانوی تقسیم کرد چرا که انقسام به اولی و ثانوی در حوزهٔ مفاهیم کلی است.

دسته بندی معقولات[2]

تمام تلاش استاد مطهری این است که بگویند ذهن ما با سه دسته از مفاهیم روبرو است: ۱. مفاهیم ما هوی؛ ۲. مفاهیم فلسفی؛ ۳- مفاهیم منطقی؛ که این مفاهیم هر یک ویژگی‌ها و خصوصیتهای خاص خود را دارند، لذا ایشان بعد از ذکر خصوصیات هر یک به بیان فرق معقولات ثانوی فلسفی با هر یک از آن دو (معقول ثانوی منطقی و معقول اولی) می‌پردازد.
وقتی که ما به ذهن خود مراجعه می‌کنیم با سه سنخ مفاهیم روبرو هستیم و بعبارت دیگر تصورات موجود در ذهن ما سه دسته هستند:
دسته اول تصوراتی مثل انسان، درخت، سردی، گرمی و... هستند که خصوصیت این تصورات این می‌باشد که حکم می‌کنیم به وجود آنها در خارج از ذهن خودمان؛ مثلاً انسان، درخت و... در خارج موجودند.
دسته دوم تصوراتی مثل وجود و عدم، وجوب و امکان،... خصوصیت این تصورات این می‌باشد که هیچ یک از آنها حاکی از موجود خاص نیست و در عین حال هر یک از این مفاهیم بر همهٔ موجودات قابل حمل است؛ یعنی این مفاهیم صور مستقیم اشیاء خاصی نیست مثلاً می‌توان گفت این موجود ممکن است.
دسته سوم تصوراتی مثل کلی، جزئی و... که خصوصیت این تصورات این می‌باشد که درعین اینکه معانی و صفاتی هستند برای معقولات اولی که در ظرف ذهن پیدا می‌شوند [مثلاً انسان کلی است] ولی هیچ وقت در ظرف خارج وجود ندارد ولی در عین حال همین‌ها سبب و ابزار شناخت اشیاء در خارج‌اند. ما در خارج قضیه نداریم، در ذهن قضیه داریم، ولی همین قضیه واقع شدن در ذهن سبب شناخت شئ در خارج می‌شود.

---

۱. مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار*، ج۵، ص ۲۷۱ ـ۲۷۰.
۲. همان، ص۲۷۳ ـ۲۷۱ و ج۱۰، ص۲۹۰ ـ۲۶۳.

معقولات اولیه[1]

دسته اول از معقولات، صور مستقیم حقایق خارجی‌اند یعنی ذهن به واقعیتی از واقعیات برخورد کرده و صورتی از آن در نزد خود ساخته و از اشیاء دیگر نیز صوری دیگر در نزد خود ساخته است. سپس این صورت‌ها را در قوهٔ خیال ضبط کرده و پس از آن قوهٔ عاقله از هر گروه از این صور معنای عامی در مرتبهٔ عقل ساخته است. سپس آنچه در مرتبهٔ عقل موجود است مثل (نه عین) همان صورت واقعی شیئ خارجی است که نوعی عینیت با وجود خارجی دارد مثلاً صورت کلی سفیدی که در ذهن ما موجود است مثل همان صورت جزئی‌ای است که در خیال موجود بوده و آنچه در خیال موجود است مثل همان چیزی است که در حاسه موجود بوده و آنچه در حاسه موجود است مثل همان چیزی است که در خارج موجود بوده است. این نوع معقولات همان‌ها هستند که ما می‌توانیم با اشارهٔ حسی یا غیر حسی، آنها را از سایر امور متمایز کنیم تمام ماهیاتی که در ذهن ما وجود دارند از این دسته‌اند. پس هر گاه در ذهن خود صورتی مستقیم از عده‌ای از موجودات داشته باشیم آن صورت کلی را معقول اولی می‌نامیم.

معقولات ثانیه[2]

حکمای ما به دو نوع معقولات ثانیه قائل هستند:

معقولات ثانیهٔ منطقی و معقولات ثانیهٔ فلسفی. البته معقولات ثانیهٔ فلسفی را اصطلاحاً اعم از معقولات ثانیهٔ منطقی می‌دانند به این معنا که می‌گویند اگر منطقیون بگویند «معقولات ثانی» منظورشان محدود به یک معانی خاص که همان معقولات ثانی منطقی است و اگر فلاسفه بگویند «معقولات ثانی» منظورشان اعم از معقولات ثانیهٔ فلسفی و معقولات ثانیهٔ منطقی است اگر چه ما می‌توانیم برای فلاسفه یک معنای اخص قائل شویم و آن معقولات ثانیهٔ فلسفی مقابل معقولات ثانیهٔ منطقی باشد. البته اینکه بگوئیم فلاسفه معنای اعم یا اخص را از معقولات ثانوی قائل‌اند در واقعیت مسأله تغیری ایجاد نمی‌کند.

دسته دوم از معقولات و مفاهیم ذهنی ما صورت مستقیم اشیاء خارجی و مناط تعینات اشیاء نیستند. این مفاهیم اگر به شئ یا اشیائی که با اشارهٔ حسی یا عقلی به آنها اشاره می‌کنیم حمل بشوند مبین ذات و حقیقت آنها نیستند بلکه صرفاً بیان حالت و حکم اشیاء هستند آن هم حکم و حالتی که خودش در ذات خود فی نفسه تعینی خاص از تعینات و موجودی خاص از موجودات نیست. این مفاهیم صلاحیت ندارند که نسبت به شئ یا اشیائی جواب ماهو واقع شوند مانند: وجود، عدم، وحدت، کثرت و... .

---

۱. مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار*، ج ۹، ص۲٦٤ـ۲٦۲.

۲. همان، ص۳۹۱ ـ۳٦٤.

نکته: مقولات دهگانه که اجناس عالیه می‌باشند از معقولات اولیه هستند و در حقیقت دسته بندی معروف در باب مقولات، دسته بندی معقولات اولیه است و معقولات ثانیه از این دسته بندی بیرون هستند. پس اگر سؤال شود که یک معقول ثانی مانند وحدت، امکان و نظایر آنها داخل در چه مقوله‌ای است؟ باید بگوئیم در هیچ مقوله‌ای؛ زیرا مَقسَم مقولات، معقولات اولیه است.

البته باید توجه داشت که معقول ثانی که تاکنون مطرح شده، معقول ثانی فلسفی بوده، نه معقول ثانی منطقی. چرا که محور بحث در این مقاله چنین معقولی بوده است ولی اکنون تفسیر استاد شهید را در مورد معقول ثانی منطقی بیان می‌کنیم تا اینکه محدودهٔ این معقولات از هم شناخته شود. ایشان در مورد دسته سوم چنین می‌گویند: «بعضی از این معقولات ثانیه اساساً ذهنی محض هستند؛ یعنی اینها دربارهٔ اشیاء در خارج حتی صدق هم نمی‌کنند، بلکه مصداقشان فقط در ذهن است، این‌ها یک معانی‌ای هستند که اصلاً ظرف وجودشان ظرف تحققشان و همه چیزشان ذهنی است، اصلاً پا به دایره خارج نمی‌گذارند در عین اینکه به تبع معقولات اولیه یک نوع رابطه‌ای با خارج دارند ولی خودشان هیچ نوع رابطه‌ای با خارج ندارند یعنی معقولات اولیه تا در خارج هستند از این صفات عاری‌اند، وقتی در ذهن می‌آیند دارای این صفات می‌شوند مثل کلیت، جزئیت و...»[1]

فرقهای معقولات اولیه و ثانیه فلسفی[2]

۱. معقولات اولیه صورت‌های مستقیم و بلا واسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند و در ساختن آنها صورت ادراکی دیگری وساطت و دخالت ندارد. اما معقولات ثانیه صورت‌های مستقیم اشیاء نیستند. بلکه صرفاً صفت‌هائی هستند برای اشیاء البته نه صفتی که خود، صورت یک حالت موجود خاص باشد. بلکه صفتی که آن صفت بر موصوف حمل می‌شود ولی نمی‌توان گفت که این صفت از خود، وجودی غیر از وجود موصوف دارد.

۲. معقولات اولیه مسبوق به احساس و تخیل می‌باشند یعنی ابتدا در مرتبهٔ حس، موجود بوده و بعد در مرتبهٔ خیال موجود شده‌اند و سپس صورت کلی و عقلانی به خود گرفته‌اند مثلاً مفهوم کلی «تلخی» قبلاً به صورت جزئی خیالی در حافظه موجود بوده و قبل از آنهم به صورت جزئی حس در ذائقه موجود بوده و بعداً به کمک قوهٔ تجرید و تعمیم ذهن به صورت کلی درآمده است. اما معقولات ثانیه مسبوق به احساس و تخیل و جزئیت نیستند یعنی اساساً به نحو جزئی و از راه حس وارد ذهن نشده‌اند. مثلاً وحدت که معقول ثانی است صورت خیالی و حسی نداشته و ندارد.

---

۱. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ج۱، ص٦٤ (متن پاورقی) برای توضیح بیشتر، رک: مرتضی مطهری، ***مجموعهٔ آثار***، ج۱۰، ص۲٦۹ و ج ۹، ص۲٦٦ ـ ۲٦٥.

۲. مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار*، ج۵، ص۲۷٦ ـ ۲۷٤.

۳. معقولات اولیه جنبهٔ اختصاصی دارند یعنی اختصاص به یک نوع خاص و یا یک جنس خاص و یا حداکثر یک مقولهٔ خاص دارند اما معقولات ثانیه، جنبهٔ عمومی دارند؛ یعنی اختصاص به نوع خاص و جنس خاص و مقولهٔ خاص ندارند و نمی‌توان یک شئ یا عده‌ای از اشیاء را در میان سایر اشیاء متمایز کرد و آنها را به منزلهٔ مصادیق آن مفهوم نشان داد و لهذا معقولات ثانیه از امور عامه محسوب می‌شوند. بعبارت دیگر، معقولات اولیه فاقد جنبهٔ فلسفی و معقولات ثانیه واجد جنبهٔ فلسفی‌اند.

چند نکتهٔ مهم[1]

ایشان چند نکتهٔ اساسی در معقولات ثانی فلسفی بیان می‌کند که در ضمن بیان وجه تسمیهٔ این معقولات (ثانی فلسفی) به اهمیت و ضرورت این معقولات هم می‌پردازند و این نکات به شرح ذیل است:

۱. اگر ما معقولات ثانیه را نداشتیم، مفاهیم عامه‌ای که اختصاص به نوع خاص یا جنس خاص و مقولهٔ خاص ندارند و سراسر هستی را شامل بشوند (مثل وحدت، کثرت، امکان، وجوب، قوه، فعل و...) نداشتیم و اگر مفاهیم عامه را نداشتیم، فلسفه بمعنای حقیقی کلمه نداشتیم و اگر مبانی اولیهٔ فلسفه را نداشتیم، هیچ علمی از علوم گوناگون را نداشتیم. (برای توضیح بیشتر رجوع شود به پاورقی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم)

۲. حکما فرق حیوان و انسان را در قوهٔ عاقله انسان می‌دانند، می‌گویند ذهن انسان به برکت قوهٔ عاقله کلی سازی می‌کند برخلاف ذهن حیوانات، ولی حقیقت این است که اهمیت بیشتر ذهن انسان از جهت ادراک معقولات ثانیه است و فرق عمده‌ای که انسان با حیوان دارد از ناحیهٔ ادراک همین معقولات ثانیه است. انتزاع معقولات ثانیه درجه‌ای عالی‌تر از درجهٔ تجرید و تعمیم است؛ زیرا بواسطهٔ قوهٔ تعمیم، ذهن قادر می‌شود که مفاهیم کلی بسازد ولی بواسطهٔ معقولات ثانیه می‌تواند از این مفاهیم کلی قضایای ضروری و از قضایا، قیاس بسازد و از قیاسات استنتاج کند و علومی را بوجود آورد و فکر و فلسفه داشته باشد.

۳. معقولات ثانی از آن جهت به این اسم نامیده شده‌اند که از لحاظ ادراک در ذهن در درجهٔ دوم قرار گرفته‌اند یعنی در وهلهٔ اول معقولات اولیه برای ذهن حاصل می‌شوند و در وهلهٔ دوم معقولات ثانیه بعنوان صفت و حالت معقولات اولیه در ذهن پدید می‌آیند. البته منافاتی بین این مطلب و اینکه این مفاهیم و عناوین از نظر دیگر (یعنی از نظر رابطه با عالم خارج) در درجهٔ اول، و معقولات اولیه در درجهٔ دوم قرار گیرند همان طور که طرفداران نظریهٔ اصالت وجود آنجا که بحث اصالت و اعتباریت را به میان می‌آورند وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می‌دانند.

---

۱. مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار*، ج۵، ص۲۷۷-۲۷۶.

حاصل سخن استاد[۱]

بطور خلاصه ایشان مفاهیم کلی را سه دسته می‌دانند:

الف) مفاهیم ماهوی؛ ب) مفاهیم فلسفی؛ ج) مفاهیم منطقی.

در مورد معقول اولی (مفاهیم ما هوی) چنین گفتند:

۱. این مفاهیم صورت مستقیم اشیاء در ذهن هستند و یا ماهیت آنها می‌باشند.

۲. ذهن از طریق حواس آنها را به دست می‌آورند.

۳. ذهن ابتدا صورت حسی و سپس صورت خیالی و در نهایت به صورت عقلی آنها نائل می‌گردد. این صورتها عین هم نیستند اگر چه هر کدام مقدمه و زمینه ساز دیگری می‌باشند؛ به عبارت دیگر این صورت‌ها عین هم نیستند اگر چه مثل هم هستند؛ چرا که صورت عقلی، صورت خیالی و صورت حسی انسان، صورت عقلی، صورت خیالی و صورت حسی شجر نیست لذا این صورتهای عقلی و خیالی و حسی انسان مثل هم هستند ولی صورت عقلی انسان عین همان صورت خیالی و صورت حسی انسان نیست چرا که صورت عقلی تجردش تام است، برخلاف آن دو صورت و همچنین است نسبت صورت خیالی با صورت حسی از حیث تجرد.

٤. جواهر و اعراض همه مصادیق مفاهیم ما هوی هستند.

در مورد معقول ثانی فلسفی (مفاهیم فلسفی) چنین گفتند:

۱. این معقولات مسبوق به حس و خیال نمی‌باشند و صورت اعیان خارجی نیستند.

۲. معقولات ثانی اختصاص به گروه خاص ندارد.

۳. این معقولات نه چون معقولات اولیه صورت موجودات عینی هستند نه مانند معقولات ثانیه منطقی، ذهنی محض‌اند.

٤. معقولات ثانیه با اینکه از خارج نیامده‌اند ولی بر خارج صادقند و صدق آنها عینی و خارجی است.

در مورد معقول ثانی منطقی (مفاهیم منطقی) چنین گفتند:

۱. اینها بر اشیاء خارج از ذهن صدق نمی‌کنند و مصداقشان فقط در ذهن است.

۲. اینها تابع و در مرحلهٔ بعد از معقولات اولیه هستند و توسط معقولات اولیه با خارج ارتباط دارند، نه مستقیماً مثل مفهوم کلی و جزئی و... .[۲]

نقد و بررسی کلام شهید مطهری[۳]

به نظر می‌رسد این کلام شهید که می‌فرمایند مفاهیم ماهوی از طریق حواس بدست می‌آید،

---

۱. حسن معلمی، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی*، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، ص۲٦۱.

۲. رک: مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار*، ج۱۰، ص۲۷۰ ـ ۲٦۹.

۳. حسن معلمی، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی*، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، ص۲۷٤ـ ۲٦۸.

سخن درستی نیست؛ زیرا نفس وهیولا و حتی همهٔ جواهر، محسوس نمی‌باشند و صورت حسی و خیالی ندارند و صورتی که از آنها در ذهن نقش می‌بندد صورت مجموعهٔ عوارض آنها است. لذا در تقسیم معقولات اولیه (مفاهیم ماهوی) باید تجدید نظر شود بخصوص با توجه به اینکه شهید مطهری و مرحوم علامه طباطبائی به تبع ملاصدرا ماهیت را اعتباری می‌دانند و مصداق حقیقی برای آن قائل نمی‌باشند بلکه مصداق حقیقی را برای وجود، که معقول ثانی است قائل هستند و در واقع آنچه مصداق و ما به ازاء دارد معقولات ثانیهٔ فلسفی هستند نه ماهوی. حاصل آنکه محسوس بودن همهٔ مفاهیم ماهوی و ما به ازاء داشتن آنها و اینکه ظرف عروض واتصاف ماهیت در خارج باشد، اولاً فی نفسه درست نیست و ثانیاً با مبانی اصالت وجود سازگاری ندارد.

بله اگرمقصود از محسوس بودن را اعم از محسوس مستقیم و غیر مستقیم و اعم از ادراک حسی ذات شئ وعوارض آن بدانیم شاید جواهر نیز محسوس شوند ولی این خروج از اصطلاح خواهد بود.

اصطلاح حکما در تعریف معقولات اولیه و ثانویه[1]

در این بخش کلام متأخرین دربارهٔ معقولات را به نقل از استاد شهید مطهری یادآور می‌شویم و در پایان ایرادات ایشان به سخنان حکما را ذکر می‌کنیم: تعبیر متأخرین این است که آنها موضوع و محمولی را فرض کرده‌اند؛ از ناحیه محمول تعبیر به عروض می‌کنند و می‌گویند محمول عارض بر موضوع می‌شود و از ناحیه موضوع تعبیر به اتصاف می‌کنند، می‌گویند موضوع متصف به محمول می‌شود.

حکما در جایی که محمولی عارض موضوعی می‌شود و موضوع متصف به آن محمول می‌گردد، دو نسبت تصور کرده‌اند: یکی عروض محمول بر موضوع و دیگری اتصاف موضوع به محمول، پیرامون این دو نسبت چهار حالت قابل تصور است:

۱. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض هر دو در خارج باشد، مانند اینکه می‌گوئیم «زید آمد»؛ در اینجا متصف شدن زید به «آمدن» در خارج است یعنی زید در ظرف خارج و به وجود خارجی خود متصف است به صفت «آمدن» و «آمدن» هم در خارج عارض زید شده است، زیرا «آمدن» عرضی است که حال در موضوع خودش است و این حلول و عروض در خارج واقع شده است.

۲. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض هر دو در ذهن باشد مانند اینکه می‌گوییم: «انسان کلی است» کلیت عارض انسان شده است. پس انسان معروض

---

۱. مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار*، ج ۵، ص۲۸۷ـ۲۷۷؛ برای توضیح بیشتر رک: *مجموعهٔ آثار*، ج ۹، ص۳۹٤ـ٤۰۳ و ج ۱۰، ص۳۰٦ ـ ۳۸۱.

و کلیت عارض است. واضح است که ظرف اتصاف انسان به کلیت، ذهن است و ثانیاً ظرف عروض کلیت بر انسان نیز ذهن است زیرا کلیت صفتی است که فقط بر وجود ذهنی انسان اطلاق می‌شود.
۳. ظرف عروض عارض بر معروض، ذهن و ظرف اتصاف معروض به عارض خارج باشد مانند اینکه میگوئیم: انسان ممکن است یا انسان واحد است در اینجا البته مقصود این است که انسان در ظرف خارج، متصف به امکان یا وحدت است یعنی مقصود بیان حالت انسان خارجی است، ولی از طرفی می‌دانیم که خود امکان یا وحدت در خارج وجودی مستقل ندارد تا عارض غیر بشوند پس امکان در عین اینکه صفت انسان است ولی در خارج عارض انسان نیست. این است که میگوئیم ظرف اتصاف خارج و ظرف عروض، ذهن است. بعد استاد چنین می‌گویند:[1] این یک مسأله عجیبی است که شئ در خارج متصف به امری باشد که آن امر در خارج وجود ندارد یعنی انسان نمی‌تواند قبول کند الف متصف به ب باشد در حالیکه ب که صفت الف است در خارج وجود نداشته باشد ولی حکما می‌گویند چنین چیزی محقق است.
٤. ظرف عروض عارض بر معروض، خارج و ظرف اتصاف معروض به عارض ذهن باشد.
از این چهار قسم، قسم چهارم فقط فرض محض و محال است. از سه قسم باقیمانده، قسم اول را معقولات اولیه قسم دوم را معقولات ثانیهٔ منطقی و قسم سوم را معقولات ثانیهٔ فلسفی می‌نامند. بعد از ذکر این تقسیمات، این معقولات را با قسمی از اقسام سه گانه قضایا تطبیق کرده‌اند که به نظر میرسد این بیان در میان متأخرین پیدا شده است و شاید هم از اختصاصات حکیم سبزواری باشد چرا که ما این بیانات را در کلام ابن‌سینا و ملاصدرا نمی‌بینیم، فقط در یکی از فصول اسفار (جلد۲، صفحه ٦٤) جمله‌ای است که این مطلب از آن استشمام می‌شود. حکیم سبزواری فرموده است قضایائی که برای معقولات اولی (که ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج است) تشکیل می‌شود از نوع قضایای خارجیه (حکم به ثبوت محمول برای موضوع در خارج مثل زیدٌ انسانٌ، به طوری که موضوع آن در خارج وجود دارد) است و قضایائی که برای قسم دوم (که ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو ذهن است) تشکیل می‌شود از نوع قضایای ذهنیه (حکم به ثبوت محمول برای موضع در ذهن بطوریکه موضوع آن در ذهن وجود دارد مثل الانسان نوعٌ) است و قضایایی که برای قسم سوم (که ظرف عروض ذهن و ظرف اتصاف خارج است) تشکیل می‌شوند از نوع قضایای حقیقیه (حکم می‌رود روی موضوع ولی موضوع محدود نیست به آن افرادی که در خارج موجود باشد بلکه شامل افراد مفروض الوجود هم می‌شود مثل الانسان ممکنٌ) است.

---

۱. مرتضی مطهری، *مجموعهٔ آثار*، ج۹، ص۳۹۵.

ایرادات وارد بر این نظریه

۱. مَقسَم همهٔ این اقسام را عارض و یا محمول قرار داده است؛ یعنی هر وقت عارضی بر معروض یا محمولی بر موضوعی حمل شود آن وقت آن عارض یا معقول اولی است یا معقول ثانیهٔ فلسفی و یا معقول ثانیهٔ منطقی.

چه لزومی دارد که ما مَقسَم معقولات اولیه و ثانویه را محمول بما هو محمول قرار دهیم؟ پس چیزی که عارض و محمول نیست جزء کدامیک از معقولات است؟ بر حسب این نظریه نه معقول اولی است و نه معقول ثانی! هیچ یک از ماهیات نوعیه مثل انسان عارض بر چیزی نیستند پس طبق این نظریه جزء هیچ یک از معقولات نیستند و حال آنکه مسلماً جزء معقولات اولیه‌اند. پس لزومی ندارد که یک معنای معقول، عارض باشد تا آنکه بگوئیم معقول اولی است و یا معقول ثانی، بلکه معنای معقول قطع نظر از اینکه محمول واقع شود متصف به صفت اولی یا ثانی می‌شود. مثلاً مفهوم انسان از آن جهت که مفهوم انسان است معقول درجهٔ اول است خواه آنکه اعتبار محمول واقع شدن از برای زید و عمر و غیره را در آن لحاظ کنیم یا خیر. باید توجه داشت این اشکال به حاجی سبزواری وارد است نه صدرا و نه بوعلی سینا.

۲. ایراد دوم این است که چه مبنای صحیحی برای تفکیک بین عروض و اتصاف و نیز تفکیک بین ظرف عروض و ظرف اتصاف وجود دارد؟ آیا واقعاً درهر قضیه‌ای دو نسبت وجود دارد که گاهی ظرف یکی از دو نسبت با دیگری مختلف می‌شود؟! یعنی اگر ما موضوعی داشته باشیم و محمولی، مثل زید قائم در اینجا میان زید و قیام یک رابطه‌ای هست این رابطه را به یک طرف (یعنی زید) نسبت بدهیم اسمش اتصاف است و همین رابطهٔ اتحادی را که به طرف دیگر (یعنی قیام) نسبت بدهیم اسمش عروض است. اینها دو چیز و دو نسبت نیستند تا ما بیاییم تفکیک کنیم و بگوییم در اینجا اتصاف در خارج است و عروض در ذهن است بلکه اینها دو اصطلاح‌اند که مربوط به وجود محمولی و وجود رابط می‌باشند.[۱]

باید توجه داشت که استاد شهید، ایراداتی در تطبیق هر یک از معقولات با هر قسم از قضایا وارد کرده است.[۲]

اشاره به مسألهٔ شناخت و اهمیت معقولات[۳]

مسألهٔ شناخت، محدود به معقولات اولیه نیست چرا که محدود کردن مسألهٔ شناخت به مفاهیم ماهوی منجر به همان مشکلاتی می‌شود که هیوم به سمت آنها رفته است. اگر چنین باشد چگونه تکلیف علم ومعرفت را روشن کنیم؟ کانت وهگل و متفکرانی مانند

---

۱. رک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج۹، ص۴۰۳ ـ ۳۹۹.
۲. همان، ص ۴۰۵ ـ ۴۰۳.
۳. همان، ص۳۷۰ ـ ۳۶۹.

آنها وارد راهی شده‌اند که این راه، راه صحیح ودرستی نمی‌باشد اگرچه اینها توجه داشته‌اند که با معقولات اولیه علم درست نمی‌شود. اگر هم اصطلاح معقولات اولیه را هم نیاورده‌اند ولی گفته‌اند با چیزی که مستقیماً از راه حواس آمده است علم درست نمی‌شود. و این معضلی است که فلاسفهٔ غرب گرفتار شده‌اند و ما بخشی از گفتار ایشان را بررسی و مورد نقد قرار می‌دهیم.

اشاره به نظریهٔ کانت در باب شناخت[1]

کانت به همین معقولات ثا نیه که حکما می‌گویند رسیده است؛ اگرچه اسمش را معقولات ثانیه نگذاشته ولی به کلام این‌ها رسیده است. او اسمش را «مقولات» گذاشته باید توجه داشت که درلفظ مناقشه نیست واینکه گفته شود چرا کانت آنها را «مقولات» گفته و ما آنها را «معقولات» می‌گوییم. کانت به دوازده مقوله قائل شده است. البته او در بین مقولات خودش یک چیزهائی را نیز وارد کرده است که از نظر حکما ما جزء معقولات ثانیه نیست یعنی به آن معنا که کانت می‌گوید نیست؛ مثلا کانت زمان و مکان را کاملاً ذهنی می‌داند درحالیکه حکمای ما آن را کاملاً و صد درصد ذهنی نمی‌داند.

تفاوت «مقولات» کانت با «معقولات ثانیه» حکما

۱. کانت به یک نوع بیگانگی مطلق میان مقولات خود و اشیاء خارجی قائل است؛ یعنی قبل از اینکه معقولات اولیه (مقولات ارسطوئی) بیایند اینها وجود داشته‌اند. مقولات کانتی می‌آیند در ظرف آنها (مقولات ارسطوئی) ریخته می‌شوند و اینها (مقولات کانت) جزء ساختمان طبیعی و ذاتی ذهن‌اند در حالیکه حکمای ما معقولات ثانیه را (چه فلسفی و چه منطقی) جزء ساختمان ذاتی ذهن نمی‌دانند؛ زیرا این حکما از عقل هیولانی شروع می‌کنند، می‌گویند در مرحلهٔ اول جز علم ذات به ذات اصلاً چیزی نیست، باقی علوم هم بالقوه‌اند تدریجاً بالفعل می‌شوند. هیچ چیزی برای نفس ذاتی نیست بلکه تمامی علوم تدریجاً پیدا می‌شوند.

۲. کانت معقولات ثانیهٔ حکما (چه معقولات ثانیهٔ منطقی و چه معقولات ثانیهٔ فلسفی) را صد در صد ذهنی دانسته در حالیکه حکمای ما معقولات ثانیهٔ منطقی را صد در صد ذهنی می‌دانند ولی معقولات ثانیهٔ فلسفی را ذهنی صد در صد نمی‌دانند.

با توجه به این تفاوتها، کوششهای کانت، کوشش موفقی از آب در نیامد، چرا که معرفتی را که می‌خواست به این وسیله توجیه کند بیشتر غیر قابل توجیه شد؛ زیرا او این معانی را حتی معانی فلسفی را برد به عالم ذهن و خارج را از اینها عاری کرد و گفت نه علت و نه معلول و نه امکان و...، هیچ یک در خارج نیستند بعد به این اشکال برخورد که اگر علیت ساختهٔ ذهن است از کجا می‌گویی که خارجی وجود دارد؟ چرا که با نفی اصل علیت یا بطور کلی مفاهیم فلسفی در خارج این سؤال مطرح می‌شود آیا خارجی می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟

---

۱. مرتضی مطهری، مجموعه *آثار*، ج۹، ص۳۷۲ ـ ۳۷۰.

در جواب می‌گوییم ذهن، پیش ساخته‌ای ندارد، چرا که اگر معقولات اولیه نباشند معقولات ثانی نخواهند بود یعنی معقولات اولیه باعث شده‌اند که ذهن بتواند معقولات ثانیه را بسازد ولی ساختن ذهن انتزاعی نیست.

چگونگی پیدایش معقولات ثانیه از معقولات اولیه[1]

یک شئ و یک ماهیت به حسب وجود خارجی احکامی دارد همین شئ نه شئ دیگر به حسب وجود ذهنی نیز احکامی دارد. آنوقت کانال ارتباطی ذهن با خارج هم از همین طریق است: یعنی ذهن وقتی که اینها را می‌بیند با خارج ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی همان ماهیات کانال ارتباط با خارج هستند مثلاً «کلیت» را در نظر بگیرید که در عین اینکه امر ذهنی است چگونه با خارج ارتباط پیدا می‌کند. کلیت نمی‌تواند از ذهن بیرون بیاید ولی با اینکه در ظرف ذهن است و از ذهن بیرون نمی‌آید بیان کنندهٔ حال شئ در خارج است. مثلاً شما می‌گویید هر آتشی سوزنده است آنچه که در خارج است این فرد آتش و آن فرد آتش است ابتدا هم که احساس می‌کنید این افراد آتش صورتی در ذهن شما پیدا می‌کنند بعد همین‌ها یک وجود عالی تر پیدا می‌کند به نام آتش (مفهوم کلی آتش)، این مفهوم کلی آتش بر همهٔ افراد خود قابل صدق است. کلیتش عبارت است از آن حالت عمومیت همین معنا که در خارج وجود دارد. عمومیتش در ذهن است ولی عمومیتِ همان معنائی است که آن معنا در خارج وجود دارد پس در خارج «هر آتش» نداریم بلکه در خارج این آتش و آن آتش داریم، ولی ذهن با تعبیر «هر آتش» یعنی حالت کلیت، بیان کنندهٔ این آتش و آن آتش است.

اشاره به نظر هگل در باب شناخت[2]

هگل برای حل مشکل کار دیگری کرد که آن از نظر فرضیه، فرضیهٔ خیلی مهمی است. او دیوار میان ذهن و خارج را بکلی از میان برداشت و گفت چرا شما آمده‌اید ذهن را یک چیز دانسته‌اید و خارج را چیز دیگر؟ این دو (ذهن و خارج) یک چیزند. او فاصله را حتی از آنچه حکمای ما می‌گفتند کمتر کرد. آنها می‌گفتند ما دو وجود داریم: الف) وجود خارجی ب) وجود ذهنی ولی هگل می‌گفت ذهن و خارج یک چیز است، دو چهره از یک امر است هر چه معقول است موجود است و هر چه موجود است معقول است. قهراً خطا و لغزش در ادراک هم دیگر معنی ندارد مگر اینکه معقول نباشد.

اگر ما حرف هگل را بپذیریم دیگر حرف حکما معنی ندارد چون ایشان تفکیک کرده‌اند

---

۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج۹، ص۳۸۸ ـ ۳۸۱.
۲. همان، ص۳۷۳ ـ ۳۷۲.

بین معقولات اولی و معقولات ثانوی و باز میان معقولات ثـانوی منطقـی (کـه آنهـا را ذهنـی محض می‌دانند) و معقولات ثانیهٔ فلسفی (که آنها را متعلق ذهن و خارج هر دو می‌دانند) با توجه به کلام هگل تمامی معقولات اعم از اولی و ثانوی همه در یک ردیف قرار داده می‌شـوند. اما آیا این معقولات را هگل ذهنی می‌داند یا خارجی؟ جواب این است هر دو چرا که از نظـر او ذهن و خارج یکی است پس این معقولات هم ذهنی‌اند و هم خارجی. از اینجـا در فلسـفهٔ هگل ضرورتاً یک موازات بین ذهن و خارج بوجود می‌آید.

بطور کلی مسئله این است که اگر با معقولات اولیه علم و معرفت درست نمی‌شود پـس ایـن علـم و معرفت چگونه و از کجا درست می‌شود علم و معرفت از ضمیمه شدن معقولات اولیه با معقولات ثانیه (چه معقولات ثانیهٔ فلسفی و چه معقولات ثانیهٔ منطقی) درست مـی‌شـود. اینها باید به شکل خاصی به یکدیگر ضمیمه بشوند تا علم و معرفت پیدا شـود و از طرفـی توضیح داده شد که فرضیه و کلام هگل و کانت در مسألهٔ شناخت ناکارآمد است لذا بـرای حـل معضل شناخت در فلسفهٔ غرب چنین باید گفت: ما دو سنخ معلومـات داریـم، معلومـاتی که مستقیماً از راه حواس ظاهری و باطنی وارد ذهن ما شده است که اینها را معقولات اولیه می‌گوییم و یک سلسله معقولات و مفهومات دیگری که از ایـن راه وارد نشـده اسـت البته پیش ساختهٔ ذهن هم نیستند، اساساً ذهن پیش ساخته‌ای نـدارد بلکـه همـین مقـولات اولیه بعد از آنکه از خارج وارد ذهن شدند وجود ذهنی آنها وضع دیگری به خود می‌گیرد؛ چون گفتیم که وجود ذهنی بودن عین حکایتگر بودن از خارج است. این وجود ذهنـی در همان حالیکه حکایتگر از خارج است در ظرف ذهن این وضعیت را پیـدا مـی‌کنـد. این وضعیت، وضعیتی است که برای شیٔ‌ای پیدا شده است که در خارج وجـود دارد لکـن وضعیت درذهن اوست و این در ظرف ذهن به شکلی است که حکـایتگر از خـارج اسـت ولی آن چیزی که حکایتگر است خود همان ماهیت است. این وضعیت فقط نحوهٔ حکایـت او را عمومیت می‌دهد.[۱]

جمع‌بندی

با توجه به اشکالاتی که به کلام استاد مطهری وارد شد به نظر مـی‌رسـد کـه در بـاب مفـاهیم فلسفی و مفاهیم ماهوی و منطقی چنین باید گفت که مفاهیم به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیمی که فقط بر مصادیق ذهنی قابل صدق هستند و بر خارج ذهن قابل انطبـاق نیسـتند و مصدایق آنها فقط در ذهن است که به این مفاهیم، مفاهیم منطقی گویند.

---

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج۹، ص۳۸٦.

۲. مفاهیمی که اینگونه نیستند بلکه در خارج ذهن نیز مصداق دارند و بر امور خارجی و عینی قابل انطباق هستند که این مفاهیم خود دو قسم می‌باشند:

الف) مفاهیمی که در جواب سؤال از چیستی می‌آیند و نشانگر چیستی و ذات اشیاء هستند که به آن مفاهیم ماهوی گویند.

ب) مفاهیمی که بی آنکه چیستی شئ را نشان دهند ناظر به واقعیت‌اند و از هستی و نیستی و یا صفات آن دو سخن می‌گویند و بر مقولات متکثر و حتی متباین صادق‌اند.

مثلاً مفاهیمی مثل کلی، جزئی، نوع و جنس... مفاهیمی هستند که مصادیق آنها فقط در ذهن است لذا بر خارج از ذهن قابل انطباق نیستند. ولی مفاهیمی همچون انسان، درخت، گاو و گوسفند و... مفاهیمی هستند که در خارج از ذهن مصداق دارند و در جواب سؤال از چیستی می‌آیند و نشان دهندهٔ چیستی و ذات اشیاء هستند. به عنوان مثال انسان مصادیقش در خارج زید و بکر و عمرو و... هستند و وقتی که سؤال می‌شود از اینکه انسان چیست؟ می‌گوییم انسان حیوان ناطق است. بر خلاف مفاهیمی همچون امکان، وجوب، وحدت، کثرت اگر چه این مفاهیم بر امور خارجی و عینی قابل انطباق‌اند و در خارج از ذهن مصداق دارند ولی در جواب سؤال از چیستی نمی‌آیند بلکه ناظر به واقعیت هستند و از صفات و حالات این واقع خبر می‌دهند. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم انسان ممکن است این امکان بر امور خارجی مثل زید و بکر و عمرو و... قابل انطباق است و این زید و بکر و عمرو مصادیق امکان در خارج می‌باشند و ما می‌دانیم امکان در جواب سؤال از چیستی نمی‌آید یعنی در جواب این سؤال که انسان چیست؟ نمی‌توان گفت انسان ممکن است بلکه امکان صفات و حالات واقعیات خارجی هستند.

فهرست منابع

۱. مطهری، مرتضی، **مجموعهٔ آثار**، ج ۵، قم، انتشارات صدرا، زمستان ۱۳۸۷ش.

۲. ـــــــــــــ ، مجموعهٔ **آثار**، ج ۹، قم، انتشارات صدرا، پاییز ۱۳۷۵ش.

۳. ـــــــــــــ ، **مجموعهٔ آثار**، ج ۱۰، قم، انتشارات صدرا، پاییز ۱۳۷۵ش.

٤. ـــــــــــــ ، **شرح مبسوط منظومه**، ج ۱، انتشارات حکمت، ١٤٠٤ ق.

۵. معلمی، حسن، **پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی**، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی گروه علمی معرفت شناسی.

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار ـ تابستان ۱۳۹۶

اراده انسان از دیدگاه فلاسفه اسلامی
(ابن سینا، ملا صدرا، علامه طباطبایی، امام خمینی)[1]

سیدهاشم حسینی‌زارگر[2]

چکیده

همان اندازه که تصدیق به وجود «اراده»، در انسان امری بدیهی و وجدانی است، شناخت معنا و حقیقت «اراده» امری پیچیده و مشکل است. به همین دلیل علی رغم وحدت نظر متفکران در وجود اراده، در تفسیر و بیان ماهیت کلی آن اختلاف نظر وجود دارد.

برخی از فیلسوفان اسلامی «اراده» را از کیفیات نفسانی می‌دانند و ضد آن را «کراهت» می‌دانند. ابن سینا معتقد است اراده کردن یک چیز به معنای تصور آن چیز است و در واقع ایشان اراده را به عنوان مبداء فعل می‌داند و معتقد است که تصور در متصور، میلی را برای انجام فعل بر می‌انگیزاند. مرحوم صدرای شیرازی معتقد است که اراده «شوق شدید به کسب مراد و جزء اخیر علّت تامّه است». علاّمه طباطبایی اراده را کیف نفسانی می‌داند امّا متفاوت با کیفیاتی مثل علم و شوق، و معتقد است که اراده با فعل معیت داشته و قبل و بعد از آن، نمی‌تواند وجود داشته باشد. مرحوم امام خمینی اراده را فعلی از افعال نفس می‌دانند.

اراده خود پدیده‌ای است که علت می‌طلبد، ملاصدرا علّت «اراده» را، اراده و یا طبیعت انسان نمی‌داند چون در این صورت منجر به تسلسل می‌شود، همچنانکه ابن سینا می‌گوید: «نفس مضطری است در هیأت مختار». از این جهت، برخی به این نکته تصریح کرده‌اند که علت «اراده» عوامل بیرونی است.

کلیدواژگان

اراده، فعل ارادی، میل، شوق شدید، کیف نفسانی، اختیار، تصمیم.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱.
۲. سطح سه فلسفه اسلامی (shtz2530@gmail.com).

مقدمه

یکی از مهمترین ویژگیهای انسان اراده و اختیار است، به این معنا که در انجام کارهای خود کاملاً آزاد است و هیچگاه از سوی قدرتی مافوق بشر مجبور به انجام فعلی نمی‌شود، حتّی زمانی که از سوی همنوع خود مجبور به انجام فعلی می‌شود باز هم با اختیار و ارادهٔ خویش، فعلی را که بر آن مجبور شده است را انجام می‌دهد.

«اراده» در لغت مترادف با «مشیت» دانسته شده است، بعضی آنرا به معنای نزوع نفس و میل آن به انجام دادن فعل می‌دانند. امّا در فرهنگهای فلسفی به معنای «خواستن، قصد کردن، توجه کردن، تصمیم گرفتن بر انجام کاری و ترجیح عقلانی» آمده است.

در مورد اینکه اراده وجود خارجی دارد یا نه، باید گفت از بین فلاسفه کسی منکر آن نشده؛ بلکه وجود آن را امری فطری و وجدانی دانسته‌اند و در نتیجه بی‌نیاز از اثبات می‌دانند؛ ولی در مورد معنا و حقیقت آن اختلاف نظر دارند. عده‌ای منکر اراده انسان شده اختیار را از انسان سلب کرده؛ در نتیجه جبری مسلک شده‌اند، بعضی هم برای فرار از تالی فاسد عقیدهٔ جبرییون (یعنی نسبت ظلم به خدا دادن)، قول به تفویض را برگزیده‌اند، عده‌ای دیگر قائل به مقارنت ایجاد فعل از جانب خداوند با قدرت اختیار انسان شده و نظریه کسب را پذیرفته‌اند.

پس با توجه به اهمّیّت اراده به عنوان مبدأ فعل؛ شناخت معنای آن و علل و عواملی که در شکل‌گیری آن مؤثر است، ضرورت دارد. در واقع با توجه به اینکه چه معنایی از «اراده» در نظر گرفته می‌شود، نگرش انسان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی شکل خاصی می‌یابد.

در این نوشتار سعی بر آن شده که «اراده» را فقط از جنبهٔ فلسفی و از دیدگاه فلاسفه اسلامی مورد بررسی قرار دهیم. و برای اینکه ثمره بحث بیشتر مشخص شود؛ در پایان، بحث اراده را از جنبه عملی و عمومی نیز مورد بررسی قرار دادیم تا آثار سوء عدم اعتقاد به اختیار و آزادی انسان مشخص شود.

بنابراین موضوعاتی که در این مقاله در پی آن هستیم عبارتند از:

حقیقت و معنای «اراده انسان» در لغت؛

حقیقت و معنای «اراده انسان» درکلام فلاسفه؛

علت «اراده» چیست؟

تفاوت اراده با «تصمیم»، «میل» و«اختیار»؛

اراده و اختیار از جنبه عملی وعمومی؛

۱. حقیقت و معنای «اراده انسان» در لغت

اراده واژه‌ای عربی از ریشه «رود» است. جوهری در صحاح آن را مرادف با «مشیت» دانسته،

و سپس معنای «طلب» را نیز اضافه کرده است.[۱] صاحب «مصباح المنیر» نیز همین معنا را اختیار کرده و می‌گوید: «إِرَادَة: وَ هُوَ الطَّلَبُ وَ الاخْتِيَار؛ اراده، طلب کردن و برگزیدن است».[۲] دهخدا در لغت‌نامه خود، معادل فارسی آن را «خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ» نوشته است.[۳] صاحب کشاف اصطلاحات الفنون اراده را به معنای «نزوع نفس و میل آن به انجام دادن فعل» می‌داند.[٤]

در فرهنگ‌های فلسفی بیشتر به معنای «خواستن، قصد کردن و توجه کردن»[٥] و اشتیاق به انجام کار و طلب کردن آمده است.[٦]

۲. حقیقت و معنای «اراده انسان» درکلام فلاسفه

در فلسفه اسلامی اراده در غیر خداوند به عنوان یکی از شؤونات نفس مطرح است و برخی از حکما آن را صریحاً در زمره کیفیات نفسانی آورده‌اند.[۷] بعضی دیگر معتقدند که اراده به معنی «تصمیم گرفتن بر انجام کاری»، فعل نفس است و ضدی ندارد و با اندکی مسامحه می‌توان حالت تحیّر و دودلی را مقابل آن بحساب آورد.[۸]

البته بسیاری از فلاسفه یادآور شده‌اند که هر چند معنای اراده در نگاه اول روشن و بی‌نیاز از تعریف است، اما تعریف آن به گونه‌ای که تصوری حقیقی از آن بدست آید، دشوار است و از این حیث به دیگر امور وجدانی شباهت دارد که آنها را به آسانی می‌توان دریافت، اما شناخت ماهیت کلی آنها آسان نیست.[۹]

در ادامه به تفصیل، کلام بعضی از فلاسفه را در این زمینه بیان می‌کنیم:

الف) «حقیقت اراده انسان» از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا معتقد است اراده کردن یک چیز به معنی تصور آن چیز است بدان گونه که میان تصور و متصور سازگاری و موافقتی باشد. یعنی تصور در متصور میلی برانگیزد.[۱۰] از دیدگاه

---

۱. اسماعیل بن حماد جوهری، *الصحاح*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ج۱، ص٤٧٨.
۲. احمد بن محمد بن علی المقری الفیومی، *المصباح المنیر*، ذیل واژه‌ی اراده.
۳. علی اکبر دهخدا، *لغتنامه*، ص١٦٠٥.
٤. محمد اعلی بن علی التهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج۱، ص٥٥٢.
٥. سجادی، جعفر، فرهنگ علوم عقلی، تهران، کوش، ۱۳۷۳، ص۱۳۰
٦. جمیل صلیبا، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، ص١٢٤.
۷. صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج٤، ص١١٣.
۸. محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج۲، ص۹۱.
۹. صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج٦، ص٣٣٧ـ٣٣٦.
۱۰. ابن سینا، *التعلیقات*، به کوشش: عبدالرحمن بدوی، ص١٦.

او افعال اختیاری بیش از امور نفسانی دیگر، به نفس وابسته است و از خیال یا وهم و یا عقل مایه می‌گیرد به طوری که مقدمات خیالی، وهمی و عقلی، یا قوه غضبی را برای دفع ضرر بر می‌انگیزانند و یا قوه شهوانی را برای جلب منفعت یا نیاز ضروری، تحریک می‌کنند، و نیروی پراکنده در اعضای بدن، در حرکات خود جز از این قوا، فرمان نمی‌گیرد.[۱]

تعبیر ابن‌سینا از «اراده» به عنوان مبدأ فراهم آورنده، به این جهت است که در مقام اراده، عوامل برانگیزاننده فاعل (اعم از ادراک و میل) با هم جمع می‌شوند و مقدمات صدور فعل را کامل می‌نمایند و از این رو است که برخی حکما از اراده به «اجماع» نیز تعبیر کرده‌اند.[۲]

تحلیل این مطلب بر اساس نظام علّی، بدین صورت است که اراده معلول گرایش‌های گوناگون در نفس است و ناگزیر باید میان اراده و مقدمات آن رابطه ضروری علیّت برقرار باشد. بدین ترتیب رابطه علیّت، میان سه رکن فعل ارادی به ترتیب برقرار است:

فاعل یا مبدأ اراده؛

اراده به عنوان عنصر تعیّن بخش؛

مراد، یعنی آنچه با تعلق گرفتن اراده به آن پدید می‌آید.

قاعده سنخیّت میان علّت و معلول، این امکان را می‌دهد که با شناخت هر یک از این ارکان در یک فعل ارادی خاص، بتوان درباره دو رکن دیگر با ملاحظه جهت علّی به استنتاج پرداخت، مثلاً از روی صفاتی که فعل ارادی خاصی دارا است می‌توان درباره فاعل آن و نوع اراده‌ای که به فعل داشته است، سخن گفت.

ب) «حقیقت اراده انسان» از دیدگاه ملاّصدرا

صدرالمتألهین شیرازی در مورد معنای اراده می‌گوید: «اراده شوق شدید به کسب مراد و جزء اخیر علت تامه است».[۳] و نیز در جای دیگر در این مورد می‌گوید: «میل و شوق شدیدی که از عقل عملی منشاء می‌گیرد، اراده نامیده می‌شود».[۲] تمایز شوق از شوقِ مؤکد، در افعال انسانی قابل فهم است، از آن جهت که فعل انسان برآیند گرایش‌ها و تدبیرهای گوناگونی است که می‌تواند شوق‌های مختلفی را در او بر انگیزد و در چنین حالی شوق به تنهایی برای صدور فعل کافی نیست؛ بنابراین، شوق اکید را به معنی نسبی شدت، نباید گرفت، بلکه باید آن را غلبه قطعی یک شوق بر گرایش‌ها و تمایلات مخالف آن محسوب کرد (که در واقع این غلبه حاصل قوّت یکی از قوای سه‌گانه غضبیّه، شهویّه یا عاقله است که مبدأ این شوق است،

---

۱. حسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج۲، ص٤١٣ـ٤١١.

۲. همو، *الشفا*، به کوشش: ابراهیم مدکور و دیگران، ص١٧٤و٢٨٤.

۳. صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج۸، ص۳۲۳.

یعنی هریک از قوای سه گانه قوت یابد، گرایش او غلبه یافته و شوق حاصل از آن شدت می‌یابد و فعل، مطابق این گرایش واقع می‌شود) و این همان اراده است.[۱]

حکما به ارتباطی مستقیم و بدون واسطه میان اراده و قوای محرکه فاعل، قائل شده‌اند؛ بدین معنی که چون در نفس، نسبت به صورت خیالی فعل، حالت شوق اکید یا اراده پدید آید، اگر در بدن ناتوانی نباشد، این حالت انفعالی خود بخود به بدن نیز راه می‌یابد و حرکت می‌آفریند.[۲]

صدرا دو دلیل بر این مطلب می‌آورد: دلیل اول مبتنی بر این است که درک وجدانی فاعل در موضع فعل، میان اراده و ظهور خارجی آن نمی‌تواند واسطه و فاصله‌ای بیابد. دلیل دیگر این است که از قوه محرکه، هم فعل برمی‌آید و هم عدم آن، آنچه به ترجیح یکی از دو طرف می‌انجامد، مقدمات ادراکی فعل است. در این حالت اگر صدور فعل نیازمند واسطه‌ای جسمانی باشد به تسلسل باطل می‌انجامد، زیرا تحقق همان واسطه جسمانی نیز خود به واسطه‌ای دیگر نیاز خواهد داشت.[۳]

ج) «حقیقت اراده انسان» از دیدگاه علاّمه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز در معنای اراده بیانی مخالف با ابن‌سینا و صدرا اختیار می‌کنند. ایشان ضمن اینکه اراده را کیف نفسانی می‌شمارند آن را امری غیر از علم و شوق می‌دانند، ایشان در این مورد می‌فرمایند: «هنگامی که علم فاعل منتهی شود به اینکه فعل برای فاعل خیر است به دنبال آن در فاعل، شوقی بسوی انجام فعل پدید می‌آید. پس خیر، مطلقاً و در هر حال محبوب است و حتی به هنگام فقدان خیر، اشتیاق به تحقق آن وجود دارد و این شوق، کیف نفسانی است و قطعاً غیر از علمی است که سابق بر شوق در انسان وجود دارد و به دنبال شوق، اراده پدید می‌آید و اراده، کیف نفسانی است و غیر از علم به خیر بودن فعلی است که سابق بر اراده وجود دارد. و نیز اراده، قطعاً غیر از شوق است و با تحقق اراده، فعل محقق می‌شود؛ فعلی که عبارت است از تحریک عضلات به واسطه قوه عامله که در عضلات پخش شده‌اند».[٤] ایشان ضمن تصریح به اینکه «اراده که عبارت از کیف نفسانی است، غیر از علم و شوق می‌باشد» اشاره دارند بر اینکه اراده با فعل، معیت داشته و قبل و بعد از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد.[۵]

---

۱. صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج۹، ص۲٤۵.

۲. ابن سینا، *الشفا*، به کوشش: ابراهیم مدکور و دیگران، ص۱۷۲ـ۱۷٤.

۳. صدرالدین محمد شیرازی،*الاسفار الاربعه*، ج۲، ص۱۸۳ـ۱۸٤.

٤. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص۲۹۸.

۵. «علی أن الإرادة بهذا المعنی هی مع المراد إذا کان من الأمور الکائنة الفاسدة لا توجد قبله و لا تبقی بعده»، همان.

همان طور که از کلام علامه طباطبایی فهمیده می‌شود، ایشان تنها سخنی که در مورد اراده می‌گویند آن است که، اراده امری غیر از علم و شوق است اما در مورد اینکه واقعیت آن چیست، هیچ بیانی ارائه نمی‌دهند. در واقع تنها یک تعریف سلبی از اراده ذکر می‌کنند که مفید هیچ شناخت ثبوتی نیست. علاوه بر این در مورد معیت اراده با مراد باید گفت اگر منظور علامه از عدم تقدم اراده بر فعل، تقدم زمانی و حضور آن در مرحله قبل از تحقق فعل است؛ بدین معنی که اراده در جزئی از زمان که قبل از زمان تحقق مراد است، حضور نداشته باشد، قطعاً چنین سخنی را هیچ کس قائل نیست بلکه آنچه که حکما در تقدم اراده بر فعل اظهار می‌دارند، به معنای تقدم رتبی و عقلی است. در واقع همان طور که هر علتی بر معلول خود تقدم رتبی دارد، در این مسأله نیز فعل با مبادی طولی خود (اعم از تصور و تصدیق، شوق و اراده) معیت زمانی داشته ولی در بین اجزاء این سلسله طولی تقدم و تأخر رتبی وجود دارد لذا اراده بر مراد (فعل) تقدم رتبی دارد.[۱]

د) «حقیقت اراده انسان» از دیدگاه امام خمینی

ایشان اراده را امری انفعالی نمی‌دانند بلکه آن را فعلی از افعال نفس می‌دانند[۲] و معتقدند که هر فعل اختیاری که از انسان صادر می‌شود مسبوق به تصور و تصدیق به فائده است در نتیجه اگر موافق با تمایلات نفس باشد به آن شوق پیدا می‌کند و آن را اختیار می‌کند و تصمیم می‌گیرد که آن را انجام دهد بنابراین عضلات به حرکت در می‌آیند و آن را انجام می‌دهند؛ گاهی نیز شوق به آن عمل ندارد اما عقل چون در انجام آن مصلحت مشاهده می‌کند باز هم انجام می‌دهد، مانند خوردن داروی تلخ.

۳. علت اراده چیست؟

از آنچه گفته شد آشکار می‌شود که رابطه‌ای بر پایه علّیّت بین مقدمات فعل ارادی برقرار است و ضرورت چنین رابطه‌ای به اراده فاعل بستگی ندارد. با توجه به سرشت انفعالی تصور (که نخستین مقدمه اراده است) می‌توان حکم مذکور را به مجموع مقدمات که همان اراده

---

۱. فاطمه سلیمانی، *بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی*، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال نهم، شماره ۳۰-۳۱، پاییز و زمستان ۱۳۸٤.

۲. «أنّ کلّ فعل اختیاری صدر منّا مسبوق بالتصوّر و التصدیق بالفائدة بنحو. فإن کان موافقاً لتمایلات النفس و مشتهیاتها، تشتاق إلیه و بحسب اختلاف مراتب الملائمة یشتدّ الاشتیاق إلیه، ثمّ بعد الاشتیاق قد تختاره و تصطفیه فتعزم علی إتیانه و تهمّ إلیه فتحرّک الأعضاء التی تحت سلطانها نحوه فتأتی به. و إن لم یکن ملائماً لمشتهاها لکنّ العقل یری أصلحیة تحقّقه و إتیانه یحکم- علی رغم مشتهیات النفس- بإتیانه، فتختار النفس وجوده و تعزم علیه و تهمّ و تحرّک الأعضاء کشرب الدواء النافع و قطع الید الفاسدة، فإنّ العقل یحمل النفس علی الشرب و القطع مع کمال کراهتها» امام خمینی، ص۲۳.

باشد، چنین تعمیم داد که اراده خود نمی‌تواند به اراده دیگر بستگی یابد، و اگر غیر از این باشد، علت تا بی‌نهایت به تسلسل می‌انجامد.[۱]

از این جهت، برخی به این نکته تصریح کرده‌اند که علت اراده عوامل بیرونی می‌باشد.[۲]

ابن‌سینا در این باره می‌گوید که اراده نه به اراده دیگر پدید می‌آید و نه از طبیعت صاحب اراده؛ زیرا اگرطبیعت، اراده را سبب شود، لازم می‌آید که با دوام طبیعت در وجود فاعل، اراده او نیز پیوستگی یابد. اراده هم مانند هر پدیده حادثی عللی دارد و این علل، موجباتی فراهم آمده از پدیده‌های ارضی و سماویند.[۳] وی در جای دیگر می‌گوید: «نفس، مضطری است در هیأت مختار؛ و حرکات آن همانند حرکت در طبیعت، تسخیری است، زیرا به امور عارضی و انگیزاننده‌ای بستگی دارد که نفس در واقع مسخر آنهاست. تفاوت در این است که او از اغراض خویش آگاهی دارد، ولی طبیعت چنین نیست و فعل اختیاری در حقیقت جز بر ذات باری تعالی صحیح نیست.[٤]

امام نیز در پاسخ از اشکال معروف تسلسل در «اراده» این گونه می‌فرمایند: «افعال اختیاری که از نفس صادر می‌شود بر دو گونه است:

۱. افعالی که به وسیله اسباب و ادوات جسمانی صادر می‌شود مانند نوشتن. در این گونه کارها در درجه اول عامل، حرکت است و در درجه دوم عامل آن اثری است که از حرکت حاصل می‌شود... در این گونه افعال، میان نفس مجرد و فعل، واسطه‌ها و مبدأهایی وجود دارد از قبیل تصور، عزم و تحریک عضلات؛

۲. قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که یا بدون واسطه از نفس صادر می‌شود و یا اگر واسطه‌ای باشد واسطه غیر جسمانی است مانند بعضی از تصورات که تحقق و وجودشان با فعالیت همراه می‌باشد و نفس، آن تصور را ایجاد می‌کند بلکه می‌توان گفت که همه صورت‌های ذهنی و تصورات نفس بدون واسطه انجام می‌گیرد و تنها خلاقیت نفس است که آنها را ایجاد می‌کند مانند اینکه نفس به واسطه اشتغال به علم و صنعت آن را فرا می‌گیرد و سپس در اثر ممارست و پی‌گیری، ملکه و نیروئی در او پیدا می‌شود که آن ملکه و نیرو خود بسیط است ولی تفصیل آفرین است.[۵]

---

۱. ابن سینا، *النجاة*، به کوشش: محمد تقی دانش پژوه، ص۷۰۱ـ۷۰۰.

۲. ابن سینا، *التعلیقات*، به کوشش: عبدالرحمن بدوی، ص۲۲؛ صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ٤، ص١١٤.

۳. همو، *النجاة*، به کوشش: محمد تقی دانش پژوه، ص۷۰۱، ۷۰۲ و ۷۰٦.

٤. همو، *التعلیقات*، به کوشش: عبدالرحمن بدوی، ص۵۳.

۵. روح اله الموسوی الخمینی، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح: احمد فهری، ص۱۱۱-۱۱۰.

ایشان سپس در تبیین فاعلیت نفس در صدور تصورات، تفاوت این نوع فاعلیت را با نوع اول مشخص می‌سازند: «پس بنابراین نفس انسان با اینکه این گونه افعال را با علم و اراده و اختیار خلق می‌کند و فاعل آنها است ولی این مبادی یعنی علم و اراده و اختیار بـه طـور تفصـیل بدان گونه که در قسم اول بود، در نفس نیست. زیرا روشن است که نفس برای اینکه صورتی در خود بیافریند به مبادی یعنی تصور آن صورت و تصدیق به فایده‌اش و شوق و عـزم و تحریـک عضله نیازی ندارد، بلکه امکان ندارد که این واسطه‌ها میان نفس و صورتهایی کـه مـی‌آفرینـد قرار بگیرند. زیرا بدیهی است که تصور نمی‌تواند مبـدأ تصـور باشـد بلکـه نفـس بـه واسـطه خلاقیتی که دارد آن تصور را می‌آفریند و نفس در خلق صورتها فاعل بالعنایه است یعنی تنهـا توجه نفس کافی است که صورت، وجود یابد بلکه نفس در این گونه موارد فاعـل بـالتجلی اسـت زیرا نفس مجرد است و هر مجردی فعلیات معلول خودش را در مرتبه ذاتش دارا است و چون این چنین است خلاقیتش نیازی به تصور زائد ندارد بلکه همان واجدیت ذاتی که در مرتبه تجـرد نفس است برای خلاقیت کافی است؛ همان گونه که اراده و عزم و قصد زائد را هم لازم ندارد.»[۱]
بدین ترتیب از نظر ایشان عزم و اراده از افعال نفس است و برای صدور آن نیازی بـه عـزم و ارادهٔ دیگر نیست. لذا در ادامه چنین می‌فرمایند: «پس از روشن شدن این مطلب بدان کـه عـزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس است و مانند شوق و محبت نیستند که از امور انفعـالی باشند پس مبدأ اراده و تصمیم، خود نفس است و این مبدئیت نه به واسطه آلات جرمانی و جسمانی است که محتاج به واسطه باشد بلکـه نفـس انسـان، اراده و قصـد را بـدون آنکـه واسطه جسمانی داشته باشد ایجاد می‌کند و هر چیزی که این چنین باشد و بدون واسـطه از نفس صادر شود نه تنها احتیاج به اراده زائد که میان مرتبه ذاتش است دارد، بلکه اراده و قصد و تصمیم را نیز ایجاد می‌کند. نفس نیز مانند همه فاعلهای مجرد اثر خـودش را در مرتبـه ذاتش به گونه‌ای برتر و شریفتر و کاملتر دارا است و نسبت به اراده نیـز همـین حـال را دارد، چیزی که هست آن است که چون نفس مادامی که تعلق به بدن خـاکی دارد و در بنـد زنـدان طبیعت است و تجرد کامل خودش را باز نیافته است، در معرض تغییرات و تبدلات قرار مـی‌گیـرد و گاهی فاعلیت دارد و گاهی ندارد و زمانی عزم و اراده دارد و زمانـــی نـدارد و لازم نیسـت که بـه طور دائم فعال و یـا دائماً عالم و صاحب عزم باشد.[۲]
پس انسان گرچه همواره آزاد و مختار است ولی از خودِ «اختیار»، او را گریـزی نیسـت بلکـه

۱. روح اله الموسوی الخمینی، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح: احمد فهری، ص۱۱۱-۱۱۰.
۲. همان، ص۱۱۲ـ۱۱۱.

مضطر به اختیار است. انسان در هر کار بر سر دو راهی است و همیشه متوقف بین «نجـدین» است و هر یک از دو طرف فعل می‌تواند به او استناد پیدا کند و او در برابر هر فعـل به گونه‌ای است که «إن شاء فَعَل و إن لم یشأ لم یفعل».

تفاوت اراده خدا و اراده انسان

فرق بین اراده خدا و انسان در همین است که خداوند هیچگاه بر سر دو راهی قرار نمی‌گیـرد به خلاف انسان؛ مضافاً بر اینکه «انسان اگر چیزی را اراده می‌کند باید متوسل بـه چیزهـایی غیر از ارادهٔ خود شود وتا آن اسباب و وسایل را تحصیل نکند و موانع را بر طرف نکنـد از ارادهٔ او کاری ساخته نیست، امّا اراده خدا چون محیط بر همه چیز است پس همه چیـز بـه ارادهٔ او می‌باشد، اسباب و وسایط و موانع هم مولود ارادهٔ او می‌باشد لذا در مرتبـه‌ای کـه اراده او حاکم است هیچ چیز در برابر او به عنوان شرط یا سبب یا مانع وجود ندارد و همه محکوم و تابع ارادهٔ او می‌باشد».[1] بر اساس این دیدگاه پاسخی که به مسأله جبر و اختیـار انسـان در ادامه خواهیم داد، بر این اصل مبتنی است که ملاک اختیاری بودن فعل، بر آمدن از نهاد فـرد، یا به تعبیری خود انگیختگی او است، نه آنکه فاعل بتواند از تأثرات نفس هم آزاد باشد.[2] ابن رشد نیز در این باره می‌گوید: «عللی که خداوند از خارج تحت سـلطه خـود دارد، تنها تمام کننده افعالی که ما به طرف آنها جلب می‌شویم یا از آنها دور می‌شویم نیست، بلکه آنها عللی هستند برای اینکه ما یکی از متقابلین را اراده کنیم. در واقع اراده همان شـوقی اسـت که از یک نوع تخیل یا از تصدیق به شیء برای ما حاصل می‌شود؛ و این تصدیق به اختیـار ما نیست، بلکه چیزی است که بر ما عارض می‌شود توسط اموری که در خارج از مـا هسـتند. به عنوان مثال وقتی امر اشتهاآوری از خارج بر ما عرضه می‌شود، ما ضـرورتاً بـدون اختیـار به آن امر میل پیدا می‌کنیم و بسوی آن حرکت می‌نماییم. و همچنین زمانی که امر ترسـناکی از خارج بر ما عرضه می‌شود بالاضطرار نسبت به آن کراهت پیدا می‌کنیم و از آن فـرار مـی‌نمـاییم. وقتی مسأله چنین باشد، پس اراده ما محفوظ است به اموری که از خارج است و مربـوط به این امور می‌شود.[3]

فعلی که از انسان سر می‌زند، به معنی واقعی همان حرکت محسوسی است که بـر اثـر اراده در اعضای فاعل روی می‌دهد. حال آنکه غالباً قصد فاعل متوجه اثر بیرونی حرکت خویش اسـت، و این اثر ناگزیر به عوامل خارج از وجود فاعل و محدودیت‌های طبیعـی عـالم مـاده بسـتگی

---

۱. مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، ص۱۱۷

۲. فاطمه سلیمانی، *مقاله بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی*.

۳. محمد ابن رشد، *منهاج الأدله*، ص۲۲۶.

تمام دارد. بدین ترتیب، باید میان غایت نهایی و غایاتی که فاعل در مراحل رسیدن بـه آن غایـت به عنوان وسیله و واسطه منظور می‌دارد، تمایز گذاشت و همین تمایز، در اراده‌هـای متعلـق به این دو نوع فعل نیز صادق است.[1]

٤. تفاوت اراده با «تصمیم»، «میل» و«اختیار»

بعضی از کلمات هستند که معمولاً به جای همدیگر به کار می‌روند و این اسـتعمال، یا به خاطر مترادف بودن آنهاست و یا به خاطر توهم مترادف بودن این الفاظ اسـت در حـالی که با یگدیگر مترادف نبوده واز نظر معنا با یگدیگر متفاوت هستند، از این قبیل الفاظ می‌تـوان الفاظ «تصمیم»،«اختیار» و «میل » را نام برد که به جای لفظ «اراده» استعمال می‌شود. در چنـین مواقعی باید برای جلوگیری از این خطا، معنای هر کدام را جداگانه بیان داشت. در ادامه این بحـث تفاوت هر کدام از این الفاظ را با اراده بیان می‌کنیم.

الف) «اراده» و«تصمیم» وتفاوت آن دو

برخی اوقات کلمه‌ی«تصمیم» به جای کلمهٔ «اراده» به کار می‌رود درحالی که بین این دو لفظ تفاوتهای مهمّی وجود دارد. این تفاوتها عبارتند از:

۱. در بسیاری از اوقات بدون اینکه اثری از تصمیم در خـود احسـاس کنـیم اراده را بـه طـور روشن در درون خود دریافت می‌کنیم یعنی رسیدن به هدف را می‌خـواهیم وهمچنـین کـاری که ما را به آن هدف خواهد رساند مورد اراده قرار می‌دهیم ولی هنوز تصـمیم بـه انجـام کـار ورسیدن به هدف نگرفته‌ایم.

۲. در آن حال که تصمیم می‌گیریم، احساس می‌کنیم از پدیدهٔ اراده که یک پدیدهٔ قابـل شـدت و ضعف و عبور است، عبور نموده ودارای یک حالـت روانـی غیـر قابـل عبـور و شـدت وضعف گشته‌ایم.

۳. اراده به معنای خواستن واشتیاق می‌تواند به کارها و هدفهای امکان ناپذیر هم تعلّـق گیـرد، در صورتی که تصمیم محال است به کارهای امکان ناپذیر تعلّق گیرد.[2]

بنابراین با وجود این تفاوتها «اراده و تصمیم» مترادف یگـدیگر نیسـتند و نمـی‌تـوان آنها را درجای یگدیگر استعمال کرد.

ب) «ارده» و«میل» وتفاوت آن دو

شهید مطهری در کتاب فلسفه اخلاق می‌فرماید: «میل در انسان کششی اسـت بـه سـوی یـک

---

۱. فاطمه سلیمانی، *مقاله بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی.*

۲. محمدتقی جعفری، *جبر و اختیار*، ص٧٤.

شیء خارجی؛ انسان گرسنه است غذایی سر سفره می‌آورند در خودش احساس میل بـه غـذا می‌کند یعنی نیرویی در درون انسان است که او را به سوی غـذا مـی‌کشـد. پـس «میـل»، جاذبه و کششی است میان انسان و یک عامل خارجی که انسان را به سوی آن شیء خـارجی می‌کشاند... . ولی اراده به درون مربوط است نه بیرون، یعنی یـک رابطـه میـان انسـان وعـالم بیرون نیست بلکه برعکس بعد از این که انسان اندیشه و محاسبه می‌کند میان کارها، با عقل خودش مصلحتها و مفسده‌ها را با یگدیگر می‌سنجد و بعد تشخیص می‌دهد که اصلح و بهتر این است نه آن، سپس اراده می‌کند آنچه را عقل به او فرمان داده انجام دهد نه آنچـه که میلش می‌کشد.[۱]

ج) «اراده» و«اختیار» وتفاوت آن دو

دو واژهٔ «اراده واختیار» کاربردهای مختلفی دارند که کما بیش دارای مناسبت‌هایی بـا یگـدیگر می‌باشند ولی غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه می‌شود و لذا باید بحثی هم از اختیـار کرد تا با کاربردهای آن آشنا شویم.

واژه اختیار نیز مانند «اراده» معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و آن عبـارت است از این که فاعل ذی شعور کاری را بر اساس خواسـت خـودش و بـدون اینکـه مقهـور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد. معنای دوم اختیـار ایـن اسـت کـه فـاعلی دارای دو نـوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد؛ به این معنی، مساوی با انتخاب و گزینش بوده و ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار می‌رود. معنای سوم آن این اسـت که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشـاری بـرای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشـار و تهدیـد دیگـری انجـام می‌گیرد. و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محـدودیت امکانـات و در تنگنـا واقع شدن فاعل نباشد این معنا در مقابل کار اضطراری اسـت کـه در اثـر چنـین محـدودیتی انجام می‌گیرد طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شـود که از گوشت مردار بخورد کارش اختیاری نخواهـد بـود هـر چنـد طبـق اصـطلاحات دیگـر «اختیاری» نامیده می‌شود.[۲]

با دقت در این معانی و با توجه به مطالب گذشته (که مراحل شکل‌گیری فعـل ارادی

---

۱. مرتضی مطهری، مجموعه *آثار*، جلد ۲۲، فلسفهٔ اخلاق، ص۳۲۸.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج۲، ص۹٤.

و به تعبیری مبادی یا مقدمات آن عبارت بودند از: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق به فایده آن ـ خواه در جلب منفعت باشد، یا دفع ضرر؛ ۳. شوق به انجام دادن فعل؛ ٤. اراده یا شوق مؤکد و غالب؛ ۵. نیروی حرکتی بدن)، دومین مرحله از مراحل شکل‌گیری فعل ارادی تصدیق به فایده است که در واقع همان برگزیدن و انتخاب است و این یکی از معانی اختیار است، پس اختیار را باید یکی از مقدمات اراده دانست نه خود اراده.

۵. اراده و اختیار از جنبه عملی وعمومی[۱]

هر چند مسأله اراده و آزادی انسان، به اصطلاح یک مسأله متافیزیکی است و به فلسفه کلی و ماوراء الطبیعه مربوط است، ولی از دو نظر شایستگی دارد که در ردیف مسائل عملی و اجتماعی نیز قرار گیرد: یکی از این نظر که طرز تفکری که شخص در این مسأله پیدا می‌کند، در زندگی عملی و روش اجتماعی و کیفیت برخورد و مقابله او با حوادث مؤثر است. بدیهی است که روحیه و روش کسی که معتقد به جبر و عدم تاثیر در سرنوشت خویش است، با کسی که خود را حاکم بر سرنوشت خود می‌داند و معتقد است حر و آزاد آفریده شده است، متفاوت است. در صورتی که بسیاری از مسائل فلسفی این گونه نمی‌باشند و در روحیه و عمل و روش زندگی انسان اثر ندارند از قبیل: حدوث و قدم زمانی عالم، و تناهی و لاتناهی ابعاد عالم، نظام علل و اسباب و امتناع صدور کثیر از واحد، عینیت ذات و صفات واجب الوجود و امثال اینها؛ این گونه مسائل تأثیر بارزی در روش عملی و روحیه اجتماعی شخص ندارند.

دیگر، از این جهت که مسئله ی اراده واختیار انسان مرتبط با مسئله سرنوشت و قضا و قدر است در عین اینکه از نظر پیدا کردن راه حل در ردیف مسائل خصوصی است، از نظر تعداد افرادی که در جستجوی راه حلی برای آن هستند در ردیف مسائل عمومی است یعنی این مسأله از مسائلی است که برای ذهن همه کسانی که فی‌الجمله توانایی اندیشیدن در مسائل کلی دارند، طرح می‌شود و مورد علاقه قرار می‌گیرد، زیرا هر کسی طبعا علاقمند است بداند آیا یک سرنوشت محتوم و مقطوعی که تخلف از آن امکان‌پذیر نیست، مسیر زندگانی او را تعیین می‌کند و او از خود در این راهی که می‌رود اختیاری ندارد؟! مانند پرکاهی است در کف تند بادی؟! یا چنین سرنوشتی در کار نیست و او خود می‌تواند مسیر زندگی خود را تعیین کند؟ بر خلاف سایر مسائل فلسفه کلی که همچنانکه از نظر یافتن راه حل، جنبه خصوصی دارند از جنبه توجه اذهان، به جستجو برای یافتن راه‌حل، نیز دارای جنبه خصوصی می‌باشند. از این دو نظر، این مسأله را می‌توان در ردیف مسائل عملی و عمومی و اجتماعی نیز طرح کرد. درگذشته کمتر، از جنبه عملی و اجتماعی به این مسأله توجه می‌شد و فقط ازجنبه نظری

---

۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، جلد ۲۲، فلسفه اخلاق، انسان وسرنوشت (با اندکی تلخیص وتصرف)، ص۳۷۲ـ۳٦۷.

و فلسفی و کلامی طرح و عنوان می‌شد، ولی دانشمندان امروز بیشتر به جنبه اجتماعی و عملی آن اهمیت می‌دهند و از زاویه تأثیر این مسأله در طرز تفکر اقوام و ملل و عظمت و انحطاط آنها به آن می‌نگرند. برخی از منتقدین اسلام، بزرگترین علت انحطاط مسلمین را اعتقاد به قضا و قدر و سرنوشت قبلی ذکر کرده‌اند.

اینجا طبعا این سؤال پیش می‌آید: اگر اعتقاد به سرنوشت سبب رکود و انحطاط فرد یا اجتماع می‌شود، پس چرا مسلمانان صدر اسلام این طور نبودند؟ آیا آنها به قضا و قدر و سرنوشت قبلی اعتقاد نداشتند و این مسأله جزء تعلیمات اولیه اسلام نبوده و بعداً در عالم اسلام وارد شد ـ همچنانکه بعضی از مورخین اروپایی گفته‌اند ـ و یا اینکه نوع اعتقاد آنها به قضا و قدر طوری بوده که با اعتقاد به اختیار و آزادی و مسؤولیت منافات نداشته است؟ یعنی آنها در عین اینکه به سرنوشت اعتقاد داشته‌اند، معتقد بوده‌اند که سرنوشت به نحوی تحت اختیار و اراده انسان است و انسان قادر است آن را تغییر دهد.

اگر چنین طرز تفکری داشته‌اند، آن طرز تفکر بر اساس چه اصول و مبانی‌ای بوده است؟ قطع نظر از اینکه مسلمانان صدر اسلام چگونه استنباط کرده بودند، باید ببینیم منطق قرآن در این مسأله چیست و از پیشوایان دین در این زمینه چه رسیده است و بالاخره منطقا ما باید چه طرز تفکری را در این مسأله انتخاب کنیم؟ بهترین مرجع در این مسأله برای ما مسلمانان آیات قرآن می‌باشد و لذا برای یافتن پاسخ سوال به قرآن رجوع می‌کنیم. با رجوع به قرآن با دودسته از آیات برخورد می‌کنیم که به ظاهر با یکدیگر تعارض دارند:

الف) آیاتی که ظهور در حاکم بودن خدا بر سرنوشت انسان دارد؛

در برخی از آیات قرآن صریحا عدم حکومت و دخالت انسان در سرنوشتش، و اینکه هیچ حادثه‌ای در جهان رخ نمی‌دهد مگر به مشیت الهی و آن حادثه قبلا در کتابی مضبوط بوده است، تایید شده است از قبیل «ما اصاب من مصیبهٔ فی‌الارض و لا فی‌انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراها ان ذلک علی الله یسیر»[1] (هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما به شما نمی‌رسد مگر آنکه قبل از آنکه آن را ظاهر کنیم، در کتابی ثبت شده و این برخدا آسان است).

ب) آیاتی که می‌گوید انسان مختار است؛

اما آیاتی که دلالت می‌کند بر اینکه انسان در عمل خود مختار و در سرنوشت خود مؤثر است و می‌تواند آن را تغییر دهد: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»[2] (خدا وضع هیچ مردمی را عوض نمی‌کند مگر آنکه خود آنها وضع نفسانی خود را تغییر دهند).

---

۱. حدید، ۲۲؛ همچنین آل عمران، ۱۵٤؛ انعام، ۵۹؛ حجر، ۲۱؛ طلاق، ۳؛ ابراهیم، ٤ و آل عمران، ۲٦.

۲. رعد، ۱۱؛ همچنین نحل، ۱۱۲؛ توبه، ۷۰؛ عنکبوت، ٤۰؛ روم، ۹؛ آل عمران، ۱۸۲؛ انسان، ٤۳؛ کهف، ۲۹۷؛ روم، ٤۱؛ شوری،۲۰ و اسراء، ۱۸.

از نظر غالب مفسرین و متکلمین، آیات قرآن در زمینه سرنوشت و آزادی و اختیار انسان، متعارض. می‌باشند و ناچار یک دسته از آیات را باید تأویل و برخلاف ظاهر حمل کرد.

دیدگاه صحیح در حلّ تعارض آیات

دو نظریه جبر مطلق و تفویض مطلق در حلّ مشکل تعارض بین آیات وجود دارد و هر گروهی(معتزله واشاعره) برای اثبات نظریهٔ خود، آن دسته از آیاتی را که مخالف با نظریهٔ او بوده را تأویل کرده است در حالی که در آیات قرآن، تعارض به این معنا که اصلاً آیات با یگدیگر قابل جمع نباشند، وجود ندارد؛ پس نظریه ی سوّمی هم غیر از جبر و تفویض می‌تواند وجود داشته باشد وآن نظریهٔ «امر بین الامرین» است.

با مطالعهٔ روایات بدست می‌آید که این نظریه در واقع نظریهٔ ائمه می‌باشد، و برای اوّلین بار توسط حضرت علی مطرح گردیده است، چنانکه روایت شده است که حضرت دربارهٔ شگفتی‌های روح و قلب انسان سخن می‌گفت، در این هنگام شخصی بلند شد و از امام در مورد «قَدَر» سؤال کرد، حضرت به خاطر سختی و دشواری این مسأله، طرح آن را در آن شرایط به مصلحت نمی‌دانست و لذا از سائل خواست تا از این پرسش صرف نظر کند، ولی آن مرد بار دیگر سؤال خود را تکرار کرد، وقتی حضرت اصرار آن شخص را دیدند فرمودند: «لمّا اَبیتَ فإنَّه امر بین الامرین، لا جبر ولا تفویض».[1]

تفسیر«امر بین الامرین»

افعالی که از حق تبارک و تعالی صادر می‌شود دو نوع است: یک نوع بدون توسط اسباب و وسائط است مانند ابداعیات و ایجادیات اوّلیه، و نوع دیگر بتوسط اسباب است و این قسم اخیر بر دو قسم است: یک قسم از آن اختیار عبد در آن مدخلیت ندارد مانند خلق مادیات و رزق، اماته، احیاء و امثال اینها و قسم دیگر اختیار عبد در آن مدخلیت دارد و این قسم مورد بحث است که از آن به افعال عباد تعبیر می‌شود.

فعلی که از عبد صادر می‌شود مستند به یک سلسله اسبابی است که در طول یکدیگر قرار گرفته و از آن جمله اختیار بنده است و هر گاه فعل را نسبت به تمام آن اسباب بسنجیم ضروری الوقوع، و اگر نسبت به یک یک آن بسنجیم ممکن الوقوع است و به اصطلاح اگر علت تامّه فعل موجود شود فعل موجود خواهد شد زیرا انفکاک معلول از علت تامّه‌اش محال است ولی اگر بعض اجزاء علت موجود شود وجود فعل ضروری نیست بنابراین می‌گوییم خداوند

---

۱. مجلسی، *بحار الانوار*، ج۵، ص٥٦.

به بنده قدرت و اراده و اختیار داده، و خواسته است که بندگان افعال را با وجود شرایط خارجی (مکان و زمان و مادّه و مانند اینها) و شرایط داخلی (خطور قلبی و شوق مؤکد و مانند اینها) از روی اختیار انجام دهند، پس خداوند اراده فرموده که فلان فعل بواسطه این اسباب و وسائل تحقق یابد و البته تا تمام آن اسباب، که از آن جمله اختیار عبد است، تحقق نیابد آن فعل محقق نخواهد شد، پس چون اختیار عبد یکی از اسباب وقوع فعل است، فعل مستند به بنده می‌باشد، و چون سایر اسباب و وسائط آن در اختیار او نیست بلکه قدرت و اختیار خود او هم به دست حق و در تحت قدرت اوست از این جهت استقلال در فعل ندارد بنابراین نه جبر است و نه تفویض؛ بلکه امری است بین این دو امر، زیرا معطی قدرت و اختیار به بنده، خداست و اوست که قادر بسلب اختیار هم هست. هم چنانکه «ممکن» در حدوث محتاج به علت است در بقاء نیز محتاج به علت می‌باشد.

علم ازلی حق به صدور فعل از بنده هم باعث سلب اختیار نمی‌شود، برای اینکه اولاً اگر علم ازلی موجب سلب اختیار شود لازمه آن انقلاب علم به جهل است؛ زیرا علم ازلی تعلق گرفته به اینکه این فعل از روی اختیار از بنده صادر شود پس اگر بدون اختیار صادر شود خلاف علم خواهد بود و ثانیا چون بنده چنین فعلی را انجام خواهد داد خدا می‌داند نه اینکه چون خدا می‌داند، بنده لابد این فعل را انجام خواهد داد، بنابر این علم ازلی علت عصیان نخواهد بود، بلکه علت عصیان سوء اختیار عبد است.[۱]

جمع‌بندی

با توجه به آنچه در مورد اراده انسان گفته شد می‌توان گفت که در مورد اصل وجود اراده در انسان هیچ‌گونه شک و تردیدی وجود ندارد؛ لکن از نظر ابن سینا اراده کردن یک چیز، تصور آن است به عبارت دیگر اراده یعنی تصور. ملاصدرا نیز اراده را کیف نفسانی (شوق شدید) می‌داند. از نظر علامه طباطبائی اراده، شوقی است که پس از علم به خیر بودن فعل حاصل می‌شود؛ یعنی شوق (اراده) بعد از شوق (علم به خیر بودن). در این صورت هم اراده کیف نفسانی است ولی متفاوت با علم. اما مرحوم امام نظری متفاوت با نظرات فوق دارند و آن اینکه اراده، فعل است نه انفعال؛ به تعبیری ارادهِ فعل، زمانی تحقق می‌یابد که شخص نسبت به یک فعل شوق پیدا کند سپس آن را اختیار و برگزیند و پس از آن انجام دهد؛ به این «انجام دادن»، اراده گویند. به نظر می‌رسد کلام ملاصدرا و علامه قابل جمع باشد چون هر دو معتقدند که اراده کیف

---

۱. سیدعبدالحسین طیب، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۲۵۷.

نفسانی است و تعبیر ملاصدرا از اراده، به شوق شدید شاید اشاره به همان شوق بعد از شوق علامه باشد.

قول ابن سینا، با در نظر گرفتن معنای لغوی اراده که طلب، اختیار، قصد و خواسته می‌باشد درست به نظر نمی‌رسد چون هیچ تناسبی بین معنای لغوی و اصطلاحی آن نیست.

اگر اراده را «انجام دادن» بدانیم؛ از نظر امام شوقی که پس از اختیار کردن و ترجیح دادن فعلِ خیر در انسان ایجاد می‌شود را باید چه بنامیم؛ با توجه به اینکه همین شوق، انسان را به حرکت برای انجام آن فعل وامی‌دارد. به نظر می‌رسد که اگر قول ملاصدرا و علامه را بپذیریم این مشکل حل می‌شود چون این دو حکیم مرادشان از اراده، شوق بعد از اختیار بوده است و اتفاقی که پس از این شوق می‌افتد را خود فعل در معنای واقعی آن بدانیم.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، **التعلیقات**، به کوشش: عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱٤۱۱ق.

۲. ـــــــــــــــــ، **النجاة**، به کوشش: محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، بی‌نا، ۱۳٦٤ش.

۳. ـــــــــــــــــ، **الشفا**، به کوشش: ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۲م.

٤. ـــــــــــــــــ، **الاشارات و التنبیهات**، ج۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱٤۰۳ق.

۵. ابن رشد، محمد، **منهاج الأدله**، بی‌نا، بی‌تا،

٦. المقری الفیومی، احمدبن‌محمدبن‌علی، **المصباح المنیر**، قم، دارالهجره، چاپ دوم، ۱٤۱٤ق.

ذیل واژه‌ی اراده

۷. الموسوی الخمینی، روح‌اله، **طلب و اراده**، ترجمه و شرح: احمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی،۱۳٦۲،

۸. الموسوی الخمینی، روح‌اله، **الطلب و الإرادة**، ناشر: مؤسسهٔ نشر آثارالإمام الخمینی، چاپ اول، ۱٤۲۱ق.

۹. جعفری، محمدتقی، **جبر و اختیار**، سهامی انتشار، ۱۳٤۷ش.

۱۰. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، **الصحاح**، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم ملایین، افست امیری، ۱۳٦۸ق، ج۱.

۱۱. شیخ صدوق، **التوحید للصدوق**، نشر جامعه مدرسین، قم.

۱۲. سجادی، جعفر، **فرهنگ علوم عقلی**، تهران، کوش، ۱۳۷۳ش.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد، **الاسفار الاربعه**، جلد ۹، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱٤۱۰ق.

۱٤. صلیبا، جمیل، **فرهنگ فلسفی**، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳٦٦ش.

۱۵. طباطبایی، محمدحسین، **نهایة الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱٤ق.

۱٦. طیب، سیدعبدالحسین، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، جلد اول، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.

دهخدا، علی‌اکبر، **لغتنامه**، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.

۱۷. سلیمانی، فاطمه، **مقاله بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی**، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال نهم، شماره ۳۰ـ۳۱، پاییز ـ زمستان ۱۳۸٤.

۱۸. محمد اعلی‌بن‌علی التهانوی، **کشاف اصطلاحات الفنون**، جلد اول، انتشارات کتاب فروشی خیام، ۱۹٦۷.

۱۹. محمدباقر مجلسی، **بحار الانوار**، جلد پنجم، بیروت، ۱٤۰٤ق.

۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، **آموزش فلسفه**، جلد دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳٦٦.

۲۱. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، جلد بیست و دوم، انسان و سرنوشت، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۸٤ش.

۲۲. مطهری، مرتضی، **علل گرایش به مادیگری**، تهران انتشارات صدرا، چاپ ۳۷، ۱۳۹۲ش.

علم الله تعالى وكيفية تعلّقه بالمخلوقات[١]

يزدان محمّدي[٢]

الملخّص

إنّ علم الله تعالي وكيفية تعلّقه بالمخلوقات يعتبر من المباحث المهمّة في الفلسفة الإسلاميّة. وقد أدرك المفكّرون الإسلاميّون أهمّية الموضوع من خلال العقل والنقل، وقاموا بدراسته ومن ثمّ سعوا وراء الحصول علي أفضل تحليل ينسجم مع العقل والنظريات الأنطولوجية النابعة من النقل.

أمّا الملّاصدرا، فإنّه كان يري أنّ علم الله تعالي لا يسفر عن إيجاب الفاعل وقابليّته أو كثرة الله سبحانه في ذاته، حيث تعدّ هذه المسألة من أصعب المسائل الفلسفية. كما كان يعتقد أنّ ابن سينا علي الرغم من ذكاءه الحادّ وشيخ الإشراق رغم صفاء ذهنه وحكمته البالغة ومكانته من الكشف، قد زلّت أقدامهما عن هذا الطريق ، ناهيك عن الآخرين.

وقام كاتب السطور بشرح ثماني نظريات حول علم الله بالأشياء ونقدها باختصار كـ"الثوابت الأزليّة"، و"المثل الأفلاطونية"، و"العلم الارتسامي الفعلي"، و"الأعيان الثابتة"، "والعلم الحضوري الإشراقي".

الكمات الدالّة

كيفية علم الله تعالي، العلم الذاتي بالتفصيل، اتّحاد العاقل والمعقول، الثوابت الأزليّة، الأعيان الثابتة.

---

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٨/١٠، تأريخ القبول: ١٣٩٦/١١/١٥.

٢. ماجستير الأخلاق الإسلامية وطالب فى المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية (yazdan6008@gmail.com).

إعادة القراءة في أدلة نفي الماهية عن الله سبحانه من منظار الفلسفة الإسلامية[١]

حامد رازقي فام[٢]

الملخّص

تعدّ مسألة ماهية الله سبحانه من المسائل المهمّة للغاية في الفلسفة الإسلامية. ويتحدث الفلاسفة عن صفات الله سبحانه الثبوتية والسلبية بعد إثبات الواجب في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص. ومن الصفات السلبية لله سبحانه هي عدم اتصافه بالماهية التي لها علاقة وطيدة ببساطة الحقّ. ويرى الفلاسفة أنّ الله سبحانه ليس له ماهيّة (بالمعنى الأخص) على العكس من الوجودات الممكنة التي هي تكون ذات الماهية، ويقيمون بعض الأدلّة على تنزّه الحق سبحانه وعلا عنها، وبعض هذه الأدلة هي عبارة عن: عدم اجتماع الفعل والقبول، وجوهرية الواجب أو عرضيّته، ومسببيّة وجود الحق، وتلازم الماهية والمعلولية، التسلسل في الواجبات، والتركيب أو الاحتياج في الواجب، والحدوث الذاتي للحق و ... وأكثرها أهمية هي عدم وجود التركيب في ذات الله سبحانه وتنزيهه عنه، سواء التركيب الذاتي "بساطة الذات" أو التركيب الخارجي "التوحيد الذاتي". وقام الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم بذكر أدلّة نفي الماهية بالمعنى الأخص ومن ثمّ دراسة هذه الأدلة وبعض الإشكالات التي وجّه المخالفون إليها، وفي نهاية المطاف أشرنا إلى ضعف بعض الأدلّة في نفي الماهية عن ذات الله، ووصلنا إلى أنّ بعض هذه الأدلة تامّة في نفي الماهية عن الله ويمكن التمسّك بها.

الكلمات الدالّة

الماهيّة، الوجود، ماهية الله، واجب الوجود، الممكن.

---

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٧/٢٠، تأريخ القبول: ١٣٩٦/١٠/٢٥.

٢. طالب فى المستوى الثالث من مركز تعليم الفلسفة الإسلامية المختص، (hamedraz13701372@gmail.com).

نظرة إلي وجود الزمان وماهيّته في فلسفة ابن سينا[١]

علي ريحاني[٢]

الملخّص

يلعب الزمان دوراً بارزاً وملحوظاً في فهم الكون ومختلف المسائل الفلسفية، ومن هذا المنطلق، فإنّ الفلاسفة كانوا وما يزالون يبدون اهتماماً زائداً به علي مرّ العصور وأفردوه بمكانة متمايزة، لدرجة أنّ بعض الفلاسفة يعدّونه واجب الوجود والبعض الآخر يعتبرونه مفهوماً ذهنيّاً بحتاً.

أمّا المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فهي تفيد تقريراً موجزاً عن وجود الزمان وماهيّته من منظور الشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف الإسلامي الشهير.

نتطرّق في القسم الأوّل من البحث إلي الإجابة عن سؤال رئيسيّ وهو: أيمكن أن نقول إنّ الزمان لا قيمة له في عالم العين وإنّه مجرّد مفهوم ذهني لا يحظي بنصيب من الحقيقة والعينيّة؟ كما نتصدّي لتبيين أنّ ابن سينا يقبل الزمان كموجود عينيّ وحقيقيّ في فكره الفلسفي ويطلب العون من برهان الطبيعيّين (برهان النفس) وبرهان الإلهيّين لإثبات مدّعاه، حيث نقوم ببيان كلا البرهانين هنا، ودراسة أداءهما.

في القسم الثاني من البحث نقوم بدراسة ماهية الزمان في رؤية ابن سينا، ونقدّم تعريفاً لماهية الزمان في فلسفته بالنظر لمسار التعاريف والخصائص التي ذكرها في مؤلّفاته. أمّا تعريفه عن ماهية الزمان فهو: مقدار الحركة من حيث إنّ لها أجزاء متقدّمة ومتأخرة لا يمكن جمعها.

وفي القسم الثالث، نتطرّق إلي بيان كيفية الحركة في الزمان ومسألة قدمه، حيث نقول إنّ الحركة حافظة للزمان المستمرّ دون انقطاع، وبالنظر إلي هذا الرأي، فإنّ الزمان ليس له مبدأ ولامنتهي.

الكلمات الدالّة

الزمان، ابن سينا، وجود الزمان، ماهية الزمان، الحركة.

---

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٧/١٥، تأريخ القبول: ١٣٩٦/١٠/١٤.

٢. المستوى الثالث من الحوزة العلمية (Ali_reyhaniy@yahoo.com).

دراسة وجهة نظر المشائيين حول بساطة الجسم عن الأجزاء بالفعل ونقدها بالتركيز على رؤية العلّامة حسن‌زاده[١]

روح‌الله السوري[٢]

ملخص البحث

من المسائل المهمة التي شغلت الحكماء المتألهين و أدَّت لتضارب الآراء و تكثر الاقوال فيما بينهم، هيَ بيان حقيقة الجسم و ماهيته. قد نري في التقسيم الاولي فريق يعتقدون بان الحقيقة الخارجية للاجسام مركبةً بالفعل من الاجزاء ذات الوضع المعَين، و في مقابلهم فئة أُخري تري الجسم متصلا وبسيطاً خالٍ بالفعل من الاجزاء، وبالطبع فانا نري انشعابات مختلفة و انتماءات متفاوتة لهاتين النظريتين. وفي هذا البين نلاحظ أن قول ذيمقراطيس يعلو و يفوق سائر الآراء من بين أتباعِ النهج الاول، و نظرية المشاء تكون هي ذات الاهمية في المشرب الثاني.

اما ذيمقراطيس: فإنه يعتقد أن الاجسام مركبة بالفعل من أجزاءٍ صغار و صلبة، و المشاء يرون الجسم متصل و بسيط، خال من تلک الاجزاء (الصغار و الصلبة) بل يقولون بوجود جزئين للجسم، هما الهيولي و الصورة. هذا و ان المشاء قد اعترفوا بانه لايمكن اقتباس الهيولي و ادراكها من الخارج بل اعتقدوا بها و جزموا بوجودها من خلال البرهان. اما الاشراقيون فقد تماشوا مع القول الاول وتسايروا معه حيث انكروا الهيولي الاولي بعنوان (جزء من جوهر الجسم).

و من بين كل الآراء فقد اشتهر قول المشاء و اصبح مبني للفلاسفة، لكنَّنا نري اليوم ان علماء العلوم التجريبية كالفيزياء و الكيمياء لا يشكون بتاتا في تركيب الاجسام – بالفعل – من الاجزاء الصغيرة. فكانه اليوم قد واجه قول المشاء الذي اتخذه الفلاسفة مبني لمعتقداتهم بتحديات ومخالفات و مطارحات فكرية.

وقد عارض قول المشاء بعض من الحكماء المعاصرين حيث اعتبروا الجسم مركب من الاجزاء، وفي هذا البين تبني العلامة حسن زاده الآملي حفظه الله قولاً و نظرية جديدة أدَّت الي حل معضلات الاقوال السابقة و سد خلاتها و الجمع بينها.

الكلمات الدالّة

الجسم، المادة، الصورة، الهيولي، الاجزاء، التركيب،البساطة.

---

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٦/٢٠، تأريخ القبول: ١٣٩٦/٠٩/٢٠.

٢. دكتوراة فى الفلسفة الاسلامية، مدرس الحوزة و الجامعة، (r.s.jelveh@chmail.ir)

المعقول الثاني الفلسفي في منظار الشهيد مطهري[1]

رسول الاسكندري[2]

ملخص البحث

من ابتكارات الفلسفة الاسلامية تقسيم المفاهيم الكلية الي معقولات اولية و ثانوية. و قد أدي هذا التقسيم الي نتائج كبيرة و ثمرات جيدة للفلسفة الاسلامية وانتجت حلولا لكثيرٍ من المباحث و الزلات الفكرية التي لم يوجد لها حلاً في الفلسفة الغربية.

بين ايديكم هذا المقال الذي يتصدي لبيان حقيقة المعقولات الثانوية وايضاح افتراقاتها و اختلافاتها مع المعقولات الاولية من منظار الاستاذ الشهيد مطهري، و بما أنَّنا نبحث عن درک قويم و سليمٍ لمعني المعقول الثاني الفلسفي، فيجب ابتداءً بيان معني المعقول و من ثمَّ كيفية ايجاد التصورات الكلية و بالتالي بيان الفرق بين المعقول الاولي و المعقول الثانوي الفلسفي.

وهنا طرحنا مصطلح الحكماء في تعريف المعقولات الاولية و الثانوية و النّقد المطروح عليها من قِبَلِ الشهيد مطهري، و من مُنطلَق ارتباط المعقولات بنظرية المعرفة، و قد طرحنا المعضلات و الشبهات التي تورط بها فلاسفة الغرب في نظرية المعرفة و التي نُعرِّفُها في كلام فلسفة الاسلام بنظرية (العلم و المعرفة) ونذكر النتيجة للبحث في نهاية المطاف، بعد ذكر مُلخَّص كلام الشهيد مطهري و التعليق عليه.

الكلمات الدالّة

المعقول، المعقول الاولي، المعقول الثاني الفلسفي، المعقول الثاني المنطقي، المعرفة.

---

۱. تأريخ الاستلام: ۱۳۹۶/۰۷/۰۵، تأريخ القبول: ۱۳۹۶/۱۰/۱۷.

۲. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية (#skandari2107@Gmail.com).

ارادة الانسان من منظار الفلاسفة الاسلاميين

(ابن سينا، ملاصدرا، العلامة الطباطبائی، الامام الخمينی)[۱]

سيدهاشم حسينی[۲]

ملخص البحث

أن التصديق بوجود الارادة لدي الانسان أمر بديهي و وجداني لا يقبل الشک و الترديد و لكن في نفس الوقت نري أن الوقوف علي معني الارادة و حقيقتها أمر مُعقَّد و مستصعب و لذا نلاحظ الاختلاف موجود و ملحوظ بين آراء المتفكرين في تفسير الارادة و بيان ماهيتها الكلية، و ذلک عل الرغم من اتفاقهم جميعا في وجود الارادة و ثبوتها.

فبعض من الفلاسفة المسلمين يعتبرون (الارادة) من الكيفيات النفسانية ويجعلون (الكراهية) ضداً لها. يعتقد ابن سينا أن ارادة الشيء تعني تصوره، و يري الارادة مبدأ للفعل بمعني أنَّ التَّصور يوجِد ميلاً و يخلُقُ شوقا لدي المتَصَوِر فيحثه و يشجعه علي القيام بذلک الفعل.

اما صدر المتألهين الشيرازي، يعتقد أن الارادة هي الشوق الشديد للنَّيل من المطلوب و المقصود و يعتبرها الجزء الاخير من العلة التامة.

العلامة الطباطبائي، يري الارادة كيفاً نفسانياً يختلف عن كيفيات أُخري كالعلم و الشوق و يعتقد أن الارادة تجامع الفعل فلا وجود للارادة متقدما علي الفعل و لا متأخراً عنه. والامام الخميني يري الارادة فعل من أفعال النفس الانسانية.

إن الارادة موجود امكاني(معلول) يقتضي العلة، فمُلا صدرا، لا يري طبيعة الانسان و ميله عاملاً عِلِّياً (للارادة) لأن هذا الاعتقاد يؤدي الي التسلسل، كما أن ابن سينا يقول: (النفس مضطرة مُجبرة في هيأة المختار) و من هذا المنطلق صرَّح بعض الفلاسفة أن علة (الارادة) تكمن في علل وعوامل خارجيةً.

الكلمات الدالّة

الارادة، الفعل الارادي، الميل، الشوق الشديد، الكيف النفساني، الاختيار، التصميم.

---

۱. تأريخ الاستلام: ۱۳۹۶/۰۶/۰۲، تأريخ القبول: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱.

۲. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية (shtz2530@gmail.com).

God's Knowledge and How it Covers the Creatures

Yazdan Muhammadi[1]

ABSTRACT

God's knowledge and how it covers the creatures is among the important discussions in Islamic philosophy. Muslim thinkers have found the value of this subject through rational and transmitted points, and have attempted to discuss it to achieve the best analysis in line with reason and transmitted ontological statements.

In Mulla Sadra's view, the quality of God's knowledge is such that it does not lead to the necessity of God's agency and capability or plurality in God's essence – one of the most difficult issues in philosophy.

Similarly, he believes that even Avicenna despite his unparalleled ingenuity, and Sheikh of illumination despite his vivid mind and philosophy as well as his high rank in intuition, have made mistakes, let alone others.

This study explains eight theories about God's knowledge of things, and criticizes them in brief. Among them are Pre-eternity subsistents, Platonic Ideals, representative active knowledge, immutable objects, intuitive illuminative knowledge.

KEY WORDS

quality of God's knowledge, detailed essential knowledge, unity of intelligent and intelligible, pre-eternity subsistents, immutable objects.

1. Level Three in Islamic Philosophy and MA of Islamic Ethics.

Rereading of the Reasons for Negation of Quiddity in God from the Islamic Philosophers' Viewpoint

Hamed Razeqi Fam[1]

ABSTRACT

God's quiddity is among the most important issues in Islamic philosophy. In discussions of theology in its particular sense, after proving the existence of the Necessary Being, philosophers discuss His affirmative and negative attributes. One of the negative attributes is God's lack of quiddity, which is closely related to His simplicity. Philosophers believe that unlike possible beings that have quiddity, God has no quiddity (in particular sense), and present arguments for God's lack of quiddity, among them one can refer to the followings ones: non-existence of action and acceptance simultaneously, essentiality or accidental existence of necessary being, causing the existence of God, accompaniment of quiddity and causation, succession in necessary beings, composition or need in necessary being, essential origination of God, …. The most important of these is the non-existence of composition in God the Exalted, whether the internal composition (simplicity of essence) or external composition (essential unity). In this article, while stating the reasons for negation of quiddity in particular sense in God, we investigate the reasons and some objections put forward by the opponents. Finally, we refer to the inability of some arguments in negation of quiddity in God to conclude that some arguments for negating quiddity in God are ultimate and perfect, and one may resort to them.

KEY WORDS

quiddity, existence, God's quiddity, Necessary Being, possible.

1. Student in Institute of Islamic Philosophy

A look at the Existence and Quiddity of the 'Time' in Avicenna's Philosophy

Ali Reyhani[1]

ABSTRACT

The 'time' plays a considerable role in understanding the existence and various philosophical issues. Thus, throughout history, the philosophers have always paid heed to it and regarded a different status for it, to the extent that some, among the philosophers, have regarded it as a necessary being and some other have regarded it as a merely mental concept.

This study is a brief report of the existence and the quiddity of 'time' in Avicenna's view. In the first part, we deal with the following key question: can we consider the 'time' as invalid in the outer world or is it a mentally-founded concept having no reality or objectivity? Similarly, it is said that Avicenna accepts the 'time' as an objective and real being in his philosophical thought and, to prove that claim, gets help from the two arguments: naturalists' argument and the metaphysicians' argument. We will, then, investigate the functions of those arguments.

In the second part, the quiddity of the 'time' in Avicenna's view has been studied and it is said, with a reference to the process of the aforementioned definitions and features in Avicenna's works, that the quiddity of the 'time' in his philosophy is the amount of motion as having the irreconcilable prior and posterior parts.

In the third part, we will explain the fashion of moving in 'time' and antiquity of 'time', and will state motion is the preserver of the continuous and non-stop time, and thus, the 'time' lacks the beginning and the end.

KEY WORDS

the time, Avicenna, existence of time, quiddity of time, motion.

1. Student of Level Three in Islamic Philosophy

A Critique of the View of the Peripatetic Philosophy on the Body Simplicity of Actual Components with Emphasis on Allameh Hasanzadeh's Viewpoint

Ruhollah Suri[1]

ABSTRACT

Explanation of reality of ‘body’ is something that has occupied the minds of the divine philosophers since long ago, causing disagreements and plurality of views among them. In the early division, a group regarded the external reality of the body to be composed of the components having position and actualized, and another group regarded it connected and simple, free from such components; and of course, both groups had some offshoots and divergences.

Here, Democritus' view in the first group and Peripatetic view in the second group seem to be important views. Democritus regarded body as composed of minor solid and actualized components, and the Peripatetics regard it as composed of connected and simple, free from such components, considering for it two elements: the hyle and the form. Of course, Peripatetics acknowledge that they do not find the hyle directly in the outside world and that accept it because of the necessity of the argument. Illuminationists also agree to some extent with the first view, and – unlike the Peripatetics – deny the hyle as a component of the substance of body.

However, the Peripatetic view is the most well-known among all, for it has been used as the foundation of action for philosophers. Today, the scholars of the empirical sciences such as physics and chemistry have no doubt that the body is composed of actual components. It is, then, as if today the Peripatetic view, used as the foundation of action by philosophers, is challenged.

Some contemporary philosophers see the Peripatetic view unacceptable, and consider the body composed of components. Among them, Allama Hassan-zada Amoli has initiated a new view that has resolved the drawbacks of the previous views, while gathering all views together.

KEY WORDS

body, matter, form, the hyle, composition, simplicity

1. Level three of Islamic Philosophy; Educator of Philosophy and Logic

The Second Intelligible in Master Mutahhari's View

Rasul Iskandari[1]

ABSTRACT

Dividing universal concepts into the primary and the secondary intelligibles is one of the initiatives of the Muslim philosophers. These divisions have had many fruitions in Islamic philosophy, and many fallacies of the western philosophy are resolvable through these discussions. The present article is attempting to state the reality of the secondary intelligibles and their difference from the primary intelligibles in Master Mutahhari's view. Thus, to have a proper appreciation of the meaning of the philosophical secondary intelligible, first we have explained the meaning of intelligible, and then we have stated the difference between the philosophical primary and secondary intelligibles. Here, the terminologies of the philosophers in defining the primary and secondary intelligibles and the objections posed for this theory by Master Mutahhari have been mentioned. Besides, because of the relationship of the intelligibles with knowledge and cognition, we have mentioned the issues facing the western philosophers regarding cognition as well as the Muslim philosophers' words in this regard. And finally, after mentioning Master Mutahhari's words in brief and criticizing it, we have presented the final conclusion.

KEY WORDS

intelligible, the prime intelligible, the second philosophical intelligible, the second logical intelligible, cognition and knowledge.

1. Level Three of Islamic Philosophy

Man's Will in the Eyes of Islamic Philosophers
(Avicenna, Mulla Sadra, Allama Tabatabai, Imam Khomeini)

Sayyid Hashem Husseini[1]

ABSTRACT

Just as affirming the existence of the "will" in the man is an axiomatic and conscientious fact, knowing the meaning and reality of the "will" is a complicated and difficult task. This is why despite the unanimous acceptance of the "will" among the thinkers, there is disagreement in interpretation and statement of its general nature.

Some Islamic philosophers maintain that the "will" is one of the mental qualities, and regard "disgust" as its opposite. Avicenna believes that willing something means imagining it. Indeed, he considers the "will" as the origin of action and believes that imagining incites a willingness in the imaginer. Mulla Sadra believes that the "will" is "strong eagerness for acquiring something favored, and it is the last part of the 'adequate cause'". Allama Tabatabai regards the "will" as a mental quality, but different from qualities such as knowledge and desire, believing that the 'will' accompanies action and cannot exist before or after it. The late Imam Khomeini considers the 'will' as one action among the actions of the soul.

The 'will' is a phenomenon that requires a 'cause'. Mulla Sadra does not regard the cause of the 'will' to be the man's will or his nature, for it leads to infinite regression or endless chaining. As Avicenna says: "The soul is a constrained being in the form of a free agent". Thus, some have asserted that the cause of the 'will' is the external factors.

KEY WORDS

the will, volitional action, strong eagerness, mental quality, free-will, decision.

---

1. Level Three of Islamic Philosophy.

Table of Contents

Leading Article 7

God’s Knowledge and How it Covers the Creatures 11

Yazdan Muhammadi

Rereading of the Reasons for Negation of Quiddity in God from the Islamic Philosophers’ Viewpoint 31

Hamed Razeqi Fam

A look at the Existence and Quiddity of the ‘Time’ in Avicenna’s Philosophy 55

Ali Reyhani

A Critique of the View of the Peripatetic Philosophy on the Body Simplicity of Actual Components with Emphasis on Allameh Hasanzadeh's Viewpoint 67

Ruhollah Suri

The Second Intelligible in Master Mutahhari’s View 87

Rasul Iskandari

Man’s Will in the Eyes of Islamic Philosophers 103

Sayyid Hashem Husseini

Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 3, Issue 2, successive No. 5, autumn - winter 2018

Authors
Reza Ishaq-nia
Seminary Scholar; Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture
Ali Amini-Nejad
Seminary Scholar; Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary
Muhammad Hussein-Zade
Seminary Scholar; Assistant Professor in Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy
Ahmad Heydar-pur
Seminary Scholar; Assistant Professor in Imam Khomeini Education and Research Institute
Hassan Ramazani
Seminary Scholar; Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture
Ruhullah suri
Seminary Scholar; Assistant Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary
Sayyid Yadullah Yazdan-panah
Seminary Scholar; Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary
Yar-Ali Kurdfiruzjaie
Associate Professor in Baqer al-Uloom University
Mujtaba Mesbah
Associate Professor in Imam Khomeini Education and Research Institute

Concessionary: Specialized Educational Center of Islamic Philosophy
Manager: Ghulam-Reza Fayyazi
Editor in Chief: Ruhullah Suri
Executive Manager: Abul-Fazl Askari Kashi
Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi
Cover Design and Typography: Muhammad Hussein Mehrabiun
Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3 (Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School (Specialized Educational Center of Islamic Philosophy)
Zip Code: 3714717863
Phone no: +982537759375
m.t.falsafeh@gmail.com
Publishing permit:76690
ISSN: 2476-4302
Islamic World Science Citation *Center* (isc.gov.ir)
Iran Journal Databank (Magiran) (www.magiran.com)
The *Comprehensive Portal* of *Human Sciences* (www.ensani.ir)
Noor Databank for Specialized Journals (noormags) (www.noormags.ir)

The Journal"Breeze of the Wisdom", according the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.