

معرفت فلسفه

سال پانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۵۹، بهار ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ
۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات
علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و
فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به
فصل نامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبایی

صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زرم

عضای هیئت تحریریه

دکتر احمد احمدی

استاد، دانشگاه تهران، فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی

استاد، دانشگاه شهید بهشتی، فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی

استاد، دانشگاه قم، فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی
دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحل‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعراری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان ان‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ان‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین / ۷

کھ محمدعلی شریفی / محمد فنایی اشکوری

مقام فوق مجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی علیه السلام و علامه حسن زاده آملی / ۲۵

کھ محسن موحدی اصل / احمد عابدی

مبانی و قواعد فلسفی کلام و کتاب الهی در هستی‌شناسی نوین صدرالمتألهین / ۴۵

کھ سیدمحمدحسین میردامادی / سیدمهدی امامی جمعه

تحلیل مفهومی «ثبوت بالعرض» و «ثبوت بالتبع» در حیطة صفات الهی، از منظر صدرالمتألهین / ۵۹

کھ محمدحسین وفائیان / قاسمعلی کوچنانی

تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریة قدما / ۶۹

مهدی احمدخان بیگی

مبانی تصور ذات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی / ۷۹

کھ مریم باروتی / رضا اکبریان / قاسم کاکایی

منشأ حق‌های تکوینی / ۹۷

کھ سیدمحمدنویان / مهدی مشکی

۱۳۱ / Abstracts

تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین

m.sharifi115@mailfa.com

Fanaei.ir@gmail.com

محمدعلی شریفی / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فنایی اشکوری / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۵

دریافت: ۹۶/۰۳/۱۱

چکیده

ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین در باب نفس و نحوه تحقق آن دو بیان متفاوت دارند؛ در بیان نخست نفس را حادث و حدوث آن را همراه با بدن یا به عین حدوث بدن می‌دانند؛ اما بیان دیگری نیز دارند که صراحتاً یا تلویحاً وجود نفس را قبل از بدن می‌شمارند و به گونه‌ای سخن می‌گویند که قدم نفس از آن برداشت می‌شود. عدم نگاه جامع به مجموعه آموزه‌های آنها سبب خواهد شد که آنها را به تناقض گویی متهم کنیم؛ اما نگاه جامع به آموزه‌های آنها ما را به درکی عمیق‌تر از مسئله نفس و نحوه تحقق آن در عالم ماده می‌رساند. براین اساس عوالمی عقلی، مثالی و مادی برای نفس در نظر می‌گیریم و وجود نفس قبل از بدن را ناظر به عوالم مثال و عقل، و وجود مادی نفس را مختص عالم ماده خواهیم دانست.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، تقدم، ابن سینا، شیخ اشراق، صدر المتألهین.

یکی از مسائلی که در علم‌النفس فلسفی معرکه آراست، مسئله تقدم نفس بر بدن می‌باشد. این مسئله به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا نفوس انسانی پیش از تعلق به بدن، در عوالم دیگری وجود داشته‌اند یا نه؟ پاسخ این مسئله هم ریشه در متون دینی دارد و هم ریشه در بحث حدوث (اعم از ذاتی و زمانی) و قدم زمانی نفس. اغلب متکلمان، محدثان و برخی حکما، با استناد به ظواهر کتاب و سنت، تقدم نفس بر بدن را پذیرفته‌اند؛ اما بسیاری از فلاسفه، با اثبات حدوث نفس، تقدم نفس بر بدن را مستلزم محالات فراوان شمرده‌اند. از جمله این فلاسفه *ابن‌سینا*، *شیخ‌اشراق* و *صدرالمتألهین* هستند. این سه فیلسوف هر کدام طبق مبانی فلسفی‌شان به نحوی به اثبات حدوث نفس پرداخته و در نتیجه تقدم نفوس را باطل دانسته‌اند؛ اما با این حال، در آثارشان اشاراتی به تقدم نفس بر بدن شده است که به نظر می‌رسد با دیدگاه حدوث نفس ناسازگار است.

از این رو *صدرالمتألهین* با اثبات چند اصل اساسی فلسفی مثل «اصالت وجود»، «تشکیک در وجود» و «حرکت جوهری»، نظریه منحصره‌فردی را در باب «تقدم نفس بر بدن» پایه‌ریزی کرد و به نحوی بین خلقت نفس قبل از بدن و حدوث آن جمع کرد. وی برای نفس عوالم سه‌گانه عقلی، مثالی و مادی به تصویر کشید و معتقد شد این عوالم بر اساس نظام تشکیکی وجود، به صورت طولی تفاضلی بر هم مترتبانند؛ یعنی مرتبه بالایی نسبت به مرتبه مادون کامل‌تر است و علاوه بر کمالات خود، کمالات مرتبه مادون را نیز به نحو اعلا و اشرف داراست. بنابراین نفوس انسانی پیش از حدوث و تنزل در عالم ماده، عوالمی را پیش از این عالم پیموده‌اند که نسبت به این عالم از وجود کامل‌تری برخوردارند. در نتیجه، نفوس انسانی هستی‌ای فراماده‌ای دارند که نسبت به عالم ماده، هم جامعیت و برتریت دارند و هم تقدم رتبی. به اعتقاد وی، با این نوع نگاه به مسئله تقدم نفس بر بدن، می‌توان به نوعی حدوث و قدم نفس را با هم جمع کرد؛ به این معنا که منظور از حدوث نفس، حدوث نفسی و مادی نفوس باشد، و مراد از تقدم نفس، تقدم مرتبه عقلی و وجود برتر نفوس. همچنین وی معتقد شد آیات و روایاتی که در تقدم نفس ظهور دارند و عباراتی از *ابن‌سینا* و *شیخ‌اشراق* که حاکی از وجود نفس قبل از بدن هستند، با این نگاه توجیه می‌شوند. بحث حاضر را در دو مقام پی می‌گیریم: ۱. ادله حدوث نفس از دیدگاه حکمت اسلامی و ۲. بررسی تقدم نفس بر بدن از دیدگاه حکمت اسلامی.

۱. ادله حدوث نفس از دیدگاه حکمت اسلامی

به گفته مورخان فلسفه، *افلاطون* به قدم نفس معتقد بوده است و *ارسطو* به حدوث آن. غیر از *قطب‌الدین شیرازی* که پیرو نظر *افلاطون* است، همه فلاسفه مسلمان نظریه *ارسطو* را پذیرفته‌اند (فنائی اشکوری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۴۲)؛ با این تفاوت که برخی مانند *ابن‌سینا* و *شیخ‌اشراق*، حدوث نفس را روحانی و هم‌زمان با حدوث بدن می‌دانند؛ ولی برخی دیگر مانند *صدرالمتألهین* حدوث نفس را جسمانی و به عین حدوث بدن می‌دانند. به‌هرحال

قائلان به حدوث که از جمله آنها ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین هستند، طبق مبنای و نظام فلسفی شان، دلایل مختلفی برای اثبات حدوث نفس بیان کرده‌اند که در این مقام به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۱. امتناع اتصاف نفس به وحدت و کثرت

این دلیل را ابن سینا اقامه کرده و خلاصه‌اش این است که موجود بودن نفس پیش از بدن، مستلزم این است که نه واحد باشد نه کثیر؛ و از آنجا که وحدت و کثرت با هم در تقابل‌اند، ممکن نیست موجودی نه واحد باشد نه کثیر. لذا ممکن نیست نفس پیش از بدن موجود باشد.

توضیح دلیل

اینکه اگر نفس پیش از بدن موجود باشد متعدد و کثیر نیست، به این دلیل است که:

مقدمه اول: اگر نفوس انسانی متکثر باشند، تکثرشان یا نوعی است، یا به سبب عوارض لازم است، و یا از عوارض مفارق برمی‌خیزد؛

مقدمه دوم: نفوس انسانی نمی‌توانند تکثر نوعی داشته باشند؛ زیرا از سویی چون متعلق به بدن نیستند مجرد تام خواهند بود و تفاوت مجرد غیر تام، مانند نفس، با مجرد تام، مانند عقل، فقط در تعلق داشتن یا نداشتن به بدن است؛ از سویی دیگر، حکما با ادله فراوانی ثابت کرده‌اند که هر نوعی از مجرد تام منحصر در یک فرد است. به عبارت دیگر، نفوس انسانی وحدت نوعی دارند؛

مقدمه سوم: تکثر نفوس به سبب عوارض لازم و مفارق نیز باطل است؛ زیرا عوارض لازم مایه اختلاف نیست، چون لازمه ذات، همیشه با ذات و در همه افراد حضور دارد؛ و لازمه عوارض مفارق مادی شدن نفس است؛ زیرا عروض عرض مفارق مشروط به وجود استعداد سابق است و استعداد نیازمند ماده است؛ درحالی که مجرد، عاری از استعداد و ماده است؛

نتیجه: در صورتی که نفس پیش از بدن موجود باشد، ممکن نیست متعدد و متکثر باشد؛

اما واحد نبودنش به این دلیل است که:

مقدمه اول: اگر نفس واحدی به بدن‌های متعدد تعلق داشته باشد، از دو حال خارج نیست: یا بر همان حال وحدت باقی می‌ماند، یا پس از تعلق به تعداد بدن‌ها تکثر می‌یابد؛

مقدمه دوم: هر دو فرض باطل است؛ زیرا طبق فرض اول لازم می‌آید که همه انسان‌ها در علم و جهل مشترک باشند. لازمه فرض دوم این است که نفس واحدی با تعلق به بدن‌های متعدد، به تعداد آنها، تقسیم شده باشد و چون این نوع تقسیم جز در امتدادهای مادی، مانند اجسام طبیعی ممکن نیست، باید نفس امتدادی مادی داشته باشد؛ درحالی که ثابت کرده‌اند نفس غیرمادی و مجرد است، و این تناقض است و محال؛

نتیجه: در صورتی که نفس پیش از بدن موجود باشد، ممکن نیست واحد باشد؛ چنان که ممکن نیست متعدد باشد. پس ممکن نیست نفس پیش از بدن موجود باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۸-۲۰۰).

۱-۲. ارواح بی‌اثر یا بدن‌های بی‌روح

این دلیل از آن شیخ اشراق است و البته هم با مبانی ابن‌سینا سازگاری دارد و هم بخشی از آن مورد تأیید صدرالمتألهین است. شیخ در این دلیل با اثبات تعطیل بودن نفوس در صورت وجود قبل از بدن، حدوث آنها را نتیجه می‌گیرد.

توضیح دلیل

مقدمه اول: اگر انوار مدبره (نفوس) پیش از بدن موجود باشند، یا پیش از ابدانی هستند که در آینده آفریده می‌شوند و یا به تعداد بدن‌ها هستند، به گونه‌ای که هیچ نفسی بدون بدن نمی‌ماند؛
مقدمه دوم: هر دو قسم تالی محال است؛ زیرا لازمه قسم اول این است که شماری از نفوس هیچ‌گاه به بدنی تعلق نگرفته باشند و این امر مستلزم تعطیل در وجود است و بر اساس مبانی فلسفی «تعطیل» امکان ندارد. به عبارت دیگر، وجود نفس، بما هی نفس، برای تدبیر بدن آفریده می‌شود و اگر هیچ‌گاه این تدبیر به فعلیت نرسد، درحالی که امکان تدبیر وجود دارد، لازم می‌آید که وجود نفس معطل و بی‌ثمر باقی بماند و تعطیل در وجود عقلاً ممتنع است. قسم دوم نیز باطل است؛ زیرا با توجه به اینکه بر اساس اصول فلسفی انواع طبیعی قدیم‌اند، لازم می‌آید که از ازل تاکنون همواره نفس انسان‌ها همراه با بدنشان باشد؛ زیرا طبق اصول فلسفی مذکور نمی‌توان هیچ زمانی را سراغ گرفت که نفسی باشد اما بدنی وجود نداشته باشد که با آن پیوند بخورد؛ بلکه ضرورتاً زمانی آمده است که تمام نفوس به ابدان تعلق پذیرفته‌اند؛ اما چون به ازای انسان‌هایی (بدن‌هایی) که در آینده به وجود می‌آیند، نفوسی وجود ندارد، لازم می‌آید مجموعه‌ای از ابدان بدون نفس بمانند، و این محال است.
نتیجه: نفوس انسانی نمی‌توانند پیش از ابدان موجود باشند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۸).

۱-۳. ترجیح بلامرجح

این دلیل نیز از شیخ اشراق است که هم با مبانی ابن‌سینا سازگاری دارد و هم مورد تأیید صدرالمتألهین است. خلاصه استدلال این است که لازمه تعلق برخی نفوس مجرد قبل از بدن به برخی بدن‌ها، ترجیح بلامرجح است.

توضیح دلیل

مقدمه اول: اگر نفوس انسانی قبل از ابدان موجود باشند، تعلق برخی از نفوس به برخی از بدن‌ها یا بدون مرجح است و یا مرجحی دارد. توضیح آن که، نفس قبل از تعلق به بدن، از سنخ انوار و مجردات است و نسبت موجود مجرد با تمام موجودات مادی علی‌السویه است؛ در نتیجه تعلق هریک از نفوس به بدنی خاص، محتاج مخصص و مرجح خواهد بود.

مقدمه دوم: هر دو صورت تالی باطل است؛ زیرا صورت اول، مستلزم ترجیح بلامرجح است، و ترجیح بلامرجح محال است؛ زیرا مفادش تحقق معلول بدون علت است که استحاله آن بدیهی است. صورت دوم نیز باطل است؛ زیرا تعلق نفس به برخی از بدن‌ها با فرض وجود مرجح، نیازمند حصول

شرایط و معدرات است؛ یعنی این نفس خاص، باید استعداد و شرایط ویژه‌ای پیدا کند تا بتواند به بدن خاصی تعلق بگیرد؛ درحالی که استعداد و حدوث شرایط در مجردات محال است؛ به خاطر اینکه عالم انوار و مجردات عالم ثبات است و در آن، اثری از تغییر و تحول و حدوث و استعداد و نظایر آن، که از مختصات ماده‌اند، در میان نیست؛

نتیجه: نفوس انسانی نمی‌توانند پیش از بدن‌ها به وجود بیایند (همان، ج ۲، ص ۲۰۲).

۴-۱. نیازمندی نفس به آلات و قوا

این دلیل را صدرالمتألهین ذکر کرده است. او در این استدلال، با اثبات نیازمندی نفس به آلات و ابزار، نقص وجودی و در نهایت حدوث آن را نتیجه می‌گیرد.

توضیح دلیل

مقدمه اول: اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، مجرد خواهد بود؛ زیرا اگر مادی باشد، باید در بدن دیگری باشد و در این صورت، انتقالش به این بدن تناسخ خواهد بود؛

مقدمه دوم: اگر نفس مجرد باشد، لازمه‌اش آن است که ذاتاً جوهری کامل باشد؛ بدین معنا که از آغاز پیدایش خود، تمام کمالات خود را دارا بوده و نیازی به استکمال نداشته باشد. در غیر این صورت مجرد در خصوص آن کمال، بالقوه خواهد بود؛ درحالی که قوه از شئون ماده است؛

مقدمه سوم: اگر نفس جوهری کامل باشد نیازمند ابزار و قوا نخواهد بود؛ درحالی که این معنا در مورد نفس صادق نیست؛ زیرا بالوجدان نفس نیازمند قوا و آلاتی است که با وساطت آنها، ادراکات و تحریکاتی را که ابتدا فاقد آن است، دارا شود و از این رهگذر به کمالاتی دست یابد؛

نتیجه: پس نیازمندی نفس ناطقه به قوا و آلات ادراکی و تحریکی، که پاره‌ای از قوای نباتی و پاره‌ای دیگر از قوای حیوانی‌اند، نقص وجودی آن را آشکار می‌سازد. پس به این نتیجه می‌رسیم که نفس، جوهری قدیم نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۳۱).

۵-۱. بررسی ادله

آنچه ذکر شد، برخی از ادله قائلان به حدوث نفس و عدم تقدم آن بر بدن بود؛ اما قائلان به تقدم نفس بر بدن با طرح اشکال‌هایی، ادله مذکور را ناکافی دانسته و تقدم نفس را با کمک برخی آیات و روایات به اثبات رسانده‌اند. در ادامه به اختصار، به بیان برخی از آن اشکال‌ها می‌پردازیم:

اشکال اول: حدوث نفس پیش از بدن با کامل بودن آن به سبب تجردش، ملازمه‌ای ندارد؛ زیرا این ملازمه بر مبنای برهان قوه و فعل است که می‌گوید: «هر چیزی برای مجرد امکان داشته باشد، بالفعل در آن وجود دارد»، و این برهان پذیرفتنی نیست؛

اشکال دوم: اینکه نوع مجرد منحصر در فرد است و اگر نفس قبل از بدن وجود داشته باشد، باید یک فرد داشته باشد، باطل است؛ زیرا در این صورت جنس مجرد نیز باید منحصر در یک نوع باشد؛ مثلاً عقل که

جنس است، باید منحصر در یک نوع باشد، و هر اشکالی که بر نفس در صورت وجود قبل از بدن وارد است، بر عقل نیز وارد است؛

اشکال سوم: اینکه اگر نفس قبل از بدن باشد، لازمه‌اش تعطیل در وجود است، باطل است؛ زیرا تعطیل به این معناست که موجود نه کاری انجام دهد و نه از موجود دیگر تأثیر بپذیرد؛ حال آنکه نفس در مقام فعل فی‌الجمله متعلق به ماده است، نه بالجمله. بر این اساس همه کارهای نفس به وسیله بدن انجام نمی‌شود. مثلاً علم به خود و در تعقل، به ماده نیاز ندارد. بنابراین آنچه محال است، تعطیل مطلق است نه تعطیل محدود؛ و نفس، تعطیل مطلق نیست؛

اشکال چهارم: بیشتر استدلال‌های یادشده بر عدم تقدم نفس بر بدن، بر پایه استحاله تناسخ استوارند؛ درحالی که هیچ دلیل عقلی‌ای بر استحاله تناسخ وجود ندارد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹-۳۵۹).

نکته‌ای که در بیشتر این اشکال‌ها وجود دارد این است که غالباً مبناهی هستند؛ یعنی نوعاً بر مبانی جدید، غیر از مبانی مشهور بین حکما و فلاسفه، از جمله *ابن‌سینا*، *شیخ اشراق* و *صدرالمتألهین* استوار شده‌اند؛ لذا بررسی این اشکال‌ها فراغت و مجالی وسیع‌تر می‌طلبد.

۲. تقدم نفس بر بدن از دیدگاه حکمت اسلامی

تقدم نفس بر بدن بیشتر از نگاه به متون دینی سرچشمه گرفته است؛ زیرا ظاهر بلکه صریح برخی متون دینی نشان می‌دهد که نفس قبل از بدن در عوالم بالا موجود بوده و پس از آن به بدن تعلق گرفته است. این مسئله بیشتر با نظریه قدم نفس سازگاری ظاهری دارد؛ اما *صدرالمتألهین* و اغلب پیروانش به نحوه‌ای از وجود نفس قبل از بدن قائل شده‌اند که بر اساس اصول و مبانی‌شان با نظریه حدوث نفس سازگار است، و از آن به وجود نفس در علل و مبادی خود تعبیر می‌کنند.

علاوه بر *صدرالمتألهین* که به هستی عقلی نفس قبل از بدن تصریح دارد، عبارات و اشاراتی از *ابن‌سینا* و *شیخ اشراق* نیز وجود دارند که هرچند در نگاه ابتدایی، با حدوث نفس ناسازگاری ظاهری دارند، اما به نظر می‌رسد می‌توان این ناسازگاری را با تفسیری که *صدرالمتألهین* از تقدم نفس کرده است، از میان برد. در این مقام پس از توضیح دو اصطلاح «تقدم نفسی نفوس بر ابدان» و «تقدم عقلی نفوس بر ابدان»، به بررسی جداگانه دیدگاه‌های *ابن‌سینا*، *شیخ اشراق* و *صدرالمتألهین* در این زمینه می‌پردازیم.

الف) تقدم نفسی نفوس بر ابدان: این اصطلاح بدین معناست که نفوس انسانی با هویت جزئی و شخصی، و به عبارت دیگر با همین هویت متکثر فعلی که مدبر بدن‌ها هستند، قبل از خلقت و حدوث بدن‌ها موجودند و هنگام حدوث بدن‌ها به آنها تعلق گرفته‌اند. این نحوه از تقدم نفس محل نزاع فلاسفه، متکلمان و محدثان واقع شده است؛ به گونه‌ای که اغلب فلاسفه از جمله *ابن‌سینا*، *شیخ اشراق* و *صدرالمتألهین*، به دلایلی که ذکر شد، این نحوه تقدم نفس را محال دانسته‌اند؛ اما بسیاری از متکلمان و محدثان و برخی حکما به پیروی از ظاهر آیات و روایات، این نحو تقدم نفس را جایز شمرده‌اند؛

ب) تقدم عقلی نفوس بر ابدان: این اصطلاح نیز بدین معناست که نفس پیش از هبوط و تنزل به عالم ماده، با هویت عقلی و جمعی، در عالم مجردات موجود است و هنگام حدوث بدن، از آن مرتبه کلی و عقلی تنزل یافته، به صورت جزئی و شخصی به ابدان تعلق گرفته است. البته باید توجه داشت که مراد از تنزل، تجافی از مرتبه نیست، به این معنا که هنگام هبوط نفس مرتبه عقل خالی از حقیقت نفس باشد.

این نوع نگاه به حقیقت نفس، مستلزم پذیرفتن مقدماتی از جمله «مراتب نفس» و «تشکیک در وجود» است. بر اساس مقدمه اول، نفس علاوه بر مرتبه مادی و طبیعی مراتب فرامادی، یعنی مراتب مثالی و عقلی نیز خواهد داشت، و طبق مقدمه دوم، مرتبه مافوق نفس، وجود شدید و برتر مرتبه مادون آن است. به عبارت دیگر، مرتبه بالای نفس، علاوه بر کمالات خود واجد کمالات مرتبه مادون به نحو برتر است؛ به گونه‌ای که می‌توان از راه حمل حقیقه و رقیقه این مراتب نفس را بر هم‌دیگر حمل کرد. با این نوع نگاه به نفس، نفس پیشینه‌ای فراطبیعی و عقلی، قبل از طبیعت خواهد داشت.

به نظر می‌رسد این نوع نگاه به وجود پیشین نفس، از ابتکارات صدرالمتألهین است. او کوشیده با این نگاه، از سویی بین قائلان به قدم نفس و قائلان به حدوث نفس و از سوی دیگر بین آیات و روایات بسیاری که ظهور، بلکه صراحت در تقدم نفس بر بدن دارند، جمع کند. وی با ترسیم عوالم، عقلی، مثالی و مادی برای نفس، آیات و روایات و دیدگاه معتقدان به تقدم نفس را حمل به مرتبه عقلی نفس می‌کند و منظور قائلان به حدوث نفس را که معتقد به استحاله تقدم نفس بر بدن هستند، تقدم جزئی و نفسی نفوس می‌داند. صدرالمتألهین برای اثبات مدعای خود اقوالی از فلاسفه از جمله ابن‌سینا و شیخ اشراق را ذکر می‌کند که در سخنان آنان اشارات و حکایاتی به هبوط و نزول نفس به عالم ماده وجود دارد. در ادامه، دیدگاه این سه فیلسوف را در زمینه تقدم نفس بر بدن بررسی می‌کنیم.

۱-۲. دیدگاه ابن‌سینا

با اینکه ابن‌سینا تقدم نفس بر بدن را طبق مبانی فلسفی خود محال می‌داند، اما در برخی رساله‌های عرفانی خود نظیر *سلامان و ايسال*، *رساله الطير*، *حي بن يقظان* و *قصیده عینیة*، تعبیراتی دال بر وجود نفس قبل از حدوث بدن دارد. این عبارات و اشارات، شارحان را بر این داشته تا تفسیرهای متفاوتی از دیدگاه ابن‌سینا در زمینه تقدم نفس بر بدن داشته باشند:

۱. عده‌ای در اصل اینکه برخی از این رساله‌ها از ابن‌سینا باشد، تشکیک کرده‌اند و دلیلشان این است که مثلاً نظم موجود در *قصیده عینیة*، نسبت به دیگر قصاید او، بسیار بالاتر و برتر است. اگر هم این رسائل از ابن‌سینا باشند، زبانشان رمزی است، و می‌توان تفسیر دیگری از آنها نمود که با مبانی او سازگار باشد؛ یا اینکه آنچه در رساله‌های عرفانی آمده از بازگشت ابن‌سینا از دیدگاه اولش حکایت دارد؛ یعنی وی با روی آوردن به گرایش‌های عرفانی، از مدعای اولیه‌اش صرف‌نظر کرده و به دیدگاه *فلاطون* که قدم نفس بود، روی آورده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۴):

۲. شماری معتقدند آنچه از *ابن‌سینا* در این رساله‌ها ذکر شده، اشاره به تجرد نفس دارد. مثلاً تشبیه نفس انسانی (در *قصیده عینییه و رساله الطیر*) به کبوتری که از بالا آمده و در دام بدن محبوس شده، حاکی از مقام فوق‌مادی نفس است که عبارت از مقام تجرد باشد؛ (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷)؛

۳. عده‌ای دیگر معتقدند این آثار از اعتقاد *ابن‌سینا* به مرتبه عقلی نفس حکایت دارند؛ یعنی تشبیه نفس به کبوتر هبوط کرده و اسیر شده در دام بدن، به وجود نفوس انسان‌ها در مرتبه عقلی و جمعی اشاره دارد که هنگام حدوث بدن، این نفوس از مرتبه عقلی و کلی به مرتبه نفسی و جزئی نزول کرده‌اند. در نتیجه بین این دو دیدگاه *ابن‌سینا* منافاتی وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۶-۳۵۸).

برای نمونه عباراتی از *رساله الطیر و قصیده عینییه* را به عنوان شاهد ذکر می‌کنیم. *ابن‌سینا* در بخشی از

رساله الطیر می‌نویسد:

... گروهی از صیادان به صحرا آمدند و دام گسترده و بندها نهادند و دانه‌ها پاشیدند و خود در میان گیاهان پنهان شدند. من در میان گروه پرندگان بودم که ما را دیدند و صغیرزان به سوی خویش خواندند. فرا روی ما خوردنی‌های فراوانی بود و یارانی آشنا. تردیدی در دل خویش راه ندادیم. شتابان به سویشان پریدیم که ناگاه خود را در میان دام‌ها دیدیم؛ حلقه‌ها بر حلق‌هایمان گره خورده و بندها بر بال‌هایمان بسته و رشته‌های دام پاهایمان را خسته؛ یک‌باره به جنبش آمدیم اما بهره ما رنج و دشواری بود و شکست و خواری؛ ناچار دل بر مرگ نهادیم و تن به نابودی در دادیم. هر یک از ما در فکر خویش بود نه در اندیشه همدلی با یاران پیش؛ روزگاری دراز در آن بودیم که به رهایی جویم، اما نرم‌نرمک به بند و دام خو کردیم و در قفس‌ها آرمیدیم (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۰۰).

همچنین ایشان مطلع *قصیده عینییه* را با این ابیات آغاز می‌کند:

هبطت الیک من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محبوبة عن کل مقلة عارف،	وهی التی سفرت ولم تتبرقع
وصلت علی کره الیک، وربما	کرهت فراقک، وهی ذات تفجع
أنفت وما أنست، فلما واصلت	ألقت مجاوره الخراب البلقع
وأظنّها نسیت عهدودا بالحمی	ومنازلا بفرآقها لم تقنع
فلأی شیء اهبطت من شامخ	سام الی قعر الحضيض الاوضع؟

(ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۱-۲)

کبوتری گران‌قدر و والا، از جایگاهی بلند، به سوی تو فرود آمد. با آنکه پرده از رخ برافکنده بود و حجابی بر چهره نداشت، از دیده عارفان مستور بود، ناخشنود به تو پیوست؛ اما درحالی‌که ناله‌ای زار سر می‌دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. سر باز زد و انس گرفت و چون فرا رسید، به آن ویرانه تهی انس گرفت. آنچنان که آن پیمان وفا را که در سر منزل معشوقه بسته بود، از

یاد برده است و دیار یار را که به فراق آن خرسند نمی‌شد به فراموشی سپرده است... برای چه این کبوتر زیبا از سرمنزول ارجمند و عالی خویش بدین دیار پستی و فرومایگی فرود آمده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸-۳۶۹).

خلاصه آنچه در رساله‌های بالا آمده، این است که *ابن‌سینا* نفس انسانی را به کبوتری تشبیه کرده است که از آشیانه خود فرود آمده و در قفس بدن، زندانی شده و این حاکی از تقدم نفس بر بدن است؛ درحالی که این دیدگاه با دیدگاه قبلی او که نفس را حادث با حدوث بدن می‌داند، ناسازگار است.

به نظر می‌رسد از بین تفاسیر مطرح‌شده، تفسیر سوم از قوت بیشتری برخوردار است؛ زیرا ظاهر کبوتران به‌دام‌افتاده در *رسالة الطیر* و کبوتر هبوط کرده در *قصیده عینیّه* به نفس ناطقه انسانی قبل از تعلق به بدن اشاره دارد. در تأیید این تفسیر، می‌توان شواهدی را از آثار حکما یافت. از جمله:

۱. *صدرالمألهین در اسفار* پس از اثبات تقدم عقلی نفس بر بدن، در تأیید دیدگاه خود به این رساله‌های *ابن‌سینا* تمسک می‌کند؛ (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۷-۲۵۸)؛

۲. حکیم *سبزواری در اسرار الحکم* با شرح *قصیده عینیّه*، بر این باور است که *ابن‌سینا* در این قصیده با تعبیر ادبی

به وجود عقلانی نفس قبل از بدن اشاره کرده است؛ زیرا منظور از «ورقاء»، به گفته اهل معنا، نفس ناطقه انسانی است که از محل ارفع (عالم عقل)، به عالم طبیعت هبوط کرده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸-۳۷۴)؛

۳. برخی معتقدند *ابن‌سینا* بر این باور است که از طرفی، خروج نفس از قوه به غلیظت و طی کردن مراتب کمال،

نیازمند عاملی خارجی به نام «عقل فعال» است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۷-۲۰۰). به عبارت دیگر، آنچه نفس

انسانی را از قوه به فعل می‌رساند و مراتب عقل را از «عقل هیولانی» به «عقل بالملکه»، سپس به «عقل

بالفعل» و در نهایت به «عقل بالمستفاد» ارتقا می‌دهد، افاضات عقل فعال است. از سوی دیگر، عقل انسانی

هنگام استکمال و صعود، خود را به مرتبه عقل فعال می‌رساند و با آن متحد می‌شود؛ در نتیجه طبق این دیدگاه

می‌توان گفت: *ابن‌سینا* حقیقت نفس انسانی را به نوعی از عالم بالا می‌داند. (مازندرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۴)؛

سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴).

در نتیجه وجه جمع دو دیدگاه *ابن‌سینا* که در یکی به صراحت وجود نفس قبل از بدن را نفی می‌کرد و در دیگری به

نوعی وجود نفس قبل از بدن را می‌پذیرفت، این است که بگوییم آنچه در دیدگاه اول نفی شده است، وجود جزئی،

متکثر و نفسی نفوس است؛ اما دیدگاه دوم، به وجود جمعی و هستی عقلی نفوس اشاره دارد. این دو دیدگاه در واقع

حاکی از دو نشئه و مرتبه از نفس انسانی است. بنابراین تنافی‌ای که در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسید، برطرف

می‌شود.

۲-۲. بررسی دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق نیز همانند *ابن‌سینا* صراحتاً تقدم نفس بر بدن را محال دانسته و برای استحاله آن، افزون بر براهین

عقلی، به آیات و روایات نیز تمسک کرده است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۵۳-۵۴). وی در عبارتی، حتی هبوط و نزول نفس از عالم بالا را که حکمایی همچون افلاطون و افلوپین (در اثولوجیا) مطرح ساخته‌اند، محال دانسته است (همان، ج ۲، ص ۲۰۲).

شیخ اشراقی هر چند به صراحت تقدم نفس بر بدن را نفی می‌کند، اما بنا به گفته شارحان، دیدگاهش درباره حدوث نفس با نظریه وی درباره مُثُل افلاطونی و عالم انوار، اگر نگوییم ناسازگار است، جای تأمل بسیار دارد؛ زیرا از سویی شیخ اشراقی می‌گوید: نفوس قبل از پیدایش بدن وجودی ندارند، و از سوی دیگر، بنا به گفته صدرالمتألهین، در مجموعه اصول حکمت اشراقی، عناصری وجود دارند که توجه به آنها و التزام به لوازشان، چاره‌ای جز پذیرش وجود بسیط و وحدانی نفس در عالم عقول، قبل از تعلق به بدن باقی نمی‌گذارد. توضیح این عناصر بدین قرار است: هریک از انواع طبیعی موجود در این عالم از جمله نوع انسانی، دارای یک رب‌النوع یا مثال عقلانی است که هم کمالات افراد آن نوع را به نحو بساطت و وحدت داراست، و هم تدبیر امور آنها را بر عهده گرفته و کمالاتشان را به آنها افاضه می‌کند؛ از این روی نفوس حادث انسانی هر چند مجردند، لیکن چون تعلق به ماده دارند، باید رب‌النوع داشته باشند، و باید از شیخ اشراقی پرسید که آیا رب‌النوع نفوس عقلی از عقول است یا نفسی از نفوس؟ هر کدام باشد دارای محذور است. اگر رب‌النوع، عقل و به طور خاص عقل فعال باشد، چنان که در موارد متعددی خود او تصریح دارد به اینکه نفس ما از جانب این عقل است (همان، ج ۴، ص ۱۱۸)، این مشکل را در پی دارد که نفس انسانی و عقل مجرد از حیث ذات و فعل با هم همسانی ندارند و از یک نوع نیستند؛ و اگر رب‌النوع نفوس، نفس دیگری باشد، به تسلسل می‌انجامد.

نور حقیقتی واحد و ذومراتب است. از این رو اختلاف مراتب نور یعنی نور الانوار، انوار قاهر و انوار مدبر، به کمال و نقص است (همان، ج ۲، ص ۱۶۸). در نتیجه طبق دیدگاه ایشان، انوار مدبر یا نفوس، مرتبه ناقص و ضعیف انوار قاهرند؛ به گونه‌ای که نسبت آنها به نور قاهر همانند نسبت شعاع نور آفتاب به خورشید است (همان، ج ۴، ص ۸۸ و ۱۱۸). با توجه به این مبانی شیخ اشراقی، لازم می‌آید که نور قاهر، کمال وجودی و نوری همان نفوس یا انوار مدبر باشد؛ بدین معنا که نفوس ناقص متکثر، به نحو بسیط و کامل در آن نور قاهر محقق باشند؛ زیرا نور قاهر مشتمل بر تمام مراتب انوار مدبر، به نحو اتم و اکمل است؛ آن گونه که مقتضای رابطه هر مرتبه شدیدی نسبت به مرتبه ضعیف می‌باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۳۹).

با توجه به اصول یادشده، صدرالمتألهین در این باره در اسفار می‌نویسد:

تعجب از شیخ اشراقی است که معتقد است برای هر نوع جسمانی، نور مدبر [رب‌النوع] است در عالم مجردات؛ نفوس انسانی نیز نور مدبر عقلی دارند؛ و در عین حال او معتقد است نفوس در مقایسه با نور مجرد، نورهای ضعیف تری هستند و نسبت آن نفوس به نور مجرد، نسبت اشعه به نور خورشید است. تمام نورها از یک سنخ هستند و نوعشان واحد بسیط است، و اختلافشان به کمال و نقص می‌باشد. پس وقتی نسبت نفوس به مبدء عقلی‌شان، این گونه باشد، لازم‌آش این است که وجود آن

مبدء عقلی (رب النوع)، وجود تام این نفوس، و نور آنها، نور کامل این نفوس باشد [عجب از شیخ اشراق است که در عین پذیرفتن این مبانی؛ ولی در عین حال منکر وجود نفس قبل از بدن است] (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۱).

علاوه بر آنچه گفته شد، در برخی رساله‌ها و آثار شیخ اشراق از جمله ترجمه رساله الطیر ابن سینا، قصه الغریبه الغریبه، هیاکل النور، عقل سرخ و رساله الابرج، حکایات و اشاراتی وجود دارند که از تقدم نفس بر بدن حاکی اند؛ به گونه‌ای که با دیدگاه قبلی ایشان که به حدوث نفس تصریح دارد، سازگار نیست. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

شیخ اشراق در قصه الغریبه الغریبه، دنیای مجردات و انوار را «شرق» و عالم خاکی را «غرب» می‌داند. او با این نگاه معتقد است، نفس آدمی که ریشه در شرق و عالم انوار دارد به زندان جهان خاکی گرفتار شده و به دلیل جدایی از اصل خویش، غم فراق و غربت او را فرا می‌گیرد. در نهایت قصه را این گونه به پایان می‌برد:

من در این قصه بودم که ناگاه حالم دگرگون شد و از آسمان سقوط کردم و در مغاک فرو افتادم. در میان مردمی بی‌ایمان که در دیار مغرب زندانی بودند؛ اما با من هنوز لذتی باقی بود که یارای شرح آن نداشتیم، ضجه زدم و زاری کردم؛ از این جدایی حسرت بر جای ماند. آن آسایش و آسودگی خوابی بود که به سرعت گذشت؛ باشد که خدا ما را از اسارت و زندان طبیعت نجات بخشد (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۹۷).

ایشان در هیاکل النور نیز نفس انسانی را حقیقتی ملکوتی می‌داند که به واسطه بدن خاکی، زندانی شده و پس از کسب فضایل و کمالات، دوباره به حقیقت اولیاءش بازمی‌گردد (همان، ج ۳، ص ۱۰۷).

شیخ اشراق در رساله الابرج درباره رجعت نفس به جایگاه خود با تأویل بسیار زیبایی از آیات شریفه و حدیثی از رسول اکرم ﷺ جایگاه واقعی نفس را به گونه‌ای عرفانی بیان می‌کند و می‌نویسد:

بدانید ای برادران تجرید... فایده تجرید سرعت بازگشت به وطن اصلی و اتصال به عالم بالاست. معنای کلام معصوم ﷺ که می‌فرماید: «حب وطن از ایمان است»، اشاره دارد به همین مطلب. و معنای کلام خداوند که می‌فرماید: «ای نفس مطمئنه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد»، اشاره دارد به اینکه رجوع و بازگشت، سابقه حضور را در پی دارد؛ مثلاً به کسی که مصر را ندیده نمی‌گویند به مصر برگردد. پس تو باید معنای وطن را بفهمی و بدانی که منظور از وطن، دمشق و بغداد نیست؛ زیرا آن دو از وطن دنیوی است و شارع مقدس در این باره فرموده: «حب دنیا، سرمنشأ تمام خطاهاست». پس وقتی معنای وطن را شناختی، خارج شو از «سرزمینی که اهل آن ظالم‌اند» (همان، ج ۳، ص ۴۶۲).

آنچه از شیخ اشراق درباره تقدم نفس بر بدن ذکر کردیم، حاکی از این است که ایشان به نوعی به وجود نفس در مراتب عالیه و قبل از بدن معتقد است، و با عباراتی که از شارحان و از خود ایشان نقل کردیم، همین احتمال قوت می‌یابد. با بررسی همه آثار و مبانی شیخ اشراق می‌توان به این نتیجه رسید که هیچ تنافی‌ای بین دو دیدگاه ایشان

وجود ندارد؛ زیرا آنجا که به‌صراحت از محال بودن تقدم نفس بر بدن سخن می‌گویند، منظورش تقدم نفسی نفس است؛ و در آثاری که به وجود نفس قبل از بدن اشاره دارد، مرادش تقدم عقلی و وجود برتر نفس است و با توجه به ذومراتب بودن نفس در نظام نوری شیخ اشراقی، این دو مرتبه از نفس، قابل جمع است.

۲-۳. بررسی دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین از جمله فلاسفه‌ای است که مسئله تقدم نفس بر بدن را به صورت مبسوط و مستدل بیان کرده است. وی با اثبات چند اصل اساسی فلسفی همچون «اصالت وجود»، «تشکیک در وجود» و «حرکت جوهری»، نظریه منحصر به فردی را در باب «تقدم نفس بر بدن» پایه‌ریزی کرده است. از آنجاکه این اصول در جای خود ثابت شده‌اند، ما در اینجا اثبات آنها را مفروغ‌عنه گرفته، از آنها به عنوان پایه مباحث آتی استفاده خواهیم کرد. اکنون برای اینکه تصویری دقیق از دیدگاه وی در این زمینه داشته باشیم، ابتدا چند مقدمه را که مبتنی بر اصول فلسفی مذکور است، یادآور می‌شویم.

۱-۲-۳. انحای وجود برای یک ماهیت

صدرالمتألهین معتقد است که بر اساس نظام تشکیکی وجود، هر ماهیت نوعیه‌ای، علاوه بر وجود خاصش، دارای وجود یا وجودات جمعی هم هست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۰). وجود جمعی وجودی است که اولاً وحدت و بساطت دارد؛ ثانیاً نسبت به وجود خاص و مادون، اعلا و اشرف است. به عبارت دیگر، وجود جمعی، وجود اعلا و اشرف وجود خاص و مادون است. بنابراین منظور از وجود جمعی، واقعیتی است که در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود قرار دارد که در عین وحدت و بساطت، به اصطلاح در عین اجمال، علاوه بر کمالات خود، کمالات مرتبه مادون را نیز به نحو اعلا و اشرف داراست؛ به‌گونه‌ای که می‌توان این مراتب را به نحو لابلشروط یا به حمل حقیقه و رقیقه، بر همدیگر حمل کرد. به همین سبب، وجود جمعی را «وجود اجمالی» نیز می‌گویند. لذا موجود بودن ماهیات با وجود جمعی مستلزم کثرت و تفصیل نیست، بلکه جایز است ماهیات بسیاری با یک وجود جمعی موجود باشند. براین اساس هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است، هم با وجود خاص خود و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد؛ زیرا به اعتقاد صدرالمتألهین هر وجود کامل‌تری از وجود خاص ماهیت نیز حقیقتاً وجود ماهیت است، ولی به نحو وجود برتر (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳).

بنابراین بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین، اولاً هر ماهیتی با انحائی از وجود تحقق‌پذیر است، هم وجود خاص و هم وجود کامل‌تر از وجود خاص؛ ثانیاً بنا بر نظریه تشکیک در وجود، حقیقت خارجی وجود، حقیقت واحد ذومراتبی است، به‌گونه‌ای که حقایق وجودی سلسله‌ای متفاضل تشکیل می‌دهند؛ یعنی در سلسله تشکیکی وجود، هر حقیقت وجودی‌ای از مادون خود کامل‌تر و از مافوق خود ناقص‌تر است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۷۰). پس با این نگاه می‌توان گفت همه حقایق وجودی که بر مبنای تشکیک فوق مرتبه خاصی جای دارند، وجود برتر ماهیت

مرتبه مادون هستند و با توجه به اینکه عوالم و نشئات وجود، متشکل از چهار مرحله تفاضلی طبیعت، مثال، عقل و اله هستند، بنابراین هر ماهیتی که در عالم طبیعت جای دارد، وجودی برتر در عالم مثال دارد و هر ماهیتی که در عالم مثال است، وجودی برتر در عالم عقول و مجردات دارد و هر ماهیتی که در عالم عقول یافت می‌شود، وجودی برتر در عالم الوهی دارد (صدرالمألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۴؛ نیز ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۴۳-۳۴۴).

۳-۲. مراتب نفس

با توجه به آنچه گذشت، هریک از موجودات عالم طبیعت، علاوه بر مراتب و عوالمی که بعد از طبیعت، با حرکت جوهری اشتدادی می‌پیماید، مراتب و عوالمی نیز قبل از طبیعت دارد که هنگام هبوط و نزول پیموده است. از جمله این موجودات، نفس انسانی است که یک چهره در عالم طبیعت، و چهره‌هایی دیگر در عوالم بالا دارد. بنابراین می‌توان گفت نفس انسانی مراتبی قبل از عالم طبیعت دارد که بر اساس فیض خداوند، از آن عوالم به عالم طبیعت تنزل یافته است؛ این مرحله را اصطلاحاً «قوس نزول» می‌گویند. همچنین مراتبی بعد از طبیعت دارد که بر اثر فیض خداوند و حرکت جوهری اشتدادی، همین مراتب را از مرتبه طبیعت و انتهای قوس نزول به طرف مراتب عالی می‌پیماید که اصطلاحاً این مرحله را «قوس صعود» می‌نامند. بنابراین نفس انسانی به اعتبار قوس صعود، بعد از طبیعت است و به اعتبار قوس نزول، قبل از طبیعت. البته باید توجه کرد که هرچند عوالمی که در قوس صعود می‌گذرد، به یک معنا منطبق بر قوس نزول است؛ ولی در واقع غیر از آن می‌باشد، نه عین آن؛ زیرا مستلزم تکرار در تجلی است.

به هر حال، صدرالمألهین در تبیین مراتب نفس معتقد است نفس انسانی همچون دیگر موجودات امکانی مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه دارای مراتب و مراحل وجودی متفاوتی است که از هر مرتبه آن، ماهیت خاصی انتزاع می‌شود و این مراحل را می‌توان به سه مرحله کلی تقسیم کرد:

۱. مرحله قبل از عالم طبیعت و قبل از تعلق به بدن؛

۲. مرحله طبیعت و تعلق به بدن؛

۳. مرحله پس از عالم طبیعت و مفارقت از بدن.

وی در توضیح این مراحل سه‌گانه می‌گوید: بر اساس تشکیک در وجود، هر واقعییتی که علت فاعلی شیء باشد وجود برتر آن خواهد بود. از آنجاکه عقل فعال، علت فاعلی نفوس انسانی است، پس وجود برتر نفوس به شمار می‌آید. بنابراین نفس انسانی در مرحله نخست و قبل از تعلق به بدن در مرتبه علت تامه وجودی و فاعلی (عقل فعال) خود که از سنخ عقول مفارق است، به نحو بسیط و کامل‌تر موجود است. این وجود همان هستی عقل فعال است که مبدأ فاعلی نفوس جزئی و حاوی کمالات وجودی آنهاست (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۱). البته باید توجه کرد که منظور از وجود نفس در مرتبه علت فاعلی (عقل فعال)، وجود آن به نحو بالقوه در علت مبدأ قابلی‌اش

نیست؛ زیرا عقل فعال مبدأ فاعلی و مفیضه نفوس است نه مبدأ قابل، و وجود یک شیء در مبدأ فاعلی خود، کامل‌ترین نحوه وجود آن شیء است (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۷).

بنابراین نفس در عالم عقول با عقل فعال متحد بوده، وجودش خالی از هر گونه تکرر یا تعلق به ماده است؛ اما تحقق آن به عنوان نفس و جوهر تدبیرکننده بدن، منوط به حصول استعداد خاصی در ماده بدن است. وقتی شرایط مادی لازم فراهم آید و بدن استعداد تامی برای پذیرش نفوس پیدا کند، نفوس جزئی در عالم طبیعت حادث می‌شوند و این مرحله دوم تحقق نفس، یعنی مرحله وجود آن در عالم طبیعت است. نفس در عالم طبیعت به وصف کثرت و متعلق به ماده، حادث می‌شود و به عنوان یک جوهر جسمانی عمل می‌کند و از طریق افعال ادراکی و تحریکی خود استکمال می‌یابد و پس از استکمال نفس در عالم طبیعت، مرحله سوم وجود نفس آغاز می‌شود و در پی جدایی از بدن، به عنوان جوهری مفارق باقی می‌ماند؛ زیرا علت تامه آن که عقل مفارق باشد، موجودی ابدی است؛ در نتیجه نفس نیز ابدی خواهد بود (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۶).

۳-۲-۳. هبوط نفس

صدرالمطالعهین پس از اثبات نشسته عقلانی نفس که قبل از تعلق به بدن در عالم مجردات موجود است، می‌گوید این نفس برای تعلق گرفتن به بدن دنیوی به عالم طبیعت هبوط کرده است. وی در پاسخ به این پرسش که چرا نفس یا عقلی که در مراتب عالی و به وجود عقلی موجود بوده، به مرتبه پایین هبوط کرده است، گاهی هبوط نفس را از اسراری دانسته که تنها خداوند و راسخان در علم از آن آگاه‌اند و به‌این ترتیب از پاسخ دادن طفره رفته است (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۰-۳۶۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۰) و گاهی پاسخ‌های مفصلی ارائه کرده است. در اینجا به ذکر دو پاسخ او بسنده می‌کنیم:

پاسخ اول: سرّ هبوط نفس و تنزل نفس به عالم طبیعت و ماده با آنکه به اعتبار کینونت عقلانی، به وجودی عقلی محقق بود، این است که اولاً برای نفس سنخی از کمالات وجود دارد که بدون هبوط و تنزل به عالم طبیعت و تعلق به بدن مادی و تدبیر آن، محقق نمی‌شود؛ زیرا نفس در عالم عقل از طرفی تمام و کامل نیست و از طرف دیگر، به دلیل تجرد محض و فقدان ماده، امکان ترقی و کسب کمالات بیشتر را ندارد؛ ناگزیر با هبوط به عالم طبیعت مجدد می‌کوشد کمالات مفقوده را در عالمی تحصیل کند که عقلاً امکان تحول و استعداد استکمال را دارد (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۳)؛ ثانیاً جامعیت وجودی آدمی و برتری یافتن او بر ملائکه و فرشتگان در گرو این هبوط است؛ زیرا نفس با هبوط و صعود دوباره، به جمیع مراتب و درجات وجودی دست می‌یابد. به عبارت دیگر، نفس از این راه می‌تواند جامع جمیع اسمای الهی شود، و علاوه بر اسمای تنزیهی، به اسمای تشبیهی نیز دست یابد. بدیهی است که در این صورت، نه تنها هبوط آدمی لغو و عبث نیست، بلکه تنها راه رسیدن به مقامات و مراتب بالای وجودی و معنوی است (آشتیانی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۰؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰۷)؛

پاسخ دوم: ایجاد مخلوق یا صدور فیض یا تجلی، گونه‌ای خودنمایی و خوداظهاری برای حضرت حق به شمار

می‌رود. از آنجاکه همه موجودات، شئون و جلوات حضرت حق و آیات و نشانه‌های او هستند و کمالات او را بروز می‌دهند و مستقلاً از خود چیزی ندارند، جلوه‌گری هر موجودی، جلوه‌گری حق تعالی در مرتبه آن موجود است؛ خوداظهاری هر موجودی، در حقیقت، اظهار کمالات حق تعالی است. حق تعالی می‌خواهد و کمالات او اقتضا می‌کنند که جلوه‌گری کند و صفات خود را تا جای ممکن بروز و ظهور دهد و جلوه‌های او نیز تا جای ممکن باید جلوه کنند و از اجمال به تفصیل درآیند تا حق به همه صور ممکن، بازنمایی و در هر صورتی مشاهده شود. هدف او نیز در این تجلی، ذات اقدسش است و جلوه‌های میانی (مبادی عالیّه) و نازل، همگی مقصود بالتبع هستند. البته در جلوه‌ها نیز هر کدام که پایین‌تر است نسبت به جلوه برتر، وجود و ظهور تبعی دارد و به همین دلیل همه مخلوقات، طفیل وجود انسان کامل‌اند (سعیدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰).

با توجه به مقدمات یادشده و مقدمات دیگری که مبنای فکری و فلسفی ملاصدراست، می‌توان این نتیجه را گرفت که بر پایه مقدمه اول (انحاء وجود برای ماهیت)، هریک از اشیای عالم طبیعت، نحوه وجودی برتر در عوالم بالا دارد که فاقد حدود و نقایص مادی بوده، حاکی از برتری انحاء وجودی‌شان در عوالم مزبور است. به عبارت دیگر، بر اساس تشکیک در وجود، موجودات عالم ذومراتب‌اند؛ به گونه‌ای که مراتب مافوق در طول مراتب مادون قرار گرفته، نسبت به مراتب مادون خود فاعلیت دارند و وجود برتر آن به شمار می‌روند. پس با این توضیح، می‌توان گفت: از جمله موجودات عالم، نفوس انسانی هستند که علاوه بر وجود خاص و مادی‌شان دارای وجودی برتر، بسیط و اجمالی‌اند که به نوعی علت فاعلی نفوس مادی به شمار می‌آیند و این وجود برتر نفوس، در اصطلاح فلاسفه، عقل فعال است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱-۴۶۵). پس عقل فعال، وجود برتر عقلی همه نفوس خواهد بود.

بر پایه مقدمه دوم (مراتب نفس)، نفوس انسانی مراتبی دارند که برخی از آنها قبل از طبیعت‌اند و برخی پس از طبیعت. البته باید توجه داشت که در عالم مجردات، پیش و پس زمانی راه ندارد و مجردات به لحاظ رتبه و ذات قبل از طبیعت‌اند نه در زمان. بنابراین نفس انسانی قبل از طبیعت دارای مراتب مثالی، عقلی و الهی است. به عبارت دیگر، هر نفسی وجودهای برتر عقلی متعددی مرتب‌تری دارد که درباره هریک - به حکم اتحاد حقیقت و رقیقت و با حمل حقیقت و رقیقت - می‌توان گفت این همان نفس است به نحو برتر.

بر پایه مقدمه سوم (هبوط نفس)، نفس از عالم عقل به بدن‌ها نزول و هبوط کرده است. به عبارت دیگر نفس همان عقل فعال است که در بدن‌ها سقوط و هبوط کرده است. البته مقصود از نزول و هبوط، جابه‌جایی و به اصطلاح تجافی نیست؛ بلکه همان صدور نفس از عقل فعال است (صدرالمألهین، بی‌تا، ص ۴۴۳). به عبارت دیگر، نفس همان عقل فعال منبسط و مفصل است و عقل فعال همان نفس بسیط و مجمل.

پس بر پایه این نگاه می‌توان ادعا کرد که نفس پیش از بدن وجود داشته است؛ اما نه به وجود جزئی و شخصی و نفسی، بلکه به وجود عقلی یا به تعبیر صدرالمألهین، به هستی عقلی. هستی عقلی یعنی وجود نفس در

ضمن علل و مبادی عالیّه و در عوالم برتر. البته باید توجه داشت که مقصود ایشان از هستی عقلی نفس، اثبات قدم نفس نیست؛ به این معنا که نفس انسانی موجود مجرد عقلی تام و قدیم است، مانند دیگر عقول؛ با این تفاوت که بر خلاف آنها، به محض حدوث بدن با آن معیت می‌یابد و به تدبیر آن و تصرف در آن می‌پردازد؛ چنان‌که به افلاطون نسبت داده‌اند؛ زیرا در این تصویر، وجود نفس پیش از بدن که ضرورتاً مجرد عقلی تام و بی‌نیاز از بدن است، با وجود آن در حال ارتباط با بدن که ضرورتاً غیرتام است یکی فرض شده‌اند؛ درحالی‌که این دو امر متنافی‌اند و در یک واقعیت جمع‌شدنی نیستند.

همچنین نباید گمان کرد که مراد صدرالمتألهین از هستی عقلی نفس این است که نفس درحالی‌که مجردی غیرتام است، قدیم بوده، پیش از حدوث بدن موجود است؛ زیرا حتی به نظر فیلسوفان پیشین نیز این امر مستلزم تعطیل است و محال. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم مراد از هستی عقلی نفس، وجود برتر نفس است که با هویتی کامل‌تر و به صورت اجمال در مرتبه‌ای قبل از عالم طبیعت موجود است. به اعتقاد وی با اینکه بین وجود برتر و عقلی نفوس که مقدم بر بدن‌اند با وجود خاص دنیوی آنها مغایرت وجود دارد، اما از باب حقیقت و رقیقت، نوعی اتحاد و این همانی میان این دو واقعیت برقرار است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۳۹-۲۴۰).

بنابراین این دیدگاه صدرالمتألهین با دیدگاه حدوث نفس ایشان، هیچ منافاتی ندارد، و مدعای خود را مبنی بر اینکه نفس حادث است، آن هم حدوثی جسمانی، نقض نکرده است؛ زیرا بر اساس دیدگاه حدوث نفس که وجود نفس قبل از بدن را نفی می‌کرد، وجود تکثری، جزئی و وجود خاص نفس منظور است؛ یعنی نفس با همین هویت شخصی و دنیوی و به نحو تکثر قبل از بدن موجود باشد. همان‌طور که گفتیم، این نحوه تقدم نفس نه فقط از دیدگاه صدرالمتألهین بلکه از دیدگاه اغلب حکمایی که به حدوث نفس قائل‌اند محال است؛ اما آنچه از ایشان در اینجا بیان کردیم که حاکی از وجود نفس قبل از بدن است، منظور وجود برتر و وجود جمعی و عقلی آن است که در مرتبه عقل فعال و مفارقات به نحو وجود بسیط، مجمل و عقلانی موجود است. این نحوه وجود نفس، ویژگی‌هایی دارد که آن را از نفس دنیوی متمایز می‌کند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۴۴۳-۴۴۷)؛ از جمله اینکه:

۱. وجودی ثابت و لایتغیر دارد؛

۲. به بدن تعلق ندارد؛

۳. با عقل فعال متحد است و هنگام تعلق به بدن، با بدن متحد می‌شود؛

۴. دارای وجودی واحد است که هنگام نزول و هبوط به عالم طبیعت تکثر مادی می‌یابد.

صدرالمتألهین معتقد است که با این نوع نگاه به جایگاه نفس و نحوه تقدم آن بر بدن بسیاری از آیات و روایاتی

که صراحتاً یا تلویحاً ناظر به تقدم نفس بر بدن هستند، توجیه می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۱۳۱).

نتیجه گیری

با بررسی دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمألهین درباره حدوث و قدم نفس، دانستیم که از دیدگاه این فیلسوفان، نفس انسانی حادث است و اگر قدیم باشد مستلزم محالات و محذورات فراوان است؛ از جمله اینکه یا به تناقض می انجامد یا مستلزم تعطیلی نفوس می گردد.

سپس به این نتیجه رسیدیم که هرچند فلاسفه مذکور صراحتاً تقدم نفس بر بدن را نفی کرده اند، اما با این حال، در مواضعی به صراحت یا به اشارت وجود نفس قبل از بدن را پذیرفته اند؛ لذا برای رفع این تنافی و جمع این دو دیدگاه به ظاهر متنافی ایشان، همان تفسیر صدرالمألهین را بیان کردیم که مراد از عدم تقدم نفس بر بدن، وجود خاص و نفسی نفوس است؛ اما منظور از تقدم نفس، وجود برتر و عقلی نفوس است و این دو وجود (وجود جزئی و وجود عقلی) دو مرتبه از مراتب نفس به شمار می آیند و بین مراتب یک چیز، تنافی وجود ندارد. پس با این نگاه، نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن پیشینه ای عقلی دارند که به نحو وجود کامل تر و جمعی موجودند. به اعتقاد صدرالمألهین حتی با این تفسیر آیات و روایاتی که ظهور در تقدم نفس بر بدن دارند توجیه می شوند.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۹، *تشریح بر رساله زاد‌المسافر*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الشفاء، الطبیعیات، النفس*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، ۱۳۸۵، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، البلاغه.
- ابن سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، ۱۳۷۱، *احوال النفس*، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الاهدانی، دار بیلیون.
- ابن سینا، ۱۴۰۵ق، *عشر قصائد و اشعار*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، نجفی.
- ابن سینا، ۱۳۸۳، *اسرارالحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سعیدی، احمد، ۱۳۹۱، «هستی عقلی نفس از منظر عقل و نقل»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۸، ص ۷۵-۱۰۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۶، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحقیق هانری کربن، تهران، انجمن اسلامی فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، *تشریح اصول کافی*، تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، بی تا، *حاشیه بر حکمت اشراق*، چ سنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی بر حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- مازندرانی، ملاصالح، بی تا، *حکمت بوعلی سینا*، تصحیح و اهتمام ح - ف - ش.
- فناهی اشکوری، محمد، ۱۳۹۱، *درآمدی بر تاریخ فلسفه غرب*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *تشریح الاسفار الاربعة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

مقام فوق مجرد عقلی نفس از دیدگاه صدر المتألهین، امام خمینی^ع و علامه حسن‌زاده آملی

movahedi114@yahoo.com

محسن موحدی اصل / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

احمد عابدی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

دریافت: ۹۶/۰۷/۰۱ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۶

چکیده

بحث از مقام فوق مجرد نفس، یکی از مهم‌ترین مباحث، در معرفت نفس انسانی است. در این نوشتار مسئله را طبق مبنای هستی‌شناسی مؤسس حکمت متعالیه، صدر المتألهین مطرح می‌کنیم و به شرح ادله نقلی آن توسط فیلسوف و عارف برجسته پیرو مکتب او، امام خمینی^ع می‌پردازیم. سپس براهین و ادله عقلی علامه حسن‌زاده آملی را در این زمینه بررسی می‌کنیم. این نظریه، عبارت است از مجرد نفس از ماهیت. ماهیت حکایت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد، حال اینکه نفس را حد یقف نیست. از این رو حد منطقی برای او نیست، هرچند او را نسبت به مافوقش حد به معنای نفاد است.

این نظریه آنچنان شریف است که همه مبانی حکمت صدرایی، اعم از اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول را به صورت سلسله‌ای زنجیروار، به هم پیوند می‌دهد و باید دانست شناخت نفس در این مقام، بدون فهم این مبانی میسر نیست. نفس، در این مقام از ویژگی‌هایی همچون وحدت حقه ظلیه، خلیفه الهی و مقام اتصال بین ماسوی الله و حق تعالی برخوردار می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مجرد از ماهیت، فوق مجرد، نفس، حرکت جوهری، خلیفه الهی، وحدت حقه ظلیه.

سخن در معرفت نفس از دیرباز کانون توجه اندیشمندان و فلاسفه بوده است. معرفت نفس قطب قاطبه جمیع علوم و معارف است و حکما آن را اشرف علوم معرفی کرده‌اند؛ زیرا بهترین دریچه برای شناخت پروردگار عالم است. سر آن در این است که نفس انسانی موجودی است ذوجهتین؛ از جهتی به این سو تعلق دارد و از جهتی به آن سو و مجردات متعلق است. نفس ناطقه انسانی پیچیده‌ترین موجود نظام عالم است که هر متفکری را به حیرت واداشته است و هر چقدر هم درباره‌اش تحقیق و مطالعه شود، نسبت به عظمت آن، تنها برگی از کتاب نفس ناطقه را ورق زدن است.

تاکنون اندیشمندان بزرگی درباره نفس ناطقه انسانی کتاب نگاشته‌اند و از ابعاد گوناگون، آن را بررسی و تحلیل کرده‌اند که در این میان، بحث تجرد نفس از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ زیرا فهم اصول دین همچون معاد و حشر در قیامت و نبوت و انباء نبی و کیفیت وحی و ارتباط با غیب و اخبار بر مغیبات، بر تجرد و بقای نفس مبتنی است و انکار تجرد نفس و فوق تجرد نفس به انکار ضروریات دین می‌انجامد.

زیربنای نظریه فوق تجرد نفس را می‌توان در مبانی صدرایی همچون حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول دنبال کرد. صدرالمتألهین در کتاب *قیم‌الاسفار*، در سفر چهارم، به طور مبسوط به بحث نفس می‌پردازد که به حق همه آرا و نظریات عرفا و فلاسفه قبل خود، همچون نفس شفای *ابن‌سینا* و آثار *ابن‌عربی* را تلیق و جمع‌بندی می‌کند و در نهایت از دل همه مباحث، مبنای خود را مبنی بر تجرد نفس و مقام فوق تجرد نفس تبیین می‌نماید. وی درباره تجرد نفس، ادله و براهین عقلی آن را می‌آورد، ولی درباره مقام فوق تجرد نفس فقط به ذکر آن بسنده می‌کند.

امام خمینی علیه السلام که خود را پیرو مکتب صدرالمتألهین معرفی می‌کند در ایام تدریس *اسفار*، ضمن بیان نظریات خود، به تبیین ادله نقلی فوق تجرد نفس می‌پردازد و در ادامه علامه حسن‌زاده *آملی* براهین و ادله عقلی مسئله فوق تجرد عقلی را تبیین می‌کند. در این مقاله پس از تبیین و مقایسه اقوال به دنبال پاسخ این پرسش‌ها هستیم: مقام فوق تجرد عقلانی برای نفس ناطقه انسانی به چه معناست؟ با این مبنا که مقام فوق تجرد، یعنی تجرد نفس از ماهیت، پس فرق بین نفس ناطقه در این مقام و بین حق تعالی، که او هم از ماهیت مجرد است، چیست؟ صدرالمتألهین، از چه مبانی هستی‌شناسی‌ای در این مقام بهره می‌گیرد؟ و نفس ناطقه در این مقام، چه ویژگی‌هایی دارد؟ این سه حکیم الهی، هریک چه نقشی در تبیین مطلب داشته‌اند؟

پیشینه بحث

بحث تجرد نفس و فوق تجرد نفس را باید در این آیه شریفه جست‌وجو کرد: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). پرواضح است که خلیفه، به صفات مستخلف است؛ از این رو این امر آن‌گاه میسر است که برای نفس، مقام لایققی در نظر بگیریم؛ همچنین است آن‌گاه که حق تعالی فرمود: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱). تعلیم اسمای الهی که در حد شمارش نیست، بر نفس آدم، در مقام لایققی نفس مستحق است و این با مادی بودن نفس تناسب ندارد.

در میان فلاسفه و حکمای باستان، پارمنیدس ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت، ادراکات حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را بسنده دانسته است. پس از او سقراط و افلاطون و ارسطو هر کدام به گونه‌ای به مباحث معرفت نفس پرداخته و درباره تجرد نفس و ادراک معقولات سخن رانده‌اند. پرداختن به مسائلی همچون بحث مثل افلاطونی و حقیقت عالم معقولات و نحوه سیر نفس انسانی در معقولات و متحد شدن با عالم عقل، همه دلالت بر آن می‌کند که برای نفس ناطقه انسانی مراتب گسترده‌ای قائل بوده‌اند که با انجام سیر و سلوک و کسب علم، نفس قوت می‌گیرد و حقایق بر او مکشوف می‌شود (فروغی، ۱۳۹۱، ص ۲۹-۴۰).

حکمای مشاء، فقط بحث تجرد نفس از ماده را پذیرفته‌اند؛ ولی حکمت اشراق، تجرد نفس و فوق تجرد بودن نفس را پذیرفت و آن را از سنخ وجودات محضه نامید که این تعبیر، بر مقام فوق تجرد بودن نفس حمل می‌شود و عبارتی که بسیار مورد توجه قرار گرفته، بدین قرار است: «ان النفس وما فوقها من المفارقات انیات صرفه و وجودات محضه».

این عبارت را صدرالمآلهین در فصل چهارم مرحله اولی کتاب *اسفار* نقل کرده است (صدرالمآلهین، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۶۷) و سپس می‌گوید این کلمات با مبنای اصالة الوجود سازگاری دارند. همچنین علامه حسن زاده آملی در نکته ۶۲۸ *هزار و یک نکته* (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۲) پس از نقل این کلام عنوان می‌دارد که این مطلب دلیل بر آن است که شیخ اشراق از اصالة الماهیه عدول کرده است.

۱. مفهوم‌شناسی مقام فوق تجرد عقلی نفس

تاکنون حکما و دانش‌پژوهان تحقیقات گسترده‌ای درباره مقام تجرد عقلی نفس انجام داده‌اند؛ ولی مقام فوق تجرد نفس، آن طور که شایسته آن است معرفی نشده و با ابهاماتی روبه‌روست؛ از این رو برای شناخت و فهم بهتر این مقام، لازم است نخست مفهوم فوق تجرد نزد حکما بررسی شود و سپس نظرات گوناگون حکمای مشاء و اشراق و متعالبه را در این باب بیابیم.

۱-۱. در معنای تجرد و فوق تجرد

تجرد در لغت به معنای «برهنه کردن» و «عاری شدن» و «خالی» است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۳۸۲). با توجه به اینکه در مباحث فلسفی، موجود مجرد در مقابل موجود مادی به کار می‌رود، استاد فیاضی در کتاب *علم النفس فلسفی* پس از اینکه مادی بودن را تحلیل می‌کند در نهایت در تعریف موجود مادی و مجرد چنین می‌گوید: «مادی به جسم طبیعی و جسمانی اطلاق می‌شود که قابل اشاره حسی است و مجرد آن است که جسم و جسمانی نبوده، قابل اشاره حسی نباشد» (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴).

موجود مجرد نیز خود بر دو قسم مجرد مثالی و مجرد عقلی است که موجود مجرد مثالی هر چند ماده ندارد، ولی خود یا موصوفش (موضوعش) در پاره‌ای اوصاف (مانند رنگ، شکل، حجم و وزن) با مادیات مشترک است و موجود مجرد عقلی نه تنها از ماده عاری است، بلکه هیچ‌یک از احکام ماده را نیز ندارد؛ مانند خود عقل (همان، ص ۱۸۵).

در حکمت متعالیه، تجرد نفس، مراتبی دارد که به‌طور کلی به سه مرتبه تقسیم می‌شود:

۱. تجرد برزخی یا تجرد نفس در مقام خیال و تجرد مثالی؛

۲. تجرد تام عقلی؛

۳. تجرد اتم یا مقام فوق تجرد عقلی.

تجرد برزخی نفس همان تجرد خیال است؛ مرتبه بین ماده و عقل که مثال مقید نامیده می‌شود. نفس در این مرتبه هر چند مادی نیست، برخی ویژگی‌های موجود مادی از قبیل شکل و رنگ را داراست (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۱۹۱). تجرد تام عقلی یعنی عاری بودن نفس از ماده جسمانی و صورت مقداری، هم در مقام ذات و هم در مقام فعل. تجرد برزخی در مقام مثال مقید است و تجرد عقلانی در مقام ادراک معانی مطلقه و حقایق مرسله، و فوق تجرد او این است که فوق مقوله است و او را حد یقف نیست؛ یعنی علاوه بر اینکه مجرد از ماده است، مجرد از ماهیت نیز هست. ماهیت حکایت از حد و حصر وجودی چیزی می‌کند و نفس عاری از آن است؛ از این رو او را مقام معلوم نیست تا در آن مقام توقف کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴). این مطلب را صدرالمتألهین در باب هفتم فصل سوم بدین شکل آورده است: «ان النفس الانسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهویة ولا لها درجة معينة فی الوجود ولها نشئات سابقة ونشئات لاحقة» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۶ ص ۳۵۳).

لازمه این سخن آن است که نفس، مجرد از ماهیت باشد؛ چنان که مجرد از ماده و احکام ماده در مقام تعقل است. بنابراین هر دلیل که مقام لا یقفی نفس را مدلل گرداند، تجرد اتم نفس را که فوق تجرد عقلی است اثبات می‌کند و هر دلیل که از صورت علمی مرسل و مطلق بحث می‌کند، تجرد تام عقلانی نفس ناطقه بدان مبرهن می‌شود و هر دلیل از ادله اثبات تجرد نفس که از تجرد صورت علمی مقید (صورتی که در آن شکل و مقدار چون طول و عرض و نظائر آنها اخذ شده است) سخن می‌گوید، تجرد برزخی آن صورت عملی را اثبات می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۵).

۲-۱. ارتباط بین مقام تجرد عقلی نفس و مرتبه فوق تجرد عقلی

صدرالمتألهین، اتحاد نفس با عقل کلی را در مقام تجرد نفس مطرح ساخته، از آن به کمال خاص نفس تعبیر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص ۳۳۳). از این رو سیر و عروج انسان تا اتحاد نفس با عقل فعال (هر چند مقام شامخی است) در مرتبه تجرد نفس مطرح می‌شود. آنچه در مقام فوق تجرد نفس از آن بحث می‌شود، تعالی و عروج نفس به بالاتر از مرتبه عقل کلی است و انسان کامل به سبب قوت نفسانی و سلامت نفس مراتب بین طبیعت و عقول را پیموده، به مقام فنا در ذات و قرب به خدا می‌رسد (ابن‌ترکه، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸) و پس از مقام تجرد عقلی که از آن به اتحاد با عقل فعال تعبیر می‌شود، باز هم نفس تعالی می‌یابد تا به مقام عین‌الجمع و سپس جمع‌الجمع می‌رسد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۸۱۸).

صدرالمتألهین بر این باور است که مقام تجرد عقلی نفس که همان اتحاد با عقل فعال است، مرتبه‌ای از مراتب

سیر تکاملی انسان است و هرچند مقام ربیعی به‌شمار می‌آید، ولی بر اساس حرکت جوهری، جوهر نفس انسانی وقوف ندارد و چنان شدت وجودی پیدا می‌کند که از مرتبه عقل نیز می‌گذرد؛ به مقام قاب قوسین که همان «واحدیت» است تعالی می‌یابد و در ادامه به مقام «آو ادنی» که «احدیت» است، می‌رسد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۸).

۳-۱. تفاوت دیدگاه حکمت متعالیه و حکمت اشراق و حکمت مشاء در فوق مقوله بودن نفس در این مقام

بنا بر مبنای صدرالمآلهین در حکمت متعالیه، نفس در مقام فوق تجردی، فوق مقوله است؛ ولی حکمت مشاء، نفس را تحت مقوله جوهر می‌داند و در تقسیماتی که در کتب رایج فلسفی موجود است، نفس یکی از اقسام جوهر و دارای ماهیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۲۲۴).

بر اساس مبنای مشاء (آن‌گونه که در کتب معمول فلسفی موجود است) جوهر به پنج قسم جسم، ماده، صورت، عقل و نفس تقسیم می‌شود؛ پس مشاء نفس را تحت مقوله جوهر می‌داند، درحالی که بر اساس مبنای حکمت متعالیه تقسیم یادشده صحیح نیست و بر اثر حرکت جوهری، صورت جدیدی حاصل می‌شود و هیچ‌یک از اجناس و فصول سابق باقی نخواهند بود؛ بلکه همه آنها اگر لابشرط اخذ شوند، تنها به لحاظ مفهوم به صورت جدید صادق خواهند بود. از این لحاظ نوع، چیزی جز همان صورت جدید نیست. درباره نفس نیز این‌گونه است که دارای ماهیت معینی نیست؛ بلکه بر اساس حرکت جوهری، صورت آن که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد، صورت جدیدی است (همان، ص ۲۲۵). از طرفی در حکمت اشراق، مقام فوق تجردی نفس، مورد پذیرش بزرگانی همچون سهروردی قرار گرفته و نفس به واسطه طبیعت، دارای جنبه تجدد است که بقا و ثبات ندارد و خود بذاتها جنبه بقاست و به عبارت دیگر نفس به جنبه حسی، در تبدیل است و به جنبه عقلی، ثابت است (همان، ص ۱۶۰). در عین حرکت طبیعت، صورت شیء به تجدد امثال محفوظ است. انسان همواره به حرکت جوهری در ترقی است و از جهت لطافت و رقت حجاب، ثابت می‌نماید. حجاب، همین مظاهر متکثره‌اند که به یک معنا حجاب ذات‌اند؛ مانند کسی که عکس خود را در کنار نهر آب تندرو در زمان ممتد، ثابت و قارّ می‌بیند، حال آنکه عکس از انطباع شبح، یا از انعکاس نور بصر در آب است و به سبب بی‌قراری آب دم‌به‌دم عکس جدیدی مثل سابق احداث می‌شود (همان، ص ۱۶۱).

حاجی سبزواری برای اثبات مقام فوق تجردی، مطلبی را ذکر می‌کند که ریشه در مبنای شیخ اشراق دارد. وی می‌گوید: انوار حسی بسیط‌اند؛ زیرا شائبه ظلمت در آنها راه ندارد. سبزواری پس از این مطلب، با استفاده از قاعده اولویت ثابت می‌کند که به طریق اولی، انوار اسفهبیدی که همان نفوس کلی‌اند و انوار قاهره که همان عقول کلی‌اند نیز بسیط‌اند (رضانژاد، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷۹). در ادامه چنین استدلال می‌کند که چون نفوس و مافوق آنها بسیط‌اند، پس دارای ماهیت نیستند و هیچ ظلمتی در آنها راه ندارد. بنابراین برای اثبات تجرد نفس از ماده، طریق اولویت را پیش گرفته، می‌گوید: «چون تجرد از ماهیت برای نفس اثبات شد، به طریق اولی تجرد از ماده نیز برای نفس اثبات می‌شود» (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۰۹).

همچنین سبزواری در تبیین کلام شیخ اشراقی، مبنی بر بی‌ماهیت بودن انوار اسفهبديه یا همان نفوس ناطقه، آورده که چون ماهیت شیء، تعریف آن شیء از جهت مانعیت و جامعیت است. مانعیت مستلزم ضیق وجود است و چون وجود نفس حد یقینی ندارد، هر مرتبه‌ای که نفس بدان می‌رسد، از آن عبور می‌کند و به کمال بالاتر می‌رسد؛ بنابراین نفس از این جهت ماهیت ندارد (همان، ص ۵۵). از طرفی وقتی نفس به مرتبه عقل کلی می‌رسد، برایش در این مرتبه ماهیتی نیست؛ چه رسد به اینکه ماده و موضوع وجود داشته باشد. به علاوه نفوس مجرد انسان نیز فاقد ماهیت‌اند و تفاوت آنها با نورالانوار به شدت و ضعف و فقر و غناست (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۹۹). وی این بحث را در *عمرالفرائد* چنین آورده است: «وإنها بحث وجود ظل حق، عندی وذا فوق التجرد انطلق» (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳).

گفتنی است که کلام حکمای صدرایی در باب فوق تجرد و مقام بی‌حدی نفس، از متن آیات و روایات استخراج شده و در سخنان معصوم ریشه دارد. برای مثال، شیخ صدوق در *من لا یحضره الفقیه* آورده است که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در وصیتی که به فرزندش محمدبن حنفیه کرد، فرمود: «اعلم ان درجات الجنة علی عدد آیات القرآن فاذا کان یوم القیمة یقال لقاری القرآن اقرا وارق» (فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۶۵).

این حدیث گران قدر، مقام فوق تجرد نفس ناطقه انسانی را بیان می‌فرماید که وعاء علم، حد یقف ندارد و هر چه آب حیات معارف و حقایق الهیه را دریابد، سعه وجودی‌اش بیشتر و حیاتش قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا آیات قرآن که درجات قرآن است، کلمات الله است و کلمات الله را نفاذ نیست: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِی الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ یَمْدُهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ کَلِمَاتُ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ» (لقمان: ۲۷).

۲. مبانی نظری حکمت صدرایی که در مقام فوق تجرد نفس انسانی دخیل‌اند

حکمای مشاء به این مقام نفس، اشاره دقیقی نداشته‌اند؛ دلیل آن این است که مبانی حکمت مشاء ظرفیت پرداختن به این مقام را ندارند؛ ولی *صدرالمتألهین*، با طرح مبانی وزینی همچون حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول بر اساس اصالت وجود و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، ظرفیت حکمت متعالیه را با توجه به آیات و روایات افزایش داده است که ما برای تبیین بهتر جایگاه بحث، به مبانی و اصولی که در این مقام دخیل‌اند می‌پردازیم.

۲-۱. اصالت وجود

به نظر *صدرالمتألهین* آنچه در خارج تحقق عینی دارد، حقیقت وجود است و ماهیت، اعتباری است. این مطلب درباره مقام نفس، تعیین‌کننده است؛ زیرا نفس نیز به لحاظ وجود اضافی و رابطی خود عین اضافه و مدبر بدن است، نه به لحاظ ماهیت خود؛ از این رو وجود نفس، بر اثر حرکت اشتدادی جوهری لحظه‌به‌لحظه از کمالات وجودی شدیدتری برخوردار می‌شود و نفس انسانی در فرایند این حرکت تکاملی، با اعمال و رفتارهای حیاتی خود به جایی می‌رسد که از نحوه وجود استقلال، در ظل وجود رب خود برخوردار می‌شود و این وجود رابطی را از دست می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۱۱ و ۳۸۳ و ۴۳۰؛ مصباح، ۱۳۸۰، ص ۳۲۰).

۲-۲. تشکیکی بودن وجود

تشکیک در وجود، یعنی اینکه وجود ذومراتب است و از انزل مراتب (هیولا) تا اعلی المراتب (حقیقة الحقایق) امتداد دارد؛ به گونه‌ای که هر مرتبه نسبت به مرتبه مافوق خود ضعیف‌تر است و تنها بخشی از کمالات وجودی آن را دارد، و نسبت به مرتبه مادون خود، قوی‌تر است و تمام کمالات مادون را فراتر و کامل‌تر از آن دارا می‌باشد. با این مبنا نفس ناطقه انسانی نیز در سیر استکمالی خود، سیرش را از نازل‌ترین مرتبه و از دل صور طبیعی آغاز می‌کند و با حرکت جوهری اشتدادی دائماً وجودی شدیدتر را طلب می‌طلبد و با دو بال علم و عمل در قوس صعود نظام هستی پیران می‌کند و از عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه و عقل بالفعل می‌رسد؛ بلکه بالاتر به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رسد و چنان شدت وجودی‌ای پیدا می‌کند که به مقام فوق تجرد عقلانی می‌رسد که همه اینها به مدد مراتب تشکیکی وجود، در حکمت صدرایی تبیین‌پذیر است (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۲۰۷ و ۲۰۹؛ ج ۹، ص ۱۸ و ۳۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۹).

۲-۳. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

نفس، جسمانیة الحدوث است؛ بدین معنا که خاستگاه اصلی نفس، صور مادی است و در آغاز پیدایش با بدن اتحاد دارد. همان‌طور که صورت و ماده با هم اتحاد دارند، وجود نفس و تشخص نفس از صور مادی حادث می‌شود؛ آن‌گاه در سیر استکمالی خود به سر حد تجرد می‌رسد؛ اما تفاوتش با صورت در این است که در بقا اتحاد با ماده را از دست می‌دهد و به نفس مجرد تبدیل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۰ و ۲۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۸).

بنابراین نفس ناطقه انسانی، حقیقت ممتدی است که در حدوث، به صور مادی تعلق تام دارد و سپس بر اساس سیر استکمالی جوهری، به مرتبه نباتی می‌رسد و باز سیر جوهری می‌کند و به مرتبه حیوانی تعالی یافته، باز هم توقف نمی‌کند و اشتداد جوهری می‌یابد و به سرحد ادراک معقولات (مرتبه انسانی) می‌رسد. این نشئات سه‌گانه نفس، با نشئه‌های سه‌گانه نظام هستی، مناسبت و مطابقت دارند؛ یعنی نفس در آغاز پیدایش، در نشئه طبیعت قرار دارد؛ سپس به تجرد مثالی و خیالی می‌رسد و نهایتاً عقل محض می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۴۶۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۴۳۲؛ ج ۹، ص ۲۱، ۹۹ و ۱۹۵). همچنین نفس به لحاظ تعقل و تفکر، مراحل بالقوه بودن عقل هیولانی را سپری کرده، عقل بالملکه می‌گردد. آن‌گاه از آن هم می‌گذرد و به عقل بالفعل و سپس به عقل بالمستفاد و سرانجام به عقل فعال می‌رسد. گفتنی است که سیر حرکت نفس در این مراتب بر اساس حرکت جوهری اشتدادی نفس است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۶۲؛ همو، ۱۴۳۰ق، ص ۴۳۲؛ ج ۹، ص ۲۱، ۹۹ و ۱۹۹).

بنا بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس که بر محور حرکت در جوهر دور می‌زند، نفس هویتی ممتد از فرش تا فوق عرش است که در مرتبه طبع، طبع است؛ در مرتبه خیال، خیال است و در مرتبه عقل، عقل است و او

را در هر مرتبه‌ای حکمی، بلکه احکامی خاص است؛ پس نفس، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت دارد که در واقع حقیقت واحدی است و کثرت شئون و مظاهر و اطوار وجودی دارد و بر مبنایی که او را حدوداً مجرد می‌دانند، از جهاتی پرشمار اشکال پیش می‌آید که همه آنها براساس حرکت در جوهر و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، قابل حل است (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۹۹ و ۱۰۰). علامه حسن‌زاده آملی در تبیین مقام فوق تجردی نفس، نقش جسمانیة‌الحدوث بودن و روحانیة‌البقاء بودن را این‌گونه بیان می‌کند:

سر اینکه نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقااست، این است که جسم جامد با حرکت جوهری خود می‌تواند از نطفه تا مرحله وحدت حقه ارتقا یابد و تبدلات ذاتی و جوهری خود را به نحو استمرار و اتصال ادامه دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۹).

۲-۴. ارتباط اتحاد عاقل و معقول در تبیین این مقام

از دیدگاه صدرالمتألهین، نظریه اتحاد عاقل و معقول، دریچه‌ای است برای فهم مقام فوق تجردی نفس. در اتحاد عاقل و معقول، هنگامی که شخص حقیقتی را تعقل می‌کند، بین او و صورت عقلی، اتحاد و عینیت حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۳۲۷).

صدرالمتألهین بر این باور است که عاقل و معقول، دو امر متضایف و اضافی‌اند و عنوان عاقل، فقط بر خاص اطلاق می‌گردد که معقول برای آن ذات متصور باشد و بالعکس (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۳۵۴). ارتباط بحث مقام لایقنی نفس با بحث اتحاد عاقل و معقول از آنجا شکل می‌گیرد که وی قائل است وقتی اصل حرکت را در جوهر بپذیریم، مسائلی متفرع بر این اصل، خودبه‌خود پذیرفته می‌شوند؛ مسائلی همچون حضوری بودن علم و اینکه علم، فوق مقوله و از سنخ وجود است و نیز پذیرفتن تجرد برزخی و عقلانی و اتحاد با عقل فعال و مقام فوق تجرد عقلی نفس، همه به طور پیوسته با هم مرتبط‌اند (همان، ج ۳، ص ۴۸۷ و ۴۸۸).

با این مبانی علم فوق مقوله و از سنخ وجود است. در نتیجه نفس ناطقه خارج از مقولات می‌شود؛ زیرا بر پایه بحث اتحاد عاقل و معقول، علم با نفس اتحاد می‌یابد و بین مدرکات نفس و نفس عینیت برقرار می‌شود و همچنین نفس به واسطه علم و عمل سیر تکاملی خواهد داشت (همان، ج ۳، ص ۴۸۸).

بنابراین از آنجاکه علم و عمل جوهرند و دو بال ترقی در مسیر کمالات نفس هستند، موجب وسعت وجودی نفس ناطق می‌شوند؛ زیرا علم از سنخ وجود است و فعلیت مجرد از ماده است و نفس، در اتحاد با علم، تدریجاً از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر که مرتبه مدرک اوست، انتقال و استکمال می‌یابد و این ارتقای وجودی نفس ادامه دارد تا آنجا که به سرحد فوق تجرد و بی‌حدی برسد و آنچنان شدت وجودی نوری می‌یابد که فعلیت محض می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۳۲). این اتحاد بین علم و نفس در همه مراتب به وقوع می‌پیوندد؛ چه در مرتبه حس، چه در مرتبه خیال و چه در مرتبه عقل و همه ادراکات، با حقیقت نفس عینیت می‌یابند؛ زیرا ادراکات نفس، همه حضوری‌اند. این ادراکات در نفس راسخ می‌شوند و نفس تدریجاً استکمال می‌یابد و بر اساس اتحاد

عقل و معقول، همین نفس که در مرتبه عقل هیولانی بود، بعینها به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد و لازمه این سخن این است که جوهر نفس از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر ارتقای وجودی یابد و اشتداد وجودی پیدا کند تا به عقل مفارق و مرتبه عقل بالمستفاد نائل آید (همان، ص ۴۲۲). این سیر استکمالی بر اساس حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن و اتحاد عقل و معقول به خوبی تبیین پذیر است.

۲-۵. حرکت جوهری اشتدادی

منظور از حرکت جوهری اشتدادی این است که واقعیتهایی که ماهیت جوهری دارد (مثلاً نطفه) از هنگام تکون تا تبدیل شدن به انسان در طول چهار ماه، واقعیتهایی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست؛ بلکه کل آن در طول کل چهار ماه موجود است و در هر آنی مقطعی از آن یافت می‌شود، غیر از مقطعی که قبل یا بعد از آن «آن» یافت می‌شود. ولی در هر مقطعی که امر جدید یافت می‌شود؛ همه آن کمالات و ویژگی‌هایی را که زائل داشت، دارد؛ به علاوه کمالات و ویژگی‌هایی که در زائل یافت نمی‌شود؛ یعنی در اینجا «اتحاد کمال جدید با کمالات موجود زائل» ایجاد می‌شود؛ به گونه‌ای که بر اثر این اتحاد، امر جدیدی حادث می‌شود که کامل تر از امر سابق است (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۹).

نظریه حرکت جوهری اشتدادی در عرصه مراتب وجودی انسان، بیشترین مشکلات و نارسایی‌های فلسفی را حل کرده است؛ بلکه ارتباط محسوس و معقول، شهادت و غیب، معاد جسمانی، اتحاد نفس و بدن نیز با طلوع حرکت جوهری اشتدادی با تلفیق جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، حل و فصل شد. این نظریه ابتکاری صدرالمتألهین، نحوه تکامل انسان و جهان مادی را برای نخستین بار تبیین کرد. بر این اساس نفس ناطقه انسانی حرکت اشتدادی جوهری می‌کند و نشئه‌های سه‌گانه را که متناسب نشئه‌های سه‌گانه جهان است می‌پیماید و مراحل چهارگانه عقل با اشتداد جوهری نفس، تبیین می‌شود؛ زیرا انسان در فرایند حرکت تکاملی خود این شایستگی را می‌یابد که مقام فوق تجرد را درک کند که در آن مقام، حتی از ماهیت برهنه می‌شود و مقام لایقی خود را دریابد و نفس، وجود رابطی خود را به وجود استقلالی بدهد (صدرالمتألهین، ۱۳۳۰ق، ج ۶، ص ۳۵۶؛ ج ۷، ص ۳۵۴؛ ج ۸، ص ۳۹؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۵).

حرکت جوهری نقش بسزایی در اثبات مقام فوق تجرد عقلی دارد؛ چراکه با حرکت جوهری، نفس انسانی از طبع به وحدت حقه ظلیه می‌رسد و به سبب حرکت است که کمالات نفوس از قوه به فعل می‌رسد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۹). نفس از حیث صورت بودن و حتی از حیث فصل بودن موجودی مادی و جسمانی خواهد بود؛ ولی در صورت اعتقاد به حرکت جوهری، ذات نفس دگرگون شده، از مرتبه جسمانیت خارج می‌شود. منکران حرکت جوهری، فصل اشتقاقی را مقوم نوع و محصل جنس دانسته، تمایز جنس و فصل را به تحلیل ذهنی می‌دانند و نه تحلیل خارجی؛ پس لازم می‌آید نفسی که محصل جسم نامی است و در وجود آن با آن متحد است، جسم نامی باشد، درحالی که آنها نفس را مجرد می‌دانند و جسم را مادی (حسن زاده آملی، بی‌تا، ص ۹۹).

۳. مقام فوق تجرد از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی^ع در درس *اسفار خود*، پس از مقام تجرد و ادله آن به مقام فوق تجرد نفس می‌پردازد و در تطبیق بحث با آیات قرآنی، شواهدی از آیات قرآنی را برمی‌شمارد که بر وسعت و گنجایش نفس انسانی و بی‌حدی آن دلالت دارد که به مواردی از آن اشاره می‌کنیم.

۱-۳. فوق تجرد در رویت قلبی

در آیه «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵). لفظ نری در آیه مبارکه بر رویت دلالت دارد. البته رویت ملکوت توسط ابراهیم^ع نه این است که با این دیده بوده است، بلکه رویت شهودی و حضوری و عقلانی بوده است؛ زیرا رویت عقلانی هم امکان دارد و رویت ملکوت توسط ابراهیم^ع کانه بالاتر از مقام حضرت آدم^ع است؛ زیرا آنجا به «عَلَّمَ» تعبیر کرده و اینجا «نری» آورده است (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۹). اگر قرار باشد حضرت ابراهیم^ع بخواند از سختی برخوردار باشد که بتواند وجهه الهیه و ملکوتی حقه را مشاهده کند، باید از قوه‌ای الهیه که فوق تمام موجودات حتی مجردات است، بهره‌مند باشد. این معنا، فوق تجرد را اثبات می‌کند (همان، ج ۳، ص ۵۰).

۲-۳. دست یافتن به کتاب الهی و ادراک آن در مقام فوق تجرد نفس

از آیات دال بر این مقام، از جمله آیه شریفه «فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۸۰) مسلم است که آن کتاب مکنون کتابی بوده که در کمال عزت و ارتقا است؛ به گونه‌ای که این موجودات ذنبه طبیعی به آن نمی‌رسند و اگر کسی بخواند خود را به آن کتاب برساند و سرتاسرش را ادراک و مس باطنی کند، باید سرتاسر و همه هستی وجودش مطهر باشد. البته مراد از تطهیر همان طهارت از حجاب‌های طبیعت و تجرد از غشاوات طبیعی و جسمانی است؛ در نتیجه برای نفس ناطقه انسانی باید مرحله و مقام فوق تجردی باشد که در آن مرحله فوق تجردی بتواند توان ادراک و مس کتاب مکنون را داشته باشد. پس این آیات نیز فوق تجرد نفس انسانی را اثبات خواهند کرد (همان، ج ۳، ص ۵۱).

۳-۳. تعلیم اسماء الهی در مرتبه فوق تجرد نفس انسانی

از دیگر آیاتی که بر مقام فوق تجرد دلالت دارد، آیه شریفه «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) است. تعلیم همه اسماء الهی بر نفس ناطقه انسانی مستلزم آن است که نفس، مقام فوق تجرد داشته باشد؛ زیرا خداوند، هر یک از ملائکه را مظهر اسمی از اسماء الهی قرار داده است؛ مثلاً یکی را مظهر اسم «علیم» و دیگری را مظهر اسم «قابض»؛ و می‌دانیم که آنها موجودات مجردند. پس آدم که مظهر همه اسماء الهیه است و فوق تمام ملائکه، بلکه فوق تمام موجودات عالم است، باید مظهر تمام اسماء الهی قرار گیرد؛ زیرا مقام خلیفه الهی دارد و در اوج قله هرم هستی، پس از مقام ربوبیت قرار می‌گیرد و از طرفی این بدن جسمانی نمی‌تواند مظهر تمام اسماء الله باشد؛

پس معلوم می‌شود چیزی در کار است که فوق التجرّد و فوق تمام مجردات است و آن نفس ناطقه است که از صقع ربوبی است و به تمام ملائکه امر شد که بر او سجده کنند و آن همان مظهر اسم جامع «الله» است. وقتی ملائکه اعتراض کردند که «ما تسبیح و تقدیس می‌کنیم، پس چرا آدم را آفریدی؟» فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۳)؛ یعنی من به چیزی علم دارم که شما آن را نمی‌دانید. از این مطلب درمی‌یابیم که رتبه خلیفه‌الله فوق تمام مجردات است (همان، ج ۳، ص ۴۵).

پس به آدم فرمود: خودت را بر ملائکه عرضه کن و ملائکه تا دیدند، بلافاصله گفتند: «خدایا می‌دانی که ما نمی‌دانیم، مگر آنچه شما به ما تعلیم فرمودید». معنای تعلیم این نیست که خداوند به آدم بیشتر و به ملائکه کمتر درس داده بود، بلکه معنایش این است که وجود اینها مظهریت محدودی داشته و وجود آدمی مظهر همه اسمای الهیه بوده است. انسان مظهریت اسم اعظم الهی را داشته و اسم اعظم، جامع همه اسمای الهی است و تمام اسمای الهیه در او فعلیت داشته‌اند؛ از این رو آدم توانسته است خود را به ملائکه عرضه بدارد تا بدانند کمالات آدم از آنان بیشتر است؛ هر چه همه خوبان دارند، او یک جا دارد (همان، ج ۳، ص ۴۷).

بررسی و تحلیل: از مجموع آنچه از امام خمینی نقل شد، می‌یابیم که ایشان نیز به تبع صدرالمتألهین، مقام فوق تجرد نفس را پذیرفته بود و این شواهد قرآنی را برای تبیین مسئله شرح و بسط داده است؛ بدین معنا که نفس ناطقه انسانی در هیچ مقامی وقوف نمی‌کند و در اوج قله هرم هستی، در مقام خلیفه‌اللهی حق تعالی قرار می‌گیرد. مصداق اتمّ این مقام جناب خاتم الانبیاء محمد مصطفی ﷺ است که هر آنچه در حق هست، در ایشان نیز هست، با این تفاوت که حضرت محمد ﷺ بالعرض دارای چنین مقامی است و حق تعالی بالذات؛ از این رو کشف حقیقت محمدی و رؤیت قلبی و شهودی حق تعالی میسر نمی‌شود، جز با پذیرفتن مقام لا یقفی نفس ناطقه انسانی. بنابراین امام خمینی در شرح انفسی آیات قرآنی، حقیقت نفس در مقام فوق تجرد نفس را موشکافانه تبیین می‌کند.

۴. تقریر برهان علامه حسن زاده آملی بر مقام فوق تجرد نفس

اولاً جسم و جسمانیات نمی‌توانند علت موجد چیزی قرار گیرند و جسمانیات تنها به‌عنوان معدت‌اند؛ ثانیاً باید بین علت و معلول سنخیت باشد؛ بنابراین اگر یک فعل که مجرد از ماده است از نفس انسانی صادر شود، معلوم می‌شود که فاعل آن نیز مجرد از ماده بوده است؛ ثالثاً صدرالمتألهین می‌گوید نفس انسانی به‌عنوان مثال باری تعالی آفریده شده و می‌تواند صور عقلیه قائم بذات خود را ابداع کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۲۵). پس فاعل آن صورت باید مجرد و قائم به ذات خود باشد و این کلام محی‌الدین را در فص اسحاقی شاهد مدعای خود می‌آورد: «والعارف یخلق بهمهت ما یکون له وجود من خارج محل الهمه...»؛ یعنی عارف به همت خود آنچه را که در خارج محل همت وجود می‌یابد خلق می‌کند، و اگر به او غفلتی از آنچه خلق کرد عارض شود آن مخلوق نیز نابود می‌شود، مگر عارفی که از سعه قلبش جمیع حضرات خمس را دارا باشد و او مطلقاً غفلت نمی‌ورزد». بنابراین نفس انسانی اشرف از

جسم و جسمانیات است و می‌تواند فاعل امور مجرد و ابداعی باشد؛ بلکه نفس ناطقه انسانی مقام معلوم ندارد و در هر عالم و نشئه‌ای وجود و حضور دارد؛ از این‌رو از هر محدودیت و حدی حتی حدود ماهیت نیز عاری و برهنه است و این است معنای فوق مجرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۰-۲۳۳).

بررسی و تحلیل: علامه حسن‌زاده آملی در بیان و اثبات مقام فوق مجرد نفس، دقت و اهتمام ویژه‌ای دارد و علاوه بر شرح سخن صدرالمتهلین، خود بر همین ابتکاری و نوآوری‌هایی در این باب داشته است. وی در کتاب گنجینه گوهر روان پنج دلیل بر این مقام اقامه می‌کند (همان) و در کتاب دروس معرفت نفس درس صد تا صد و سوم را به شرح این مقام اختصاص می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۹۲-۴۱۵).

بیان علامه حسن‌زاده آملی در این باب، علاوه بر ادله عقلی، ادله نقلی و شواهدی از آیات و روایات را شامل می‌شود که مقام و جایگاه نفس انسانی را که اشرف مخلوقات است، به درستی تبیین می‌کند. وی ذات نفس را از سنخ باری تعالی می‌داند که در قوس صعود به بالاترین رتبه هستی پس از مقام ربوبیت دست می‌یابد. او همچنین مقام جامعیت بین حضرات خمس در مباحث عرفانی را به حقیقت نفس در این مقام اختصاص می‌دهد و معتقد است که برای شناخت حقیقت نفس، علاوه بر بررسی مجرد عقلی نفس، باید مقام فوق مجرد عقلی نفس به خوبی تبیین شود؛ زیرا طریق معرفت نفس، نزدیک‌ترین راه برای شناخت حضرت باری تعالی است. همچنین باید اثبات شود که نفس حد یقف ندارد و با علم و عمل که جوهرند - بنا بر اتحاد عاقل و معقول - متحد می‌شود و بر اساس اشتداد جوهری، وسعت وجودی می‌یابد. بدین‌گونه جایگاه واقعی نفس شناخته می‌شود و بدون فهم این معارف، فهم و شناخت بسیاری از آیات و روایات میسر نمی‌گردد و طریق معرفت رب حاصل نمی‌گردد.

۵. ظهورات و ویژگی‌های نفس در مقام فوق مجرد

نفس در این مقام، ظهوراتی دارد که مختص این مقام است و بیانگر آن است که نفس آن قوه را دارد که در قوس صعود نظام هستی چنان سیر کند که در اوج قله نظام عالم، پس از مقام حقیقت غیبیه قرار گیرد. ما بر آنیم که ویژگی‌های این مقام را از دید صدرالمتهلین و دیگر فلاسفه‌ای که در این مقام قلم‌فرسایی کرده‌اند، تبیین کنیم.

۵.۱. عاری شدن نفس در این مقام از ماهیت و حد خود

با توجه به سیر استکمالی نفس که بر اساس حرکت جوهری در حال اشتداد وجودی است، نمی‌توان حدی را برای نفس فرض کرد؛ زیرا نفس به هر مرتبه‌ای که برسد می‌تواند از آن فراتر رود. صدرالمتهلین این مقام را مختص نفس انسانی می‌داند که همواره با علم و عمل در حال ترقی از یک مرتبه وجودی به مراتب بالاتر است و در یک مرتبه خاص ثبوت ندارد (صدرالمتهلین، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۳۹۸).

۵.۲. نقطه اتصال بین تمام ماسوی الله و حق تعالی

با توجه به مبانی حکمت متعالیه در طرح قوسین نظام هستی (قوس صعود و قوس نزول)، نفس موجودی است که

تمام مراتب عالم را از فرش تا فوق عرش در خود جمع کرده، به عبارت دیگر موجودی که سیرش را از انزل مراتب وجود آغاز کند و تا آنجا پیش رود که عقل اول هم در آنجا ننگبند و مخاطب «لو دنوت انملّے لا حترقت» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ص ۱۷۳) گردد، به آنجا می‌رسد که در شأنش گفته می‌شود: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۸). از این رو از نظر ادله حکمت متعالیه، تمام نظام هستی به وجود او موجودند و یکی از معانی حدیث شریف «لو لاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۲۸) نیز همین است؛ چراکه غایت خلقت معرفت به رب و خالق است و می‌دانیم که مرتبه عقول طولیه به عقل اول ختم می‌شود و از آنجا که عقل اول به لحاظ رتبه از مقام احدیت و واحدیت نازل تر است، در نتیجه باید مقام نفس انسان کامل چنان شدت وجودی‌ای پیدا می‌کند که در قوس صعودی نظام هستی به مقام صادر اول برسد؛ زیرا ماسوی‌الله در قوس صعودی غایت نهایی خود را طلب می‌کند که رجوع به حق است و همه ممکنات «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) را به جهت غایت وجودی‌شان طلب می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۳۳۷-۳۳۹). انسان کامل، قطب عالم امکان است که دو سر حلقه نظام هستی را به هم گره زده و با رسیدن به مقام فنا در ذات، به حق رجوع می‌کند و در این رجوع احکام وجود ممکن، همچون آیت بودن، مراتب و ظلیت در وجودی ذی‌ظل محو می‌شود و با حق معیت پیدا می‌کند و از هر حدی بری می‌شود (همان، ص ۳۲۵).

۵.۳. وحدت حقه ظلیه نفس تحت وحدت حقه حقیقیه

در مقام فوق تجرد نفس، همه کلمات وجودیه، شئون حقیقت او می‌شوند؛ یعنی نفس ناطقه در قوس صعود آنچنان سیر می‌کند که با صادر نخستین متحد می‌گردد و به اوصاف او متصف می‌شود. به همین دلیل است که یکی از اسمای صادر نخستین، حقیقت محمدیه است. در همین باره، درباره علم انسان کامل آمده است: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصِيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲)؛ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱). همچنین احاطه انسان کامل بر تمام اشیای عالم به گونه‌ای حاصل می‌شود که در ماده کائنات تصرف می‌کند و تمام اشیای به منزله اعضا و جوارح اویند. همه این مطالب در شناخت جایگاه انسان کامل تفسیر می‌شوند که صاحب رتبه وحدت حقه ظلیه است. به قول شیخ شبستری:

ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندرین یک میم غرق است

(شبستری، ۱۳۸۲، بخش ۱، ص ۵)

۵.۴. هم‌سنخ باری تعالی شدن

باری تعالی ذات نفس را از سنخ ملکوت و عالم قدرت و عظمت و ستوت آفریده و او را شبیه خالق آن کرده است؛ یعنی نفس صفت خالقیّت را از حق تعالی به ودیعه گرفته و هر چه را بخواهد می‌آفریند و آنچه را اراده کند اختیار می‌کند. وقتی نفس از جنس ملکوت باشد، اوصاف ملکوتیان را دارد که از آن جمله، اقتدار بر ابداع

صور عقلیه قائم بذات است و از شرایط حصول شیء برای شیء این نیست که حال در آن شیء شود و وصف برایش باشد؛ بلکه چه بسا شیء برای شیء حاصل است، بدون قیامش به نحو حلول، چنان که جمیع موجودات برای باری تعالی حاصل اند؛ حصولی اشد از حصول خودشان برای خودشان یا حصولشان برای قابلشان (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۵۱).

۶. بررسی و مقایسه جایگاه سه فیلسوف در تبیین این مقام

هر سه فیلسوف، جایگاه مقام فوق مجرد را به‌عنوان یک اصل (علاوه بر مجرد نفس) پذیرفته‌اند؛ بلکه برای معرفت نفس ناطقه انسانی آن را لازم و ضروری پنداشته‌اند که بدون فهم این مقام بسیاری از ابواب انسان‌شناسی بسته می‌ماند، تا آنجا که فهم تفسیر انفسی بسیاری از آیات و روایات به فهم این مقام وابسته است.

صدرالمتألهین این مقام را در ادامه بحث مجرد نفس آورده است و از آن به مسئله «بعید الغور» یاد می‌کند (همان، ص ۳۵۲) که نشانگر عمق معنایی این مقام است؛ اقیانوسی عمیق که هر چه در آن فرو رویم به راحتی به عمق آن دست نمی‌یابیم؛ چراکه نمی‌توان برای نفس حد خاصی در این مقام تصور کرد.

همچنین وی مبانی بسیار دقیقی را برای این مقام نفس آورده است و به تعبیری آنچه را به‌عنوان اصول اساسی در حکمت متعالیه خود تأسیس کرده، همگی به گونه‌ای مبنای هستی‌شناسی این مقام قرار می‌گیرند؛ یعنی باید قائل به اصالت وجود شد؛ زیرا نفس در این مقام وجود بالماهییت می‌شود که در آن مقام نه جوهر است و نه عرض و نه جنس دارد و نه فصل که این مهم با اصالت وجود و اعتبارییت ماهیت سازگاری دارد. همچنین باید جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء باشد که در این مقام، نفس از پائین‌ترین مرتبه وجودی، سیر استکمالی خود را بر اساس حرکت جوهری آغاز می‌کند و وجودی شدیدتر می‌شود تا به بالاترین مقام، در قوس صعود عالم، بعد از مقام ربوبیت دست می‌یابد؛ از این رو باید اصل جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری و وحدت تشکیکی را به‌عنوان زیربنای این مقام بپذیریم.

از طرفی صدرالمتألهین به اتحاد عاقل و معقول قائل شد که در این مقام دخلی بسزا دارد؛ زیرا نفس بر اساس اتحاد عاقل و معقول با علم و عمل خود که جوهرند، متحد می‌شود و وسعت وجودی می‌یابد. از نظر امام خمینی^{علیه السلام} که خود را پیرو مکتب صدرایی می‌داند، همه این مبانی هستی‌شناسی پذیرفتنی‌اند و این مقام نفس، در عالم جایگاهی ویژه دارد؛ چراکه مقام خلیفه‌الهی و ولایت الهی است و کلید فهم بسیاری از آیات قرآن است.

امام خمینی^{علیه السلام} در بیان این مقام، شواهدی از آیات قرآنی را مطرح می‌کند و یادآور می‌شود که مرتبه تعلیم اسما و مرتبه خلیفه‌الهی و رؤیت قلبی حق تعالی همه در این مقام توجیه‌پذیر است. در مرتبه مجرد عقلی نمی‌توان این گونه مقامات را برای نفس تبیین کرد و نفس در مقام فوق مجرد است که شایسته این گونه مقامات می‌شود. هرچند امام خمینی^{علیه السلام} برای این مقام برهان و استدلال جداگانه‌ای نیاورده، اما آیات قرآنی را بزرگ‌ترین برهان و استدلال بر این مدعا می‌داند و این با مبنای ایشان که قرآن را کتاب برهانی می‌داند

سازگار است. شرافت قرآن به آن است که تمام فرازهای آن به نحوی تنظیم شده که همه فهم باشد و فیلسوف است که با دقت و توجه کامل، شایستگی آن را می‌یابد که زبان برهان قرآن و حقایق موجود در قرآن را کشف کند. حضرت امام در این باب، توجه دانشمندان را برای فهم رموز قرآن، به آثار فلاسفه و عرفای بزرگ معطوف می‌کند؛ آنجا که در نامه‌ای به گورباچف اندیشمندان عالم را فرا می‌خواند که برای فهم قرآن، کتاب‌های عمیق عرفانی و برهانی را مطالعه کنند تا با زبان برهانی و عرفانی قرآن، بیشتر و بهتر آشنا شوند و به اسرار نظام عالم بهتر و عمیق‌تر پی ببرند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۶۶-۶۹).

علامه حسن زاده آملی نیز که از پیروان حکمت صدرایی است، به این مقام عنایت و التفات ویژه‌ای دارد و جداگانه به این مقام، به‌عنوان یکی از مراتب معرفت نفس ناطقه انسانی پرداخته است. وی جایگاه بحث از این مقام را این‌گونه معرفی می‌کند: «کاش صاحب اسفار، فصل جداگانه‌ای برای این بحث قرار می‌داد». از این رو یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین اقدامات وی این است که پس از بحث تجرد نفس، در فصلی جداگانه بر این مطلب براهینی اقامه می‌کند (حسن زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹-۲۴۹). هریک از این براهین در جایگاه خود اصلی قویم بوده، حاوی نکات برجسته‌ای از این مقام است.

علامه حسن زاده آملی، علاوه بر براهین در این باب، به آیات و روایاتی اشاره می‌کند که کلید فهم آنها در گرو فهم دقیق از این مقام نفس است. وی به این فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علی^ع متمسک می‌شود که می‌فرمایند: «کل وعاء یضیق بما جعل فیہ الا وعاء العلم فانه یتسع به» (نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ح ۱۹۶).

این فرمایش، چنان شرافت دارد که تمامی مبانی حکمت صدرایی را داراست؛ چراکه وعاء و ظرف علم که همان نفس ناطقه انسانی است، بر اساس اتحاد عاقل و معقول با علم و عمل اتحاد وجودی می‌یابد و در حرکت جوهری اشتدادی، وسعت وجودی پیدا می‌کند و او را حد یقف نیست و چنین نیست که چیزی از خارج او را وسعت وجودی دهد؛ بلکه خود نفس، بر اساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول وسعت وجودی پیدا می‌کند و به سرحد عقل فعال و بالاتر می‌رسد و اگر نفس قابلیت آن را داشته باشد، به مقام خلیفه‌اللهی و واسطه فیض بین حق و خلق می‌رسد؛ مقامی که در اصطلاح عرفا آن را «وحدت ظلیه در تحت وحدت حقیقیه» گویند و یا در عباراتی آن مقام را «حقیقت محمدیه»، «مقام صادر اول»، «قلم اعلا» و «نور اعلا» نامیده‌اند که کثرت الفاظ برای آن، بر شرافت این مقام دلالت دارد.

بنا بر نظر علامه حسن زاده آملی، اصل سخن درباره شناخت و معرفت نفس ناطقه انسانی است که تا بدین حد وسعت می‌یابد و او را حد و قوفی نیست. از این جهت است که معرفت نفس مرقاة معرفت رب است. ایشان شأن نفس انسانی را این می‌دانند که از عقل هیولانی به عقل بالفعل برسد و عقل مستفاد گردد و به عقل فعال بیبوند و در رتبه پس از مقام ربوبی قرار گیرد و همچنان که شأنیت نفس است که عاقل و مدرک موجودات گردد و بدانها عالم شود، شأن همه موجودات نیز این است که معلوم و معقول وی گردند و مخرج نفس از نقص به کمال دائماً در

حال فیض‌رسانی باشند؛ از این رو دانشمندان بزرگ گفته‌اند: انسان نه وحدت عددی، بلکه وحدت حقه ظلیه دارد که حد یقینی برایش نیست.

۷. طرح شبیهه در مقام فوق تجرد نفس و پاسخ آن

۷-۱. شبیهه

اگر مقام فوق تجرد را برای نفس انسانی بپذیریم، چه تفاوتی می‌توان بین نفس ناطقه و حق تعالی قائل شد؟ چرا که هر دو فاقد ماهیت‌اند. به تعبیر دیگر انسان در این مقام، به وصف بلاماهیه توصیف می‌شود و این در حالی است که جز حق تعالی، همه ماسوای الله باید حد داشته باشند و معلول نمی‌تواند در رتبه علت باشد (سبزواری، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲).

۷-۲. پاسخ شبیهه

واجب‌الوجود محض، وجودی است که چیزی اتم و اکمل از آن وجود ندارد؛ وجودی که در شدت نوریت، غیرمتناهی است؛ بذاته و لذاته موجود است و فاقد هرگونه حیثیت تعلیلی و تقییدی است؛ قضایای منعه در حق او و صفاتش قضایای ضروریه ازلیه‌اند، نه ضروریه ذاتیه؛ ولی نفس، وجوبش بالغیر است و لذا وصف امکان فقری همیشه در تمام مراتب همه ماسوای الله را دربرمی‌گیرد (سبزواری، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲).

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره فرق بین حق تعالی و نفس در این مقام این است که با پذیرفتن اصالت وجود، نمی‌توان در خارج به چیزی جز وجود اعتقاد داشت و آنچه نشان از ماهیت است، در ذهن وجود دارد. در نتیجه ماهیت چیزی جز مفهوم نیست، ولی چون ما نمی‌توانیم خود آن وجود را با علم حضوری درک کنیم، ناگزیر معنای آنها در آینه ذهن، به صورت ماهیت جلوه‌گر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۷۰). برای مثال وقتی انسان در برابر درخت خارجی قرار می‌گیرد، از طریق حواس شرایطی را فراهم می‌کند تا صورت ماهوی آن درخت در ذهن نقش ببندد؛ وگرنه ماهیت درخت در خارج حقیقتاً موجود نیست. از طرفی، اگر انسان موجودی شود که از غبار ذهن رهایی یابد و این قدرت را پیدا کند که عین خارجی را بدون واسطه مشاهده کند، دیگر سخنی از ماهیت نخواهد بود؛ بنابراین ماهیت مرتبه ضعیفی است که ذهن آن را انتزاع می‌کند و با تکامل نفس، انسان می‌تواند با خود وجود مرتبط شود. به اعتباری می‌توان گفت که مقام فوق تجرد دارای ماهیت است و آن به لحاظ انحطاط از مقام وجود واجبی است (همان، ص ۷۷۱).

به طور خلاصه می‌توان گفت ماهیتی که در مقام فوق تجردی نفی شده، همان مفهوم ذهنی است که مرتبه‌ای ضعیف است؛ ولی ماهیت به معنای انحطاط از وجود واجب‌تعالی در این مقام وجود دارد.

۸. مقام فوق تجرد نفس از دیدگاه عرفا

مقام فوق تجرد نفس را عرفا، پیش از صدرالمتألهین، با بیانی درخور توجه مطرح ساخته‌اند ولی آن را مستدل نکرده‌اند. در این باره شیخ اکبر صاحب *فصوص‌الحکم*، پیش از عبارت مذکور می‌گوید:

يقول ابو يزيد في هذا المقام: لو أن العرش و ما حواه مائة ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسَّ به وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام بل أقول لو أن ما لا يتناهي وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموحدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسَّ بذلك في علمه فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق و مع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلى ارتوى؛ عارف بسطامی در این مقام که سعه قلب انسان است گوید: اگر عرش و آنچه را که دربر دارد صد هزار هزار برابر، در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد احساس بدان نمی‌کند و این وسع ابویزید است در عالم اجسام؛ بلکه من می‌گویم: اگر آنچه که وجود او لایتنهای است در زاویه ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد احساس بدان نمی‌کند؛ زیرا که ثابت شده است که قلب گنجایش حق را دارد و مع ذلك متصف به سیرابی نمی‌شود پس اگر پر شود سیراب گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۸).

مقصود اینکه اگر عرش و آنچه را که از آسمان‌ها و زمین‌ها دربر دارد صد میلیون برابر کنید، نسبت به سعه قلب اولیاءالله اندک‌اند؛ چراکه آن متناهی است و این غیرمتناهی؛ بلکه این گفتار عارف بسطامی نسبت به عالم اجسام و برای تقریب فهم محجوبین است نه به قیاس همه موجودات که در آنجا نیز همین نسبت بین آنها و قلب هست؛ چه در حدیث قدسی ثابت شد که «لا یسعی ارضی ولا سمائی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۲۸).

۹. نحوه سیر نفس ناطق در مقام فوق تجرد بر مبنای حرکت جوهری و ارتباط آن با بحث تجدد امثال در زبان عرفا
 بر اساس مبانی فلسفی، حرکت جوهری به عالم ماده مربوط است و در عالم مجردات حرکت معنا ندارد؛ بنابراین در عالم مجردات تجدد امثال و حرکت حُبی وجود دارد، ولی عکس آن صادق نیست. حرکت حُبی و تجدد امثال در تمام ماسوی‌الله اعم از مفارق و غیرمفارق، چه در قوس صعود و چه در قوس نزول، وجود دارد. وجود به طور مداوم در این دنیا و آخرت در حال حرکت است (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۱۷۴)، منتهی حرکت جوهری مختص این عالم است و تجدد امثال در همه عوامل اعم از عقول و نفوس و طبائع جاری است که در اصطلاح اهل عرفان، به آن حرکت حُبی گویند. در مبنای عرفا، عوالم ما قبل طبیعت متجدد هستند و عالم طبیعت به معیت با آنها متصور و در حرکت است؛ چراکه عوالم ازهم‌گسیخته نیستند و طفره در سیر نزولی و صعودی محال است. پس حکم تجدد امثال در همه عوالم به تناسب جایگاه وجودی آن جاری است (همان، ص ۲۰۰). نفس از بدو تکونش که قوت و صورت منطبقه در جسم است، تا مرتبه عقل بسیط و انسان عقلی بالفعل، به سبب حرکت جوهری، اعتلای وجودی می‌یابد. انسان یک حقیقت ممتد از فرش تا فوق عرش است که مرتبه نازله او بدن اوست و مرتبه روح او گوهری نورانی است که از نقایص طبیعت منزله است و آن را مراتب تجرد برزخی و عقلانی و فوق تجرد عقلانی است که حد یقف ندارد؛ و در هر مرتبه، حکم خاص دارد و در عین حال، احکام همه مراتب، ظهور اطوار وجودی اوست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹).

نتیجه‌گیری

مقام فوق تجرد نفس، از جمله مسائل برجسته‌ای است که زیربنای هستی‌شناسی آن در آثار صدرالمآلهین، به نحو مبسوط بیان شده است. مهم‌ترین عناصر این زیربنای هستی‌شناختی عبارت‌اند از: اصالت وجود، حرکت جوهری اشتدادی، تجرد نفس، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس و تشکیکی بودن وجود. با این حال صدرالمآلهین هنگام طرح این بحث، آن را در فصلی جدا نیاورده و مقام فوق تجرد نفس را به طور مجمل در ادامه مباحث تجرد نفس مطرح ساخته است؛ ولی پیروان حکمت متعالیه، همچون علامه حسن‌زاده‌آملی، در مقام تبیین، براهین مربوط به آن را به نحو مبسوط در کتب خویش آورده‌اند. امام خمینی^{ره} فیلسوف و عارف بزرگ پیرو مکتب صدرایی نیز ادله نقلی این نظریه را ارائه کرده، به شرح و تفسیر آیات مربوط به این مقام پرداخته است. در مقام مقایسه باید گفت که امام خمینی^{ره} بر معنای مافوق مجردات بودن نفس در قوس صعود تأکید دارد و علامه حسن‌زاده‌آملی به مقام لایقنی نفس و اینکه نفس در هیچ مرتبه‌ای توقف ندارد، عنایت داشته است. البته این دو اندیشمند هر دو درصدد رسیدن به یک مقصد هستند.

از نظر صدرالمآلهین و پیروان حکمت متعالیه و عرفا، مقام فوق تجرد همان مقام جانشینی الهی است که بالقوه در وجود هر انسانی نهفته است که اوحدی از ابنای بشر آن را بر اساس ریاضت و کسب علوم و معارف و سیر و سلوک الی‌الله به مقام فعلیت می‌رسانند؛ از این رو علم و عمل دو بال پرواز سالک‌اند که بر اساس حرکت جوهری اشتدادی و اتحاد عاقل و معقول، به تدریج با ظرف وجودی نفس ناطقه انسانی اتحاد وجودی برقرار می‌کنند و نفس ناطقه را به استكمال می‌رسانند؛ بنابراین نمی‌توان برای نفس ناطقه مقام معلوم و حد خاصی را لحاظ کرد و به همین سبب فلاسفه و عرفا معتقدند که نفس در این مقام، ماهیت خاصی ندارد؛ چراکه خلیفه به صفات مستخلف متلبس، و آینه تمام‌نمای حق می‌شود و تمام صفات ربوبی را در خود نشان می‌دهد. اما از این نکته مهم نباید غافل شد که در این مقام هر چه را حق دارد، خلق نیز دارد؛ اما او بالذات است و این بالعرض. پس آن نفوس مکتفی همچون خاتم انبیاء^{علیهم‌السلام} که مظهر اتم این مقام‌اند، به جهت فقر وجودی و عبودیت محضه، به این حقیقت دست یافته‌اند و به جهت شدت اتصال به حق، تمام کمالات و صفات ربوبی را در خود جمع کرده‌اند که مظهر اتم خطاب «وَعَلَّمَ الْآدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۱۲۴) قرار می‌گیرند و بقیه نفوس مستکفی را ندای تعالوا سر می‌دهند تا بر اساس علم و عمل و سیر الی‌الله در طریق او قرار گیرند.

از طرفی با توجه به اینکه نفس بر اساس حدوث جسمانی سیر استکمالی خود را بر اساس حرکت جوهری از پایین‌ترین مرتبه وجودی آغاز می‌کند، باید حرکت جوهری نفس و وحدت تشکیکی را به‌عنوان یکی از زیربنای‌های این بحث بپذیریم. همچنین چون نفس، بر این اساس به مقامی می‌رسد که وجود محض بلاماهیت است که در آن مقام، نه جوهر است و نه عرض و نه جنس دارد و نه فصل، باید قائل به اصالت وجود شد و این مقام فقط با اصالت وجود تبیین‌پذیر است که زیربنای حکمت صدرایی می‌باشد. همان‌طور که گذشت حلقه دیگر این زنجیره که در نظر

صدر المتألهین اهمیت ویژه‌ای دارد، بحث اتحاد عاقل و معقول است؛ یعنی علم و عمل با نفس ناطقه اتحاد وجودی برقرار می‌کنند و همین، نفس را به کمال می‌رساند. بنابراین کسی که به اتحاد عاقل و معقول قائل نباشد، به حق از فهم حقایق بسیاری از آیات و روایات بازمی‌ماند. پس درمی‌یابیم که بحث در مقام فوق تجرد، چنان شرافت دارد که تمامی مبانی حکمت صدرایی را به طور زنجیروار به هم متصل کرده است. اینجاست که باید گفت: نفس انسانی پیچیده‌ترین موجود نظام هستی و شریف‌ترین حقیقتی است که در بالاترین مرتبه، مقام جمعی دارد و همه حقایق را در خود جمع کرده، دو سر حلقه نظام هستی (قوس صعود و قوس نزول) را به حقیقت به هم پیوند می‌دهد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ترجمه محمد دشتی، قم، مسجد مقدس جمکران.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، ۱۳۸۳، *تمهید القواعد*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، *المناقب*، قم، علامه.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۱، *شرح زادالمسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *کتشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه البنان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهیدالقواعد*، قم، الزهرا.
- _____، ۱۳۷۶، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حسن زاده‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، *دروس معرفت نفس*، قم: الف لام میم.
- _____، ۱۳۷۵، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، قم، قیام.
- _____، ۱۳۷۹، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، چ دوم، قم، قیام.
- _____، ۱۳۸۰، *ادله‌ای بر حرکت جوهری*، قم، الف، لام، میم.
- _____، ۱۳۸۵، *هزار و یک نکته*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۰، *گنجینه گوهر روان*، قم، طوبی.
- _____، بی‌تا، *گشتی در حرکت*، تهران، رجا.
- رضائزاد، غلامحسین، ۱۳۸۱، *حکمت‌نامه*، تهران، الزهراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۷۵، *غررالفرائد*، چ دوم، قم، دارالکتاب.
- _____، ۱۳۷۶، *شرح منظومه*، قم، لقمان.
- _____، ۱۳۸۸، *اسرارالحکم*، قم، مطبوعات دینی.
- شبیستری، محمود، ۱۳۸۲، *گلشن راز*، به کوشش و مقدمه و حواشی جواد نوربخش تهران، یلدا قلم.
- صدرالمতالہین، ۱۳۷۵، *مجموع رسائل فلسفی صدرالمتالہین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، چ دوم، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۸، *المبدا و المعاد*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۵، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی ملاحادی سبزواری و تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی مشهد.
- _____، ۱۳۸۶، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، تعلیقہ حسن حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۳۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، چ سوم، قم، طلیعه نور.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ دوم، تهران / قم، سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ؑ.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۹۱، *سیر حکمت در اروپا*، چ هشتم، تهر، زوار.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ؑ.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۱۲ق، *وافی*، تصحیح و تعلیق ضیاءالدین حسینی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی ؑ.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ سوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم اسفار*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ؑ.
- موسوی اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.

مبانی و قواعد فلسفی کلام و کتاب الهی در هستی‌شناسی نوین صدر المتألهین

smhm751@yahoo.com

m.amami lta.ui.ac.ir

سیدمحمدحسین میردامادی / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان

سیدمهدی امامی جمعه / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

پذیرش: ۹۶/۰۷/۱۸

دریافت: ۹۵/۱۰/۱۸

چکیده

یکی از مباحث الهیات، بحث کلام حق تعالی و متکلم بودن خداوند است. این مسئله با روش حکمت متعالیه صدر المتألهین، تحت عنوان بحث کلام و کتاب در کتب مختلف صدر المتألهین آمده است. وی با دیدگاهی وجودشناختی و با ذهن انتزاعی و تجریدی خود و با مدد آیات و روایات به بررسی کلام و کتاب الهی پرداخته و از مبانی فلسفی خود در تبیین مسئله بهره جسته است. صدر المتألهین نگاهی معرفت‌شناسانه به هستی دارد و اصولاً میان هستی و هدایت‌های الهی جدایی نمی‌بیند. عالم و مراتب آن از نظر او، سراسر دلالت و به مثابه الفاظ انباشته از معانیند و بر این اساس هر مرتبه از هستی از حیث کلام است و از حیث دیگر کتاب؛ اما اینها نه شعر و تخیل است و نه صرف شهود عرفانی، و هنر صدر المتألهین در همین جاست که با رویکرد وجودشناختی، به تبیین فلسفی - حکمی این ساحت از هستی پرداخته است که می‌توان برای آن قواعدی تنظیم کرد. در این مقاله، این قواعد استخراج و تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: کلام، کتاب، مراتب وجود، متن هستی، صدر المتألهین.

در بین حکما، صدرالمتألهین نخستین اندیشمندی است که افق‌ها و قواعد جدیدی از هستی را می‌گشاید. این نگاه صدرالمتألهین بیانگر ارتباط هستی و معارف راهبردی بشری است. صدرالمتألهین «کلام و کتاب» را به عنوان مفاهیم و معانی فلسفی و از عوارض وجود بماهو وجود، به شمار می‌آورد. وی در این زمینه متأثر از قرآن است؛ چراکه در قرآن، از مراتبی از هستی به کتاب (انعام: ۵۹) تعبیر شده و از انسان به عنوان کلمه الهی یاد شده است (آل عمران: ۴۵). صدرالمتألهین نگاهی معرفت‌شناسانه به هستی دارد و اصولاً میان هستی و هدایت‌های الهی جدایی نمی‌بیند. برای تبیین این هستی‌شناسی سه‌بعدی صدرالمتألهین که در واقع از سه ضلع هستی، کلام یا کتاب و متکلم یا کاتب تشکیل شده است، نخست به تبیین هستی و سپس کلام و متکلم در دیدگاه او می‌پردازیم.

پیشینه بحث

عبدالرحیم عناقه در مقاله «دایره واژگانی کلمه، کلام و کتاب در مکتب عرفانی ابن عربی» درباره برخی اصطلاحات کلام و کتاب در مکتب ابن عربی سخن گفته است. نگارنده این مقاله بر آن است که نقش این واژه‌ها را در قلمرو مفاهیم عرفانی مکتب ابن عربی تجزیه و تحلیل کند. همچنین فاطمه فنا در مقاله «نظرگاه تأویلی ملاصدرا درباره کلام و کتاب»، گزارشی از کلام و کتاب/سفر آورده است؛ ولی استخراج مبانی و قواعد به طور مفصل و به شکل کنونی، نوآوری مقاله پیش‌روست.

۱. هستی در نگاه صدرالمتألهین

از ابتکارات صدرالمتألهین در جهان‌بینی‌اش قول به «تشکیک در وجود» یا «مراتب وجود» است. از نظر او، وجود، امکان و تقدم و تأخر از حلق وجود و مرتبه آن است نه عارض بر آن مرتبه (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۴۰۲).

این تشکیک و دارای مراتب بودن وجود، در واقع مظاهر و شئون وجود است؛ چنان‌که صدرالمتألهین نیز در اواخر جلد دوم کتاب/سفر، آنجا که از نظریه تشکیک خاصی به نظریه وحدت شخصی وجود می‌گراید، تصریح می‌کند که رابطه علیت چیزی جز رابطه «تشان» میان ذی شأن و شأن نیست (همان، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۱). او ممکنات را وجود رابط می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳۳۰)؛ یعنی هستی آنها ذاتاً فقر و ربط و شأنی از هستی واجب است و تمایز مراتب وجود در واقع تمایزی اعتباری است (همان، ج ۷، ص ۱۲). دستاورد این نظریه آن است که هر ممکن بالذات و معلولی، شأنی از شئون واجب بالذات است؛ به این معنا که حیثیتی ندارد جز حکایت از او و مقامی ندارد جز مقام دلالت و آیت که بر او دلالت دارد و او را نشان می‌دهد. در یک کلام هستی نمادها و آیات خدایا نشانه‌های خداست. مراتب طولی وجود، تجلیات، تنزلات و شئون وجود مستقل حق هستند که هر یک از مرتبه بالاتر خود حکایت می‌کنند و بر شأنی والاتر از خود دلالت دارند و به فهمی عمیق‌تر رهنمون می‌سازند.

۲. «متکلم»، «کلام» و «کتاب» در نگاه صدرالمتألهین

آنچه در عرف به کلام اطلاق می‌شود، در حقیقت دلالتی است لفظی که بر آفریننده و خالق آن یعنی متکلم دلالت می‌کند. در واقع الفاظ دال، متکلم مدلول و کلام دلالت است. صدرالمتألهین می‌نویسد: «کلام، صفت متکلم است و مراد از آن متکلم بودن است» (همان، ص ۵). در مکتب فلسفی حکمت متعالیه کلمه همان فعل حق تعالی است و هر موجود عینی، فعل حق و کلمه است (همان، ص ۴). اگر بین ذات حق و فعل او واسطه‌ای جز نسبت‌های معقول نباشد، فعل حق تعالی کلام و ظاهرشونده به آن کلمه خوانده می‌شود و اگر واسطه وجود داشته باشد، مانند عالم ماده، قول نامیده می‌شود (قونوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۵۹). بنابراین فعل صادر از خداوند، کلام و تک‌تک ظهورات آن کلمه و مخلوقات عالم ماده قول حق تعالی هستند.

براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که عالم جز به وسیله کلام و کلمه و قول حق ظهور نمی‌یابد و همه عالم، اقسام کلام الهی است: «العالم کله اقسام الکلام» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۷، ص ۴). خداوند با ایجاد عالم هستی در جمیع مراتب آن، مکونات غیبی و باطنی ذات خود را اظهار و اعلام کرده است. امام علی علیه السلام در خطبه ۲۲۸ *نهج البلاغه* در این باب می‌فرماید: «يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا ببناء يسمع»؛ یعنی قول و کن الهی از سنخ حقیقتی هستی‌شناسانه است. بر اساس فلسفه وجودشناختی کلام در نگاه صدرالمتألهین، هستی دارای سه مرتبه است:

۱. کلام اعلا که همان امر ابداعی حضرت حق تعالی است که به آن عالم قضای حتمی می‌گویند؛
۲. کلام اوسط که امر تکوینی حضرت حق و همان عالم قدر است. مقصود در این قسم، کلام لازم لاینفک قضای الهی است که ملائکه عهده‌دار انجامش هستند و تخلف و عصیان در این مرتبه وجودی نیز راه ندارد؛
۳. کلام ادنا که امر تشریعی و تدوینی حق به مکلفان جن و انس است و چون این اوامر با واسطه به مأمور می‌رسند و آنها در مرتبه عالم احداث و ترکیب و اضداد و اندادند و در این عالم تعاند و فساد راه ندارد، از این رو احتمال تخلف و عصیان نسبت به آن اوامر هست (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۷، ص ۹۸).

صدرالمتألهین حقیقت کلام را با کتاب یکی می‌داند، ولی مراتب آنها را متمایز می‌شمرد. او کلام را مرتبه برتر کتاب در عوالم وجود می‌داند و هر کتابی را حاکی از کلام و دال بر کلام مافوق خود می‌داند که آن کلام نیز به نوبه خود کتابی است برای کلام مافوقش (همان، ص ۱۲). کلام و کتاب حق به آفاقی و انفسی تقسیم می‌شود. کلام و کتاب آفاقی را به اعتبار بسط وجود و کلام و کتاب انفسی را به اعتبار جمعیت وجود کمالات لحاظ کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۹) و این مشعر به همان تناظر مراتب هستی و انسان است؛ زیرا نفس نسبت به جهان خارج، مرتبه جمعی دارد.

۳. رابطه آیه‌شناسی با کلام و کتاب‌شناسی

با توجه به اعتبارات مختلف مراتب هستی و وجوه هستی‌شناختی کلام و کتاب، انسان سالکی که خود استعداد مراتب مختلف وجود را دارد، از کتاب به کلام الهی سلوک می‌کند و با کمک آیات و مظهرات الهی به صفات و مکونات ذات حق، محقق می‌شود.

شناخت آیه‌های هستی، از جهتی نشانگر سختیت وجودی آیه و ذی‌الآیه است و از طرفی نیز نشان می‌دهد که آیه تنها شأنی از ذی‌الآیه است و لذا دو جهت تحمید (که لازمه شناخت و نوعی مشابهت آیه و ذی‌الآیه است) و تسبیح (که لازمه تنزیه ذی‌الآیه از حدود آیه است)، دو جهت معرفتی کتاب هستی در نگاه آیه‌ای به آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۷، ص ۱۴ و ۱۵).

اصولاً میان مراتب هستی یعنی کتاب ابداع، کتاب تکوین و کتاب تشریح هماهنگی وجود دارد (سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۶۰۵) و ماهیت لایقنی انسان از نردبان آیات الهی همواره به سوی حق تعالی تقرب بیشتری می‌یابد. هر جنسی در کتاب تکوین مانند سوره‌های از سوره کتاب تشریح است و هر نوعی به‌منزله آیه‌ای و هر فردی به‌مثابه حرفی از قرآن است و اختلاف ایام و لیالی و تغییر و تبدیل در آفاق و انفس، اعراب این کتاب است (نسفی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۲).

همه عالم کتاب حق تعالی است	به نزد آن که جانش در تجلی است
مراتب همچو آیات وقوف است	عرض اعراب و جوهر چون حروف است
یکی زو فاتحه و آن دیگر اخلاص	از او هر عالمی چون سوره‌ای خاص
که در وی همچو بای بسمل آمد	نخستین آیتش عقل کل آمد
که چون مصباح شد در غایت نور	دوم نفس کل آمد آیت نور
چهارم آیت کرسی همی خوان	سیم آیت در او شد عرش رحمان
که در وی سوره سبع المثانی است	پس از وی جرم‌های آسمانی است
که هر یک آیتی هستند باهر	نظر کن باز در جرم عناصر
که نتوان کرد این آیات معدود	پس از ایشان بود جرم سه مولود
که بر ناس آمد آخر ختم قرآن	به آخر گشت نازل نفس انسان

محقق لاهیجی در شرح این آیات می‌نویسد:

همان‌گونه که جوهر و عرض دو ماهیت‌اند که شامل‌اند هر چه را در کتاب عالم است از مراتب موجودات و اشخاص و افراد، حروف و اعراب نیز در کتاب منزل دو حقیقت‌اند که شامل‌اند بر هر چه در این کتاب است از سوره و آیات، جوهر در کتاب عالم به جای حروف است در کتاب منزل و در کتاب عالم، عرض به جای اعراب است در کتاب منزل، یعنی چنان‌که آنجا عرض تابع جوهر است و جوهر متبوع، در اینجا نیز اعراب، تابع حروف است و حروف متبوع (لاهیجی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰-۱۴۲).

نکته مهم در این بیان آن است که جهان، کتاب و متن برای هر کسی نیست؛ بلکه تنها برای کسی قابل مطالعه است که جانش در تجلی است؛ یعنی در عالم حضور دارد. برای حضور در هستی، انسان باید خود را بشناسد و نزد خود حضوری آگاهانه داشته باشد. تنها زمانی می‌توان متن را شناخت که از پرسش‌هایی که متن باید به آنها پاسخ دهد آگاهی داشته باشیم و این آگاهی با معرفت نفس که در جهان‌بینی صدرایی نسخه اجمالی عالم است به دست

می‌آید؛ زیرا سؤال خود اجمالی از معرفت است. برای رسیدن به معرفت نفس، باید متذکر مبدأ و علت خود، یعنی خداوند بود تا جان به مقام تجلی و حضور برسد. از اینجاست که خداوند می‌فرماید: «فأذکرونی اذکرکم» (بقره: ۱۵۲)؛ مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم. یاد خدا برای انسان تحقق وجود حقیقی او و حضورش در عالم است. اگر چنین شد کتاب هستی قابل خواندن می‌شود و معنایش ظهور می‌یابد و این همان زبان هستی است؛ زیرا جهان نیز نوعی زبان بوده، فهمیدن زبان آن به معنای گشوده شدن و بسط متن وجود است.

بیا ای شب که تا در سایه تو
تماشایی نمایم آسمان را
که هر استاره‌ای دارد زبانی
برای آنکه می‌داند زبان را

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۲۱).

۴. کاربردهای معرفتی دیدگاه هستی‌شناسانه صدرالمتألهین به کلام و کتاب

چنان‌که گفته شد، در نظر صدرالمتألهین هستی یک متن و کتاب است. متن و کتاب برای خواندن است، منتها خواندن به قواعد نشانه‌شناسی نیاز دارد و کسی می‌تواند کتاب هستی را مطالعه کند که این قواعد را بداند. در این بخش، قواعد مطالعه کتاب هستی و کاربردهای معرفتی هر قاعده با توجه به آثار صدرالمتألهین بررسی می‌شود:

۴-۱. قاعده اول: نامحدود بودن کلام الهی

گفته شد که عالم مخلوقات، کتاب هستی و حاکی از کلام الهی است. این کتاب جنبه حکایتگری کلام را دارد. کتاب، تفسیر و تفصیل کلام در مراتب مادون و کلام، حقیقت کتاب در مراتب مافوق است و هر مرتبه‌ای، مرتبه یادشده را به انکشاف می‌رساند. صدرالمتألهین درباره کلام حق تعالی می‌نویسد:

لاشک ان ارادته ازلیه و تخصیص بعض الاشیاء بتعلق الاراده فی اوقاتها المعینه الجزیة عند حضور استعداداتهما انما هو لأجل قصور قابلیتهما عن قبول الاتم فاذا كانت الارادة دائمة فالقول واحد والخطاب دائم «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» (یس: ۷۲) و ان المقول له والمخاطب حادث متجدد فکلامه الذی هو امره متعلق بجمیع المكونات... فمن کان له سمع حقیقی، یسمع کلام الحق و خطابه (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵).

بر اساس این گفتار، کلام الهی که ظهور اتمّ اوست، دائمی و نامحدود است؛ اما محدودیت از قوایل است و سمع حقیقی قابلیت است که بتواند مظهر آن کلام شود و کسی می‌تواند سمیع باشد و کلام الهی را از هر مرتبه از وجود بشنود که به مرتبه فهم و در نتیجه، اتحاد وجودی با هریک از مراتب اشیا برسد. به این مقام شنیدن کلام حق، مقام «تحدیث» می‌گویند و صاحب آن را محدث یا محدثه می‌نامند (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۴۳، ص ۱۲).

هر لحظه به اختلاف آواز و صدا
از شمس ندا می‌رسد از ذره، ندا
آواز خدا همیشه در گوش دل است
کو دل که کند گوش به آواز خدا

(دیوان اشعار فؤاد کرمانی)

بنابراین قاعده کلام الهی آن‌به‌آن در ظرف زمان متجدد می‌شود و هر روز و شب و لحظه‌ای پیام متناسب با آن را دارد.

۴-۲. قاعده دوم: هستی عین شعور و آگاهی است

صدرالمتألهین در تعریف کلام الهی می‌نویسد: «وهو العقل البسیط» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵). وی عقل را همان ادراک معقولات می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۵، ص ۷۳) و آن را برترین و نخستین مجهول جوهری می‌شمارد که او را نیازی در هیچ چیز جز به خداوند نیست و نظری به غیر و توجهی به آن جز به سوی خداوند نمی‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۲). بنابراین از نظر صدرالمتألهین کلام حق که عقل صرف است عین شعور و آگاهی است که حقیقت همه اشیاست (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۲۵۶) و درصدر هرم وجودی ممکنات قرار دارد. توجه این موجود جوهری تنها به خداوند است و به خود و عالم مادون هیچ توجهی ندارد. پس کلام حق، عین علم و بساطت است و در عمق متن هستی قرار دارد، بلکه هستی تجلی آن است. بنابراین همه عالم که مرتبه و شأنی از کلام است، خود واجد شعور و آگاهی است و فهم انسان چیزی جز اتحاد با لایه‌های وجودی عالم نیست. این هستی‌شناسی، آثار معرفتی پرباری خواهد داشت. در واقع ما در جهانی از فهم و شعور پرتاب شده‌ایم و با انس با این جهان می‌توانیم رازهای نهفته آن را کشف کنیم و به ظهور برسائیم.

۴-۳. قاعده سوم: کلام الهی از عالم غیب است

صدرالمتألهین کلام الهی را از عالم امر می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵) و عالم امر را عالم ماورای محسوسات، و عالم غیب و ملکوت می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۳۸). بنابراین مراد از عالم امر، عالم فرامادی است که تدریج در آن راه ندارد و برای فهم آن باید از عالم شهادت به عالم غیب سفر کنیم. این مهاجرت هم باید در نفس و روح آدمی صورت گیرد و هم ذهن خود را از شوائب و عادات دنیوی تجرید نماید تا برای رسیدن به حقایق هستی مستعد شود.

کلام از آن حیث که از عالم امر است، محل نزولش صدور است: «إنه لفی صدور المؤمنین» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۰۰). لازمه درک کلام، ایمان به غیب است و تا باور به غیب نباشد، مطالعه کتاب هستی ممکن نیست. اگر کسی در برخورد با یک متن این اعتقاد را نداشته باشد که آن متن حقیقت و پیامی دارد که بتواند بیان کند، هرگز به سراغ متن نخواهد رفت. از سویی متن واقعیاتی را در اختیار مفسر می‌گذارد و از سوی دیگر مفسر واقعیاتی را از متن بیرون می‌کشد و این همان گفت‌وگو و مشارکت در شناخت است. هدایت هستی تنها از آن مؤمنان به عوالم برتر است و هرچه ایمان قوی‌تر باشد، سنخیت برای فهم اسرار عالم بیشتر خواهد بود؛ زیرا محل ایمان قلب است و فهم کلام الهی و نزول آن نیز قلب می‌باشد.

۴-۴. قاعده چهارم: کلام حق، وجهه حقانی کتاب خلقت است

صدرالمتألهین کلام حق را از عالم قضاء می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵). عالم قضا همان عالم امر ابدایی و یا جهت یلی‌الرّبی و حقانی عالم است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۴۱۷). توضیح آنکه هر پدیده‌ای در عالم وجود وجهه‌ای خلقی و وجهه‌ای حقی و حقانی دارد و نخستین سفر حکمت متعالیه سفر از خلق به حق است. این در واقع یعنی سفر از ظاهر خلقی عالم به باطن حقی آن و سفر از دنیا به آخرت. این سفر قبل از موت طبیعی نیز امکان‌پذیر است و حکمت عملی و شریعت عهده‌دار زمینه‌سازی برای این سفر است. اگر انسان در سیر انفسی با باطن عالم ارتباط برقرار کند، می‌تواند کلام حق را از کتاب آفرینش دریافت نماید. باید توجه داشت که وجهه حقی و خلقی عالم دو اعتبار از یک حقیقت است. اگر انسان با حق مأنوس باشد، جلوه حقانی عالم برایش مکشوف می‌شود.

۴-۵. قاعده پنجم: کلام الهی از مجرای نفس کلی به انسان می‌رسد

صدرالمتألهین لوح محفوظ را حامل کلام الهی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵) و لوح محفوظ نزد او همان نفس کلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸). بنابراین برای دریافت کلام حق از کتاب هستی و گشوده شدن راز متن هستی، باید با نفس کلی یا لوح محفوظ ارتباط برقرار کرد و به تعبیر صدرالمتألهین با آن متحد شد و آن را مورد تعقل قرار داد (بنا بر مبنای اتحاد عقل و عاقل و معقول). این نفس کلی در تعبیر قرآنی همان لیلۃ‌القدر است و محل نزولش قلب است و از نظر تطبیق با مصادیق بشری، بر حضرت زهرا^{علیها‌السلام} انطباق دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷)؛ زیرا حضرت زهرا^{علیها‌السلام} مظهر نفس کل است؛ بنابراین سر آنکه در کشف تام محمدی، حقایق هستی در لیلۃ‌القدر بر قلب پیامبر نازل شد و اینکه حضرت زهرا^{علیها‌السلام} قلب پیامبر هستند (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۴۳، ص ۵۴)، روشن می‌شود. پیامبر اسلام^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} کلام الهی را از متن هستی با ارتباط با نفس کلی و لوح محفوظ دریافت کردند و دستورهای را که برای رسیدن به این مقام لازم است، در قالب معارف و شریعت و اخلاق قرآن به بشریت هدیه دادند. قلبی که گنجینه حقایق هستی و بطون آن است، لیلۃ‌القدر و زججه وحی و ثمره نبوت است. بنابراین معرفت نفس کلی و لوح محفوظ و نیز تجرید از شخصیات نفسانی انسان را با حقایق متن هستی آشنا می‌کند.

۴-۶. قاعده ششم: در کلام الهی، تغییر و نسخ راه ندارد

کتاب هستی در مرتبه عالم خلقی است که همان لوح محو و اثبات است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۵۵) که سرنوشت و تقدیر هر چیزی طبق نظام اسباب در آن ثبت شده است؛ لکن هیچ‌کدام از این تقدیرات ثابت نیستند، بلکه همگی جنبه اقتضایی دارند. نفوس جزئی انسان‌ها نیز با لوح محو و اثبات، یعنی همان هستی‌ظاهری و خلقی سروکار دارند، اما در بطن این هستی، هستی ثابت و غیرقابل نسخ و تغییر کلام الهی نهفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۵) که نفوس با راهیابی به آن، مطمئنانه، راضیه و مرضیه خواهند شد.

۴-۷. قاعده هفتم: فهم متن عالم، علمی حضوری و همان کلام الهی است

هستی ما یک هستی ناطق و زبان‌گونه است؛ چنان‌که فصل انسان را ناطق دانسته‌اند. نخستین مشخصه ذاتی «گفتن»، «شنیدن» است و فهمیدن همان شنیدن است. نخستین رابطه انسان با کلام، نه عرضه کلام، بلکه دریافت آن است و این شنیدن است که سازنده گفتار است. این اولویت شنیدن، نشانگر رابطه بنیادین کلام با گشودگی و وجود لایق‌آدمی نسبت به هستی است؛ یعنی انسان قادر است پیام‌های هستی را از آفریدگار آن تا بی‌نیاهت تلقی کند و به آن ناطق و محقق شود. کسی به گفتن خواهد رسید که زبان هستی را درک کند و بشنود و هر کسی توانایی شنیدن کلام هستی را ندارد.

ما سمیعیم و بصیریم و هُشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

علم به کلام الهی، همان فهمیدن است و همیشه حضوری است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰)؛ زیرا کلام از عالم مجرد و از نوع وحی است و عین فهم و علم به آن بی‌واسطه خواهد بود و انسان با اشراق و وحی کلام هستی بر قبش به حقایق حضوری و مراتب والاتر وجودی می‌رسد.

۴-۸. قاعده هشتم: دریافت پیام هستی در قالب تعقل در کتاب خلقت است

کلام و کتاب دو وجه حقیقت هستی‌اند (همان، ص ۳۶)؛ چراکه وجه حقیقت این‌گونه است که هر مرتبه‌ای از آن، مرتبه دیگر را می‌پوشاند و به طور کامل قابل اصطیاد نیست در عین ظهور باطن است و در عین بطون ظاهر. کلام باطن کتاب، و کتاب ظاهر کلام است و هر دو اعتباری از یک حقیقت‌اند؛ بنابراین کسی که از ظواهر بگذرد و به جنبه باطنی و اخروی عالم وجود برسد، از هر آیه و کلمه و حرف این کتاب آفرینش، پیامی الهی می‌شنود. وجود کتاب است و آیات آن، تک‌تک موجودات آن و باید از آیات ظاهری به آیات عقلی که در باطن موجودات است و در ملکوت عالم، پی برد و بدان از محسوس به معقول و از جهان آشکار به عالم غیب راه یافت (همان، ص ۳۷ و ۳۸). بنابراین رمز راهیابی به آیات آفرینش، تعقل است و راه دریافت پیام هستی تعقل در کتاب خلقت؛ یعنی تجرید محسوسات از قالب‌های شخصی و رسیدن به معنای مجرد عقلی.

البته باید توجه کرد که گذرگاه این تعقل، تنها و تنها ظاهر است. ظاهر هستی اساس و باطن آن اصل است: «الظاهر عنوان الباطن و الصورة مثال الحقیقه و المجاز قنطرة الحقیقه» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۷، ص ۱۷۳)؛ یعنی ظاهر نشانه باطن است؛ صورت منزله نازله حقیقت است و مجاز، معبر و گذرگاهی به سوی حقیقت است.

۴-۹. قاعده نهم: تلقی کلام الهی از متن هستی، امری دفعی است

کتاب هستی امری زمانی و تدریجی است. با تعقل در این کتاب و هماهنگی با قوانین آن زمینه تلقی کلام الهی فراهم می‌شود که امری دفعی (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۷۱) است؛ چنان‌که پیامبر اسلام نیز کلام الهی را در چهل سالگی به طور دفعی تلقی کرد و این پس از تعقل او تا آن زمان در کتاب خلقت بوده است؛ چنان‌که تاریخ بر آن گواه است.

۴-۱۰. قاعده دهم: کتاب هستی صدور و ظهور خداوند و کلام هستی قائم به خداوند است

صدور و ظهور، همان تجلی است. تجلی عبارت است از آشکار شدن حقیقت به مقدار قابلیت؛ چراکه انکشاف تام برای ممکن‌الوجود غیرممکن است؛ وگرنه ممکن واجب می‌شود (قاضی طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۷۲).

در فلسفه صدرایی، در تحلیل چگونگی پدید آمدن موجودات ابتدا از طرح علیت ایجادیه بهره گرفته شده، ولی در تکامل مباحث که بیش از یک وجود را نفی می‌کند و همه موجودات را تهی از حقیقت وجود و آنها را فقط شئون و احوال وجود حق تعالی می‌شمارد، علیت جای خود را به تجلی و ظهور می‌دهد. به نحوه اول پدید آمدن موجودات در مباحث علت و معلول و به نحوه دوم در آخر مباحث تشکیک وجود/سفر اشاره شده است. همچنین صدرالمتألهین در *اسرارالایات* از تجلی حق سخن به میان آورده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۹۰). ابو حامد ترکه اصفهانی در *قواعد التوحید* می‌گوید: «القول بالظهور یعنی به صیرورة المطلق متعیناً بشیء من التعینات» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

وی در شرح سخن خود می‌گوید: «وهذا انما یکون بعد تنزلها عن صرافة اطلاقها واعتبار النسب فیها... فحینئذ ظهورها انما یکون بتنزلها عن صرافة اطلاقها و وحدتها الی الانتساب بالتقییدات والانسباق بکثرة تعیناتها» (همان، ص ۱۵۸)؛ یعنی تعین مطلق به تعینی از تعینات، پس از تنزل و فرود آمدن ذات حق از صرافت اطلاق و لحاظ اعتبار نسبت‌های مختلف در آن شکل می‌گیرد... پس در این حال ظهور و تجلی ذات به واسطه تنزل آن از صرافت اطلاق و وحدت به نسبت یافتن به تعینش است و سبقت گرفتن به کثرت تعینات آن است.

حال که با اصطلاح صدور ظهور و تجلی آشنا شدیم، بار دیگر سخن صدرالمتألهین در باب کتاب و کلام را مرور می‌کنیم: «کتاب صدور و ظهور اوست و کلام قائم به او، انسان کتابی است برای عقل خود و کلامی برای نفس ناطقه خود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۷ و ۳۸). بنابراین کتاب، ظهور خداوند است به مقدار قابلیت عالم محسوسات؛ ولی کلام، حقیقتی قائم به اوست که تنها برای کسانی که به مقام فنای در حق می‌رسند منکشف می‌شود. به همین ترتیب صدرالمتألهین در توضیح مطلب یادشده می‌گوید انسان کتابی است برای عقل خود؛ یعنی ظهوری از عقل خود است که این ظهور تابع قابلیت اوست در رفع موانع و کلامی است برای نفس ناطقه خود یعنی قائم به نفس ناطقه خود است. نفس مقوم اوست و او مقوم به نفس است؛ چنان که کلام مقوم به حضرت حق و حضرت حق مقوم آن است؛ یعنی حضرت حق حقیقت کلام است و کلام ظهور تامه او.

۴-۱۱. قاعده یازدهم: کلام الهی اکسیر مس وجود (سبب ارتقای وجودی انسان)

صدرالمتألهین برای ماهیات نوعی، وجودهای گوناگونی قائل است. فلاسفه سابق معتقد بودند هر ماهیتی یک وجود مختص دارد که البته ممکن است دارای افراد متعددی باشد، اما صدرالمتألهین معتقد است که ماهیات نوعی علاوه بر وجود خاصی که مورد قبول همه فلاسفه است، دارای وجود یا وجودهای جمعی دیگری هستند که هر کدام از آنها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود قرار دارند. از نظر وی، این وجودها در طول هم قرار داشته، نسبت به

هم از رابطه علی و معلولی برخوردارند. وی از این مطلب به تعبیرات وجود خاص و وجود جمعی، وجودات طولی عوالم، تطابق عوالم، حمل حقیقت و رقیقت و مانند آنها یاد کرده است.

وجود خاص که به آن فرد هم می‌گویند، واقعیتی است واجد کمالات که اجناس و فصول مأخوذ در حد تام ماهیت از آنها حاکی‌اند و فاقد هر کمال ماهوی دیگر است؛ مثل هریک از ما که وجود خاص انسانیم. موجود بودن ماهیات با وجود خاص، مستلزم کثرت است که افراد گوناگون، کثرات همان ماهیت‌اند.

وجود جمعی هر ماهیت، علاوه بر اینکه واجد همه کمالات جنسی و فصلی مأخوذ در حد ماهیت است، واجد کمالات ماهیت یا ماهیات دیگری نیز هست؛ به‌گونه‌ای که ماهیت مذکور، فقط هنگامی که لایشرط اخذ شود بر آن قابل حمل است. مثلاً وجود خاص هر عددی وجود جمعی همه اعداد کوچک‌تر نیز هست. وحدت و بساطت، شرط وجود جمعی است؛ پس وجود جمعی ضمیمه شدن کمالات دیگر به یک ماهیت نیست، بلکه به نحو بساطت همه این کمالات را یک جا دارد. بنابراین:

۱. موجود بودن ماهیات به وجود جمعی مستلزم کثرت نیست، بلکه ماهیات کثیری به یک وجود جمعی موجود می‌شوند؛
۲. وجود جمعی ماهیت، کامل‌تر از وجود خاص آن است:

ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجود انما الخالصة بواحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها اثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعی، وهذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلی او مثالی او خارجی (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۶، ص ۲۷۳).

از دیدگاه صدرالمتألهین هر ماهیت با انحصاری از وجود (نه فقط با یک نحوه وجود) تحقق‌پذیر است؛ هم با وجود خاص خود و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد. به عبارت دیگر ماهیت دارای وجودات طولی است؛ چراکه به نظر او، هر وجودی که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است نیز حقیقتاً وجود ماهیت است، ولی وجود برتر آن. بدین سبب هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد وجودی برتر در عالم مثال دارد و هر ماهیتی که در عالم مثال وجود دارد وجودی برتر در عالم مجردات و عقول دارد و هر ماهیتی که در عالم عقول یافت می‌شود وجودی برتر در عالم الوهی دارد. از این‌روی هر ماهیتی چهار نحوه وجود دارد: وجود طبیعی و محسوس، وجود مثالی، وجود عقلی و وجود الهی.

از نظر صدرالمتألهین همواره وجود برتر یک ماهیت، بر وجود خاص آن منطبق است. این انطباق ناشی از آن است که نوعی اشتراک عینی بین واقعیات وجود دارد و موجب می‌شود در ذهن به صورت وحدت و اشتراک مفهومی و ماهوی ظاهر شود. صدرالمتألهین از این مسئله به «تطابق عوالم» تعبیر می‌کند:

ما خلق الله منشی فی عالم الصورة الا وله نظیر فی عالم المعنی، وما خلق الله شیئاً فی عالم المعنی والمملکوت الا وله صورة فی هذا العالم وله حقیقة فی عالم الحق... اذا العوالم متطابقة... ان الادنی مثال وظل الاعلی والاعلی روح وحقیقة للادنی وهكذا الی حقیقة الحقائق فكل ما فی عالم

الدنيا امثله وقوابل لما فى عالم الاخرة وكل ما فى عالم الاخرة على درجاتها مثل واشباح الحقائق العقلية (صدرالمتألهين، ۱۳۹۰ ب، ص ۳۱۴).

از مبانی بحث وجود جمعی، حمل حقیقه و رقیقه است:

وها هنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم، سمي بالحقیقة والرقیقة، مبنی على اتحاد الموضوع والمحمول فى اصل الوجود واختلافها بالكمال والنقص، يفيد وجود الناقص [كالاتسان فى الكامل كوجود العقل الاول او كوجود البارى تعالى] بنحو اعلى واشرف واشتمال المرتبة العالیة من الوجود على كمال دونها من المراتب (طباطبائى، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸؛ نیز ر.ك: صدرالمتألهين، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۹۶-۱۲۲).

حال که با مقام جمعی آشنا شدیم، متوجه می‌شویم که طبق نظر صدرالمتألهین کلام جامع کمالات کتاب و کمالات اضافه بر آن و حقیقت رقیقه کتاب است؛ چنان که خود صدرالمتألهین نیز تصریح می‌کند که نسبت کلام به کتاب، نسبت مقام جمع و اجمال (بساطت) به مقام نفسی است و مانند نسبت کیمیا و اکسیر به سکه‌ها و نسبت مبدأ فعال به مخلوقات است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۴۹). با راهیابی به مقام نفسی عالم، وجود انسان نیز وجودی جمعی خواهد شد که بر هستی محیط است؛ چنان که اولیای الهی چنین‌اند.

۴-۱۲. قاعده دوازدهم: لازمه درک کلام، عبور از عالم خیال است

صدرالمتألهین بر آن است که نفس انسانی پنج قوه باطنی دارد. این قوا عبارت‌اند از: حس مشترک، ذاکره، وهم، حافظه و خیال. حس مشترک، حس استنباطی است که همه ادراکات حواس خارجی در آن گرد می‌آیند. قوه مخیله سه کارکرد مختلف دارد:

۱. قوه ذاکره یا منفعله‌ای که صور عالم خارج را حفظ، و مانند آینه‌ای بر حس مشترک منعکس می‌کند؛
۲. قوه فعاله‌ای که در خدمت قوه وهم است که در انسان صور جزئی ایجاد می‌کند و او را به بیان احکامی بر خلاف آنچه مقتضی عقل اوست وامی‌دارد. خیال در این مرتبه فقط می‌تواند صور خیالی یا حتی بی‌معنا ایجاد کند؛
۳. قوه فعاله‌ای که در خدمت عقل است که قوه مفکره خوانده می‌شود.

به نظر صدرالمتألهین، ادراک یا معرفت به عالم خارج از تصورات حسی و جزئی (و نه کلی) اشیای خارجی به وسیله حواس طبیعی آغاز می‌شود که آنها را جواسیس می‌خوانند. این جواسیس اخبار را از نواحی مختلف گرد می‌آورند و نفس را مستعد اطلاع از دیگر ادراکات می‌سازند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۳، ص ۳۸۱).

سلسله‌مراتب وجود در تفکر فلسفی اسلامی که صدرالمتألهین از آن پیروی کرده، از سه عالم تشکیل شده است: ۱. عالم طبیعی محسوس (ملک)؛ ۲. عالم میانی و فرامحسوس نفس (ملکوت یا برزخ) که عالم مثال نیز خوانده می‌شود؛ ۳. عالم عقول محضه یا ملائک (جبروت) خداوند که وجود محض بوده، بالاتر از دو مرتبه پیش گفته است. متناظر با این سه عالم، یک تثلیث تشبیهی وجود دارد: بدن، نفس و روح که آلات معرفت آنها، عبارت‌اند از: حواس، خیال و عقل (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۳۰۲). گرچه عالم خیال برتر از عالم حس است و

محدودیت‌های عالم حس را ندارد، ولی به سبب آنکه در آن صورت وجود دارد، هنوز از شائبه ترکیب خلاص نشده است. صدرالمتألهین عالم خیال را حدی بین عالم صور و عالم معنای صرف می‌داند و اگر کسی از این حد بگذرد، در حقیقت عالم صور را پشت سر گذاشته و به عالم معنای صرف و لذا اید عقلی و معنوی صرف راه یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۳-۳۵). از آنجا که کلام، بسیط صرف و از عالم امر است، درک آن جزء با عبور از عالم مثال و خیال میسر نیست و آنچه در حیطه محسوسات انتزاع می‌شود، همه کتاب الهی است؛ اما حقیقت کتاب، کلام است و لذا صدرالمتألهین از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که هر کس از درجه حس و خیال نگذرد، از قرآن (که کتاب تدوینی متناظر با کتاب تکوینی است) غیر از آنچه مربوط به پوست آخرین گردو و پوست بدن انسان از وجود انسانی است، بیشتر درک نخواهد کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۴۹).

۴-۱۳. قاعده سیزدهم: کتب آسمانی، صورت‌های مکتوب کلام الهی از متن هستی است

کتب آسمانی همان تلقی پیام هستی به وسیله انبیای الهی‌اند؛ منتها در اینجا قرآن برتری خاصی بر کتب دیگر دارد: قرآن بر قلب (روح و باطن) رسول نازل می‌شود، ولی دیگر کتب آسمانی بر صدر پیامبران (ظاهر آنها) فرود می‌آیند. پیغمبران کتب آسمانی را می‌آموختند، ولی خاتم پیامبران صفش قرآن بود (همان، ۴۰). بر پیامبر ﷺ کلام الهی فرو فرستاده می‌شد و بر دیگر انبیا، کتاب (همان، ص ۴۱). در تلقی کلام الهی پیامبر اسلام ذاتش نور محض شده و دیگر پیامبران همراهشان نوری از کتاب است (همان، ص ۴۱). دلیل این مطلب آن است که کلام که ظهور تام حضرت حق است، جز برای فانی در حضرت حق و بعد از صحو بعد از فنا منکشف نمی‌شود؛ ولی کتاب که تنزل کلام است، تا جایی که به صورت الواح و یا صوت بر انبیا متجلی می‌شود، انکشافی غیرتام و در قالب تمثیل حقایق است. این نکته بسیار مهم است و فاتح این باب رسول اسلام ﷺ بوده و در پرتو تبعیت از اوست که برای عرفای ربانی، این مقام به دست می‌آید؛ تا جایی که صدرالمتألهین راز قرآن را بیان سفر به سوی خدا می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۷). صدرالمتألهین می‌نویسد:

قرآن بر دل‌های تلاوت‌کنندگان آن دوباره نازل می‌شود؛ مانند استقرای پروردگار بر عرش و به حسب آنچه که قلب از حالات مختلف دارد، ظهور قرآن هم بر آن دل بر همان گونه است و درباره گروه دیگر جوهر دل رنگ قرآن گرفته و صفات قرآنی بر او تأییده و جداکردنی از هم نیستند (همان، ص ۸۸).

این گفتار صدرالمتألهین و سخن دیگر او که می‌نویسد قرآن صفت پیامبر بود، به همان فنا در حضرت حق برای تلقی کلام الهی و اتحاد با آن اشاره دارد؛ چراکه یکی از مبانی مهم صدرالمتألهین اتحاد عاقل و معقول و مدرک و ادراک است: «ان کل ادراک فهو باتحاد بین المدرک والمدرک والعقل الذی یدرک الاشياء کلها فهو کل الاشياء» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴؛ نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، الف، ج ۹، ص ۱۲۲ و ۱۲۳)؛ یا در جای دیگر می‌نویسد: «کل معقول الوجود فهو عاقل و ایضاً بل کل صورة ادراکیة سواء کانت معقولة او محسوسة فهی متحدة الوجود مع مدرکها...» (همان، ص ۲۲۷).

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین در بین فلاسفه اسلامی برای نخستین بار به کلام و کتاب، جنبه وجودشناختی داد. در هستی‌شناسی صدرالمتألهین قرآن تدوینی و عالم تکوین و عالم امر، متناظر با هم هستند. از عالم امر عموماً به کلام الهی تعبیر شده و گاهی اطلاق کلام الهی شامل صفات ذاتی حق تعالی و علم او می‌شود. از عالم محسوسات نیز غالباً به کتاب تعبیر می‌شود؛ اما این تعبیر ملاکی عام دارد و آن اینکه همواره مراتب مادون وجود نسبت به مراتب مافوق آن، کتاب و مراتب مافوق نسبت به مراتب مادون، کلام هستند.

از مبانی بحث کلام و کتاب، تشکیک وجود است که در نظام اصالت وجودی صدرایی معنا می‌یابد. نسبت این مراتب و شئون با یکدیگر، نسبت حکایتگری است؛ به این معنا که هر مرتبه از وجود، از مرتبه بالاتر خود حکایت می‌کند و به انکشاف می‌رساند. به تعبیر دیگر، کتاب الهی هادی به اصل و حقیقت خود یعنی کلام الهی‌اند. از قواعد دیگر کلام و کتاب آن است که کلام فاعل بالتجلی کتاب و مرتبه اجمال و بساطت کتاب است. همچنین کلام قضا و کتاب قدر الهی است. مظهر کتاب عالم قدر و محل آن لوح محو و اثبات است ولی حامل کلام، لوح محفوظ است. در ضمن کلام الهی واسطه‌ای وجود ندارد و لذا کلام الهی عین فهم و علم به آن علم حضوری است و کلام در مرتبه باطن کتاب است و برای اخذ آن باید به مراتب عمیق‌تر وجود متحقق شد و از انبیت و تشخیص عبور کرد. تفاوت نزول قرآن با دیگر کتب آسمانی نیز به تفاوت نزول کلام الهی بر قلب انسان کامل خاتم و تفاوت تمثیل کتاب الهی بر صدر دیگر پیامبران بازمی‌گردد. فهم کلام الهی تنها با عبور از عالم خیال میسر است؛ زیرا کلام الهی بسیط است و جایی برای صور معانی در حقیقت کلام نیست. تجرد ذاتی نفس موجب می‌شود که بتواند به شرط فنا و عبور از عالم فعل، حامل کلام الهی شود. دستاورد این مقاله تبیین سیزده قاعده برای مطالعه متن هستی در آثار صدرالمتألهین است.

منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، *التمهید فی شرح القواعد التوحید*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مقدمه سیدحسین نصر، چ دوم، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۳، *شرح مقدمه قیصری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۷۷، *دیوان اشعار*، چ چهارم، تهران، مرکز فرهنگی رجاء.
- _____، ۱۳۹۰، *شرح فص حکمه عصمتیه فی کلمه فاطمیه*، چ پنجم، قم، سدره‌المنتهی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۰، *اسرار الحکمه فی المفتوح المعتمد*، تهران، مولی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ الف، *مشاعر*، ترجمه میرزا عماد الدوله، تهران، طهوری.
- _____، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح‌الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن‌الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۷، *المظاهر الالهیه*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۰، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۷، *سه رساله فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۰ الف، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، طلیعه نور.
- _____، ۱۳۹۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی ملاحادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۱، *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه‌المحمود.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *نهایة‌الحکمه*، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- عناقه، عبدالرحیم، ۱۳۸۹، «دایره‌واژگانی کلمه، کلام و کتاب در مکتب عرفانی ابن‌عربی»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۲، ص ۱۴۳-۱۶۲.
- فنا، فاطمه، ۱۳۷۸، «نظراگاه تأویلی ملاصدرا درباره کلام و کتاب»، *نامه فرهنگ*، ش ۳۱، ص ۸۸-۹۳.
- قاضی طباطبائی، سیدعلی، ۱۳۸۴، *شرح دعای سمات*، ترجمه هیأت تحریریه مؤسسه فرهنگی مطالعاتی شمس‌الشموس، تهران، شمس‌الشموس.
- قدسی، فتح‌الله (فواد کرمانی)، ۱۳۸۶، *تسمع جمع (دیوان اشعار)*، چ چهاردهم، تهران، طبع کتاب.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۵، *فکوک* مقدمه، تصحیح، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مولی.
- لاهیجی، محمد، ۱۳۸۷، *شرح رساله مشاعر*، تهران، طهوری.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۵ ق، *بحار‌الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱، *قیسات*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- نسفی، عزیز، ۱۳۸۳، *بیان‌التنزیل*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر میرباقری‌فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

تحلیل مفهومی «ثبوت بالعرض» و «ثبوت بالتبع» در حیطة صفات الهی، از منظر صدرالمتألهین

Mh_vafaiyan@ut.ac.ir

kochnani@ut.ac.ir

محمدحسین وفائیان / دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

قاسمعلی کوچنانی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۶/۰۶/۰۱

دریافت: ۹۵/۱۱/۱۶

چکیده

در حکمت متعالیه، ثبوت صفات الهی برای باری تعالی به مثابه ثبوت وجود برای ماهیت انگاشته می‌شود. این ثبوت، گاه متصف به «ثبوت بالعرض» و گاه نیز متصف به «ثبوت بالتبع» می‌گردد. «ثبوت بالعرض» در نگاه منطقی دانان و به اذعان صدرالمتألهین، ثبوتی غیرحقیقی و مجازی است؛ درحالی که در «ثبوت بالتبع»، محمول برای موضوع به نحو اجمالی ثابت می‌گردد. اعتقاد به این دو نوع متفاوت از ثبوت برای صفات الهی و ماهیات، در بدو امر ناممکن و متناقض‌نماست. مسئله پژوهش جاری، تحلیل معناساختی «ثبوت بالتبع» و «ثبوت بالعرض» از منظر صدرالمتألهین و مقایسه آن دو با یکدیگر برای اثبات یا رفع متناقض‌نمای مذکور است. رهیافت به‌دست‌آمده که با روش تحلیلی - منطقی عبارات صدرالمتألهین حاصل گشته است، بیان دو احتمال در معنای «ثبوت بالتبع»، با لحاظ دو نگاه متفاوت نسبت به ماهیات و صفات الهی است که هیچ‌یک با «ثبوت بالعرض» ناسازگار نخواهند بود. کلیدواژه‌ها: ثبوت ماهیت برای وجود، صفات الهی، وجود بالتبع، وجود بالعرض، صدرالمتألهین.

مقدمه

در بیانات صدرالمتألهین، رابطه صفات الهی با ذات حق تعالی، به‌مثابه رابطه وجود با ماهیت انگاشته شده است. وی ثبوت وجود برای ماهیات را، «ثبوتی بالعرض» توصیف کرده، با تشبیه صفات الهی به ماهیات، ثبوت صفات برای ذات را نیز، ثبوتی «بالعرض» معرفی می‌نماید. به تبع آن همسان‌انگاری، کثرت صفات الهی همانند کثرت ماهیات، کثرتی بالعرض خواهد بود. با این حال، در عبارت‌های دیگری از صدرالمتألهین، گاه ثبوت وجود برای ماهیات و همچنین صفات الهی برای ذات، متصف به ثبوت «بالتبع» می‌گردد.

چنان که گفته خواهد شد، «ثبوت بالعرض» به معنای ثبوت مجازی است و در مقابل ثبوت حقیقی و بالذات گرفته شده است؛ حال آنکه در «ثبوت بالتبع»، طبق برخی عبارات صدرالمتألهین، اصل ثبوت محمول برای موضوع به صورت حقیقی، مفروض و مفروع^۱ عنه است.

این امر در ابتدا سبب تصور تناقضی ظاهری در کلمات صدرالمتألهین می‌گردد؛ زیرا «ثبوت بالعرض» و مجازی، درحقیقت به معنای عدم ثبوت حقیقی محمول برای موضوع مذکور در قضیه است؛ حال آنکه در «ثبوت بالتبع»، اصل ثبوت، اگرچه بالذات نیست، اما مفروع^۲ عنه است.

مسئله موردنظر این پژوهش، تحلیلی دقیق در حیطة معناسازی دو اصطلاح «بالعرض» و «بالتبع» در حیطة هستی‌شناسی صدرایی است. آیا این دو اصطلاح با یکدیگر همخوانی و مترادف معنایی دارند، یا با یکدیگر در تضادند؟ یا آنکه این دو اصطلاح دارای دو معنای متفاوت، اما قابل جمع در حیطة صفات الهی و ماهیات هستند؟ این تحلیل در ذیل دو مقوله صفات الهی و ثبوت وجود برای ماهیت مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. طبق منابع در دسترس، تا کنون پژوهشی مستقل در تبیین معناسازی این دو اصطلاح و تقابل آن دو صورت نپذیرفته است.

۱. تحلیل مفهومی «ثبوت بالعرض»

«واسطه» به صورت مطلق، به دو قسم: ۱. واسطه فی العروض و ۲. واسطه فی الثبوت تقسیم می‌شود:

۱-۱. واسطه فی العروض

ثبوت محمول برای موضوع در قضیه، یا به صورت بالذات است یا بالعرض. محمول‌های بالذات، محمول‌هایی هستند که در ثبوت آنها برای موضوع، هیچ واسطه فی العروضی در میان نباشد؛ مانند «آب جاری است». در چنین مواردی، حکم یا همان «جریان» در مثال مذکور، مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای برای موضوع مذکور در قضیه، ثابت است؛ اما در مثال «ناودان جاری است»، «جریان» (محمول قضیه)، به صورت حقیقی، فقط برای آب ثابت است و نه ناودان. از این رو و در چنین مواردی، ثبوت محمول برای موضوع مذکور در قضیه، ثبوتی بالعرض خواهد بود. واسطه در عروض در چنین قضایایی، نقش حلقه واسط و تصحیح‌کننده اسناد محمول به «موضوع در قضیه» را دارد.

ثبوت حکم برای غیر آنچه در قضیه به عنوان «موضوع» قرار داده شده، ثبوتی مجازی است و از این رو در ثبوت‌های بالعرض، حکم ثابت‌شده برای موضوع مذکور در قضیه، حکمی مجازی است و محمول، به صورت حقیقی فقط برای «واسطه» ثابت خواهد بود (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۵۶؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۸۸). صدرالمتألهین و سبزواری مثال «شخص نشسته در کشتی در حال حرکت» را نیز مثالی برای واسطه فی‌العروض ذکر کرده، می‌گویند: «سلب حرکت از شخص نشسته، به صورت حقیقی صحیح است و از این رو اثبات آن برای وی، اثباتی مجازی است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۳؛ سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۴۰).

در برخی عبارات صدرالمتألهین نیز بر مجازی بودن ثبوت‌های بالعرض تصریح شده است. وی در *مشاعر*، به ثبوت بالعرض و مجازی وجود برای ماهیت اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۲۴). در *اسفار* و در ضمن تبیین علت و معلول حقیقی، معلولیت و وجود ماهیت را، معلولیت و وجودی بالعرض خوانده، سپس «ثبوت بالعرض» را مساوی با «ثبوت مجازی» می‌انگارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۹ و ۲۹۰).

در همان کتاب، وی پس از تبیین وحدت حقیقی صورت و ماده چنین می‌گوید: «هر آنچه بالعرض برای شیء دیگری ثابت باشد، ثبوتی مجازی خواهد بود» (همان، ج ۵، ص ۲۹۸). همچنین در تحلیل علم حصولی، صدرالمتألهین این علم را علمی بالعرض و مجازی توصیف می‌نماید؛ زیرا در این نوع از علم، اتحادی بین شیء خارجی (معلوم) و عالم حاصل نمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۹).

با توجه به این عبارات صدرالمتألهین، روشن می‌گردد که «ثبوت بالعرض» در نظر وی به معنای ثبوت مجازی و غیرحقیقی اخذ شده است.

۲-۱. واسطه فی الثبوت

در مقابل واسطه فی‌العروض، واسطه فی‌الثبوت قرار دارد. واسطه در ثبوت، حیثیت تعلیلیه موضوع و به عبارت دیگر، سبب و علت خارجی (و نه ذهنی) ثبوت محمول برای موضوع است؛ حال چه در قضیه ذکر شود و چه ذکر نشود؛ مانند آتش در مثال «آب گرم است». در این مثال، ثبوت گرما برای آب، به واسطه و سبب «آتش» رخ داده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۷۵۱).

نکته مهم آن است که وجود «واسطه فی‌الثبوت»، سبب ثبوت مجازی محمول برای موضوع نمی‌گردد؛ چنان که در مثال مذکور نیز، وجود «آتش» به عنوان واسطه در ثبوت، به معنای ثبوت «گرما» برای آب، به صورت مجازی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۳). از این رو واسطه فی‌العروض و واسطه فی‌الثبوت، هیچ تلازمی با یکدیگر ندارند.

اما «وجود بالتبع» یا «محمول بالتبع»، امری است که به صورت مستقل و جدا، در کلمات منطوق‌دانان یا فرهنگ‌نامه‌نویسان و همچنین تألیفات صدرالمتألهین، تعریف نشده است. از این رو لازم است عبارات صدرالمتألهین در حیطة این اصطلاح بررسی شوند تا مقصود وی روشن گردد. در ادامه این پژوهش، ابتدا به

اثبات عرضی بودن ثبوت صفات الهی می‌پردازیم و سپس با بررسی معنای «ثبوت بالتبع» صفات برای حق تعالی و وجود برای ماهیت در کلمات صدرالمتألهین، سراغ تحلیل معنایی این اصطلاح و کیفیت جمع آن با «ثبوت بالعرض» صفات خواهیم رفت.

۲. توصیف و تبیین «ثبوت بالعرض» صفات الهی برای ذات

صدرالمتألهین با حصر صفات ثبوتی الهی در دو دسته صفات حقیقی و صفات اضافی، قسم دوم را جزو کمالات ذاتی حق تعالی به حساب نیاورده (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۱۰۷)، در مقابل، صفات حقیقی را عین ذات حق تعالی برمی‌شمارد. حیثیت صفات حقیقی متعدد در ذات الهی، حیثیتی واحد است (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۹) که به حیثیت وجوب وجود برگردانده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۲۵۱).

وی کثرت صفات را کثرتی مفهومی می‌داند که در حیطه ذهن تمایز می‌یابد. این کثرت در خارج حیثیتی واحد دارد که عین حیثیت ذات حق تعالی است. صدرالمتألهین در تبیین این مطلب، که حد واسطی بین دیدگاه ابن‌سینا (ابن‌سینا، ق، ص ۱۱۳، همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹) و دیدگاه شیخ‌اشراق است (سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵)، از قاعده بسیط‌الحقیقه و وحدت وجود بهره کامل را برده است. ذات بسیط حق تعالی، در عین بساطت خویش، دارای وحدتی جمعی است و تمام کمالات وجودی را در خود به نحو اندماجی داراست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۱۲۵).

صدرالمتألهین در برخی عبارات خویش، پس از بیان عینیت صفات و ذات الهی و با توجه به بساطت و صرافت وجود، تصریح می‌کند که صفات الهی، وجوداتی بالعرض‌اند که به واسطه وجود حق تعالی موجودیت می‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۳۳۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۶؛ همو، ۱۳۶۳الف، ص ۵۵). صفات از جهت مذکور، شبیه به ماهیات بوده، به واسطه عروض وجود، متصف به وجود می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۱۹۴؛ همو، ۱۳۶۰ب، ص ۳۸) و از این‌رو با بساطت ذات ناسازگار نیستند.

با این حال، ثبوت بالعرض صفات الهی با ثبوت بالعرض ماهیت تفاوتی اساسی دارد. وجود ماهیت، وجودی بالعرض است و از آنجاکه ماهیت بما هی هی، لاموجود و لامعدوم است، موجودیتی فی‌نفسه یا فی‌غیره در خارج نخواهد داشت؛ اما صفات الهی با اینکه در خارج وجودی بالذات ندارند، اما به نحو وجود فی‌غیره (نعنی و غیرمستقل)، در خارج و به عین حیثیت بسیط الهی موجودند. این وجودات ربطی، تا در ذهن منعکس نشوند و مفهوم نگردند، دارای وجودی مستقل، متمایز و متکثر نخواهند شد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۶؛ ج ۷، ص ۲۱۹). از این‌رو صفت تا زمانی که معقول و مفهوم نگردد، صفت به معنای مصطلح خود که نیازمند موصوفی باشد، نخواهد بود. البته این امر به معنای این نیست که ذات حق تعالی، مادام که در کمند مفاهیم نیفتد و صفاتش انتزاع نگردد، خالی از صفات است؛ بلکه ذات الهی، چنان‌که در کلمات صدرالمتألهین نیز مشاهده شد، جامع تمام کمالات به وحدت شخصی خود است؛ لکن کثرت (کثرت صفتی در مقابل صفتی دیگر و همچنین صفت در مقابل موصوف)، تنها پس از انتزاع صفات و تقابل آن با مفهوم موصوف است که حاصل می‌گردد؛ بدین معنا که آنچه متصف به

وجود بالعرض می‌گردد، «وجود استقلالی» صفات در خارج است و نه «اصل ثبوت صفات» برای ذات الهی. از این رو وی در *اسفار* تأکید می‌کند که اطلاق صفات بر ذات الهی، اطلاقی مجازی نیست، بلکه حق تعالی به صورت حقیقی متصف به صفات کمالی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۰).

با نظر به آنچه گذشت و نیز عباراتی که از *صدرالمتألهین* بیان شد و تفریق میان صفات و محکی مفاهیم صفات، می‌توان بیان داشت: «تکثری که برای صفات ثابت است، تکثری ذهنی، عقلی و از حیث مفاهیم بوده که در این حیطة، تکثری حقیقی و بالذات است؛ لکن تکثر محکی این صفات، از آن جهت که صفات به عین ذات حق تعالی، و به حیثیتی واحد موجود هستند، تکثری بالعرض است» (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹).

بخش اول از نکته بیان شده، از آن جهت که مثبت تکثر بالعرض و مجازی برای صفات الهی در خارج است، در مقابل قول سهروردی قرار می‌گیرد؛ زیرا او مفاهیم و اوصاف وجودی در خارج را، چه به صورت بالعرض (وجود نعنی) و چه به صورت حقیقی (وجود محمولی و مستقل) نفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۵). بخش دوم نکته مزبور نیز در مقابل قول *ابن سینا* در رابطه با ترادف مفاهیم اوصاف الهی نزد اوست (ابن سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹). از همین روست که وی دیدگاه خود در ارتباط با صفات وجود و معقولات ثانی فلسفی را «تصالیحی اتفاقی» بین دو دیدگاه *ابن سینا* و سهروردی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۳).

۳. تحلیل معنایی «وجود بالتبع» و مقایسه آن با «وجود بالعرض» در صفات الهی

چنان که در صدر نوشتار اشاره شد، *صدرالمتألهین* ثبوت صفات حقیقی برای ذات حق تعالی را، همانند ثبوت وجود برای ماهیت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۱۹۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۸). همان طور که ماهیات، بالذات متصف به وجود نیستند، صفات الهی نیز بالذات موجود نیستند و هر یک، موجودی بالعرض (به عرض وجود) خواهد بود. با این بیان، اتصاف ماهیات به وجود، همانند صفات، اتصافی بالعرض است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۲۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۹).

با این حال، وی در برخی عبارات دیگر، وجود صفات و ثبوت آنها برای حق تعالی را، «تابع» وجود حق تعالی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۸؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۱۱۳). او در بخش‌های دیگری از تألیفات خویش نیز از اصطلاح «وجود تبعی»، «وجود بالتبع» و مشابه آنها بهره برده است. برای روشن شدن مقصود *صدرالمتألهین* از «وجود تبعی» درباره صفات الهی و اثبات تناقض آن با «وجود بالعرض» یا عدم تناقض آنها، نیازمند بررسی مواضع استعمال این اصطلاح از سوی وی در دیگر مواضع و تحلیل آنها هستیم. به‌طور کلی می‌توان این مواضع را در دو دسته کلی و متفاوت قرار داد:

۱. دسته اول مواضعی هستند که در آنها «وجود و ثبوت بالتبع» در مقابل «وجود و ثبوت بالذات» گرفته شده است. در این مواضع، مقصود *صدرالمتألهین* از «وجود بالتبع»، «وجود بالعرض» یا همان ثبوت مجازی، در مقابل «ثبوت بالذات» یا همان «ثبوت حقیقی» است:

الف) وی در توصیف کیفیت صورت حاصل از اعیان خارجی در نفس، پس از آنکه این صورت را وجود خیالی و شیخ صورت خارجی بیان می‌کند: «الشیخ معدوم بالذات موجود بالتبع، آی بالمجاز» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳ و ۲۴۴)؛

ب) وی در کتاب *مشاعر* و در تحلیل امتناع اعاده نفس و تناسخ و کیفیت تعلق آن به بدن نیز، تعلق بالتبع را تعلق عَرَضی توصیف می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۲۵۴)؛

ج) همچنین *صدرالمتألهین* در توصیف تحقق ماهیت، این تحقق را تحقق تبعی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۹۲). چنان که پیش از این و در ضمن عباراتی از *صدرالمتألهین* اشاره شد، وی تحقق و وجود ماهیت را تحقق بالعرض و مجازی دانسته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۹؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۲۴) و از این رو توصیف تحقق ماهیت به تحقق تبعی، در بدو امر، به معنای یکسان‌انگاری وجود بالتبع با وجود بالعرض و المجاز است؛

د) *صدرالمتألهین* در تحلیل مناط احتیاج ممکن، در مقایسه بین «احتیاج ممکن در موجود شدن» با «احتیاج ممکن در معدوم شدن»، احتیاج به عدم علت را، احتیاجی تبعی می‌داند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۲۶). از آنجاکه احتیاج به عدم علت، در حقیقت عدم احتیاج به علت است و هیچ‌گونه جعل و افاضه وجودی در احتیاج به عدم و معدوم بودن نیست، پس توصیف «احتیاج به عدم» به «احتیاجی تبعی»، در واقع به معنای احتیاجی بالعرض و مجاز خواهد بود؛

ه) جمع‌بندی: چنان که مشاهده شد، موجودات بالتبع در موارد مذکور، در حقیقت موجود نیستند و معدوم‌اند و از همین روست که موجودیتشان، به وزان موجودات بالعرض و مجازی انگاشته می‌شود.

۲. دسته دوم از عباراتی که در آنها از اصطلاح «وجود بالتبع» در کلمات *صدرالمتألهین* استفاده شده است، عباراتی‌اند که در آنها از «وجود بالتبع» یا «وجود تبعی»، برای توصیف وجود ظلی و وجودی که در رتبه‌ای نازل‌تر از وجود بالذات پدید می‌آید، بهره گرفته شده است. در این حیطه نیز «وجود بالتبع» در مقابل «وجود بالذات» قرار می‌گیرد؛ لکن «وجود بالذات» در اینجا، به معنای وجود اعلا و اشد است. از این رو «وجود بالتبع» در این دسته از کلمات، به معنای «مجاز در مقابل حقیقت»، و «عدم در مقابل وجود» و «نیست در مقابل هست» نیست و بنابراین از لحاظ معنایی در مقابل و متضاد «ثبوت بالعرض و المجاز» خواهد بود. در ادامه به بررسی موضعی که مثبت برداشت یادشده در کلمات *صدرالمتألهین* است، می‌پردازیم:

الف) در حکمت متعالیه و تشکیک مراتب وجود، معلول وجود مطلق، چیزی جز رشحات و تنزل مراتب وجود مطلق نیست. مراتب متعدد و مشکک از اعلا به اضعف، همه معالیل و جلوه‌های مختلفی از وجود علی واجب هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۳۴؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۸۷). از سوی دیگر، مراتب متعدد و معالیل حق تعالی، «عدم» نیستند و همگی متصف به وجود و به عبارتی متصف به ظهور وجود می‌گردند. وجود

معلول با چنین تبیینی نزد صدرالمتألهین، نسبت به وجود علت، «وجودی بالتبع» دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۰۲؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۱۵۷)؛

ب) وی در تبیین کیفیت وجود اعراض، وجود آنها را تابع وجود جواهر خویش می‌داند و در عین حال که برای آنها وجودی ماهوی قائل است و آنها را اموری مجازی یا عدمی نمی‌داند، وجودشان را تابع وجود جواهر برمی‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷۵). او از این نکته برای اثبات حرکت جوهری نیز بهره می‌برد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۳۸۹). البته می‌توان قسمت «ب» و «الف» را دو شاهد مجزای از هم در بحث جاری نپنداشت؛ زیرا اعراض یک جوهر نیز، چیزی جز جلوه‌های مختلف و متفاوت یک جوهر نیستند؛

ج) صدرالمتألهین در تبیین مجعول بودن و غیرمجعول بودن لوازم هر ذاتی، بیان می‌دارد که این امر تابع خود ذات است. اگر ذاتی مجعول باشد، لوازم ذات نیز مجعول خواهند بود و اگر ذاتی مجعول نباشد، لوازم ذات نیز مجعول نخواهند بود. از همین‌روست که وی در جعل ماهیات به جعل بسیط قائل است؛ بدین معنا که لوازم یک ماهیت، جدا و به صورت مستقل از ماهیت مجعول و موجود نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۸). از سوی دیگر، لوازم ذات، اموری عدمی و مجازی نیستند و به صورت حقیقی موجودند و از این‌رو با «وجود بالعرض» تفاوت دارند.

وی چنین بیانی را درباره اعیان ثابت نیز تکرار می‌کند. اعیان ثابت، به تبع ذات غیرمجعول حق تعالی، غیرمجعول‌اند و وجودشان وجودی بالتبع خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۴). اعیان ثابت اموری معدوم نیستند، بلکه به وجود حق تعالی موجودند و نسبت به وجود مادی و خلقی معدوم‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۱۶۴)؛

د) صدرالمتألهین در تبیین رؤیت صور موجود در آینه، این صور را موجوداتی می‌خواند که ملحوظ بالذات ناظرند و آینه، ملحوظ بالتبع است. شخص ناظر، هنگام نظر به تصویر موجود در آینه، به آینه نیز نظر می‌افکند و آینه برایش غیر مرئی نیست؛ با این حال، تصویر، بالذات مقصود اوست و آینه بالتبع؛ اما هنگامی که او به خود آینه نظر می‌اندازد و به طور مثال قصد تمیز کردن آن را دارد، آینه ملحوظ بالذات ناظر می‌شود و تصویر ملحوظ بالتبع (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۷۷)؛ و پیداست که لحاظ بالتبع آینه، به معنای ندیدن حقیقی آینه نیست.

صدرالمتألهین آفرینش عالم ماده را نیز تابع آفرینش عالم غیب می‌داند و در تبیین آن از تشبیه دنیا به آینه استعاره گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۱۱۳ و ۱۱۴)؛

ه) جمع‌بندی: چنان‌که مشاهده شد، در همه موارد یادشده، موجود بالتبع، در واقع معدوم نیست و موجود می‌باشد؛ لکن موجودی که در مرتبه نازل‌تری از موجود بالذات قرار دارد و فیض وجودی آن در رتبه‌ای پایین‌تر از موجود بالذات، نصیب آن می‌گردد.

۴. جمع بین دو معنا از «وجود بالتبع» و مقایسه آن با موجودیت صفات الهی

با نظر به آنچه از معانی «وجود بالتبع» در سخنان صدرالمتألهین و جمع‌بندی آنها مشاهده شد، دو معنای ظاهراً متفاوت آشکار می‌گردد. معنای اول هم‌ردیف با «وجود بالعرض و المجاز» است که در مقابل آن «معنای حقیقی»

قرار دارد؛ و معنای دوم همسان با «وجود فرعی نسبت به اصلی» و «متقوم نسبت به مقوم» است که در مقابل آن «وجود اصلی یا مقوم یا علی» قرار می‌گیرد. البته صدرالمتألهین در مقابل هر دو قسم از معنای وجود بالتبع، از اصطلاح «وجود بالذات» بهره می‌برد.

نکته درخور توجه با توجه به عباراتی که از صدرالمتألهین نقل شد آن است که وی، هر دوی صفات الهی و ماهیات را متصف به «وجود تبعی» و همچنین «وجود بالعرض» می‌نماید و به تبع آن، آن دو را به یکدیگر تشبیه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵). از سوی دیگر، وجود بالعرض و مجازی، تنها یکی از کاربردها و معانی وجود تبعی است و در مقابل معنای دیگر، که وجودی حقیقی و البته متنازل است قرار دارد.

با توجه به اتصاف صفات به «ثبوت تبعی» در عین «ثبوت بالعرض»، و با در نظر گرفتن دو معنای در ظاهر متفاوت برای ثبوت تبعی، که تنها یکی از آنها برابر با ثبوت عرضی و مجازی است، در جمع بین دو نوع اتصاف صفات الهی به وجود (تبعی و عرضی)، می‌توان دو راه ارائه کرد:

الف) در همه موارد، مقصود صدرالمتألهین از وجود بالتبع در مورد ماهیات و صفات الهی، معنای اول یعنی وجود بالعرض و مجاز است و از این رو با موضوعی که ماهیات و صفات را به وجود عرضی متصف می‌نماید، ناسازگار نخواهد بود؛

ب) با توجه به برخی عبارات دیگر صدرالمتألهین که ذکر خواهند شد، می‌توان اظهار داشت که وی صفات و همچنین ماهیات را با دو حیث و رویکرد متفاوت لحاظ می‌کند. در موضوعی، آنها را از حیثی که منجر به «ثبوت بالعرض» (بالتبع به معنای اول) می‌گردد، می‌نگرد و در مواضع دیگر، از حیث دیگری که به «ثبوت بالتبع» به معنای دوم می‌انجامد، می‌نگرد.

این دو رویکرد و لحاظ را می‌توان به طور جداگانه در حیطه ماهیات و صفات، چنین توضیح داد:

۱. درباره ماهیت، در موضوعی که صدرالمتألهین آنها را بطلان محض دیده، هیچ‌گونه هویت و وجودی به صورت مطلق برایشان نمی‌بیند، آنها را متصف به وجود بالعرض و مجازی می‌خواند؛ لکن در موضوعی که برای ماهیت وجودی اضافی و اعتباری لحاظ می‌کند، آنها را موجوداتی تبعی می‌نامد. به عبارت دیگر، اگر ماهیت را کاملاً جدا و منسلخ از وجود گرفته، به تنهایی و به دید عقل به آن نظر بیفکنیم، امری اعتباری است که لا موجود و لامعدوم و بطلان محض است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۷۳؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۸۷). از همین رو و با این حیثیت، صدرالمتألهین در موضوعی وجود ماسوای حق تعالی را نفی کرده، فقط او را متصف به موجودیت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۲۳۸)؛ لکن اگر ماهیت را از آن جهت که در خارج و نفس الأمر، امری متحد با وجود است، بنگریم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۱)، حکم احدالمتحدین به دیگری سرایت می‌کند و ماهیت، متصف به موجودیت تبعی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۹۲) و وجود ظلی (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۴۱) خواهد بود. با این اعتبار، موجودات امکانی، منور به نور وجود بوده، همگی

احکام ظلی وجود را خواهند داشت (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۱۲۵). با این حال باید دانست که وجود ظلی در حقیقت ظل الوجود است و هیچ‌گونه تأثیر و تأثری نسبت به ذات وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۳۰۶ و ۳۰۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸). با این اعتبار و لحاظ است که ماهیت، بالتبع و نه بالذات، متصف به وجود می‌گردد.

صدرالمتألهین با برقرار کردن تشابه میان اعیان ثابته در لسان عرفا و ماهیت در لسان حکیمان نیز، هر دو را با «لحاظ فی‌نفسه» و در مقابل وجودِ خلقی و خارجی، معدوم می‌داند؛ لکن برای آنها و به تبع موجودیت وجود، حظی از وجود ظلی را لحاظ و اعتبار می‌کند. به بیان دیگر، آنها معدومیت مطلق ندارند، بلکه نوعی عدم مضاف به وجود خارجی برایشان ثابت است و هنگامی که عدم مضافی برای شیئی ثابت باشد، نوعی «ثبوتُ ما» نیز برای آن ثابت خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۱۶۴)؛

۲. سخن در صفات الهی نیز چنین است. اگر صفات الهی را موجوداتی مستقل، متمایز و در مقابل موصوف اعتبار نماییم، چنین موجوداتی در ذات حق تعالی موجود نخواهند بود. در این حالت، نه‌تنها هیچ تکثری برای این اوصاف حقیقی مستقل، نسبت به ذات حق تعالی ثابت نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۱۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۹)، بلکه اصل صفت در مقابل موصوف نیز از ذات الهی منتفی خواهد گردید و تنها حیثیت ذات باقی خواهد ماند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۶۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰). در این حالت، اتصاف صفات الهی به موجودیت، اتصافی بالعرض و مجاز خواهد بود.

با این حال اگر صفات الهی را از آن جهت که عین ذات‌اند و از همان حیثیت ذات انتزاع می‌شوند لحاظ کنیم، نوعی وجود برایشان ثابت خواهد بود که همانا وجودی فرعی، ظلی، یا همان وجود بالتبع (به معنای دوم) خواهد بود. در وجود بالتبع، محمول (وجود) برای موضوع (اوصاف الهی) «ثابت» است؛ لکن به وجود تبعی موضوع و نه وجود استقلالی و مستقل.

صدرالمتألهین با همین لحاظ دوم و از این حیث است که در جایی، هشدار می‌دهد که ذات الهی را نباید خالی از صفات دانست و ذات به صورت حقیقی دارای صفات کمالی است؛ اگرچه این صفات، مصداقی مستقل از ذات باری تعالی نداشته باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۰). به دیگر بیان، محکی صفات یا همان کمالات الهی، به طور حقیقی در ذات الهی موجودند، لکن نباید در پی مصداقی مستقل و جدای ذات برای این صفات بود که اگر چنین صفاتی در ذات لحاظ شوند، صفاتی خواهند بود که اصل وجود و تکثرشان، وجود و تکثری مجازی خواهد بود. در این اعتبار است که ذات فارغ از صفت است؛ صفاتی که مقابل ذات و مستقل فرض شده‌اند.

با توجه به حیثیات و اعتبارات مختلف است که صدرالمتألهین در *اسرارالآیات*، پس از تبیین کیفیت عینیت صفات و ذات می‌گوید: «صح قول من قال: إن صفاته عین ذاته، صح قول من قال: إنها غیره. صح قول من قال: إنها لا عینه ولا غیره» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۰).

نتیجه‌گیری

ثبوت بالعرض دارای معنای مشخص و متمایزی نزد منطقدانان و فیلسوفان است؛ اما در مقابل، برای ثبوت بالتبع، تعریفی روشن و متمایز ارائه نشده است. این امر سبب کاوش در عبارات صدر/ برای دستیابی به مقصود او از این اصطلاح می‌گردد. با بررسی عبارات وی، برای ثبوت بالتبع دو خاستگاه معنایی متفاوت و البته نزدیک به یکدیگر پدیدار می‌گردد: الف) وجود بالعرض؛ صدرالمتألهین گاه وجود بالتبع را به معنای وجود مجازی و عدم‌الوجود اخذ می‌کند. او از این اصطلاح، در کنار اصطلاح ثبوت بالعرض و المجاز، در مواضعی که درصدد نفی وجود اسقلالی ماهیات یا صفات الهی است، بهره می‌برد. در این معنا، اتصاف وجود ماهیت و صفات باری تعالی، به «ثبوت بالعرض» و «ثبوت بالتبع» یکسان است؛ ب) وجود ظلی: گاه صدرالمتألهین وجود تبعی را به معنای وجود ظلی و ظهورالوجود اخذ می‌کند و از آن، در مواضعی که درصدد اثبات نوعی وجود تنزل‌یافته و ظلی برای صفات الهی و ماهیت است، بهره می‌برد. این معنا در حالتی قصد می‌شود که دیگر خبری از لحاظ و اعتبار «وجود صفت در مقابل ذات باری تعالی و وجود ماهیت در مقابل وجود» و تباین آنها با یکدیگر نیست. به بیان دیگر، در این مواضع، صدرالمتألهین به وجود صفات الهی از حیث اینکه ظهور ذات هستند، و به وجود ماهیت از حیث اینکه ظهورالوجودند، می‌نگرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ق، *تسع رسائل*، قاهره، دار العرب.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *کنساف اصطلاحات الفنون*، بیروت، مکتبه لبنان.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۷۰، *کتاب التعریفات*، تهران، ناصر خسرو.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۹۸۱، *تسرح اسفار (مطبوع در ضمن اسفاراربعه)*، بیروت، دار الاحیاء التراث.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات (التلویحات)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی‌نام.
- _____، ۱۴۰۴ق، *تسرح الهدایة الاثریة*، بیروت، تاریخ العربی.
- _____، ۱۴۲۸ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، طلیعه نور.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة*، مشهد، مرکز الجماعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *الف، المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۷، *سه رساله فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، بی‌تا، *حاشیه بر الهیات شفاء*، قم، بیدار.

تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریهٔ قدما

12beigy@gmail.com

مهدی احمدخان بیگی / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۷

دریافت: ۹۶/۰۲/۲۷

چکیده

اولیات به عنوان پایه‌ای از معارف بشری، همواره مورد توجه معرفت‌شناسان بوده و هست. کانون این توجه در این‌گونه قضایا، معیار صدق است. «ارجاع اولیات به علم حضوری» نظریه‌ای خاص در این باره است. مبدع این نظریه، آیت‌الله مصباح، بر این باور است که ملاک صدق اولیات را باید در اشراف حضوری به حاکی، محکی و حکایت دنبال کرد. در مقابل، برخی از اندیشمندان معتقدند اگر موضوع در قضیهٔ اولی، دارای مصداق در نفس الامر متناسب خویش باشد، آن‌گاه قضیهٔ اولی از آن مصداق در عالم واقع نیز حکایت می‌کند. در این دیدگاه نمی‌توان محکی در این‌گونه قضایا را به علم حضوری ارجاع داد؛ چراکه ما هیچ‌گاه به امور بیرون از خویش اشراف حضوری نخواهیم داشت؛ اما با تحلیل قضایای اولی می‌توان به این نتیجه رسید که قضایای اولی، هیچ حکایتی از مصادیق محقق خویش در عالم واقع یا حقیقت لاشروطی که در ضمن مصادیق موجود است، ندارند. در این میان آیت‌الله مصباح ما را به سرمنزلی بدیع دعوت می‌کند. ایشان بر این باور است که محکی قضایای اولی را باید نه در حکایت مفاهیم از عالم واقع، بلکه در فرض حکایت آنها از عالم واقع دنبال کرد.

کلیدواژه‌ها: قضیهٔ اولی، حاکی، محکی، معیار صدق، فرض حکایت.

بنا بر تعریف برگزیده، گزاره بدیهی در برابر نظری، قضیه‌ای است که برای تصدیق آن، هیچ نیازی به اقامه استدلال نیست. قضایای بدیهی نیز بنا بر نظریهٔ منتخب، به دو دستهٔ وجدانیات و اولیات تقسیم می‌شوند. «وجدانیات» قضایای حاکی از علوم حضوری، و «اولیات» گزاره‌هایی‌اند که صرف تصور رابطهٔ طرفین قضیه برای تصدیق آن کافی است. بر اساس دیدگاه مبنای‌گرایی در معرفت‌شناسی، معیار صدق گزاره‌های نظری، ارجاع آنها از طریق استدلال به گزاره‌های بدیهی است؛ البته استدلالی که هم از لحاظ صورت و هم محتوا در صحت کامل باشد؛ اما درباره ملاک و معیار صدق گزاره‌های بدیهی اختلاف‌نظر وجود دارد. در این میان متفکران مسلمان، با تمسک به علم حضوری و استناد به خطاناپذیری آن، معیار صدق گزاره‌های وجدانی را در بازگشت به این علوم دنبال می‌کنند؛ اما آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است، دستهٔ دوم بدیهیات است. بدون اولیات، اقامه استدلال و صعود معرفتی ممکن نخواهد بود؛ اما اندیشمندان مسلمان نیز در باب معیار صدق گزاره‌های اولی با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۶-۳۳۴). اختلاف در این سطح به حدی حساس و بغرنج است که اشتباهی کوچک می‌تواند تمامی بنای معرفت و یقین را ویران سازد. حال نظریهٔ ارجاع در معرفت‌شناسی اسلامی، نظریه‌ای خاص در باب معیار صدق بدیهیات است که معیار صدق اولیات را مانند وجدانیات، در ارجاع به علم حضوری می‌پوید.

بر اساس نظریه یادشده علم به حاکی، محکی و حکایت در اولیات، علمی حضوری است؛ از این‌رو هیچ خطایی در اولیات رخ نخواهد داد. به‌رغم سهولت ارجاع حاکی به علم حضوری، اما ارجاع محکی اولیات به علم حضوری در مقایسه با وجدانیات از دشواری خاصی برخوردار است. به‌راستی چگونه می‌توان محکی در گزاره‌هایی مانند: «معلول علت دارد»، «کل بزرگ‌تر از جزء خود است» و «هر پدری فرزند دارد» را به علم حضوری ارجاع داد، به‌رغم آنکه موضوع در این دست قضایا در بیرون از ما نیز دارای مصداق است و ما هیچ‌گاه به آنها علم حضوری نخواهیم داشت؟

۱. بررسی حکایت اولیات از مصداق محقق موضوع

پیش از ورود به اصل بحث، آشنایی با سه اصطلاح «مصداق بالذات»، «مصداق بالعرض» و «حقیقت لابلشرط» ضروری است. مراد از «مصداق بالذات»، مصداق یک مفهوم کلی در عالم واقع، بدون عوارض مشخصهٔ آن است. در برابر این اصطلاح، «مصداق بالعرض» است که مراد از آن، مصداق با لحاظ عوارض مشخصه است. روشن است که مصداقیت مصداق بالعرض، نیاز به واسطه در عروض داشته، مجازی است. همچنین برخی اندیشمندان که وجود کلی در عالم واقع را ممتنع نمی‌دانند، بر این باورند که وجود مصداق بالذات در عالم واقع، واسطه در ثبوت برای وجود دیگری است. ایشان معتقدند که اگر یک مفهوم کلی ماهوی در عالم واقع دارای مصداق بالذات باشد، در ضمن وجود مصداق بالذات، حقیقتی لابلشرط نیز تحقق دارد که با اصطلاح «کلی طبیعی» بدان اشاره می‌شود. گرچه قاطبهٔ قائلان به وجود کلی، تنها در ازای مفاهیم کلی ماهوی، حقیقتی در ضمن افرادشان در عالم واقع قائل‌اند؛ ولی از آنجاکه قول به وجود کلی در عالم واقع به استناد وجود مصداق بالذاتش منحصر در مفاهیم ماهوی

نیست و می‌توان آن را درباره همه مفاهیم کلی مطرح نمود، از این‌رو در نوشتار حاضر برای اشاره به این نظریه به جای اصطلاح «کلی طبیعی» از اصطلاحی با عمومیت بیشتر یعنی «حقیقت لاشروط» بهره می‌بریم؛ گرچه اصل قول به وجود کلی در عالم خارج را مخدوش می‌دانیم (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۵).

گرچه موضوع در قضایای اولی، می‌تواند در عالم واقع دارای مصداق باشد، ولی به نظر می‌رسد این قضایا حتی از مصداق بالذات موضوع، خواه محقق باشد یا مقدر، و حتی از حقیقت لاشروط در ضمن آنها (با فرض قبول وجود کلی در ضمن افراد، در عالم خارج) حکایت بالذات نخواهند داشت، تا عدم علم حضوری به این امور، مانعی برای ارجاع محکی این گزاره‌ها به علم حضوری به شمار نیاید. حکایت بالذات، در برابر حکایت بالعرض و المجاز است؛ یعنی گرچه گزاره اولی از مصداق محقق یا مقدر موضوع حکایتی واقعی ندارد، ولی این قابلیت را دارد که با انضمام به قضیه‌ای دیگر و با اقامه یک قیاس، به قضیه‌ای در نتیجه برسیم که از اسناد حکم به مصداق محقق یا مقدر موضوع حکایت کند؛ اما باید توجه داشت که در این صورت قضیه مزبور، اولی نیست، بلکه قضیه‌ای نظری است که برای تصدیق آن نیازمند اقامه استدلال بوده‌ایم.

دلیل اول بر این سخن را باید در تعریف بدیهیات اولیه دنبال کرد. طبق تعریف، قضایای اولی، قضایایی هستند که صرف تصور رابطه طرفین، برای تصدیقشان کافی است و به اقامه هیچ استدلالی نیاز ندارند؛ درحالی که اگر این قضایا را حاکی از مصادیق محقق در ظرف متناسب‌شان بدانیم، آن‌گاه به دلیل آنکه اثبات تحقق موضوع در این‌گونه قضایا نیازمند استدلال است، برای تصدیق کل قضیه نیازمند استدلال خواهیم بود. مطلب مزبور را در قالب یک مثال دنبال می‌کنیم. اثبات وجود یک شیء در عالم بیرون از خودمان نیازمند استدلال است و همچنین اثبات اینکه آن شیء معلول بوده و نیازمند علت است، خود استدلال دیگری را می‌طلبد. حال اگر گزارهٔ اولی «هر معلولی علت دارد» را حاکی از مصادیق محقق یا مقدر موضوع بدانیم، معنایش این است که این گزاره حتی از تمامی مصادیقی که اثبات معلولیتشان به احراز و استدلال نیاز دارد نیز حکایت می‌کند و آن‌گاه این مطلب با بی‌نیازی مطلق اولیات از اقامه هرگونه استدلال، در تنافی کامل است.

اما دلیل دوم این است که اگر گزاره‌های اولی از مصادیق بالذات خویش و یا حقیقت لاشروط در ضمن آنها، حکایتی می‌داشتند، آن‌گاه می‌باید با فرض انعدام این مصادیق و معنای لاشروط محقق در ضمن آنها، صدق گزاره‌های مزبور دچار خدشه می‌شد؛ درحالی که با این فرض هیچ لطمه‌ای به صدق و اعتبار اولیات وارد نمی‌گردد. این در حالی است که عدم تلازم میان فرض حکایت برای مفهوم موضوع و محمول در یک قضیه، برای اولی نبودن آن کافی است. در واقع اتحاد مفاهیم در گزاره‌های اولی به گونه‌ای درهم تنیده است که اگر بنا بر فرض مورد نقضی برای اولیات معرفی گردد، به جای آنکه اصل قضیهٔ اولی ابطال گردد، در صدق مفهوم موضوع بر آن مورد نقض، خدشه وارد می‌شود.

دلیل سوم به اختلاط قضایای اولی و نظری معطوف است. اگر میان قضایایی که صرف تصور طرفین برای تصدیق آنها کافی است (اولیات)، با قضایایی که از مصادیق محقق خویش در عالم واقع حکایت می‌کنند، تمایزی

وجود نداشته باشد، پس آن‌گاه باید قضایایی مانند «وجود مجردات تحقق دارد» یا «واجب‌الوجود، موجود است» یا دیگر قضایایی که در الهیات بالمعنی الاعم و الاخص از آنها بحث شده و برای صحتشان استدلال اقامه می‌کنیم، همگی در زمره قضایای اولی باشند؛ چراکه از طرفی صرف تصور طرفین برای تصدیق آنها کافی است و از طرف دیگر بنا بر مبنای مزبور از مصادیق محقق خویش در عالم واقع حکایت دارند؛ درحالی‌که این‌گونه قضایا نیازمند استدلال بوده، از این‌رو کاملاً از اولیات ممتازند و تنها از لحاظ الفاظ به یکدیگر شباهت دارند.

در واقع نظریه مزبور همان اشکال سوئزکتویسم دکارت را در پی دارد؛ چراکه به محض تصور اجزای قضیه «واجب‌الوجود موجود است» و تصدیق آن، نمی‌توان نتیجه گرفت که واجب‌الوجود در عالم واقع موجود است؛ بلکه گزاره مزبور یک گزاره حقیقیه است. از این‌رو می‌باید تحقق واجب‌الوجود در عالم واقع را از طریق دیگری احراز کرد. دکارت و قبل‌تر از آن آسلم نیز در اثبات وجود خدا از این‌روش بهره می‌بردند. دکارت معتقد بود هر آنچه صرفاً در ذهن به نحو کاملاً واضح و متمایز به یک مفهوم تعلق داشته باشد، به مصداق آن در عالم واقع نیز تعلق می‌گیرد. به بیان دیگر او نیز محکی اولیات را همان مصادیق محقق آنها در عالم واقع می‌دانست، و از همین‌رو درک متفاوت انسان در صورت خلقی جدید را کاملاً محتمل می‌دانست و برای رفع این احتمال، به عدم فریبکاری خداوند استناد می‌کرد (ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۴۵).

با دقت در تعریف قضایای حقیقیه می‌توان به دلیل دیگری بر عدم حکایت اولیات از مصادیق محقق پی برد. بنا بر تعریف، در قضایای حقیقیه، حکم بر روی «حقیقت موضوع» می‌رود نه روی مصادیق محقق یا مقدر یا حتی حقیقتِ لا بشرط در ضمن آنها. به بیان دیگر حکایت یک قضیه حقیقیه، تام است، خواه مصداقی از موضوع در عالم واقع تحقق داشته باشد و خواه نداشته باشد و خواه حقیقتی لا بشرط در ضمن آنها محقق باشد، خواه نباشد؛ یعنی حکایت این قضایا با انصراف از حکایت از مصادیقش در عالم واقع تمام می‌گردد؛ حال چگونه ممکن است که این‌گونه قضایا از همان چیزی که در حین حکایت از حکایت آنها صرف‌نظر شده است، حکایت کند؟ این خود گواه آن است که قضیه حقیقیه حکایتی از مصادیق محقق خویش در عالم واقع یا حقیقتِ لا بشرط در ضمن آنها ندارد.

قضایای حقیقیه بسیاری داریم که موضوع آنها در نفس الامر متناسبشان، هیچ مصداقی ندارد و از این‌رو حقیقت لا بشرط نیز در ضمن آنها محقق نیست. در اینجا برخی متفکران بر این باورند که محکی در نفس الامر دیگری تحقق دارد؛ مثلاً برخی عالم ذهن را معرفی می‌کنند و برخی ممکن است عالم فرض را معرفی کنند؛ درحالی‌که با تغییر در وعاءِ تحقق محکی، حکایت حاکی نیز تغییر می‌کند. مثلاً اگر امروز دایناسور در عالم واقع تحقق ندارد، ولی برای آن محکی‌ای در عالم فرض در نظر می‌گیریم. آنچه از مفهوم مزبور حکایت می‌کند، مفهوم «دایناسور فرضی» خواهد بود، نه مفهوم «دایناسور». لذا این گمان که «قضایای حقیقیه از حقیقت موضوع در هر وعائی حکایت می‌کند، اگر ظرف تحقق حقیقت لا بشرط یا مصداق آن صرفاً عالم فرض باشد، آن‌گاه آن قضیه حقیقیه صرفاً از آن مصداق فرضی و حقیقت لا بشرط در ضمن آن حکایت خواهد نمود و اگر همان قضیه علاوه بر عالم فرض، در عالم واقع نیز دارای مصداق باشد، علاوه بر مصداق فرضی از مصداق محقق خویش در نفس الامر متناسبش نیز حکایت خواهد نمود»

(برهان و فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۰-۳۲) گمانی نادرست است؛ چراکه قضیه واحد نمی‌تواند هم از مصداق حقیقی موضوع و هم از مصداق فرضی توأمان حکایت نماید؛ چراکه در حکایت از هر یک، صرف‌نظر کردن از دیگری شرط است.

بیان یک اشکال و پاسخ آن

اگر محکی قضایای حقیقه و از آن جمله قضایای اولی را مصادیق محقق موضوع ندانیم، پس چگونه به احکام ذاتی محکی پی برده می‌شود؟ به‌راستی چگونه ممکن است که احکام ذاتی یک مفهوم را بدون مراجعه به مصادیقش کشف، و بر آن حمل کرد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت تمایز وجود ذهنی مفاهیم با دیگر موجودات درونی از قبیل حالات، عواطف و احساسات، در این است که این موجودات به گونه‌ای هستند که می‌توانند از امری در وراء خود حکایت کنند. به بیان دیگر وجود هر مفهوم به گونه‌ای است که ذهن می‌تواند تحقق امر دیگری کاملاً شبیه به آن را در ورایش فرض کند. از این بیان می‌توان به این نکته پی برد که مفاهیم مانند لوح سفیدی نیستند که هیچ خصوصیتی نداشته باشند، بلکه مفاهیم ویژگی‌هایی دارند که ذهن می‌تواند تحقق شیئی در ورای خویش را دقیقاً شبیه به همان ویژگی‌ها فرض کند. از آنجاکه هر مفهومی قابلیت شباهت با امری در ورای خویش را به نحو ذاتی داراست، ذهن می‌تواند از طریق علم حضوری به ویژگی‌های آن مفهوم، خصوصیات و ویژگی‌های محکی آن مفهوم را از راه فرض تحقق محکی قبل از تحقق واقعی محکی و حتی قبل از علم به وجودش بازشناسد. برای مثال هنگامی که تصویر یک منظرهٔ زیبا در ذهن خویش می‌سازیم، این مفهوم و تصویر ذهنی، یک مفهوم بی‌محتوا و فاقد ویژگی نیست؛ بلکه واجد خصوصیتی است. از همین رو تنها از منظره‌ای در خارج حکایت خواهد کرد که آن منظره در عالم خارج نیز واجد ویژگی‌هایی دقیقاً شبیه به ویژگی‌های تصویرش در ذهن باشد. بنابراین ذهن از راه علم به ویژگی‌های درونی یک تصویر یا مفهوم، به خصوصیات محکی آن حتی قبل از علم به وجودش علم می‌یابد. پس در علم حصولی قرار نیست که با مراجعه مستقیم به خود محکی بدون واسطه‌گری مفهوم و ویژگی‌های آن به ویژگی‌های مفروض محکی پی برده شود تا اگر در قضایای اولی به صرف تصور موضوع و فرض حکایت برای آن، به مفهوم محمول و حمل آن بر موضوع ناآل آمدم، به دلیل عدم مراجعه به مصادیق در عالم واقع در صدق این‌گونه قضایا تشکیک ورزیم.

تا بدینجا به این نتیجه می‌رسیم که هر مفهوم ذهنی‌ای، قابلیت شباهت تام با امری در ورای خود را دارد؛ قابلیت که برای هر مفهوم ذاتی است، و سبب تمایز آن از دیگر موجودات درونی است. به واسطهٔ این قابلیت در مفاهیم است فاعل شناسا به شرط توجه می‌تواند از این مفاهیم به امری در ورای خود منتقل شود و از آنها به واسطه مفاهیم حکایت کند؛ اما باید توجه داشت که مبحث شباهت در مفاهیم، غیر از مبحث حکایت است. گرچه برای تحقق حکایت، مشابهت تام میان مفهوم و محکی آن لازم است، اما کافی نیست؛ بلکه در کنار این شرط هستی‌شناسانه، به شروط روان‌شناسانهٔ دیگری از قبیل توجه، حکم و اذعان فاعل شناسا نیز نیازمندیم. بنابراین اگر حتی مشابهت تام میان یک مفهوم در ذهن با محکی‌اش در عالم خارج برقرار باشد، ولی فاعل شناسا به این

مشابهت توجه نکند و در قالب حکم و اذعان در یک تصدیق از حاکی به محکی منتقل نگردد، هیچ حکایتی رخ نخواهد داد. در این دیدگاه هیچ تصویری از محکی خویش در نفس الامر متناسیس حکایتی نخواهد داشت؛ حتی اگر میان آن تصور و شیء در عالم واقع به لحاظ هستی‌شناسانه، مشابهت تام برقرار باشد. البته می‌توان برای تصورات نه حکایت، بلکه فرض حکایت در نظر گرفت و آن‌گاه از فرض حکایت برای آنها حکایت نمود که معتقدیم قضایای اولی از فرض حکایت برای مفاهیم و رابطه‌بی‌واسطه میان آنها حکایت می‌کنند.

اما اگر همراه با مشهور (برهان و فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۱-۳۸) حکایت را بی‌نیاز از توجه و اراده فاعل شناسا بدانیم، در این صورت حکایت را تا مقام مشابهت میان حاکی و محکی تقلیل داده‌ایم و از آنجاکه مشابهت، یک ویژگی ذاتی و البته هستی‌شناسانه میان مفهوم و محکی آن است و ارتباطی با اراده و توجه فاعل شناسا ندارد، از این رو ممکن است گمان شود که حکایت برای هر مفهوم نیز ذاتی است و هیچ نیازی به توجه و اراده فاعل شناسا ندارد. در این دیدگاه اگر محکی یک مفهوم که مشابهت تام میان آنها بر قرار است، در نفس الامر متناسب تحقق داشته باشد، در آن صورت آن مفهوم بدون نیاز به توجه و اراده فاعل شناسا، در حال حکایت از آن محکی است. روشن است که بر اساس این نظریه نمی‌توان به محکی در گزاره اولی مانند «هر معلولی علت دارد» علم حضوری داشت؛ چراکه مفهوم «معلول» در گزاره مزبور از هر آنچه هم‌اکنون در خارج تحقق دارد و معلول است، حکایت می‌کند؛ اما همان‌گونه که بیان شد، حکایت غیر از مشابهت است. حکایت فعل فاعل شناساست که غیر از شرط هستی شناختی مشابهت، به شروط روان‌شناختی‌ای همچون توجه و اراده فاعل شناسا نیز نیازمند است.

۲. محکی قضایای حقیقیه از منظر آیت‌الله مصباح

حال که حکایت قضایای حقیقیه به نحو عام و حکایت اولیات به نحو خاص را از مصادیق محقق خویش در عالم واقع نفی کردیم، این پرسش پیش می‌آید که محکی این‌گونه قضایا چیست؟ به بیان دیگر اگر قضایای حقیقیه، از مصادیق خویش در عالم واقع یا حقیقت لاشروط در ضمن آنها حکایتی ندارند، بنابراین از چه امری حکایت بالذات دارند؟ به‌راستی مراد از «حقیقت موضوع» در قضایای حقیقیه چیست؟ پاسخ این است که مراد از «حقیقت موضوع» در این‌گونه قضایا، فرض تحقق مصداق در عالم واقع در ازای مفهوم موضوع در ذهن است؛ به شرط آنکه از هر حیثیتی جز حیثیت حکایت آن مفهوم از مصداق مفروض صرف‌نظر شود. مثلاً در گزاره «معلول علت دارد» حکم بر روی «حقیقت معلولیت» یا «معلول از آن جهت که معلول است» رفته است و مراد از «حقیقت معلول»، هر آن امری است که در عالم واقع بنا بر فرض، معلول است و مفهوم «معلول» در ذهن می‌تواند از آن حکایت داشته باشد؛ به شرط آنکه از هر حیثیت دیگری جز حیثیت معلولیت صرف‌نظر شود. از آنجاکه برای کشف احکام معلول، از آن جهت که معلول اند، تنها باید ذات معلولیت را لحاظ کرد و از هر امری بیرون از ذات منصرف شد، از این رو می‌گوییم قضایای حقیقیه از «حقیقت موضوع» حکایت دارند.

به بیان دیگر پس از انصراف از حکایت از مصادیق موضوع در عالم واقع، در عوض وارد در عرصه فرض می‌شویم

و در صدد حکایت از فرض تحقق موضوع (مصدق مفروض) در ظرف متناسبش بر می‌آییم. دقیقاً از همین روست که بسیاری از متفکران، قضایای حقیقه را در حکم قضایای شرطیه دانسته‌اند؛ چراکه با این انصراف در قضایای حقیقه، از حکایت مفاهیم از مصادیق محقق در ظرف متناسبشان یا حقیقت لابلشروط در ضمن آنها دست می‌کشیم و به عالم فرض و اعتبار می‌گذاریم و در مقام حکایت از فرض حکایت برای مفاهیم از مصادیق مفروض برمی‌آییم. بنابراین برای احراز صدق این دست قضایا به جای عالم واقع و مصادیق محقق در آن، باید به عالم فرض و مصادیق مفروض مراجعه کرد. حال اگر فرض حکایت برای موضوع، با فرض حکایت برای مفهوم دیگر اتحاد داشته باشند، آن‌گاه می‌توان از اتحاد این دو فعالیت فرضی ذهن، در قالب یک قضیه حقیقه حکایت کرد.

۳. محکی قضایای اولی از منظر آیت‌الله مصباح

حال که به محکی قضایای حقیقه واقف شدیم، می‌توان به محکی قضایای اولی که قسمی از این دست قضایا هستند، پی برد. روشن است که محکی این‌گونه قضایا نیز مانند هر قضیه حقیقه دیگر رابطه تلازم یا اتحاد میان فرض حکایت برای مفاهیم (موضوع و محمول) است؛ اما باید توجه داشت که رابطه میان فرض حکایت برای مفاهیم در قضایای اولی با دیگر قضایای حقیقه متفاوت بوده، نوعی رابطه ویژه است. اینک به توضیح این رابطه می‌پردازیم.

از مباحثی که تاکنون داشتیم به این نتیجه رسیدیم که قضیه اولی، از تلازم یا اتحاد میان فرض حکایت برای مفاهیم حکایت می‌کند؛ اما نخستین مشکل وقتی نمایان می‌شود که بدانیم علاوه بر اولیات، وجدانیات نیز توانایی حکایت از فروض ذهن و تلازم میان آنها را دارند. هنگامی که یک قضیه وجدانی، از فرض حکایت برای مفاهیم و رابطه میان آنها حکایت می‌کند، علاوه بر تلازم یا اتحاد میان فرض حکایت برای مفاهیم، از حیثیات وجودی این فروض نیز حکایت می‌شود؛ اما در قضیه اولی محکی چیز دیگری است. اگر از تمام حیثیاتی که می‌توان برای فرض حکایت برای یک مفهوم در نظر گرفت، صرف‌نظر کنیم و تنها به فرض، از حیث تعلقش به حکایت نظر داشته باشیم و به دنبال کشف آن دسته از احکامی باشیم که فرض مزبور تنها از حیث حکایت‌گری‌اش داراست، آن‌گاه گزاره حاکمی از این حیثیت خاص، گزاره‌ای اولی خواهد بود. بنابراین برای خروج قضایای وجدانی، می‌باید قید «صرفاً» را در تعریف محکی اولیات بیفزاییم؛ یعنی باید بگوییم: محکی قضیه اولی، صرفاً تلازم یا اتحادی است که میان مفاهیم از جهت فرض حکایت برای آنها تحقق می‌یابد.

اما مشکل دوم این است که اگر قضایای اولی را حاکمی از فروض ذهن و رابطه میان آنها بدانیم، آن‌گاه شأن این قضایا که پایه‌ای برای هر قضیه نظری است، به اندازه داستان‌های خیالی و افسانه‌هایی که هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند، تقلیل یافته است؛ اما این اشکال نیز در صورتی وارد است که ما علاوه بر فرض حکایت برای مفاهیم، تلازم یا اتحاد میان آنها را نیز فرضی بدانیم. در واقع داستان‌ها و اسطوره‌ها آن دسته از فروض ذهنی هستند که حقیقتاً میان آنها تلازم و اتحادی وجود ندارد؛ از این رو تلازم یا اتحاد میان آنها را نیز فرض می‌گیریم؛ اما تلازم یا اتحاد میان فروض در قضایای اولی، تلازم یا اتحادی واقعی است. مثلاً به علم حضوری می‌یابیم که حقیقتاً

فرض حکایت برای مفهوم «معلول» از یک شیء، فرض حکایت برای مفهوم «دارای علت» را از همان شیء بدون نیاز به فرض و اعتبار دیگری در پی دارد؛ اما در تلازم میان دو مفهوم «قالیچه» و «پریدن» نه‌تنها حکایت این دو مفهوم فرضی است، بلکه تلازم آنها نیز یک تلازم کاملاً فرضی و اعتباری است. حال برای تمییز گزارهٔ اولی از چنین قضایایی، کافی است که کلمه «واقعی» را نیز در تقریر محکی اولیات بیفزاییم؛ یعنی بگوییم: «محکی قضیهٔ اولی، صرفاً تلازم یا اتحاد واقعی میان حکایت فرضی مفاهیم است».

اما پرسش‌ها دربارهٔ محکی اولیات، به اینجا خاتمه نمی‌یابد. پرسش دیگر دربارهٔ ملاک تمایز قضایای حقیقیه از گزاره‌های اولی است. هر قضیهٔ اولی، نوعی قضیهٔ حقیقیه است؛ ولی به‌رغم آنکه در هر قضیهٔ حقیقیه نیز صرفاً از رابطهٔ واقعی میان حکایت فرضی مفاهیم حکایت می‌شود، با این همه بسیاری از قضایای حقیقیه (مانند شمار فراوانی از گزاره‌های علوم ریاضی، هندسه و منطق)، در ذیل قضایای نظری گنجانده می‌شوند. حال پرسش این است که قضیهٔ اولی، چه وجه تمایزی با دیگر قضایای حقیقیه دارد؟ برای پاسخ به این پرسش به انواع روابط میان مفاهیم و حکایت آنها پرداخته، این روابط را به دو دستهٔ مستقیم یا بی‌واسطه و غیرمستقیم یا باواسطه تقسیم کردیم. گاهی فرض حکایت برای یک مفهوم، بدون نیاز به فرض حکایت برای مفهوم دیگر، به‌طور مستقیم به فرض حکایت برای مفهوم دیگر می‌انجامد و این در صورتی است که مفهوم دوم ذاتی بابِ برهان برای مفهوم اول باشد. این نوع رابطه را «رابطهٔ مستقیم» یا «بی‌واسطه» می‌نامیم. در اینجا است که تلازم یا اتحاد میان دو فرض، بدون واسطه شدن هیچ مفهومی به علم حضوری قابل دریافت است. قضیهٔ حاکی از این نوع تلازم را اولی می‌دانیم؛ ولی اگر صرف فرض حکایت برای یک مفهوم به فرض حکایت برای مفهوم دیگر نینجامد و این تلازم منوط به فرض حکایت برای مفهوم سوم یا بیشتر باشد، در این صورت علم به این تلازم یا اتحاد واقعی، علمی با واسطه مفهوم و در نتیجه حصولی خواهد بود و لذا خطا نیز در آن متصور است. تمامی قضایای حقیقیه نظری، در این دسته گنجانده می‌شوند. پس می‌توان نتیجه گرفت که به منظور خروج قضیهٔ حقیقیهٔ نظری، باید قید دیگری را نیز به محکی قضایای حقیقیهٔ اولی افزود و آن قید «بی‌واسطه» است. با لحاظ این قید باید گفت: «محکی قضیهٔ اولی، صرفاً تلازم یا اتحاد واقعی و بی‌واسطه میان حکایت فرضی مفاهیم است».

اما آیا باید قضایای اولی را در قضایایی که رابطهٔ موضوع و محمولشان ضرورت است، منحصر ساخت؟ آیا قضایایی مانند «موجود، معدوم است بالامتناع» و یا گزاره‌های مانند «موجود واجب‌الوجود است، بالامکان» را نمی‌توان جزو قضایای اولی به شمار آورد؟ با اینکه در این دو قضیه، نه‌تنها فرض حکایت برای مفهوم موضوع با فرض حکایت برای مفهوم محمول هیچ اتحاد یا تلازمی ندارند، بلکه در گزارهٔ اول، این دو فرض با یکدیگر در تنافر و تعاند کامل‌اند. به نظر می‌رسد همان‌گونه که تلازم واقعی و بی‌واسطه میان فرض حکایت برای دو مفهوم را به علم حضوری می‌بایم، عدم تلازم یا حتی تعاند واقعی و بی‌واسطه میان فرض حکایت برای یک مفهوم نسبت به مفهوم دیگر نیز قابل دریافت به علم حضوری است. بنابراین نباید قضایای اولی را در قضایایی که جهت آنها

ضرورت است و یا در گزاره‌هایی که رابطهٔ موضوع و محمول آنها اتحادی است و یا در گزاره‌هایی که رابطهٔ تلازم میان مقدم و تالی آن برقرار است، محدود کرد. از این رو برخلاف تلقی اولیه، لزومی به ذکر الفاظی همچون «رابطهٔ تلازم» یا «رابطهٔ اتحادی» در تبیین محکی اولیات نداریم و بهتر آن است که از الفاظ عامی همچون «رابطه» یا «ارتباط» بهره بریم تا تعریف مزبور شامل دیگر قضایای اولی نیز بشود. در آخر با توجه به این نکته باید گفت که محکی قضیهٔ اولی، صرفاً رابطهٔ واقعی و بی‌واسطه میان حکایت فرضی مفاهیم است که در محضر ذهن رخ می‌دهد؛ از این رو بدان علم حضوری خواهیم داشت. با عنایت به تبیین دقیق محکی اولیات و ارجاع آن به علم حضوری، نظریهٔ ارجاع اولیات در سه بخش خود یعنی بازگشت حاکی، محکی و حکایت به علم حضوری کامل می‌شود و بدین‌روی، یکی از مهم‌ترین پایه‌های معرفت بشری اتقان لازم را پیدا می‌کند.

۴. مقایسه نظریه قدما با نظریه آیت‌الله مصباح

در اینجا ممکن است گمان رود که نظریهٔ ارجاع، در واقع تتمه و تکمله‌ای بر نظریهٔ قدماست؛ چراکه قدما نیز صرف تصور اجزای قضیه و رابطهٔ میان حکایت آنها را برای احراز صدق آن کافی می‌دانند؛ درحالی که به نظر می‌رسد این کلام صحیح نباشد؛ چراکه تا وقتی قضایای اولی را حاکی از مصادیق بالذات یا حقیقت لایشرط در ضمن آنها در عالم واقع می‌دانیم، پافشاری بر احراز صدق این‌گونه قضایا از طریق تصور دقیق اجزای قضیه، نمی‌تواند ملاکی برای یقین معرفت‌شناختی باشد، بلکه در نهایت توجیهی برای یقین روان‌شناختی در این دست قضایا خواهد بود. به بیان دیگر دغدغهٔ یک معرفت‌شناس در اولیات این نیست که فاعل شناسا چگونه و در طی چه مراحل گزارهٔ اولی را تصدیق می‌کند و آن را مطابق با واقع می‌داند، بلکه وی به دنبال تبیین این نکته است که از کجا معلوم این گزاره‌ای که به هر دلیل مورد تصدیق فاعل شناسا قرار گرفته، واقعاً با محکی خویش نیز مطابقت داشته باشد؟ به عبارت دیگر در معرفت‌شناسی به دنبال احراز صدق واقعی هستیم، نه صدق پنداری؛ درحالی که اگر همراه با برخی قدما، محکی قضایای اولی را مصادیق بالذات یا حقیقت لایشرط در ضمن آنها در عالم واقع بدانیم (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۳ و ۳۲۴)، آن‌گاه نمی‌توان در مقام تبیین تصدیق معرفت‌شناسانهٔ اولیات، به تصور رابطهٔ اجزای قضیه که در نهایت تنها ملاکی برای تصدیق روان‌شناختی است استناد کرد.

از این رو آیت‌الله مصباح، اساساً قضیه‌ای را که از مصادیق یا حقیقت لایشرط در ضمن آنها حاکی باشد، «اولی» نمی‌داند، تا بخواهیم ارائه معیار برای احراز صدق این‌گونه قضایا را از سوی استاد و یا دیگر بزرگان، موافق یا مخالف هم بدانیم. از نظریهٔ خاص ایشان در باب اولیات می‌توان پی برد که آنچه برخی از قدما «اولی» به شمار آورده‌اند، فقط در الفاظ شبیه به گزارهٔ اولی است و در واقع گزاره‌ای نظری است؛ چراکه برای احراز صدق آن نیازمند استدلالیم. از نگاه ایشان محکی هر قضیهٔ اولی همان فعالیت ذهنی مبنی بر تحلیل حکایت مفهوم موضوع و یافت بی‌واسطه و واقعی مفهوم محمول از آن است و از این رو با علم حضوری قابل درک است. بنابراین نظریهٔ آیت‌الله مصباح از چندین جهت در تخالف با نظریهٔ پیشینیان بوده، بدیع به نظر می‌رسد:

اول آنکه قضایای اولی در این نظریه حکایت بالذات از مصادیق موضوع خویش و یا حقیقت لایشرط در ضمن آنها ندارند، بلکه محکی قضایای مزبور صرفاً رابطه‌بی‌واسطه میان اجزای قضیه است که از طریق تصور اجزای قضیه و فرض حکایت برای آنها قابل یافت می‌باشد؛ با توجه به محکی اولیات در این دیدگاه هیچ تضادی در تعریف قضیه اولی و یا حقیقه بودن آن رخ نخواهد داد؛

دوم، تبیین اشراف حضوری به حاکی، محکی و حکایت در اولیات است که از نکات جدید و مثبت این قول می‌باشد. در واقع این نظریه تنها نظریه‌ای است که با عنایت به تمایز میان یقین روان‌شناختی و معرفت‌شناختی، توانسته درک درستی از دو اشکال شکاکیت و تسلسل داشته باشد، از این‌رو نه تنها به‌درستی بر علم حضوری به عنوان تنها راه برون‌رفت از این اشکالات تأکید می‌کند، بلکه طفره نرفته و با تبیین تفصیلی این اشراف در سه مقام حاکی، محکی و حکایت، جولان تردید و شک‌ورزی را در اولیات به بهترین شکل ممکن مهار می‌کند؛

سوم و مهم‌تر از همه، همخوانی این نظریه با مبانی لازم در حکمت اسلامی است. گرچه این احتمال وجود دارد که در گوشه و کنار سیر تفکر بشری، متفکری بوده باشد که علم حضوری به عنوان معیاری برای اولیات، توجهش را جلب کرده است، اما قطعاً کسی یافت نخواهد شد که تبیین کاملی از این نظریه با توجه به مبانی لازم آن ارائه داده باشد؛ ولی آیت‌الله مصباح یزدی نه تنها به تبیین این نظریه پرداخته، بلکه در لابه‌لای دیگر مباحث، به تنقیح مبانی این نظریه و حتی ابطال مبانی جای‌گزین اشاره کرده است؛ هرچند هم برای استنباط این مبانی و هم برای نحوه ارتباطش با نظریه ارجاع، تسلط کامل بر فلسفه ایشان و روح حاکم در نظام معرفتی‌شان ضروری است. به هر حال با عنایت به این وجوه تمایز، قول به وحدت یا امتداد نظریه ارجاع نسبت به نظریه قدما بسیار مشکل به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

نظریه «ارجاع اولیات به علم حضوری»، نظریه‌ای در باب معیار صدق گزاره‌های اولی است که علت تطابق این قضایا با واقع را در اشراف حضوری هم به این قضایا و هم به واقعشان می‌پوید؛ اما در این میان، قول منسوب به قدما مبنی بر حکایت اولیات از مصادیق محقق در عالم واقع، مانع از ارجاع محکی در قضایای اولی به علم حضوری است. با برشمردن لوازم باطلی که بر این قول مترتب می‌گردد، این مانع را نیز پشت‌سر گذاشتیم و در مقام تبیین محکی اولیات به این نتیجه رسیدیم که هر قضیه اولی‌ای صرفاً از رابطه واقعی و بی‌واسطه میان حکایت فرضی مفاهیم حکایت می‌نماید؛ رابطه‌ای که در محضر ذهن رخ داده و از این‌رو با اشراف حضوری قابل یافت است.

منابع

- برهان مهریزی، مهدی و غلامرضا فیاضی، ۱۳۸۹، «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی» معرفت‌فلسفی، ش ۲۸، ص ۲۸-۱۱.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۷، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
- عارفی، عباس، ۱۳۸۹، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، چ سوم، تهران، امیرکبیر.

مبانی تصور ذات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی

Barooti1719@yahoo.com

dr.r.akbarian@gmail.com

ghkakaie@gmail.com

مریم باروتی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس

رضا اکبریان / استاد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

قاسم کاکایی / استاد فلسفه دانشگاه شیراز

پذیرش: ۹۶/۰۳/۲۲

دریافت: ۹۵/۰۶/۱۸

چکیده

علامه طباطبائی در «اصول فلسفه»، واقعیت را تصور ذات الهی می‌داند؛ اما در آثار گوناگون خود تصورات متفاوتی از ذات الهی (به صفت منحصر یا لوازم یا...) ارائه می‌نماید و نیز تصورات مختلفی از واقعیت تبیین می‌کند. در این مقاله تلاش شده است تا تصور مختار علامه طباطبائی از ذات الهی، بر اساس مبانی آن تبیین و تحلیل گردد. این تصور همان واقعیت و رای اطلاق و تقييد است؛ اما تبیین و تحلیل تصور ذات الهی به عنوان واقعیت مقید، واقعیت مطلق در برابر مقید و مطلق واقعیت، مطابق با تصور مختار از ذات الهی و مبانی مورد نظر علامه طباطبائی نیست؛ هر چند، میان این تصورات با ابتنا بر مبانی مختلف، سازگاری برقرار است. در نهایت با تحلیل نحوه شکل‌گیری واقعیت مطلق در ذهن از دیدگاه علامه طباطبائی، روش انتزاع علامه به تصور سلبی و سلب تصور منوط می‌گردد. کلیواژه‌ها: واقعیت، تصور، ذات الهی، سلب تصور، تصور سلبی، علامه طباطبائی.

مقدمه

دست یافتن به خداشناسی صحیح و دقیق از دیرباز مورد توجه خداپاوران، فلاسفه و متفکران الهی بوده است. این تلاش در راستای تفکر و بحث در باب ذات الهی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا «اگر قرار است ایمان مؤمنان در حیاتشان به شایستگی جلوه‌گر شود، بر مؤمنان فرض است که آن کسی را که سر به او سپرده‌اند، بشناسند» (ای پیلین، ۱۳۸۳، ص ۲۵۶). نخستین گام برای شناخت ذات الهی و خروج از شک در وجود خداوند، تصور دقیق و غیرمتناقض از ذات الهی است. اگر تصور ذات الهی غیرممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز ممکن نخواهد بود (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۰۰۴) یا اگر تصور ذات الهی نادرست باشد، نمی‌توان تصدیقی بر وجود او اقامه کرد (شک‌گرایی یا تعطیل) (همان، ص ۹۶۹). بنابراین تصور اجمالی از ذات الهی - که تحقیق در باب وجود و عدم آن را میسر سازد - برای ذهن ممکن است (همان، ص ۱۰۱۲) و با مقام تصدیق و تصور تفصیلی به واسطه صفات یا لوازم ذات، متفاوت است.

علم حصولی به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود: علم حصولی تصویری، صورتی ذهنی است که از یک معلوم واحد یا کثیر بدون ایجاب یا سلب حاصل می‌گردد؛ مانند علم به انسان. علم حصولی تصدیقی، صورت ذهنی معلومی است که همراه با آن ایجاب یا سلب است مانند قضایای حملی و شرطی (و به اعتبار حکم، قضیه نامیده می‌شد) (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۵۰؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۱۴۶). تصدیق بر چند تصور توقف دارد و هیچ تصدیقی بدون تصور نیست (همو، بی‌تا - الف، ص ۲۵۲).

با بررسی آثار گوناگون علامه طباطبائی این نتیجه به دست می‌آید که تصور مختار ایشان از ذات الهی، واقعیت (واقعیت مطلق) است که این واقعیت در آغاز مقاله، معرفی می‌گردد. چنین به نظر می‌رسد که تصور واقعیت با ابتنا بر مبانی مختلف متفاوت است و تنها یک تصور از آن با تصور مختار علامه طباطبائی از ذات الهی مطابقت دارد؛ تصویری که با تصور مختار علامه طباطبائی از وجوهی مغایرت دارد، عبارت‌اند از: الف) تصور واقعیت به عنوان واقعیت مقید؛ ب) واقعیت مطلق در برابر واقعیت مقید؛ و ج) مطلق واقعیت که بر مبنای وحدت تشکیکی و حیثیت تعلیلی استوار است؛ اما تصور مختار علامه طباطبائی، تصور واقعیت به عنوان واقعیت مطلق است که بر مبنای وحدت شخصی و حیثیت تقییدیه استوار است. در انتهای مقاله، با تبیین تحلیلی از نحوه شکل‌گیری این تصور، نشان داده می‌شود که تصور مختار، به تصور سلبی و سلب تصور از ذات الهی می‌انجامد.

۱. تصور ذات الهی

علامه طباطبائی در جلد پنجم از اصول فلسفه، واقعیت را به عنوان تصور ذات الهی معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۳). به نظر او، واقعیت شک‌ناپذیر است و ذاتاً (لذاتها) بطلان و رفع را نمی‌پذیرد؛ بدون هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود (همان، ص ۹۸۲). با این واقعیت، سفسطه دفع می‌شود و هر دارای شعوری درمی‌یابد که ناچار به اثبات آن است. از فرض زوال این واقعیت، ثبوت آن لازم می‌آید؛ زیرا اگر بطلان کل واقعیت را در وقتی یا مطلقاً فرض کنیم، در این هنگام کل واقعیت باطل است «واقعاً» یا کل واقعیت

مشکوک و موهوم است «واقعاً»؛ یعنی واقعیت ثابت است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴، تعلیقه ۳). همه واقعیت‌ها به هر تقدیر و فرض و شکل داخل در این واقعیت است و ظرف مفروض برای طاری شدن بطلان بر این واقعیت یا شرط عروض عدم یا هر فرض و تقدیر دیگر در پوشش مطلق واقعیت داخل است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۶-۱۷). علامه طباطبائی واقعیت را همان واجب بالذات (یا خدا) می‌داند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴).

۱-۱. تبیین و تحلیل تصور ذات الهی

علامه طباطبائی در برابر این پرسش که «این واقعیت چیست»، چند پاسخ می‌دهد که آنها را به ترتیب بیان می‌کنیم:

۱-۱-۱. این واقعیت نمی‌تواند واقعیت مقید باشد

زیرا جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان به عنوان واقعیات مقید، فناپذیر و فقیرند. پس آنها عین آن واقعیت نفی‌ناپذیر نیستند، بلکه با آن واقعیت‌دار می‌شوند و بی آن از هستی، بهره‌ای نداشته، هیچ و پوچ می‌گردند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۲-۹۸۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

۱-۱-۲. این واقعیت نمی‌تواند واقعیت مطلق در برابر واقعیتهای مقید باشد

واقعیت مقید «با واقعیت» واقعیت‌دار می‌شوند؛ اما آیا واقعیت در اینجا، برای واقعیات مقید حیثیت تعلیلیه است یا حیثیت تقییدیه؟ حیثیت تعلیلیه واسطه در ثبوت است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۶)؛ یعنی واسطه (واقعیت)، علت اتصاف حقیقی ذی‌الواسطه (واقعیت مقید) به یک وصف (واقعیت‌دار) است و آن را بالذات به آن وصف متصف می‌سازد؛ یعنی به‌گونه‌ای که سلب وصف از مقید از آن روی که مقید (به قید واقعیت) است، ناممکن است (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹-۱۷۰). از دیگر ویژگی‌های این حیثیت آن است که میان واسطه علی و ذی‌الواسطه معلولی تغایر و تعدد است (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹-۱۷۰)؛ اعم از تغایر خارجی و تحلیلی. به‌علاوه قید (واقعیت) جزء ذی‌الواسطه (واقعیت مقید) نیست، بلکه خارج از آن است. هرچند تقید و تحیت (با واقعیت بودن) داخل در ذی‌الواسطه است (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴). چهارمین ویژگی این است که وصف و قید موجب تکثر ذات ذی‌الواسطه نمی‌گردد، بساطت آن را مخدوش نمی‌سازد و دامنه افراد و مصادیق آن را کوچک نمی‌کند. پنجم آنکه چند حیثیت تعلیلیه در یک موضوع جمع نمی‌شوند؛ وگرنه توارد چند علت لازم می‌آید که محال است (همان، ص ۱۵۵). در اینجا ویژگی‌های حیثیت تعلیلیه را با آثار علامه طباطبائی تطبیق می‌دهیم و «با واقعیت» را بر این مبنا تحلیل می‌کنیم. علامه طباطبائی برای تبیین واقعیت به عنوان تصور ذات الهی دو بیان دارد: در بیان نخست، واقعیت را با ویژگی‌های شک‌ناپذیری، نفی‌ناپذیری و... تصور ذات الهی می‌داند؛ اما در بیان دوم، معلول‌های جهان را همان موجوداتی می‌داند که وجودشان در تقدیر معین و شرایط مخصوص (یعنی حیثیت تعلیلیه که همان «با واقعیت» است)، بود می‌گردد. «علت مطلقه» همان «واقعیت مطلقه» و «معلول» همان «واقعیت مقید» خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۱۰۰۱). توضیح آنکه هر آنچه دارای واقعیت است، از واقعیت کنار نمی‌افتد و اختلاف

واقعی در خارج، به خود واقعیت بازمی‌گردد. ما واقعیت را برای همه اشیای واقعیت‌دار به یک معنا اثبات می‌کنیم؛ پس واقعیت هستی در عین گوناگونی و مختلف بودن، یکی است (همان، ج ۳، ص ۵۰۶). او حیثیت وجودی اشیا را به ازای واقعیت می‌داند که بالذات دارای واقعیت و موجود است (همان اصالت وجود) و حیثیت ماهوی اشیا را منتزَع از حیثیت اصیل می‌داند که بالعرض به حیثیت اصیل و واقعیت نسبت داده می‌شود (اعتباریت ماهیت) (همو، بی‌تا - الف، ص ۱۳۱۰). بنابراین ذی‌الواسطه که همان واقعیت مقید یا معلول است، به واسطه یا همان واقعیت، انصاف حقیقی دارد. سلب وصف از ذی‌الواسطه از آن روی که مقید (به قید واقعیت) است، ناممکن است و از واقعیت کنار نمی‌افتد (ویژگی نخست حیثیت تعلیلیه).

لازمه اختلاف خارجی و ذاتی در واقعیت (وجود) - یعنی وقوع تشکیک در متن حقیقت آن - تحقق کثرت در آن است. بعضی اجزای (مراتب) آن حقیقت، نسبت به بعضی دیگر، تنافی و مفارقت قیاسی در وصفی کمالی دارند و نوعی از فقدان بر بعضی نسبت به بعضی دیگر عارض می‌گردد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۹). به عبارت دیگر، واقعیت دارای کثرت حقیقی و وحدت حقیقی است. مابه‌الامتیاز در آن واقعیت عین مابه‌الاشتراک است و از سویی، این کثرت به نحو حقیقی به وحدت بازمی‌گردد. از سوی دیگر وحدت در این کثرت تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۷؛ طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۸-۱۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۱، تعلیقه ۴) (شروط تحقق تشکیک خاصی). این مراتب در قیاس با یکدیگر، نوعی اطلاق و تقیید دارند. مطلق که مرتبه‌ای شدیدتر است، همه کمالات مرتبه مقید و ضعیف‌تر به علاوه کمالات بیشتر را شامل می‌گردد؛ اما مرتبه ضعیف علاوه بر حقیقت (کمال) مشترک با مرتبه شدید، از برخی کمالات مرتبه شدید بی‌بهره است. تا برسیم به مرتبه‌ای که بالای آن، مرتبه دیگری قابل تصور نیست. این مرتبه، مطلق علی‌الاطلاق است که هیچ حدی ندارد، مگر بی‌حدی (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق - الف، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ همو، بی‌تا - الف، ص ۱۹ و ۱۱۸). این مرتبه مطلق که حدش لاحدی است، همان واجب‌تعالی است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴ و ۲۳۳؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۱۵). بنابراین میان واسطه و ذی‌الواسطه تمایز و تقایر واقعی و خارجی است (ویژگی دوم از حیثیت تعلیلیه)؛ هرچند این تمایز تشکیکی است.

علامه طباطبائی در جلد پنجم *اصول فلسفه*، پس از معرفی واقعیت به عنوان تصور ذات الهی و اینکه واقعیات مقید همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیستند، به رابطه واقعیات مقید با واقعیت مطلق می‌پردازد. به نظر علامه، جهان و اجزای آن در استقلال وجودی و واقعیت‌دار بودن خود، به واقعیتی تکیه دارند که عین واقعیت و به‌خودی‌خود (بی‌واسطه در عروض و ثبوت) واقعیت است (همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۳). «البته نه به این معنا که این واقعیت با اشیا یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند... بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک می‌باشند» (همان).

علامه طباطبائی نور را تمثیلی برای حقیقت مشکک ذومراتب می‌آورد (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۸)؛ اما در وحدت تشکیکی، علت متغایر با معلول و خارج از آن است. توضیح آنکه اختلاف میان واقعیت مقید (وجود رابط) و واقعیت مطلق (وجود مستقل) نوعی نیست.

مقتضای نوعی نبودن اختلاف، این است که وجود هر معلول، چه جوهر باشد یا عرض، فی نفسه موجود است و با نظر به علتش، رابط است. هرچند که با نظر به نفس اش و در مقایسه بعضی با بعضی دیگر جوهر یا عرض و موجودی فی نفسه است (همان، ص ۳۰ و ۱۵۷).

یعنی در نگاه ربطی یا در قیاس با مبدأ تعالی، وجود رابط ماهیت ندارد؛ داخل در مقوله‌ای نیست؛ به دو طرف (در قضایا) یا یک طرف (در علیت) قائم است؛ نه بر شیئی حمل می‌شود، نه شیئی بر آن حمل می‌گردد و هیچ مفهوم مستقلی ندارد (همان، ص ۳۰ و ۱۲۶). اما همین وجود، در نگاه استقلالی و در قیاس بعضی با بعضی دیگر، جوهر (فی نفسه نفسه) یا عرض (فی نفسه لغيره) است (همان، ص ۳۱ و ۳۲). این نفسیت که ناشی از ماهیت است، نحوه تحقیقی در خارج دارد و ذهنی صرف نیست. بنابراین هریک از علت و معلول نحوه‌ای از تحقق استقلالی را دارند و از این حیث متغایر با یکدیگرند و علت (وجود مستقل) جزء معلول (وجود رابط) نیست، بلکه خارج از آن است. به علاوه در نگاه ربطی است که می‌توان موجود بودن و واقعیت داشتن را از شیء انتزاع کرد، نه در نگاه استقلالی (ویژگی سوم حیثیت تعلیلیه). با توجه به خروج علت (حیثیت تعلیلیه) از معلول، می‌توان دریافت که این حیثیت، بساطت ذی‌الواسطه را مخدوش نمی‌سازد (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵) (ویژگی چهارم حیثیت تعلیلیه). بر اساس سنخیت علت و معلول و قاعده الواحد (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۶۷۱) ویژگی پنجم حیثیت تعلیلیه نیز از آثار علامه طباطبائی به دست می‌آید.

نتیجه آنکه اگر «با واقعیت» را حیثیت تعلیلیه در نظر بگیریم، تصور واجب‌الوجود بالذات، تصور واقعیت مطلق است که بالاترین مراتب تشکیک است و حد آن لاحدی (بشرط لا یا موجه معدوله) است. این واقعیت قسم مراتب دیگر است و نسبت به آنها حد ندارد. این تصور بدیهی نیست؛ زیرا پیش از آن، باید اصل واقعیت به عنوان موضوع فلسفه، اصالت وجود، وحدت تشکیکی و علیت تبیین گردد و سپس به تصور بالاترین مرتبه تشکیک بپردازیم. به علاوه «همان انتفای حدود، خودش حدی است» (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق - الف، ص ۱۶۹) و «مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضای تحدید کرده و مستلزم حد است، بعینه در اعلی مراتب همان اقتضا را دارد؛ غایت امر حد در اعلا مراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است» (همان، ص ۱۷۰)؛ زیرا هر مرتبه از واقعیت تشکیکی مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است. بالاترین مرتبه نیز مرکب از مابه‌الاشتراک و نداشتن حدود مرتبه پایین‌تر (سلب سلب) است. همین امتیاز از مراتب دیگر، مقتضای حدی است که لازمه مرتبه داشتن است (همان، ص ۱۶۶). علامه طباطبائی ایجاب عدولی دانستن حق تعالی را مناسب با نظر متوسط می‌داند که برای آسان ساختن تعلیم است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴). به علاوه ذاتی که حدش لاحدی است، دربردارنده همه صفات کمالی است که عین ذات اویند. بنابراین ذات بشرط شیء است؛ اما بشرط لا و بشرط الشیء به صورت دو مقام منفک در نظر گرفته نشده‌اند؛ اما این تصور با تصور مختار ما از واقعیت مطابقت نمی‌کند.

۳-۱-۱. این واقعیت نمی‌تواند مطلق واقعیت به عنوان موضوع فلسفه باشد

«در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم، با واقعیت اشیا مواجه بوده و سروکار

ما با واقعیت هستی خواهد بود» (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۴۸۱). ثبوت حقایق در خارج (طباطبائی، ۱۴۲۷ اق - الف، ص ۸) و اینکه جداً موجودند و واقعاً ثابت‌اند، شک‌ناپذیر است و نمی‌توان واقعیت را مطلقاً انکار کرد (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۴). این واقعیت فی‌الجملة (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۸۸) موضوع فلسفه است؛ اعم موضوعات است؛ ثبوتش متوقف بر علوم دیگر نیست؛ تصوراً و تصدیقاً بدیهی است (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۵). این موضوع به سبب عمومیتش، معلول شیئی خارج از خود نیست؛ زیرا خارج از آن چیزی نیست (همان، ص ۶).

علامه طباطبائی پس از مشخص ساختن موضوع فلسفه، به تبیین احکام این موجود عام می‌پردازد. این واقعیت، حقیقت عینی (اصیل و منشأ آثار) (طباطبائی، ۱۴۲۷ اق - الف، ص ۸)، واحد (متشخص) و بسیط‌الوجود است. از آنجا که واقعیت (هستی) ماهیت ندارد، مثل ندارد؛ زیرا مثل مشارکت در ماهیت نوعیه است. به علاوه این واقعیت ضد نیز ندارد؛ زیرا موضوع، جنس و غایت خلاف با چیزی ندارد. واقعیت (وجود) موجود بالذات است، به این معنا که موجودیت عین ذات آن است و صفات و محمولاتی که حقیقتاً به وجود ملحق می‌شوند، خارج از ذات وجود نیستند؛ زیرا خارج از وجود، باطل است (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۳). به علاوه ثبوت و تحقق واقعیت یا حقیقت وجود، ثبوتی عام است؛ هم شامل ثبوت وجود به نحو بالذات و هم شامل ثبوت ماهیات (معقولات اولی) و مفاهیم اعتباری عقلی (معقولات ثانی منطقی و فلسفی) است (طباطبائی، بی تا - ب، ص ۲۰). علامه طباطبائی، در *بداية الحکمه*، این ثبوت عام را نفس الامر می‌نامد (همان) و در *نهاية الحکمه*، ظرفی را که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق فرض می‌کند، نفس الامر می‌داند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۵). از دیگر احکام واقعیت یا حقیقت وجود این است که عین خارجیت (و ترتب آثار) است و داخل در ذهن نمی‌گردد (همان، ص ۱۶). این واقعیت علاوه بر آنکه حقیقتی اصیل، واحد و بسیط است، مشکک ذومراتب در کمال و نقص نیز هست و بالاترین مرتبه آن، مقام واجبی است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۳). در اینجا تحلیل می‌کنیم که آیا واقعیت با این ویژگی‌ها، می‌تواند واقعیت مقصود ما باشد یا نه. ابتدا باید پرسید که این واقعیت امری صرفاً ذهنی است یا در خارج تحقق دارد؟ موضوع فلسفه مفهوم موجود یا واقعیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۷)؛ از آن جهت که از منشأ انتزاع (مصدق) خود حکایت دارد (مفاهیم اعتباری یا معقول ثانی فلسفی) (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۵۶). نحوه تحقق این منشأ انتزاع چگونه است؟ موجود (به عنوان موضوع فلسفه)، مفهومی مطلق و کلی است که بر کثیرین صدق می‌کند و لایشرط است (حائری یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۰ و ۲۱)؛ یعنی مشروط به مقارنت و عدم مقارنت با غیر نیست و به نفی و اثبات مقید نمی‌گردد. مفهوم لایشرط در خارج و در ضمن افراد مختلف تحقق دارد و با کثرت افرادش متکثر می‌شود (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۷۴)؛ اما منشأ انتزاع (مصدق) یا محکی آن همان خود شخص و هویت واقعی خارجی است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۵)؛ زیرا موجود مفهومی است که حیثیت مصداقش، حیثیت در خارج بودن، ترتب آثار و تشخیص است (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۵۶). بنابراین حقیقت عینی واحد بسیط مشکک، «خود واقعیتی است که جهان خارج را

پُر کرده است» (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۱). در اینجا ما با وحدت کلی مفهومی انتزاعی‌ای روبه‌رو نیستیم که از جهت وقوعش بر مصادیق، مشکک است (تعریف تشکیک عامی) (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷؛ تعلیقه ۱) یا حتی وحدت سنخی‌ای که میان افراد نوع در اصل یک نوع برقرار است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷) یا وحدت شخصی عددی‌ای که لازمه‌اش، اتصاف به صفات متقابل در شخص واحد است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۸)؛ بلکه مقصود واحد بالعموم است (همان)؛ یعنی بالذات و بدون واسطه در عروض متصف به وحدت است (وحدت حقیقی) و ذاتش عین وحدت است؛ یعنی واحد و وحدت یکی است (وحدت حقیقی حقه) (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴۰)؛ اما این وحدت حقیقی حقه سه و انبساط وجودی دارد (بالعموم).

با بررسی نکاتی چند نشان می‌دهیم که این واقعیت نیز واقعیت مقصود ما نیست:

الف) حقیقت عینی واحد مشکک وجود مانند کلی طبیعی، لاشرط از مقارنت و عدم مقارنت با غیر است و با حفظ وحدت و هویت خود به وجود افراشد در خارج موجود است. این تحلیل از منشأ انتزاع موجود، ناشی از رسوبات اصالت ماهیت و در نظر گرفتن طبیعت کلی برای موجود (واقعیت و هستی) است (فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۷؛ مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۴)؛ اما چنان‌که در تحلیل ویژگی‌های محکی موجود گفتیم، واقعیت یا حقیقت وجود با ویژگی وحدت، تشکیک و... عین خارجیت است؛

ب) در ادامه نکته پیشین باید گفت که واقعیت، همان حقیقت واحد حقیقی حقه بالعموم است. علامه طباطبائی در فصل دوم از مرحله هفتم *نهایة الحکمه*، واحد بالعموم را از اقسام وحدت حقیقی غیر حقه می‌داند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴۰-۱۴۱)؛ اما ویژگی‌هایی که وی از حقیقت عینی واحد مشکک وجود ارائه می‌کند، با ویژگی‌های وحدت حقه حقیقه سازگار است نه وحدت غیر حقه. حقیقت وجود معلول شیئی خارج از خود نیست؛ زیرا خارج از آن چیزی نیست؛ وحدت آن عددی نیست تا تصور ثانی (هر ثانی‌ای عدم یا امر عدمی است) برایش ممکن باشد و وجودش محدود و ذاتش از احاطه به دیگر موجودات برکنار باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۶، ص ۸۹-۹۰)؛ ماهیت ندارد تا به وحدت‌های ماهوی و انتزاعی مفید گردد؛ مثل و ضد ندارد و صرف‌الوجود و عین وجود است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۵۷). علامه طباطبائی همین وحدت صرافت را وحدت حقه می‌نامد (همان).

آیا این حقیقت واحد دارای وحدت حقه حقیقه اصلیه است یا وحدت حقه حقیقه ظلیه؟ در تفسیر *المیزان*، وجود واحد اصلی معادل وجود واحد به وحدت حقه اصلیه و وجود واحد ظلی معادل با وجود واحد به وحدت حقه ظلیه به کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۷۷). اگر مقصود وحدت حقه اصلیه باشد، تصور حقیقت عینی واحد وجود که شمول و انبساطش وجود نامتناهی واجب بالذات را دربرگیرد، اساساً متفی است. این صورت محال، لاشرط قسمی است؛ اما اگر مقصود وحدت حقه ظلیه باشد، حقیقت عینی واحد وجود لاشرط قسمی خواهد بود؛ یعنی حقیقتی در خارج که دارای نحوه وجود سریانی و سعی است؛ البته با این قید که وجود آن به قید سریان و عموم مفید است و این قید نحوه وجود و تحققش در خارج است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۴)؛ اما این فرض نیز متفی است؛ زیرا با حفظ

مقام تشکیک و ویژگی‌های حقیقت عینی واحد مشکک، نمی‌توان موضوع آن را لایشرط قسمی‌ای دانست که خدای وحدت تشکیکی از سویی یکی از مراتب آن باشد و از سوی دیگر اصل و ذی‌ظل آن؛

ج) صدرالمتألهین فصل اول از جلد ششم *اسفار* را «در اثبات وجود حق تعالی و وصول به معرفت ذاتش» می‌نامد و برهانی بر اثبات وجود خدا معرفی می‌کند که حد وسط آن در حقیقت غیر از حق تعالی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲-۱۳). علامه طباطبائی این برهان را برهانی ائی می‌داند که در آن از بعضی لوازم (وجود حقیقت مشکک دارای مرتبه تام صرف و ناقص مشوب) به بعضی لوازم دیگر (مرتبه تام و صرف آنکه واجب الوجود است) سلوک می‌گردد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳). وی همین حقیقت عینی واحد بسیط مشکک را واقعیته می‌نامد که سفسطه با آن دفع می‌شود (همان، ص ۱۴). علم به لازم و ملزوم یکسان است و میان آن دو معیت است. ثبوت آنها به واسطه سبب نیست، بلکه لذاته است؛ اما یکی بین‌الثبوت است و ما را به دیگری که غیر بین است هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). ما با تأمل در حقیقت وجود و احکام آن مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی و بساطت وجود (با استفاده از بحث‌هایی مانند اصل واقعیت، تمایز وجود و ماهیت، اصل علیت و...) به بالاترین مرتبه وجود یعنی واجب بالذات دست می‌یابیم؛ اما اینکه در اینجا از فقر و نیاز مراتب پایین حقیقت وجود برای اثبات بالاترین مرتبه استفاده می‌شود، مانع ادراک مستقیم و بی‌واسطه ذات الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳) و با تصور ما از واقعیت به عنوان واجب بالذات مغایرت دارد؛

د) علامه طباطبائی در تعلیقه بر *اسفار*، پس از معرفی واقعیت به عنوان امری که سفسطه را دفع می‌کند، شک‌ناپذیر است و ذاتاً بطلان و رفع را نمی‌پذیرد، بطلان‌ناپذیری واقعیت را به این وجه تبیین می‌کند که «بطلان و رفع آن مستلزم ثبوت و وضع آن است. پس اگر بطلان هر واقعیتی را در وقتی یا مطلقاً فرض کنیم، در این هنگام هر واقعیتی باطل است؛ واقعاً یعنی واقعیت ثابت است» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴، تعلیقه ۳). این واقعیت همان واجب‌الوجود بالذات است (همان). «واقعاً» در این جمله به چه معناست؟ صدق گزاره‌ها در علوم حصولی، متوقف بر مصادیق آنها در خارج و مطابقت با این مصادیق است (همان، ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقه ۱). ثبوت هر چیز و هر نحو از ثبوتی که فرض شود، برای وجود خارجی است که لذاته عدم را طرد می‌کند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴) و عقل ثبوت و وجود را محمول بر خودش (ثبوت و وجود) می‌یابد (اصالت وجود) (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقه ۱). سپس عقل به توسع اضطراری اولی و ثانیاً و بالعرض، موجود یا ثبوت را بر ماهیتی حمل می‌کند - چنان که پیش از این گفتیم، ماهیت نحوه‌ای تحقق خارجی دارد - (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۵؛ ج ۷، ص ۲۷۱). بار دیگر عقل به توسع اضطراری ثانوی، مطلق ثبوت و تحقق را بر هر مفهومی حمل می‌کند که به تبع وجود یا ماهیت، به‌ناگزیر اعتبارش کرده است؛ مانند عدم و احکام آن (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۵). این ثبوت عام یا ظرف ثبوت عام همان نفس الامر است و ملاک تصدیقات حقّه «ملاک صدق قضایاست» (همان، ص ۱۴). بنابراین ثبوت عام یا نفس‌الامر هم شامل قضایای خارجی است (مانند انسان موجود است یا حقیقت) وجود موجود

است)، هم قضایای ذهنی (مانند انسان نوع است) و هم قضایای اعتباری که در ذهن و خارج تحقق ندارند (مانند عدم العله علت عدم المعلول است) (همان، ص ۱۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۵؛ ج ۷، ص ۲۷۱). به علاوه این ثبوت اعم از موجود بالذات و موجود بالعرض است.

نتیجه آنکه «واقعیت معدوم است واقعاً» قضیه‌ای نفس‌الامری و اعتباری است و واقعیت عام آن را در برمی‌گیرد. این واقعیت عام (واقعاً) همان موضوع فلسفه است؛ اما چنان‌که پیش از این گفته شد، همان واجب بالذات نیست؛ بلکه واجب بالذات بالاترین مرتبه این واقعیت است.

۴-۱. این واقعیت همان واقعیت مطلق و رای اطلاق و تقیید است

تا اینجا تبیین شد که واقعیت مقصود ما واقعیت بشرط شیء (واقعیت مقید)، بشرط لا (واقعیت مطلق در برابر مقید) یا لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی (به صورت فی الجمله و به عنوان موضوع فلسفه یعنی همان حقیقت عینی واحد مشکک) نیست. هر چند تعابیری در کلام علامه طباطبائی، ما را به این سمت هدایت می‌کند که این واقعیت همان واقعیت مطلق در برابر واقعیت مقید است؛ از جمله تقریر *اصول فلسفه* که در بیان اول، مثال نور برای تبیین نحوه تحقق واقعیت آورده شده است و همین مثال در *نهایة الحکمه* برای وجود عینی واحد مشکک به کار رفته است. در بیان دوم نیز اجزای جهان هستی، با یکدیگر ارتباط واقعی و مستقل از ذهن دارند که دارای علت وجودی بیرون از خودشان هستند و میان آنها اطلاق و تقیید برقرار است. به اعتقاد علامه طباطبائی، بیان دوم روی دیگر بیان اول است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۹۵-۱۰۰۱). وی موضوع فلسفه را واقعیتی می‌داند که محکی آن همان حقیقت عینی واحد مشکک است. در این صورت فلسفه علمی است که از عوارض ذاتی موضوع خود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸) (حقیقت عینی واحد مشکک) بحث می‌کند؛ اما نمی‌توان تصور خدای این فلسفه را مبتنی بر وحدت شخصی دانست و ساختار این فلسفه مبتنی بر وحدت تشکیکی باشد. در تقریر *تعلیق بر اسفار* نیز، علامه حقیقت عینی واحد مشکک را همان واقعیت می‌داند و در تعلیق قبل تأکید می‌کند که از یک لازم یعنی حقیقت عینی واحد مشکک به لازم دیگر یعنی بالاترین مرتبه سلوک انجام می‌شود. نکته دیگر آنکه در گزاره «واقعیت معدوم است واقعاً»، باید واقعاً را به صورت نفس‌الامری (مالک صدق قضایا) یا واقعیت فی الجمله در نظر گرفت نه واقعیت بالجمله.

اما علامه طباطبائی چه ارتباطی میان وحدت تشکیکی و وحدت شخصی و تصور خدای مبنی بر آنها قائل است؟ عمده آثار فلسفی علامه مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است. در مواردی از آثارش، وحدت تشکیکی و وحدت شخصی یک دیدگاه‌اند و متمایز نیستند: «خداوند متعال فاعل و مبدء مستقل علی الاطلاق است و در ایجاد و علیتش قائم به ذات خود است و به حقیقت معنی کلمه مؤثر است. هیچ مؤثری در وجود غیر او نیست و غیر او هیچ استقلالی - که مالک علیت و ایجاد است - ندارند، مگر استقلال نسبی» (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۷۶). ماسوا به معنای حقیقی کلمه ربط، نسبت و اضافه‌اند (همان، ص ۳۱)؛ اما با نظر به حقیقت عینی اصیل، متحقق به مراتب‌اند نه با نظر به ماهیات متلبس به وجود مستقلشان (همان، ص ۱۷۶). در مقاله نهم از جلد سوم *اصول فلسفه*

نیز می‌خوانیم که علیت رابطه‌ای وجودی میان علت و معلول است. علت به ناقص و تام تقسیم می‌شود. ممکن به جهت تساوی به وجود و عدم محتاج است. وجود علت تام نسبت به وجود معلول قوی‌تر و مقدم‌تر است. از مجموع این بیانات نتیجه می‌گیریم که «استقلال و تمامیت وجودی معلول عین استقلال و تمامیت وجودی علت است»؛ یعنی «علت و معلول دو مستقل هستند با یک استقلال» (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۵۵-۶۷۱). در مواردی دیگر نیز وحدت شخصی دقیق‌تر و رقیق‌تر از وحدت تشکیکی شمرده می‌شود؛ اما هر یک از این دو دیدگاه با حفظ موضوع و مبانی اشان متحقق‌اند و یکدیگر را باطل نمی‌کنند: «این نظریه (نظریه وحدت شخصی)، نظریه تشکیک وجود را ابطال نمی‌کند؛ بلکه نظریه فوق آن را اثبات می‌کند. یعنی یک نظر دیگری اثبات می‌کند و حقیقتی را تشخیص می‌دهد که به موجب آن، نظر اولی صورت مجازیت می‌یابد» (طباطبائی، ۱۴۲۸ اق - الف، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ همچنین ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۵، ص ۵۶۰ و ۵۶۴-۵۶۵). گویا دیدگاه وحدت تشکیکی (مقصود بالتبع) به دیدگاه وحدت شخصی (مقصود بالذات) می‌انجامد و مقدمه‌ای بر آن است. در اینجا ما تصور ذات الهی و ویژگی‌های آن را با ابتدا بر دیدگاه دقیق‌تر تبیین می‌کنیم:

در بیان اصول فلسفه، خواندیم که واقعیات مقید «با واقعیت» واقعیت‌دار می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۲-۹۸۳). در اینجا واقعیت را حیثیت تقییدیه برای واقعیات مقید در نظر می‌گیریم. حیثیت تقییدیه همان واسطه در عروض است (طباطبائی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۶). واسطه (واقعیت) انصاف حقیقی به وصف (واقعیت‌دار) دارد و ذوالواسطه (واقعیت مقید) ثانیاً و بالعرض (به نحو مجازی) به آن صفت متصف می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰؛ فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۴۱). واسطه (واقعیت) مانند جزء ذی‌الواسطه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۹۷) و زاید (نه مقوم) و متصل به ذی‌الواسطه است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۰۰). مجموع ذی‌الواسطه و قید، موضوع برای حمل صفت قرار می‌گیرند. قید و تقید (با واقعیت بودن) داخل در ذی‌الواسطه است (فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). به همین سبب قید و تقید مکرر (موجب ترکیب) ذی‌الواسطه است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۹۸، تعلیقه ۲) و دامنه افرادی آن را کوچک می‌سازد (فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۴۷). این حیثیت ملاک انصاف واقعی (نفس الامر) مجازی است؛ به گونه‌ای که در نگاه اول، این انصاف حقیقی به نظر می‌رسد، اما با تأمل عقلی، حکم به مجازی بودن آن می‌شود. به علاوه سلب وصف از ذی‌الواسطه فقط در تحلیل و اعتبار عقلی صحیح است نه به لحاظ واقع و نفس الامر (فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۶۳-۶۴).

در اینجا مقصود ما قسمی از حیثیت تقییدیه است که واسطه و ذوالواسطه، اتحاد در وجود دارند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴۳) و این اتحاد چنان است که صحت سلب تحقق و تحصیل وصف از ذی‌الواسطه با نظر دقیق برهانی، بلکه با یاری جستن از ذوق عرفانی به دست می‌آید؛ زیرا فناء ذی‌الواسطه در واسطه بسیار شدید است (همان، ج ۲، ص ۳۴۶) (حیثیت تقییدی اخفاء (فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۷۹)). به عبارت دیگر واسطه متصل و موجود بالذات است و ذی‌الواسطه، لامتحصل و موجود بالعرض است (همان، ص ۸۵). این حیثیت به حیثیات اندماجی، نفاذی و شأنی تقسیم می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). ما برای تبیین مطالب، از برخی از این اقسام بهره می‌بریم.

وجود ممکن معلول ذاتاً متعلق و متقوم (عین ربط) به علت است و از اینشان جدا نمی‌شود (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۶۵) و خارج از وجود مستقل پدید نمی‌آید (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷). معلول همان وجود رابط است که فی‌غیره موجود است؛ هیچ استقلالی ندارد؛ نه بر چیزی حمل می‌شود و نه چیزی بر آن حمل می‌گردد (همان، ص ۱۲۶) و به کلیت و جزئیت و عموم و خصوص متصف نمی‌شود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷). وجود رابط ماهیت ندارد؛ زیرا ماهیت پاسخی برای پرسش «ماهو» است؛ مفهومی مستقل دارد و داخل در مقولات است؛ اما وجود رابط هیچ مفهوم مستقلی ندارد و داخل در مقولات نیست (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۳۰ و ۱۲۶). وجود رابط در استقلال (وجودی و مفهومی) و واقعیت‌دار بودن خود، به واقعیتی تکیه دارد که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است و بی‌آن از هستی بهره‌ای نداشته، منفی است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۲-۹۸۳). در این نگاه، وجود رابط خارجی عین ربط است و دیگر ذاتی برای آن متصور نیست که فی‌نفسه و دارای ربط باشد؛ زیرا ماهیت فی‌نفسه باطل و هالک است و حتی ثبوت ذات و ذاتیاتش به واسطه وجود است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۲). ماهیت حد وجود، حیثیت عدمی (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴ و ۵۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۱۰۴۵) و ملازم با سلوب (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۹۵) است. به عبارت دقیق‌تر ماهیت تنها جلوه و نمودی است که واقعیت خارجی محدود آن را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۴۹۸ و ۵۱۰). ماهیت اعتباری و پنداری پوچ است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۴۹۶ و ۴۹۸)؛ ظرفش ظرف عقل است و تحقیقی سرابی دارد (طباطبائی، ۱۴۲۸ اق - الف، ص ۱۶۷). بنابراین ماهیت از نفاذ یعنی حد و پایان شیء انتزاع می‌شود (حیثیت تقییدی نفاذی) (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷) و با خطای عقل بر غیرموردش تطبیق شده است. ثبوت ماهیت، مجاز در مجاز خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۲۸ اق - الف، ص ۱۶۶ و ۱۷۴). وجود رابط «قسمی از وجود» نیست؛ زیرا تعبیر «قسمی از وجود» به معنای «بخشی از مصادیق مفهوم اسمی وجود» است و وجود رابط مفهوم اسمی و مستقل ندارد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۸؛ طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۱۴).

«واجب‌الوجود بالذات مصداق حقیقی برای موجود (وجود یا شیء) است؛ همراه با اینکه واحد شخصی است» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۷۱؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۰۷). ماسوا (وجود رابط) وجوداتی مغایر با علت نیستند و وجود مستقلی از علت ندارند. پس رابطه علی و معلولی موجب تکثر اشیا و موجودات نمی‌گردد، بلکه وجودات رابط شئون و اطوار متکثر برای علت‌اند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۲۶؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۱)؛ اما این ارتباط به نحو حلول و اتحاد نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۳)؛ بلکه معنای تعدد و تعایر به کلی نفی می‌گردد و در برابر ذات الهی، تمام موجودات متصور جزو موهومات و سایه‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۹، تعلیقه ۵). توضیح آنکه حقیقت هر شیء دو مرتبه دارد:

الف) مرتبه‌ای در ذاتش که در آن مرتبه، چیزی از ذاتش را فاقد نیست و به هیچ قید عدمی مقید نمی‌گردد؛

ب) مرتبه‌ای نزد شخص که در آن مرتبه، بخشی از کمال آن مفقود است - به جهت قید عدمی همراه با آن.

بنابراین اگر حقیقت همراه با این شخص فرض گردد، تشخص و هویت آن محفوظ است و اگر از حقیقت قطع نظر گردد، تشخص و هویت آن معدوم است و هیچ چیز جز قید عدمی با آن باقی نمی‌ماند. این همان اصطلاح ظهور است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۶). بنابراین ظهورات از آن جهت که حقیقت و استقلال را نشان می‌دهند، از حقیقت موجود و وجود مستقل حکایت می‌کنند و از آن جهت که وابستگی و ربط را نشان می‌دهند، از قیود و امور عدمی حکایت می‌کنند (هم عین حقیقت موجودند هم عین آن نیستند) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۰۵؛ ج ۱، ص ۲۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۳)؛ اما ظهورات به نحو مجازی و استعاری متصف به حقیقت‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۶۹) (حیثیت تقییدی شأنی) و چیزی جز حقیقت واحد و شئون و اطوار آن نیستند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۲۶). به عبارت دیگر حقیقت واحد (حقیقه) آن شئون (رقیقه) را در بر می‌گیرد (همان، ص ۲۴۲). به‌علاوه تشکیک در همین ظواهر است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۷۵).

این حقیقت واحد و واقعیت همان است که با آن سفسطه دفع می‌شود و در ثبوتش هیچ شکی نیست و ذاتاً بطلان و رفع نمی‌پذیرد. این واقعیت لایسراط است؛ زیرا بی‌هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و همه واقعیت‌ها به هر تقدیر و فرض و شکل داخل در آن‌اند؛ یعنی این واقعیت بدون حیثیت تعلیلیه و تقییدیه متحقق است (طباطبائی، ۱۳۸۸ب، ص ۱۶). این واقعیت تصوراً و تصدیقاً بدیهی است (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۵). ممکن نیست این واقعیت تصور شود یا بدان اعتراف گردد، مگر اینکه ولو ناآگاهانه، به ضرورت ازلی و وجوب بالذات آن اعتراف گردد (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۶۵). علامه طباطبائی همین واقعیت را واجب‌الوجود بالذات می‌داند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۵). بنابراین همه استدلال‌ها برای اثبات وجود خدا، در حقیقت، تنبیه بر بدهات وجود اوست (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۴) و مستقیم و بدون هیچ مقدمه فلسفی‌ای، اعم از اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود و...، واقعیت را همان واجب بالذات می‌دانیم (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲-۱۹۳). پس واقعیت به عنوان موضوع علم، همان واجب‌الوجود بالذات است. با بقای موضوع، ساختار این علم (همچون عرفان نظری) مبتنی بر وحدت شخصی است. به عبارت دیگر این علم از عوارض ذاتی و تعینات «واقعیت لایسراط مقسمی» (همان، ص ۱۹۴-۱۹۵) یا همان واجب‌الوجود بالذات بحث می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۳). برای تأیید این مطلب، علامه طباطبائی - ذیل رد انتقادات صدرالمتألهین بر «عارفی از فارس» (خفیری) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷) - با برهان صدیقین خود، موجود مطلق بما هو موجود را واجب بالذات می‌داند و خدای وحدت شخصی را اثبات تنبیهی می‌کند (همان، ص ۳۷-۳۸):

آنچه که ملاصدرا بر ایشان وارد می‌کند، وارد نیست. پس اخذ موجود بما هو موجود به عنوان واجب، به ضرورت بشرط محمول بازمی‌گردد؛ زیرا وجودش زاید بر ذاتش است؛ اما موجودی که ذاتش عین وجود است، همان حقیقت وجود است. پس ضرورت ازلی است نه به شرط محمول» (همان، ص ۴۰).

این واقعیت، اطلاقی دارد که بالاتر از اطلاق و تقیید متقابل است و در مورد آن، مرتبه به کار نمی‌رود بلکه «طایر بلندپرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نکند و با دام هیچ وصفی و نعتی و اسمی و بیانی و عبارتی و ایما و اشارتی شکار

نشود؛ حتی خود این بیان هم ساقط است» (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۷۰-۱۷۱). بنابراین ذات الهی حکم‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر است. هرچه جز ذات حق اعم از ماهیات امکانی یا اعیان ثابته، مراتب وجود مانند ماده، مثال و مجرد، و مفاهیم عام کلی مانند اسما و صفات حق، تعینی از تعینات و ظهورات اطلاق ذاتی است (همان، ص ۱۷۱). لازمه این اطلاق، احاطه وجودی به همه اشیا (طباطبائی، ۱۳۸۷ب، ص ۱۴۲) و تقابل احاطی (عینیت سازگار با غیریت) با آنهاست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۳۰) و همه اشیا محدود و محاط خدوندند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۴۳). ذات باری تعالی به نحوی ظهور و تجلی (نه حلول، نه اتحاد و نه انفصال) می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷ق، ص ۵۵) که منشأ بروز اسما می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۶). همه اشیا اسم حق تعالی هستند؛ زیرا مقصود از اسم جز ذات مأخوذ با صفت [یا تعین] نیست. مراتب ممکنات، اسمای جزئی کونی هستند و مراتب اسما، اسمای کلی‌اند. بین اسمای جزئی و اسمای کلی، نسبت‌هایی آشکار می‌گردد که همچون رابطه‌هایی، وجودهای فائض را با اسمای کلی مرتبط می‌کند، نه با خود ذات (طباطبائی، ۱۴۲۷ق - ب، ص ۲۹). برخی واسطه در ثبوت برخی دیگرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۶). اسمای کلی‌ای که از تعینات متنوع اثباتی و ظهور کثرات مفهومی حکایت می‌کنند (مقام واحدیت)، متأخرند از اسمای کلی حکایتگر از عدم تعین ذات یا محو همه کثرات و تعینات (مقام احدیت) (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۷۰، ۱۷۲ و ۱۷۶-۱۷۸؛ همو، ۱۴۲۷ق - ب، ص ۳۰-۳۱ و ۵۳-۵۴)؛ اما باید دقت شود که مراتب احدیت، واحدیت، نفس رحمانی (لابشرط قسمی) و... مراتبی اعتباری هستند و مقام ذات از هر تعینی اعم از تعین احدیت، واحدیت و... بالاتر است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۷۶ و ۱۷۷). تا بدینجا تصور مختار از ذات الهی و ویژگی‌های آن تبیین شد.

۲. تصور سلبی و سلب تصور از ذات الهی

حواس و تخیل ما نمی‌تواند موجودی بی‌قید و شرط را درک و تصور کند (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ج ۵، ص ۱۰۰۴)؛ زیرا حواس و تخیل ما محدود و مقید است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۰۰۸، پاورقی ۱) و شناخت هر چیزی به واسطه ماهیت (مسبوق به صورت حسی و خیالی) یا خواص آن است (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ج ۲، ص ۴۹۹؛ ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۱). اساساً علم حصولی علم به ماهیت (حضور ماهیت) است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۸۸الف، ج ۱، ص ۱۴۹). مقید بدون مطلق تصور نمی‌شود و هر مقیدی مجموع چندین مطلق است که به واسطه مقارنت، یکدیگر را مقید ساخته‌اند. پس مطلق در میان قیود و به واسطه قیود مأنوس تصور می‌گردد. برای اصلاح این تصور، باید اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگاه داشت. نیاز ما به این نفی درباره علت جهان هستی (خدا) از هر مورد دیگر بیشتر است (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ج ۵، ص ۱۰۰۵-۱۱۱۲). روش علامه طباطبائی برای دست یافتن به هسته معنایی مطلق را روش انتزاع می‌نامیم. در این روش، با حذف ویژگی‌ها، زواید و نواقص مصادیق ممکن، اصل معنا اثبات می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۶۷).

ذات به معنای نفس شیء یا مابالشیء هو هو است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۶). واقعیت یا وجود محض،

تصوری به ازای مفهوم ذات و هویت الهی است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۴۱۱، تعلیقه ۲)؛ اما نحوه شکل‌گیری این تصور (معقول ثانی فلسفی) به روش انتزاع، این‌گونه است که ابتدا ذهن دو مفهوم سفیدی را - که از ماهیت خارجی (به عنوان ظهور وجود مقید و معقول اولی) و از طریق ادراک حسی اخذ کرده است - مقایسه می‌کند. سپس درمی‌یابد که میان این دو مفهوم انطباق برقرار است. در مرحله اول این دو مفهوم با یکدیگر اتحاد وجودی دارند (همان حمل)؛ اما پس از چند بار اعاده این مفاهیم و انطباق آنها بر یکدیگر، آنها را واحد می‌یابد (حکم). حکم دو جنبه دارد:

الف) حکایتگری یا آلی: در این جنبه، حکم تنها وجودی است رابط که به وجود طرفین خود موجود است و به تبع حکایت آنها از ماهیت سفید خارجی (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۵)، نحوه‌ای از ثبوت بالعرض را داراست؛
 ب) استقلالی: حکم از آن جهت که فعل خارجی صادر از نفس است دارای وجودی (در ذهن) مستقل است. ذهن در این نظر استقلالی، ابتدا حکم را به عنوان وجودی مضاف به سفیدی ادراک می‌کند (وجود فی نفسه لغیره). در نهایت ذهن قید سفیدی را از وجود حذف می‌کند و آن را به عنوان وجودی مفرد (وجود فی نفسه لنفسه) انتزاع می‌نماید. پس با تحلیل بر روی حکم و حذف قیود آن به مفهومی عاری از قید و نقص دست می‌یابیم (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۵۷؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۹۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰-۱۴۲؛ مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰).

۳. نقد نحوه شکل‌گیری تصور ذات الهی در ذهن

علامه طباطبائی تصور خداوند به عنوان بالاترین مرتبه حقیقت تشکیکی را میراث انبیا و فلاسفه پیشین می‌شمارد و اثبات کامل‌ترین درجه توحید (توحید اطلاق) را مختص اسلام می‌داند (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق - الف، ص ۲۰-۲۱). حال توحید اطلاق چیست؟ توحید اطلاق همان نفی هر نوع قیدی به نحو بسیار گسترده (و به سلب تحصیلی) از ذات الهی است: «[توحید اطلاق] ارتفاع هر تعین مفهومی، تحدید مصداقی و انواع هر تمیزی حتی همین حکم، بعینه از ذات الهی است» (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق - الف، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۱۰۴۶). او معتقد است که برای دست یافتن به توحید اطلاق، باید ذات خدا را پرستید نه مقام احدیت و واحدیت را (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲ و ۱۰۳). به علاوه «این ادعا که خداوند سبحان به واسطه شبیهی از اشیا مانند تصور و تصدیق و اشیای خارجی شناخته می‌شود، شرک خفی است؛ زیرا اثبات واسطه‌ای بین خدا و خلق است که نه خداست و نه خلق خدا. چنین چیزی بی‌نیاز از خداوند است. پس [خدایی] مثل خداوند و شریک او خواهد بود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۶۶). گفتنی است که معرفت به خداوند با معرفت سلبی (تسبیح) تمام می‌گردد و مفاهیم سلبی اصل‌اند و اگر نبودند مفاهیم ایجابی تحقق نمی‌یافتند (همان، ج ۱۵، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ ج ۸، ص ۳۸).

علامه طباطبائی ادله‌ای برای توحید اطلاق می‌آورد که ملازم با سلب تصور از ذات الهی است. دلیل اول، بدین شرح است:

از آن جهت که هر مفهوم ذاتاً و ضرورتاً از مفهوم دیگر جداست، پس صدق آن مفهوم بر مصداق، ضرورتاً خالی از یک نحو تحدید برای مصداق نیست و این مطلب برای هر اندیشمندی ضروری و

بدیهی است. عکس این مطلب آن است که وقوع مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، نوعی تأخر از مرتبه ذات آن دارد (طباطبائی، ۱۴۲۷ق - الف، ص ۱۶).

تقریر و صورت‌بندی تفصیلی این دلیل بدین قرار است:

(الف) اگر هر مفهوم از مفهوم دیگر جدا باشد، لازم می‌آید که صدق آن مفهوم بر مصداق، خالی از (یک نحو) تحدید برای مصداق نباشد (قضیه متصله):

(ب) اما هر مفهوم از مفهوم دیگر جداست (وضع مقدم):

(ج) نتیجه: پس صدق آن مفهوم بر مصداق، خالی از تحدید برای مصداق نیست (قیاس استثنایی وضع مقدم):

(د) عکس نقیض نتیجه آن است که صدق مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، ناممکن است (و باید متأخر از ذات باشد): تبیین مقدمه نخست (بیان ملازمه):

توضیح مقدم: هر مفهومی خودش، خودش است و قالب معنایی خود را دارد و غیر خود را شامل نمی‌شود. مثلاً ما وقتی مفهوم علم را در نظر آوریم، در آن لحظه از معنای قدرت منصرفیم و در معنای علم، قدرت را نمی‌بینیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۹۳-۹۴؛ ج ۸، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۱۰۴۶). به‌علاوه [لفظ] وجود بحث و محض به ازای مفهوم ذات و [الفاظ] علم باری، قدرت باری و... به ازای مفاهیم صفاتی چون علم و قدرت به کار می‌روند... براهینی که ذات باری را اثبات می‌کنند بعینه وجود محض را برای او اثبات می‌کنند... برخلاف براهینی که مثلاً علم و قدرت را اثبات می‌کنند که بعد از اثبات ذات الهی اقامه می‌گردند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۵-۴۱۷). حال اگر مفاهیم آنها از یکدیگر جدا نمی‌بود، یک برهان برای اثباتشان کافی می‌بود. مفهوم صفات و ذات غیر از یکدیگرند، هر چند مصداقاً واحد باشند؛ زیرا اتحاد وجودی مفاهیم منعزل، مستلزم اتحاد در مفهوم نمی‌شود (حسینی نهرانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۸).

تبیین تالی: مفهوم ذات و مفاهیم لازم آن، اعتباری است؛ توضیح آنکه علامه طباطبائی وجود (ذات الهی) و صفات حقیقی آن را (مانند وحدت و وجوب)، معقول ثانی فلسفی می‌داند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۵۸):

این‌گونه مفاهیم، مفاهیم اعتباریه نظیر مفهوم وجودند که تحقق آنها فقط در وعاء ذهن است و لذا حکم تغایر ذاتی آنها در موطن ذهن، به مصداق خارج از ذهن سرایت نمی‌کند و هیچ مانعی نیست که مفاهیم کثیره‌ای از مصداق واحد انتزاع گردد، به خلاف انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر با لحاظ کثرت که ممکن نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸ق، ص ۳۱).

پس کثرت مفاهیم اعتباری به مصداق خارج از ذهن سرایت نمی‌کند و انتزاع مفاهیم کثیر از ذات واحد بلامانع است. اما نکته درخور توجه این است که علامه برای معقول ثانی فلسفی نحوه‌ای از تحقق خارجی قائل است. او معقولات ثانی فلسفی را چنین تعریف و توصیف می‌کند:

اتصاف به یک وصف در خارج، مستلزم تحقق وصف به وجود منحاز و مستقل، در خارج نیست؛ بلکه کافی است که آن وصف به وجود موصوفش [در خارج] موجود باشد. امکان از معقولات ثانی فلسفی

است که عروض آنها در ذهن و اتصاف به آنها در خارج است و در خارج، به وجود موضوعشان موجودند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۴۵-۴۶).

بنابراین امکان به عنوان معقول ثانی فلسفی، از سویی امر انتزاعی محض نیست که هیچ تحقیقی در خارج نداشته باشد و از سوی دیگر عروض یا وجود مستقل این مفاهیم در ذهن و انتزاعی است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۵). علامه طباطبائی در تعلیقه بر *اسفار*، این مطلب را چنین مدلل می‌سازد: از آنجاکه اتصاف (به معنای عام که هم شامل مفهوم ذات گردد و هم صفات)، وجودی رابط دارد و موجود به طرفین خود است، دو طرف اتصاف نیز باید در ظرف اتصاف تحقق داشته باشند و محال است که یک طرف اتصاف وجود خارجی داشته باشد و طرف دیگر آن وجود ذهنی. پس هر دو سوی نسبت خارجی باید وجود خارجی - اعم از اینکه هر دو مستقل باشند یا یکی مستقل و دیگری رابط باشد - داشته باشند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۷). بنابراین معقول ثانی فلسفی منشأ انتزاع و مصداق خارجی دارد. پس اگر این مفاهیم محدود مختلف باشند، ترکیب ذات از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز لازم می‌آید و اگر با ذات متحد باشند، موجب ترکیب و تقیید در ذات می‌گردد؛ اما ذات الهی واحد و بسیط محض است. پس انطباق مفاهیم مغایر بر یک مصداق به طور بدیهی، گونه‌ای از تقیید برای مصداق به همراه خواهد آورد و این انطباق مفاهیم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود (مطلق) است، باید به نوعی متأخر از مرتبه ذات آن مصداق (مقام احدیت یا واحدیت) باشد نه عین آن. با اثبات استلزام، مقدمه دوم و سوم نیز با وضع مقدم و وضع تالی به دست می‌آید.

دلیل دیگر برای اثبات سلب تصور از ذات الهی، مبتنی بر مقیاس محدود دانستن مفاهیم است که بیان آن را به مجالی دیگر وامی‌گذاریم.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی در جلد سوم از *اصول فلسفه*، واقعیت را به عنوان تصورات الهی معرفی می‌کند و برخی از ویژگی‌های آن را برمی‌شمارد؛ اما در آثار گوناگونش، تصورات مختلفی از واقعیت ارائه می‌کند. به نظر می‌رسد تصور ذات الهی در *اصول فلسفه* دیدگاه نهایی علامه باشد که تبیین آن گذشت؛ در عین حال تصورات دیگر واقعیت - که برخی از آنها با ذات واجب‌تعالی مطابق است - بر اساس مبانی ایشان تبیین، تحلیل و نقد شد. نکته درخور توجه آن است که تصور ذات الهی در *اصول فلسفه*، پیچیدگی‌هایی دارد که گاه خواننده را به سمت تصور متافیزیکی ذات الهی بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و... می‌کشاند؛ اما در این نوشتار تلاش شد تا این پیچیدگی‌ها رفع گردد و میان دیدگاه‌های گوناگون علامه طباطبائی در باب تصور واقعیت آشتی داده شود. پس از تبیین تصور مختار علامه طباطبائی از ذات الهی، به تحلیل و نقد نحوه شکل‌گیری این تصور نزد انسان پرداخته شد. روش شکل‌گیری این مفهوم، روش انتزاع نامیده شد که نهایتاً به روش سلب می‌انجامد. بنابراین دیدگاه نهایی علامه سلب تصور و تصور سلبی از ذات الهی است.

منابع

- ای. پیلین، دیوبند، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان (مقاله ایمان و صفات خداوند، ترجمه محمدتقی سبحانی)، قم، بوستان کتاب جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد صان‌الدین علی بن محمد التترکه*، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۸۶ الف، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶ ب، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *شمس الوحی تبریزی*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *تحریر رساله الولایه (شرح)*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۷۷، «وجود مطلق و مطلق وجود» (گفت‌وگو با مهدی حائری یزدی)، *خردنامه صدر*، ش ۱۱، ص ۱۹-۲۲.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، ۱۴۲۸ ق، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی (تذییلات)*، چ هفتم، مشهد، علامه طباطبائی. سبزواری، ملاهادی، ۱۹۸۱، *تعلیق بر اسفار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- صدرالمتلهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۳، *تبیح در اسلام*، چ هفدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *تبیح (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین)*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ ج، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ د، *رساله العلم*، ترجمه محمد محمدی گیلانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸ الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ سیزدهم، قم، صدر.
- _____، ۱۳۸۸ ب، *رساله در اثبات واجب الوجود*، ترجمه محمد محمدی گیلانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *رساله لب الباب*، تألیف و تقریر محمدحسین حسینی تهرانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۳، *تحریر رساله الولایه*، شرح عبدالله جوادى آملی، قم، اسراء.
- _____، ۱۴۰۳ ق، *تعلیق بر بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۷ ق - الف، *الرسائل التوحیدیه (رساله التوحید)*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۲۷ ق - ب، *الرسائل التوحیدیه (رساله الاسماء)*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۲۸ ق - الف، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، چ هفتم، مشهد، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۲۸ ق - ب، *الانسان والعقیده (علی و الفلسفه الالهیه)*، چ دوم، قم، الباقیات.
- _____، بی تا - الف، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، بی تا - ب، *بداية الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۹۸۱، *تعلیق بر اسفار*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹، *حیثیت تقییدی در حکمت متعالیه*، قم، ادیان.

- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی (تأملی نو در اصالت وجود و تفاسیر و ادله و نتایج آن)*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ، ۱۳۸۸، *نهایة الحکمه*، (تعلیقات)، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *شرح نهایة الحکمه*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ سیزدهم، قم، صدرا.
- یزدان‌پناه، بدالله، ۱۳۹۱، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، چ سوم، قم، (پاورقی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

منشأ حق‌های تکوینی

nabaviyan@gmail.com

meshki.qom@gmail.com

✉ سیدمحمود نبویان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مهدی مشکی / مربی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۱/۱۵

دریافت: ۹۶/۰۶/۲۳

چکیده

معنای حق، چیستی حق، تلازم حق و تکلیف، انواع حق و منشأ حق برخی از مسائل مهم نظری در فلسفه حق است. مسئله «منشأ حق‌های تکوینی» (که از آن به حق‌های فطری، ذاتی و طبیعی نیز تعبیر می‌شود) یکی از مسائل مهم در مباحث مربوط به حق می‌باشد. امروزه ادعاهای بسیاری درباره حقوق بشر و حق‌های ذاتی مانند حق حیات و حق آزادی می‌شود. سرنوشت مباحث گوناگون سیاسی در حوزه مهم حقوق بشر، به حل مسئله منشأ حق‌های ذاتی ادعایی در حقوق بشر گره خورده است. با فرض قبول ذاتی بودن برخی حق‌ها، منشأ پیدایش چنین حق‌هایی نیازمند بررسی جدی است. آیا انسان از آن جهت که انسان است، حق‌هایی دارد؟ آیا کرامت انسان، منشأ حق‌های مذکور است؟ به نظر می‌رسد منشأ حق‌های ذاتی یا تکوینی بشر، منحصر در ملکیت تکوینی و خدای متعال است.

کلیدواژه‌ها: حق، فطری، ذاتی، تکوینی، طبیعی، منشأ و حق تکوینی.

موضوع حق، یکی از موضوعات پرکاربرد در میان بشر است. بی‌وجه نیست که مسئله حق، قرین با تکون انسان در زمین دانسته شود. ظلم‌های انسان‌ها نسبت به یکدیگر، نیازهای بشری به امور مختلف، زیاده‌طلبی انسان‌ها در اجابت خواهش‌های و تمایلات گوناگون نفسانی و مواردی از این دست، ادعای حق داشتن را افزون کرده است. به‌ویژه در این عصر، با غلبه تفکرات الحادی مدرن و ابداع تکنولوژی‌های گوناگون، انسان مغلوب هوا و هوس، بدون پذیرش مسئولیت نسبت به پیرامونش، خود را آزاد و مالک هر چیزی می‌داند و نسبت به دستیابی به هر آنچه بدان تمایل دارد، ادعای حق می‌کند. حق تصرف نسبت به تمام بخش‌های طبیعت پیرامون خود (مانند جنگل‌ها، دریاها، فضا، کوه‌ها و معادن)، حق تسلط بر تمام موجودات زنده دیگر، حق تصرف در بدن خود، حق نابود کردن انسان‌های دیگر به عنوان دفاع از حقوق بشر و آزادی، حق کشتن بزرگسالان با عنوان کشتن از روی ترحم و حق سقط جنین، بخش اندکی از حق‌هایی است که انسان امروزی با اندیشه سکولار و الحادی خود مدعی آن است. به همین دلیل، بحث حق در اندیشه غربی نه تنها حائز اهمیت است، بلکه از گستردگی عمده و بی‌سابقه‌ای نیز برخوردار است (جونز، ۱۹۹۴، ص ۱).

از مهم‌ترین دلایل سیطره نظریات حق محور در دوران معاصر این است که امروزه هر گروهی برای اثبات مدعای خویش به مسئله حق متوسل می‌شود. برای مثال، امروزه با توسل به حق، به مالکیت خصوصی، تجارت آزاد و رفاه عمومی حمله و یا از آن دفاع می‌شود. برای لزوم اطاعت از قانون عمدتاً به حق متوسل می‌شوند، چنان‌که برای توجیه عدم اطاعت از قانون نیز به حق تمسک می‌کنند. غلبه اکثریت بر اقلیت، مانع شدن اقلیت در برابر اکثریت، حمایت از کاربرد خشونت، محکوم کردن استفاده از خشونت و غیره، اغلب با شعار «حق» توجیه می‌شود (همان).

پرسش جدی در این میان آن است که بشر بر اساس چه مبنایی ادعای حق داشتن می‌کند. به عبارت دیگر، آیا گستردگی ادعای حق داشتن نسبت به امور مختلف از سوی انسان، مستند به دلیل منطقی و معقول است؟ آیا انسان صرفاً به دلیل اینکه انسان است، می‌تواند ادعای حق داشتن کند؟ آیا نیازها و تمایلات بشری می‌توانند دلیل کافی بر ادعای حق داشتن او باشند؟ آیا جوامع و نهادهای بین‌المللی حق دارند که برای انسان‌ها حق‌هایی را جعل کنند؟ به دیگر سخن، منشأ حق‌های انسان چیست؟

این نوشتار پس از تبیین معانی کلیدواژگان، به بیان و بررسی برخی دیدگاه‌ها درباره منشأ حق‌های تکوینی می‌پردازد.

۱. بررسی کلیدواژگان

۱-۱. حق

برای حق، معانی مختلفی ذکر شده است (برای اطلاع تفصیلی از معنای حق در لغت و اصطلاح، ر.ک: نویبان، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱-۲۳۴)؛ از جمله در لغت به معنای درستی، ثبوت، صدق، وجوب، شایسته، اسم خاص خداوند، موجود ثابتی که قابل انکار نیست، مرگ، معلول یک شیء که از روی حکمت پدید آمده باشد، قرآن، حکم مطابق با واقع

که به این معنا بر اقوال، عقاید و ادیان و مذاهب - از آن جهت که مشتمل بر اقوال و عقائد هستند - آمده است و در مقابل آن، باطل قرار دارد؛ بر خلاف واژه صدق که فقط در اقوال به کار می‌رود و در مقابل کذب قرار دارد (برای نمونه ر. ک: ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۴۹-۵۴؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۸؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، جزء رابع، ص ۱۴۶۰-۱۴۶۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق، جزء ثالث، ص ۶؛ عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۰۱۵؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۸).

در اصطلاح نیز «حق» در حوزه‌های گوناگون (فلسفه، عرفان، اخلاق، سیاست، حقوق، اقتصاد و فقه) به معانی مختلف به کار رفته است (ر. ک: نبویان، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱-۲۳۴).

اما در اصطلاح موردنظر که شامل اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی می‌شود، باید توجه داشت که: اولاً واژه حق (و حقوق) به معنای قانون، علم حقوق (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ص ۱۲؛ واحدی، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۶؛ مصباح، ۱۳۷۷، ص ۲۴-۲۵؛ دانش‌پژوه و خسروشاهی، ۱۳۸۱، ص ۱۶-۱۷) و دستمزد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۳) نیست، بلکه مراد از آن، مفرد حقوق است (واژه حقوق هم در لفظ و هم در معنا جمع است)؛ به عبارت دیگر، معنای موردنظر از حق، معادل واژه right در زبان انگلیسی است، نه law و نه jurisprudence (law به معنای قانون است و jurisprudence به معنای علم حقوق است - اگرچه گاهی به معنای فلسفه حقوق نیز استعمال می‌شود (ر. ک: آقایی، ۱۳۷۸، ص ۷۴۴ و ۷۶۵)).

ثانیاً مراد از حق، معنایی است که در ترکیب «حق داشتن» (Having a right) به کار می‌رود نه معنایی که در ترکیب «حق بودن» (Being right) (راسخ، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶ و ۲۲۵؛ دانلی، ۱۹۹۳، ص ۹؛ دورکین، ۲۰۰۱، ص ۱۸۸-۱۸۹).

با توجه به این دو مقدمه در تعریف حق، می‌توان گفت که حق «امتیاز»ی است که صاحب حق واجد آن است (ر. ک: طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ همو، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۵۴).

برای نمونه، معنای اینکه زوجین بر یکدیگر حق دارند، امتیازاتی است که برای هریک از آنها ثابت است و با توجه به اینکه امتیاز از ریشه «میز» است و «میز» نیز به معنای ویژگی و خصوصیت است، می‌توان امتیاز را به «اختصاص» معنا کرد.

۲-۱. فطری

فطری در لغت منسوب به واژه «فطرت» است و فطرت که اسم است، از لغت «فَطَرَ» اخذ شده و به معنای شکافتن و سر برآوردن، خلقت اولیه هر چیزی، صدقه‌ای که در روز عید فطر پرداخت می‌شود و طبیعت سالمی که معیوب نشده است، به کار برده می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲ و ۹؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۶۹۴؛ فیومی، ۲۰۰۱ م، ج ۱-۲، ص ۴۷۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، جزء ثالث، ص ۵۸۷؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷۱).

در اصطلاح نیز به معنای اموری (اعم از معرفت‌ها، تمایلات، تصورات و تصدیقات) است که انسان آنها را به صورت اکتسابی به دست نیاورده باشد (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۹۸-۴۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۲)، قضایایی که حد وسط و استدلالشان در ذهن حاضرند (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۱۹)، قریب به بدیهی، ارتکازی، نوع خاص خلقت بشر که با معرفت به خداوند بالقوه یا بالفعل همراه است (روم، ۳۲؛ فاقم وجهک للذین حنیفاً فطره الله آتتی فطر الناس علیها)، عالم جبروت از آن جهت که عالم جبروت منشأ عوامل دیگر است و خود از عالم دیگری نشئت نگرفته (نسفی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸) و علمی که اولاً در ذهن حاضر و بالفعل باشد، ثانیاً آگاهانه باشد و ثالثاً پیش از تجربه در ذهن حاضر باشد (دنسی و سوسا، ۱۹۹۳، ص ۲۱۶).

اما در اصطلاح مورد نظر، واژه فطری به معنای امری «غیراکتسابی» است؛ یعنی وقتی واژه فطری درباره حق‌ها استعمال می‌شود و برای نمونه گفته می‌شود که حق حیات، حقی فطری است، به معنای آن است که به صورت اکتسابی به دست نیامده است. به عبارت دیگر، جعل جاعل در داشتن حق برای صاحب حق دخالتی نداشته و صاحب حق آن را بدون اینکه از جایی کسب کند، واجد است.

۱-۳. ذاتی

ذاتی در لغت به معنای صاحب، نفس، شخص، حقیقت، ماهیت، ویژگی، جبلی و خلقی آمده است (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۳۰۷؛ شرتونی لبنانی، ۱۸۸۹م، ج ۱، ص ۳۷۵؛ فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱-۲، ص ۲۱۲).

اما در اصطلاح به معنای معمولی است که در ماهیت موضوع و تعریف آن اخذ شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۵؛ ساوی، ۱۳۱۶ق، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۳۵۵، ص ۳۸۲؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۶)؛ معمولی که موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریفش اخذ گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۶؛ ساوی، ۱۳۱۶ق، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۳۵۵، ص ۳۸۲؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۶)؛ شیئی که بدون واسطه عارض شیء دیگر شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۷-۱۲۸ و ص ۱۳۶؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ نیز ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۶). حمل اولی - یا ذاتی - در مقابل حمل شایع (مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۷)، مفاهیمی که ناعتی نبوده و حاکی از صفتی در شیء دیگر نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۷)، شیئی که حقیقتاً سبب تحقق شیء دیگر شود، یعنی علت حقیقی وجود معلول باشد و آن را ایجاب کند (مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۷)، و غایت حقیقی یک فعل (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۴) به کار می‌رود.

در اصطلاح مورد بحث، واژه ذاتی به معنای شیئی است که بدون واسطه عارض شیء دیگر می‌شود. برای مثال وقتی می‌گوییم که حق حیات، ذاتی انسان است بدین معناست که برای ثبوت حق حیات برای انسان نیازمند هیچ واسطه‌ای نیستیم و انسان از آن جهت که انسان است، حق حیات برایش ثابت است. به عبارت دیگر، نفس ذات موضوع از آن جهت که این موضوع است، برای ثبوت حق برای آن کافی است، و برای انتزاع ذی‌حق بودن موضوع، نیازی به هیچ واسطه و ضمیمه‌ای نداریم.

۴-۱. تکوینی

واژه «تکوینی» منسوب به واژه «تکوین» است و این واژه نیز از لفظ «کون» اخذ شده است. واژه «کون» در لغت به معنای حصول (فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱-۲، ص ۵۴۵)، ترکیب کردن (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۸۰۶)، حدوث و ایجاد شیئی است که ماده‌اش قبلاً موجود بوده است (زیبیدی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۲۴). این واژه در اصطلاح فلسفه به معنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با «حدوث» به کار می‌رود و در مقابل آن واژه «فساد» به معنای نابود شدن پدید به کار می‌رود (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۶).

اما در اصطلاح مورد نظر به معنای ساختار وجودی یک شیء است. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود که حق حیات، حق تکوینی انسان است، مراد این است که ساختار وجودی انسان، مقتضی آن است که این حق را باید داشته باشد، ساختاری که بر اساس آن ایجاد شده است.

۵-۱. طبیعی

طبع و طبیعت و طباع در لغت به معنای خلقت، سنجیت و صورتی است که شیء بر اساس آن خلق شده است (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۵۴۹-۵۵۰؛ فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱-۲، ص ۳۶۸-۳۶۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، جزء ثالث، ص ۹۶۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۲۳۲)؛ اما واژه طبیعی در اصطلاح به معنای علمی که از عالم حسی و ظواهر موجودات بحث می‌کند (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۵) و امری که در برابر امر اکتسابی، ارادی، مصنوعی، قراردادی، خلاف عادت، اعجاز و غیبی قرار دارد، استعمال می‌شود (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۴۳).

واژه «طبیعت» نیز در اصطلاح (این اصطلاحات بیشتر در فلسفه به کار می‌روند) به معنای امری که فاعل بدون تعلیم از موجود دیگر، بر اساس آن راهنمایی شده و افعال خودش را انجام می‌دهد (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸۵)، مبدأ صدور افعال ذاتی و غیر قسری (همان)، قوه‌ای که مبدأ افعال و آثار خاصی است، یعنی افعالی که از یک سو، بر اساس علم و شعور نیست، و از سوی دیگر، فقط به یک شکل خاص است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶-۱۷)، عالم اجسام (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱۵)، ماهیت تام، مطلق ماهیت و فرد خاص (همان) به کار می‌رود.

اما مراد از طبیعی در مباحث فلسفه حق، در مقابل قراردادی است و برای مثال، مراد از حق طبیعی حقی است که طبیعت صاحب حق مقتضی آن است، نه اینکه برآمده از یک قرارداد باشد.

با توجه به معانی بیان شده از واژگان ذاتی، فطری، طبیعی و تکوینی، روشن می‌شود که همه این واژگان در مباحث فلسفه حق به یک معنا هستند؛ یعنی وقتی گفته می‌شود حق حیات، حقی طبیعی است، مانند آن است که گفته شود حق حیات، یک حق ذاتی، تکوینی و فطری است؛ زیرا چنان که در تبیین واژگان بحث آمده بود، تکوینی به معنای امری است که به ایجاد شیء و نیز ترکیب وجودی آن بازمی‌گردد. طبیعی، امری است غیراکتسابی و فطری نیز امری است که با اکتساب به دست نیامده باشد و در نهایت، ذاتی به معنای امری است که شیء، برای

اتصاف به آن، نیازمند هیچ‌گونه واسطه اعم یا اخص نیست. به عبارت دیگر، آن شیء از آن جهت که آن شیء است، متصف به آن می‌شود و برای اتصافش به آن امر نیازمند هیچ واسطه اعم یا اخصی نیست.

بنابراین در این مباحث، اصطلاح حق تکوینی، با حق ذاتی، حق فطری و حق طبیعی به یک معنا هستند (البته روشن است که نسبت به برخی مصادیق صاحب حق، نمی‌توان همه این واژه‌ها را استعمال کرد. برای نمونه، نمی‌توان درباره حق خداوند نسبت به خلقت عالم، که یک حق تکوینی است، واژه طبیعی را استعمال کرد و گفت خداوند دارای حق طبیعی است؛ چنان‌که نسبت به حق‌های تکوینی ملائکه نمی‌توان واژه حق طبیعی را به کار برد؛ اما تأکید مسئله در مورد صاحبان حق در عالم ماده به‌ویژه انسان است، که درباره آنها همه چهار واژه بیان شده به یک معنا به کار می‌روند. از این‌رو درباره انسان (و دیگر موجودات عالم ماده) حق طبیعی، حق ذاتی، حق فطری و حق تکوینی به یک معنا به کار می‌روند.

از سوی دیگر، حق تکوینی در مقابل حق اعتباری قرار دارد و مقصود از اعتباری بودن در این مباحث به معنای امر قراردادی (ارسطو، ۱۳۴۳ق، ج ۲، ص ۷۲؛ صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص ۳۵۹؛ قطیفی، ۱۴۱۴ق، حلقه اول، ص ۴۷، ۲۷۵-۲۷۶؛ بروجردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۱-۱۰۲) و نیز اعطای حد چیزی به چیز دیگر است که آن حد را ندارد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳).

۱-۶. منشأ

کلمه منشأ در لغت، اسم مکان است و به معنای محلی است که شیء از آن ناشی می‌شود؛ اما در اصطلاح به معنای ریشه و سرچشمه است؛ یعنی وقتی از منشأ حق حیات انسان بحث می‌کنیم، به دنبال آن هستیم که سرچشمه این حق را بیابیم. برای نمونه، باید روشن کنیم که آیا انسان بودن انسان سرچشمه آن است یا اینکه خدای سبحان و یا اعتبارات برخی دیگر، سرچشمه این حق برای انسان هستند؛ به طوری که اگر این حق را برای انسان قرار نمی‌دادند، انسان دارای حق حیات نبوده است (گاهی نیز از منشأ در این مباحث، به «مبنا» تعبیر می‌شود. ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱؛ مدنی، ۱۳۷۴، ص ۲۲).

۱-۷. حق تکوینی

با عنایت به کاربردهای مختلف حق تکوینی، دو معنا را می‌توان برای حق تکوینی بیان کرد:

۱-۷-۱. معنای ایجابی

چنان‌که بیان شد، حق به معنای «امتیاز» و «اختصاص» است، و چون هر حقی مستلزم وجود صاحب حق و متعلق حق است، حق به معنای امتیاز داشتن چیزی (متعلق حق) برای صاحب حق و یا اختصاص داشتن چیزی (متعلق حق) به صاحب حق است.

در صورتی که امری به یک موجود به صورت تکوینی اختصاص داشته باشد؛ و به عبارت دیگر، در صورتی که

متعلق حق، اختصاص تکوینی به صاحب حق داشته باشد، به طوری که آن شیء بدون صاحب حق نتواند موجود باشد، به چنین اختصاص و حقی، «حق تکوینی» اطلاق می‌شود؛ مانند اختصاص تصرف در قوه شنوایی یا بینایی یک شخص به او. روشن است که قوه بینایی یک شخص کاملاً وابسته به اوست و نمی‌تواند مستقل از او موجود باشد. لازمه چنین اختصاص تکوینی‌ای آن است که تصرف در آن قوه نیز به صورت کامل، وابسته به آن شخص باشد؛ به طوری که هر وقت که او بخواهد و به هر صورتی که مایل باشد، در قوه بینایی‌اش تصرف کند. مراد از حق تکوینی، اختصاص تکوینی تصرف در قوه بینایی به آن شخص است. در واقع، این اختصاص، لازمه تکوینی اختصاص قوه بینایی به آن شخص خاص است. وقتی قوه بینایی شخص به گونه‌ای است که به صورت کامل وابسته به آن شخص بوده و بدون آن شخص هیچ‌گونه استقلالی نداشته، معدوم خواهد شد. لازمه چنین وجودی - با این نحوه خاص وجود - آن است که شئون آن نیز تابع اراده آن شخص باشند و هر وقت آن شخص بخواهد، می‌تواند در آن تصرف کند. مراد از حق تکوینی، لازمه تکوینی بیان شده است؛ یعنی حق تصرف در قوه بینایی که امری مختص به آن شخص است.

این امر درباره دیگر قوای ادراکی و تحریکی انسان نیز صادق است. برای نمونه، قوه اختیار انسان چنین رابطه‌ای را با انسان دارد. قوه اختیار هر انسان مختار کاملاً وابسته به اوست؛ به گونه‌ای که وجود این قوه قائم به وجود آن شخص است و با عدم آن شخص، قوه اختیار او نیز نابود خواهد شد. از این رو تمام شئون قوه اختیار شخص تحت سیطره او و در دست اوست؛ هر زمانی که دوست داشته باشد می‌تواند قوه اختیار خود را در یک مورد خاص و در یک جهت خاص اعمال کند و هر زمان هم که نخواهد، این کار را انجام نمی‌دهد.

۲-۷-۱. معنای سلبی

حق تکوینی در معنای سلبی‌اش یعنی «حق غیراعتباری». به عبارت دیگر، حقی است که از سوی فاعل باشعوری مانند خدای سبحان و یا انسان‌ها جعل و اعتبار نشده باشد.

در این معنا، هر حقی که جاعل نداشته باشد، و عقل انسان براساس ساختار و نحوه وجودی یک موجود - مانند انسان - چنین حقی را برای او در نظر بگیرد، حق تکوینی خواهد بود. عالم هستی و از جمله عالم ماده براساس حکمت نامتناهی خداوند خلق شده است، و از این رو دارای غایت و هدف حکیمانه است. هر موجودی در این عالم ماده بر اساس هدفی حکیمانه به وجود آمده، که همان رسیدن به کمالات ثانیه آن موجود است.

اما با توجه به لزوم سختی میان علت و معلول، کامل‌ترین موجودی که در عالم ماده با خدای سبحان مسانخت دارد، انسان است و از این رو این موجود می‌تواند غایت خلقت موجودات مادی دیگر قرار گیرد.

انسان، موجودی است که واجد ویژگی‌ها و قابلیت‌های فراوان - از جمله اختیار و حرکت به سوی کمالات نامتناهی - است. غایت خلقت انسان، دستیابی به کمالات و قرب به خداوند - به عنوان موجود کامل نامتناهی - است؛ اما انسان برای رسیدن به کمالات و هدف از خلقت خود، باید حیات خود را حفظ کند، و چون موجودی مادی

است، برای حفظ و بقای حیات خود، نیازمند غذا و داشتن سرپناه است. از این رو خداوند حکیم، ابزار حفظ و بقای حیات او را به وجود آورده است. کره زمین برای او خلق شده است تا در آن زندگی کرده و آرامش یابد (بقره: ۲۲)؛ نباتات و حیوانات را برای تغذیه‌اش و جمادات را برای استفاده انسان در جهت ساختن سرپناه و تأمین نیازمندی‌های دیگر پدید آورده است (جائیه: ۳؛ بقره: ۲۹؛ نحل: ۸۰-۸۱؛ مؤمنون: ۲۱-۲۲؛ نحل: ۱۵-۱۶؛ جائیه: ۱۳).

با توجه به هدفمندی عالم خلقت و اینکه موجوداتی در عالم ماده برای انسان خلق شده‌اند، عقل درک می‌کند که انسان «حق تصرف» در موجوداتی را دارد که برای برطرف کردن نیاز او مطابق طرح حکیمانه از سوی خدای سبحان پدید آمده‌اند؛ یعنی انسان حق تصرف در حیوانات، گیاهان و دیگر موجودات را دارد. وقتی آن موجودات برای انسان خلق شده‌اند تا انسان با استفاده از آنها به کمالات و هدف از خلقت خود یعنی قرب الهی برسد، روشن است که او باید حق تصرف در آن موجودات را نیز داشته باشد. بدون فرض حق تصرف انسان در آن موجودات، خلقت آنها لغو خواهد بود (البته باید تأکید کرد که انسان در راستای رسیدن به هدف خلقت خود می‌تواند از آن موجودات استفاده کند؛ یعنی اولاً باید استفاده از دیگر موجودات عالم ماده به منظور رسیدن به قرب الهی باشد و ثانیاً به اندازه‌ای از آنها استفاده کند که برای دستیابی به آن هدف سودمند است).

اما روشن است که چنین حقی، از سوی جاعلی جعل نشده، بلکه عقل انسان با توجه به ساختار وجودی انسان و در نظر گرفتن هدف خلقت او چنین حقی‌هایی را برای انسان در نظر گرفته است. از این رو به این معنای سلبی، می‌توان گفت که چنین حقی، یک حق تکوینی و فطری است نه یک حق اعتباری ناشی از اعتبار معتبر (درباره اینکه حق بیان شده، تکوینی است یا اعتباری، تأملی وجود دارد که در جای خود بیان شده است: نبویان، ۱۳۹۲، ص ۳۲۱-۳۴۱).

مقایسه میان دو معنای حق تکوینی روشن می‌سازد که در معنای اول، متعلق تصرف - مانند قوه بینایی یا اختیار یک شخص - اختصاص تکوینی به صاحب حق دارد؛ به گونه‌ای که قوه بینایی و اختیار، هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارند و بدون صاحب حق معدوم می‌شوند؛ اما در معنای دوم، موجودی که متعلق تصرف صاحب حق است، مستقل از صاحب حق، موجود است و بدون صاحب حق نیز می‌تواند به بقای خود ادامه دهد. برای نمونه، انسان حق تصرف در حیوانات و گیاهان و جمادات دارد. روشن است که موجودات مذکور به انسان وابستگی وجودی ندارند - مانند وابستگی وجودی قوه بینایی یک شخص به او و یا وابستگی معلول ایجادش به علت ایجادش - و این‌طور نیست که با از بین رفتن صاحب حق (انسان) آنها نیز معدوم شوند؛ بلکه صرفاً در یک طرح حکیمانه الهی، هدف از خلقت آن موجودات، وجود انسان و رسیدن انسان به کمالات خود بوده است؛ به گونه‌ای که اگر انسان آفریده نمی‌شد، آن موجودات نیز از سوی خداوند حکیم پدید نمی‌آمدند. به همین دلیل است که عقل برای انسان، حق تصرف در این موجودات را در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر، عقل حکم می‌کند که با عنایت به هدف از خلقت انسان و سایر موجودات، انسان باید حق تصرف در آن موجودات را داشته باشد (برای تفصیل بیشتر، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۶۹-۷۱ و ص ۲۶۱؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ جونز، ۱۹۹۴، ص ۷۵).

چنین حقی چون مقتضای نحوه خلقت انسان و دیگر موجودات - در یک طرح حکیمانه الهی - است، حقی تکوینی است که از سوی هیچ اعتبار‌کننده‌ای جعل و اعتبار نشده است.

۲. دیدگاه‌ها درباره منشأ حق

۲-۱. ملکیت

یکی از دیدگاه‌ها درباره منشأ حق، مسئله ملکیت است؛ یعنی در هر موردی که مالکی برای یک شیء فرض گردد، مالک حق تصرف در آن شیء را دارد. به عبارت دیگر، تصرف در آن شیء مختص به مالک است و دیگران حق تصرف ندارند.

۲-۱-۱. بررسی

حق داشتن مالک در ملکیت تکوینی امر واضحی است؛ زیرا ملکیت تکوینی در موردی صدق می‌کند که شیء مملوک، در وجودش وابسته و قائم به وجود مالک است؛ به گونه‌ای که بدون وجود مالک نمی‌تواند موجود باشد؛ مانند قوه بینایی یک شخص که وجودش کاملاً وابسته به آن شخص است؛ به گونه‌ای که با وجود آن شخص، موجود خواهد بود و بدون آن شخص نیز معدوم می‌شود. در این صورت، قوه بینایی کاملاً وابسته به مالک خودش است و به هیچ شخص و یا موجود دیگری در عرض آن شخص ارتباطی ندارد. به دلیل همین وابستگی وجودی است که شیء مملوک، کاملاً در اختیار مالک است و هر وقت بخواهد در آن تصرف می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که به سبب اینکه اصل وجود مملوک، مانند قوه بینایی - کاملاً وابسته به مالکش است (نه هیچ شخص دیگر در عرض او) و نیز هیچ استقلالی در مقابل مالکش ندارد، تصرف در قوه بینایی نیز مختص به اوست. به عبارت دیگر، هیچ انسان دیگری نمی‌تواند در قوه بینایی او تصرف کند.

بنابراین اختصاص تصرف در مملوک به مالک، در معنای ملکیت تکوینی مندرج است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت ملکیت تکوینی به دلالت تضمینی بر اختصاص تصرف (حق تصرف) در مملوک به مالک دلالت می‌کند. با توجه به اینکه حق به معنای اختصاص است، بنابراین قضیه «مالک حق تصرف در ملکش را دارد» یک قضیه «بدیهی و تحلیلی» است.

علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «اذ لامعنی للملک الا أن یکون المملوک تبعاً لوجود شیء آخر (هو المالك) و أن یکون ممکن التصرف» (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۸). ایشان معتقد است که ملکیت مانند حق به معنای اختصاص است؛ «چنان که از بحث‌های گذشته به دست آمد ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است که بعدها به صورت ملک تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه‌گونه تصرفات بوده باشد گردیده» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۴۵؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۹۹م، ص ۱۹۲) و در هر موردی که ملکیت تکوینی صدق کند، لازمه بین تکوینی آن، صدق حق تکوینی است؛ زیرا ملکیت تکوینی در موردی صدق می‌کند که اولاً وجود مملوک قائم به وجود مالک باشد؛ ثانیاً وجود مملوک بدون مالک، مستقل نباشد؛ به طوری که

بدون مالک نتواند موجود باشد (این قید غیر از قید سابق است؛ زیرا هر نوع توقفی مستلزم عدم استقلال وجودی نیست، مانند توقف بدن بر روح و یا عکس آن (نیاز ماده به صورت و یا صورت به ماده بر اساس دیدگاه مشائیین))؛ ثالثاً مالک بتواند در مملوک به هر صورتی که بخواهد تصرف کند.

علامه طباطبائی ذیل آیه «لله ما فی السماوات وما فی الارض وهو العلیّ العظیم» (شوری: ۴) آورده است:

قول خداوند که فرموده است: «هر چه در آسمان‌ها و زمین است، متعلق به خداوند است»، به معنای آن است که خداوند مالک آنهاست، ... و حق خداوند این است که در آنها و امورشان مطابق نظر خودش تصرف کند؛ زیرا مالک آنهاست (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۸، ص ۱۰).

روشن است که مالکیت خداوند نسبت به موجودات عالم، مالکیت تکوینی است و حق تصرف او در آن موجودات و امورشان نیز حقی تکوینی است.

به اعتقاد شهید مطهری نیز ملکیت، منشأ حق است و معنا ندارد کسی مالک شیئی باشد ولی حق تصرف در آن را نداشته باشد: «این معنا ندارد که چیزی مملوک من است؛ ولی من حق تصرف در آن را ندارم» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۴۳۸). «انسان وقتی مالک چیزی هست - در هر جا که مالکیت برای چیزی اعتبار شده است - لازمه مالکیت این است که او حق هرگونه تصرفی را در مملوک خودش دارد. یعنی طبیعت مالکیت، هرگونه تصرفی را اقتضا می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۸۷).

از نظر آیت‌الله مصباح نیز منشأ حق، ملکیت است و در هر موردی که ملکیت صدق کند، حق نیز صدق می‌کند:

هر جا بخواهد حقی برای کسی در مورد چیزی یا کسی ثابت شود، مبتنی بر این است که یک نحوه مالکیتی برای او نسبت به آن شیء یا شخص درست شود. آنچه که مورد تصدیق و بذیرش عقل است این است که مالک می‌تواند و حق دارد در ملک خود تصرف کند؛ اما اگر کسی نه خود مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، عقل هیچ‌گونه حق تصرفی برای او روا نمی‌دارد. این، یکی از احکام و ادراکات قطعی و بدیهی عقل است (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵).

براین اساس وقتی می‌گوییم: «مالک یک چیز بر آن تسلط دارد»، قضیه‌ای بدیهی است؛ زیرا مفهوم محمول که بر مال تسلط دارد، از تحلیل موضوع آن، که عنوان «مالک مال» است، به دست می‌آید (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۸۷).

۲-۲. خداوند

دیدگاه دوم، منشأ حق‌های تکوینی را خداوند می‌داند؛ یعنی خداوند، حق‌هایی مانند حق حیات یا آزادی را که مناسب وجود انسان است، به او عطا کرده است. نخستین روایت از نظریه حقوق بشر، که جان لاک آن را عرضه کرده بود، خدا را منبع این حقوق می‌دانست. به گمان لاک، او و خوانندگان آثارش در این مسئله توافق داشتند که چنین منبعی فراهم‌کننده اعتبار نهایی چنین حقوقی است: «خدا هم منشأ موجودات و مخلوقات است و هم منشأ ارزش‌ها» (ر.ک: فریمن، ۱۳۸۷، ص ۱۳).

منشأیت خدای سبحان برای حق‌های بشر و دیگر موجودات را می‌توان پذیرفت؛ زیرا می‌دانیم که انسان نسبت به قوای ادراکی و تحریکی خود دارای حق تکوینی است؛ یعنی وجود آن قوا به گونه‌ای است که بدون صاحب آن قوا (انسان خاص) محقق نمی‌شود، و تصرف در آن قوا نیز منحصر به آن شخص خاص است و هیچ موجود دیگری در عرض آن شخص نمی‌تواند در آن قوا تصرف کند. بنابراین انسان نسبت به تصرف در قوای خود، حق دارد؛ یعنی تصرف در قوایش، منحصر به اوست.

اما وجود انسان، معلول و عین ربط و وابسته به خدای سبحان است، و خدای سبحان است که به انسان وجود، و قوای وابسته به او را اعطا کرده است. از این رو باید گفت که خدای سبحان، چنین حق‌هایی را به جعل تکوینی بسیط برای انسان جعل کرده است. به عبارت دیگر، منشأ حق‌های تکوینی انسان، خداوند است.

در واقع، خدای سبحان، هم منشأ حق‌های تکوینی در معنای ایجابی آن است و هم منشأ حق‌های تکوینی در معنای سلبی آن. زیرا:

۱. خدای سبحان علت تمام موجودات ممکن است و ممکنات، عین ربط به او و معلول او هستند؛

۲. موجودات ممکن با تمام شئون خود معلول خدای متعال اند؛ یعنی اگر برای نمونه، انسان دارای قوای تحریکی و ادراکی مانند اختیار و قوای بینایی و شنوایی است، و قوای هر شخص نیز کاملاً وابستگی وجودی به آن شخص داشته و بدون آن شخص موجود نیستند، و نیز وجود آن قوا و نیز تصرف در آن قوا به آن شخص اختصاص دارد (حق تصرف در آن قوا را دارد)؛ همه این موارد، را خداوند سبحان ایجاد کرده و انسان و قوای تحریکی و ادراکی او و نیز نحوه وجود آن قوا و نسبت آنها با اشخاص انسانی، کاملاً معلول خداوند است. در نتیجه حق تصرف انسان در قوایش (یا اختصاص تصرف در قوای شخص به او) معلول خداوند سبحان است و از ناحیه او اعطا شده است؛ یعنی خدای سبحان منشأ حق‌های تکوینی اشخاص است؛

۳. از جهت دیگر، نسبت میان موجودات عالم نیز براساس طرح حکیمانه الهی از سوی خدای سبحان ایجاد شده است؛ یعنی اگر عالم ماده و تمام موجودات آن برای انسان خلق شده‌اند و از این رو انسان برای رسیدن به کمال نهایی خود، حق استفاده از آن موجودات را دارد، این حق را نیز - در صورتی که چنین حقی را حقی تکوینی بدانیم - خدای سبحان ایجاد کرده است. بنابراین خدای سبحان، منشأ حق‌های تکوینی به معنای ایجابی و سلبی آن است.

۲-۳. نیاز بشر

دیدگاه دیگر، منشأ حق‌های انسان را نیاز بشر می‌داند. انسان‌ها چون نیازهای زیست‌شناختی دارند، حق دارند که آن نیازها را برطرف کنند. بر اساس این نظریه، حق‌ها از نیازهای قابل احراز انسان‌ها نشئت می‌گیرند. برای نمونه، حق آزادی از نیاز اشخاص به آزادی ریشه می‌گیرد تا ادامه حیات دهند، و برنامه زندگی خویش را پیش برند و یا چون

مردم به غذا، مسکن، مراقبت بهداشتی و نیز تحصیل اموال شخصی نیاز دارند، نسبت به آنها نیز حق دارند (وایت، ۱۹۸۵، ص ۱۰۶؛ نیز ر.ک: جانستون، ۱۹۶۷، ج ۱۲، ص ۴۹۷؛ ادواردز، ۱۹۶۷، ج ۷-۸، ص ۱۹۸).

۱-۳-۲. بررسی

ابتنای حق‌های بشر بر نیازهای او مقرون به ابهامات بسیاری است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. مراد از نیاز و میل بشر چیست؟ نیازهای بشر شامل کدام دسته از نیازها می‌شود؟ (دانلی، ۱۹۹۳، ص ۱۶-۱۷) آیا هر نوع نیاز و میلی در هر بشری و با هر شرایطی نسبت به هر چیزی موجب آن است که معتقد شویم که این شخص خاص، حق برخورداری از آن اشیا را دارد؟

عده‌ای برای حل مشکل، نیاز بشر را به «اساسی» یا «آشکار و مبرم» یا «ارزشمند بودن» مقید کرده‌اند و معتقدند که نیازهای بشر در صورتی که مقید به این قیود باشند، منشأ حق برای او می‌شوند؛ اما روشن است که ابهام این قیود، کمتر از ابهام موجود در عنوان «نیاز» نیست. به علاوه مطابق این دیدگاه، عنوان نیاز، علت تامه برای داشتن حق نیست، بلکه تا مقید به این قیود نگردد، یعنی تا اساسی یا آشکار و مبرم و یا ارزشمند نباشد، منشأ حق برای انسان نخواهد شد (وایت، ۱۹۸۵، ص ۱۰۵-۱۰۶)؛

۲. مسئله اساسی در این نظریه، مشکل دقیق فلسفی آن است. پرسش اساسی درباره منشائیت نیاز بشر برای حق داشتن او آن است که نیاز بشر علت ایجاد و ثبوت حق‌های مورد نظر هستند یا علت اثبات آنها. نمی‌توان فرض کرد که نیاز بشر علت ایجاد و ثبوت حق‌هایی برای انسان باشند؛ زیرا ایجاد و اعطا کردن در نیاز قابل فرض نیست. ایجاد و اعطا از سوی فاعل ذی‌شعور قابل فرض است، نه غیر آن؛ اما ممکن است مراد آن باشد که نیاز بشر واسطه در اثبات حق داشتن برای انسان است؛ یعنی عقل با در نظر گرفتن نیاز بشر، حق‌هایی را برای انسان کشف می‌کند. برای نمونه چون عقل می‌فهمد که انسان نیاز به غذا دارد، از این امر نتیجه می‌گیرد که انسان حق دسترسی و دریافت غذا نیز دارد. بر این اساس استدلال بیان شده را می‌توان به صورت منطقی، بدین بیان ارائه کرد:

صغرا: انسان نیازمند به غذا است؛

کبرا: هر موجودی که نیازمند به غذا است، دارای حق دسترسی به آن است؛

نتیجه: انسان دارای حق دسترسی به آن است.

اما مشکل استدلال فوق در کبرای قیاس است؛ یعنی بر اساس کدام استدلال منطقی، هر موجودی که نیاز به شئی دارد، حق دسترسی به آن شئی را نیز خواهد داشت؟ چنین ادعایی اثبات‌پذیر نیست؛ زیرا چنان‌که بیان شد، صرفاً موجد یک حق و نیز مالکیت نسبت به یک شئی را می‌توان منشأ حق دانست؛

۳. از سوی دیگر، مقصود از نیاز بشر کدام نیازهاست؟ انسان نیازهای گوناگونی دارد. به علاوه انسان‌های متعلق به مناطق گوناگون نیز دارای نیازهای مختلف و متنوع هستند. در این صورت کدام‌یک از این نیازها معیار و ملاک است؟ شاید گفته شود نیازهایی محل بحث‌اند که انسانیت انسان به آنها وابسته است؛ یعنی نیازهایی که انسان از آن

جهت که انسان است دارای آنهاست، نه نیازهایی که انسان از آن جهت که متعلق به منطقه، دین، فرهنگ، جنسیت یا نژاد خاصی است. هیچ‌کدام از این تعلقات، دخالتی در منشائیت برای حق‌ها ندارد.

اما اولاً نیازهایی که فارغ از همه تعلقات، به انسان تعلق می‌گیرد، کدام‌اند؟ داوری درست نسبت به نیازهای مفروض، متوقف بر شناخت صحیح انسان و ابعاد وجودی اوست. دیدگاهی که انسان را منحصر به ماده می‌داند، برخی نیازها را برای او فرض می‌کند و دیدگاهی که برای انسان علاوه بر بُعد مادی، بُعد مجرد نیز در نظر می‌گیرد و انسان را دارای حیات ابدی می‌داند، نیازهایی را فرض می‌کند که او بتواند در حیات ابدی خود سعادت ابدی خویش را به دست آورد. به عبارت دیگر، نیازهای بشر منحصر به نیازهای محدود مادی نیست. انسان علاوه بر اینکه به غذا، مسکن، جنس مخالف و ... نیاز دارد، نیازهای عالی انسانی و غیر مشترک با دیگر حیوانات نیز دارد؛ مانند نیاز به وحی، نیاز به پرستش خدای سبحان، محبت و عشق و توکل به او. اگر منشأ حق، نیاز بشر باشد، درباره چنین نیازهای عالی انسانی‌ای نیز باید معتقد بود که مستلزم حق برای انسان است و وجهی برای انحصار نیازها به قسم اول نیست؛

ثانیاً انسان چون بی‌نهایت‌طلب است، آیا باید همه آنها را تأمین کند و نسبت به همه آنها با همان قید عدم تناهی حق دارد؟ به چه دلیلی نیاز دیگری می‌تواند قیدزننده حق یک انسان نسبت به تأمین نیازهای او باشد؟ در صورتی که فرد یا افرادی بتوانند با قدرت خود دیگران را تابع خود سازند و با استیفای حق گسترده خود، مانع استیفای حق دیگران بدون بروز بی‌نظمی و هرج و مرج شوند - کما اینکه قدرت‌های زورگوی عالم به دنبال نظم خودساخته در جهان هستند - آیا می‌توان پذیرفت که در این فرض، انسان‌های ظالم و قدرتمند دارای حق‌هایی بدون محدودیت هستند؟

۴. حتی اگر صحیح باشد که چون انسان به غذا، آب، مسکن و ... نیاز دارد، حق دارد که به موجوداتی دسترسی داشته باشد تا بتواند نیازهایش را برطرف کند، اما چرا چنین حق‌هایی حق‌های تکوینی یا طبیعی و بی‌نیاز از جعل و اعتبارند؟ به دیگر سخن، می‌توان فرض کرد که خالق حکیم و عالم به موجودات، چون به شرایط موجودات و نیازهای آنها علم دقیق داشته و نیز جهان را بر اساس حکمت و برای غایتی خلق کرده است، از این‌رو با عنایت به نیاز انسان به غذا، آب، مسکن، جنس مخالف و ... حق دسترسی به اشیا و موجوداتی را برای برطرف کردن نیازهای انسان، برایش جعل و اعتبار کرده است. بر این اساس وجه تکوینی، طبیعی و غیراعتباری دانستن چنین حق‌هایی، نامعلوم است.

۲-۴. قدرت

به اعتقاد برخی، قدرت یک موجود منشأ حق اوست. اسپینوزا در برخی از سخنانش تصریح می‌کند که همان‌گونه که حق حاکمیت مطلقه خداوند بر انسان‌ها از قدرت مطلقه او ناشی می‌شود و به عبارت دیگر، قدرت مطلقه اوست که به او این حق را می‌دهد که هر طور که مایل است رفتار کند، به همین سان، قدرت انسان نیز حق مشابهی را به صاحب قدرت می‌دهد (هریس، ۱۹۹۲، ص ۱۰۳). بر این اساس محدوده حق یک موجود، به وسیله محدوده قدرت آن موجود تعیین می‌شود (مالکولم، ۱۹۹۱، ص ۵۵۳).

در صورتی که قدرت، منشأ حق باشد و محدوده حق داشتن نیز به وسیله محدوده قدرت تعیین گردد، لازم می‌آید هر موجودی که قدرت بیشتری دارد، حق بیشتری نیز داشته باشد؛ اما:

۱. از قدرت و توانایی تصرف در یک شیء، چگونه حق تصرف در آن شیء نتیجه گرفته شده است؟ در بیان صاحبان این نظریه، هیچ استدلال منطقی‌ای برای این انتقال از قدرت داشتن به حق داشتن بیان نشده است؛

۲. مطابق این نظریه، باید پذیرفت هر حیوانی که در جنگل قدرت بیشتری دارد، حق تصرف بیشتری نیز در حیوانات دیگر دارد؛ کما اینکه در میان افراد انسانی و نیز جوامع انسانی، هر فرد یا دولتی که قدرت اقتصادی، نظامی و تبلیغاتی بیشتری دارد، در نظام جهانی نیز حق بیشتری دارد. از این رو برای مثال هر کشوری که دارای بمب اتم است حق دارد که به افراد و کشورهای دیگر تجاوز کند، مردم آن کشورها را به خاک و خون کشد و آواره کند و کشور جدید جعلی بسازد؛ چنان که آمریکا، اسرائیل و برخی کشورهای دیگر غربی دست به چنین کاری زده‌اند. نکته مهم در این بیان آن است که همه این تجاوزات، قتل‌ها و لشکرکشی‌ها، حق کشورهای قدرتمند و زورگو تلقی شده است؛

۳. بر اساس دیدگاه یادشده، مفاهیم اساسی اخلاقی بشریت، مانند عدالت و ظلم بی‌معنا خواهند بود؛ زیرا ظلم به معنای تجاوز به حق دیگری است؛ اما به دلیل اینکه محدوده حق‌ها براساس میزان قدرت تعیین می‌شود، کشورهای زورگو، به سبب اینکه قدرت بیشتری دارند، حق تجاوز به افراد و کشورهای دیگر را دارند، و در مقابل، کشورهای کم‌قدرت‌تری دارند، حقی نداشته یا حق محدودی دارند. در نتیجه، تجاوزها، قتل‌ها و آوارگی‌هایی که کشورهای زورگو و قدرتمند نسبت به کشورهای ضعیف تحمیل می‌کنند، همگی افعالی هستند که آن کشورها مطابق حق خود انجام داده‌اند. از این رو تجاوز به حق دیگری رخ نداده است تا اینکه ظلم صدق کند؛

۴. همچنین مفاهیم اساسی دیگر، مانند اینکه همه انسان‌ها متساوی‌اند و به طور یک‌سان از حق‌های اساسی (مانند حق‌های بشر) برخوردارند، سخنی بی‌اساس و باطل خواهد بود: نیچه با نفی تساوی انسان‌ها، که آن را خرافه، زیان‌بار و یابوگویی می‌داند، معتقد است اساساً تساوی انسان‌ها در حقوق، مخالف طبیعت و اخلاق است:

زندگی خود، شناختی از همبستگی حقوق برابر میان بخش‌های تندرست و منحل موجود زنده ندارد....
همدردی با منحل‌ها، حقوق برابر برای بیماران، این ژرف‌ترین بی‌اخلاقی است. این طبیعت‌ستیزی است که خود را به صورت اخلاق جا می‌زند. ... من با سوسیالیسم مخالفم زیرا به شکل کاملاً ساده‌انگارانه‌ای رؤیای خوب، راستین، و زیبا، و حقوق برابر را در سر می‌پروراند (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۵۲۷-۵۳۸)؛

۵. در صورتی که تجاوز، جنایت و کشتار، حق افراد و کشورهای قدرتمند و زورگو باشد، نمی‌توان ادعا کرد که همه انسان‌ها دارای حق حیات هستند، بلکه صرفاً افراد زورگو دارای حق حیات می‌باشند: «آدمی حقی نسبت به حیات یا کار ندارد. چیزی از حق خوشبختی نمی‌گوییم. انسان منفرد درست در همان چارچوبی قرار دارد که پست‌ترین کرم» (همان، ص ۵۳۹)؛

۶ مطابق این نظریه که محدوده حق‌ها بر اساس قدرت تعیین می‌گردد، نمی‌توان برای انسان‌هایی که هیچ قدرتی ندارند (مانند افراد معلول، بیهوش و نسل‌های آینده) حقی در نظر گرفت.

نتیجه‌گیری

درباره منشأ حق‌های تکوینی دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ اما روشن شد که منشأ حق‌های تکوینی (یا طبیعی، ذاتی و فطری) ملکیت است؛ به‌گونه‌ای که قضیه «مالک حق تصرف در ملک خودش دارد» قضیه‌ای بدیهی و تحلیلی است. نیز خدای سبحان، منشأ حق‌های تکوینی است که در موجوداتی مانند انسان قابل فرض است؛ اما دیدگاه‌های دیگر مانند قدرت یا نیاز نمی‌توانند تبیین درستی از منشأ حق ارائه کنند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۱، *الاشارات والتشبهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۳۷۶، *الالهيات من كتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۴، *الشفاء، الفن الخامس من المنطق، البرهان*، تحقیق ابوالعلاء العقیفی، قم، کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسین آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵، *لسان العرب*، قم، ادب‌الجزوه.
- ارسطو، ۱۳۴۳، *علم الاخلاق إلى نیقوماخوس*، مقدمه و تحقیق بارتمی ساتلهیر، قاهره، دار صادر.
- بروجردی نجفی، محمدتقی، بی تا، *نهایة الافکار*، تقریر بحث شیخ ضیاء‌الدین عراقی، قم، جامعه مدرسین.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، چ دوم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- زیبیدی، محمد مرتضی، بی تا، بی تا، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، منشورات دار مکتبه الحیاه.
- ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۱۶، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، مع تعلیقات محمد عبده، بی جا، المطبعة الکبری الامیریة.
- شرتونی لبنانی، سعید الخوری، ۱۸۸۹م، *أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، بیروت، مرسلی الیسوعیة.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاوری مرتضی مطهری، قم، دارالعلم.
- _____، ۱۹۹۹م، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- _____، ۱۴۱۸، *الشیعة: نص الحوار مع المستشرق کوربان*، چ دوم، بیروت، مؤسسه ام القری للتحقیق و النشر.
- _____، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۵۵، *اساس الاقتباس*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- عسکری، ابوهلال، ۱۴۱۲، *معجم الفروق اللغویة*، قم، جامعه مدرسین.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دارالهجره.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۲، *القاموس المحیط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد بن علی مقرئ، ۲۰۰۱م، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- قطیفی، سیدمنیر السید عدنان، ۱۴۱۴، *الرافد فی علم الاصول*، تقریر اباحت آیت‌الله العظمی سیدعلی حسینی سیستانی، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی السید سیستانی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۵، *المنطق*، چ دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۲، *المعجم الوسیط*، چ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- آقایی، بهمن، ۱۳۷۸، *فرهنگ حقوقی بهمن: انگلیسی - فارسی*، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *الکتاب المعتبر فی الحکمه*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۶، *مقدمه عمومی علم حقوق*، چ پنجم، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- دانش پژوه، مصطفی و قدرت‌الله خسروشاهی، ۱۳۸۱، *فلسفه حقوق: سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- راسخ، محمد، ۱۳۸۱، *حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و ارزش*، تهران، طرح نو.

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱، *فرهنگ علوم عقلی: شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی، منطقی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ انصاری*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، *فرهنگ‌نامه فلسفی*، تهران، حکمت.
- فریمن، مایکل، ۱۳۸۷، *حقوق بشر*، ترجمه محمد کیوانفر، تهران، هرمس.
- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق: منابع حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- مدنی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۴، *مبانی و کلیات علم حقوق*، چ سوم، بی‌جا، همراه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد مهرابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۷۸، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *نظریه حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت*، نگارش محمدمهدی نادری و محمدمهدی کربمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۶، *شرح برهان ثنفا (۱-۲)*، تحقیق و نگارش محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقہ علی نہایتہ الحکمہ*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۴۰۳ق، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۶، *درس‌های الهیات ثنفا*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۰، *مسئله ربا و بانک*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- نویبان، سیدمحمود، ۱۳۹۰، *تاریخچه و مفهوم حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۲، *چیستی حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- نسفی، عزالدین، ۱۳۶۲، *الانسان الكامل*، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۳۷۸، *خواست و اراده معطوف به قدرت*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، نشر مس.
- واحدی، قدرت‌الله، ۱۳۷۶، *مقدمه علم حقوق*، چ دوم، تهران، کتابخانه گنج دانش.

Dancy, Jonathan and Sosa, Ernest, 1993, *A Companion to Epistemology*, massachuswts, Blackwell.

Donnelly, Jack, 1993, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, third printing, London, Cornell university.

Dworkin, Ronald, 2001, *Taking Rights Seriously*, eighteenth printing, U.S.A, Harvard university press.

EDWARDS, PAUL, 1967, *THE ENCYCLOPEDIA of PHILOSOPHY*, New York, Macmillan.

Harris, Errol E., 1992, *Spinoza's philosophy: An Outline*, London, Humanities press.

Johnston, H, 1967, "Right and Rights" in: John P. Whalen M.A., S.T.D, *New Catholic Encyclopedia*, u.s.a, Catholic University of America.

Jones, Peter, 1994, *Rights*, New York, St. martin's press.

- Lee, Seung - hwan, 2006, *Liberal Rights or / and Confucian Virtues? in Theories of Rights*, ed. C. L. Ten, U.S.A, Ashgate.
- Malcolm, Noel, 1991, "Hobbes and Spinoza", in *The Cambridge History of Political Thought*, ed. J. H. Burns, with the assistance of mark Goldie, New York, Cambridge.
- White, Alan R., 1985, *Rights*, reprinted, New York, Oxford.

The Origin of the Genetic Rights

✉ **Seyed Mahmood Nabavian** / Associate Professor of Philosophy Department, IKI

nabaviyan@gmail.com

Mahdi Meshki / Instructor of Philosophy Department, IKI

meshki.qom@gmail.com

Received: 2017/09/14 - **Accepted:** 2018/04/04

Abstract

The meaning of right, the whatness of right, the correlation of right and duty, types of rights, and the origin of right are among the most important theoretical issues in the philosophy of right. The issue of the origin of the genetic rights (which are also called as the innate, essential and natural rights) is among the most important issues about right. Today, there are many claims about human rights and his essential rights, such as the right to life and the right to freedom. The fate of various political issues in the field of human rights is connected to the origin of the so-called essential human rights. Assuming the intrinsic nature of some rights, the origin of such rights requires serious investigation. Does the human being possess some rights based on humanity? Is human dignity the origin of such rights? This article tries to establish that the origin of essential or genetic human rights is restricted to the genetic sovereignty of Allah Almighty.

Key Words: right, innate, essential, natural rights, origin and genetic right.

Bases of the Apprehension of Divine Essence from the Viewpoint of Allameh Tabataba'i

✉ **Maryam Barotti**, Ph.D. Student of Hikmat al-muta'aliya, Tarbiat Modares Uni

barooti1719@yahoo.com

Reza Akbarian / Professor of Philosophy, Tarbiat Modares Uni

dr.r.akbarian@gmail.com

Qasem Kakai / Professor of Philosophy, Shiraz Uni

ghkakaie@yahoo.com

Received: 2016/09/08 - **Accepted:** 2017/06/12

Abstract

Allameh Tabataba'i, in his *Principles of the Philosophy and Methodology of Realism*, considers the reality as the apprehension of the Divine essence; but he has represented a various conception from reality and the Divine essence (restricted to the attributes or necessities etc.). This paper, seeks to analyze the selected conception of the Divine essence from the viewpoint of Allameh Tabataba'i. This conception is the same reality that is beyond any absoluteness and determination; but considering the Divine essence as a conditioned reality, absolute reality versus absolute and conditioned reality, is not compatible with the selected conception of the Divine essence of Allameh Tabataba'i. Although, these conception are compatible with each other based on different conception. Finally, by analyzing the quality of formation of absolute reality in mind, the abstract method of Allameh will be subordinated to the negative concept and negation of concept.

Key Words: reality, conception, Divine essence, negation of concept, negative concept, Allameh Tabataba'i.

Explaining the Designated and the Criterion of Truth of Primary Premises; a Comparative Study of the Viewpoint of Ayatollah Misbah and that of the Ancient Thinkers;

Mahdi Ahmad Khan Beigi / Ph.D. In Comparative Philosophy, IKI

12beigy@gmail.com

Received: 2017/05/17 - **Accepted:** 2018/02/06

Abstract

Primary Premises, as a basis of human knowledge, has always been a matter of interest for epistemologists. The central point in such propositions is their criterion of truth. The "cross reference of primary premises to knowledge by presence" is a special theory in this respect. Ayatollah Misbah, the founder of this theory, states that we should look for the criterion of truth of primary premises in an immediate command of their designator, designated and designation. In contrast, some scholars believe that, if the subject in a primary premise has an instance in its compatible reality, then, the primary premises will also represent that instance in the real world. Accordingly, we cannot cross reference the designated to knowledge by presence, because the outside world can never be immediately present before us. But by analyzing primary premises, we realize that they do not designate, in any way, their actualized instances in the real world, or any non-conditional reality, which exists among the instances. In the midst of such ambiguity, Ayatollah Misbah invites us to a new theory. He believes that, we should not look for the designated of primary premises in the concepts' representation of the real world, rather we should look for them in their hypothetical representation of the real world.

Key Words: Primary Premises, designator, designated, criterion of truth, hypothetical representation.

A Semantic Analysis of "By-accident Subsistence" and "By-consequence Subsistence" in the Domain of Divine Attributes from Sadr-al-mut'allihin's Viewpoint

✉ **Mohammad Hossein Vafa'eyan** / Ph.D. Student of the Islamic Philosophy and Theology, Tehran Uni
mh_vafaiyan@yahoo.com

Ghasemali Kouchenani / Associate Professor of the Islamic Philosophy and theology
Department, Tehran Uni
kochnani@ut.ac.ir

Received: 2017/02/04 - **Accepted:** 2017/08/23

Abstract

The establishment of the Divine attributes of Almighty Lord is considered as the subsistence of being for quiddity. This affirmation is sometimes considered as a "by-accident subsistence" and sometimes as a "by-consequence subsistence". "By-accident subsistence" is a non-factual and metaphorical subsistence from the viewpoint of the logicians and Mulla Sadra, while "by-consequence subsistence" schematically proves a predicate for a subject. A belief in these two types of affirmation for the Divine attributes and quiddity initially seems impossible and paradoxical. This paper is a semantic analysis of "by-accident subsistence" and "by-consequence subsistence" from the viewpoint of Mulla Sadra and comparing the two to inquire about the aforementioned paradox. Using a logical-analytical method and concentrating on Sadra's works, this paper explains two possibilities in the meaning of "by-consequence subsistence" considering two different perspectives in terms of the quiddities and Divine attributes, none of which is incompatible with "by-accident subsistence".

Key Words: Subsistence of quiddity for existence, Divine attributes, by-consequence subsistence, by-accident subsistence, Sadr-al-mut'allihin.

Philosophical Foundations and Principles of the Divine Speech and Book in Mulla Sadra's New Ontology

✉ **Seyyed Mohammad Hosein Mirdamadi** / Ph.D. Student of the Islamic Philosophy, Isfahan Uni
smhm751@yahoo.com

Seyyed Mahdi Imami Jom'eh / Associate Professor of the Islamic Philosophy and Theology
Department, Isfahan Uni
m.amami@ita.ui.ac.ir

Received: 2017/01/07 - **Accepted:** 2017/10/10

Abstract

One of the theological issues is the Speech and Speaking of Allah. This issue has been discussed in Mulla Sadra's Transcendent Philosophy under the topic of the Speech and the Book. He studied this issue with his abstractive intellect from an ontological perspective with the help of the Qur'anic verses and traditions from the infallibles. Mulla Sadra has an epistemological view on the existence, and basically, he does not consider a separation between existence and Allah's guidance. The world with its levels is represented as meaningful words in his view, which is the Speech in one side, and the Book from the other side. That is not poetry, nor imagination, nor mere gnostic intuition. Here lies Mulla Sadra's skill who philosophically explains this era of existence from an ontological perspective, which some rules can be set for that. This paper seeks to extract and explain these rules.

Key Words: the Speech, the Book, Levels of existence, Text of existence, Mulla Sadra.

The Intellectual Meta-Immateriality Status of Soul from the Viewpoint of Mulla Sadra, Imam Khomeini and Allameh Hasan-zadeh Amoli

✉ **Mohsen Movahhedi Asl** / Ph.D. Student of the Islamic Philosophy and Theology, Qom Uni
movahedi114@yahoo.com

Ahmad Abedi / Associate Professor of Philosophy Department, Qom Uni.

Received: 2017/09/23 - **Accepted:** 2018/03/17

Abstract

One of the most significant issues of the knowledge of human soul is the status of the meta-immateriality of soul. This paper studies this issue based on the ontological foundations of Mulla Sadra, the founder of the Transcendent Philosophy. Then, it investigates its canonical evidence from the viewpoint of Imam Khomeini, the prominent philosopher, mystic and the follower of Sadra's School. Next, it studies its rational arguments from the viewpoint of Allameh Hasan-zadeh Amoli. This theory is the soul's lack of quiddity. Quiddity represents the confinement, the deficiency of an object and its weakness and defect, while soul does not have a certain boundary. Hence, soul does not have a logical definition. Though, it has a limit "*Nafad*" in comparison with its superior type.

This theory is so noble that, it interconnects all the basics of Sadra's philosophy like the series of chain, including the essentiality of existence, the gradation of existence, constant substantial motion, and the union of subject and object. We should know that, it is not possible to recognize soul in this status, without understanding these bases. Soul in this status gets some features like, true shadowy unity, Divine Vicegerency, and the status of interconnection between all other than God with God the Exalted.

Key Words: Lack of quiddity, Meta-immateriality, soul, Substantial motion, Divine Vicegerency, true shadowy unity.

Abstracts

Priority of Soul over Body from the Viewpoints of Ibn Sina, Suhrawardi, and Mulla Sadra

✉ Mohammad Ali Sharifi / MA in Philosophy, IKI

m.sharifi115@mailfa.com

Mohammad Fanaei Eshkevari / Professor of the Department of Philosophy, IKI

Received: 2017/06/01 - Accepted: 2018/01/15

fanaei.ir@gmail.com

Abstract

Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra have different explanations of human soul and its mode of being. In their first explanation we may see that they defend temporality of soul along with the emergence of body or with the same emergence of the body. However in another explanation they explicitly or implicitly defend the existence of the soul prior to body so that one can understand the eternity of the soul. If one does not see all their words in this regard one may accuse them of self-contradicting. But a comprehensive study of their teaching leads us to a deeper understanding of the soul and its mode of being in the material world. On this understanding we recognize three realms of rational, imaginal and material world for soul and will realize that the priority of soul over body relates to the rational and imaginal world and its material being belongs to the material world.

Key Words: Soul, body, priority, Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Sadra.

Table of Contents

Priority of Soul over Body from the Viewpoints of Ibn Sina, Suhrawardi, and Mulla Sadra / Mohammad Ali Sharifi / Mohammad Fanaei Eshkevari 7

The Intellectual Meta-Immateriality Status of Soul from the Viewpoint of Mulla Sadra, Imam Khomeini and Allameh Hasan-zadeh Amoli / Mohsen Movahhedi Asl / Ahmad Abedi 25

Philosophical Foundations and Principles of the Divine Speech and Book in Mulla Sadra's New Ontology / Seyyed Mohammad Hosein Mirdamadi / Seyyed Mahdi Imami Jom'eh 45

A Semantic Analysis of "By-accident Subsistence" and "By-consequence Subsistence" in the Domain of Divine Attributes from Sadr-al-mut'allihin's Viewpoint / Mohammad Hossein Vafa'eyan / Ghasemali Kouchenani 59

Explaining the Designated and the Criterion of Truth of Primary Premises; a Comparative Study of the Viewpoint of Ayatollah Misbah and that of the Ancient Thinkers; / Mahdi Ahmad Khan Beigi 69

Bases of the Apprehension of Divine Essence from the Viewpoint of Allameh Tabataba'I / Maryam Barotti / Reza Akbarian / Qasem Kakai 79

The Origin of the Genetic Rights / Seyed Mahmood Nabavian / Mahdi Meshki..... 97

Ma'rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

Subscriptions: Individual issues are 70000 Rls., and yearly subscription is 280000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma‘rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 15, No. 3

Spring 2018

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Muḥammad Fanā'i Eshkawari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A'wāni: Professor, Shahid Beheshti University

Dr. Muḥammad Fanā'i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

Dr. Muḥammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Ma'rifat-e Falsafi
4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,
Amin Blvd., Qum, Iran
Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186
Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468
Subscribers: (25)32113474
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net