

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیامبر خاتم ﷺ

«إِذَا رأَيْتُمُ الرَّجُلَ كثِيرَ الصَّلَاةِ كثِيرَ الصِّيَامِ
فَلَا تُبَاهُوْ بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا كِيفَ عَقْلُهُ».

هنگامی که شخصی را پُر نماز و روزه دیدید به او
ننازید تا بنگرید که عقلش چگونه است.

(الکافی، ج ۱، ص ۲۶)

نیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال پنجم / شماره دوم / پاییز / ۹۳۹۸ - زمستان

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضاء حساق نیا

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
علی امینی نژاد

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
روح الله سوری

فاضل حوزوی، استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی
یارعلی کردپیر وزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم*

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
سید یدالله یزدانپناه

فاضل حوزوی، استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سردیر: روح الله سوری

مدیر اجرایی: علی علی عسگری
ویراستار: سیدمهدي قافله باشي

طرح جلد و صفحه آرایی: محمدحسن محرابیون
دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجد سید اسماعیل) مدرسه مهدیه
(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وب سایت: www.nasimekherad.ismc.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasemkherad@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۰/۱۲/۱۳۹۴

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

بن 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)

۴. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

مجله «نیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه،
در جلسه ۹۴ مورخ ۳۷/۱۳۹۷ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» دریافت نمود.

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مذکور نباشد؛
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات تنها نشان‌گر نظر نویسنده‌گان محترم خواهد بود؛
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود.
۶. مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ خواهد رسید؛
۷. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و در سامانه مجله به آدرس www.nasimekherad.ismc.ir بارگذاری شود.
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ – ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کل مقاله و حداقل 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 گیوه 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؛

۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛

۱۵. عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی و انگلیسی ترجمه گردد؛

۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:

نام مقاله (2titr-14)، عنوانین: (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 منع بلامانع است.

فهرست مطالع

٧	سرمقاله.....	روح الله سوری
٩	علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق	ابراهیم رستمی
٣٢	بررسی و نقد استدلال علامه طباطبائی بر اثبات وجود رابط	سینا علوی تبار احمد حیدر پور
٤٩	سنختیت علی و معلولی از منظر ملاصدرای شیرازی و فخرالدین رازی	حمزه علی بهرامی بهناز السادات طبیبان
٦٧	روش‌شناسی پژوهش در فلسفه صدرالمتألهین.....	حسین کریمی
٨٢	نقش و جایگاه روح بخاری در ارتباط نفس و بدن در علم النفس فلسفی (دیدگاه‌های: ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمتألهین).....	محمد قمی اویلی
٩٥	نقش معاجم موضوعی فلسفی در پژوهش و بسترسازی برای تولید علم.....	حمیدرضا شیرملکی
١٠٧	المخلص المقالات.....	

تبیین‌خواه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره دوم / پیاپی ۹ / پاییز - زمستان ۱۳۹۸

سرمقاله

واژگان «عقل» و «قلب» در ادبیات دینی واژگانی پرکاربرد و ارزشمندند. این بدان معنا است که فرهنگ دینی دیدگاه مثبتی به عقل و قلب دارد و پیوسته به فرایند عقلی تفکر و فرایند قلبی تزکیه (که دست مایه بنیادین شهود است) سفارش می‌کند. اما واژگان «فلسفه» و «عرفان» در فرهنگ دینی کمتر به کار رفته‌اند. ممکن است سبب این امر، بی‌رغبتی دین به فلسفه و عرفان باشد، و البته ممکن است که دین واژه دیگری را برای این معانی به کار برد باشد.

احتمال نخست دور از منطق است؛ زیرا تغییر فراوان به فعالیت عقلی (تفکر) و بی‌رغبتی به فلسفه، و نیز تشویق پیرامون تزکیه باطنی با پرهیز از شهودهای قلبی سازگاری ندارد. با این همه برخی می‌پندازند که قرآن تفکری غیر فلسفی و تزکیه‌ای غیر عرفانی را ترویج کرده است. در پاسخ گفته می‌شود که فلسفه عبارت از کارگیری نیروی تفکر در چارچوب قواعد منطق و در موضوعات کلان هستی است. اکنون آیا دین تفکر در موضوعات کلان هستی را شایسته نمی‌داند؟ اگر این تفکر شایسته بلکه باشته است، آیا دین با رعایت قواعد منطق مخالف است؟ اگر موافق است، این فرایند (با چشم‌پوشی از نتیجه آن) جز فلسفه چیست؟ پرسش دیگر آن که: آیا دین با تزکیه و طهارت قلب مخالف است؟ اگر موافق است، آیا روشی جز عبادت و ریاضت پیشنهاد می‌کند؟ اگر روش همین است، آیا این همان عرفان عملی نیست؟ ادامه این سلوک خواه ناخواه به جرقه‌های الهی و مشاهدات قلبی می‌انجامد، آیا گزارش حقایق دریافت شده از شهود، کار نادرستی است؟ هرگز چنین نیست و گرنه داستان معراج و حقایقی مانند آن ازسوی پیشوایان دینی بازگو نمی‌شد. اگر این کار شایسته است، نام آن جز عرفان نظری چیست؟

دیدگاه دین نسبت به فلسفه (بما هو فلسفه) و عرفان (بما هو عرفان)، همچون عقل و قلب مثبت است. اکنون پرسش این جاست که چرا دین این واژگان را اندک به کار برده است؟ در صدر اسلام که هنوز فلسفه ترجمه نشده و عرفان (به عنوان یک علم)^۱ رونق نیافته بود، پیشوایان دینی واژه قرآنی «حکمت» را به کار می‌برند. البته کاربرد واژه حکمت در فرهنگ دینی سبب دومی نیز دارد؛ حکمت، معرفتی است که از جانب خدا به برخی بندگان اهداء می‌شود؛ «يُؤْتَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ»^۲ برخی بندگان ممتاز به جهت شایستگی که دارند بدون سیر علمی و سلوک عملی، به واسطه جذبه‌های الهی از حقایق هستی آگاه می‌شوند و برخی دیگر با سلوک عملی منجر به شهود و یا سیر علمی فلسفی: دارایی دسته نخست را حکمت، دارایی دسته دوم را عرفان و دسته سوم را فلسفه نام می‌نهند. بی‌گمان آن‌چه خداوند (بی‌واسطه) می‌بخشد برترین نوع معرفت است، اما این بخشش‌ها تنها به معصومین و اندکی از اولیای الهی ویژه است. دیگران برای شناخت حقیقت راهی جز فرایند عقلی تفکر (یا همان فلسفه) و فرایند قلبی شهود (یا همان عرفان) ندارند. بنابراین واژه قرآنی «حکمت» با کمی تسامح به فلسفه و عرفان نیز قابل گوییش است؛ زیرا این دو نیز درپی معرفت به حقیقت‌اند، هدفی که حکمت نیز همان را به ارمغان می‌آورد. تفاوت این سه در روش است نه محتوا؛ روش حکمت جذبه‌های الهی است، روش عرفان سلوک و مشاهده، روش فلسفه تفکر عقلی. شایان یادآوری است که روش عرفانی همانندی بیشتری با حکمت قرآنی دارد؛ زیرا روش عرفان سلوک معنوی است که در نهایت به جذبه می‌انجامد.

سبب سوم آن است که حکمت به معنای معرفت به حقیقت است، بنابراین حکمت، قدر مشترک فلسفه و عرفان خواهد بود. این نگرش، گویای همنوایی عقل و قلب در هندسه دین است. از دیدگاه دین مطلب مهم، شناخت حقیقت است و روش‌های شناخت تفاوتی در محتوا ایجاد نمی‌کنند. البته یقین برآمده از شهود برتر از عقل است، اما هر دو کاشف از واقع و حجت هستند. بنابراین حکمت نظری در فرهنگ دینی گاه به معارف عقلی و گاه قلبی گفته می‌شود.

روح الله سوری

۱. گرچه محتوای عرفان عملی هم‌زاد بلکه نوزاد اسلام است، اما علم عرفان عملی پس از ظهور اسلام گردآوری و ارائه شد. علم عرفان نظری نیز پس از محبی الدین عربی (قرن هفتم) رواج یافت.

۲. سوره بقره (۲): آیه ۲۶۹: (هر که را خواهد حکمت می‌بخشد).

نیمچه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره دوم / پیاپی ۹ / پاییز - زمستان ۱۳۹۸

علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق^۱

ابراهیم رستمی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی تبیین و تحلیل علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق است. سه‌روری برخلاف حکمای مشاء که ملاک عاقلیت و معقولیت را تجرد از ماده می‌دانستند، معتقد است که ملاک عالمیت و معلومیت «نور» است و چون خداوند نور الائوار و نور محض است و حقیقت نور هم چیزی جز ظهور نیست و علم ادراک نیز همان ظهور است، پس خداوند عین ظهور و علم است. مشاییان با استناد به اصل علیت و از طریق صور مرتسمه به اثبات و تبیین علم خداوند به اشیا قبل و بعد از ایجاد پرداخته‌اند؛ اما شیخ اشراق بر این باور است که نظریه علم تفصیلی حق تعالی به اشیا از طریق صور علمی کلی که لازمه ذات‌اند، مستلزم اشکالات متعدد است. صاحب حکمت اشراق درباره علم خداوند به اشیا (اعم از مجرد و مادی) در مقام فعل، دیدگاه خاصی دارد که از دو طریق - یکی اثبات علم حضوری نفس به خود، قوا و بدن، و دیگری تحلیل حقیقت ابصار - به تبیین آن می‌پردازد. وی معتقد است که به دلیل احاطه قیومی حق تعالی به موجودات و اضافة اشراقی و علی به اشیا، بدون اینکه نیاز به صورت یا چیز دیگری باشد، نور الائوار به همه اشیا علم حضوری دارد و وجود خارجی موجودات، همان علم و معلوم واجب تعالی است. نگارنده در ادامه به تحلیل و بررسی قول شیخ اشراق پرداخته و نقاط قوت و ضعف آن را تبیین کرده است.

کلید واژگان

علم الهی، شیخ اشراق، صور مرتسمه، علم حضوری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۲

۲. استادیار معارف دانشگاه علوم پزشکی شیراز. rostamiebrahim67@gmail.com

مقدمه

مهم‌ترین بخش حکمت الهی، الهیات بالمعنى الألخض است؛ زیرا مباحث آن در مورد ذات و صفات و افعال خداوند متعال است. مستله علم به طور عام یکی از مسائل پیچیده فلسفی است و این پیچیدگی بهویژه در ارتباط با خداوند متعال مضاعف می‌گردد. بحث علم الهی در فلسفه اسلامی تحت دو عنوان «علم خداوند به ذات» و «علم خداوند به موجودات» بررسی می‌شود. مبحث علم خداوند به موجودات نیز دارای دو مقام است: یکی علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد، و دیگری علم خداوند به موجودات بعد از ایجاد. همچنین علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد به دو صورت اجمالی و تفصیلی، و علم خداوند به موجودات بعد از ایجاد فقط به صورت علم تفصیلی مورد بحث واقع می‌شود.

همهٔ فلاسفه دربارهٔ علم خداوند به ذات خود معتقدند که چنین علمی برای خداوند متعال محقق است و فقط در روش‌ها و نحوهٔ اقامهٔ براهین با یکدیگر متفاوت‌اند؛ اما محل نزع، چگونگی علم خداوند به موجودات قبل و بعد از ایجاد است. آنچه سبب پیچیدگی تصویر کیفیت علم خداوند به اشیا می‌شود، از یک جهت به وجود حق تعالیٰ و از جهت دیگر به نحوهٔ وجود اشیا بر می‌گردد؛ زیرا اشیای عالم هستی، اعم از مجرد و مادی، متکثر بوده و موجودات عالم ماده علاوه بر تعدد و تکثر، متغیر نیز هستند؛ از سوی دیگر، ذات حق بسیط محض و دارای وحدت حقهٔ حقیقیه است و در عین حال ثابت و لایتغیر است. بنابراین تبیین علم واجب تعالیٰ به موجودات باید به نحوی باشد که هم تکثر و تعدد اشیا را در بر گیرد و هم ضرری به بساطت و وحدت حق تعالیٰ نزند، و هم علم به موجودات مادی را اثبات کند و به تغییر ذات هم متنهٔ نشود.

فلسفهٔ مشاء با استناد به اصل علیّت و از طریق صور مرتسمه به اثبات و تبیین علم خداوند به موجودات قبل و بعد از ایجاد پرداخته‌اند؛ اما شیخ اشراق معتقد است که نظریهٔ صور مرتسمه مشاء اشکالات متعددی دارد؛ لذا پژوهش حاضر در پی تبیین دیدگاه شیخ اشراق دربارهٔ علم الهی به روش توصیفی - تحلیلی است و از این رو ابتدا آرای شیخ اشراق دربارهٔ نظریات مشائیان در باب ماهیت علم و چگونگی علم خداوند به اشیا قبل و بعد از ایجاد بیان می‌شود و در ادامه دیدگاه خاص شیخ اشراق دربارهٔ علم الهی که همان علم حضوری تفصیلی به موجودات در مقام فعل است، تبیین، و سپس تحلیل و ارزیابی می‌شود.

ماهیت علم از نظر شیخ اشراق

حکمای مشاء ملاک عاقلیت و معقولیت را تجرد از ماده و عالیق مادی می‌دانستند^۱ و معتقد بودند که هر موجودی که در ماده است معقول واقع نمی‌شود، مگر اینکه از ماده تجرید گردد، و وجودی که در ماده نیست و مجرد است، معقول واقع می‌شود؛ حال اگر وجود لنفسه داشته باشد، معقول ذات خویش است، مانند نفس، و اگر وجود لغیره داشته باشد، مانند صور علمیه، معقول برای غیر واقع می‌شود که آن غیر، نفس یا وجود مجرد دیگری است. اما سهروردی ملاک تجرد از ماده را قابل نقض دانسته و بر این باور است که ملاک عالمیت و معلومیت «نور» می‌باشد و اینکه اگر موجودی در حد ذات خود نور بود (فی نفسه نور بود)، یا نور لنفسه و قائم به ذات خود است که در این صورت عالم به ذات خود خواهد بود، یا نور لغیره و قائم به غیر است که اگر آن غیر نور لنفسه و قائم به ذات باشد، در این صورت معلوم آن غیر خواهد بود و در صورتی که آن غیر نور لنفسه نباشد بلکه مظلم یا نور لغیره باشد، معلوم آن غیر خواهد بود.^۲

اشکالات شیخ اشراق بر مبنای مشائین در عاقل و معقول بودن شیء

شیخ اشراق دو اشکال بر مبنای مشائین وارد می‌کند:

اشکال اول: اگر ملاک عاقلیت و معقولیت تجرد از ماده باشد، بنابراین هر صورت مادی که مجرد بودن آن از ماده فرض شود، باید عاقل لذاته باشد؛ مثلاً اگر طعم را مجرد از ماده و برازخ فرض کنیم، طبق استدلال حکمای مشاء باید عاقل لذاته و معقول لذاته باشد و به ذات خود علم داشته باشد؛ در حالی که طعم محض، طعم لنفسه است، نه معقول لنفسه؛ به عبارت دیگر طعم محض، هر چند از ماده و عالیق مادی عاری است، مجرد بودنش از ماده و عالیق مادی برای معقول لذاته بودن کافی نیست؛ ولی اگر نور فرض شود که مجرد باشد و نور لنفسه هم باشد، چون نور، ظهر است؛ پس نور لنفسه، ظاهر لنفسه هم می‌باشد و ظاهر لنفسه، بعینه مدرک لنفسه است؛ برخلاف طعم که اگر آن را مجرد فرض کنیم، فقط طعم لنفسه است و لا غیر. بنابراین چیزی باید مدار ادراک باشد که اگر مجرد شد، ادراک تحقق یابد، و این ملاک، نور است.^۳

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح لنصيرالدین محمدين محمدبن الحسن الطوسي، ج ۲، ص ۳۰۸؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۵؛ همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المظارات، ج ۱، ص ۴۷۶.

۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۱۷.

۳. «فتقول لو فرضنا الطعم مجردًا عن البرازخ والمواد لم يلزم ألا أن يكون طعمًا لنفسه لا غير والنور إذا فرض تجرده يكون نورًا لنفسه فليزم أن يكون ظاهراً لنفسه وهو الإدراك ولا يلزم أن يكون الطعم عند التجرد ظاهراً لنفسه بل طعمًا لنفسه فحسب» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۱۴_۱۱۵).

اشکال دوم: اگر ملاک عاقل و معقول بودن تجرد از ماده باشد، ماده و هیولا هم باید به ذات خویش عالم باشد؛ زیرا هیولا بی که فلاسفه مشاء آن را اثبات کردند، هیئت و عرض برای غیر نیست؛ بلکه هیولا اولی برای خود تحقق و وجود دارد و علت تجرد هیولا از ماده و هیولا دیگر این است که اگر هیولا نیز ماده و هیولا بی داشته باشد، آن ماده و هیولا نیز نیازمند ماده و هیولا دیگری است و در نتیجه تسلسل لازم می آید و چون هیولا اولی، مجرد از ماده و هیولا است، پس باید از خود غایب نباشد و این در حالی است که همه آنان اتفاق نظر دارند که هیولا مدرک نیست.^۱

بنابراین از نظر شیخ اشراق حیثیت علم، حیثیت ظهور است و این ویژگی دائِرِ مدار نور است، نه تجرد از ماده:

«إن إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين».^۲

و چون حقیقت نور جز ظهور نیست، پس هر جا نور باشد، ظهور نیز هست و هرجا ظهور باشد، علم هست؛ پس هر جا نور باشد، علم نیز هست و برعکس.^۳

نتیجه اینکه از نظر شیخ اشراق علم عبارت است از ظهور شیء برای نور لنفسه. پس همان گونه که ملاحظه شد، وی در تعریف علم، از قیودی مانند «تجرد از ماده» و «عدم غیبت از خویش» استفاده نکرد؛ زیرا این قیود، اموری سلبي‌اند و از نظر وی نمی‌توان از امور سلبي در تعریف امر اثباتی استفاده کرد:^۴

- كان عند المشائين كون الشيء مجردًا عن المادة غير غائب عن ذاته هو إدراكه.^۵

- وعدم الغيبة امر سلبي فلم يبق آلة الظهور والنورية.^۶

علم نور الانوار به مجردات و مادیات در مقام ذات

اغلب مسائلی که در کتب شیخ اشراق درباره علم خداوند وجود دارد، مربوط به علم خداوند به اشیا در مقام فعل و پس از ایجاد است و او در تأییفاتش هیچ فصل و مبحث مشخصی درباره

۱. «ولو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرّدَ عن الهيولي والبرازخ كما هو مذهب المشائين لكان الهيولي التي أتبوا شاعرة بنفسها إذ ليست هي هيئة لغيرها، بل ماهيتها لها وهي مجردة عن الهيولي أخرى، إذ لا هيولي للهيولي ولا يغيب عن نفسها» (همان، ص ۱۱۵).

۲. همان، ص ۱۱۴.

۳. «فثبتت أن الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس» (همان، ص ۱۱۶).

۴. همان، ص ۱۵۱.

۵. همان، ص ۱۱۵.

۶. همان، ص ۱۱۴.

علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد که بیانگر دیدگاه خاص او باشد، مطرح نشده است؛ اما شیخ اشراق در کتاب *المشارع و المطارات* دیدگاه فلسفه مشائی درباره علم خداوند به اشیا را بیان کرده و به بررسی آن پرداخته است و چون مشائیان در استدلال بر علم حق به اشیا از علم ذات به ذات شروع می‌کنند،^۱ شیخ اشراق هم بحث را از همین جا آغاز کرده است.

سهروردی نیز مانند فلاسفه مشاء معتقد است که خداوند به ذات خود علم دارد و این علم از سخن علم حضوری است؛ اما استدلال حکمای مشاء را نپذیرفته و بر اساس مبنای خود به اثبات علم خداوند به ذات پرداخته، با این بیان که خداوند، نور الأنوار و نور محض، و در نهایت بساطت و قائم به ذات است و از آنجا که حقیقت نور چیزی جز ظهور نیست و خداوند هم چون نور لنفسه است، پس عین ظهور لنفسه می‌باشد، و علم و ادراک هم چیزی جز ظهور و انکشاف نیست؛ بنابراین خداوند عین ظهور و علم است.^۲

وی در ادامه به تقریر دیدگاه مشائیان درباره کیفیت علم حق به اشیا می‌پردازد و بیان می‌کند که مشائیان درباره علم حق به اشیا می‌گویند:

إذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً بـلوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطوي في تعقل ذاته ... وربما أوردوا مثلاً تفصيلاً وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وكونها بالقوة مع قدرة الاستحضار فتكون ملكة ولا تكون الصور حاصلة وكون حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب كل ... فعلم الاجمالى واحد بأشياء كثيرة وليس علمًا بالقوة ... فعلم الواجب الوجود بالأشياء وإنطواء الكل في علمه على هذا الطريق.^۳

خلاصه اینکه از نظر مشاء عاقلیت خداوند نسبت به ذات خود مستلزم آن است که لوازم ذات خود را نیز تعقل کند و تعقل لوازم ذات، منطوي در تعقل ذات است و اینکه این علم، علمی اجمالی بوده و به اشیای زیادی تعلق می‌گیرد؛ مانند ملکه پاسخگویی به مسائل متعدد که قبل از طرح پرسش‌ها نزد مجتهد وجود دارد و این علم از قبیل علم بالقوه نیست؛ بلکه بالفعل می‌باشد.

شیخ اشراق سپس به نقد این دیدگاه می‌پردازد و می‌نویسد:

این گفتار که «علم خداوند به لوازم ذاتش در علم او به ذاتش منطوي است» خالی از سهل انگاری نیست؛ زیرا می‌توان سؤال کرد که آیا علم او هم به ذات و هم به

۱. ابن سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الصالات*، ص ۵۸۷.

۲. همان، ص ۱۰۷-۱۱۰.

۳. سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، کتاب *المشارع و المطارات*، ج ۱، ص ۴۷۸.

لوازم ذات تعلق می‌گیرد یا نه؟ اگر بگویند که علم او به ذات و لازم ذات تعلق نمی‌گیرد که مجال و مردود بودنش واضح است؛ اما اگر پاسخ دهنده که علم او به ذات و لازم ذات تعلق می‌گیرد، اشکالش این است که با توجه به اینکه ذات عیناً با لازم ذات یکی نیست، لازمه‌اش تعدد علم می‌باشد.^۱

او در جای دیگر بیان می‌کند:

اینکه گفته می‌شود علم به لازم ذات، منطوى و مندرج در علم به ذات است، اساساً کلامی بی‌مبناست؛ زیرا از نظر مشاء علم خداوند امری سلبی است (به معنای تجرد از ماده و عدم غیبت از خویش)؛ پس چگونه علم خداوند به اشیا در سلب مندرج می‌شود؟!^۲

سهروردی مثال علم اجمالی به ملکه را نیز نقد می‌کند و می‌گوید: «هرچند مجتهد قادر است پاسخگویی به مسائل را دارد، علم او علم بالقوه است؛ یعنی او استعداد پاسخگویی به مسائل را متعدد دارد؛ نه اینکه قبل از طرح مسائل، تک تک پاسخ‌ها را بالفعل در خود داشته باشد».^۳ وی در نهایت بیان می‌کند که طریقه مشائین اجمالاً صحیح است؛ اما آنها با تفصیلات خودشان، این طریق را مشوش ساخته‌اند.^۴

نتیجه اینکه شیخ اشراق علم اجمالی خداوند به اشیا در مقام ذات را می‌پذیرد؛ هر چند مبانی و استدلال‌های مشائین را قبول نمی‌کند و مورد خدشه قرار می‌دهد. البته با تأمل در نظام فلسفی و تتبع در عبارات شیخ اشراق می‌توان از دیدگاه وی بر «علم اجمالی خداوند به اشیا در مقام ذات» این گونه استدلال کرد:

مقدمه اول: خداوند نور محض و نور‌الأنوار است و بسيط مطلق و عین ظهور و علم است؛
مقدمه دوم: نور‌الأنوار غنی مطلق است و فاقد هیچ کمالی نیست (ليس ذاته لشيء و له ذات كل شيء، وأنه كله الوجود وكل الوجود)^۵ و همه اشیا افاضة وجود او و لمعة و شر نور او هستند (كل هوية شر من نوره)^۶؛

۱. همان، ص ۴۷۹.

۲. «أَمَّا مَا يقال أَنْ عِلْمَهُ بِالْأَنْوَارِ مَنْطُو فِي عِلْمِهِ بِذَاتِهِ، كَلَامٌ لَا طَائِلٌ تَحْتَهُ فَانِ عِلْمُهُ سَلْبٌ عِنْدَهُ فَكِيفَ يَنْدَرِجُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ فِي السَّلْبِ؟» (سهروردی، حکمه‌الاشراق، ص ۱۵۱).

۳. همان.

۴. «فَإِنَّ الطَّرِيقَةَ لِأُولَى الْجَمَالِهَا صَحِيحٌ وَأَنَّمَا شُوَشُوهَا بِتَفْصِيلَاتِ لَهُمْ مِنْ تَلَقَّهُ أَنْفُسَهُمْ» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارات، ج ۱، ص ۴۸۰).

۵. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة، ج ۱، ص ۵۵.

۶. همان، ص ۳۵.

۷. همان، ص ۳۸.

پس می‌توان نتیجه گرفت که او در متن ذات مطلقش که مبدأ همه اشیاست به همه اشیائی که از او صادر شده‌اند، قبل از صدور، عالم است.

اشکالات شیخ اشراق به نظریه صور مرتبه مشائیان

شیخ اشراق سپس این قول مشاء که «واجب الوجود یعلم الاشياء بالصور وذاته فيها صور جميع الموجودات وهذه الصور اللازمة أنما هي خارجة عن ذاته فهى كثرة تابعة لا داخلة في الذات فلا تخل بمعنى الواحدة» را نقل می‌کند و نظریه علم تفصیلی حق تعالی به اشیا از طریق صور علمی کلی را که لازم ذات است، بهشدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و اشکالات متعددی بر آن وارد می‌کند.

اشکال اول

حکمای مشاء می‌گویند ذات حق محل اعراض بسیاری است؛ ولی از آنها منفعل نمی‌شود. آنها عبارت «از آنها منفعل نمی‌شود» را ذکر کردن تا شخص جاهل گمان کند که سخن آنها معنایی دارد؛ زیرا زمانی انفعال گفته می‌شود که تجددی حاصل شود؛ همچنان که مقوله انفعال نیز بر همین دلالت می‌کند. اما این عبارت سبب اثبات سخن مشائیان نمی‌شود؛ زیرا اگرچه اعراض مستلزم انفعال تجددی در ذات نیستند، ضرورتاً مستلزم تعدد جهت اقتضا و قبول در حق‌اند؛ چون این صور از یک جهت فعل حق و از جهت دیگر مقبول او می‌باشند.^۱

اشکال دوم

چگونه یک انسان عاقل تصدیق می‌کند که ذات محل اعراض باشد و در حالی که اعراض در آن تقرر یافته‌اند، ذات به آنها متصف نشود؟! آیا اتصاف ماهیات به صفات جز این است که آنها محل صفات‌اند؟^۲

اشکال سوم

اگر تعقل حق تعالی زاید بر ذاتش نیست و ذاتش هم مبرای از ماده است و از خودش هم

۱. «وقولهم: أن ذاته محل لأعراض كثيرة ولكن لا تتفعل عنها أنها ذكروه ليظن الجاهل أن فيه معنى وأن الانفعال لا يقال عند تجدد كما يفهم من مقوله أن ينفعل وهذا لا يغبنيه فإنه وإن لم يلزم الانفعال التجدد من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والتقويل كما سبق أن الفعل بجهة والتقويل بأخرى» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع والمطارات، ج ۱، ص ۴۸۱).

۲. «ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتاً تكون محدلاً لأعراض ولا تكون تتصف تلك الذات بأعراضها التي تقررت فيها؟ وهل كان اتصاف الماهيات بصفات فيها ألا لأنّها كانت محدلاً لها؟» (همان).

غایب نیست و مبدأ صور هم می‌باشد، بنابراین علم حق تعالیٰ به صور، بر اساس آنجه می‌گویند، به این صورت است که علم به ذات سبب علم به لوازم ذات می‌باشد؛ در این صورت علم او تابع لازم است و خود لازم بر علم به لازم مقدم می‌شود؛ بنابراین علم حق تعالیٰ به لازم بر وجود لازم متوقف است و از این رو قول آنها (مشائین) که علم او، سبب وجود اشیا می‌شود باطل خواهد شد؛ زیرا در این صورت، علم او به صور، معلول وجود لازم (صور) است، نه علت وجود آنها:

إِذَا لَمْ يَكُنْ تَعْقِلَهُ زَائِدًا عَلَىٰ ذَاتِهِ وَلِيَسْ أَلَا ذَاتُهُ وَسَلْبُ الْمَادَةِ - كَمَا يَعْتَرِفُونَ بِهِ -
وَكُونُهُ غَيْرُ غَائِبٍ عَنْ ذَاتِهِ فَكُونُهُ مِبْدًا لِصُورَةِ فِي ذَاتِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَىٰ مَا يُقَالُ إِنَّهُ
إِذَا عَلِمَ ذَاتُهُ يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ لَازِمُهُ ذَاتُهُ بِحِيثُ يَكُونُ الْعِلْمُ تَابِعًا لِكُونِهِ لَازِمًا عَنْ مَاهِيَّتِهِ،
فَيَتَقْدِمُ الْلَّزُومُ عَلَىِ الْعِلْمِ بِاللَّزُومِ، فَعِلْمُهُ بِلَازِمِهِ مَتَوْقِفٌ عَلَىِ لَزُومِ لَازِمِهِ فَبُطْلَ قَوْلُهُمْ
«أَنَّ عِلْمَهُ بِالْأَشْيَاءِ سَبَبٌ لِحَصْولِ الْأَشْيَاءِ عَنْهُ» بَلْ عِلْمَهُ بِالصُّورِ عَلَىِ هَذَا الْوَضْعِ أَنَّمَا
هُوَ مَعْلُولٌ لِلَّزُومِ الْلَّازِمِ عَنْهُ.^۱

اشکال چهارم

اگر حصول و وجود صور علمیه برای صدور اشیا به گونه‌ای لازم است که اگر آن صور نباشد اشیا موجود نمی‌شوند، پس در این صورت ذات واجب به تنهایی علت صدور اشیا نیست؛ بلکه ذات به همراه صور، علت تامه برای اشیا هستند. بنابراین یک امر بسیط واحد، علت اشیا نیست.^۲

اشکال پنجم

اولین صورتی که در ذات واجب الوجود پدید می‌آید (صورت عقل اول) مستلزم تعدد جهت (جهت قبول و جهت فعل) در ذات است و برای دفع این اشکال صحیح نیست که بگوییم هنگامی که ذات خود را تعقل می‌کند، لازم ذات را هم تعقل می‌کند؛ زیرا لزوم مباین (شیء یا اشیای خارجی) در این فرض، فرع بر تعقل صورت زائد بر ذات است. همچنین نمی‌توان گفت که سلب و عدم وجود ماده سبب پذیرش صورت شده و حق تعالیٰ را از حالت امکان خارج کرده و علت حصول صورت در ذات شده است تا اینکه ذات به تنهایی فقط قابل برای صورت باشد و سلب به تنهایی یا سلب به همراه ذات، فاعل صورت باشد، و

۱. همان، ص ۴۸۱-۴۸۲.

۲. «وَمَا أَنْ يُقَالُ إِنَّ حَصْولَ صُورَةِ فِي ذَاتِهِ مَتَقْدِمَةٌ عَلَىِ لَزُومِ مَا يَلْزَمُ بِالْعِلْمِ بِهِ بِحِيثُ لَوْلَا تَكُونُ الصُّورُ مَقَارِنَةً مَا وَجَدَ الْلَّازِمُ الْمُبَيَّنَ، فَحِينَئِذٍ لِيَسْتَ ذَاتُهُ واجب الوجود عَلَىِ تَجَرِّدِهَا مَغْيِدَةً لِلَّازِمِ الْمُبَيَّنَ بِلِهِ مَعَ صُورٍ» (همان، ص ۴۸۲).

اگر ذات به تنهایی فقط قابل برای صورت باشد و سلب، علت حصول صورت باشد، یعنی جهت سلبیت اشرف از جهت ذات واجب باشد و این محال است؛ بنابراین وجود صورت برای ذات محال میباشد:

ثم أن الصورة الأولى - سواء تقدمت على اللازم المبادر أو كانت غير متقدمة عليه ولا متأخرة - لما حصلت في ذاته تستدعي جهتين في ذاته ولا يصح العود إلى أنه لما عقل ذاته لازم ذاته - أى المبادر - بل كان لزوم المبادر في هذا القسم بسبب التغلب بصورة زائدة ولا يصح أن يكون سلب المادة سبباً لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الامكان الغير المترجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعل الصورة السلب وحدة أو السلب مع ذاته فيكون ذاته على الانفراط قابلة ذاته مع السلب مرحة لوجود الصورة فإنه يلزم أن يكون السلب أشرف من ذاته إذ كان الذات ليس لها إلا القبول فالسلب يرجح الحصول والفعل ومحال أن يكون الجهة السلبية أشرف من الذات الواجبية.^۱

اشکال ششم

اگر ذات خداوند با صورت اولی (صورت عقل اول)، هم علت وجود لازم مبادرین (عقل اول) و هم علت وجود صورت علمی دیگر (صورت علمی عقل دوم) باشد، لازم می آید که حق تعالی به اعتبار یک صورت علمی و از جهت واحد، دو فعل مختلف را انجام دهد (هم ایجاد عقل اول و هم ایجاد صورت علمی عقل دوم)؛ در حالی که خود مشاییان معتقدند که محال است شیء واحد از جهت واحد، دو معلول ایجاد کند.^۲

اشکال هفتم

با حصول صورت اول در ذات، ذات واجب الوجود از صورت اول منفعل می شود و این صورت، سبب استكمال ذات واجب الوجود می گردد؛ زیرا این صورت، علت وجود صورت‌های دیگر و علت علم خداوند به صورت‌های دیگر می شود و اگر بگویند که وجود این صورت‌ها کمال برای ذات واجب الوجود نیست، باز هم اشکال وارد است؛ زیرا به اعتراف آنها این صورت‌ها در حد ذات، ممکن الوجود و بالقوه‌اند و بالفعل موجود نیستند؛ پس وقتی

۱. همان.

۲. «الصورة الأولى إن كانت مع ذات الأول علة لحصول اللازم المبادر - الذي هي صورته - وتكون مع ذلك علة لحصول صورة أخرى في ذات الأول فيلزم أن يكون الأول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين وهو ممتنع» (همان، ص ۴۸۲_۴۸۳).

بالفعل موجود شدند و قوّه آنها متفق شد، پیدایش و وجود آنها کمالاتی برای واجب است که قبلًاً نبوده، و آنچه سبب قطعی تر شدن اشکال بر آنها می‌شود، این است که آنها می‌گویند وجود این صورت‌ها سبب نقص برای واجب‌الوجود نیست؛ بنابراین آنچه وجودش نقص نیست، عدمش سبب نقص می‌شود؛ پس این صور، زائل‌کننده نقص‌اند و زائل‌کننده نقص، مکمل است و هر مکملی از آن جهت که مکمل است از مستکمل اشرف می‌باشد:

ثم یکون مفعلاً عن الصورة الأولى وهي علة لاستكماله بحصول صورة ثانية وإن اعتذروا بأنها وإن كانت في ذاته ليست كمالاً له فيلزمهم الاعتراف بأنها من حيث كونها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وإنتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاً له، كيف وعندهم ليست الصور موجبة لنقص فيه فإذا لم يكن وجودها نقصاً ولو كانت متنافية كان كونها بالقوة نقصاً ومزيل النقص مكمل فالصور مكملة وذاته مستكملة وكل مكمل من جهة ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل.^۱

اشکال هشتم

به طور کلی اثبات صور در ذات واجب‌الوجود، نظریه‌ای باطل است و لازمه‌اش این است که فاعل این صور، ذات حق تعالی نباشد؛ بلکه باید چیزی شریفتر از ذات باشد که این ممتنع و محال است، و اگر ملتزم شدند که ذات واحد از جهت واحد هم قابل و هم فاعل باشد، این سبب انهدام قواعد و مسائل مهمی در حکمت مشاء خواهد شد، به گونه‌ای که پذیرش آن، محالات بسیاری را در پی خواهد داشت.^۲

خلاصه اینکه قول به صور علمی کلی، مستلزم اشکالات ذیل است:

۱. وجود تعدد جهت قبول و فعل در حق تعالی؛
۲. اتصاف ذات حق تعالی به آن صور علمی متکر؛
۳. عدم علیت علم حق تعالی برای اشیا و معلولیت علم حق تعالی نسبت به اشیا؛
۴. عدم علیت تامه ذات برای اشیا و جزء‌العله بودن ذات نسبت به اشیا؛
۵. واقع شدن تجرد و سلب ماده در حق تعالی به عنوان علت، در خروج حق تعالی از جهت امکانی (متساوی بودن ذات در پذیرش یا عدم پذیرش صورت عقل اول) و أشرفیت جهت سلبی ذات (تجرد از ماده) بر ذات و جهت ثبوتی آن؛

۱. همان، ص ۴۸۳.

۲. «وفي الجملة اثبات الصور في الواجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردٍّ، ويوجب أن يكون الذي يفيده الصور ليس ذاته بل شيء أشرف من ذاته وهو ممتنع وإن التزموا بأن ذاتاً واحدة بجهة واحدة يجوز أن تقبل وتفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاماً بمحالات كثيرة» (همان).

۶. ایجاد دو فعل مختلف از جهت واحد از جانب ذات باری تعالی؛
۷. استکمال ذات توسط صور و اشرفتی صور از جهاتی بر ذات حق جل جلاله؛
۸. ضرورت وجود فاعل اشرف و اتم از ذات باری تعالی در ایجاد صور.

علم نورالأنوار به مجردات و مادیات در مقام فعل

چنان که پیش از این ملاحظه شد، در باب علم خداوند به اشیا در مقام ذات و قبل از ایجاد، نکته قابل توجهی در حکمت اشراق مطرح نشده است؛ با وجود این، صاحب حکمت اشراق در ارتباط با علم خداوند به اشیا در مقام فعل دیدگاه خاصی دارد که کاملاً با دیدگاه حکماء مشاء متفاوت است. وی دستیابی به این دیدگاه را نتیجه خلسة ملکوتی می‌داند و می‌گوید:

زمانی بهشدت مشغول تفکر و ریاضت بودم و مسئله علم برای من سخت و لاینحل بود و آنچه را در کتاب‌ها گفته بودند، برایم واضح و روشن نبود. یکی از شب‌ها خلسه‌ای همانند خواب برایم اتفاق افتاد. ناگاه خود را در لذتی فراگیر و درخشش روشنی بخش و نوری پر فروغ به همراه شیع انسانی یافتم. به او نگریسم. او پناه جان‌ها، امام حکمت، معلم اول بود در هیئتی که مرا به اعجاب آورده بود و در هیئتی و ابهتی که مرا مدهوش خود کرده بود. با گشاده‌رویی و ذکر سلام به استقبال من آمد تا اینکه وحشتم به انس تبدیل شد؛ آن‌گاه از صعوبت مسئله علم به او شکایت کردم و به من گفت: «ارجع الی نفسک فتنحل لک»، و سپس مرا از تسلط نوری نفس به بدن و علم حضوری آن به قوای مدرکه و محركه آگاه کرد و از این طریق، کیفیت علم خداوند متعال به موجودات را برایم روشن ساخت.^۱

شیخ اشراق هم در پرتو همین رؤیای پربرکت و معرفت‌آفرین از دو طریق به تبیین چگونگی علم خداوند به اشیا، اعم از مجرد و مادی، می‌پردازد: یکی اثبات علم حضوری نفس به خود و قوا و بدن خویش، و دیگری تبیین حقیقت ابصار و ارجاع آن به علم حضوری نفس نسبت به مبصر.

تبیین علم حضوری نورالأنوار به مادیات از طریق اثبات علم حضوری نفس به خود و قوا و بدن خویش شیخ اشراق در این زمینه می‌نویسد: «قبل از بررسی مسئله علم خداوند باید کیفیت علم نفس را به ذات و قوای خود بررسی کنیم و سپس به آستان بلند مرتبه علم خداوند به موجودات پردازیم».^۲

۱. سهوردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات اللوحية والعرشية، ج ۱، ص ۷۰.

۲. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع والمطارات، ج ۱، ص ۴۸۴.

از نظر شیخ اشراف علم نفس به خود و قوا و اعضاش، علمی حضوری است و از طریق صورت نمی‌باشد. او برای این مسئله دلایل متعددی اقامه می‌کند که بدین قرارند:

دلیل اول

هرگاه نفس ما ذات خویش را ادراک کند، ادراک او از طریق صورت نیست؛ زیرا اولاً صورتی که در نفس حاصل می‌شود، خود نفس بعینه نیست؛ یعنی گونه‌ای مغایرت بین نفس و صورت وجود دارد؛ ثانیاً هر که ذات خود را درک می‌کند، درک‌کنندهٔ چیزی است که به وسیله آن «أنا» و من بودن فرد ثابت می‌شود؛ نه صورت و امری که بر «أنا» تطبیق می‌شود؛ ثالثاً هر صورتی که در ذات مدرک است، زائد بر ذات است و نسبت به ذات «هو» به شمار می‌آید (هنگام اشاره به آن صورت از لفظ «او» استفاده می‌شود)؛ نه اینکه نسبت به ذات «أنا» باشد. این در حالی است که وقتی انسان به خود اشاره می‌کند از لفظ «من» استفاده می‌کند، نه «او»؛ پس علم نفس به ذات خود، حضوری است و به واسطه صورت تحقق نمی‌باید.^۱

دلیل دوم

اگر نفس، ذات خویش را به وسیلهٔ صورت ادراک کند، آن صورت در نفس نقش می‌بنند و هر صورتی که در ذهن نقش می‌بنند کلی است و در تطبیق و صدق آن صورت کلی بر مصاديق متعدد، امتناعی وجود ندارد، و اگر این صورت را با مجموعه‌ای از کلیات که به یک شخص مشخص اختصاص دارد تخصیص بزنیم، باز هم از کلیت خویش خارج نمی‌شود؛ در حالی که انسان وقتی ذات خویش را درک می‌کند، این ادراک به گونه‌ای است که از صدق بر کثیرین امتناع دارد؛ پس ادراک و تعقل نفس از ذاتِ جزئی خویش به واسطهٔ صورت نمی‌باشد.^۲

دلیل سوم

این دلیل اثبات می‌کند که نفس به بدن و قوایش هم علم حضوری دارد به این بیان که: نفس، بدن متعلق به خود و وهم و خیال خود را ادراک می‌کند. حال اگر ادراک این امور به واسطهٔ صورت باشد (که آن صورت هم طبیعتاً کلی است)، لازم می‌آید هر نفسی محرک

۱. فنقول: أن نفوسنا إذا ادركت ذاتها ليس إدراكتها لها بصورة لوجوه: أحدها أن الصورة التي هي في النفس ليست بعينها هي هي، والمدرك لذاته مدرك لعيون ما به أنتهيته لا لأمر يطابقه، وكل صورة هي في المدرك زائدة على ذاته هي بالنسبة إليه «هو» لا أن تكون له «أنا» فليس الإدراك بالصورة» (همان).

۲. ثانياً أن ادراك النفس لذاته إن كان بالصورة فكل صورة تحصل في النفس فهي كلية ولا يمتنع مطابقتها لذكرة، وإنأخذت أيضاً مجموع الكليات تخص جملتها بشخص واحد من النفوس لا تخرج عن كونها كلية وكل انسان يدرك ذاته على وجه يمتنع فيه الشرکة، فتعقله لذاته الجزئية لا يصح أن يكون بصورة أصلأً (همان، مجموعه مصنفات شیخ اشراف، ج ۴، ص ۱۱۴ و ج ۳، ص ۳۷-۳۹).

علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق ۲۱

بدن کلی و به کار گیرنده قوای کلی باشد و هیچ انسانی بدن و وهم و خیال خود را به صورت جزئی و مشخص درک نکند؛ در حالی که این خلاف واقع است؛ زیرا هر انسانی مدرک بدن جزئی و قوای جزئی خاص خود است. بنابراین نفس، بدن خود و قوای خود را بدون وساطت صورت درک می‌کند.^۱

دلیل چهارم

از جمله دلایل مؤید این مطلب که ما دارای ادراکاتی هستیم که در آنها به صورت دیگری احتیاج نداریم و حضور ذات مدرک برای تحقق آن ادراکات کفايت می‌کند، این است که وقتی عضوی از اعضای انسان قطع می‌شود و انسان به خاطر قطع آن عضو به درد مبتلا می‌گردد و از آن درد آگاه می‌شود، این گونه نیست که هنگام درک آن درد، صورت جدا شدن آن عضو در خود آن عضو یا عضو دیگری حاصل شود و سپس درد ناشی از آن ادراک گردد؛ بلکه آنچه ادراک می‌شود، همان جدا شدن عضو است که امری محسوس می‌باشد؛ پس انسان به نفس ذات خویش، نه به وسیله صورت ذهنی حاصل شده، درد و رنج را درک می‌کند.^۲

دلیل پنجم

این دلیل را شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراف بیان کرده است:

هر شیء قائم به ذات که مدرک ذات خویش باشد، ذات خود را با صورت و مثال ذاتش ادراک نمی‌کند؛ زیرا اگر علم نفس به ذات خویش با صورت و مثال وی باشد از دو حال خارج نیست: یا اینکه نمی‌داند آن صورت و مثال، صورت و مثال خود اوست؛ پس لازمه‌اش این است که خود را درک نکرده باشد؛ یا اینکه می‌داند آن صورت و مثال، صورت و مثال خود اوست؛ پس لازمه‌اش این است که خود را قبلًا بدون صورت و مثال ادراک کرده باشد. پس نتیجه اینکه نفس بدون مثال و صورت به ذاتش علم دارد و علمش حضوری است.^۳

ضمیر شیخ اشراق بر این نکته هم تأکید دارد که هر قدر میزان تجرد و شدت سلطنت بیشتر

۱. «آن النفس تدرك بذاتها وتدرك وهمها وخیالها، فان كانت تدرك هذه الاشياء بصورة في ذاتها - وتلك الصورة هي كلية فالنفس محرّكة لبدن كلی ومستعملة لقوّة كليّة وليس لها ادراك بذاتها و لا ادراك قوى بذاتها وليس هذا بمستقيم» (همان، ج ۱، ص ۴۸۴).

۲. «مما يؤكد أن لنا ادراکات لا يحتاج فيها الى صورة أخرى غير حضور ذات المدرک؛ أن الانسان يتّالم بتفریق الاتصال في عضو له ويسعى به وليس بان تفريق الاتصال يحصل له صورة أخرى في ذلك العضو أو في غيره، بل المدرک نفس ذلك التفرق، وهو المحسوس وبذاته الأعلم لا بصورة تحصل منه» (همان، ص ۴۸۵).

۳. «أن الشيء القائم بذاته المدرک لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته، فان علمه إن كان بمثال... إن لم يعلم أنه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه وإن علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال» (سهوروی، حکمة الاشراف، ص ۱۱۱).

باشد، میزان درک و علم حضوری نیز قوی‌تر و شدیدتر است و اگر ما بر غیر بدنمان مانند بدنمان تسلط داشتیم، آنها را هم مانند بدنمان بدون نیاز به صورت درک می‌کردیم.^۱

صاحب حکمت اشراق پس از اثبات علم حضوری نفس به خود و قوا و بدن متعلق به خود، از طریق تدقیق مناطق و دو قاعده فلسفی «کل ما حکم العقل آنه کمال لموجود من حیث هو موجود من غیر لزوم اعتبار تجسم و ترکب و تغیر فهو ممکن بالامکان العام للواجب تعالی» و «کل ما هو ممکن بالامکان العام للواجب يجب وجوده له» بر علم حضوری خداوند به اشیاء، اعم از مجردات و مادیات، استدلال می‌کند.

ییان مطلب اینکه اگر نفس انسان به واسطه سلطه بر بدن و قوای خود به آنها علم حضوری دارد و علم نفس به آنها به واسطه صورت آنها نیست بلکه نفس حضور آنها برای ادراک آنها توسط نفس کافی است، خداوند نیز به دلیل احاطه قیومی به موجودات و اضافه علی و اشراقی به آنها به طریق اولی به آنها علم حضوری خواهد داشت؛ بدون اینکه نیاز به صورت یا چیز دیگری باشد؛ بلکه نفس وجود اشیا برای علم به آنها کافی است و علم خداوند نیز همان وجود خاص خارجی آنهاست و چون هر کمالی که برای موجودی از موجودات از آن جهت که موجود است ثابت باشد برای خداوند نیز به امکان عام ثابت می‌باشد و آنچه برای خداوند به امکان عام ممکن باشد به نحو وجوب برای او موجود است و از طرفی علم حضوری نفس به بدن و قوا و افعال خود ثابت است و علم حضوری هم برای نفس از آن جهت که موجود می‌باشد کمال است، بنابراین علم حضوری خداوند به اشیاء و افعال خود به امکان عام ممکن خواهد بود و در نتیجه چنین علمی برای خداوند به نحو وجود و ضرورت ثابت است.^۲

فواجع الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحث والأشياء حاضرة له على اضافة مبدئية تسلطية لأن الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبيته عن ذاته ولو ازمه مع التجدد عن المادة هو ادراكه كما قررتناه في النفس.^۳

تبیین علم حضوری نور الانوار به جزئیات با تحلیل حقیقت ابصار

شیخ اشراق برای اثبات علم حضوری خداوند به اشیاء، اعم از کلیات و جزئیات، به تحلیل و بررسی مسئله فلسفی و طبیعی ابصار پرداخته و به نظریه‌ای بدیع دست یافته که بیانگر قوت فکری و شهودی اوست. البته سهروردی قبل از بیان دیدگاه خویش به بررسی و نقد دو

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة، ج ۱، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۴۱ و ۷۰-۷۳.

۳. همان، ص ۷۳-۷۶.

نظریه خروج شعاع و انطباع که تا آن زمان درباره موضوع ابصار مطرح بوده، پرداخته است.
بر اساس نظریه خروج شعاع در هنگام دیدن، نور چشم به صورت مخروطی از چشم خارج می‌شود که رأس آن در چشم و قاعده آن روی سطح شء مرئی قرار می‌گیرد و ابصار تحقیق می‌یابد. شیخ اشراق نظریه خروج شعاع را مردود می‌داند و می‌نویسد:

اگر حقیقت ابصار همان خروج شعاع باشد، این شعاع یا باید جوهر جسمانی باشد یا عرض؛ اما این شعاع عرض نیست؛ زیرا عرض قابل انتقال نیست؛ در حالی که طبق فرض، شعاع از چشم به اشیای مقابل انتقال می‌یابد. این شعاع جوهر جسمانی هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا در این صورت این جوهر جسمانی یا باید متحرک بالاراده باشد، یعنی حرکت شعاع مستند به اراده خود بیننده باشد، یا متحرک بالطبع باشد، یعنی حرکت شعاع از طبیعتِ شعاع ناشی شده باشد؛ اما در فرض اول یعنی اگر حرکت و تحرک شعاع به اراده بیننده مستند باشد، باید در صورت باز بودن حدقه چشم، بیننده بتواند با اراده خود از حرکت شعاع در هر مورد و جهتی که خواست، جلوگیری کند؛ در حالی که می‌بینیم واقعاً این گونه نیست. اما در فرض دوم یعنی اگر حرکت و تحرک شعاع ناشی از طبیعت شعاع باشد، چون طبیعت واحد به بیش از یک جهت تعلق نمی‌گیرد، پس در این صورت نباید شعاع به جهات مختلف برود؛ در حالی که این گونه نیست و شعاع به جهات مختلف تعلق می‌گیرد. بنابراین ابصار با خروج شعاع حاصل نمی‌شود و نظریه خروج شعاع اعتباری ندارد.^۱

شیخ سهور در نظریه انطباع را که از سوی حکمای مشاء مطرح شده و بیان‌کننده این است که در هنگام دیدن، صورت شء مرئی در رطوبت جلدیه (شبکیه چشم) منطبع می‌شود و ابصار متحقق می‌گردد، نپذیرفته و دو دلیل در رد آن ذکر کرده است:

دلیل اول: اگر ابصار به معنای انطباع باشد، پس وقتی اشیای بزرگی مانند کوه دیده می‌شوند، باید با همان بزرگی شان به چشم بیایند و در آن منطبع گردد که در این صورت، اشکال انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید. البته برخی از مدافعان نظریه انطباع جواب داده‌اند که رطوبت جلدیه چشم (شبکیه) تا بی‌نهایت قابل تقسیم است و کوه نیز تا بی‌نهایت قابل انقسام می‌باشد؛ لذا هر قسمی از رطوبت جلدیه، بخشی از کوه را در خود منطبع می‌سازد و چشم به راحتی تمام کوه را در خود جای می‌دهد. ولی سهور در این گونه به آنان پاسخ می‌دهد:

۱. «ظن بعض الناس أن الأ بصار أنها هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، فإن كان هذا الشعاع عرضًا، فكيف ينتقل؟ وإن كان جسماً، فإن كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه علينا على وجه لا يتصور مع التحقيق وليس كذلك، وإن كان يتحرك بالطبع، مما تحرك إلى جهات مختلفة... وهذه كلها محلات فالرؤى ليست بالشعاع» (سهور در، حکمة الاشراف، ص ۹۹_۱۰۰).

این سخن باطل است؛ زیرا اگر رطوبت جلدیه را هزار قسمت کنید و در برابر هزار قسمت از کوه قرار دهید، باز هم اشکال انطباع کبیر در صغير تکرار می شود؛ زیرا لازم می آيد که جزء کبیر کوه در جزء صغير چشم منطبع گردد.

برخی دیگر از قائلان به نظریه انطباع برای رهایی از اشکال مذکور پاسخ داده‌اند: همان طور که شما عکس کوچکی از درخت بزرگی را می‌بینید و با استدلال به اندازه اصلی آن درخت پی می‌برید، به همین موازات وقتی تصویر کوچکی از یک شیء در چشم نقش می‌بنند، با استدلال به اندازه واقعی آن پی می‌بریم. شیخ اشراق این پاسخ را هم صحیح ندانسته و می‌گوید: دیدن تصویر بزرگ به وسیله مشاهده صورت می‌گیرد، نه به وسیله استدلال؛ زیرا وقتی ما کوه بزرگی را مشاهده می‌کنیم، با همان بزرگی اش مشاهده می‌کنیم؛ نه اینکه آن را کوچک می‌بینیم و با استدلال به بزرگی آن پی می‌بریم، و در پایان این استدلال بیان می‌کند که اگر کسی انصاف بدهد، به دشواری نظریه انطباع آگاه می‌گردد.^۱

دلیل دوم: اگر ابصار به معنای انطباع باشد، پس باید به محض پیدایش یک صورت در آلت بصر (چشم) ابصار حاصل شود؛ هرچند بیننده غرق در فکر یا متوجه محسوس دیگری باشد؛ در حالی که می‌بینیم این گونه نیست؛ زیرا «التفات نفس نقشی مهم و اساسی در ابصار دارد. پس ابصار به معنای انطباع نیست.

شهرورد پس از نقد این دو نظریه در مقام بیان دیدگاه خود می‌گوید:

لما علمت أن الأ بصار ليس بانطباع صورة المرئى في العين وليس بخروج شيء من

البصر فليس الا بالمقابلة المستنير للعين السليمه لا غير.^٢

— إن الأ بصار إنما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب.^٣

او در جای دیگر می‌نویسد:

ومن لم يلتزم بانطباع الشيج ولا بخروج الشعاع... فإنه يلزمـه أن يـعترـف بـأنـ الـابـصارـ

مجرد مقابلة المستنير للعضو الباحر، فيقع به اشراق حضوري للنفس لاغير.^٤

بنابراین از نظر سهور و ردی ابصار از مقابله شیء منیر و عضو باصره در پی اشراق نوری مس حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر ابصار به مجرد اضافه نفس به شیء خارجی به شرط عدم حجاب متحقق می‌گردد؛ لذا حقیقت ابصار همان اضافه اشراقی است که برخلاف اضافه

^١ همان، ص ١٠١-١٠٢؛ همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارات، ج ١، ص ٤٨٦.

^٢. سهورو دی، حکمة الاشراق، ص ١٣٤.

۱۵۳. همان، ص

۱۵۰. همان، ص

مقولی تنها به یک طرف یعنی نور مجرد وابسته است. بنابراین نفس با اشراق خود به شیء خارجی، به همان شیء خارجی با وجود خاص خودش علم پیدا می‌کند و معلوم بالذات نفس، همان شیء خارجی است، نه صورت ذهنی آن شیء خارجی:

فالادراک لیس الا بالتفات النفس عندهما ترى مشاهدة والمشاهدة ليست بصورة كلية بل

المشاهدة بصورة جزئية فلابد وأن يكون للنفس علم اشرافيٌّ حضوريٌّ ليس بصورة.^۱

البته سهرورد بیان می‌کند که برای حصول چنین ادراکی در ابصار مادی شرایطی لازم است؛ از جمله:

۱. چشم سالم باشد؛

۲. شیء مادی منیر یا مستنیر باشد؛

۳. میان بیننده و شیء مادی، مقابله و رویه‌رویی صورت گیرد و هیچ حجابی نباشد و توضیح می‌دهد که حجاب میان نفس و مبصر خارجی تنها حائل‌های خارجی مانند دیوار و... نیست؛ بلکه علاوه بر این حجاب‌ها دوری بیش از حد مبصر و شیء خارجی از نفس و همچنین نزدیکی بیش از حد نیز مانع و حجاب ابصار به شمار می‌رود.^۲

شیخ اشراق پس از تبیین حقیقت ابصار و ارجاع آن به علم حضوری نفس به شیء مبصر، به تبیین علم حضوری خداوند به اشیای مجرد و مادی می‌پردازد و بیان می‌کند که چون خداوند علت پیدایش همه موجودات است و اشیا به اضافه اشرافی او موجودند و حجاب و مانعی بین خداوند و اشیا وجود ندارد، در نتیجه همه موجودات مجرد و مادی با وجود خارجی خود در محضر خداوند حاضرند و معلوم به علم حضوری او می‌باشند؛ لذا سهروردی بر خلاف سایر فلاسفه که بصیر بودن خداوند را به علم برمی‌گردانند و می‌گویند خداوند بصیر است یعنی به مبصرات علم دارد، علم خداوند را به بصیر بودن برمی‌گرداند و معتقد است که هویت علیم بودن خداوند به شهود بازمی‌گردد و شهود هم از بصر نشئت می‌گیرد؛ پس علم حق تعالی همان بصیر بودن حق است:

لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ الْأَبْصَارَ لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ اِنْطِبَاعُ شَيْءٍ أَوْ خَرْجُ شَيْءٍ بَلْ كَفَى عَدْمُ

الْحِجَابِ بَيْنَ الْبَاطِنِ وَالْمَبْصَرِ فَتُورُ الْأَنُوَارِ ظَاهِرٌ لِذَاهِتِهِ عَلَى مَابِقٍ وَغَيْرِهِ ظَاهِرٌ لَهِ

لَا يَعْزِبُ عَنْهِ مَثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِذَا لَا يَحْجِبَهُ شَيْءٌ عَنْ شَيْءٍ

فَعْلَمَهُ وَبَصَرَهُ وَاحِدٌ.^۳

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراف، کتاب المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۸۵.

۲. همو، حکمة الاشراف، ص ۱۳۴.

۳. همان، ص ۱۵۰.

و در جای دیگر می‌گوید:

إِذَا صَحَّ الْعِلْمُ الْأَشْرَاقِيُّ لِابْصُورَةٍ وَأَثْرَ بَلْ بِمَجْرِدِ اضْفَافَةٍ خَاصَّةٍ هُوَ حَضُورُ الشَّيْءِ
حَضُورًا أَشْرَاقِيًّا كَمَا لِلنَّفْسِ، فَفِي وَاجْبِ الْوُجُودِ اُولَى وَاتِّمِ، فَيُدْرِكُ ذَاتَهُ لَا بِأَمْرِ زَائِدِ
عَلَى ذَاتَهُ كَمَا سَبَقَ فِي النَّفْسِ وَبِعِلْمِ الْأَشْرَاقِيِّ الْحَضُورِيِّ.^۱

شیخ اشراق در ادامه مباحث علم حضوری نفس بیان می‌کند که تمام آنچه مورد ادراک نفس واقع می‌شود بر دو قسم است: کلیات و جزئیات.

کلیات با حضور صورت‌های کلی و انباطع آنها در ذات نفس ادراک می‌شوند؛ اما جزئیات، یا ذات آنها با وجود خارجی‌شان نزد نفس حاضرند و مورد اشراق و اضافه نوری نفس قرار می‌گیرند، یا به حصول صورتشان برای چیزی (قوه‌ای) که نزد نفس حاضر است و نفس به آن اشراق دارد؛ پس نفس، جزئیات را یا با حضور خود آنها در نفس می‌یابد و یا با حضور آنها در چیزی که برای نفس حاضر است؛ مانند صور خیالی.

حق تعالی هم به کلیات و جزئیات یعنی مجردات و مادیات علم حضوری دارد و علم حق به اشیای مادی، به دو صورت به آنها تعلق می‌گیرد: یکی به وجود خاص خارجی‌شان برای آنهایی که بالفعل موجودند، و دیگری از طریق مبادی امور مادی در عالم عقول و مجردات. شیخ اشراق با مطرح کردن این دو نوع علم به مادیات در واقع به تبیین چگونگی علم خداوند به همه موجودات پرداخته است؛ چه موجوداتی که بالفعل موجودند و با وجود مادی خارجی‌شان نزد خداوند حاضرند و چه موجوداتی که اکنون به وجود خاص مادی خارجی‌شان موجود نیستند، بلکه قبلًا بوده‌اند یا هنوز به وجود نیامده‌اند:

فَجَمِيعُ مَا يَدْرِكُهَا النَّفْسُ يَجِبُ أَنْ تَقْسِمَ إِلَى اِقْسَامٍ: أَمّْا الْكُلِّيَّاتُ، فَبِحَضُورِ الصُّورَةِ
لِانْطَبَاعِهَا فِي ذَاتِهَا وَأَمّْا الْجُزِئِيَّاتُ: فَإِمَّا بِحَضُورِ ذُوَاتِهَا إِشْرَاقُ النَّفْسِ وَإِمَّا بِحَصُولِ
صُورَتِهَا فِي شَيْءٍ حَاضِرٍ لِلنَّفْسِ يَقُعُ لِلنَّفْسِ عَلَيْهَا إِشْرَاقُ فَيُدْرِكُ النَّفْسُ الْجُزِئِيَّاتُ إِمَّا
بِحَضُورِهَا لَهَا أَوْ بِحَضُورِهَا فِي أَمْرٍ حَاضِرٍ لَهَا ... فَوَاجِبُ الْوُجُودِ مُسْتَغْنٌ عَنِ الصُّورِ، وَلَهُ
إِشْرَاقُ وَالْتَّسْلِطُ الْمُطْلُقُ فَلَا يَعْزِزُ عَنْهُ شَيْءٌ وَالْأَمْرُ الْمَاضِيَّةُ الْمُسْتَقْبَلَةُ - مَمَا صُورُهَا
تَثْبِتُ عِنْدَ الْمَدَبَّرَاتِ السُّمَوِيَّةِ - حَاضِرَةٌ لَهُ لَا إِحْاطَةٌ وَالْأَشْرَاقُ عَلَى حَامِلِ تَلْكَ
الصُّورِ وَكَذَا لِلْمَبَادِيِّ الْعُقْلِيَّةِ.^۲

سهروردی پس از تبیین نظریه علم حق تعالی به موجودات در مقام فعل در پاسخ به یک اشکال اساسی مقدار می‌گوید:

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۸۷.

۲. همان.

از آنجا که علم واجب تعالی به اشیای خارجی بعد از ایجاد به نحو اضافه اشراقت است نه به صورت حصول صورت، ذات واجب با تغییر معلوم تغییر نمی‌کند؛ زیرا لازمه تغییر در معلوم، تغییر در اضافه اشراقت است و تغییر در اضافه، تغییر در ذات را به همراه ندارد؛ همان گونه که اگر چیزی در طرف راست ما باشد و سپس به سمت چپ ما ببرود، تغییری در ما ایجاد نمی‌شود.^۱

شیخ اشراق در پایان بحث خویش در تبیین تفاوت علم حضوری و حصولی دو موضوع را به صورت پرسش و پاسخ مطرح می‌کند:

الف) مطابقت عین و ذهن

اگر مدرک^۲ شیئی را ادراک کند، دو حالت وجود دارد: یا چیزی در او حاصل نشده و پدید نیامده است که در این صورت علم و ادراکی صورت نگرفته است، یا چیزی در او حاصل شده و پدید آمده است که در این صورت باید بین معلوم بالذات یعنی آنچه حاصل شده، و معلوم بالعرض یعنی شیء خارجی، مطابقت وجود داشته باشد.^۳

شیخ اشراق در پاسخ این سؤال می‌گوید:

در علم حصولی و صوری، چنین مطابقی لازم است؛ زیرا در آنجا صورت که معلوم بالذات است، غیر از شیء خارجی است که معلوم بالعرض است؛ اما در علم حضوری، بحث مطابقت مطرح نیست؛ زیرا در علم حضوری به صورت شیء به عنوان «علم» نیازی نیست. در واقع وجود همان شیء خارجی معلوم بالذات است و دیگر معلوم بالعرضی وجود ندارد تا بحث مطابقت یا عدم مطابقت عین و ذهن مطرح شود.^۴

ب) تقسیم علم به تصور و تصدیق

«أليسوا قسموا العلم الى تصور وتصديق؟؛ آیا علمًا علم را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم نکرده‌اند؟

شیخ اشراق در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

۱. «إذا كان علمه حضوريًا اشرافيًّا لا بصورة في ذاته، فإذا بطل الشيء مثلاً وبطلت الإضافة، لا يلزم تغييره في نفسه، كما أنه إذا كان زيد موجوداً وهو مبدأ له، فإذا لم يبق زيد موجوداً وما بقيت إضافة المبدية لا يلزم منه تغيير في ذاته وأنت تعلم أن ما يمink إذا انتقل إلى بسارك فتبغير الإضافة لا يتغير في ذاتك» (همان، ص ۴۸۸).

۲. «إذا علم مدرک ما شيئاً إن لم يحصل فيه شيء فما أدركه، وإن حصل فلا بد من المطابقة» (همان، ص ۴۸۹).

۳. «العلم الصوري يجب أن يكون كذا وأمّا العلوم الاتساقية المذكورة فإذا حصلت بعد أن لم تكن، فيحصل للمدرک شيء مالم يكن وهو الإضافة الاتساقية لا غير ولا يحتاج إلى المطابقة» (همان).

تقسیم علم به تصور و تصدیق باید به علومی غیر از علمی که ما به خود داریم و نیز غیر از اموری که حضور اشرافی در آنها کافی است، مانند علم واجب تعالی و علم موجودات مدرک به ذوات خود، مقید شود؛ چون اینها حقیقتاً از سخن تصور و تصدیق نیستند.^۱

جمع بندی

ملک عالم و معلوم بودن از نظر سهوروی، تجرد از ماده نیست؛ بلکه «نور» است، و تعریف علم نزد وی عبارت است از ظهور شیء برای نور نفسه. او بیان می‌کند که چون واجب تعالی نور نفسه محض است و نور هم عین ظهور است و علم هم چیزی جز ظهور نیست، پس باری تعالی به ذات خود علم دارد. سهوروی معتقد است که خداوند به همه موجودات قبل از ایجاد علم اجمالی دارد. البته مبانی و شیوه استدلال مشایان را بر این امر نمی‌پذیرد و نظریه علم تفصیلی خداوند به اشیا از طریق صور علمی کلی را مردود دانسته و اشکالات متعددی را بر این نظریه وارد کرده است؛ اما در عین حال بر این باور است که خداوند به اشیا علم تفصیلی دارد و این علم در مقام فعل است و از طریق اثبات علم حضوری نفس به خود و قوایش و همچنین با تحلیل حقیقت ابصار، به اثبات علم حضوری فلسفی او به این صورت است که حق تعالی که نور الأنوار است، نسبت به تمامی موجودات که لمعات وجود اویند، سلطه اشرافی دارد و همه تحت شاعع قیومیت اویند و چون ملک علم هم همان احاطه قیومیه و اضافه اشرافیه است و اشیا به نحو اضافه اشرافی تسلطی، در حضور واجب تعالی هستند و همه از لوازم ذات‌اند، بنابراین حق تعالی به همه مسوای خود علم حضوری دارد و چون میان حق و ماسوا هیچ حجابی نیست و همه مشهود اویند و مشاهده اشیا نیز از بصر نشئت می‌گیرد؛ پس علم او همان بصر اوست و علم به بصر برمی‌گردد. به بیان دیگر نسبت اشیا به وجود حق تبارک و تعالی همانند نسبت صور ادراکی به نفس ناطقه است؛ یعنی همان گونه که نفس به صور ادراکی خود احاطه دارد و آنها را نه به وسیله صورت دیگری بلکه به صورت حضوری می‌یابد، ذات حق نیز به اشیا، اعم از مجرdat و مادیات، احاطه قیومی دارد و همه اشیا نزد او حضور دارند و هستی آنها عین علم اوست و حق تعالی در علم به آنها نیازی به صور علمی دیگری ندارد.

۱. «يجب أن يقيد العلوم بعلومنا التي هي غير علومنا بذواتنا والامور التي يكتفيها الحضور الاشرافي وأماماً ما سوى ذلك من علم الاول وعلوم المدركات بذواتها فليست من التصور والتصديق بالحقيقة» (همان).

ارزیابی قول شیخ اشراف

از آنجا که اشکالات شیخ اشراف به نظریه صور مرسومه توسط صدرالمتألهین به بهترین وجه پاسخ داده شده است،^۱ از این رو در اینجا فقط به ارزیابی قول شیخ اشراف بسته می‌کنیم.

۱. شیخ اشراف به علم اجمالي خداوند به اشیا در مقام ذات قائل است؛ اما در این زمینه مبانی و استدلال‌های مشاء را نپذیرفته و مورد خداشہ قرار داده است؛ از این رو این ادعا که وی منکر علم اجمالي حق تعالی در مقام ذات است مردود بوده و همان گونه که حاج ملاهادی سبزواری هم بیان کرده است، علم اجمالي واجب تعالی به حقایق اشیا مورد اتفاق همه حکیمان الهی از جمله شیخ اشراف است.

۲. اینکه شیخ اشراف بیان کرده است که مجرد بودن معلوم شرط علم به آن نیست و موجود مادی می‌تواند متعلق علم واقع شود و مناطق علم حق تعالی به موجودات در مقام فعل را حضور عینی اشیا برای حق تعالی دانسته و هر گونه تمثیل یا وساطت صور را مردود شمرده و علم خداوند را در مقام فعل حضوری دانسته است، قول حق و صحیحی است که هرگز قابل تردید و خدشه نیست و بدین وسیله وی توانسته است بسیاری از شباهات و اشکالات واردشده در باب علم خداوند به جزئیات، مانند ترکیب و تغییر و تکثر ذات را پاسخ دهد.

۳. مهم‌ترین ایرادی که بر نظریه شیخ اشراف وارد است، همان عدم بیان علم تفصیلی ذاتی واجب تعالی به اشیا قبل از تحقق آنها و در مقام ذات است. البته اشکال خالی بودن علم تفصیلی سابق که عین ذات واجب تعالی باشد بر نظریه فلاسفه فلاسفه مشاء نیز وارد است.

۴. درباره این نظر شیخ اشراف که در تحقق علم دو رکن باید وجود داشته باشد: یکی وجود نوری و مجرد بودن عالم، و دیگری حضور چیزی نزد آن موجود مجرد، باید بگوییم که شرط اول، شرط تامی نیست و اینکه عالم حتماً باید مجرد باشد و موجود مادی فاقد علم است و مادی بودن، مانع عالم شدن موجود مادی است، پذیرفتی نیست و مخدوش می‌باشد؛ زیرا علم از سنت وجود و مساوی با وجود است و مانند آن، یک حقیقت تشکیکی دارد؛ به طوری که هر جا وجود یافت شود، علم هم مطابق با همان درجه وجودی یافت می‌شود و حقیقت علم همانند حقیقت هستی، در همه موجودات ساری بوده و هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی اش علم و آگاهی دارد و نصوص دینی متعددی بر این مطلب تأکید می‌کنند؛ در حالی که بنا به قول شیخ سهرورد بخشی از عالم هستی، یعنی مادیات، فاقد علم بوده و از جمله غاسقات و ظلمات می‌باشند.

۱. صدرالدین شیرازی، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، ج ۶، ص ۱۷۵-۱۷۹.

البته باید خاطرنشان کرد که تجرد شرط داشتن علم نیست؛ اما هر موجودی که مجرد باشد، از شدت وجودی و علمی بیشتری برخوردار است. ولی اگر بگوییم تجرد شرط عالم شدن است، پس باید ادعا کنیم همه مراتب هستی از نحوه‌ای تجرد برخوردارند؛ حتی در مادیات نیز نوع ضعیفی از تجرد وجود دارد.

۵. اگر علم نور است و نور الأنوار به همه صفحات عالم هستی علم دارد و یکی از این صفحات، ماده و مادیات است، پس چگونه می‌توان به غاسقیت و ظلمانی بودن اجسام حکم کرد؛ به عبارت دیگر بین نور بودن علم و مورد علم واقع شدن مادیات و غاسق و ظلمانی دانستن مادیات و اجسام هماهنگی نیست؛ زیرا چون علم نور است و چون مادیات (از نظر شیخ اشراق) متعلق علم واقع می‌شوند و در واقع علم حق تعالی هستند، پس باید نور باشند؛ از این رو چگونه می‌توان به ظلمانی بودن آنها حکم کرد؟ چگونه تاریکی و ظلمت سبب نور شود و از این بالاتر، تاریکی و ظلمات (مادیات) عین نور (علم) باشند؟ چراکه شیخ اشراق معتقد است وجود مادی و جسمانی موجودات، عین علم حق تبارک و تعالی است.

۶. شیخ اشراق پس از نقد نظریه انبطاع و نظریه خروج شعاع، در مقام بیان دیدگاه خود می‌گوید:

لما علمت أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين وليس بخروج شيء من البصر فليس ألا بال مقابلة المستثير للعين السليمه لا غير.

إن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب.^۱

درباره این عبارت شیخ اشراق می‌توان گفت صرف بطلان انبطاع یا خروج شعاع مستلزم حق بودن اضافه اشرافی که شیخ اشراق رؤیت را بر اساس آن توجیه می‌کند، نخواهد بود؛ زیرا حصر عقلی در اینجا وجود ندارد تا با بطلان بعضی، صحت بعضی دیگر متعین باشد؛ بلکه صورت‌های دیگری نیز قابل طرح است؛ مانند نظریه صدرالمتألهین. البته بیان این مطلب به معنای بطلان یا صحت نظریه شیخ اشراق نیست؛ بلکه منحصر کردن و محدود دانستن نظریه‌ها قابل نقد و محل اشکال است.

۷. شیخ اشراق در حکمة الاشراق می‌نویسد: «ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فلا شيء من علته القضاة هوية...».^۲ با توجه به عبارت فوق می‌توان بیان کرد که اضافه اشرافی که شیخ اشراق مطرح می‌کند با مشرب فکری شیخ اشراق که اصالت ماهوی می‌اندیشد و وجود را یک اعتبار عقلی می‌داند، سازگار نیست؛ زیرا وجود حقیقی که همان اشراق حقیقی است نزد او

۱. سهوری، حکمة الاشراق، ۱۵۱.

۲. همان، ص ۱۸۶.

علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق

۳۱

امری اعتباری است و آنچه می‌ماند، ماهیت است و ماهیات هم فی حد ذاته اشراقی ندارند.
شیخ اشراق با مخالفت با عنایت و علم عنایی و فاعلیت بالعنایه مشائی و با تفسیر خاصی که از علم ارائه می‌دهد، راه خود را از حکمای مشاء جدا ساخته که ثمره آن نیز قول به فاعلیت بالرضاست؛ بدین معنا که فاعل بالرضا آن فاعلی است که منشأ فاعلیت او تنها ذاتِ عالم اوست و نظام آفرینش که مجعل ذاتِ عالم اوست، هویتی جدا از هویت علم او ندارد.

منابع

۱. ابن سينا، حسين بن عبدالله، الإشارات و التبيهات، مع الشرح محمد بن محمد بن حسن الطوسي، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳.
۲. رسائل ابن سينا، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۳. الشفاء (الالهيات والطبيعت)، قم، مكتبة آية الله مرعشی، بی تا.
۴. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۵. سهوروسي، يحيى بن حبس، حکمة الإشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعه، قم، طلیعه النور، چاپ دوم، ۱۴۲۸.

نیمچه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره دوم / پیاپی ۹ / پاییز - زمستان ۱۳۹۸

بررسی و نقد استدلال علامه طباطبائی بر اثبات وجود رابط^۱

سینا علوی تبار^۲
احمد حیدر پور^۳

چکیده

علامه طباطبائی بر اساس تحلیل قضایای هلیه مرکبۀ صادق خارجی و صدق و انطباق این قضایا بر خارج، وجود رابط در ظرف خارج را اثبات کرده است. در این مقاله ابتدا استدلال ایشان بر اثبات وجود رابط در خارج از طریق قضایا، و سپس چهار اشکال بر استدلال علامه را مطرح کرده‌ایم که از آن میان، اشکال اول (اعم بودن دلیل از مدعای)، اهمیت بیشتری دارد. در ادامه به اقوال دیگر درباره وجود رابط در مطابق قضایا پرداخته‌ایم تا نظر علامه و برخی از متقدان ایشان در مقام مقایسه، بهتر تبیین شود.

کلیدواژگان

قضیه، وجود رابط، مطابق قضایا، اثبات وجود رابط، علامه طباطبائی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۲.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم؛ مدرس علوم عقلی در حوزه قم (sinaalavitabar9889@gmail.com)

۳. دانشیار موسسه امام خمینی (aheydar6013@gmail.com)

مقدمه

یکی از تقسیمات اولیه وجود بر مبنای اصالت وجود، تقسیم آن به رابط و مستقل است. وجود رابط واقعیتی است که ذاتاً به موجود دیگری وابسته است، به گونه‌ای که قطع این وابستگی موجب انعدام آن می‌شود؛ اما در مقابل، وجود مستقل از هیچ جهتی هیچ نحو وابستگی به غیر ندارد. وجود رابط اطلاقات متعددی دارد؛ از قبیل «محکمی نسبت حکمیه در هلیات مرکبۀ موجبه صادقه»، «امری که وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره باشد» (وجود عرض و صور نوعیه)، «وجود معلول نسبت به علت فاعلی و وجود ممکنات نسبت به واجب تعالی»؛ اما در این مقاله به معنای اول می‌پردازیم که علامه طباطبائی از طریق تحلیل قضایای هلیۀ مرکبۀ صادقه در صدد اثبات آن برآمده است، و بیان می‌کنیم که وجود رابط به این معنا از طریق استدلالی که ایشان ذکر کرده است، اثبات نمی‌شود و نیازمند تبیین و استدلال‌های دیگری است.

درباره پیشینۀ تحقیق می‌توان گفت که اصل استدلال بر اثبات وجود رابط خارجی از طریق قضایا را نخستین بار علامه طباطبائی در آثار خود مذکور شده است و بعد از ایشان بیشتر اندیشمندان آن را پذیرفته‌اند؛ اما عده‌ای نیز همچون استاد مصباح و استاد فیاضی در تعلیقات و آثار خود اشکالاتی را بر آن مطرح کرده‌اند. ما در این مقاله برآئیم که با چیدمانی منظم و تبیین بیشتر، اصل استدلال و اشکالات آن را مطرح کنیم و نظر حق را نمایان سازیم.

برهان بدیع علامه طباطبائی بر اثبات وجود رابط در خارج

در این برهان علامه طباطبائی ابتدا وجود رابط در قضیه را (در مقابل وجود محمولی) به اثبات رسانده و سپس با استفاده از آن برای اثبات وجود رابط در خارج استدلال کرده است. تقریر برهان به صورت خلاصه بدین قرار است:

مقدمه اول: هلیات مرکبۀ صادقة خارجیه‌ای داریم که هر یک از موضوع و محمول آنها بر خارج منطبق بوده و وجودی خاص به خود دارند؛^۱
 مقدمه دوم: در هلیات مرکبۀ مذکور چیزی هست به نام «وجود رابط» یا «نسبت» که از سنخ معانی حرفي است؛ یعنی مفهومی است که حیثیتی جز حیثیت ربط بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول ندارند.

۱. «وذلك أن هناك قضایا خارجیة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج كقولنا زيد قائم والإنسان ضاحك» (طباطبائی، نهایة الحكم، ص ۳۷).

نجد فيها (أى في هذه القضايا) بين اطرافها (أى بين الموضوع والمحمول) من الأمر الذي نسميه نسبة وربطاً ما لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع، فهناك امر موجود وراء الموضوع والمحمول.^۱

علامه در این عبارت، وجود شیء دیگری علاوه بر مفهوم موضوع و مفهوم محمول را در قضایای مذبور، امری وجданی دانسته و در ادامه، برهانی برای اثبات حرفی بودن این مفهوم اقامه کرده است:

وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومقارقا لهما كمقارنة احدهما الآخر، والآن احتاج الى رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول، فكان المفروض ثلاثة خمسة، واحتاج الخمسة الى اربعة روابط آخر وصارت تسعة وهلّ جرّاً. فيتسلسل اجزاء القضية أو المركب الى غير النهاية، وهي محصورة بين حاصرين، هذا محل.^۲

تبیین این برهان: چون هر مفهوم اسمی و مستقل از سایر مفاهیم جداست و با آنها بی ارتباط است، پس اگر این رابط هم از سخن مفاهیم اسمی باشد، مستقل و بی ارتباط با موضوع و محمول خواهد بود و در نتیجه به جای اینکه قضیه شامل دو مفهوم مستقل باشد که به وسیله رابط به هم مرتبط شده‌اند، شامل سه مفهوم مستقل بدون ارتباط و بریده از هم خواهد بود و چون فرض قضیه، وجود مفاهیم به هم پیوسته و مرتبط است، برای ارتباط این سه مفهوم مستقل (موضوع، محمول و رابط) به دو رابط دیگر نیاز داریم و با نقل کلام به این دو رابط می‌گوییم این دو رابط نیز اگر مفاهیم اسمی و مستقل‌اند، موجب پیوند سه مفهوم مذکور نیستند و مجدداً به جای یک قضیه با پنج مفهوم مستقل و بی ارتباط مواجه می‌شویم که برای ارتباط آنها به چهار رابط دیگر نیازمندیم. باز با نقل کلام به این چهار رابط می‌بینیم با نه مفهوم مستقل رو به رو هستیم و به همین ترتیب ادامه می‌دهیم؛ در نتیجه می‌بینیم اگر روابط، مفاهیمی اسمی و مستقل باشند، برای ارتباط دو مفهوم موضوع و محمول و تشکیل یک قضیه، بی‌نهایت مفهوم دیگر لازم است و این محل است؛ زیرا به این معنا خواهد بود که ما وقتی یک قضیه یا مرکب تقییدی را تصور می‌کنیم، در واقع موضوع و محمول را با بی‌نهایت مفهوم دیگر که بین آن دو هستند، یکجا و بالفعل تصور می‌کنیم و این، تحقق بی‌نهایت اشیای ذهنی بالفعل است؛ در حالی که از دو طرف به وسیله دو شیء ذهنی دیگر

۱. طباطبائی، *نهاية الحكمه*، ص ۳۷

۲. همان، ص ۳۸

(موضوع و محمول) محدود شده‌اند و فرض اشیای بالفعل بی‌نهایت محدود به دو حد (خواه آن اشیا ذهنی باشند و خواه عینی) در حقیقت فرض نامحدود محدود بوده و محال است؛ مقدمه سوم و نتیجه: هلیات مرکبۀ خارجیۀ صادقه با تمام اجزا بر خارج منطبق است و «صدق» ملازم خارجیت می‌باشد؛ یعنی در این قضیه، همان گونه که هر یک از موضوع و محمول بر خارج منطبق‌اند و مصداقی خاص به خود دارند، نسبت بین موضوع و محمول نیز که جزء دیگر قضیه است، بر خارج منطبق است و مصداقی خاص به خود دارد؛ به عبارت دیگر خارجی بودن قضیه و منطبق بودن آن بر خارج، همچنان که اقتضا می‌کند هر یک از موضوع و محمول - که مفهوم اسمی و مستقل‌اند - در خارج مصدق و وجودی مستقل داشته باشند، همچنین اقتضا می‌کند که رابط نیز - که مفهومی حرفی و عین‌الرابط به مفهوم موضوع و محمول است - در خارج مصدق و وجودی عین‌الرابط به وجود موضوع و محمول داشته باشد.^۱

البته باید اشاره شود که مقدمه سوم در کلام علامه به طور صریح بیان نشده است؛ اما اگر پیذیریم که علامه در پی اثبات وجود رابط در خارج بوده است نه صرفاً وجود رابط در ذهن، پس بی‌گمان به این مقدمه نیازمندیم.

استدلال علامه طباطبائی را می‌توان با تفصیل مقدمات و چیزی منطقی دیگری به این صورت بیان کرد:

۱. هر انسانی بالوجودان می‌یابد که در قضایای هلیۀ مرکبۀ صادقه‌ای که حملشان شایع صناعی است، نظیر «الانسان ضاحک»، غیر از موضوع و محمول امر سومی وجود دارد که ربط میان موضوع و محمول است. این نسبت در موضوع به تنها یی یا محمول به تنها یی یافت نمی‌شود و نیز میان موضوع با محمول دیگر یا محمول با موضوع دیگری نیز دیده نمی‌شود؛
۲. آن امر سوم که در مقدمۀ پیشین بیان شد، موجود است؛ زیرا بالوجودان می‌یابیم که با موضوع و محمول به تنها یی قضیه تشکیل نمی‌شود. این شیء سوم همان وجود رابط و نسبت است؛

۳. وجود رابط، وجودی منفصل و جدای از وجود موضوع و محمول ندارد؛ زیرا اگر وجود رابط منفصل از آنها موجود باشد، برای ارتباط آنها با یکدیگر به دو رابط دیگر نیاز است تا به وسیله یکی از آنها به موضوع، و به وسیله دیگری به محمول مرتبط شود. بدین ترتیب قضیه مورد نظر پنج جزء خواهد داشت. در این صورت برای ارتباط آن اجزا نیز به وجودهای رابط دیگری نیاز است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. لازمه چنین سخنی این است که

۱. مصباح یزدی، *شرح نهایة الحکمة*، ص ۲۱۱-۲۱۷.

میان موضوع و محمول بی‌نهایت رابط وجود داشته باشد و این امر به معنای محصور شدن سلسله نامتناهی موجودات رابط میان دو حاصل است که امری محال است؛
۴. بنابراین در قضایای هلیه مرکبۀ خارجیۀ موجبۀ صادقه به حمل شایع، سه امر موجود است: موضوع، محمول و رابط؛

۵. اگر قضیۀ خارجی صادق باشد، مطابق با خارج است؛ زیرا صدق به معنای مطابقت با واقع است و در محل بحث ما واقع همان خارج است؛

۶. قضیۀ صادقی که با خارج مطابق است، با همه اجزائش با خارج تطابق دارد؛ یعنی قضیه با هر سه جزئش مطابق خارج است؛ زیرا هر امر مرکبی زمانی در خارج متحقق می‌شود که همه اجزائش محقق باشد و اگر یکی از اجزای مرکب موجود نباشد، آن مرکب موجود نخواهد شد؛

۷. از آنجا که قضیۀ صادق با همه اجزائش با خارج مطابق است، موضوع، محمول و نسبت در خارج وجود دارد؛

نتیجه: رابط و نسبت خارجی در مطابق قضیۀ خارجی موجبۀ صادقه که به نحو هلیه مرکبۀ و حمل شایع است، موجود می‌باشد.

نقد و بررسی استدلال بر وجود رابط از طریق قضایا

اشکال اول

به نظر می‌رسد استدلال علامه بر اثبات وجود رابط در خارج صحیح نیست و از خلط بین مباحث منطقی و فلسفی ناشی شده است.

توضیح اینکه در یکی از مقدمات این برهان آمده که قضیه با تمام اجزائش بر خارج منطبق است؛ هم موضوع آن که مفهومی است مستقل، بر یک وجود خارجی مستقل منطبق است، هم محمول آن و هم نسبتش که مفهومی است حرفی و رابط، بر وجود خارجی غیر مستقل و رابط منطبق است. در این مقدمه چنین فرض شده که ملاک انطباق قضیه بر خارج این است که تمام اجزای قضیه در خارج مطابق خاص خود را داشته باشد. ولی این پذیرفتگی نیست؛ زیرا انطباق قضیه بر خارج مستلزم این نیست که هر یک از اجزای آن (اعم از موضوع و محمول و نسبت) در خارج بر وجودی خاص منطبق باشند؛ بلکه در خارجی بودن قضیه همان انطباق موضوع و محمول بر خارج و اتحاد آنها در خارج کافی است؛ خواه این اتحاد عین وجود فی نفسه یک طرف باشد به این صورت که وجود فی نفسه محمول عین وجودش برای موضوع باشد، و خواه این اتحاد، خود وجودی خاص به خود داشته باشد،

غیر از وجود موضوع و محمول که از سنخ وجود رابط است. پس این مقدمه وقتی به شکل صحیح در نظر گرفته شود، نتیجه برهان بیش از این نیست که ما در خارج دو وجود مستقل داریم که به نحوی با هم متحدند؛ یا به این نحو که وجود فی نفسه یکی عین اضافه و ارتباط به دیگری است و یا به این نحو که دو وجود فی نفسه‌اند که به وسیله یک وجود رابط با هم متحد شده‌اند. بنابراین، این برهان اتحاد دو وجود مستقل به وسیله یک وجود رابط را که عین وجود هیچ یک از دو طرف نیست، اثبات نمی‌کند و دلیل اعم از مدعاست؛ علاوه بر اینکه درباره هر جوهر و عرضی که حال در آن جوهر است می‌توان یک قضیه خارجیه تشکیل داد و مثلاً گفت «جسم دارای سفیدی است» یا «جسم سفید است»، «انسان دارای علم است» یا «انسان عالم است» و مانند اینها. اگر برهان مزبور تمام باشد، باید بین وجود خارجی جسم و بیاض یا وجود خارجی انسان و علم و به طور کلی بین وجود هر جوهر و عرضی که حال در آن است، یک وجود رابط واسطه باشد که همان سبب اتحاد این جوهر و عرض شده است؛ در حالی که خود علامه طباطبائی بین وجود خارجی جوهر و عرض، به واسطه‌ای به نام وجود رابط که سبب اتحاد آن دو باشد، قائل نیست.^۱

مستشکل در سایر آثار خود اشکال را به بیان ذیل مطرح کرده است:

دلیلی که وجود رابط را از طریق تحلیل قضیه حملیه اثبات می‌کند، برای اثبات رابط به عنوان امری عینی کافی نیست؛ زیرا ثبوت موضوعات و محمولات در خارج از وجود خارجی رابطه میان آنها حکایت ندارد. رابط در قضایا اگر بر شیء خارجی دلالت کند، حاکی از اتحاد مصدق موضوع و محمول است که اعم از ثبوت رابط میان آنهاست. برای مثال، اتحاد جوهر و عرض یا ماده و صورت در خارج مستلزم وجود رابط بین آنها نیست. پس نمی‌توان با این بیان، وجود رابط را در خارج اثبات کرد؛ بلکه اثبات آن، مرهون کیفیت ارتباط معلوم به علت است.^۲

در اینجا خلطی میان مباحث فلسفی و منطقی روی داده است. اینکه گفته می‌شود میان موضوع و محمول رابط است، مختص به قضیه است و در خارج چنین چیزی نیست.^۳ بحث از قضایا و اجزای آن مربوط به منطق است و به جهت ارتباط آن با برخی از مباحث فلسفی در فلسفه نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.^۴

۱. ر.ک: مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمه، ص ۵۸؛ عبودیت، شرح نهایة الحکمه، ج ۱، ص ۲۴۵.

۲. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۷۲.

۳. همو، دروس فلسفه، ص ۷۱.

۴. همو، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۷۵.

حقیقت این است که وجود رابط در قضیه، از معقولات ثانیه منطقی به شمار می‌رود و جایگاه آن در ذهن است و چنان که در اشکال فوق به آن اشاره شده، تحقق آن در قضیه بر تحقق عینی آن در خارج دلالت نخواهد داشت. ذهن با تجزیه اتحاد مصداقی طرفین قضیه به دو مفهوم و قرار دادن یکی از آنها در مقام موضوع و دیگری در جایگاه محمول، حکم به اتحاد آنها می‌کند. این حکم همان طور که علامه طباطبائی نیز اشاره کرده، مربوط به فعل نفس است و حاکی از چیزی است که در خارج مشاهده کرده است.^۱

آنچه نفس در خارج مشاهده کرده، امری واحد است که در مقام تحلیل ذهنی به چند مفهوم همانند «موضوع»، «محمول» و «رابطه» تجزیه شده است؛ البته همه این مفاهیم ساخته شده در ذهن نمی‌توانند ما بازای خارجی داشته باشند؛ زیرا مستلزم فروپاشی وحدت خارجی آنها خواهد بود.

نکته: برخی از متفکران معاصر در پاسخ به این اشکال بیان داشته‌اند که علامه طباطبائی خود متوجه این اشکال بوده و بدان جواب داده است:

پاسخ تلویحی علامه به این اشکال آن است که برهان بر اساس قضیه خارجی به لحاظ محکی واقعشان اقامه شده است. در یک قضیه خارجی که موضوع و محمول آن دو ماهیت خارجی‌اند، هرگز آن دو متعدد نخواهد بود؛ مگر آنکه محمول، افزون بر وجود فی نفسه، دارای وجود فی غیره هم باشد. بنابراین امکان ندارد بتوانیم یک قضیه خارجی صادق مطابق با واقع داشته باشیم، جز آنکه برای وجود رابط آن محکی واقعی داشته باشد. از این رو وجود رابط خارجی با برهان علامه به اثبات می‌رسد.

فرع اول از فروعاتی که علامه طباطبائی در بحث وجود رابط استخراج کرده است، پاسخ به اشکال یادشده نیز شمرده می‌شود. از نظر علامه ظرفی که در آن وجود رابط موجود می‌شود، همین ظرفی است که در آن دو طرف قضیه تحقق می‌یابند.^۲

اما به نظر می‌رسد این پاسخ، صحیح نباشد؛ چراکه مستشکل اشکال اول، اتحاد موضوع و محمول در خارج را قبول دارد، ولی بیان می‌دارد که این اتحاد می‌تواند به واسطه نحوه وجود محمول باشد، نه اینکه لزوماً توسط وجود رابط خارجی محقق باشد. پس همچنان دلیل اعم از مدعاست.

به طور خلاصه می‌توان گفت مهم‌ترین اشکال بیان علامه طباطبائی در این است که

۱. ر.ک: طباطبائی، نهایة الحکمة، ص ۲۵۱.

۲. سلیمانی امیری، «وجود رابط و وجود محمولی از نظر آقاعلی مدرس و علامه طباطبائی»، حکمت /سلامی، ص ۶.

نمی‌توان از راه صدق قضیه، وجود رابط خارجی را اثبات کرد؛ چراکه صدق قضیه یعنی مفاد إخبار قضیه، صادق است و در ما نحن فیه، مفاد قضیه اتحاد موضوع و محمول است و قضیه از این اتحاد اخبار می‌دهد. پس فقط لازم است این اتحاد در خارج مطابق داشته باشد؛ نه اینکه تک تک اجزای قضیه، وجود خارجی داشته باشند؛ زیرا این اتحاد می‌تواند توسط وجود رابط باشد یا توسط نحوه وجود محمول.

اشکال دوم

اگر چه نسبت و رابط در مطابق قضایای موجبه صادق محقق، و معنای صدق نیز مطابقت با واقع است، ولی صدق در هر قضیه‌ای بر اساس نحوه حکایت همان قضیه است؛ یعنی اگر قضیه حملیه موجبه صادق باشد، از هو هویت و اتحاد موضوع و محمول در واقع حکایت می‌کند؛ از این رو نسبت در همه قضایای حملیه موجبه صادق، نسبت تحلیلی است، نه خارجی. پس این مدعای که در مطابق قضایای خارجی موجبه صادق که به نحو هلیه مرکب و حمل شایع هستند (نظیر الإنسان ضاحک) رابط و نسبت خارجی محقق است، سخن درستی نیست.^۱

اشکال سوم

به فرض که بر اساس استدلال یادشده، صدق قضیه مستلزم تحقق همه اجزای آن از جمله نسبت در خارج باشد، چنین سخنی شامل هلیه بسیطه و حمل اولی نیز می‌شود. چراکه این استدلال، نسبت و رابط خارجی در مطابق هلیات بسیطه و حمل اولی صادق را نیز اثبات می‌کند؛ در حالی که خود علامه پذیرفته است که در مطابق هلیات بسیطه و حمل اولی، به دلیل آنکه نسبت میان شیء با خود یا با وجودش معنا ندارد، نسبت و رابط خارجی محقق نیست.^۲

مستشکل اشکال دوم و سوم، اصل اثبات وجود رابط در مطابق قضایا از طریق تحلیل واقعیات خارجی را قبول دارد، ولی مدعی است وجود رابط در مطابق همه قضایای موجبه صادقه موجود است؛ اعم از آنکه قضیه حملیه باشد یا متصله و منفصله، هلیه بسیطه باشد یا مرکب، حمل در آن اولی باشد یا شایع صناعی.^۳

اشکال دوم و سوم با بررسی اقوال وجود رابط در مطابق قضایا تبیین بیشتر خواهد یافت.

۱. ر.ک: فیاضی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۵۰۸-۶۴.

۲. همان.

۳. ر.ک: همان.

اشکال چهارم

برخی در تحقق وجود رابط تردید کرده و اشکالی را بدین شرح وارد نموده‌اند که ثبوت هر شیء برای غیر، فرع ثبوت فی نفسه آن شیء است؛ یعنی وقتی در قضیه «الف ب است» از ثبوت «ب» برای «الف» خبر داده می‌شود، ثبوت «ب» برای «الف» متفرق بر این است که «ب» اولاً فی نفسه ثبوت داشته باشد و ثانیاً برای «الف» ثابت باشد؛ زیرا اگر «ب» فی نفسه وجود نداشته باشد، معدوم خواهد بود و شیء معلوم نمی‌تواند برای غیر خود ثبوت پیدا کند و اگر وجود رابط در هیلایت مرکبه ثابت باشد، در این حال ثبوت محمول (ثبت «ب») نیز برای موضوع «الف» ثابت خواهد بود و چون به محمول اخیر یعنی ثبوت «ب» و ثبوت ثبوت آن برای موضوع نقل کلام شود، سلسله‌ای غیر متناهی از ثبوت‌های پیاپی که همان وجودهای رابط است، لازم می‌آید و منشأ این سلسله نامحدود، همان تحقیقی است که برای وجود رابط در نظر گرفته شده است.

علت به تسلسل انجامیدن قول به وجود رابط این است که مستشکل وجود رابط را لحاظ استقلالی کرده و آن را به عنوان محمول در یکی از دو حاشیه حکم قرار داده و برای آن، ثبوت و ربطی دیگر در نظر گرفته است که در این حال، آن ثبوت جدید، نسبتی تازه است که مرأت شناخت ثبوت پیشین می‌باشد و به همین دلیل، جز در پرتو آن ثبوت سایق که به استقلال مورد نظر قرار گرفته بود، به آن التفات نمی‌شود و اگر این ثبوت و نسبت جدید که ثبوت دوم است، دیگر بار، نه به تبع دو طرف قضیه، بلکه با قصد مجدد مورد نظر استقلالی قرار گیرد چنان که توجه از موضوع و محمول منقطع شده و آنها بالعرض در معرض نظر واقع شوند، در این حال ثبوت دوم، دیگر بار در یکی از دو حاشیه قضیه جدید واقع می‌شود و ثبوت سومی را که فاقد نظر استقلالی است طلب می‌کند و بر این سیاق با ملاحظات و توجهات بعدی، نسبتها و رابطهای متوالی پدید می‌آیند.

قاعده‌ای که شیخ اشراق برای شناخت امور اعتباری بیان می‌دارد این است که هر آنچه فرض وجودش تکرار نوعش را در پی داشته باشد، اعتباری است. اگر این قاعده به استدلال فوق منضم شود، اعتباری بودن وجود رابط در خارج ثابت می‌شود و معلوم می‌گردد که وجود رابط در خارج تحقق ندارد؛ بلکه یک معنای ذهنی است که در حمل محمولات خارجی بر موضوعاتشان اعتبار می‌شود.

پاسخ اشکال چهارم: در جواب این اشکال گفته شده که گرچه قاعده شیخ اشراق در مورد امور اعتباری خالی از اشکال است، ولیکن وجود رابط از مصاديق این قاعده نیست؛ زیرا از تحقق وجود رابط تکرار نوع آن لازم نمی‌آید و استدلالی که برای اثبات لزوم سلسله غیر متناهی

وجودهای رابط و ثبوت‌های متکرر ذکر شد، ناشی از خلط بین وجود رابط و رابطی است. وقتی مفهوم «وجود» بر مصداقی که رابط در قضایاست اطلاق می‌شود، مغایر با وقتی است که در معنای مطلق آن (اعم از نفسی و رابطی) یا برای خصوص رابطی آن به کار می‌رود.

(قیام) در جمله «زید قائم است» دارای وجود محمولی و رابطی است و ثبوت قیام برای زید در جمله مذبور که کلمه «است» بر آن دلالت می‌کند، وجود رابط است، و با آنکه مفهوم وجود برای این هر دو قسم به یک معنا به کار می‌رود، ولی مصاديق این دو دارای اختلاف تشکیکی‌اند و به همین دلیل حکم آن به لحاظ این مصاديق تفاوت می‌یابد. اطلاق لفظ واحد «وجود» بر این دو مصدق، در موارد بسیاری زمینه مغالطة لفظی را فراهم آورده و در نتیجه موجب شده که احکام مربوط به این دو قسم (وجود رابط و وجود رابطی) با یکدیگر خلط شود.

وجود رابط در حکم ادوات و حروف است و هرگز به صورت مستقل و به حسب ذات خود لحاظ نمی‌شود. در مقابل وجود رابط که وجود فی غیره است، وجود فی نفسه قرار دارد. وجود فی نفسه به لحاظ ذات خود دارای حقیقت است و تحقق دارد و به دو قسم: لنفسه و لغیره تقسیم می‌شود و وجود فی نفسه لغیره همان وجود رابطی است. وجود رابطی با آنکه به لحاظ ذات خود از تحقق برخوردار است، قیام به غیر دارد؛ نظر اعراض و صور جوهری.

وجود رابط که فاقد نفسیت بوده و فی غیره است، در قضیه «الف ب است» همان «کان ناقصه» و «ب بودن الف» است و چون هیچ گونه نفسیتی ندارد، فاقد ماهیت است؛ زیرا استقلالی در سؤال و جواب ماهوی ندارد و از این جهت تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد؛ حتی مقوله اضافه؛ چه آنکه مقوله اضافه از اقسام ماهیات مقولی است، در حالی که وجود رابط صرفاً دارای مفهوم است، نه ماهیت. مفاد وجود رابط غیر از وجودی است که «ب» به عنوان وجود فی نفسه لغیره داراست.

اعراضی که برای موضوعات خود موجودند و صوری که در محل‌های خود هستند، هریک با آنکه برای غیر خود بوده و لغیره می‌باشند، وجود فی نفسه دارند؛ حال آنکه وجود رابط که «بودن ب برای الف» و «اتصال الف به ب» است، عین ربط و فانی در غیر است و قابل ملاحظه استقلالی نیست؛ مگر آنکه از حیث رابط بودن منسلخ شود.

وجود رابط که در خارج به صورت فی غیره محقق است، به دلیل آنکه هستی فی نفسه ندارد، هیچ گاه نظری وجود رابطی اعراض یا صور جوهری، محمول واقع نمی‌شود و تنها در صورتی می‌تواند به صورت محمول بر موضوعی حمل گردد که مانند یک معنای اسمی مورد

نظر استقلالی قرار گیرد که در این حال، آن معنای اسمی، امری اعتباری و انتزاعی است و موجودیتش تنها در ظرف ذهن خواهد بود. پس موضوع خارجی نظیر «الف» علاوه بر اینکه به محمولاتی خارجی نظیر «ب» متصف می‌شود، می‌تواند به برخی از محمولاتی متصف شود که فاقد ثبوت خارجی‌اند و به عنوان امری اعتباری و معنایی عدمی تنها در ظرف ذهن ثبوت دارند؛ مانند «ثبت ب برای الف» که در خارج حقیقتی حرفی بوده و فاقد وجود رابطی و محمولی است، ولی اگر مفهوم آن در ذهن به صورت اسمی مورد نظر قرار گیرد، با آنکه یک معنای ذهنی است، دیگر بر موضوع (الف) حمل می‌شود.

از آنجه بیان شد خدشة یکی از مقدمات مأخذ در اشکال آشکار می‌شود؛ زیرا در اشکال آمده بود که ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع ثبوت ثابت است؛ یعنی محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود، باید خود امری وجودی بوده و فی نفسه موجود باشد؛ ولی اکنون دانسته شد که برخی از محمولات با اینکه بر موضوع حمل می‌شوند، از امور عدمی‌اند و تنها در ذهن می‌توانند به صورت محمولی وجود داشته باشند.

عدمی و اعتباری بودن ثبوت و وجودی که از نگاه به کان ناقصه هلیات مرکب انتزاع می‌شود و بر موضوع حمل می‌گردد، موجب می‌شود تسلسل مذکور در اشکال با لحظه‌های مکرر و پیاپی ذهن ایجاد شود و استمرار یابد و این گونه از تسلسل، ممتنع نیست؛ زیرا سلسله آن با قطع لحظه‌های ذهنی، قطع می‌شود؛ پس تسلسلی که در مقام لازم می‌آید، تسلسلی اعتباری است و محالی را در پی ندارد تا بر اساس قاعده‌ای که شیخ اشراق بیان داشت، نفی وجود رابط را نتیجه دهد.^۱

اقوال دیگر درباره وجود رابط در مطابق قضایا

طبق نظر علامه طباطبائی وجود رابط فقط در مطابق قضایای خارجیه موجبه صادق که به نحو هلیه مرکبه‌اند و حمل در آنها شایع صناعی است، محقق می‌شود. اما در این قسمت از مقاله می‌خواهیم به چند قول دیگر و خلاصه استدلال آنها اشاره کنیم تا در مقام مقایسه، نظر علامه طباطبائی بهتر تبیین شود.

قول اول

رابط و نسبت در مطابق قضایای موجبه صادق موجود است؛ اعم از اینکه قضیه حملیه باشد یا متصله و منفصله، هلیه بسیطه باشد یا مرکبه، حمل در آن حمل اولی باشد یا شایع صناعی. بنابراین وجود رابط در واقع و مطابق همه قضایای موجبه صادق موجود است؛ ولی

۱. شوندی، وجود رابط در فلسفه اسلامی، ص ۱۵۳-۱۵۷.

موجود بودن وجود رابط و نسبت در واقع و مطابق قضایا، گاهی به نحو وجود خارجی است و گاهی به نحو وجود تحلیلی.^۱

استدلال قول اول

مقدمه

نسبت در یک تقسیم‌بندی به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) نسبت خارجی: هرگاه طرفین در خارج^۲ دو فرد مغایر هم داشته باشند، نسبت وجود رابط میان آنها خارجی خواهد بود؛ مانند نسبتی که در مقوله «جده»، «اضافه»، « فعل» و «انفعال» دیده می‌شود؛

ب) نسبت تحلیلی: هرگاه طرفین در خارج^۲ دو فرد مغایر هم نداشته باشند بلکه دو معنای مغایر هم در خارج به یک فرد موجود باشند، نسبت وجود رابط میان آنها تحلیلی خواهد بود (عقل در مقام تحلیل، حالت کشفی دارد نه حالت خلقی).

نسبت در یک تقسیم‌بندی دیگر به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) نسبت حقیقی: نسبتی که طرفین آن در ظرف تحقیق‌شان تغایر حقیقی داشته باشند و اعتبار در آنها هیچ نقشی نداشته باشد؛ مثل نسبت میان انسان و لباسش؛

ب) نسبت اعتباری: نسبتی که طرفین آن در ظرف تحقیق‌شان تغایر حقیقی و فی نفسه ندارند؛ بلکه تغایرشان اعتباری است؛ مانند نسبت در مطابق قضیه «الإنسان انسان» و «الإنسان حیوان ناطق» که تغایر طرفین آنها در ظرف اعتبار است؛ بدین نحو که یک معنا دو مرتبه اعتبار شده یا اینکه یک بار به صورت مجمل و یک بار به صورت مفصل اعتبار شده است. بنابراین نسبت وجود رابط در مطابق قضایای حملیه موجبه صادق که حمل در آنها اولی ذاتی است، نسبت اعتباری خواهد بود.^۲

استدلال

نسبت و رابط در مطابق همه قضایای موجبه صادق موجود است؛ لیکن گاهی نسبت خارجی است، نظیر برخی از قضایای شرطیه، و گاهی نسبت تحلیلی است، نظیر قضایای

۱. فیاضی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۸۶.

۲. «لا رابط فی انفسها (أى فی النفس قضایا التي یكون العمل فيها حملًا أولًا) ولا فی مطابقاتها آن بحسب الإعتبار الذهني واما بحسب هذا الاعتبار فتحقق النسبة فيها وفي مطابقاتها جميعاً» (طباطبایی، نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۱۲۷، تعلیقة ۱۶).

حملیه موجبه صادق^۱ و برخی دیگر از قضایای شرطیه موجبه صادق؛ همچنین گاهی نسبت حقیقی است و گاهی اعتباری؛ اما در مطابق قضایای کاذب و نیز قضایای سالبه، رابط و نسبت تحقق ندارد؛ زیرا کاذب بودن قضیه به معنای عدم تحقق نسبت در عالم واقع است. در مطابق قضایای سالبه نیز رابط و نسبت تتحقق ندارد؛ زیرا مفاد قضیه سالبه، سلب نسبت در عالم واقع است و سلب نسبت به معنای عدم نسبت است و بدین ترتیب، نسبت و رابط در مطابق قضایای سالبه محقق نیست؛ به بیان دیگر عدم نسبت، نقیض وجود نسبت است و دو نقیض با یکدیگر قابل جمع نیستند.^۲

قول دوم

در مطابق همه قضایای خارجی موجبه صادق رابط و نسبت خارجی محقق است؛ اعم از اینکه حملیه باشد یا متصله و منفصله، هلیه بسیطه باشد یا مرکب، حمل در آنها اولی ذاتی باشد یا شایع صناعی.^۳

قول سوم

در مطابق قضایای خارجی صادق رابط و نسبت خارجی محقق است.^۴

اشکالات دو قول اخیر

۱. این دو قول در مطابق قضایای هلیه بسیطه بی معناست؛ زیرا چگونه می‌توان میان یک شیء و وجودش که عین آن است به نسبت خارجی قائل شد؛
۲. این دو قول در مطابق قضایای حملیه‌ای که حملشان اولی است به کلی بی معناست؛ زیرا چگونه می‌توان میان یک شیء و خودش به نسبت خارجی قائل شد؛
۳. مفاد قضیه سالبه، سلب نسبت در واقع است نه نسبت سلب؛ لذا قضایای سالبه نمی‌توانند نسبت خارجی داشته باشند (این اشکال مختص قول سوم است؛ زیرا در قول سوم قضایای خارجی اعم از سالبه و موجبه لحاظ شده است)؛
۴. طبق قول اول، وجود نسبت در هر ظرفی، فرع بر تغایر طرفین آن است. حال اگر طرفین نسبت در خارج با یکدیگر متغیر و به دو فرد موجود باشند، نسبت میان آنها نیز خارجی است؛ ولی اگر طرفین نسبت در خارج مغایر هم نباشند و به یک فرد محقق باشند و

۱. زیرا طبق نظریه صحیح، مفاد قضیه حملیه هویت و اتحاد موضوع و محمول در خارج است و از این رو موضوع و محمول در خارج به عین یکدیگر و با یک فرد خارجی موجودند؛ لذا نسبت آنها نمی‌تواند خارجی باشد.

۲. ر.ک: فیاضی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۶۴-۸۰.

۳. همان.

۴. همان.

تغایر آنها صرفاً در تحلیل عقل باشد، نسبت میان آنها تحلیلی خواهد بود. بر این اساس، نسبت در مطابق همه قضایای موجبه، خارجی نیست؛ بلکه نسبت در مطابق آنها گاهی خارجی و گاهی تحلیلی است.

جمع‌بندی

علامه طباطبائی برای اثبات وجود رابط در خارج، ابتدا وجود رابط در قضیه را (در مقابل وجود محمولی) به اثبات رسانده و سپس با استفاده از انطباق و صدق تمام اجزای قضیه مرکب صادق، به وجود رابط خارجی نایل شده است. اما مهم‌ترین اشکال بیان علامه طباطبائی در این است که نمی‌توان از راه صدق قضیه، وجود رابط خارجی را اثبات کرد؛ چراکه صدق قضیه یعنی اینکه مفاد إخبار قضیه، صادق است و در ما نحن فیه، مفاد قضیه، اتحاد موضوع و محمول است و قضیه از این اتحاد خبر می‌دهد. پس فقط لازم است این اتحاد در خارج مطابق داشته باشد؛ نه اینکه تک تک اجزای قضیه، وجود خارجی داشته باشند؛ زیرا این اتحاد می‌تواند توسط وجود رابط باشد یا توسط نحوه وجود محمول؛ بنابراین دلیل علامه طباطبائی اعم از مدعاست و توانایی اثبات وجود رابط خارجی را ندارد.

طبق نظر علامه طباطبائی وجود رابط فقط در مطابق قضایای خارجی موجبه صادق که به نحو هلیه مرکب هستند و حمل در آنها شایع صناعی است، محقق است؛ اما در مقابل، عده‌ای بر آن‌اند که رابط و نسبت در مطابق قضایای موجبه صادق موجود است، اعم از اینکه آن قضیه، حملیه باشد یا متصله و منفصله، هلیه بسیطه باشد یا مرکب، حمل در آن حمل اولی باشد یا شایع صناعی. بنابراین وجود رابط در واقع و مطابق همه قضایای موجبه صادق، موجود است؛ ولی موجود بودن وجود رابط و نسبت در واقع و مطابق قضایا گاهی به نحو وجود خارجی است و گاهی به نحو وجود تحلیلی. بنابراین نسبت و رابط در مطابق همه قضایای موجبه صادق موجود است؛ لیکن گاهی نسبت خارجی است، نظیر برخی از قضایای شرطیه، و گاهی نسبت تحلیلی است، نظیر قضایای حملیه موجبه صادق (زیرا طبق نظریه صحیح، مفاد قضیه حملیه هو هویت و اتحاد موضوع و محمول در خارج است و از این رو، موضوع و محمول در خارج به عین یکدیگر و با یک فرد خارجی موجودند؛ لذا نسبت آنها نمی‌تواند خارجی باشد) و برخی دیگر از قضایای شرطیه موجبه صادق، و نیز گاهی نسبت حقیقی است و گاهی اعتباری.

منابع

۱. طباطبائی، محمدحسین، **نهاية الحكمه**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲ش.
۲. شوندی، زینالعابدین، **وجود رابط در فلسفه اسلامی**، قم، میراث ماندگار، ۱۳۹۵ش.
۳. عبودیت، عبدالرسول، **شرح نهاية الحكمه**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ش.
۴. مصباح یزدی، محمدتقی، **تعليق على نهاية الحكمه**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲ش.
۵. —————، **دروس فلسفه**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵ش.
۶. —————، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۷. نبویان، سید محمدمهدی، **جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی**، قم، مجتمع عالی حکمت، ۱۳۹۵ش.
۸. سلیمانی امیری، عسکری، «وجود رابط و وجود محمولی از نظر آقاعلی مدرس و علامه طباطبائی»، مجله حکمت اسلامی، ۱۳۹۵ش.

نیمچه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره دوم / پیاپی ۹ / پاییز - زمستان ۱۳۹۸

سنخت علی و معلولی از منظر ملاصدرای شیرازی و فخرالدین رازی^۱

حمزه علی بهرامی^۲

بهناز السادات طبیبان^۳

چکیده

یکی از مباحث چالش برانگیز در مکتب فلسفی صدرای شیرازی و امام فخر رازی، مسئله سنخت میان علت و معلول است. آیا سنخت علی و معلولی در تفکر صدرایی و فخر رازی امری پذیرفته شده است یا مردود؟ آیا صدرای شیرازی و فخر رازی در مسئله سنخت علی و معلولی، اشتراک نظر دارند یا دیدگاهی متفاوت برگزیده‌اند؟ در این مقاله در پاسخ به سوالات فوق نشان داده می‌شود که چگونه صدرای شیرازی، سنخت میان علت و معلول را امری مسلم و بدیهی می‌داند و معتقد است که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و در طبیعت نظمی حکمفرماست که گویای روابط دقیق میان اشیاست، و در طرف مقابل، چگونه فخر رازی سنخت میان خدای متعال و مخلوقات را به دلیل اشتراک میان وجود واجب و وجود ممکن، و محدود شدن قدرت الهی انکار می‌کند و آن را با مقام تنزيه خدای متعال در تعارض می‌داند.

کلیدواژگان

سنخت، علت، معلول، ملاصدرا، فخر رازی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۸.

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان (bahrame1918@gmail.com).

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی؛ مدرس دورس معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی (behnaz.tabibian@yahoo.com).

مقدمه

در قرن‌های متمادی از زمان ارسسطو تا زمانی که فلسفه وارد جهان اسلام شد اصل «سنخیت میان علت و معلول» از جمله موضوعاتی بوده که باعث اختلاف نظرهای گوناگونی میان فلاسفه اسلامی و متكلمان شده است و عدم پاسخگویی صحیح به این مسئله می‌تواند باعث تغییر در اندیشهٔ توحیدی افراد شود.

اساساً دلیل اصلی طرح موضوعاتی چون ربط حادث به قدیم، ربط متغیر به ثابت است که لزوم سنخیت میان علت و معلول را برجسته می‌سازد. تفاوت نگاه به این موضوع، دیدگاه‌های متفاوتی را رقم می‌زند. حال سؤال این است که در منظومة فکری ملاصدرا و فخر رازی، سنخیت چه جایگاهی دارد و این دو فیلسوف چه دلایلی برای رد یا قبول سنخیت علی و معلولی ارائه کرده‌اند؟ آیا وجود بسیط پروردگار با مسئله سنخیت سازگار است؟

فخر ازی نخستین کسی است که بسیاری از مسائل مثل وجود و عدم، وجوب و امکان، و... را که پیش از او فلسفی دانسته می‌شد، در شمار مسائل کلام قرار داد.^۱ او در دانش منقول و معقول از نخبگان مذهب اشعری است و با مطالعه در آثارش می‌توان دریافت که اصالت ماهیتی است و وجود را امری اعتباری می‌داند. اما در سوی دیگر، صدرای شیرازی، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، قرار دارد که اصالت وجودی است و ماهیت را امری اعتباری می‌داند. در نوشتار حاضر به بیان تفاوت دیدگاه این دو متفکر دربارهٔ موضوع سنخیت علی و معلولی پرداخته شده است.

تا کنون مقالات بسیاری دربارهٔ این مسئله نوشته شده است؛ از جمله «بررسی و نقد سنخیت علی و معلولی در فلسفه اسلامی» (شاهنظری)، «بررسی دیدگاه مخالفان قاعدهٔ حداکثری سنخیت میان علت و معلول» (میرزاپی)، «ضرورت سنخیت علی و معلولی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی» (گراوند)، «سنخیت از دیدگاه غزالی و ابن سینا» (مشهدی) و...؛ ولی پژوهشی تطبیقی تحت عنوان سنخیت علی و معلولی از دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی صورت نگرفته است. این دو فیلسوف با دو رویکرد متفاوت، مقابله یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ یکی از منظر اصالت وجود و دیگری از منظر اصالت ماهیت. مکتب ملاصدرا در بر دارندهٔ

۱. البته کلام در جهان تسعن از عهد غزالی (۵۰۵ ق) و پیش از او در دوره امام الحرمین عبدالمالک جوینی (۴۷۸ ق) به تدریج پیش از پیش به فلسفه نزدیک شده بود؛ چنان که شهرستانی (۵۴۸ ق) در نهایهٔ الاقدام فی علم الکلام، فخر رازی (۶۰۶ ق) در الممحص و سیف الدین آمدی (۳۳۱ ق) در ابکار الافقار، کلام را به گونه‌ای با فلسفه آمیخته بودند که متشرّعه و از جمله ذهنه و ابن حجر، آنها را به گرایش‌های فلسفی منسوب کردند. سرانجام نیز کلام در زمان قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۶ ق) و در کتاب المواقف فی عالم الکلام کاملاً فلسفی شد (جبئلی، «کلام شیعی؛ دوره‌های تاریخی، رویکردهای فکری»، قبسات، شماره ۳۸، ص ۱۰۵-۱۱۰).

عقل و نقل و عرفان و برهان است؛ اما فخر رازی با دلایل عقلی و نقلی به این مطلب پرداخته است.

از موضوعات بنیادینی که می‌تواند بر اندیشه خداشناسی ما تأثیرگذار باشد، مسئله سنخت علت و معلول است. مکاتب فلسفی و کلامی گوناگون از منظر فکری خودشان به این پرسش که آیا میان خالق و مخلوق، سنخت و تشابهی هست یا اینکه کاملاً با هم متفاوت‌اند، پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. پاسخ به این پرسش می‌تواند در روند شکل‌گیری خداشناسی توحیدی ما تأثیرگذار باشد. اصل سنخت یکی از فروعات اصل علیت است. اگر ما رابطه علی و معلولی را بپذیریم و قبول کنیم علت در وجود معلول تأثیرگذار است و به معلول وجود و هستی می‌دهد و تنها علت حقیقی در عالم هستی خداست، در این صورت خود را جدا و دورافتاده از خدا تصور نمی‌کنیم؛ زیرا خدا از وجود خود به ما عطا کرده است و ما مرتبه ضعیفتری از وجود خدا را داریم. بنابراین ما می‌توانیم طبق این اصل، مظهر و نمادی از خدا باشیم؛ زیرا ما هم‌سنخ خدا هستیم و بین ما بینوتنی وجود ندارد. بنابراین، این اصل هم در زمینه توحید نظری و هم توحید عملی بسیار راهگشاست.

مقاله حاضر به صورت خاص و ویژه، رویکرد متفاوت فخر رازی و صدرای شیرازی به اصل سنخت را بررسی می‌کند؛ زیرا صدرا با رویکرد اصالت وجود، ذات واجب‌الوجود را وجود صرف و محض می‌داند که با آن سنخت را اثبات می‌کند، ولی فخر رازی، ذات احادیث را وجود مجرد نمی‌داند و تا حدی با رویکرد اصالت ماهیتی به این موضوع می‌نگرد که در ادامه مطالب، درباره آن بحث خواهیم کرد.

۱. جایگاه سنخت در منظمه فکری صدرای شیرازی و امام فخر رازی

۱-۱. تبیین و تحلیل دیدگاه فخر رازی از اصل سنخت

تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و حتی میان پدیده‌های متعاقب یا متقارن نیز همیشه رابطه علیت برقرار نیست؛ بلکه علیت رابطه خاصی است میان موجوداتی معین؛ به دیگر سخن باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخت علت و معلول تعبیر می‌شود. این قاعده نیز از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی ثابت می‌گردد.

اما سنخت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است، در علتهای هستی‌بخش و علتهای مادی و اعدادی تفاوت دارد. در مورد اول ویژگی این سنخت را می‌توان با برهان عقلی اثبات کرد و تقریر آن چنین است:

چون علت هستی بخش وجود معلول را افاضه می‌کند و به تعبیر مسامحی به معلول خودش وجود می‌دهد، باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد، نمی‌تواند اعطا و افاضه کند (معطی الشیء لا یکون فاقداله) و با توجه به اینکه با اعطای وجود به معلول چیزی از خودش کاسته نمی‌شود، روشن می‌گردد که وجود مزبور را به صورت کامل تری دارد؛ به گونه‌ای که وجود معلول شعاع و پرتوی از آن به شمار می‌آید. پس سنتیت بین علت هستی بخش و معلول آن به این معناست که علت، کمال معلول را به صورت کامل تری دارد و اگر علتنی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد، هرگز نمی‌تواند آن را به معلولش اعطا کند و به دیگر سخن، هر معلولی از علتنی صادر می‌شود که کمال آن را به صورت کامل تری داشته باشد.^۱

فخرالدین رازی منکر اصل علیت است و برای غیر خدا هیچ گونه علیت و قوّه تأثیرگذاری قائل نیست. انگیزه اصلی فخر رازی برای انکار اصل علیت، اثبات فاعلیت خداوند برای کل عالم هستی است. او به تبع انکار اصل علیت، یکی از فروعات این اصل، یعنی سنتیت بین علت و معلول را نیز انکار می‌کند. فخر رازی سنتیت علّی و معلولی را نمی‌پذیرد و در ابطال این اصل می‌نویسد:

اگر میان علت و معلولش سنتیت باشد، الزاماً به یکی از دو صورت خواهد بود:
 الف) سنتیت در تمام جهات؛ ب) سنتیت در بعضی از جهات. سنتیت تام و همه‌جانبه به هیچ وجه معقول نیست؛ زیرا اگر علت از همه جهات مانند معلولش باشد، دیگر علت، برتر از معلول نخواهد بود؛ در نتیجه نمی‌توان آن را علت دانست. افزون بر آن، اگر دو چیز از همه جهات شیوه یکدیگر باشند، دیگر دو چیز نیستند؛ زیرا از نظر فلسفی مثلان در وجود محال است. فرض سنتیت در بعضی جهات نیز مستلزم ترکیب واجب‌الوجود از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک است و با وحدت حقیقی خداوند، منافات دارد.^۲

فخر رازی تمام دلایل و مستندات مربوط به سنتیت را، مورد نقد قرار داده است و همه را مصادره به مطلوب و دارای ابهام می‌داند. او در اصل سنتیت، میان زیر مجموعه‌های این اصل، در حوزه‌ی علل اعدادی و ایجابی، تمایز قائل می‌شود و دلائلی را برای پذیرش و عدم پذیرش این اصل ارائه می‌دهد که در ادامه، دلائل او را بیان خواهیم نمود.

۱. مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۲۸.

۲. رازی، المباحث المشرقة فی عالم الالهیات و الطبیعت، ص ۴۷۷.

۱-۲. ریشه‌یابی علت انکار سنخت در منظمه فکری فخر رازی

در جهانی که زندگی می‌کنیم، طبق برهان نظم، هر پدیده‌ای در جایگاه منظم خود قرار گرفته است. در این جهان، طبق اصل سنخت، هر پدیده‌ای علت خاص خود را دارد و هر چیزی از هر چیزی حاصل نمی‌شود. اگر بی‌نظمی در جهان حاکم بود، باید هر لحظه شاهد پدیده‌های بی‌دلیل می‌بودیم یا به تعبیر فلاسفه، اصل صدفه و اتفاق پیش می‌آمد. بیشتر فلاسفه اصل علیت، و به تبع آن اصل سنخت را پذیرفته‌اند؛ اما فخر رازی به‌شدت منکر سنخت در علل ایجابی است؛ زیرا:

۱-۲-۱. اعتباری و انتزاعی دانستن اصل علیت

از نظر فخر «مؤثریت»، امری ثبوتی و وجودی نیست؛ بلکه امری اعتباری و انتزاعی است و امر اعتباری، نه مقوم شیء است و نه لازم آن. فخر رازی تأثیر و تأثر مادی را همان مقوله «آن یافع» و «آن ینفع» می‌داند و با نفی «مؤثریت» و انکار فهم ما از تقدم ذاتی علت از معلول، سعی در توضیح معنا و تصور علت و معلول دارد. او علیت را با مفاد قاعدة «امتناع ترجیح بلا مرجح» یکی دانسته و آن را فهمی بدیهی و فطری می‌داند. فخر با انکار مؤثریت حوادث طبیعی بر یکدیگر به فاعلیت مطلق خداوند برای اشیا می‌رسد و اشیا و حوادثی را که در طبیعت به طور منظم از بی یکدیگر می‌آیند، تنها زمینه‌ساز یکدیگر می‌داند و معتقد است که حادث اول به دلیل زمینه‌ساز بودن برای حادث دوم، علت نامیده می‌شود.^۱

در نقده‌ی بر این دلیل می‌توان گفت علیت امری وجودی و ثبوتی، و هستی‌بخشی بین وجود علت و وجود معلول است و معلول به دلیل فقر وجودی به علت نیاز دارد. اما اشکال دلیل نخست فخر رازی این است که او وجود را امری اعتباری می‌داند و ماهیت را اصیل و منشأ آثار می‌داند. علیت و معلولیت، رابطه‌ای واقعی بین دو واقعیت است که یکی وابسته به دیگری است و با نبودن واقعیت علت، واقعیت معلول محل است. حداقل چیزی که در اثبات واقعی بودن آن می‌توانیم بگوییم این است که موجوداتی که در یک زمان نیستند و در زمان بعد حادث می‌شوند، به طور قطع واقعیت آنها وابسته و ناشی شده از واقعیت دیگری است و «صدفه» محل و ممتنع است.^۲

۱-۲-۲. تباین واجب و ممکن

فخر رازی در کتاب‌هایی چون البراهین در علم کلام (ج ۱، ص ۸۶-۸۰)، المحصل

۱. همان، ص ۴۵۶-۴۵۷.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۱۹۶.

(ص ۳۵۷-۳۵۸) بیان می‌کند که ذات واجب تعالی با ممکنات متباین است. وی می‌گوید: «برخی معتقدند ذات باری تعالی از آن جهت که ذات است، مساوی دیگر ذات است و امتیاز او از دیگر ذات به دلیل صفاتی چون قدم، وجوب و... است».

او معتقد است که ذات و حقیقت خدای متعال، به دلیل خود ذات مخصوصش با همه ذات و ماهیات مخالف است، نه به دلیل صفاتی دیگر.^۱ برهان فخر رازی به این صورت است که ذات خداوند از آن جهت که حقیقت اوست و با قطع نظر از همه صفات، یا با ذات دیگر مساوی است و یا مساوی نیست. اگر مساوی نیست که در این صورت مخالفت ذاتی حاصل است، و اگر مساوی دیگر ذات است، در این صورت هرگاه که ذات مساوی و مسانح باشند، هر صفتی که برای یکی روا باشد، برای دیگری نیز جایز است و اگر چنین باشد، آن صفت که مخصوص ذات خدای متعال است برای دیگر ذات هم جایز است و صفاتی که به ذات دیگر اختصاص دارند برای ذات خدای متعال روا خواهند بود. اگر آن صفات نیاز به علت نداشته باشند، ممکن بدون علت تحقق یافته و اگر نیازمند علت باشند، همین سؤال درباره آن علل تکرار می‌شود و این مسئله به دور یا تسلیل می‌انجامد که هر دو محال است. پس ذات خداوند به علت ذات خاص خود، مخالف همه ماهیات است.

فخر رازی به همین دلیل، وجود واجب را از آن جهت که وجود است، برخلاف وجود ممکن می‌داند و به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن قائل است،^۲ و به همین علت منکر سنخیت در حوزه علل ایجابی است. رازی به صراحة حکم کرده که وجود در واجب و ممکن یا باید مشترک لفظی باشد و یا اینکه انقلاب ممکن به واجب یا بالعکس پیش می‌آید؛ زیرا حقیقت واحد، هر حکمی که داشته باشد، در تمام موضع یکسان است؛ اگر وجود باید واجب باشد، همه جا واجب است؛ و گرنه در هر مقام، ممکن است؛ مگر آنکه وجود واجب با وجود ممکن مشترک لفظی باشد.^۳

در مقابل، صدرا بیان می‌کند که مفهوم وجود، مفهومی مقسمی است که به وجود واجب و وجود ممکن تقسیم می‌شود. وجود ممکن گاهی جوهر است و گاهی عرض و... چیزی که امکان تقسیم دارد، در میان اقسامش در همان معنا مشترک است.^۴

با بررسی دو دلیل مزبور می‌توان به این نکته رسید که فخر رازی به دلیل اینکه برای

۱. همان.

۲. همان، ج ۱، ص ۸۱-۸۳.

۳. همان، ص ۴۶۰-۴۶۴.

۴. صدرالدین شیرازی، *الحكمه المتعالیعه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۱، ص ۴۲.

واجب الوجود غیر از وجود ماهیت نیز در نظر گرفته است، برای جلوگیری از انقلاب در ذات واجب نمی‌تواند بپذیرد که وجود امری مشترک بین واجب و ممکن است؛ در حالی که صدرالمتألهین ذات واجب الوجود را وجود بسیط نامحدود می‌داند و این وجود به نحو تشکیکی بین موجودات وجود دارد. طرز نگاه این دو فیلسوف که یکی اصالت وجودی و دیگری اصالت ماهیتی است، این مشکل را به وجود آورده است. همچنین عقیده فخر رازی مبنی بر اینکه خداوند علاوه بر وجود ماهیت نیز دارد، یکی از عوامل ایجاد این نظریه است.

۲-۳. اشتراک میان واجب و ممکن

این دلیل را فخر ذیل دلایل رد قاعدة الواحد آورده است. فخر رازی در مسئله ۲۳ کتاب «اربعین فی اصول الدین» با عنوان «شیء از عدم به وجود نمی‌آید، مگر به قدرت خدای متعال» درباره نفی قاعدة الواحد و رد دلیل مبتنی بر ساختیت می‌گوید:

اگر مراد از ملائمت میان علت و معلول این است که علت به گونه‌ای است که مشابه و مماثل با معلول است، نادرست است؛ زیرا معلول لذاته محتاج به علت است و علت لذاته مؤثر در معلول است؛ پس اگر ذات علت و معلول مثل هم باشند، لازم می‌آید که علت، معلول باشد و معلول علت، و این محال است.^۱

از نظر فخر رازی، ساختیت میان خدای متعال و مخلوقات به اشتراک میان واجب و ممکن می‌انجامد که امری نادرست و محال است. ملاصدرا بیان می‌کند:

ملائمت، شباهت است و مشابهت، نوعی مماثلت در صفت است و مماثلت در صفت، اتحاد در حقیقت؛ جز آنکه این اتحاد اگر بین دو صفت اعتبار شود، مماثلت است و اگر بین دو موصوف اعتبار شود، مشابه است. پس بازگشت مشابهت به اتحاد در حقیقت است.

واحد حقیقی از هر جهت آن است که صفاتش عین ذات باشد؛ پس اگر واحد حقیقی مشابه دو شیء شود، حقیقت آن است که در واقع مختلف خواهد بود و آنچه با دو حقیقت مختلف مساوی باشد، خود نیز مختلف است؛ در حالی که بر مبنای فرض باید واحد باشد و این خلف است.^۲

بنابراین بر طبق مبانی صدرا و بر اساس اصالت وجود در نقد سخن فخر رازی می‌توان گفت که بحث از علیت بین موجودات و به تبع آن بحث از ساختیت میان علت و معلول، از موضوعات فلسفی است و موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است؛ در نتیجه وقتی از

۱. رازی، «اربعین فی اصول الدین»، ص ۲۴۰.

۲. صدرالدین شیرازی، «الحكمه المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه»، ج ۷، ص ۳۱۰.

علیت و فروعات آن بحث می‌کنیم، بحثمان باید وجودشناسانه باشد. پس وقتی می‌گوییم خدا علت تمام هستی و کائنات است، منظور علیت خدا در وجود است؛ به این معنا که خداوند موجودات را وجود بخشدید؛ پس او موجود است و مخلوقات او نیز موجودند؛ اگرچه مخلوقات و معلول‌ها وجود محدود دارند. بنابراین لازمه قبول سنتیت، ترکیب واجب تعالی از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک نیست؛ چون در این صورت خداوند علت وجودی معلول است و ما به الامتیاز و ما به الاشتراک همان وجود است.

با توجه به مطالب مزبور می‌توان گفت که خداوند با موجودات در اصل وجود سنتیت دارد و سخن فخر رازی در صورتی صحیح است که منظور از سنتیت، سنتیت ماهوی باشد.

۴-۲. محدود شدن قدرت خدای متعال

فخر رازی بر عمومیت قدرت خدای متعال تأکید دارد و اصل سنتیت را با قدرت نامحدود خداوند ناسازگار می‌داند. وی فلاسفه را به دلیل اعتقاد به قاعدة الوحد، جزو منکران قدرت خداوند می‌داند.^۱ او برای حل مشکل سنتیت میان علت و معلول و طبعاً سنتیت میان خدای متعال و مخلوقات، به حدوث قائل شده و از نظریه «خلق از عدم» جانبداری می‌کند و بیان می‌دارد که هیچ مانعی بر سر راه آفرینش بی‌واسطه تمام موجودات از سوی خدای متعال وجود ندارد.^۲

ملاصدرا بیان می‌کند که سراسر وجود - خواه عقل، خواه نفس و خواه صورت‌های نوعیه - از مراتب پرتوهای روشن و پایدار حق است. او معتقد است تنها علت حقیقی است و معلول جهتی از جهات علت است و علت بودن آنچه علت می‌نامیم و تأثیرش بر معلول به گوناگونی و حیثیت یافتن اوست. او با یاری جستن از بنیادهای استوار حکمت متعالیه به وحدت وجود معتقد است و آن را هدف نهایی و کمال فلسفه می‌نامد. صدرا قاعدة الوحد را در مورد علیت خداوند جاری و ساری می‌داند و معتقد است این اصل هیچ گونه محدودیتی در فاعلیت خدا ایجاد نمی‌کند. او تنها مفیض علی‌الاطلاق است و هیچ گونه ترکیب و تکثر در او راه نمی‌یابد؛ زیرا معلول او هم واحد و بسیط است.^۳

۲. سنتیت در علل اعدادی

با توجه به مطالب مزبور اثبات شد که فخر رازی کاملاً منکر سنتیت میان خدای متعال و

۱. رازی، المباحث المشرقيه فی علم الالهيات و الطبيعيات، ج ۲، ص ۴۹۲-۴۹۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۰۲.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیعه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۴، ص ۲۹۱.

مخلوقات است؛ ولی نمی‌توان وی را به طور کلی منکر سنخت دانست به گونه‌ای که به هیچ نوعی از سنخت معتقد نباشد؛ زیرا او در تعریف ماده و امکان استعدادی می‌گوید: «ماده عبارت است از چیزی که در آن امکان وجود شیئی حاصل می‌شود؛ مانند چوب برای تخت و آهن برای شمشیر. نه مانند پارچه برای تخت و شمشیر؛ چون ساختن آن دو از پارچه ممکن نیست».^۱ این سخن بدین معناست که هر چیزی از هر چیز حاصل نمی‌شود و هر چیزی قابلیت تبدیل شدن به هر چیزی را ندارد و این همان اصل سنخت است. پس او به سنخت میان علل و معالی مادی معتقد است.

همچنین فخر رازی در تفسیر آیه «قل کل يعْلَمُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^۲ می‌گوید:

هر فردی بر اساس شاکله و جوهریت نفس و اقتضای روحش عمل می‌کند. اگر نفسی نورانی و پاک داشته باشد، افعال خیر و نیکو از او صادر می‌شود و اگر نفسی کدر و ناپاک داشته باشد، اعمالی فاسد و پست از او صادر می‌شود.^۳

از این عبارت کاملاً سنخت میان فعل و فاعل بردشت می‌شود؛ به این معنا که هر عملی از هر کسی سر نمی‌زند و میان افعال و نقوص بشری مسانخت و ملائمت قطعی برقرار است. از این سخن چنین بردشت می‌شود که طبق تعریف فخر از ماده – که هر چیزی از هر چیز حاصل نمی‌شود – اگر نهاد انسانی از صفات خوب لبریز باشد، کارهای خوب از آن حاصل می‌شود و اگر نفس از رذائل اخلاقی سرشار باشد، کارهای زشت و ناپسند از آن حاصل می‌شود. فخر رازی چون سنخت در علل اعدادی را تا حدی پذیرفت، در تفسیر این آیه چنین گفته است. او در تفسیر علیت اعدادی معتقد است بعضی از حوادث «معد» و زمینه‌ساز حصول بعضی دیگراند.^۴ بنابراین اگر نفس پاک باشد، زمینه‌ساز کارهای خوب است.

۳. دیدگاه صدرای شیرازی درباره اصل سنخت

ملاصدرا از کسانی است که به اثبات سنخت علی و معلولی با استفاده از اصالت وجود پرداخته است. او در اسفار، فصل دوازدهم تحت عنوان «فی أَنَّ واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات إليه يرجع الامور كلها» می‌نویسد: «بسیط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها». بسیط‌الحقیقه بودن واجب‌الوجود مفروغ عنه است و نیاز به استدلال ندارد؛ زیرا ترکیب در

۱. رازی، المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعتيات، ج ۲، ص ۵۱۷.

۲. اسراء، ۸۴.

۳. رازی، التفسير الكبير، ج ۲۱، ص ۳۶.

۴. رازی، المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعتيات، ج ۲، ص ۵۱۷.

حضرت حق راه ندارد و او بسیط است. هیچ حقیقتی در جهان نیست که واجب تعالیٰ فاقد آن باشد و هیچ کمالی در جهان یافت نمی‌شود که واجب تعالیٰ فاقد آن کمال باشد و واجد غیر آن؛ زیرا آن وجودی که واجد برخی از کمالات و فاقد برخی دیگر است، بسیط نمی‌باشد و قهرآ مرکب از وجودان و فقدان می‌شود. بسیط‌الحقیقه، حقایق تمام اشیا را داراست؛ مگر آنچه به نواقص و نیستی‌ها تعلق دارد.^۱

این استثنای منقطع است؛ زیرا نقص و عدم، لاشیء است نه شیء، و مرجع نداشتن نقص‌ها و عدم‌ها به امر وجودی برمی‌گردد؛ یعنی چون همه کمالات وجودی را داراست، پس هیچ نقصی در او نیست؛ به عبارت دیگر اگر حدود اشیا و تطور و تعیشان را در نظر بگیریم، با حفظ تطور و تعیین او نیست، ولی منها تطور و تعیین اوست.^۲

از دیگر قواعدی که صدراء برای اثبات اصل سنتیت از آن مدد می‌گیرد، قاعدة «معطی شیء، فاقد شیء نمی‌شود» است. او معتقد است هر کمالی که موجود نازل و معلول دارد، موجود عالی و علت نیز آن را خواهد داشت؛ زیرا معطی کمال، فاقد آن کمال خواهد بود، و ممکن نیست که کمالی در موجود عالی و علت باشد و هیچ سهمی از آن در موجود نازل و معلول نباشد؛ چون سنتیت بین آنها تام است. پس واجب‌الوجود بالذات از فرط فعلیت و کمال تحصل در نهایت درجات و مراتب کمالی وجود، و جامع جمیع نشانات وجود است.^۳

ملاصدرا معتقد است وجود تنها چیزی است که حقیقت عینی عالم هستی را تشکیل می‌دهد. منظور از وجود، وجود حقیقی است که وجودهای محسوس مادی و غیر مادی، یعنی عقلانی و مجرد را هم شامل می‌شود. این حقیقت وجود با وحدت و بساطت ذات از حیث وجوب، امکان، بینیازی و نیاز به محل، دارای مراتب مختلفی است و مبنی بر اصل تشکیک است. اولین مرتبه این وجود، به هیچ وجه متعلق به غیر نیست و وجودی مطلق و نامحدود است و سزاوار است که مبدأ کل عالم باشد. این وجود غنی، تمام صفات و فضایل را به نحو اعلا و اتم داراست و هر موجودی با توجه به ظرفیت وجودی‌اش از این کمالات بعرهمند می‌شود و امکان ندارد خداوند صفتی نداشته باشد، ولی مخلوق آن را داشته باشد؛ چون مستلزم وارد شدن نقص و نیستی بر خداوند است.

۱. صدرالدین شیرازی، *الحكمه المتعالیعه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۶، ص ۱۱۰.

۲. همان.

۳. همو، *الشواهد الربوییه*، ص ۶۰.

۴. بسترها و زمینه‌های اختلاف دو دیدگاه

با اندکی تأمل می‌توان پی بردن یکی از زمینه‌های اختلاف فخر رازی و صدرالملائکین درباره اصل سنخت، تفاوت نگاه این دو فیلسوف در مسئله اشتراک معنوی وجود است. ملاصدرا اشتراک معنوی وجود را امری بدیهی می‌داند؛ زیرا بین یک موجود و موجود دیگر، مناسبت و مشابهت وجود دارد که مثل آن مشابهت میان موجود و معصوم یافتد نمی‌شود. از طرفی او بین اشتراک لفظی و معنوی تفاوت قائل بوده و معتقد است که اشتراک لفظی، اطلاق اسم واحد بر معانی مختلف است؛ اما اشتراک معنوی اطلاق یک لفظ با یک معنا بر چند امر مختلف است که در داشتن آن معنا اشتراک دارند.^۱ صدراء تأکید می‌کند که وجود به عنوان یک مفهوم مشترک معنوی با تشکیک بر موجودات حمل می‌شود و امری است دارای مراتب که بالاترین مراتب آن، آشد وجود است و مراتب پایین‌تر از وجود ضعیفتری برخوردارند.

از سوی دیگر فخر رازی نیز اشتراک معنوی مفهوم وجود را می‌پذیرد و آن را بدیهی یا نزدیک به بدیهی می‌داند و در واقع نام تنبه بر آن می‌گذاردگ اما دیدگاه او درباره اشتراک معنوی وجود، با دیدگاه ملاصدرا کمی تفاوت دارد.^۲ او معتقد است اگر مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت باشد، پس ماهیت قبل از حمل «وجود» بر آن موجود نیست، و اگر ماهیت قبل از حمل «وجود» موجود نیست، پس معصوم است، و اگر معصوم باشد، ثبوت وجود برای آن مستلزم اتصاف معصوم به «وجود» است، والتالی باطل لانه اجتماع نقیضین. فخر رازی اشتراک معنوی وجود را به این معنا می‌داند که در خداوند چیزی غیر از «وجود محض» وجود دارد که وی را از اعراض متمایز می‌کند و آن، ماهیت الهی است. او وجود ممکنات را عارض بر ماهیت آنها گرفته، وجود واجب را به واسطه اشتراک معنوی وجود، مساوی وجود ممکن می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که وجود واجب نیز عارض ماهیت اوست و ماهیت خدا غیر از وجود اوست. فخر رازی معتقد است حقیقت واجب الوجود نمی‌تواند «وجود مجرد» باشد؛ زیرا وجود به عقیده حکما بدیهی التصور است و اگر خدا عین وجود باشد، باید او هم بدیهی التصور باشد؛ در صورتی که به عقیده جمهور حکما حقیقت خدا بر بشر معلوم نیست.^۳ فخر رازی خدا را وجود مجرد نمی‌داند؛ بلکه وجود را امری زائد و عارض بر ماهیات می‌داند و طبعاً وجود در نظر او امری اعتباری است.

۱. صدرالدین شیرازی، *الحكمه المتعالیعه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۱، ص ۴۱.

۲. رازی، *المباحث المشرقيه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. همان، ص ۳۴.

با توجه به دیدگاه صدرای شیرازی در نقد فخر رازی، می‌توان گفت که خداوند یک وجود منبسط است که با وحدت و بساطت خود بر همه اشیا منبسط گردیده است و در هر موجودی به صورت آن موجود، تجلی کرده و آن موجود، هم ظهر و هم حصه‌ای از اوست و شمول آن به طریقی است که آن را نفس رحمانی نام نهاده‌اند و این موجود عام و وسیع ساری در همه موجودات، صرفاً یک مفهوم عام ذهنی نیست؛ بلکه موجودی عام مفهومی است که به صورت اشتراک معنی بر موجودات حمل می‌شود. این ذات بسیط، ماهیت ندارد؛ زیرا حیثیت ماهیت، حیثیت عدم افتضا نسبت به وجود و عدم است و چنین حیثیتی را نمی‌توان اصیل و منشأ آثار دانست و اگر ذات واجب‌الوجود مرکب از وجود و ماهیت شود، در این صورت ترکیب از دارایی و نداری در او راه می‌یابد که ملازم با نقص است و با ذات واجب‌الوجود که غنی مطلق است، سازگاری ندارد.

اگر گفته شود که ماهیت به واسطه ارتباط و انتسابی که با خالق پیدا می‌کند از حد تساوی خارج می‌شود و به مرحله اصالت و ترتیب آثار می‌رسد، قابل پذیرش نخواهد بود؛ زیرا اگر حالت ماهیت بعد از انتساب به خالق تغییر کرده و واجد چیزی شده باشد که قبل از فقد آن بوده است، در این صوت آنچه مایه تفاوت است، همان وجود اصیل می‌باشد، گرچه انتساب به خالق نامیده شود؛ اما اگر هیچ تفاوتی در آن رخ نداده و خود به خود موصوف به هستی شده و منشأ آثار گردیده است، انقلاب در ذات لازم می‌آید که محال است.

از دیگر قواعدی که با اصل ساخت ارتباط تنگاتنگ دارد، قاعدة الوحد است. بین هر علت و معلولی باید تناسب و ساختی باشد، و گرنه لازم می‌آید که هر معلولی از هر علتی بتواند صادر شود؛ هر چند با آن علت تناسب و ساختی نداشته باشد؛ مثلاً آب بسوzanد و آتش خاموش کند. اگر از یک واحد حقیقی بدون کثرت، معلول‌های گوناگون صادر شود، باید در ذات آن علت، جهت کثرت باشد تا ساختی میان علت و معلول از بین نرود؛ در حالی که گفته شد واحد حقیقی هیچ گونه جهت کثرت ندارد؛ بنابراین از واحد حقیقی تها و تنها یک معلول صادر می‌شود. فلاسفه بر اساس این قاعده، جهان را دارای نظام طولی می‌دانند که تنها معلول نخستین، بدون واسطه و به طور مستقیم از خداوند صادر شده است و موجودات دیگر نظام طولی از موجودات پیش از خود صادر شده‌اند و در نتیجه، با واسطه و به طور غیر مستقیم، معلول ذات واجب‌اند. این نظام طولی به جهان ماده ختم شده است.^۱ همه فلاسفه اسلامی این قاعده را پذیرفته‌اند؛ ولی برخی از متكلمين با آن مخالفت کرده و معتقدند این قاعده به محدود کردن قدرت خدا می‌انجامد.

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۲۶.

فخر رازی در رساله/ربعین فی اصول الدین معتقدان به قاعدة الواحد را در شمار منکران خدا می‌آورد؛ چراکه آنها برای قدرت خدا شریک قرار داده‌اند و این مصدق شرک محسوب می‌شود. فخر رازی، پذیرش قاعدة الواحد را برابر با محدودیت قدرت خداوند در خلق موجودات هستی می‌داند و بدین سان از ترس محدود شدن قدرت خداوند، به قدرت تعقل پشت پا می‌زند.

ملاصدرا معتقد است قاعدة الواحد از فطريات طبع سليم و ذوق مستقيم است؛ جز اينکه معاندان اهل حق، اين اصل را انکار کرده‌اند. اساس قاعدة الواحد، چيزی جز لزوم سنخت ميان علت و معلول نيست و مفاد قاعدة مزبور نيز اين است که اگر علتی به تمام معنا واحد باشد و در آن هیچ جهت کثرتی نباشد، معلول و اثربه هم که بی‌واسطه از آن به وجود می‌آيد واحد است. مطابق اين قاعده، صدور بيش از يك معلول در عرض هم از علت واحد محال است و وجود تکثیر و ترکيب را در آن علت نشان می‌دهد. مراد از واحد در طرف علت واحد به وحدت حقيقيه، و مراد از واحد در طرف معلول، واحد به وحدت غير حقيقيه است. به عبارت ديگر مقصود از واحد، واحد بسيط و يكتائي است که در ذات آن هيچ گونه ترکيب و كثرتی راه ندارد؛ بلکه از بساطت خارجي برخوردار است؛ به گونه‌اي که نه تنها عاري از ترکيب خارجي است، بلکه هيچ نوع ترکيب عقلی و تحليل ذهنی نيز در او راه ندارد. ملاصدرا بيان می‌کند ميان علت مفيض و معلولش باید ملائمت و مشابهت وجود داشته باشد؛ ملائمت و مناسبتی که ميان علت و معلول ديگر وجود ندارد؛ زيرا هر علتی از آنجا که اضافه‌کننده هستی معلول و کمال وجودی اوست، در مرتبه‌ای عالي ترْ واحد کمال معلول خود است. بنابراین اگر از علت واحد که يك حیثیت ذاتی دارد معلول‌های کثیر و متباين صادر شود که دارای جهت واحد نباشند، در این صورت لازم می‌آید که حیثیات متعدد و متباين در علت وجود داشته باشد و این خلاف فرض است. به عبارت ديگر اگر از واحد حقيقي دو چيز صادر شود، یا به يك جهت است و یا به دو جهت، و راهی برای درستی شق سوم نیست؛ زيرا ملائمت ميان علت و معلول، همان مشابهت است و مشابهت نوعی مماثلت در صفت یعنی همان اتحاد در حقیقت است.

حاصل سخن آنکه در علت مفيض، سنخت ميان علت و معلول لازم است و اين سنخت، صدور معلول واحد را از علت واحد ايجاب می‌کند و اگر فرض بر تحقق معلول‌های متعدد باشد، به ناچار باید حیثیات متباين در ذات علت وجود داشته باشد تا بتوان ميان علت و هر يك از معلول‌ها سنخت برقرار کرد و اين خلاف فرض نخست است که علت واحد، بسيط حقيقي است و در آن هيچ گونه ترکيب خارجي و عقلی راه ندارد.

از نظر ملاصدرا صادر اول - یعنی نخستین اثری که از ناحیه ذات مقدس واجب‌الوجود جلوه‌گر می‌شود - همان وجود منبسط است که تجلی اول ذات است و در همه موجودات ساری است. او نخستین کثرتی را که در جهان هستی ظهور می‌کند، همان کثرت اسماء و صفات می‌داند که تعدد اعیان ثابته را به دنبال دارد و این مرتبه واحدیت است که با احادیث اسماء و صفات هماهنگ است.

از این مطالب می‌توان پی برد که مقصود از واحد حقیقی، خداوند است که علت تامهٔ عالم هستی است و دارای وجود بسیط است و اولین موجودی که از او صادر شده است، عقل اول است و آن هم دارای وجودی بسیط است و بقیه موجودات در طول یکدیگر به وجود آمده‌اند و این به وحدت حقّهٔ خداوند خدشه‌ای وارد نمی‌کند. کثرت فرع بر محدودیت است. آنجا که محدودیت نیست و سراسر اطلاق و لاحدی است، کثرت و تعدد معقول نیست. واجب‌الوجود مطلق و بینهایت است و وحدت عالم گواه بر وحدت خالق عالم (خداوند متعال) است.

۵. پیامدهای پذیرش و عدم پذیرش اصل سنخت

اگر قانون علیت را بپذیریم ولی سنخت علی و معلولی را انکارکنیم، باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه‌ای خود به خود پیدا نمی‌شود، ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است که در این صورت هرچند جهان در نظر ما به صورت منفرد و ناپیوسته نیست، ولی محققًا به صورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. پذیرفتن اصل سنخت، از منظری دیگر، ما را به اصل صدفه و اتفاق یا نظریه عادت‌الله اشاره می‌کشاند که با نظمی که در جهان شاهد آنیم در تعارض است. بنابراین با پذیرش اصل سنخت بین علت و معلول، قدرت لایزال الهی را در جهان منظم هر روز به نظاره می‌نشنیم و در مدبّر بودن او و اینکه هر موجودی دارای نفعه‌ای الهی است، کوچک‌ترین تردیدی نمی‌کنیم.

۶. دیدگاه برگزیده

با توجه به مطالبی که در این مقاله بیان شد، دریافتیم که فخر رازی سنخت علی و معلولی را در علل ایجابی نمی‌پذیرد و معتقد است که حقیقت واجب‌الوجود نمی‌تواند وجود مجرد باشد؛ زیرا وجود به عقیدهٔ حکما بدیهی التصور است و اگر خدا عین وجود باشد، باید بدیهی التصور باشد؛ در صورتی که به عقیدهٔ حکما حقیقت خدا بر بشر معلوم

نیست.^۱ او با این طرز فکرش نمی‌تواند بپذیرد که وجود خدا از سخن وجود مخلوقات است و خدا دارای اشد وجود است و موجودات هر کدام مراتب ضعیفتری از وجود را دارا هستند.

در مقابل، دیدگاه صدرای شیرازی مؤید ساخت علی و مخلوق یا به تعبیری علت و معلول است. همچنین در قرآن کریم و آیات و روایات ما مفاهیمی وجود دارد که بیانگر این مطلب است که موجودات تجلیگر اسماء و صفات الهی‌اند. امیرالمؤمنین[ؑ] نخستین کس در اسلام است که مسئله تجلی خدا را مطرح کرد. آن حضرت در نهج البلاغه می‌فرماید: «الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجه».^۲ عرفان کامل آن است که انسان را از خالق به مخلوق، و از مخلوق به خالق راهنمایی می‌کند. آیات و روایات ما بیانگر اصل ساخت هستند و این همان چیزی است که صدرای شیرازی، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، با توجه به اصل «معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود»، قاعدة بسیط‌الحقیقه، اشتراک معنوی وجود و اصل تشکیک وجود، آن را بهخوبی بیان می‌دارد و معتقد است حق تعالی شدیدترین مرتبه وجود را داراست و موجودات به ترتیب، مراتب پایین‌تری از وجود را دارایند و خالق و مخلوق به هیچ وجه متباین نیستند؛ بلکه از یک سخن وجود برخوردارند و این امر نقصی بر قدرت خدا وارد نمی‌سازد؛ چون هر چیزی در این عالم نشئه الهی دارد و به علت تامه عالم هستی که همان ذات احادیث است، متصل است. بنابراین دیدگاه صحیح همان دیدگاه صدرای شیرازی است.

نتایج

۱. صدرای شیرازی اصل ساخت را از اصول مسلّم و بدیهی می‌داند؛ چون معتقد است واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است و همه حقایق وجودی را داراست. در مقابل، فخر رازی ساخت علی و معلولی را در علل ایجابی نمی‌پذیرد؛ زیرا پذیرش این اصل را مستلزم ترکیب واجب‌الوجود از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک می‌داند که با وحدت حقه پروردگار منافات دارد.
۲. ملاصدرا با استناد به قاعدة «معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود» و نیز قاعدة الواحد، اصل ساخت را اثبات می‌کند؛ در صورتی که فخر رازی قاعدة الواحد را نمی‌پذیرد و معتقدان به آن را در شمار منکران خدا می‌داند.

۱. رازی، مباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطیعیات، ج ۱، ص ۳۴.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۸.

۵. صدرالدین شیرازی و فخرالدین رازی، هر دو، مسئله اشتراک معنوی وجود را پذیرفته‌اند؛ اما تعبیر متفاوت فخر رازی از اصل اشتراک معنوی وجود، منجر به پذیرش ماهیت برای ذات خداوند شده است که با ذات بسیط خداوند تعارض دارد.
۶. فخر رازی حقیقت خدا را وجود مجرد نمی‌داند و بیان می‌کند که اگر حقیقت خدا وجود مجرد باشد، باید بدیهی التصور باشد؛ در حالی که خدا را نمی‌توان دید. این در حالی است که صدرای شیرازی حقیقت خدا را وجود بسیط می‌داند.

منابع

* قرآن

* نهج البلاغه

١. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالاحیاء التراث العربي، ١٤١٢.
٢. جبرئیلی، محمد صفر، «کلام شیعی؛ دوره‌های تاریخی، رویکردهای فکری»، مجله قبسات، شماره ٣٨، ١٣٨٥.
٣. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه، تهران، انتشارات الزهراء، ١٣٦٨.
٤. حاجیان، مهدی، «مبانی قاعدة الوحد و اصل سنتخت»، نقد و نظر، دوره یازدهم، شماره ١_٢، ١٣٨٥.
٥. رازی، فخرالدین، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٤١.
٦. _____ الاربعین فی اصول الدين، هند، مطبوعات دایرة المعارف عثمانیه، ١٣٥٣.
٧. _____ المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعتا، قم، انتشارات بیدار، ١٣٧٠.
٨. _____ المحصل، تقديم و تحقیق حسین آتای، قم، انتشارات الشریف الرضی، ١٣٧٨.
٩. _____ التفسیرالکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربي، چاپ سوم، بی‌تا.
١٠. سهوروی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ١٣٨٠.
١١. شاهنظری «جعفر(١٣٩١) بررسی و نقد سنتخت علی و معلولی در فلسفه اسلامی» مجله پژوهش‌های فلسفی و کلامی.
١٢. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربویه، تهران، انتشارات مولی، ١٣٤٦.
١٣. _____ الحکمه المتعالیعه فی الاسفار الاربعه العقلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، ١٣٨٠.
١٤. _____ حاشیه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، ١٣٨٢.
١٥. طباطبایی، محمدحسین، بدایة الحکمه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، ١٣٨٥.
١٦. گراوند، نفیسه، ضرورت سنتخت علی و معلولی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، پایان‌نامه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ١٣٩١.
١٧. مشهدی، تکتم، «سنتخت از دیدگاه غزالی و ابن سینا»، مجله فلسفه و کلام، شماره ٨٩، ١٣٩١.
١٨. مصباح‌یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ١٣٦٦.

۱۹. مصلح، جواد، ترجمه و تفسیر شواهد الربویه، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدراء، ۱۳۶۸.
۲۱. _____، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدراء، ۱۳۸۶.
۲۲. ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۹۲.
۲۳. میرزایی، حجت‌الله، «بررسی دیدگاه مخالفان قاعده حداکثری ساختیت میان علت و معلول»، مجله علمی - پژوهشی معرفت فلسفی، زمستان ۱۳۹۵.
۲۴. نصیرالدین طوسی، محمد، فصول، ترجمه محمدتقی دانشپژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.

تیکردن

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره دوم / پیاپی ۹ / پاییز - زمستان ۱۳۹۸

روش‌شناسی پژوهش در فلسفه صدرالمتألهین^۱

حسین کریمی^۲

چکیده

هر علمی که در تلاش برای حل مجهولات است با روش خاصی مسیر خود را طی می‌کند. چهار روش اصلی برای کسب معرفت وجود دارد که هریک محدوده و قوت خود را دارد. ممکن است علمی از یک روش بهره ببرد و ممکن است علمی دیگر از چند روش استفاده کند. چهار روش مذکور عبارت‌اند از: روش عقلی، روش نقلی، روش شهودی، روش تجربی. طبیعت موضوع علم می‌تواند تعیین کننده روش علم باشد. اختلاف در روش‌ها می‌تواند موجب تعدد علوم شود. هر پژوهشگری از روش یا روش‌های خاصی برای حل مسائلش استفاده می‌کند. صدرالمتألهین نیز از این قاعده مستثنی نیست و برای حل مسائل فلسفی، روش خاص خودش را دارد. سؤال اصلی ما روش پژوهش در فلسفه ایشان است. ادعای صدرا استفاده از روش عقلی برای حل مسائل فلسفی است و عملکردش نیز همین را تأیید می‌کند؛ اما بسیار در مسائل فلسفی می‌بینیم از شهود همگانی نیز بهره برده شده است. استفاده از دیگر روش‌های پژوهش در آثار صدرالمتألهین در عرض استفاده از روش عقلی نیست؛ بلکه در جهت کمک به رسید مسائل فلسفی است. صدرا با وجود بهره بردن از روش‌های دیگر، مسائل خود را در نهایت به روش فلسفی ختم می‌کند و این کار یک فیلسوف است.

کلیدواژگان

روش‌شناسی، شناخت، فلسفه صدرالمتألهین، عقل، شهود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۲۹.

۲. دانش‌پژوه سطح ۴ فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم، مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم (hossainkarimi10@gmail.com).

مقدمه

بديهی است که هر علمی برای حل مسائل خويش دارای روش خاصی است که متفکران در آن علم آن روش را برای حل مسائلشان مناسب دیده‌اند. اما تعمق و تفکر در همین مسئله (روش مناسب) افق‌های بازتری را مقابل روی متفکران در مسائل آن علم قرار می‌دهد. انسان تا در مسئله‌ای به نحو خاص مشغول تأمل نشود و تمام جوانب آن را درنظر نگيرد، به تأثیرات آن در مطالب مرتبطش توجه پیدا نمی‌کند. روش‌شناسی مسئله‌ای است که اخيراً بيشتر مورد تأمل و تدقیق متفکران واقع شده است. البته در میان قدما نيز می‌توان تأملاتی در این زمینه یافت؛ ولی به صورت مسئله‌ای مستقل بررسی نشده بود. امروزه روش‌شناسی علوم مختلف، خود علمی مستقل است و در جهت‌دهی به پژوهش‌های علوم مختلف نقش مهمی ايفا می‌کند.

فلسفه علمی است که متفکران ارزشمندی در آن به تعمق و دقت پرداخته‌اند و بنا به طبیعت علوم، روز به روز پیشرفت کرده و دقت‌های بيشتری در آن لحاظ شده است. از جمله کسانی که در مسیر رشد فلسفه نقش بسیار چشم‌گیری ايفا کرده، صدرالمتألهین شیرازی است. فلسفه امروز بسيار تحت تأثير مبانی و دقت نظرهای اوست. كشف روش پژوهش او در مسائل فلسفی، می‌تواند ما را با فلسفه عمیق صدرایی بيشتر آشنا کند. در واقع يافتن اينکه فلسفی فکر کردن از ديدگاه صدرالمتألهین چيست، با چه روشی می‌توان مسائل فلسفی را به نحو صحيح حل کرد، نقش عقل، شهود، تجربه و دین در حل مسائل فلسفی کجاست، و سؤالاتی از اين قبيل برای هر پژوهشگر در مسائل فلسفه اهمیت دارد.

سعی ما در اين نوشتار بر اين است که روش پژوهش صدرالمتألهین در حل مسائل فلسفی و جايگاه روش‌های پژوهش در فلسفه او را كشف کنيم. قطعاً خود صدرا به اين مسئله توجه داشته و در مطالب خود، روش بحث را معين کرده است. اينجا ما سعى داريم علاوه بر روشن کردن ادعای صدرا در روش پژوهش، عملکرد او را نيز بررسی کنیم و روش پژوهش را كشف کنيم.

۲. روش‌های شناخت

انسان در تمامی علوم به دنبال كشف مجھولات خويش است؛ به عبارت ديگر به دنبال کسب دانش و پاسخی به مسئله مورد بحث است.

چهار روش عمدۀ برای کسب دانش و معرفت وجود دارد که به اين قرار ذيلاند:

۲-۱. روش عقلی

در مسائلی که صرفاً عقلی است، مانند مسائل علم منطق، الهيات (فلسفه الهی)، و رياضيات، به‌ویژه رياضيات تحليلي، از روش تحليلي و عقلی برای حل مسائل استفاده می‌شود.

۲-۲. روش نقلی

در شناخت‌هایی که از طریق این روش به دست می‌آید، صرفاً از اسناد و مدارک استفاده می‌شود که باید میزان اعتبار آن اسناد و دلالتشان بررسی شود؛ مانند تاریخ. در این روش، تنها شناخت به حدوث مطلب نقل شده حاصل می‌شود. اگر امر منقول، حادثه‌ای یا کردار شخصی باشد، حدوث حادثه یا کردار او ثابت می‌شود. اگر گفتار کسی باشد، تنها حدوث گفتار او ثابت می‌شود، ولی مضمون مطلب ثابت نمی‌شود. اگر اعتبار گوینده با دلیل خاص خودش ثابت باشد، به اسناد آن دلیل، مضمون نیز ثابت می‌شود؛ و گرنه صرفاً حدوث گفتار ثابت می‌شود. پس آنچه در روش نقلی اساس است، شناخت به مطلب نقل شده است و بیش از آن، شناخت دیگری است که باید جداگانه بررس شود.

۲-۳. روش شهودی

بعضی شناخت‌ها برای انسان از طریق علم حضوری حاصل می‌شود؛ علمی که بدون وساطت و حکایت است. انسان در این گونه از شناخت، خود معلوم را بدون واسطه و حاکی می‌بیند. شهود را می‌توان به همگانی و غیر همگانی تقسیم کرد. شهود همگانی به آن دسته از معرفت‌های شهودی گفته می‌شود که همه انسان‌ها دارند و دست کم مرتبه‌ای از آن بدون ریاضت برای همگان در دسترس است؛ برخلاف شهود غیر همگانی که به طور عادی برای همگان فراهم نیستند و دستیابی به آن به ریاضت نیاز دارد.^۱

۴. روش تجربی

در علمی مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، زمین‌شناسی، هواشناسی و معادن‌شناسی می‌توان از روش تجربی استفاده کرد. تجربه، حاصل تکرار مشاهدات حسی، و نتیجه‌گیری کلی است. البته تجربه انواع مختلفی دارد؛ ولی وجه مشترک همه آنها روش تجربی است.

۳. مناسبت روش شناخت مسائل علم و طبیعت آنها

هر علمی از یک سلسله قضایای متناسب و مرتبط تشکیل می‌شود و حل آن قضایا و مسائل، یعنی اثبات محمولات آنها برای موضوعاتشان، کار اساسی علم است. روش حل آنها در هر مسئله‌ای به نوع آن مسئله وابسته است.^۲ بعضی مسائل را هیچ گاه نمی‌توان با روش تجربی یا عقلی حل کرد و در مقابل، بعضی مسائل را می‌توان با دو روش حل کرد. هر یک از شناخت‌ها محدوده و قوت خاص خودشان را دارند. مسائل علوم نیز به همین دلیل تحت

۱. حسین‌زاده، روش تحقیق و روش‌شناسی پژوهش در معرفت‌شناسی، ص ۷۴-۷۵.

۲. مصباح‌یزدی، دریاره پژوهش، ص ۵۳.

روش خاص خودشان قرار می‌گیرند. شاید این را هم بتوان گفت که ملاک تمایز بعضی از علوم از یکدیگر، اختلاف در روش‌هایشان است؛ یعنی دو علم با مسائل مشترک ولی با دو روش متفاوت. برای مثال می‌توان خداشناسی را با دو روش نقلی و عقلی بررسی کرد و درنتیجه دو علم خداشناسی دینی و خداشناسی فلسفی شکل گیرد.^۱ البته در این مسئله ادعای کلیت نمی‌کنیم؛ ولی در پاره‌ای از علوم می‌توان چنین امری را نیز مشاهده کرد.

یقیناً اگر روش بررسی یک مسئله به درستی انتخاب نشود، هیچ گاه حل نخواهد شد. پس قدم اول، انتخاب صحیح روش، و به دست آوردن شناخت خوب از مسئله است. باید دید مسئله محل بحث چه اقتضابی دارد. مسئله‌ای که هیچ گاه با حس درک نمی‌شود، نمی‌تواند با روش تجربی حل شود. پس برای انتخاب روش تجربی باید دید آیا مسئله را می‌توان حس کرد؟ و همین طور سایر روش‌ها.

۴. روش شناختِ مبادی تصویری و تصدیقی علم

پیش از پرداختن به طرح و حل مسائل هر علمی به یک سلسله شناخت‌های قبلی نیاز است؛ مانند «شناخت ماهیت و مفهوم موضوع»، «شناخت وجود موضوع» و «شناخت اصولی که به وسیله آنها مسائل آن علم اثبات می‌شود». این شناخت‌ها گاهی بدیهی و بی‌نیاز از تبیین و اکتساب است و گاهی نظری و محتیاج بیان و اثبات‌اند. این گونه مطالب را مبادی علوم می‌نامند که به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شوند.

مبادی تصویری تعریف و بیان ماهیت اشیایی مورد بحث است که به صورت مقدمه در علوم مطرح می‌شوند، و مبادی تصدیقی که نیازمند به بحث داشته باشند، معمولاً در علم دیگری بررسی می‌شوند.

به نظر می‌آید توجه به این مسئله لازم است که روش شناخت در مبادی یک علم می‌تواند با روش شناخت در مسائل آن مغایر باشد. توضیح بیشتر اینکه هر علمی مبادی تصویری و تصدیقی خاصی می‌تواند داشته باشد که در خود آن علم بررسی نمی‌شوند و کار اساسی هر علم، حل مسائل آن علم است. مبادی به لحاظ رتبه بر مسائل مقدماند و باید قبل از آنها حل و فصل شوند.^۲ ولی ممکن است شناخت مبادی از روش عقلی یا شهودی باشد، ولی روش شناخت به مسئله علم، تجربی باشد. برای مثال موضوع علم معرفت‌شناسی با روش شهودی شناخته می‌شود، ولی حل مسائل آن می‌تواند با روش شهودی یا عقلی باشد.

۱. همو، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۷۸

۲. همان، ج ۱، ص ۸۸

۵. روش پژوهش در فلسفه صدرالمتألهین

سؤال اصلی ما در این نوشتار این است که روش حل مسائل فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین چیست؟ در اینجا از دو منظر می‌توان به مسئله نگاه کرد: یکی اینکه ادعای صدرا درباره روش بحث فلسفی اش چیست و دیگر اینکه او در عمل از چه روشی برای حل مسائل فلسفی اش بهره برده است. ما این بحث را در این دو مقام پیش می‌بریم.

۱-۱. مقام اول: ادعای صدرالمتألهین درباره روش پژوهش در مسائل فلسفی

پاسخ این مسئله را باید در آثار فلسفی که ایشان از خود باقی گذاشته است، یافت. هر پژوهشگری در ابتدای پژوهش، موضوع و مسئله محل بحث را تعریف می‌کند. تعریف می‌تواند مخاطب را با مسئله محل بحث و روش بحث از آن آشنا سازد. این امر به جامعیت تعریف و قدرت آشناسازی مخاطبیش با مسئله مورد پژوهش بستگی دارد.

تعریف بر سه قسم است: تعریف به موضوع، تعریف به غایت و تعریف به روش. هر سه نوع تعریف نیز در فهم روش پژوهش می‌توانند مؤثر باشند. تعریف نوع سوم که صراحتاً به روش می‌پردازد؛ اما تعریف به موضوع و غایت نیز در فهم روش مورد نیاز، مؤثرند؛ زیرا همان طور که گفتیم، شناخت مسئله در انتخاب صحیح روش مورد نیاز، تأثیر بسیاری دارد و موضوع خارج از مسئله نیست. غایت مسئله نیز پژوهشگر را به روшی راهنمایی می‌کند که او را به غایت مطلوب برساند. تعریفی که جامع هر سه امر باشد، بهترین تعریف است. به هر حال در بررسی روش پژوهش در یک علم، بررسی تعریف علم می‌تواند راهنمای خوبی برای ما باشد.

حکما تعاریف گوناگونی از فلسفه ارائه کرده‌اند. صدرالمتألهین نیز از این قاعده خارج نبوده و برای نظام فلسفی خویش و مسائل مورد بحث تعاریفی ذکر کرده است. عمدۀ تعاریفی که صدرالمتألهین برای فلسفه خویش ارائه کرده است از این قرارند:

- أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها

والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذها بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني؛^۱

- نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية؛^۲

- قال الحكماء في حد الفلسفة إنها التشبيه بالإله بقدر الطاقة البشرية ومقاده أن من يكون علومه حقيقة وصناعته محكمة وأعماله صالحة وأخلاقه جميلة وآراءه

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع*، ج ۱، ص ۲۰.

۲. همان.

صحيحة وفيضه على غيره متصل يكون قريه إلى الله وتشبهه به أكثر لأن الله سبحانه كذلك؛^۱

- أن الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً.^۲

در تعریف اول صدرا بر روش خویش در فلسفه تصریح دارد و می گوید که باید از برهان استفاده کرد. استفاده از برهان نیز همان روش عقلی است. توجه به این نکته در این تعریف لازم است که صدرالمتألهین فلسفه را همان کامل شدن انسان می داند که به نظر می آید با توجه به مبانی ایشان در مباحث اتحاد عاقل و معقول و کمال بودن علم بتوان سر این بیان را متوجه شد. اگر علم و معرفت کمال باشد و با وجود عالم متحد باشد، در صورت تحقق علم، استكمال انسان هم رخ داده است. پس حقیقت علم انسان و استكمال او یکی است؛ هر چند دو معنای متفاوت‌اند.

در تعریف دوم که فلسفه را نظم عقلی می داند باز به عقل و روش عقلی اشاره شده است. می توان گفت تعریف اول شامل غایت، موضوع و روش فلسفه است و جامع‌ترین تعریف می باشد. استكمال نفس، غایت؛ معرفت حقائق موجودات، موضوع، و برهانی بودن، روش فلسفه در این تعریف می باشد. البته تعریف دوم نیز هر سه را به صورت مجمل داراست. عبارت «نظم العالم» می تواند هم موضوع و هم غایت فلسفه را مشخص کند و عبارت «نظم عقلیاً» می تواند روش بحث را مشخص کند. همان طور که خود صدرالمتألهین با عبارت «وإن شئت قلت» تعریف دوم را بعد از تعریف اول ذکر می کند، به نظر می رسد تعریف دوم همان تعریف اول است، اما به صورت مجمل و مختصر. بنابراین طبق تعریف اول و دوم، ادعای صدرالمتألهین این است که روش بحث‌های فلسفی او برهانی و عقلی است.

اما تعریف سوم بیشتر جهت غایت فلسفه را در نظر دارد؛ گذشته از آنکه این تعریف طبق توضیح صدرالمتألهین تعریف علم فلسفه به‌تهاجی نیست؛ به عبارت دیگر تشیه به اله، غایت برای علم به‌تهاجی نیست؛ بلکه عمل صالح و... نیز برای تحقیق لازم است. در این تعریف به روش و موضوع، اشاره نشده است. صدرالمتألهین در توضیح این تعریف چیزی را که باعث تحقق این غایت می شود، بیان کرده است. ایشان علم حقیقی و عمل صالح را موجب تحقق این غایت می داند؛ پس می توان گفت برای تحقق این غایت حکمت نظری به معنای عام لازم است. علوم حقیقی معنایی اعم از فلسفه مصطلح (فلسفه به معنای

۱. همان، ج ۷، ص ۱۰۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۸.

اخص) دارند. واژه فلسفه در هر دو معنای عام و خاصش به کار رفته است. فلسفه در معنای عام تمام علوم حقیقی را شامل می‌شود؛ ولی در معنای خاص، تنها مجموعه مسائلی را شامل می‌شود که بخشی از علوم حقیقی می‌باشند. در نتیجه این تعریف نمی‌تواند روش بحث را برای ما معلوم کند.

تعریف چهارم تعریف به موضوع است. در این تعریف ملاک و معیار برای مباحث فلسفی ارائه شده است. اساساً هر آنچه بتواند جزو احوالات موجود بما هو موجود باشد می‌تواند مسئله فلسفی به شمار آید. پیش‌تر گفتیم طبیعت موضوع علم می‌تواند روش مناسب به خودش را معین کند؛ پس برای شناخت احوال موجود بما هو موجود روش عقلی می‌تواند کارساز باشد؛ زیرا مسائل مرتبط با این موضوع با برهان می‌تواند برسی، و به قدر امکان حل و فصل شود.

اما روش حل مسائل مرتبط با احوال موجود منحصر در روش عقلی نیست. روش شهودی نیز می‌تواند به شناخت در این باره بیفزاید. هیچ استحاله‌ای در این مطلب نیست که شخصی بتواند با علم حضوری احوال موجود بما هو موجود را بفهمد. محصول شهود باید در ساحت علم حصولی آورده شود تا در فلسفه به کار آید؛ زیرا فلسفه دانشی حصولی است؛ ولی این علوم حصولی از ریشه شهود بر می‌آیند.^۱ البته باز باید بر این نکته تأکید کرد که لازم نیست تمام مسائل با این روش قابل حل باشد؛ بلکه اگر برخی از مسائل را نیز بتواند حل کند، این روش می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

روش نقلی، همان طور که توضیح داده شد، صرف استناد به مدارک و أسناد معتبر است. این روش نمی‌تواند مسائل فلسفی را حل کند؛ چراکه اتفاق افتادن حادثه‌ای یا صدور گفتار یا کردار از شخصی نمی‌تواند به معرفت درباره احوال موجود بما هو موجود بیفزاید. البته همان طور که قبل‌اهم گفتیم، اگر گفتار کسی نقل شود که اعتبارش با دلیل متناسبش ثابت باشد، می‌تواند به معرفت در این علم هم بیفزاید؛ ولی در حقیقت اینجا دلیل اعتبار صاحب سخن است که توانسته است ما را به یک معرفت جدید برساند و نقل صرفاً واسطه‌ای برای رسیدن به آن سخن است.

اما روش تجربی هیچ تناسبی با مسائل مورد بحث ماندارد. تجربه تنها به مقدار تجربه شده می‌تواند سخن یقینی بگوید؛ در حالی که احوال موجود بما هو موجود به صورت کلی و قضیه حقیقیه بررسی می‌شود و حتماً باید یقینی باشد.

نتیجه اینکه شناخت احوال موجود بما هو موجود تنها با روش عقلی و شهودی می‌تواند

۱. یزدان‌پناه، *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۱۲۰.

حاصل شود؛ افزون بر اینکه از راه منع معتبر هم می‌تواند به دست آید؛ ولی روش تجربی در این باره دستش کوتاه است.

حال باید به این نکته توجه داشت که روش می‌تواند موجب تعدد علوم شود. اینکه موضوع یک علم می‌تواند با چند روش بررسی گردد، دلیل نمی‌شود که در علم مزبور باید تمام آن روش‌ها استفاده شوند. احوال موجود بما هو موجود را می‌توان با عقل و شهود شناخت، ولی صدرالمتألهین در ضمن تعریف اول و دوم خود ادعا کرد که روش بحث ما عقلی است. ادعای او این است که از روش شهودی در حل مسائل فلسفی استفاده نخواهد شد. گویا روش عقلی رکن فلسفی بودن و علم فلسفه است؛ به عبارت دقیق‌تر فلسفه علمی است که از احوال موجود بما هو موجود با روش عقلی بحث می‌کند.

نکته دیگری که در تعریف اول و چهارم در تبیین موضوع فلسفه وجود دارد این است که در تعریف اول شناخت به حقائق موجودات موضوع واقع شده، ولی در تعریف چهارم احوال موجود بما هو موجود موضوع واقع شده است و این دو در نگاه نخست متفاوت به نظر می‌رسند. احوال موجود بما هو موجود بخشی از حقائق است نه همه حقائق. آنچه در ادعای صدرالمتألهین روشن است این است که در فلسفه از روش عقلی باید بهره برد و مطلبی خلاف آن نگفته است و اینکه موضوع فلسفه شناخت حقائق است یا احوال موجود بما هو موجود، تا حدودی خارج از بحث ماست؛ ولی به اختصار می‌گوییم که صدرا هر دو عبارت را دارد و در اینجا ما دو راه برای تفسیر کلام ایشان داریم:

۱. تعریف اول تعریف فلسفه به معنای اعم است که شامل شناخت به تمام موجودات و حقائق می‌شود و تعریف چهارم تعریف فلسفه محل بحث ماست که معنای اخص دارد و زیرمجموعه معنای اول است؛

۲. در تعریف اول مراد از شناخت به حقائق علی ما هی علیها همان احوال موجود بما هو موجود است و لذا این دو تعریف یک چیز را بیان می‌کنند.

به نظر نگارنده، با توجه به قرائن حالی و مقالی در کتاب صدرالمتألهین، احتمال دوم بهتر، و به واقع نزدیک‌تر است؛ زیرا اولاً عبارت «معرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها» دارای قید «علی ما هی علیها» می‌باشد که می‌توان ادعا کرد همان قید بما هو موجود است. پس شناخت حقائق موجودات می‌شود همان شناخت احوال موجودات بما اینکه موجود هستند. از طرفی صدرا در مقام تعریف علم فلسفه به معنای اعم نیست و با توجه به اینکه تعریف چهارم در ادامه همان تعاریف اول و دوم ذکر شده است، همگی بر این مطلب دلالت می‌کنند که مراد او از این تعاریف، یک علم است نه دو علم.

تا اینجا نتیجه می‌گیریم ادعای صدرالمتألهین این است که در فلسفه که از احوال موجود بما هو موجود بحث می‌کند، تنها از روش عقلی باید بهره گرفت.

۵-۲. مقام دوم: عملکرد صدرالمتألهین در حل مسائل فلسفی

بعد از بررسی ادعای صدرالمتألهین نوبت به این مطلب می‌رسد که ببینیم خود او در حل مسائل فلسفی به ادعایش پایبند بوده است یا اینکه در بعضی موارد پا را فراتر گذاشته و از دیگر روش‌های ممکن برای حل مسائل نیز استفاده کرده است.

با تفحص و جست‌وجو در کتاب‌های فلسفی ایشان، استفاده از روش عقلی را به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد. او در اغلب موارد، بعد از بیان کلام دیگر حکما به بررسی و نقد عقلی آنها می‌پردازند و در نهایت خود سعی در اثبات مدعای بیان عقلی دارد. این مطلب واضح‌تر از آن است که به اثبات نیاز داشته باشد. اما استفاده از شهود و کتاب و سنت نیز در آثار فلسفی صدررا به چشم می‌خورد. در اینجا مناسب است مقدمه‌ای را ذکر کنیم.

۱-۵. انحصار استفاده از روش‌های مختلف پژوهش در یک علم

استفاده از روش‌های شناخت در یک علم یا در عرض هماند به نحوی که متفکر با هر کدام از روش‌ها که برایش میسر باشد به حل مسئله می‌پردازد، یا اینکه در عرض یکدیگر نیستند؛ بلکه در واقع یک روش اصلی برای حل مسائل علم اخذ شده است و روش‌های دیگر نقش‌های دیگری دارند. در صورت دوم استفاده از روش‌های دیگر شناخت در یک علم، به چند صورت می‌تواند تحقق یابد:

۱. به عنوان روش شناخت در مبادی تصوری و تصدیقی مسائل علم؛
۲. به عنوان مؤید برای نتیجه‌ای که در مسئله علم اخذ شده است؛
۳. به عنوان راهنمای ایجاد موضوع مسئله؛
۴. به عنوان راهنمای حل مسئله.

گاهی برای شناخت مبادی تصوری و تصدیقی یک علم باید از روش‌های دیگری بهره برد؛ چراکه لزومی در اتحاد روش مبادی و مسائل علم نیست (پیش‌تر توضیح داده شد). گاهی بر اساس اعتقاد یک متفکر و مخاطبان او به اعتبار منبعی، می‌توان از آن منع برای تأیید نتیجه اخذ شده در مسئله استفاده کرد و این کار، اعتماد مخاطبان را به نتیجه مأخذ بر می‌انگيزد.

در پاره‌ای از مسائل، روش‌های دیگر شناخت می‌تواند منبه عقل انسان نسبت به موضوعی باشد؛ برای مثال کتاب و سنت می‌توانند به عنوان منبع معتبر، برای فلسفه موضوع‌ساز باشند. مسائلی از قبیل شعورمندی همه موجودات، ملائکه و حالاتشان و... به برکت متون دینی مورد

تأمل و بحث واقع شده‌اند. باید توجه داشت که این تنبیه و آگاهی دادن، مسئله را از عقلی بودن خارج نمی‌کند؛ یعنی عقل توان حل و بررسی مسئله را دارد؛ ولی برای اینکه سؤال در ذهن ایجاد شود و عقل به سمت حل آن قدم بردارد، به یک تلنگر و توجه دادن نیاز است.

همچنین در حل مسئله نیز، روش‌های دیگر می‌توانند راهنمای و توجه‌دهنده عقل باشند، به این صورت که یا عقل توسط روش‌های دیگر به حد وسط رهنمون می‌شود و یا اینکه آن روش‌ها به بهتر تصویر کردن مسئله برای انسان کمک می‌کنند که در این موارد نیز مسئله از عقلی بودن خارج نمی‌شود؛ بلکه روش‌های دیگر تنها نقش آگاهی‌دهنده را دارند و عقل است که راه حل مسئله را می‌پیماید.

در فلسفه‌ای که روش عقلی به عنوان روش اصلی آن قلمداد شود، استفاده از روش‌های دیگر، به این چهار صورتی که بیان شد، هیچ گاه مسائل را از فلسفی بودن خارج نمی‌کند؛ یعنی با حذف دیگر روش‌ها باز مسائل فلسفی به قوت خود می‌توانند باقی بمانند. مهم این است که فیلسوف بتواند آنچه را از منابع دیگر به هر دلیلی اخذ کرده است، به نحو فلسفی تثبیت کند و بعد از آن دیگر به لحاظ فلسفی استقلال می‌یابند.

حال با توجه به این مقدمه باید دید صدرالمتألهین در مواردی که از شهود و کتاب و سنت بهره برده، به یکی از این چهار نحو بوده یا اینکه در عرض عقل، از آنها برای حل مسئله استفاده کرده است.

۵-۲. نقش روش‌های مختلف پژوهش در فلسفه صدرالمتألهین

در ادامه، برای نمونه، چند مورد را که صدرا از روش‌های دیگر بهره برده است، ذکر می‌کنیم:

۱. ملاصدرا می‌گوید با بررسی متون دینی به برداشت دیگری غیر از باور اطبا درباره مرگ طبیعی رسیده است:

إنما يبینا في بعض فصول أسفارنا علة لحقوق الموت الطبيعي لكل نفس منفوسه بوجه تتحققى غير ما اشتهر فى الكتب الطبيعية والطبية، واستتبعنا ذلك من بعض الآيات القرآنية حسبما ألهمنى الله، وأثبتناه بالبيان البرهانى على نهج الحكماء الإلهييين، لا بالبيانات التي هي مسلك الأطباء والطبيعين.^۱

۲. اتحاد نفس با عالم عقل:

اتحاد النفس الإنسانية بعالم العقل - كما نقل من بعض تلامذة أرسطاطاليس - وغيرهما من مسائل شريفة نورية استخدناها من القرآن والحديث.^۲

۱. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۲۱۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۶۱.

شاید توجه به این مطلب نیز خالی از فائدہ نباشد که صدرًا در مقدمه کتاب اسفرار تصریح می‌کند هر آنچه را با برهان از پیش می‌دانسته یا هنوز بدان دست نیافته، با شهود مشاهده کرده است:

فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى آلان وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة
هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عايته مع زوائد بالشهود
والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والوادئ العلاجية والخيال الصمدانية
فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه.^۱

به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین در کار فلسفی تنها از عقل و برهان بهره می‌گیرد و روش‌های دیگر را در عرض آن قرار نمی‌دهد. دلیل بر این مدعای اینکه اولاً اگر متفکری در ابتدای پژوهش خویش ادعا کرد روش خاصی را در پیش دارد تا دلیلی بر خلافش نیافته باشیم، در عملکردش نیز او را پایبند به همین روش می‌دانیم؛ ثانیاً در مواردی که صدرًا از شهود یا کتاب و سنت بهره برده است، سراغ برهان نیز رفته و از مطابش می‌توان فهمید که دیگر روش‌ها را تحت یکی از چهار عنوان مذکور برای استفاده از روش‌های دیگر به کار بسته است. یکی از مواردی که صدرًا به هدفش از اینکه سراغ کتاب و سنت رفته است، تصریح می‌کند، بحث اثبات تجرد نفس است. ایشان می‌گوید در اینجا ما بعد از ذکر ادلۀ عقلی، ادلۀ نقلی را نیز ذکر می‌کنیم تا نشان دهیم که عقل و نقل مطابق‌اند و تعارضی ندارند: *أَكْثَرُ النَّاسِ اِنْتَفَاعُهُمْ بِالسَّمْعِيَاتِ أَكْثَرُ مِنَ الْعُقْلِيَّاتِ وَلَا يَصْدُقُونَ بِالْأَشْيَاءِ إِلَّا بِمَكَافحةِ الْحَسْنِ لِلْمَحْسُوسِ وَلَا يَذْعُونَ بِالْعُقْلِيَّاتِ مَا لَمْ يَقْرَنْ مَعَهَا اِنْتَهَاءً نَقْلَهَا إِلَى مَحْسُوسٍ فَلَنْذُكُرْ أَدْلَهُ سَمْعِيَةً لِهَذَا الْمَطْلَبِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ الشَّرْعَ وَالْعُقْلَ مُتَطَابِقَانِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ كَمَا فِي سَائِرِ الْحُكْمِيَّاتِ وَحَشِّيَ الشَّرِيعَةِ الْحَقَّةِ الإِلَهِيَّةِ الْيَضِّاءُ أَنَّ تَكُونُ أَحْكَامُهَا مَصَادِمَةً لِلْمَعَارِفِ الْيَقِينِيَّةِ الْضَّرُورِيَّةِ وَتَبَّأَ لِفَلْسَفَةٍ تَكُونُ قَوَانِينِهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ.^۲*

صدرًا در بعضی موارد ادعایی مطرح کرده است که هیچ دلیل عقلی و برهانی برایش اقامه نکرده و تنها به استفاده از کتاب و سنت یا شهود اکتفا کرده است که به نظر می‌آید در این گونه موارد ایشان دیگر کار فلسفی نمی‌کند؛ بلکه به منظور اتمام بحث یا ارتباط شدید مطلب با بحث فلسفی از روش دیگری برای حل مسئله استفاده می‌کند؛ ولی این کار فلسفی نیست. استفاده از غیر روش اصلی برای حل مسئله به این مقدار کم در علوم مختلف یافت می‌شود و مضار به روش اصلی یک علم نیست.

۱. همو، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالىة في الأسفار العقلية الأربع*، ج ۱، ص ۸.

۲. همان، ج ۸، ص ۳۰۲.

استاد فیاضی در بیان فرق میان روش‌های مشائی و اشرافی و حکمت متعالیه همین مطلب را عنوان کرده است که روش اصلی پژوهش در همگی، برهانی و عقلی است؛ اما در استفاده از روش‌های دیگر شناخت یکسان نیستند؛ حکمت متعالیه است که از شهود و کتاب و سنت برای طرح مسئله و... بهره برده است:

در فلسفه روش، برهانی است و به تعبیر دیگر، روش تعلقی است و با اینکه فلسفه نحله‌های گوناگون دارد – فلسفه مشاء، فلسفه اشراف و حکمت متعالیه – ولی همه در این جهت مشترک‌اند که برای اثبات مسائلشان به برهان متمسک می‌شوند و برای نقد دیدگاه‌های مخالفان هم به نقد براهین آنها و یا اقامه برهان علیه حرف آنها متمسک می‌شوند. اما اختلافی بین این سه نحله در منبع طرح مسئله وجود دارد؛ مشائی مسائلش را از عقل می‌گیرد، با تفکر عقلی و با کندوکاو عقلی به مسائل جدید فلسفی می‌رسد؛ ولی اشرافی بیشتر کارش این است که چیزهایی را که مشاهده می‌کند، برهانی نماید؛ یعنی در حقیقت پیش از آنکه تفلسف کند، مشاهده و مکاشفه و کشف حقایق توسط شهود انجام می‌شود. البته این فلسفه نیست؛ در حقیقت رسیدن به مسئله است؛ ولی وقتی می‌خواهد مسئله را اثبات کند و یا چیزی را نقد نماید، دیگر شهود نقشی ندارد؛ چنان که در حکمت متعالیه از هر دو منبع برای طرح مسئله استفاده می‌شود؛ اما بیش از این از وحی هم برای طرح مسئله استفاده می‌شود؛ ولی در این جهت که وقتی بناسن مسئله‌ای که فرضیه‌اش از وحی یا از شهود گرفته شده به عنوان یک مسئله فلسفی مورد بحث قرار گیرد، در آنجا دیگر صحبت از این نیست که من چنین دیدم و یا وحی چنین آمده؛ بلکه مقام، مقام استدلال برهانی و اقامه برهان است. بنابراین روش فلسفی روشنی برهانی است.^۱

تنها نکته‌ای که در پایان به نظر می‌رسد باید به آن دقت شود این است که هرچند ادعای صدرالمتألهین بر استفاده از روش عقلی و برهانی در فلسفه است، اما در عملکرد ایشان و حتی دیگر حکما استفاده از روش شهودی را می‌توان بسیار مشاهده کرد.

در مباحث فلسفی همچون مباحث وجود ذهنی، علم و نفس، استفاده از شهود همگانی بسیار شایع است. حتی می‌توان ادعا کرد بدون استفاده از این شهود نمی‌توان این مسائل را حل و فصل کرد. در آثار صدرالمتألهین نیز این مسئله بهوفور یافت می‌شود. البته همان طور که قبل از نیز گفته شد، هنگامی که معرفتی شهودی در علمی مورد استفاده قرار گیرد، به معرفت

۱. فیاضی، «میزگرد فلسفه‌شناسی (۸) / رابطه فلسفه و عرفان (۲)، با حضور حجج‌الاسلام والمسلمین استاد غلام‌رضا فیاضی، سید یبدالله یزدان‌پناه و دکتر محمد فنائی‌اشکوری»، معرفت فلسفی، شماره ۹.

حصولی تبدیل می‌شود؛ زیرا علوم، مجموعه شناخت‌های حصولی‌اند که در قالب گزاره‌ها و قضايا جمع‌آوری شده‌اند.

در اینجا استاد یزدان‌پناه ادعایی دارد که در قالب نظریه شهود عقلی مطرح کرده است و احتمالاً مراد ایشان همین مطلبی باشد که عرض شد. ایشان بنا به مبنای «النفس فی وحدتها کل القوى» عقل را که یکی از قوای نفس است، در تمام مواطن نفس حاضر می‌داند و نتیجه‌این حضور، ادراک عقل است. پس در موطن شهود اگر عقل هم حاضر باشد، حضور ادراکی دارد. به نظر ایشان عقلی که شهود می‌کند حقایق مناسب با خود، یعنی حقایقی عقلی را درک می‌کند. از دیدگاه ایشان شهود عقلی، برخلاف شهود قلبی، همگانی است و می‌تواند در فلسفه به کار آید. برای مثال در آغاز فلسفه، واقعیت خود و در بسیاری از مباحث مربوط به نفس از همین شهود استفاده می‌شود:

در تحلیل‌های رسمی اغلب از شهود عقلی سخن نگفته‌اند؛ اما در واقع این شهود به صورت ناخودآگاه برای همه فیلسوفان حاضر است. شهود عقلی دریافت مستقیم عقل است به نحو علم حضوری. . . افون بر عقل حصولی، عقل شهودی هم وجود دارد؛ یعنی عقل می‌تواند ادراک حضوری نیز داشته باشد. . . بر اساس قاعده فلسفی «النفس فی وحدتها کل القوى» در همان موطن حس، عقل نیز حاضر است و ادراکاتی ویژه خود دارد. . . شهود عقلی امری همگانی است ... به همین دلیل می‌توان از شهود عقلی در فلسفه استفاده کرد و همه به دلیل برخوردار بودن از آن می‌توانیم آن را به اشتراک بگذاریم. . . بسیاری از بحث‌های مربوط به نفس بر پایه شهود بنا شده‌اند و اصلاً راه دیگری به آنها نداریم. بدون بهره‌گیری از شهود، وجود قوّه عاقله یا خیال را نمی‌توان تثییت کرد.^۱

۶. نتیجه

پژوهش در علوم، روش‌های مختلفی دارد. یکی از عوامل تعیین روشی خاص در یک علم، طبیعت موضوع آن علم است. اختلاف در روش می‌تواند موجب تعدد علوم شود. روش پژوهش صدرالمتألهین در مباحث فلسفی بنا به ادعای خود او و عملکردش، روش عقلی و برهانی است؛ هرچند گه در عملکرد خود از روش شهودی از نوع شهود همگانی، بهره گرفته است. روش‌های دیگر از قبیل شهود غیر همگانی و کتاب و سنت به عنوان منبع معتبر، در فلسفه صدرا جایگاه اصلی را ندارند. این روش‌ها در عرض روش عقلی قرار نگرفته‌اند و تنها به عنوان کمک‌کننده در شناخت مبادی تصوری و تصدیقی، تأیید مطلب،

^۱. یزدان‌پناه، *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۱۲۸-۱۲۶.

راهنمای ایجاد موضوع مسئله و حل مسئله، مورد استفاده واقع شده‌اند. استفاده از روش عقلی و شهود همگانی، رکن فلسفی بودن مسائل است و بدون آنها مسئله فلسفی نیست؛ هرچند با دیگر روش‌ها نیز حقیقت آن کشف شود.

منابع

۸۱ روش‌شناسی پژوهش در فلسفه صدرالمتألهین

۱. حسین‌زاده، محمد، روش تحقیق و روش‌شناسی پژوهش در معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی و امام خمینی^ر، ۱۳۹۶.
۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۳. _____، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۴. فیاضی، غلامرضا، «امیزگرد فلسفه‌شناسی (۸) / رابطه فلسفه و عرفان (۲)»، با حضور حجج‌الاسلام والمسلمین استاد غلامرضا فیاضی، سید یادالله یزدان‌پناه و دکتر محمد فنائی‌اشکوری، معرفت فلسفی، شماره ۹، سال سوم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۴.
۵. مصباح‌یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ر، چاپ دوم، زمستان ۱۳۹۱.
۶. _____، درباره پژوهش، تحقیق و نگارش: جواد عابدینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ر، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۹.
۷. یزدان‌پناه، سید یادالله، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، کتاب فردا، چاپ اول، پاییز ۱۳۹۶.

زیمیر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره دوم / پیاپی ۹ / پاییز - زمستان ۱۳۹۸

نقش و جایگاه روح بخاری در ارتباط نفس و بدن در علم النفس فلسفی

(دیدگاه‌های: ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمتألهین^۱)

محمد قمی اویلی^۲

چکیده

حکمای اسلامی روح بخاری را به صورت اصل موضوعه به عنوان یک مصدق در مسائل علم النفس فلسفه، برای اثبات نظریه فلسفی خود که نقش واسطه گری و بزرخ میان، نفس مجرد و بدن مادی است، را پذیرفتند. روح بخاری رقیقترين و لطیف ترین جسم سیّال در بدن است، که از اخلاط لطیفه موجود در بدن تولید شده است. مقصود حکمای اسلامی از جسمی که مستعد حدوث نفس، و بی واسطه محل تصرفات نفس می باشد، روح بخاری است. از آنجا که وجود روح بخاری به عنوان اصل موضوعه و تعیین مصدق در اثبات نظریه فلسفی حکماء پذیرفته شده است؛ حذف یا ابطال روح بخاری نمی تواند خللی در اصل نظریه فلسفی و کیفیت ترکیب نفس و بدن وارد کند.

کلیدواژگان

روح بخاری، رابطه نفس و بدن، روحانی الحدوث، روحانی البقاء، مجرد، مادی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰

۲. کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه خوارزمی (mohammadghomi20@gmail.com)

مقدمه

ارتباط بین نفس و بدن همواره مورد تایید و تصدیق حکمای اسلامی بوده است. یکی از مسائل مهم و مورد بحث علم النفس فلسفی، در نحوه ترکیب و کیفیت تعلق گرفتن نفس به بدن مادی است. به دلیل اینکه نفس و بدن دارای دو ماهیت از دو سنت متفاوت از هم هستند که برقراری ارتباط بین دو موجود مجرد و مادی بدون وساطت موجود دیگر، که برزخ بین این دو باشد، معقول و ممکن نیست. به عبارت دیگر چگونه ممکن است؛ از ترکیب و اتحاد دو ماهیت مجرد و مادی، نوع طبیعی واحدی پدید آید؟ حکمای اسلامی برای تبیین کیفیت ارتباط نفس با بدن وساطت موجودی که برزخ و حد فاصل بین مجرد و مادی باشد، را به عنوان یک اصل کلی در علم النفس فلسفه پذیرفتن. حکمای اسلامی با اعتماد به طبیعتات، از وساطت موجودی به نام روح بخاری که به عنوان اصل موضوعه از طب قدیم اخذ شده است، نام برده اند. ضرورت و اهمیت، طرح فلسفی وجود روح بخاری و مسائل مربوط به آن در علم النفس فلسفی، در جهت تبیین و چگونگی کیفیت ارتباط بین مجرد و مادی به عنوان یک موجودی که برزخ و رابط بین موجود مجرد و مادی باشد مورد احتیاج فلسفه واقع شده است؛ بنا براین وجود روح بخاری به عنوان یک اصل موضوعه مسلم از طب قدیم اخذ شده است؛ که مورد پذیرش و اعتماد حکمای اسلامی قرار گرفته است. در حال حاضر با پیشرفت علوم خصوصاً در عرصه علم پژوهشی جدید، سوال این است که آیا در صورت ابطال و یا حذف روح بخاری آیا خللی در علم النفس فلسفی حکمای اسلامی در کیفیت ارتباط نفس با بدن وارد خواهد شد؟

در این مقاله به چیستی و تبیین ماهیت روح بخاری و نقش و کارکرد آن در علم النفس فلسفی از دیدگاه سه حکیم اسلامی (ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمتألهین) پرداخته خواهد شد. هدف در این نوشتار، تحقیق و بررسی این مسئله می باشد؛ که آیا در صورت امکان حذف و یا ابطال وجود روح بخاری از مباحث علم النفس فلسفی بر مبنای نظریه فلسفی حکماء خلل و نقصی وارد می شود؟ یا خیر.

رابطه نفس و بدن

از مسائل جدی و مورد بحث در علم النفس فلسفی، مسئله رابطه نفس و بدن است. این مسئله به نحوه ارتباط امر مجرد و مادی بر می گردد. مشائیان و اشراقیان، نفس را حدوثاً و بقاءً امری مجرد دانستند که متباین و مستقل از بدن است، با توجه به اینکه نفس و بدن از دو سنت متفاوت از هم هستند؛ معقول نیست بین

دو جوهر متباین از هم که یکی مجرد و دیگری مادی است اتحاد حقیقی ایجاد شود. بنابراین برای مواجهه نشدن با معضل فلسفی حلول و انطباع، در تعلق و ارتباط نفس با بدن رابطه تدبیری و استكمالی نفس را پذیرفتند و نفس را مدبّر بدن دانسته‌اند که نفس برای رسیدن به کمالات خود به تدبیر و تصرف بدن به واسطه روح بخاری روی آورده است.

از سوی دیگر صدرالمتالهین بر اساس حرکت جوهری، نفس و بدن را یک حقیقت واحد و ذومراتب دانسته که دارای ترکیب اتحادی هستند. و بدن را مرتبه نازله نفس دانسته است. نفس بواسطه قوای نفسانی و بدن مثالی با روح بخاری ارتباط برقرار می‌کند و به تبع آن بر بدن مسلط می‌شود، و آن را اداره می‌کند. بنابراین صدرالمتالهین نیز به واسطه قوای نفسانی و روح بخاری ارتباط بین مجرد و مادی را تبیین می‌کند.

تعریف روح بخاری

معادل واژه «روح» در فارسی «روان»، و معادل اصطلاح «نفس» در فارسی «جان» است. تفاوت روح و نفس به جهت متعلق آن دو است. هرگاه حقیقت وجود انسان تعلق استکمالی و تدبیری به بدن داشت، به این اعتبار اسم نفس بر آن اطلاق می‌شود، و اگر حقیقت انسان قطع تعلق از بدن کرده باشد و هیچ گونه تعلقی به بدن نداشته باشد، به این اعتبار از آن به روح تعبیر می‌شود.^۱ لفظ «روح» به اشتراک لفظی دارای معانی متعددی است که خلط آنها فهم عبارات مربوط به «روح» را در علومی مانند طبیعت‌شناسی، فلسفه، عرفان و طب قدیم با مشکل مواجهه کرده است؛ چرا که معنای اصطلاحی روح در طب، غیر از آن معنایی است که در کتب عقلی کاپرد دارد. به عبارت دیگر واژه روح در کتاب‌های عرفانی، فلسفی، طبیعت‌شناسی و طب قدیم دارای اطلاقاتی است که در هر علم باید معانی مصطلح آن علم را در نظر گرفت.

برخی از اصطلاح‌های واژه روح در کتاب‌های عقلی و عرفانی از این قرار است: روح بخاری، روح الهی، روح حیوانی، روح نباتی، روح نفسانی و روح طبیعی. به سبب کثرت این اطلاقات، تعریف هر یک از این اصطلاحات در علم خاص مورد بحث، برای فهم دقیق و جلوگیری از اشتباه و خلط آنها با یکدیگر ضرورت دارد.

اصطلاح روح بخاری که حکما در علم النفس فلسفی از آن استفاده می‌کنند، از علم طب قدیم أخذ شده است. روح بخاری، بخاری است درون خون که پس از تعدیل و تلطیف اخلاط اربعه تکون می‌یابد. از روح بخاری به دلیل آنکه در نهایت لطافت و شفافیت است به

۱. کرجی، (به جای سال نشر، نام کتاب ذکر شود)، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۹.

روح تعبیر شده است، و از آن رو که از امتزاج اخلاط اربعه متولد شده است به جسم سیال و حارّ تعبیر می‌کنند که دارای مزاج خاصی است. علامه حسن‌زاده آملی درباره ماهیت روح بخاری می‌نویسد:

روح بخاری لطیف‌ترین اجسام است؛ به گونه‌ای که کأنَّ برزخ بین مجرد و مادی است، و آن از امتزاج لطافت ارکان اربعه دم و صفراً و بلغم و سوداست. این روح بخاری مطیع اولی نفس است؛ زیرا نفس اگرچه جسمانی الحدوث است، ولیکن در عین حال تعلق مجرد با جسم کثیف، بی‌واسطه جسم لطیف، معقول و ممکن نیست و هرچه اعتدال روح بخاری بیشتر و بهتر باشد، آثار نفس قوی‌تر و نورانی‌تر است.^۱

نحوه تولید روح بخاری از منظر اطبای قدیم بدین شرح است که عناصری که از قوه غاذیه جذب بدن می‌شود، وقتی به درجه بالایی از زبدگی و خلوص برسند، مقداری از آنها به خون تبدیل می‌شود. بدین صورت که عناصر اربعه پس از جذب به وسیله قوه غاذیه با هم مخلوط می‌شوند و سپس در معده پخته و گرم می‌شوند و به خون تبدیل می‌شوند. در مرحله بعد وقتی خون به مرحله خلوص و پختگی شدید رسید، روح بخاری از آن صافی شده، اخلاط اربعه به وجود می‌آید.^۲ بنابراین روح بخاری به لحاظ ماهیت، جسمی عنصری و مادی است که از عصارة اخلاط اربعه در بدن تکون یافته که به دلیل لطافت و شفافیتش از آن به روح تعبیر شده است.

مراتب و انواع روح بخاری

در هر یک از اعضای رئیسه بدن یعنی، کبد، قلب و دماغ، یک روح بخاری با مزاج خاصی وجود دارد. بر همین اساس روح بخاری را به سه نوع تقسیم کرده‌اند که از این قرارند:

۱. روح طبیعی: منبع روح طبیعی کبد است که در وردیدها یا سیاهرگ‌ها جریان دارد. به

عقیده حکما نقش روح طبیعی تأمین کردن قوا و افعال نباتی، مانند تغذیه و رشد و نمو است؛

۲. روح حیوانی: منبع و محل رویش روح حیوانی، قلب است. این روح توسط شریان‌ها یا سرخرگ‌ها در بدن پراکنده می‌شود. روح حیوانی تأمین‌کننده قوا و افعال حیوانی مانند حس و حرکت ارادی، و افعال حیاتی مانند نبض و تنفس است؛

۳. روح نفسانی: منبع و محل رویش این روح، دماغ است که توسط اعصاب در سراسر بدن جریان دارد. روح نفسانی افعال فکر کردن، یادآوری و رؤیت را به کمک دماغ انجام

۱. حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۳، کلمه ۳۲۱.

۲. انصاری شیرازی، دروس شرح منظمه، ج ۴، ص ۲۵۶.

می دهد. حکما روح نفسانی را مخصوص انسان دانسته‌اند که توسط دماغ در اعصاب پراکنده است.^۱

ویژگی‌های روح بخاری و تمایز آن با نفس

۱. روح بخاری علت قریب برای حیات بدن است و نفس علت بعد است. توضیح آنکه با خروج روح بخاری از بدن، برای بدن موت حاصل می‌شود و نفس تعلق تدبیری خود به بدن را رها می‌کند؛
۲. در مورد ارتباط بدن و روح بخاری باید گفت که بدن روح بخاری را احاطه کرده است؛ اما در مورد نفس باید عنوان کرد که بدن مرتبه نازل نفس است؛ زیرا نفس مجرد است و امر مجرد در مادی حلول نمی‌کند؛
۳. روح بخاری اگر از بدن جدا شود باطل و فاسد می‌شود؛ اما نفس به دلیل تجردش بعد از مفارقت و قطع تعلق از بدن از بین نمی‌رود و باقی و زنده است؛
۴. ویژگی ذاتی روح بخاری جسمانیت و مادی بودن آن است؛ ولی به دلیل لطیف بودن و شفافیتش از آن به روح تعبیر شده است؛
۵. هرچه روح بخاری به لحاظ مزاجی معتل‌تر باشد، آثار و افعال نفس ناطقه انسانی بیشتر و بهتر خواهد بود؛^۲
۶. روح بخاری جنبه صدوری ندارد و اگر صدور افعال را به روح بخاری نسبت می‌دهیم، صرفاً به سبب وساطت آن میان نفس و بدن است.

تعريف و کارکرد روح بخاری از نگاه ابن سينا

ابن سينا در تعریف روح بخاری بیان داشته که روح بخاری جسمی لطیف و ساری است که در تمام اعضای رئیسه و غیر رئیسه بدن تفویز کرده است. این روح بخاری از چکیده اخلاط اربعة موجود در بدن تشکیل شده است.^۳ به نظر ابن سينا از ترکیب اخلاط موجود در بدن یعنی سودا، صفراء، بلغم و خون، بخار لطیف و شفافی متصاعد می‌شود که از آن به روح بخاری تعبیر کرده است. ابن سينا در رساله ادویه القلبیه به طور مبسوط به نحوه تکوّن روح بخاری پرداخته است. وی در این رساله عنوان کرده که خداوند قسمت خالی چپ قلب انسان را محل تکوّن و تولد روح بخاری قرار داده است و سپس روح بخاری به واسطه قلب

۱. حسن‌زاده آملی، سرح العینون فی شرح العینون، ص ۳۲۵.

۲. حسن‌زاده آملی، نام کتاب ۱۳۸۷، ص ۳۲۵.

۳. ابن سينا، نام کتاب ۱۴۰۴، شماره یک ج ۲، ص ۲۲۳.

در تمام اعضای بدن سریان می‌یابد. او معتقد است که چون نفس واحد است، نخست باید به یک عضو از اعضای بدن تعلق بگیرد؛ لذا از نظر ابن سینا نفس ابتدا به روح بخاری که لطیف‌ترین جسم عنصری است تعلق می‌گیرد و سپس به واسطه این روح بخاری به دیگر اعضا و جوارح بدن تعلق می‌یابد.^۱

طبق نظر حکمت مشاء، نفس روحانی الحدوث است همان طور که روحانی البقاء نیز هست. مقصود فلسفه مشاء از دو اصطلاح روحانی الحدوث و روحانی البقاء، تجرد عقلی است؛ به عبارتی نفس همان طور که در بقا موجود مجرد عقلی است، هنگام حدوث نیز از تجرد عقلی برخوردار است. به نظر ابن سینا در میان انواع نفوس، فقط نفس انسانی، دارای تجرد عقلی است؛ از همین رو ترکیب نفس با بدن در میان انواع حیوانات و گیاهان، ابن سینا را در نحوه ارتباط و تعلق نفس با بدن با مشکل مواجه نمی‌سازد.^۲ بر عکس حیوانات و نباتات، ترکیب نفس و بدن در نوع انسان این سؤال را مطرح می‌کند که ترکیب و اتحاد بین مجرد و مادی به چه نحوی تبیین می‌گردد.

ابن سینا در نحوه ترکیب نفس انسانی با بدن، وساطت روح بخاری را پذیرفته، ولی بدن حقیقی و بی‌واسطه انسان را روح بخاری دانسته است. با توجه به مبانی حکمت مشاء که نفس را روحانی الحدوث دانسته‌اند، مسئله ارتباط بین نفس و بدن و چگونگی تعلق و تدبیر بدن از سوی نفس انسانی از مسائل مهم و مورد توجه در حکمت مشاء است. از آنجا که نفس انسانی و بدن دو ماهیت از دو سخن متفاوت‌اند، لذا ارتباط آنها بدون وجود واسطه، معقول و ممکن نیست. بنابراین ابن سینا در نحوه ارتباط و تعلق نفس انسانی و بدن، وساطت روح بخاری را پذیرفته است.

ابن سینا معتقد است «قلب» نخستین عضوی است که نفس به آن تعلق می‌گیرد و سپس به واسطه آن به سراسر بدن تعلق تدبیری دارد. قلب محل رویش روح بخاری است. ابن سینا همچنین معتقد است که روح بخاری جسمی است گرم که در هر یک از اعضای بدن دارای مزاج مخصوصی است که مستعد تعلق نفس است و بر حسب اقتضائات هر عضوی قابل تغییر است؛ برای مثال او بیان کرده مزاجی که صلاحیت دریافت روح بخاری قوه لامسه را دارد، با مزاجی که صلاحیت دریافت روح بخاری دیگر قوا را دارد، متفاوت است.^۳ ابن سینا با توجه به مبنا و آرای فلسفی حکمت مشاء درباره نفس که به روحانیة الحدوث بودن نفس

۱. ابن سینا، نام کتاب ۱۴۰۴، شماره دو ج ۲، ص ۲۲۱.

۲. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ۴۱۶.

۳. ابن سینا، نام کتاب ۱۴۰۴، شماره دو ج ۲، ص ۲۲۳.

معتقد بودند، برای چگونگی ارتباط و تعلق نفس انسانی با بدن، ناچار وجود یک واسطه میان نفس انسانی و بدن را پذیرفته است؛ ولی او بدن را مستعد تعلق بی‌واسطه نفس نمی‌داند؛ بلکه بدن مستعد ارتباط با روح بخاری و بستر آن است و این روح بخاری است که استعداد ارتباط با نفس ناطقه انسانی را دارد؛ زیرا میان دو امری که از لحاظ ماهیت با هم متفاوت‌اند (نفس و بدن)، هیچ گونه سنتی وجود ندارد و طبعاً برای اینکه بتوان رابطه نفس انسانی و بدن را توجیه فلسفی کرد، به ناچار باید امری که در متنهای مرتبه جسمانیت است (روح بخاری) وجود داشته باشد تا بتواند با امر مجرد (نفس) ارتباط برقرار کند.^۱ بنابراین با توجه به ماهیت نفس و بدن، از نگاه ابن سینا، نقش روح بخاری به عنوان واسطه در برقراری ارتباط و تعلق نفس انسانی و قوای نفسانی با بدن مادی تبیین می‌شود.

ابن سینا وجود روح بخاری را به عنوان مصدق و اصل موضوعه از طبیعت‌پذیرفته است تا نقش وساطت بین نفس انسانی و بدن را به آن بسپارد. بنابراین ابطال یا حذف روح بخاری به عنوان واسطه که از طب قدیم اخذ شده است، خللی در اصل این نظریه فلسفی که ضرورت وجود واسطه بین مجرد و مادی را اثبات کرده است، وارد نمی‌کند.

تعريف و کارکرد روح بخاری از نگاه شیخ اشراق

با توجه به بررسی آثار شیخ اشراق و پیروان مکتب او باید گفت که شیخ اشراق در تعریف و ماهیت روح بخاری مطلب جدیدی را ارائه نکرده؛ بلکه هر آنچه را ابن سینا درباره روح بخاری در علم النفس فلسفی مطرح کرده بود، تأیید کرده و پذیرفته است. شیخ اشراق از نفس ناطقه در برخی از آثار خود به «نور اسفهنه‌ای» تعبیر کرده است که برای تصرف و تدبیر بدن به واسطه‌ای به نام روح حیوانی نیازمند است. شیخ اشراق نیز معتقد است که منبع و محل تولید روح حیوانی، تجویف چپ قلب است که همه قوای نفسانی را در خود تعبیه شده دارد، و آن را لطیف‌ترین اجسام می‌داند که در بالاترین مرتبه جسمانیت قرار دارد. وی معتقد است که یک شاخه از این روح به طرف دماغ می‌رود که باعث ایجاد حس و حرکت می‌شود که از آن به روح نفسانی تعبیر کرده است، و شاخه دیگری از روح حیوانی به طرف جگر می‌رود که سبب ایجاد قوای نباتی، مانند غاذیه، نامیه می‌شود که از آن به روح طبیعی تعبیر کرده است.

از نظر شیخ اشراق روح بخاری به سبب شفافیت و لطافت‌ش در مقایسه با دیگر موجودات عنصری و جسمانی تناسب بهم را بیشتری با نور دارد و لطافت این روح حیوانی صرفاً به

۱. ابن سینا، نام کتاب ۱۴۰۴، شماره دو ج ۲، ص ۲۵۶.

دلیل اعتدال آن و دوری اش از تضاد است.^۱ از منظر شیخ اشراق «نور اسفهبدی» به واسطه روح بخاری، بدن عنصری را تدبیر می‌کند^۲ و هرگاه روح بخاری از بدن مفارقت کند، نفس ناطقه یا نور اسفهبدی هم نمی‌تواند در بدن تصرف کند و در نتیجه بدن فاسد می‌گردد.

تنها مسئله جدی و پراهمیت در آثار شیخ اشراق درباره روح بخاری که قابل تأمل است، نقش و تأثیر روح بخاری در پیدایش صور مثالی برای انسان است. شیخ اشراق معتقد است روح بخاری در مرتبه بالای اعتدال قرار دارد؛ مرتبه‌ای که موجودات مثالی در آن ظهور پیدا می‌کنند.^۳ شیخ اشراق اگرچه در تعریف روح بخاری و بیان ماهیت آن همان مباحث ابن سینا را با عباراتی دیگر تکرار کرده است، عباراتی از او و شهرزوری، شارح حکمت‌الاشراق، در دست است که روح بخاری را محل ظهور موجودات مثالی معرفی می‌کند. این عبارات در واقع، بستر و مقدمه و زمینه اثبات خیال متصل و تجرد مثالی قوئه خیال است که بعدها صدرالمتألهین در حکمت متعالیه آن را شکوفا کرده و تجرد قوئه خیال را به اثبات رسانده است.

در فلسفه شیخ اشراق نیز روح بخاری به عنوان واسطه بین نور اسفهبدی و بدن عنصری معرفی می‌شود؛ یعنی نور اسفهبدی به واسطه روح بخاری، بدن مادی را تحت تدبیر خود اداره می‌کند. پس شیخ اشراق نیز وجود روح بخاری را که واسطه بین نور و بدن مادی است، به عنوان اصل موضوعه از علم طب اخذ کرده و به عنوان مصدقی برای نظریهٔ فلسفی ضرورت وجود واسطه بین مجرد و مادی پذیرفته است. بنابراین ابطال یا حذف این مورد خاص و جایگزینی مصدقی دیگر در اصل نظریهٔ فلسفی شیخ اشراق خللی ایجاد نخواهد کرد.

تعريف و ماهیت روح بخاری از نگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین نیز روح بخاری را جسمی لطیف و گرم دانسته که از خلاصه اخلاق اربعه در بدن تکون یافته است. وی منبع رویش روح بخاری را قلب دانسته و از آن به روح حیوانی نیز تعبیر کرده است. صدرالمتألهین روح بخاری را حامل تمام قوای نفسانی دانسته است که به واسطه عروق و رگ‌ها در تمام بدن جریان دارد.^۴ جایگاه و اهمیت روح بخاری به دلیل نقش وساطت آن میان نفس و بدن است. صدرالمتألهین معتقد است که روح

۱. شهروردي، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۷۳۳.

۲. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۶.

۳. همان، ص ۱۳۳.

۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸ ص ۲۷۲ و ج ۹ ص ۲۵۱.

بخاری به لحاظ زلالی و لطافت، جسمی از قبیل اجرام فلکی است. وی از روح بخاری به «خلیفه نفس در بدن طبیعی» تعبیر کرده و معتقد است افعال نفس به واسطه این روح در بدن ظاهر می‌شود.^۱ البته باید توجه داشت که اگر افعالی را به روح بخاری منصوب می‌کنیم، صرفاً به سبب وساطت آن میان نفس و بدن است و هیچ گونه جنبهٔ صدوری در روح بخاری وجود ندارد.

مبحث روح بخاری در دستگاه حکمت صدرایی، غنی‌تر از آنچه در گذشته بود، مطرح شده است. صدرالمتألهین در تبیین کیفیت ارتباط نفس و بدن، مانند سایر حکما، وجود روح بخاری را به عنوان یک اصل موضوع پذیرفته است؛ ولی بعد از اثبات شدن وجود بدن مثالی در حکمت متعالیه، کارکرد روح بخاری تغییر کرده و به عنوان واسطه بین بدن عنصری و بدن مثالی در نظر گرفته شده و بدن مثالی نیز که لطیفتر از روح بخاری است، به عنوان واسطه بین نفس مجرد و روح بخاری لحاظ شده است. بدین ترتیب اگرچه روح بخاری در حکمت متعالیه نسبت به حکمت مشاء و اشراف کارکرد و جایگاه ویژه‌ای یافته و در بسیاری از مسائل مانند سریان داشتن در تمام اعضای بدن و ارتباط مرتبهٔ مادی با مجرد به عنوان اصل موضوعه پذیرفته شده است، ولی نباید چنین پنداشت که حذف یا ابطال آن خلل و نقصانی در اصل نظریهٔ فلسفی صدرالمتألهین در نظام حکمت متعالیه ایجاد خواهد کرد؛ چرا که در مسئلهٔ کیفیت ارتباط نفس و بدن، صدرالمتألهین نیز وجود روح بخاری را به عنوان اصل موضوعه پذیرفته است. توضیح آنکه طبق مبنای حکمت متعالیه، سه مرحله برای نفس می‌توان ترسیم کرد که عبارت‌اند از مرحلهٔ جسمانیت، مرحلهٔ تجرد برزخی و مرحلهٔ تجرد عقلی. روح بخاری، ماهیت و هویتی جسمانی دارد و نمی‌تواند آن را موجودی مجرد دانست؛ بنابراین اگر بخواهیم جایگاهی برای روح بخاری در این سه مرحله وجودی نفس قائل شویم، مرحلهٔ جسمانیت نفس است، اما روح بخاری با توجه به نحوهٔ تکوّنش – که عبارت بود از خلاصه و زبدۀ اخلاق اربعه که از حرارت قلب ایجاد شده است – حتی در مرحلهٔ جسمانیت نفس نیز نمی‌توان مرتبه و جایگاهی برای آن در نظر گرفت؛ جز آنکه در انتهای مرحلهٔ جسمانیت و تجرد برزخی بتوان موطنی برای روح بخاری تصور کرد که واسطه بین مادی و مجرد محسوب گردد.

بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی، نفس^۲ مراحل وجودی را از جسم بودند تا مجرد بودن طی کرده است و در این سیر تکاملی وقتی به مرحله‌ای رسیده که به صورت روح بخاری تصور شده، قابلیت وساطت بین امر مجرد و امر مادی را دارا شده است. به این

۱. همو، المبدأ و المعاد، ص ۵۱۵.

ترتیب در حکمت متعالیه نیز روح بخاری به عنوان اصل موضوعه پذیرفته شده و به همین دلیل حذف یا ابطال آن خلل یا نقصی در اصل نظریه فلسفی در خصوص کیفیت و نحوه ارتباط نفس و بدن، در علم النفس فلسفی حکمت متعالیه وارد نخواهد کرد.

روح بخاری در علم پژوهشی جدید

با توجه به پیشرفت‌ها و تحقیقات جدید در عرصه علم پژوهشی جدید، بحث وجود روح بخاری در علم پژوهشی جدید جایگاهی ندارد. اما ابطال نظریه روح بخاری در علم پژوهشی جدید خللی به تحلیل فیلسفه‌ان اسلامی در زمینه ارتباط بین مجرد و مادی وارد نمی‌کند. آنچه برای فیلسفه‌ان اسلامی به عنوان یک اصل انکار ناپذیر مورد پذیرش واقع شده است، و مقتضی برهان است، ضرورت وجود واسطه میان نفس و بدن می‌باشد. همان طور که بیان گردید فیلسفه‌ان اسلامی وجود روح بخاری را به عنوان یک مصدق برای واسطه بین مجرد و مادی از طب قدیم اقتباس کرده‌اند.

در تحقیقات جدید در علم پژوهشی جدید از سوی برخی از محققین اسلامی، از انرژی موجود در عروق خون و امواج الکتریکی موجود در بدن، به عنوان بدیل روح بخاری ذکر شده است؛ که می‌توان از آنها به عنوان مصدقی که واسطه بین مجرد و مادی قرار گیرد، جایگزین روح بخاری شود... (میری، ۱۳۹۳، ص ۹۴-۹۵) بنابراین تعین مصدق برای واسطه بین مجرد و مادی که از علوم دیگر اخذ می‌شود، برای فیلسوف اهمیت چندانی ندارد که چه مصدقی باشد؛ خواه این مصدق روح بخاری باشد، و یا انرژی موجود در خون باشد و یا امواج الکتریکی در بدن.

نتیجه‌گیری

با توجه به آن که نفس و بدن از دو ماهیت متقابل یکدیگر هستند و هیچ گونه سنتختی، میان دو امری که از لحاظ ماهیت متقابل یکدیگر هستند وجود ندارد؛ حکماء اسلامی در نحوه تعلق گرفتن نفس به بدن، قائل به وساطت و واسطه در علم النفس فلسفی شده‌اند. آنچه در فلسفه به طور قطع و یقین می‌توان اثبات کرد وجود واسطه میان مجرد و مادی است؛ اما تعیین مصدق و صغایر قضیه اولاً و بالذات در قلمرو فلسفه نیست، بلکه فلسفه آن مصدق را به عنوان اصل موضوعه از علوم دیگر اخذ می‌کند؛ هر سه فیلسوف اسلامی (ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمتألهین) کلیات مباحث روح بخاری و اصل وساطت آن را میان مجرد و مادی پذیرفته‌اند؛ حاصل آنکه فیلسفه‌ان اسلامی روح بخاری را به

نقش و جایگاه روح بخاری در ارتباط نفس و بدن در علم النفس فلسفی

عنوان مصدق و اصل موضوعه از طب قدیم اخذ کردند؛ و لذا حذف و ابطال روح بخاری نقص و خللی در اصل نظریه فلسفی «ضرورت وجود وساطت بین مجرد و مادی» وارد نخواهد کرد.

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، **المبدأ و المعاد**، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳.
۲. **رساله الادوية القلبية**، (شماره یک) تحقیق سعید زاید، قم، مکتبة آیة الله مرعشی، ۱۴۰۴.
۳. **شفا**، (شماره دو) تحقیق سعید زاید، قم، مکتبة آیة الله مرعشی، ۱۴۰۴.
۴. افتخاری، مهدی، **تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس**، قم، آیت اشرف، ۱۳۸۸.
۵. انصاری شیرازی، یحیی، **دروس شرح منظمه**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۶. حسن زاده آملی، حسن، **شرح العيون فی شرح العيون**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۷. **هزار و یک کلمه**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۸. سبزواری، ملاهادی، **تعليقہ بر اسفار**، بیروت، دار الحیاء التراث، ۱۹۸۱.
۹. سهروردی، شهاب الدین، **مجموعه مصنفات**، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت فلسفه، ۱۳۵۵.
۱۰. **مجموعه مصنفات شیخ اشرف**، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. شاهرخی، احمد رضا، «ارتباط نفس مجرد و بدن در فلسفه اسلامی»، **فصلنامه فلسفی و کلامی حوزه**، شماره سیزده، ۱۳۸۹.
۱۲. شهرزوری، شمس الدین، **شرح حکمت اشرف**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۳. صمدی آملی، داود، **شرح مراتب طهارت**، قم، نور السجاد، ۱۳۸۵.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، مرکز تحقیق و توسعه علم انسانی، ۱۳۹۱.
۱۵. ملاصدرا، محمد شیرازی، **المبدأ و المعاد**، قم، مرکز انتشارات فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۶. **الحكمة المتعالیة**، بیروت، دار الحیاء التراث، ۱۹۸۱.
۱۷. میری، محمد، «روح بخاری در فلسفه اسلامی و در حکمت معاصر»، **پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**، سال پنجم، شماره سوم، ۱۳۹۳.
۱۸. کرجی، علی، **اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با یکدیگر**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

نیمکت

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره دوم / پیاپی ۹ / پاییز - زمستان ۱۳۹۸

نقش معاجم موضوعی فلسفی در پژوهش و بسترسازی برای تولید علم^۱

حمیدرضا شیرملکی^۲

چکیده

جستجو در متون فلسفی می‌تواند به دو صورت جستجوی لفظی و مفهومی انجام پذیرد؛ اما جستجوی لفظی به تنها بی نمی‌تواند خواسته محققان را برآورده کند و حتماً نیاز است امکاناتی برای جستجوی مفهومی در متون فراهم شود. بر این اساس یکی از ابزارهای دستیابی به این مهم ابزار معاجم موضوعی است که ما را تا حد زیادی به نتایج جستجوی مد نظر پژوهشگران نزدیک می‌کند. در این نوشتار سعی شده است چگونگی تحلیل محتوای متون فلسفی به صورت موضوع، نمایه، کلیدواژه و سیستم‌های جانی (مشترکات، مترادفات، مربطات و...) در معاجم موضوعی بیان شود تا اهمیت فوق العاده آنها در آسان‌سازی پژوهش و افزایش هر چه بیشتر دقیق در جستجوی مفهومی برای پژوهشگران و محققان علوم فلسفی و حکمت و تولید علم روشن گردد.

کلیدواژگان

معاجم موضوعی فلسفی، موضوع‌برداری، نمایه‌سازی، ساخت کلیدواژه، جستجوی مفهومی

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۶

۲. مدرس علوم عقلی حوزه علمیه قم؛ مدیر گروه علوم عقلی مرکز تحقیقات کامپیوتری نور (hamid_shirmalaki@yahoo.com)

مقدمه

یکی از دغدغه‌های مهم اندیشمندان در کنار دستاوردهای علمی و فلسفی، فراهم آوردن بسترهاي مناسب برای تحقیق و پژوهش در راستای تولید علم بوده و هست. در زمانه مانیز با توجه به پیشرفت‌های شگرفی که در حوزه‌های فناوری اطلاعات صورت گرفته است، لزوم استفاده از این امکانات برای بسترسازی در جهت تولید علم از ضروریات انکارناپذیر است که معاجم موضوعی برای تحقق این مهم اهمیت فراوانی دارد و باید بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد.

آشنایی با چگونگی تحلیل‌های پژوهشی در معاجم موضوعی فلسفی

نکته مهمی که در ابتدا لازم است بدان اشاره شود این است که نرمافزارهایی که به عنوان معاجم موضوعی آماده‌سازی و ارائه می‌شوند، در حقیقت برای بسترسازی کارهای پژوهشی در قالب جست‌وجوی مفهومی برای دستیابی به تولید علم است که در ادامه، شما را با فرآیند آماده‌سازی آن آشنا می‌کنم.

همان گونه که برای اهل فن واضح و روشن است، انتخاب کتاب‌ها و اولویت‌بندی آنها برای انجام دادن فرآیند تحلیل موضوعی، نیازمند تخصص در تشخیص متون است؛ مثلاً اگر قرار باشد برای نمونه چند مورد از مهم‌ترین کتاب‌های حکمت مشاء را تحلیل موضوعی کنیم، علی القاعده ابتدا باید تسلط علمی خوبی بر متون فلسفی مشاء داشت تا بتوان مهم‌ترین‌های آن را تشخیص داد و کار موضوع‌برداری از آنها را شروع کرد. کار موضوع‌برداری بر اساس آنچه در ادامه توضیحش خواهد آمد، بسیار زمانبر و دقیق است. پس کتابی باید در این فرآیند قرار گیرد که ارزش محتوایی و مرجعیت علمی داشته باشد. این اولین گام برای تولید معاجم موضوعی است.

پس از انتخاب متون مهم مورد تحلیل، این کتاب‌ها در اختیار محققان گروه فلسفه قرار می‌گیرد و آنها از ابتدای کتاب تا آخر آن را خط به خط و پاراگراف به پاراگراف مطالعه می‌کنند و سپس چکیده آن را به صورت جملات اسمیه و روان تهیه می‌کنند و آن را به متن متصل می‌کنند. در اینجا نیز پر واضح است برای رسیدن به این مطلوب، باید محققان گروه، آشنایی فراوانی با فلسفی، و توانایی زیادی در فهم متون فلسفی داشته باشند تا بتوانند متن را بفهمند و سپس چکیده آن را به صورت موضوع بنگارند. در این فرآیند گاهی ممکن است حتی یک خط از کتاب به دو یا چند موضوع یا چکیده تبدیل شود که این به مطالب کتاب بستگی دارد؛ چرا که بعضی از متون فلسفی در غایت ایجازنده؛ به گونه‌ای که گاه جمله‌ای

کوتاه، خود حاوی چندین مطلب فلسفی مهم است که هر یک از آنها به صورت جداگانه و در چند موضوع به نگارش در می‌آید و در واقع رمزگشایی می‌شود.
برای نمونه مراحل کار در معاجم موضوعی را می‌توان به این صورت نشان داد:

تصویر شماره ۱

اثبات اصله الوجود با مصدق الحقيقة اما الماهية من حيث هي أو هي مع وجودها أو وجودها فقط و ابطال الاولين

الاصل الاول في ان للوجود صورة في الاعيان، وليس بمفهوم مصدرى انتزاعي، و ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي به تترتب الآثار المخصوصة؛ لأن موجودية الشيء و كونه ذات حقيقة معنى واحد و مفاد واحد، لا اختلاف بينها إلا في اللقط؛ فحينئذ لا بد ان يكون في الاعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، اي معنى الحقيقة؛ وليس بمصدق نفس الماهية من حيث هي؛ بل اما وجودها او هي مع وجودها، فالوجود أولى بان يكون له حقيقة ...

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، جلد: (صفحة: ۱۸۲)

همان گونه که در تصویر مشاهده می‌شود، سطر اول، چکیده یا موضوعی است که محققان با توجه به متن، که آدرس آن هم در آخرین سطر همین تصویر دیده می‌شود، به دست آورده و مرقوم داشته‌اند. در اینجا همان طور که مشاهده می‌کنید، محقق برای فهم دقیق و درست متن باید تسلط خوبی به آن داشته باشد و از طرفی هم باید بتواند به صورت جمله اسمیه، چکیده متن یا همان موضوع را بنگارد. همان طور که اشاره شد و شما هم تأیید می‌کنید، بعضی از متون با قلمی دشوار نگارش یافته است (مانند قبسات میر داماد)، به گونه‌ای که فهم آن شاید برای بسیاری از طالبان و حتی محققان فلسفه و منطق دشوار باشد؛ اما محققان ما با تحلیل متن و ارائه چکیده‌ای روان از آن، متن را قابل فهم‌تر می‌کنند که این خود می‌تواند شرح خوبی برای آن متن باشد.

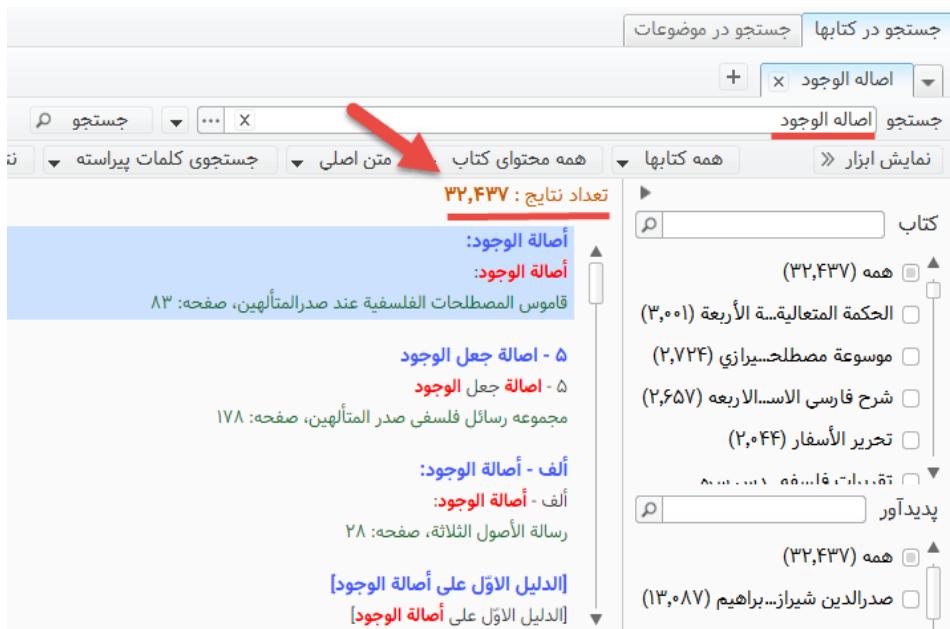
نمایه‌سازی

بعد از نگارش موضوع یا همان چکیده، نوبت به استخراج «نمایه‌ها» می‌رسد. نمایه‌ها زیرعنوان‌های مرکبی‌اند که از دو کلیدوازه تألیف می‌یابند. نمایه‌ها با توجه به متن و موضوع ساخته می‌شوند. در واقع نمایه ابزاری کاربردی و مهم برای دستیابی آسان محققان به مفاهیم متن و موضوع است؛ به عبارتی دیگر نمایه ابزار جست‌وجوی مفهومی است. برای مثال در همین موضوع و متن که نشان داده شد، با توجه به موضوع ارائه‌شده، ما می‌توانیم یک نمایه کاربردی استخراج کنیم، با این عنوان: «مصدق الحقيقة». این نمایه برای محققان علم فلسفه بسیار کاربردی و مورد استفاده است و کارایی بسیار زیادی دارد. همان طور که در متن قبلی ملاحظه شد، متن درباره مصدق حقیقت است؛ ولی ترکیب «مصدق الحقيقة» در متن وجود ندارد؛ پس کاربر هرگز با جست‌وجوی لفظی به این قسمت از متن رهنمون نخواهد شد.

برای اهل فن این مسئله از بدیهات است که گاهی در متون، لفظ مورد تحقیق ما نوشته نمی‌شود، ولی مفهوم آن لفظ مورد بررسی قرار می‌گیرد و گاهی هم به عکس است؛ یعنی لفظ می‌آید، ولی مفهومش بررسی نمی‌شود؛ مثل اینکه در جایی از متن بدون اینکه از لفظ «اصالت وجود» استفاده شود، مفهوم یا تعریف آن بیان می‌شود که در اینجا شما قطعاً با جستجوی لفظ «اصالت وجود» هرگز به این متن نمی‌رسید. یا بالعکس، شما با جستجوی لفظ «اصالت وجود» به مننی می‌رسید که لفظ «اصالت وجود» را دارد، ولی فقط لفظ است و مفهوم و تعریفی به شما نمی‌دهد؛ مثلاً در آنجا آمده «کما هو مقتضی اصالت وجود». در اینجا هیچ تعریفی از اصالت وجود به شما ارائه نمی‌شود؛ بلکه فقط لفظ آن به مناسبی آمده است. اینجاست که محقق ما با خواندن و تحلیل خط به خط متون و استخراج نمایه‌های مناسب و کاربردی، امکان جستجوی مفهومی را برای کاربران و محققان فراهم می‌کند؛ یعنی محققین ما در صددند شما را به مفهومی برسانند که متن در پی بحث از آن است، چه اشاره‌ای به لفظ آن کرده باشد و چه اشاره نکرده باشد. در واقع یک بار محققان ما زمان زیادی برای تحلیل مفهومی متن صرف می‌کنند تا محققان زیادی با کمترین زمان به مطلوب خود برسند.

برای نمونه به این تصاویر دقت کنید:

تصویر شماره ۲



٩٩

نقش معاجم موضوعی فلسفی در پژوهش و بسترسازی برای تولید علم

تصویر شماره ۳

جستجو در کتابها

اصاله الوجود

همه این کلمات

یکی از این کلمات

عین این کلمه یا عبارت

بدون این کلمات

نمایش ابزار >>

جستجو در موضوعات

همه محتوای کتاب

متن اصلی

تعداد نتایج : ٧٤

اصاله الوجود:

اصاله الوجود:

قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر

ألف - أصالة الوجود:

ألف - أصالة الوجود:

رسالة الأصول الثلاثة، صفحه: ٢٨

[الدليل الأول على أصالة الوجود]

[الدليل الأول على أصالة الوجود]

تحرير الأسفار، جلد: ١، صفحه: ٥٥

كتاب

(٧٤) همه

تقريرات فلسفه... قدس سرہ (٢٨)

قاموس المصطلحات...المتألهین (١٧)

رسالة الأصول الثلاثة (٨)

پدیدآور

(٧٤) همه

خمینی، روح الله...سلامی ایران (٢٨)

سحدادی، حعفر (١٧)

تصویر شماره ٤

موضع

نمایه

کلیدواژه

كتاب ها

اصاله الوجود

اصاله الوجود

نمایه

تعداد موضع

نمایه

اصاله الوجود

اصاله الوجود

نمایه

تعداد نتایج : ٣٨٦

إثبات أصالة الوجود

الشاهد الأول في الوجود و فيه إشارات الأول في تتحققه) الوجود حق حقيقته فكيف يكون أمراً اعتبارياً كما يقوله المحجوبون عن يمكن تصوره بالحد و لا بالرسم و لا بصورة متساوية له إذ تصور الله الشواهد الربوية في المناهج السلوكية، جلد: ١، صفحه: ٦

إثبات أصالة الوجود بتحقق غيره به في العين والذهن

أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققاً و كانتا في الأعيار شهوده و لأنه المجعل بالذات دون المسمى بالماهية كما يظهر الشيء العيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العين إلى الشواهد الربوية في المناهج السلوكية، جلد: ١، صفحه: ٦

إثبات أصالة الوجود بتعلق الجعل به بالذات دون الماهية

أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققاً و كانتا في الأعيار شهوده و لأنه المجعل بالذات دون المسمى بالماهية كما يظهر الشيء العيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العين إلى الشواهد الربوية في المناهج السلوكية، جلد: ١، صفحه: ٦

این تصاویر مربوط به نرم افزار معجم موضوعی آثار فلسفی ملاصدرا^۲ است که تمام متون موجود در آن تحلیل موضوعی شده است.

در این تصاویر - همان گونه که مشاهده می‌کنید - کلمه «اصالة الوجود» را یک بار به صورت جست‌وجوی لفظی ساده (عکس شماره ۲) و یک بار به صورت جست‌وجوی پیشرفتی با انتخاب الگوی عین این عبارت (عکس شماره ۳) و یک بار هم با استفاده از جست‌وجو در نمایه‌ها که همان جست‌وجوی مفهومی باشد، جست‌وجو کرده‌ام و نتایجی که به دست آمد، بسیار متفاوت بود.

در جست‌وجوی لفظی یا شما با انبوهی از نتایج مواجه خواهید شد (تصویر شماره ۲) یا با نتایجی اندک (تصویر شماره ۳) که نه آن نتایج زیاد شما را به مقصد می‌رساند و نه آن نتایج کم؛ چراکه نتایج زیاد که اکثر آنها فقط الفاظ «اصالة» و «وجود» در آنها آمده بدون آنکه مطلبی درباره «اصالة الوجود» داشته باشد، بسیار ملال آور و وقت‌گیر است، و در نتایج کم هم که فقط کلمه «اصالة الوجود» در آن هست، مطلب قابل اعتنایی به دست شما می‌دهد، در حالی که در این متون، مطالب زیادی درباره «اصالة الوجود» هست که با الفاظ دیگر و به صورت مفهومی بیان شده است. پس همان طور که اشاره شد، نمایه عهده‌دار جست‌وجوی مفهومی است و به همین دلیل، نمایه‌ها شما را به جایی از متن رجوع می‌دهند که مفهوم و تعریفی از موضوع مورد نظرتان در آن ارائه شده باشد؛ چه لفظ آن موضوع در آن متن باشد و چه نباشد، که این با توجه به گستردگی متون فلسفی و الفاظ و مفاهیم آنها، صرفه‌جویی زمانی بسیاری برای پژوهشگران در پی خواهد داشت.

در نمونه‌ای دیگر که ذیلاً مشاهده می‌کنید، متن تعریفی از ماده ارائه کرده، هم خصائصی از آن برشمده و هم شیئیت ماده را به بحث گذاشته است؛ ولی هیچ یک از اینها با جست‌وجوی لفظی به دست نمی‌آید. اما موضوع و نمایه‌های ما به گونه‌ای است که به محققان کمک می‌کند به آسانی و سرعت بتوانند به تعریفی از ماده و خصائص آن برسند.

تصویر شماره ۵

تعريف المادة الأولى بما لا حيّة له إلا حيّة الإمكان والقوّة ولا شيئاً له في ذاته إلا قبول الأشياء

حتى ينتهي إلى ما لا أحسن منه في الإمكان، وهو الذي لا حيّة له إلا حيّة الإمكان والقوّة، ولا شيئاً له في ذاته إلا قبول الأشياء، فلا جرم كلما طرأ عليه أولاً يكون أحسن الصور وجوداً وأنفعها فعلية، لأنها ما صدرت عن محض جهة الفاعلية، إذ ما كان يصدر عن تلك الجهة فقد انقصت نوبته وتمت سلسلته، بل إنما صدرت من جود الواهب بواسطة استعداد القابل، وما به الاستعداد هاهنا ذات القابل بذاتها لا ...

تعريف المادة شیئیة المادة المادة الأولى خصائص المادة

المبدأ والمعاد (صدر المتألهين)، جلد: ۱، صفحه: ۲۲۳

ساخت کلیدواژه

در مرحله بعد، نمایه‌ها به کلیدواژه تجزیه می‌شوند. کلیدواژه‌ها عناوینی کلی هستند که محور اصلی تمامی مفاهیم موجود در نرم‌افزار معجم موضوعی به شمار می‌آیند. کلیدواژه‌ها در دستیابی محققان به خواسته‌های تحقیقی‌شان نقشی بسیار کلیدی ایفا می‌کنند. کلیدواژه‌ها در تنظیم معاجم موضوعی در رتبه بعد از موضوع و نمایه هستند؛ یعنی اول موضوع ساخته می‌شود، بعد نمایه و بعد از آنها کلیدواژه؛ اما در تحقیقات محققین برای استفاده از معاجم موضوعی، کلیدواژه‌ها به نحوی دروازه ورود به نمایه و از آنجا به موضوع و در نهایت به متن هستند. برای مثال کسی که می‌خواهد درباره موضوعی خاص در رابطه با «وجود» تحقیق کند، شاید ابتدا نداند در قسمت نمایه‌ها با چه لفظی باید جست‌وجو کند تا او را به مطلوبش برساند؛ چرا که دامنه واژگان وسیع است و چه بسا هر کسی واژه‌ای خاص برای آن موضوع در نظر گرفته باشد. بنابراین واژه «الوجود» را در قسمت کلیدواژه وارد می‌کند تا همه نمایه‌های مربوط به این کلیدواژه را مشاهده کند و بعد از آن نزدیک‌ترین نمایه به موضوع تحقیقش را انتخاب کند.

تصویر شماره ۶

موضوع	نمایه	کلیدواژه
كتاب ها		
الوجود		
تعداد موضوع	نمایه	الوجود
۱۷	اسداد الوجود	<input type="checkbox"/>
۶۴	اشتراك الوجود	<input type="checkbox"/>
۲	أشد الوجودات	<input type="checkbox"/>
۱	أشدية الوجود	<input type="checkbox"/>
۳	إشارقات الوجود	<input type="checkbox"/>
۵	أشرف الوجودات	<input type="checkbox"/>
۵	أشرقية الوجود	<input type="checkbox"/>
۳۸۶	أصلة الوجود	<input type="checkbox"/>
۴	إضافية الوجود	<input type="checkbox"/>
۱	أضعف الوجودات	<input type="checkbox"/>
۱	أضيق الوجودات	<input type="checkbox"/>
۱	إطلاق الوجود	<input type="checkbox"/>
۸	اعتبارات الوجود	<input type="checkbox"/>
۱۳۹	اعتبارية الوجود	<input type="checkbox"/>
۱	أعرف الوجودات	<input type="checkbox"/>
۰ از ۴۴		

نقش معاجم موضوعی فلسفی در پژوهش و بسترسازی برای تولید علم ۱۰۳

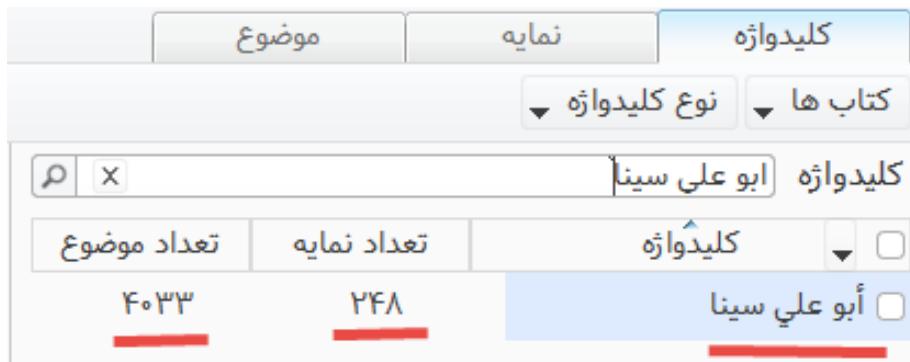
همان طور که در تصویر مشاهده می‌کنید، برای کلیدواژه «الوجود» ۱۰۴۶ نمایه ساخته شده است که مثلاً شما می‌توانید نمایه «اصالة الوجود» را انتخاب کنید و از این طریق به موضوعات این نمایه که ۳۸۶ موضوع است، دست یابید و از طریق این موضوعات به آدرس‌ها و متون مورد نظر خود برسید.

گاهی ممکن است محققین واژه‌ای را برای جستجو انتخاب کنند که تعابیر آن گوناگون باشد و شاید کاربران معاجم موضوعی، کلیدواژه‌ها را با الفاظ دیگری غیر از آنچه ما انتخاب کرده‌ایم در نظر بگیرند و جستجو کنند؛ مثلاً به جای واژه «الشيخ الرئيس» از واژه «بو على سينا» یا «بو على سینا» یا «ابن سینا» استفاده کنند و به مقصود خود نرسند. در معاجم موضوعی فلسفه مرکز تحقیقات کامپیوتری نور برای رفع این مشکل ابتدا کلیدواژه‌هایی که می‌توانند چنین مشکلی را به وجود بیاورند شناسایی کرده و سپس آنها را مترادف‌سازی کرده‌ایم؛ بنابراین کاربران ما هر یک از الفاظ ذکر شده برای جناب بوعلی را به کار ببرند، نمایه‌ها و نتایج یکسانی را مشاهده خواهند کرد.

تصویر شماره ۷



تصویر شماره ۸



تصویر شماره ۹



همچنین سیستم مرتبطات هم برای کلیدواژه‌ها طراحی شده است؛ یعنی کلیدواژه‌های دیگری را هم که به نحوی به کلیدواژه مورد نظر مرتبطاند نمایش می‌دهد که این می‌تواند کلیدواژه را برای کاربران مفهوم‌تر کند.

از میان فواید مرتبطسازی به دو مورد مهم اشاره می‌کنیم:

۱. ابهام‌زدایی: مثلاً وقتی برای کلیدواژه «التطبيق»، کلیدواژه‌هایی چون «السلمی»، «المسامته» و «الموازاة» به عنوان مرتبط در نظر گرفته شود، کاربر خود به خود در می‌یابد که مراد از کلمه «التطبيق»، برهانی است که برای اثبات تناهی ابعاد به کار می‌رود؛ زیرا می‌داند این واژه‌ها که به عنوان مرتبط ذکر شده‌اند در این زمینه اصطلاح شده‌اند؛

۲. آشنایی با آثار بزرگان، شاگردانشان و هم‌روزگارانشان: کلیدواژه‌ای که اسم شخص باشد، مرتبطاش عموماً آثار آن شخص، شاگردان وی و برخی از هم‌روزگارانش است که طبیعتاً این امر زمینه آشنایی هرچه بیشتر کاربر با آن شخصیت را فراهم می‌کند.

نقش معاجم موضوعی فلسفی در پژوهش و بسترسازی برای تولید علم ۱۰۵

تصویر شماره ۱۰

كليدوازه	الأصغر(القياس)
الأصغر(اللغة)	<input type="checkbox"/>
الأصل(المنشأ)	<input type="checkbox"/>

كليدوازه	الأكبر(القياس)
الشكل(القياس)	<input type="checkbox"/>
الصغيري	<input type="checkbox"/>
القياس(الاستدلال)	<input type="checkbox"/>
المقدمتان	<input type="checkbox"/>
النتيجة(القياس)	<input type="checkbox"/>
الكبيري	<input type="checkbox"/>

همان طور که در تصویر شماره ۱۰ هم ملاحظه می‌کنید، با کلیک بر روی واژه «الأصغر» و کلیک بر روی گزینه «مرتب معنی» و با توجه به نتایجی که به شما نشان داده می‌شود، درمی‌یابید که این واژه در فضای منطق و بخش استدلال است.

این بود شمه‌ای از معرفی معاجم موضوعی و نحوه بسترسازی آن برای جستجو و تحقیق پژوهشگران. البته این تمام آنچه در معاجم موضوعی علوم عقلی مرکز تحقیقات کامپیوتری نور هست، نبود و ما همواره سعی خواهیم کرد با استفاده از فناوری‌های جدید علوم کامپیوتری، بسترهاي پژوهشی را آماده‌تر و کاراتر از گذشته کنیم.

العلم الإلهي من منظار شيخ الإشراق^١

إبراهيم رستمی^٢

الملخص:

تهدف المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى بيان وتحليل العلم الإلهي من منظار شيخ الإشراق بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي. ويرى السهروردي على العكس من الحكماء المشائين الذين يعتبرون التجربة من المادة معياراً للعاقلة والمعقولية، يرى أنَّ معيار العالمية والمعلومية هو "النور" وبما أنَّ الله سبحانه هو نور الأنوار والنور المحسوس وليس حقيقة النور شيئاً إلا الظهور وعلم الإدراك هو نفس الظهور؛ فإنَّ الله سبحانه هو عين الظهور والعلم. أمّا المشائين فقد تطرقوا إلى إثبات وبيان علم الله بالأشياء قبل الإيجاد وبعده بالاعتماد على أصل العلية وعن طريق الصور المرسمة؛ ولكن يعتقد شيخ الإشراق أنَّ نظرية العلم التفصيلي لله تعالى بالأشيا عن طريق الصور العلمية الكلية التي هي من مستلزمات الذات، تقتضي العديد من الإشكاليات. وصاحب الحكمة الإشراقية له نظرة خاصة إلى علم الله سبحانه بالأشياء (بما فيه المجرد والمادي) في مقام الفعل، حيث يقوم بتبيينه من طريقين هما: ١. إثبات العلم الحضوري للنفس بنفسه، وبالقوى، وبالبدن، ٢. تحليل حقيقة الإبصار. وهو يرى أنَّ نور الأنوار من شأنه علم حضوري بجميع الأشياء، والوجود الخارجي للموجودات هو نفس العلم والمعلوم عند الواجب تعالى، ذلك بسبب الإحاطة القيمية للحق سبحانه وتعالى بال الموجودات والإضافة الإشراقية والعالية بهم دون الحاجة إلى صورة أو شيء آخر. والباحث في هذه المقالة يقوم بدراسة وتحليل رؤية شيخ الإشراق وإلقاء الضوء على نقاط القوة والضعف لديها.

الكلمات الدالة: العلم الإلهي، شيخ الإشراق، الصور المرسمة، العلم الحضوري.

١. تاريخ الإسلام: ١٣٩٨/٩/١٥، تاريخ القبول: ١٣٩٨/١١/٢٢

٢. أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلوم الطبية بشيراز. rostamiebrahim67@gmail.com

دراسة نقدية في استدلال العلامة الطباطبائي لإثبات وجود الرابط^١

سينا علوى تبار^٢

أحمد حيدر بور^٣

الملخص:

لقد أثبت العلامة الطباطبائي وجود الرابط في ظرف الخارج بالاعتماد على تحليل قضايا الهمية المركبة للصادق الخارجي وصدقها وانطباقها على الخارج. ونحن قمنا في هذه المقالة بطرح استدلال العلامة لإثبات وجود الرابط في الخارج عن طريق القضايا، ومن ثم نشير أربعة إشكاليات حول استدلال العلامة الطباطبائي، حيث أن الإشكالية الأولى لها أهمية أكثر وهي (كون الدليل أعمّ من المدعى). وبعد ذلك نطرق إلى بعض الأقوال الأخرى حول وجود الرابط في مطابق القضايا وذلك بسبب تبيين وجهة نظر العلامة وبعض منتقديه بشكل أفضل في مقام القياس.

الكلمات الدالة: القضية، وجود الرابط، مطابق القضايا، إثبات وجود الرابط، العلامة الطباطبائي.

١. تاريخ الاستلام: ١٣٩٨/٠٧/١٠، تاريخ القبول: ١٣٩٨/٠٩/١٥

٢. استاذ المستوى العالي في الحوزة العلمية ودكتوراه الفلسفة والكلام الإسلامي. (sinaalavitabar9889@gmail.com)

٣. أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني رحمة الله للتعليم والبحث. (aheydar6013@gmail.com)

السنخية العلّية والمعلولية من منظار الملا صدرا الشيرازي وفخر الدين الرazi^١

حجزة على بهرامي^٢

بهناز السادات الطبيبيان^٣

الملخص:

من المباحث المثيرة للتحدي في المدرسة الفلسفية عند الملا صدرا والإمام الفخر الرازى هي مسألة السنخية بين العلة والمعلول. هل السنخية العلّية والمعلولية في فكر الملا صدرا والفخر الرازى أمر مطلوب ومقبول؟ أو مرفوض؟ هل تشتراك آراء الملا صدرا والفخر الرازى في مسألة السنخية العلّية والمعلولية؟ أو اختارا رؤيةً مختلفة؟

أمّا المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فتهدّى إلى الإجابة عن الأسئلة المذكورة آنفاً وتشير إلى أنّ الملا صدرا الشيرازي كيف يعتقد أنّ السنخية بين العلة والمعلول أمر مسلم وبديهي وأنّ كلّ معلول لا يحدث من كلّ علة وشّمة نظام خاص في الطبيعة يدلّ على العلاقة الدقيقة بين الأشياء، وفي جانب آخر كيف يبحد الفخر الرازى السنخية بين الله سبحانه وتعالى والمخلوقات بسبب الاشتراك بين الوجود الواجب والوجود الممكن وتقيد القدرة الإلهية، ويرى أنها يتعارض مع مقام تنزيه الله سبحانه.

الكلمات الدالة: السنخية، العلة، المعلول، الملا الصدرا، الفخر الرازى.

١. تاريخ الإسلام: ٢٥/٧/٢٥، تاريخ القبول: ١٣٩٨/٠٨/١٨

٢. دكتوراه الإلهيات والمعارف الإسلامية وأستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بجامعة أصفهان (bahrame1918@gmail.com).

٣. المتخرّجة في مرحلة ماجستير الفلسفة والكلام الإسلامي ومدرسة المعارف الإسلامية بجامعة آزاد الإسلامية (behnaz.tabibian@yahoo.com).

منهجية البحث في فلسفة صدر المتألهين^١

حسين كريمي^٢

الملخص:

إن كل علم يسعى إلى تسلیط الضوء على المجهولات فيستطرق إلى هدفه من خلال منهج خاص. وثمة أربعة مناهج أساسية للحصول على المعرفة وكل واحد منها لها نطاقها وقوتها الخاصة بها. ويمكن أن يستفيد علم من منهج واحد وعمل آخر من علة مناهج. وهذه المناهج الأربع هي عبارة عن: المنهج العقلي، والمنهج النقي، والمنهج الشهودي، والمنهج التجريبي. وماهية موضوع العلم من شأنها تحديد المنهج المتبع فيه. كما أن الاختلاف في المناهج يمكن أن يؤدي إلى تعدد العلوم. ويعتمد كل باحث في حل مسائله على منهج أو مناهج خاصة، كما كان صدر المتألهين يعتمد على منهجه الخاص به لحل مسائله الفلسفية. أما السؤال الأساسي الذي يسعى الباحث في هذه المقالة إلى الإجابة عنه هو منهج البحث في الفلسفة عند صدر المتألهين. يدعى صدر المتألهين أنه يستخدم المنهج العقلي لحل مسائله الفلسفية وأداؤه يؤكّد ذلك؛ ولكن نرى أنه اعتمد في الكثير من المسائل الفلسفية على الشهود العام. كما أن الاعتماد على سائر مناهج البحث في مؤلفات صدر المتألهين ليس في عرض استخدام المنهج العقلي؛ بل يساعد في تنمية المسائل الفلسفية. ويمكن القول أن صدر المتألهين وعلى الرغم من استخدام سائر المناهج؛ ولكن في نهاية الطريق يعتمد في حل مسائله على المنهج الفلسفـي، وذلك باعتباره فيلسوفاً.

الكلمات الدالة: المنهجية، المعرفة، فلسفة صدر المتألهين، العقل، الشهود.

١. تاريخ الاستلام: ١٣٩٨/٠٨/٢٩، تاريخ القبول: ١٣٩٨/٠٨/٠٣

٢. طالب في المستوى الرابع بالمركز المختص للفلسفة الإسلامية، ومدرس في المستوى العالي بالحوظة العلمية بقسم المقدسة
(hossainkarimi10@gmail.com)

دور الروح البخارية ومكانتها في علاقة النفس بالبدن في علم النفس الفلسفي

دراسة مقارنة في آراء ابن سينا، وشيخ الإسلام، وصدر المتألهين^١

محمد القمي الأولي^٢

الملخص:

لقد اعترف الحكماء الإسلاميون بالروح البخارية في شكل الأصل الموضوع كمصدق في مسائل علم النفس الفلسفي، وذلك من أجل إثبات نظريةهم الفلسفية التي تؤدي دوراً وسيطاً وبرزخياً بين النفس المجردة والجسم المادي. إنّ الروح البخارية هي أكثر الأجسام السائلة رقةً ولطافةً في البدن، حيث تكونت من الأخلاط اللطيفة الموجودة فيه. والروح البخارية هي مقصود الحكماء المسلمين من جسم تستعد لحدوث النفس وتكون محلاً لتصرفات النفس بشكل مباشر. ولما كان وجود الروح البخارية تمّ قبولاً والإعتراف بها كأصل موضوع وكمصدق في إثبات النظرية الفلسفية للحكماء؛ فإنّ حذف الروح البخارية أو إبطالها لا يمكن أن يحدث خللاً في أصل النظرية الفلسفية وكيفية تركيب النفس والبدن.

الكلمات الدالة: الروح البخارية، علاقة النفس بالبدن، روحاني الحدوث، روحاني البقاء، المجرد، المادي.

١. تاريخ الإسلام: ١٣٩٨/١٠/١٢ ، تاريخ القبول: ١٣٩٨/١١/٢٠

٢. المتخرج في مرحلة الماجستير من جامعة خوارزمي (mohammadghomi20@gmail.com)

دور المعاجم الموضوعية الفلسفية في البحث وتمهيد الطريق لإنتاج العلم^١

حميد رضا شير ملكي^٢

الملخص:

إن البحث في النصوص الفلسفية يمكن أن يتم عن طريق اللفظ أو المفهوم؛ ولكن البحث عن طريق اللفظ فحسب لا يمكن أن يلبي طلب الباحثين ومن الضروري بالتأكيد توفير إمكانية البحث المفهومي في النصوص. وعليه فإن من وسائل تحقيق هذا الهدف المهم هي المعاجم الموضوعية، حيث تقرّبنا إلى حدّ كبير من النتائج التي تطلبها الباحثون. ولقد سعى الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى بيان كيفية تحليل محتوى النصوص الفلسفية في إطار الموضوع، والفهرس، والكلمات المفتاحية، والأنظمة الفرعية المساعدة (المشتراكات، والمرادفات، والمرتبطات و...) في المعاجم الموضوعية، وذلك بسبب تسليط الضوء على أهميتها الكبيرة في تسهيل البحث ورفع الدقة بشكل متزايد في البحث المفهومي للباحثين والدارسين في العلوم الفلسفية والحكمية والمهتمين بإنتاج العلم.

الكلمات الدالة: المعاجم الموضوعية الفلسفية، تدوين الموضوعات، الفهرسة، إيجاد الكلمات المفتاحية، البحث المفهومي.

١. تاريخ الاستلام: ٣٩٨/٨/٣٠، تاريخ القبول: ١٣٩٨/٠٩/٢٦

٢. أستاذ في المستوى العالي بالجامعة العلمية في قم ومدير قسم العلوم العقلية (العرفان، والفلسفة، والكلام) بمركز البحوث الكبيبوترية للعلوم الإسلامية. (hamid_shirmalaki@yahoo.com)

The Divine Knowledge in Sheikh Ishraq's View

Ibrahim Rostami¹

ABSTRACT

The present study uses a descriptive-analytical method to explain and analyze the divine knowledge from the viewpoint presented by Sheikh Ishraq (Master of Illumination). Sheikh Sohrawardi, unlike Peripatetic philosophers who regard abstraction from matter as the criterion for being intelligent and intelligible, maintains that "light" is the criterion for being knower and known, and since God is the 'light of the lights' and absolute light, and the truth of light is nothing except epiphany and the knowledge of perception is the very epiphany, God is, thus, the very epiphany and knowledge. The Peripatetic philosophers adduce the principle of causality to prove and explain God's knowledge of things before and after creation through described forms. Sheikh Ishraq, however, maintains that the theory of Exalted God's detailed knowledge of things through general scientific forms that are essential elements of essence entails numerous objections. The leader of illumination philosophy has a certain view regarding God's knowledge of things (both abstract and material) in practice, and explains it in two ways – (a) proving the soul's intuitive knowledge of itself, the faculties and the body, and (b) analyzing the truth of vision. He believes that due to Exalted God's self-subsistent dominion of all beings and His illuminative and causal attribution to them, 'the light of lights' has intuitive knowledge of everything without needing any form or anything else, and the beings' external existence is the very knowledge of the necessary being. The writer continues his article by analyzing and investigating Sheikh Ishraq's view and explaining its strong and weak points.

KEY WORDS

divine knowledge, Sheikh Ishraq, described forms, intuitive knowledge.

¹. Assistant Professor in Department of Islamic Teachings, Shiraz University of Medical Sciences
(rostamiebrahim67@gmail.com)



An Investigation and Review of Allamah Tabatabaie's Argument for Proving the Existence of Relation

Sina Alawi-Tabar[†]

Ahmad Heydar-Pur^γ

ABSTRACT

Allamah Tabatabaie has proved the existence of ‘relation’ in external container on the basis of analyzing the propositions of ‘external true composite whitherness’ as well as affirming those propositions and conforming them to external world. In this article, we first put forward Allamah’s argument for proving the existence of ‘relation’ in external world through propositions, and then, we mention four objections to Allamah’s argument. Among them, the first objection (i.e. reason being more universal than the claim) is of more importance. We continue our discussion by dealing with other views on existence of ‘relation’ in identical propositions so that we may explain Allamah’s view compared to the views of his critics in a better way.

KEY WORDS

proposition, existence of relation, identical propositions, proving the existence of relation, Allamah Tabatabaie

[†]. Professor in High Levels of Seminary Schools; PhD of Islamic Philosophy and Theology

(sinaalavitabar9889@gmail.com)

^γ. Associate Professor in Imam Khomeini Institute (ahheydar6013@gmail.com)

Similarity of Cause and Effect in Mulla Sadra's and Fakhrudin Razi's View

Hamza Ali Bahrami[†]

Behnaz al-Sadat Tabibian[‡]

ABSTRACT

One of the challenging discussions in Mulla Sadra's and Fakhrudin Razi's philosophical school is similarity between the cause and the effect. Is the similarity between cause and effect in Mulla Sadra's and Fakhr Razi's view an accepted idea? Do Mulla Sadra and Fakhr Razi have common points in their view of similarity between the cause and the effect or they have chosen different viewpoints? In this article, we have answered the above questions by showing how Mulla Sadra considers similarity between the cause and the effect as an axiomatic and absolute idea and maintains that any effect does not result from any cause, and that there is an order in the nature suggesting precise relations among things; and on the other side, how Fakhr Razi denies similarity between God and the creatures due to commonality between necessary being and possible being as well as a restriction in God's power, and considers it inconsistent with Exalted God's purifying position.

KEY WORDS

similarity, cause, effect, Mulla Sadra, Fakhr Razi

[†]. PhD of Theology and Islamic Teachings and Assistant Professor in Department of Islamkic Teachings; Isfahan University (bahrame1918@gmail.com)

[‡]. MA Graduate of Islamic Philosophy and Theology and Educator of Curses in Islamic Teachings, Islamic Azad University (behnaz.tabibian@yahoo.com)



The Methodology of Research in Mulla Sadra's Philosophy

Hussein Karimi¹

ABSTRACT

Every science that attempts to solve the unknown covers its path through a certain method. There are four major methods for acquiring knowledge, and each of them has its own limits and strengths. There may be some sciences that use a certain method while some others use other methods. These methods are as follows: rational method, transitional method, intuitive method, empirical method. The nature of subject of a science determines the method used by that science. Difference in methods can lead to the plurality of sciences. Any researcher makes use of certain method or methods for resolving his own problems. The philosopher Mulla Sadra is no exception. He would use his own method to solve the philosophical issues. The main question here is pertaining to the research method in his philosophy. Mulla Sadra claims that he uses rational method for resolving philosophical issues, and this is proved by his actions. However, we see the use of general intuition in the philosophical issues. Using other research methods in Mulla Sadra's works is not along with rational method; rather, it is in line with helping the philosophical issues to grow. Mulla Sadra, in spite of using other methods, ends his issues finally with philosophical method, and this is a philosopher's task.

KEY WORDS

methodology, cognition, Mulla Sadra's philosophy, reason, intuition.

¹. Student in Level Three of the Specialized Center for Islamic Philosophy; Educator in High Levels of Seminary in Qom (hossainkarimi10@gmail.com)

The Role and the Status of the ‘Steamy Spirit’ in the Relationship between the Soul and the Body in the Philosophical Psychology (Views Presented by Avicenna, Sheikh Ishraq, Mulla Sadra)

Muhammad Qomi Awili¹

ABSTRACT

The Islamic philosophers have accepted the idea of steamy spirit in the form of an axiom and as an instance in philosophical psychology for proving their own philosophical view, i.e. the intermediary role of steamy spirit between the abstract soul and the material body. The steamy spirit is the thinnest and the most delicate fluid matter in one's body, produced from the tender humors in the body. Islamic philosophers refer to the steamy spirit when they speak of the body inclined to origination of the soul and immediately the place for operations of the soul. Since the existence of the steamy spirit as an axiom and specifying the related instances are accepted in proving the philosophers' philosophical theory, omission or nullifying the steamy spirit cannot impair the main philosophical theory and the way the soul and the body are combined.

KEY WORDS

steamy spirit, the relationship of the soul and the body, spiritually originated, spiritually survived, material abstract

¹. MA in Kharazmi University (mohammadghomi20@gmail.com)



The Role of Thematic Philosophical Dictionaries in Research and Preparing the Ground for Producing Knowledge

Hamid Reza Shir-Maleki¹

ABSTRACT

An inquiry in philosophical texts can be done in two ways: literal search and conceptual search. But a literal search alone cannot fulfill the needs of the researchers and there is always a need to facilities for conceptual searches in texts as well. One of the tools to achieve this goal is the thematic dictionaries that make us much closer to the searches needed by researchers. In this article, we have tried to explain how to analyze the contents of the philosophical texts in the form of themes, indices, key words, and peripheral systems (commonalities, synonyms, related words, etc.) in thematic dictionaries so that we may clarify their extraordinary importance in facilitating research and increasing precision in conceptual searches for researches and scholars in philosophical sciences and producing knowledge.

KEY WORDS

thematic philosophical dictionaries, thematic classification, indexation, making key words, conceptual searches.

¹. Professor in High Level of Seminary Schools in Qom and Manager of Department of Rational Sciences (Mysticism, Philosophy and Theology) in Noor Center of Computer Researches in Islamic Sciences (hamid_shirmalaki@yahoo.com)



Table of Contents

Leading Article	7
The Divine Knowledge in Sheikh Ishraq's View	11
Ibrahim Rostami	
An Investigation and Review of Allamah Tabatabaie's Argument for Proving the Existence of Relation	129
Sina Alawi-Tabar	
Ahmad Heydar-Pur	
Similarity of Cause and Effect in Mulla Sadra's and Fakhruddin Razi's View	91
Hamza Ali Bahrami	
Behnaz al-Sadat Tabibiyani	
The Methodology of Research in Mulla Sadra's Philosophy	57
Hussein Karimi	
The Role and the Status of the 'Steamy Spirit' in the Relationship between the Soul and the Body in the Philosophical Psychology (Views Presented by Avicenna, Sheikh Ishraq, Mulla Sadra).....	110
Muhammad Qomi Awili	
The Role of Thematic Philosophical Dictionaries in Research and Preparing the Ground for Producing Knowledge	37
Hamid Reza Shir-Maleki	



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 5, Issue 2, successive No. 9, fall-winter 2020

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 Souri

Seminary Scholar; Assistant Professor of Philosophy in Kharazmi University

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Associate Professor in Baqer al-Uloom University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor in Imam Khomeini Education and Research Institute

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Seminary Scholar; Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Concessionary: Specialized Educational Center of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Ruhullah Suri

Executive Manager: Ali AliAsgari

Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi

Cover Design and Typography: Muhammad Hasan 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 to 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.