



# معرفت فلسفی

سال سیزدهم، شماره اول

پاییز ۱۳۹۴

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: رضا اکبریان

جانشین سر دبیر: محمود فتحعلی

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ویراستار: سیدمرتضی طباطبایی

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

## 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 علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر: دانشیار - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری: دانشیار - دانشگاه تهران - فلسفه

دکتر محمد فنایی: دانشیار - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه غرب

مقاله‌های این نشریه در [sid.ir](http://sid.ir); [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir); [noormags.ir](http://noormags.ir); [magiran.com](http://magiran.com) قابل دسترسی است.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم  
صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ (تلفن: ۳۲۱۱۳۴۶۸ و ۳۲۹۳۶۰۰۸ (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴) دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳  
پست الکترونیک: [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net) وبگاه: [nashriyat.ir/SendArticle](http://nashriyat.ir/SendArticle) ۱۸۸ صفحه - ۳۵۰۰ تومان

**معرفت فلسفی** فصل نامه‌ای 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 نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه‌آرای 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.

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰ 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 با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی را از طریق وبگاه نشریه (<http://nashriyat.ir/SendArticle>) ارسال و انتقادات و پیشنهادات را به نشانی [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net) ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب نمایید.
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 به عنوان 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 خوداری نمایید. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه 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 باید ۱۵۰-۱۷۰ 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 مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، تعریف مسئله، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است:

الف. ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله خوب توصیف و تحلیل شود.

ب. پیشینه تحقیق و جنبه نوآوری در مقاله مشخص شود.

ج. آراء و دیدگاه‌ها، به همراه ادله آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.

د. نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.

ه. نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.

و. نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است. 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 بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام‌خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله. (منابع داخل، بین‌متنی می‌باشد).

### ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر بین ۲ الی ۴ 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 آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

## فهرست

۷	«تداخل وجودی» خداوند و مخلوقات .....
	که سیدمحمد مهدی نبویان - غلامرضا فیاضی
۲۹	وسایط فیض در حکمت صدرایی .....
	که باقر ابراهیمی - محمد فنائی اشکوری
۵۳	بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتألهین .....
	که مریم حسن پور - محمد پورعباس - قدسیه اکبری
۷۹	نقد و بررسی مفاهیم اعتباری نزد علامه طباطبائی و چگونگی شکل گیری آنها .....
	که حسنی همایون - رضا اکبریان
۱۰۱	جایگاه فلسفه در روش تفسیری علامه طباطبائی با تأکید بر بحث فاعلیت الهی .....
	که سیدمحمد علی دیباجی - که سیدروح الله موسوی
۱۲۵	تفسیر نفس الامر به نفس الشئیء .....
	که اکبر فایدئی - ناصرالرضا ضیائی نیا
۱۴۵	ماهیت پیشرفت اسلامی و لوازم تحلیلی آن .....
	که امین رضا عابدی نژاد - محسن اراکی
۱۷۱	الملخص .....
4	ABSTRACTS .....



## «تداخل وجودی» خداوند و مخلوقات

کسید محمد مهدی نبویان / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام nabavian2565@anjomedu.ir

غلامرضا فیاضی / استاد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۹۳/۹/۲ پذیرش: ۹۴/۴/۴

### چکیده

یکی از مباحث مهمی که دانشمندان علوم دینی را متوجه خود ساخته، «رابطه مخلوقات با خداوند» است. فیلسوفان و عرفا نیز در این مسئله اظهار نظر کرده و مطابق مبانی خویش به تبیین رابطه مخلوقات با خداوند پرداخته‌اند. تداخل وجودی یکی از نظرات بدیعی است که دیدگاهی تازه را در این مسئله مطرح ساخته است. مطابق این نظریه، وجود نامتناهی خداوند در عین آنکه در همه ساحت‌ها و مواطن وجودی حاضر است و هیچ موطنی خالی از وجود وی نیست، منافاتی با وجود حقیقی مخلوقات نخواهد داشت؛ به گونه‌ای که وجود خداوند متداخل در مواطن وجودی مخلوقات خواهد بود. مطابق این نظریه، مخلوقات نیز مانند خداوند وجود حقیقی دارند؛ اما موطن وجودی آنها جدا از موطن وجودی خداوند نخواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت مستلزم تناهی وجودی خداوند است، بلکه مخلوقات در همان موطن وجودی خداوند داخل‌اند؛ به نحوی که هر معلولی به اندازه و مرتبه وجودی خود متداخل با وجود خداوند است. این مقاله با بیان دقیق معنای تداخل و تفاوت آن با الفاظ قریب‌المعنی به تبیین نظر به تداخل وجودی پرداخته و در پایان شواهدی از آیات و روایات نیز برای آن بیان کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** رابطه خداوند و مخلوقات، تداخل، تداخل اجسام، تداخل وجودی، اجتماع و حلول.

### مقدمه

رابطه خداوند با مخلوقات یکی از مسائل مهم در مباحث فلسفی و عرفانی و نیز در فهم دین و شریعت است. دانشمندان بسیاری این مسئله را بررسی کرده‌اند: شماری از فلاسفه با طرح نظریه «تشکیک در وجود» و تبیین تشکیکی رابطه علت و معلول، معلول را عین ربط به علت دانسته و معتقدند که وجود مخلوقات در عین آنکه مانند خداوند دارای وجود حقیقی است، عین ربط و نیاز به خداوند است. در مقابل، بسیاری از عرفا با ادله مختلفی از جمله «عدم تناهی وجود خداوند» وجود حقیقی را از مخلوقات سلب کرده و آن را منحصر در خداوند دانسته‌اند. به اعتقاد عرفا لازمه عدم تناهی وجود خداوند، حضور وجودی وی در همه مواطن وجودی است، به گونه‌ای که هیچ موطنی خالی از وجود وی نیست؛ زیرا در غیر این صورت مستلزم تناهی وجود او خواهد بود؛ بنابراین مجالی برای در نظر گرفتن وجود حقیقی برای مخلوقات باقی نمی‌ماند. در مقابل این دو دیدگاه، نظریه تداخل وجودی از سویی مانند دیدگاه فلاسفه مخلوقات را دارای وجود حقیقی می‌داند، و از سوی دیگر خداوند را واجد کمالات معلول، بلکه حاضر در همه مواطن هستی می‌نماید؛ بدین معنا که وجود خداوند، متداخل در مواطن وجودی مخلوقات است؛ از این رو درحالی که وجود مخلوقات به صورت حقیقی پذیرفته می‌شود، هیچ موطنی خالی از وجود خداوند نیست و خداوند در همه مواطن هستی حضور دارد، و به همین جهت، عدم تناهی خداوند نیز مورد قبول قرار می‌گیرد.

این نوشتار به بیان جایگاه نظریه تداخل وجودی در میان مسائل فلسفی، تبیین دقیق معنای تداخل وجودی و تفاوت آن با الفاظ قریب‌المعنی و اقسام تداخل می‌پردازد و در ادامه تبیین روشنی از این نظریه ارائه می‌دهد و در پایان نیز مؤیدات دینی آن را ذکر می‌کند.

### ۱. تداخل وجودی، مسئله‌ای فلسفی

فلسفه علمی است که از عوارض موجود از آن جهت که موجود است بدون آنکه نیازمند به قیدی زاید (طبیعی یا ریاضی) باشد، بحث می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳ و ۲۴؛



ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۲). بنابراین موضوع فلسفه، «موجود» به معنای واقعیت خارجی است نه «وجود»؛ زیرا اگر موضوع فلسفه، وجود باشد، مباحث مربوط به ماهیت، مباحث غیرفلسفی شمرده خواهند شد؛ درحالی که قایلان به اصالت ماهیت نیز از مباحث موجود و واقعیت خارجی بحث می‌کنند و مباحثشان را فلسفی می‌دانند. همچنین بحث از اصالت وجود در زمره مسائل فلسفه است؛ درحالی که بحث درباره موضوع و اثبات آن نمی‌تواند جزو مسائل آن علم قرار گیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). اگرچه پس از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌توان وجود را موضوع فلسفه دانست، اما پیش از آن نمی‌توان از وجود به منزله موضوع فلسفه نام برد. بنابراین موضوع فلسفه عبارت است از اصل واقعیت و موجودی که خارج را پر کرده است: «موضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴؛ طباطبائی، بی تا، ص ۵).

«تداخل وجودی» نیز یکی از مسائل علم فلسفه و داخل در آن است؛ زیرا مدعا آن است که یکی از عوارض وجود آن است که موجودات مختلف می‌توانند در یکدیگر تداخل داشته باشند. از سوی دیگر، با توجه به دو تقسیم زیر نسبت به مسائل فلسفه نیز می‌توان مسئله تداخل وجودی را یکی از مسائل فلسفه دانست:

### الف) تقسیم اول

مسائل فلسفه از جهت قلمرو بر سه قسم اند:

۱. مسائلی که درباره خداوند و علت نهایی معلولات بحث می‌کنند؛
۲. مسائلی که از عوارض کلی موجود بما هو موجود سخن می‌گویند و مختص دسته خاصی از موجودات نیستند؛ مانند علت و معلول، وحدت و کثرت، و حدوث و قدم؛
۳. مسائلی که به اثبات موضوعات علوم جزئی می‌پردازند؛ مانند بحث جوهر و عرض؛ زیرا اگرچه هر کدام از جوهر و عرض می‌تواند به عنوان موضوع علمی خاص مطرح شود، چون هریک از آنها تعینی از تعینات واقعیات خارجی است، جزو مسائل فلسفی به شمار می‌آید.

مسائله [العلم الفلّسفه] إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵).

بخش اول همان مباحث «الهیات بالمعنی الاخص» است و بخش‌های دوم و سوم ذیل عنوان «امور عامه» قرار می‌گیرند. مسئله «تداخل وجودی» را می‌توان از جهتی در الهیات بالمعنی الاخص مطرح کرد و از جهت دیگر در امور عامه؛ یعنی از آن جهت که درباره تداخل وجودی خداوند با وجود معالیل بحث می‌کند، می‌توان آن را یکی از مسائل الهیات بالمعنی الاخص دانست؛ زیرا تداخل وجودی خداوند در وجودهای دیگر، یکی از صفات فعلیه او خواهد بود؛ از سوی دیگر، تداخل یک وجود در وجود دیگر را می‌توان از عوارض موجود بماهو موجود و در نتیجه، یکی از مسائل امور عامه دانست.

### ب) تقسیم دوم

از جهت دیگر؛ مسائل فلسفی به لحاظ محمولات به سه بخش تقسیم می‌شوند:

۱. مسائلی که در آنها موضوع، مساوی با موضوع علم فلسفه است؛ یعنی موضوع فلسفه بدون آنکه تقسیمی بپذیرد، موضوع مسئله قرار می‌گیرد؛ مانند آنکه گفته می‌شود «موجود اصیل است» که در این مسئله، موجود که موضوع فلسفه است، موضوع مسئله نیز قرار گرفته است. احکامی که در این مسائل صادر می‌شوند، علاوه بر اصل حقیقت وجود، افراد و مراتب وجود را نیز دربر می‌گیرند؛ مانند مسئله اصالت وجود، بساطت وجود، و مساوقت وجود با فعلیت و شیئیت. این‌گونه مسائل همان‌گونه که اصل حقیقت هستی بدون تعیین را اصیل و بسیط می‌دانند، همه مراتب و درجات آن را نیز اصیل و بسیط به‌شمار می‌آورند؛

۲. مسائلی که موضوعشان مانند قسم اول مساوی با موضوع علم فلسفه است، اما تفاوتشان با

قسم اول آن است که احکام بیان شده در این مسائل صرفاً شامل اصل حقیقت وجود می شود و نمی تواند حکمی برای مراتب نیز باشد؛ مانند «مسئله تشکیک وجود»؛ که تنها اصل هستی را دربر می گیرد نه مراتب آن را؛ زیرا تشکیک به معنای آن است که وجود دارای مراتب است و روشن است که مراتب داشتن نسبت به هر مرتبه از وجود صدق نمی کند؛

۳. مسائلی که احکامشان تقسیم موضوع فلسفه است؛ مانند تقسیم وجود به علت و معلول، ذهنی و خارجی، وجوب و امکان، و واحد و کثیر که هرکدام از این اقسام، اخص از موضوع فلسفه است، اما همراه با تقسیم خود مساوی با موضوع علم خواهد بود (ر.ک: طباطبائی، بی تا، ص ۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ق ۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۰؛ ج ۱، ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

بر پایه این تقسیم نیز مسئله «تداخل وجودی» از مسائل فلسفه است و در قسم اول جای می گیرد؛ زیرا مراد از تداخل وجودی آن است که هر وجودی می تواند در وجود دیگر (یعنی وجود خداوند) متداخل باشد؛ چنان که وجود خداوند نیز در وجودهای دیگر (مخلوقات) متداخل است. بنابراین تداخل وجودی یکی از مسائل فلسفی است و باید در فلسفه از آن بحث شود.

## ۲. تعریف تداخل

«تداخل» در لغت به معنای «داخل شدن شیء در شیء دیگر است» (ر.ک: معلوف، ۱۳۶۴، ص ۲۰۸) و چون از باب تفاعل است، دوطرفه بوده، به معنای مشارکت دو طرف در فعل مورد نظر است؛ به گونه ای که هرکدام با دیگری کاری کند که دیگری با او چنین کرده است؛ مانند «تضارب زید و بکر» که به معنای آن است که زید و بکر در فعل ضرب مشارکت دارند (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۲ و ۱۸۳؛ مدرس افغانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲۲).

### ۲-۱. تداخل اجسام

این لغت در اصطلاح فلاسفه نخستین بار در بحث «تداخل اجسام» وارد شده و در آنجا کانون بحث قرار گرفته است. منظور از تداخل اجسام آن است که دو جسم در مکانی که تنها گنجایش

یکی از آنها را دارد، جمع شوند؛ به گونه‌ای که مقدار مجموع آن دو افزایش نیابد.

تداخل [اجسام]... آن باشد که مکانی که بیش از یک چیز در او نگنجد دو چیز را بس باشد؛ چنان‌که شخصی در جایی نشسته است، شخصی دیگر بیاید و هم در آنجا نشیند، چنان‌که مزاحم آن شخص دیگر نشود، و آن جای هم چنان‌که یکی را بس بود دو کس را هم بس باشد، در طول و عرض نیفزاید و مقدارش زیادت نکند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۳؛ ر.ک: همان، ص ۱۸ و ۳۴۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۴۰؛ ابن‌کموئه، ۱۴۰۲، ص ۳۸۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۶۷۴؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۱۰؛ فخررازی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۶).

اغلب فلاسفه تداخل اجسام را محال دانسته‌اند؛ زیرا اگر مکانی به اندازه معینی باشد که فقط یک جسم در آن بگنجد، بدین معناست که آن مکان، گنجایش بُعد خاصی را دارد که مانع از قرار گرفتن جسم دیگر (بعد دیگر) خواهد بود.

ان امتناع تداخل بُعدین من جسمین بأن یکون مثلاً مکعب، و یفرض آخر مساوی له، ثم یتداخلان، وهما ثابتا الذات، حتی یتغرق کل واحد منها الاخر، من غیر تفکک؛ أمرٌ محالٌ مشاهد. اللهم الا أن نرض أحدهما معدوماً، و یخلفه الآخر فی حیزه. فإما أن یکون امتناع التداخل، واقعا بین المادتين من الجسمین، أو یکون بین البعدين، أو یکون بین البعد و المادة، او یکون بین کل واحد منهما مع کل منهما (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷ و ۲۳۸؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۲۴؛ فخررازی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷؛ حسینی اردکانی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲ و ۲۶۴؛ دغیم، ۲۰۰۱، ص ۱۴۳؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶ و ۱۳۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷).

اصطلاح تداخل در کتب فلسفی غیر از تداخل اجسام در مورد دیگری به کار نرفته است؛ اما می‌توان این اصطلاح را در موضعی دیگر، یعنی در بحث وجود نیز به کار برد که می‌توان آن را

«تداخل وجودی» نامید.

گفتنی است که مراد از وجود در محل بحث، امری است که عین خارجیت، تشخیص و طاردیتِ عدم است؛ امری که عالم خارج را پر کرده و منشأ آثار است: «ان وجود کل شی نفس هویتة العینية و حقیقته الخارجية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۵۲)؛ «الوجود لیس... انه امر عقلی انتزاعی... بل هو امر عینی حقیقی یطرد به العدم، فهو نفس هویة الشیء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۰).

## ۲-۲. تداخل وجودی

«تداخل وجودی» بدین معناست که دو وجود در یک موطن و ظرف قرار گیرند؛ به گونه‌ای که وجود یکی در آن موطن، مانع از وجود دیگری نباشد. درباره تداخل موجودات مخلوق در وجود خدای سبحان باید توجه داشت که اگرچه وجود خداوند نامتناهی است و همه موطن وجودی را پر کرده و هیچ موطنی خالی از وجود او نیست، این وجود نامتناهی مانع از وجود داشتن موجودات دیگر (معالیل) در آن موطن نیست؛ یعنی علاوه بر آنکه در یک موطن وجود خداوند حضور دارد، مخلوقات نیز حاضرند و وجود دارند، و مراد از اینکه خداوند در موطن وجودی موجودات دیگر حضور دارد آن نیست که صرفاً واجد کمالات معالیل است؛ بلکه حاضر در موطن و متن وجودی آنها بوده، متداخل در همان موطن وجودی است.

روشن است که تعبیر «موطن و ظرف» تعبیری مسامحی است و برای وضوح بحث از آن کمک گرفته شده است؛ زیرا مطابق اصالت وجود، موطن یک وجود امری جدا از آن نیست. به تعبیر دیگر، موطن هر وجودی همان مرتبه آن وجود است که در آن تحقق دارد. بنابراین منظور از موطن خداوند، همان مرتبه وجودی او و مراد از موطن مخلوقات مراتب وجودی آنهاست؛ اما وجود خداوند و مرتبه وجودی او مانع از تداخل موجودات دیگر با مراتب وجودی خودشان در وجود خداوند نخواهد بود.

### ۳. تداخل وجودی و الفاظ قریب‌المعنی

برای فهم دقیق معنای تداخل وجودی و پرهیز از خلط کردن آن با معانی دیگر، بایسته است تفاوت آن را با الفاظی که در معنا به آن نزدیک هستند بیان کنیم.

#### ۳-۱. اجتماع

منظور از اجتماع در فلسفه، جمع شدن چند معنا در وجود واحد است. «معنا» در فلسفه غیر از «مفهوم» است؛ زیرا مفهوم امری است در ذهن که از معنایی در خارج حکایت می‌کند، اما معنا محکی مفهوم و حقیقتی است که مفهوم آن را نشان می‌دهد و لذا جایگاه مفهوم، ذهن و جایگاه معنا نفس‌الامر و خارج به معنای اعم است. به تعبیر دیگر، معنا آن حیثیت خاص خارجی است که در وجود واحد موجود است. لازم است بدانیم که در مورد هر امری پنج مقام وجود دارد:

۱. «لفظ»: که امری وضعی و اعتباری است و با توافق اهل زبان قرارداد می‌شود؛

۲. «مفهوم»: یعنی امر ذهنی که از معنایی در خارج حکایت می‌کند. به تعبیر دیگر مفهوم، همان محتوای ذهنی و «ما يفهمه الذهن» است. جایگاه مفهوم در ذهن است و حکایت آن از معنایش حکایتی ذاتی است نه وضعی و قراردادی؛ یعنی هر مفهومی ذاتاً از معنای خاص خویش حاکی است؛ برخلاف دلالت الفاظ که اعتباری است؛

۳. «معنا یا محکی»: آن حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت کرده و آن را نشان می‌دهد؛ معنا که مابازای مفهوم است، ممکن است موجود و یا معدوم باشد و جایگاه آن نفس‌الامر یا همان خارج به معنای اعم است؛

۴. «مصدق»: هر امری است که موضوع برای حمل معنا قرار می‌گیرد و معنا بر آن صدق می‌کند؛ مانند «انسان» برای «حیوان» و «زید» برای «انسان». بنابراین مصداق می‌تواند کلی باشد، چنان‌که می‌تواند جزئی نیز باشد؛

۵. «فرد»: که همان مصداق مشخص و جزئی است، واقعیت متحقق در نفس‌الامر است که

مفهوم و معنای مورد نظر با آن موجود هستند. فرد و مصداق، ویژه یک معنا نیستند، بلکه معانی دیگر نیز با همین مصداق و فرد موجودند. بنابراین فرد و مصداق عبارت از امری است که مجمع معانی مختلف است.

این پنج امر را می توان در قالب مثالی توضیح داد: «امری که روبه روی ماست و ما آن را می خوانیم» لفظی دارد (به نام کتاب) و نیز مفهومی (مفهوم کتاب در ذهن) و نیز محکی یا معنایی (ویژگی کتاب بودن؛ یعنی همان ابزار خواندن کتاب) که می تواند در خارج وجود داشته یا معدوم باشد؛ و نیز مصداق و فردی (واقعیت روبه روی ما در خارج). از سویی می دانیم که امر روبه روی ما فقط «کتاب» نیست؛ بلکه غیر از کتاب بودن، موجود هم هست؛ جسم هم هست و کاغذ هم هست. بنابراین در این مثال، مفاهیمی متکثر داریم (کتاب، موجود، جسم، کاغذ و...) که از معانی متکثری حکایت می کنند و همه این معانی به وجودی واحد (مصداق و فرد کتاب) موجودند. در این صورت معنای «کتاب بودن» یکی از آن معانی است نه همه آنها؛ یعنی معنای «کتاب بودن» فقط همان حیثیتی است که مفهوم کتاب از آن حکایت می کند. در نتیجه معنا عبارت است از محکی یک مفهوم در خارج؛ اما مصداق و فرد، همان واقعیت واحدی است که معنای کتاب و معانی مختلف دیگری با آن موجودند. بنابراین هر مفهومی چون نمی تواند همه جنبه های خارج را نشان دهد، یکی از جنبه های امر خارجی را نشان می دهد و فقط از معنا و حیثیت خاص خودش حکایت می کند. به تعبیر دیگر گرچه فرد، مصداق و واقعیتی واحد داریم، ذهن آن مصداق واحد را به امور و معانی مختلفی تحلیل می کند که این معانی متکثر در همان موطن خارج با یک وجود واحد موجودند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۴-۱۹).

براین اساس اجتماع، موجود بودن چند معنا به یک وجود است؛ مانند آنکه معنای کتاب، معنای جسم، معنای موجود و معنای کاغذ با هم در یک وجود واحد (وجود خارجی روی میز) مجتمع هستند. روشن است که اجتماع غیر از تداخل وجودی است؛ زیرا تداخل وجودی آن است که دو وجود که هر کدام تشخیص خاص به خود را دارند، در یکدیگر متداخل باشند، نه آنکه به یک وجود موجود باشند.

### ۳-۲. اتحاد

این لفظ نیز مانند اجتماع به معنای موجود شدن چند معنا به یک وجود است. یکی از کاربردهای مهم «اتحاد» در حمل شایع صناعی است؛ زیرا در این نوع حمل، معنای موضوع غیر از معنای محمول است؛ اما این دو معنا با یک وجود خارجی موجودند؛ مانند «زید قائم است» که معنای زید غیر از معنای قائم است؛ اما این دو در یک وجود متحدند. اتحاد نیز مانند اجتماع غیر از تداخل وجودی است؛ زیرا در تداخل، دو وجود متداخل در هم هستند؛ نه آنکه یک وجود، مجمع چند معنا قرار گیرد.

### ۳-۳. انضمام

انضمام به معنای آن است که دو وجود اگرچه غیر یکدیگرند، در کنار هم و منضم به هم قرار دارند؛ مانند انضمام «ماده و صورت در جسم» (مطابق نظر اشخاصی که ترکیب این دو را انضمامی می‌دانند). روشن است که انضمام نیز غیر از تداخل وجودی است؛ چراکه در تداخل وجودی دو وجود متداخل در یکدیگر قرار می‌گیرند نه در کنار هم و منضم به یکدیگر.

### ۳-۴. ترکیب حقیقی

می‌دانیم که ترکیب یا حقیقی است و یا اعتباری. «ترکیب حقیقی» به معنای ترکیب چند جزء با یکدیگر است به نحوی که از ترکیب آنها امر جدیدی حاصل گردد که اثری غیر از اثر اجزا داشته باشد (ر.ک: آقاعلی مدرس، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۸۶ و ۲۷۵ و ۲۷۶؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۷)؛ مانند ترکیب «اکسیژن و هیدروژن» که امر جدیدی به نام «آب» را با اثر جدید (رفع تشنگی) تولید می‌کنند. ترکیب حقیقی نیز غیر از تداخل وجودی است؛ زیرا در تداخل وجودی، دو وجود متداخل هر کدام اثر مخصوص خود را حفظ می‌کنند و هیچ‌گونه وحدتی نمی‌یابند؛ نه آنکه با یکدیگر ترکیب شوند و وجود واحد جدیدی را پدید آورند.



### ۳-۵. امتزاج

امتزاج و مخلوط شدن بر دو گونه است: الف) امتزاجی که مانند ترکیب حقیقی، اثری جدید تولید می‌کند که این نوع، چنان‌که بیان شد، غیر از تداخل وجودی است؛ ب) امتزاجی که دو شیء صرفاً با یکدیگر مخلوط و ممزوج می‌شوند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند ولی اثر جدیدی تولید نمی‌کنند؛ مانند «امتزاج شکر و آب». این قسم نیز غیر از تداخل وجودی است؛ زیرا در تداخل، دو وجود متداخل هیچ‌گونه تأثیری از ناحیه تداخل بر یکدیگر ندارند؛ چنان‌که در روایات نیز با جمله «لا بالممازجة» ممازجت از خداوند نفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۷؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۸؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۵).

### ۳-۶. حلول

در اصطلاح فلسفه، «حلول» بدین معناست که وجود فی نفسه یک شیء همان وجودش برای شیء دیگر باشد (وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره)؛ مانند «اعراض و صور حاله» که اولاً وجود فی نفسه دارند؛ زیرا مصداق برای مفهومی اسمی و مستقل‌اند؛ ثانیاً وجود فی نفسه در آنها عین وجود لغیره آنهاست؛ چراکه وجود خارجی آنها وصف غیر و در اصطلاح «للتغیر» است: «معنی حلول الشیء فی الشیء علی ما أذی إلیه نظری هو أن یکون وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده لذلك الشیء و هذا أجود ما قیل فی تعریفه» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۱۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۹).

بنابراین حلول به معنای وجود للتغیر داشتن بوده، مختص اعراض و صور حاله است، که یکی حال و دیگری محل آن است؛ به نحوی که مُحال است بتوان جایگاه آن دو را تغییر داد و در نتیجه دومی حال در اولی شود؛ اما تداخل وجودی بدین معناست که دو وجود در یک موطن موجودند؛ به نحوی که هیچ‌گونه رابطه‌ای از ناحیه تداخل با یکدیگر ندارند و نسبت آنها به هم نسبت تساوی است؛ یعنی هم می‌توان وجود اول را داخل در دومی و هم وجود دوم را داخل در اولی دانست. علاوه بر آنکه تداخل وجودی میان خداوند و همه ممکنات است؛ نه آنکه مختص

به وجوداتی خاص (اعراض و صور حاله) باشد. این شش واژه، اگرچه با تداخل وجودی قریب‌المعنی هستند، نباید آنها را با تداخل وجودی خلط کرد.

#### ۴. اقسام تداخل

تداخل را می‌توان از جهات گوناگون تقسیم کرد.

##### ۴-۱. تداخل به لحاظ «وجود و عدم»

این تداخل بر سه قسم است:

الف) تداخل دو وجود (وجود و وجود): مانند تداخل وجود نامتناهی خداوند در وجودات معالیل؛

ب) تداخل وجود و عدم: مطابق این نظر که عدم نیز مانند وجود، واقعیت و نفس الامر دارد، می‌توان تداخل وجود و عدم را نیز تصویر کرد. بنا بر نظریه صحیح، عدم نیز مانند وجود (به معنای اخص) حقیقی و واقعی است و در اصطلاح، وجود بمعنی الاعم دارد؛ بنابراین عدم و عالم عدمستان نیز حقیقی و بهره‌ای از واقعیت دارد؛ اگرچه در مقابل وجود بمعنی الاخص بوده، نقیض آن است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: نبویان، ۱۳۹۲، ص ۹-۱۲). این قسم مانند آن است که در موطن وجودی «کتاب»، عدم‌های بسیار (اعدام همه موجودات مادی) متحقق‌اند، به گونه‌ای که در همان موطن وجودی کتاب، «عدم خودکار، عدم دفتر، عدم آسمان و...» متحقق هستند و لذا وجود کتاب با اعدام بسیاری متداخل است؛ زیرا هر کدام از وجود و عدم، واقعیت و تحقق دارند و دارای وجود بالمعنی الاعم‌اند و لذا می‌توان نظریه «تداخل» را در وجود و عدم نیز تصویر کرد؛ ج) تداخل دو عدم (عدم و عدم): در مثال سابق، «عدم خودکار و عدم دفتر»، علاوه بر اینکه با «وجود کتاب» متداخل‌اند، با یکدیگر نیز متداخل هستند؛ زیرا هر دو عدم دارای تحقق‌اند و تداخل در آنها قابل تصویر است.

#### ۴-۲. تداخل به لحاظ وجوب و امکان

این تداخل چهار قسم دارد:

الف) تداخل دو واجب (واجب و واجب): یعنی وجود واجب اول متداخل در موطن وجودی واجب دیگر باشد. این قسم اگرچه از جهت تداخل هیچ‌گونه اشکال عقلانی ندارد، اما با عنایت به ادله وحدت واجب‌الوجود، صرفاً یک فرض خواهد بود؛

ب) تداخل واجب و ممکن: همان‌گونه که ذکر شد وجود خداوند که واجب است متداخل در وجود ممکنات بوده، در موطن وجودی آنها حاضر است؛

ج) تداخل دو ممکن (ممکن و ممکن): بنا بر نظریه مورد قبول، روح پیش از بدن ایجاد شده و با خلق بدن به سیمت مدیریت بدن منصوب می‌شود. روح با بدن رابطه‌ای خاص و از قبیل ولایت تکوینی دارد؛ به گونه‌ای که همه افعال منتسب به روح‌اند. در این حالت، روح متداخل در بدن است و در همه اجزای بدن حضور وجودی دارد نه آنکه موطن دیگری غیر از موطن وجودی بدن داشته باشد. از سوی دیگر، با عنایت به آنکه روح و بدن هر دو معلول و ممکن هستند، تداخل آنها از قبیل تداخل دو موجود ممکن خواهد بود؛

د) تداخل واجب و دو ممکن: در مثال گذشته، چون روح و بدن هر دو ممکن بودند، علاوه بر آنکه با یکدیگر متداخل‌اند، با وجود واجب خداوند نیز تداخل دارند؛ زیرا وجود خداوند متداخل در وجود همه مخلوقات است؛ یعنی موطن وجودی خداوند غیر از موطن وجودی روح و بدن نیست. به تعبیر دیگر، موطن وجودی خداوند و روح و بدن، متداخل در یکدیگرند.

#### ۴-۳. تداخل به لحاظ تناهی و عدم تناهی

در این نگاه نیز تداخل (مانند تداخل به لحاظ وجوب و امکان) بر چهار قسم است؛ یعنی تداخل دو وجود نامتناهی، تداخل وجود نامتناهی و وجود متناهی، تداخل دو موجود متناهی و تداخل موجود نامتناهی با دو موجود متناهی. در همه این اقسام همان مثال‌های تقسیم پیشین قابل بیان است. بر اساس نکات بیان‌شده می‌توان تصویری روشن از نظریه تداخل وجودی بیان کرد.

همچنین مراد از تداخل در اینجا، تداخل وجود واجب و ممکن، یا وجود نامتناهی و وجود متناهی است.

### ۵. نظریه تداخل وجودی خداوند و مخلوقات

پس از روشن شدن معنای تداخل وجودی و اقسام آن به تبیین نظریه «تداخل وجودی خداوند و مخلوقات» می‌پردازیم؛ اما پیش از آن بایسته است به صورت اجمالی به دو نظریه مخالف آن، یعنی نظریه تشکیک در وجود و نظریه وحدت شخصی وجود درباره رابطه مخلوقات با خدای سبحان بپردازیم.

شماری از فلاسفه رابطه مخلوقات با خداوند را به صورت تشکیکی تبیین می‌کنند. این عده معتقدند وجود یک حقیقت عینی دارای مراتب است که در رأس آن مراتب، وجود خداوند و دیگر مراتب مخلوقات او قرار دارند. در واقع؛ یک حقیقت واحد است که هم در خداوند به صورت شدید و هم در مخلوقات به صورت ضعیف حضور دارد؛ اما وجود خداوند مستقل و غنی مطلق است، و وجود مخلوقات عین ربط و نیاز به اوست. بنابراین مطابق این نظریه هم وجود خداوند و هم وجود مخلوقات دارای وجود حقیقی‌اند، اما وجود مخلوقات، وجود رابط است. بنابراین رابطه مخلوقات با خدای سبحان در دیدگاه این عده از فلاسفه، نسبت رابط با مستقل است (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۲، تعلیقه سبزواری؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۲۶).

در مقابل، شماری از عرفا حقیقت خارجی وجود را منحصر در وجود خداوند می‌دانند و کثرت در وجود را انکار می‌کنند. بر پایه این نظریه وجود خداوند همهٔ مواطن هستی را پر کرده و جایی برای وجود دیگر در طول یا عرض خویش باقی نمی‌گذارد؛ لذا ماسوای او صرفاً تجلیات و آیت او هستند. به دیگر سخن، مخلوقات از سنخ وجود نیستند، بلکه ظهورات و شئون همان یک حقیقت واحد (خداوند) هستند. براین اساس رابطه مخلوقات با خدای سبحان، رابطه شأن با ذی‌الشأن است (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵؛ ابن‌فناری، ۱۳۶۳، ص ۱۶۴).

در مقابل دو دیدگاه یادشده، نظریه «تداخل وجودی» از سویی مانند نظر فلاسفه، مخلوقات را دارای وجود حقیقی می‌داند و از سوی دیگر، عدم تناهی خداوند را نیز نشان می‌دهد؛ به نحوی که نه تنها خداوند را واجد کمالات معلول (به نحو اشرف) بلکه حاضر در همهٔ مواطن هستی می‌داند؛ بدین معنا که وجود خداوند، متداخل در مواطن وجودی مخلوقات است؛ از این رو درحالی که وجود مخلوقات و مغایرت آنها با وجود خداوند به صورت حقیقی پذیرفته می‌شود، هیچ موطنی خالی از وجود خداوند نیست و خداوند در همهٔ مواطن هستی حضور دارد؛ به همین جهت، عدم تناهی خداوند نیز مورد قبول قرار می‌گیرد.

این دیدگاه از نظر عقل مورد قبول است و هیچ اشکال عقلانی‌ای بر آن وارد نیست. یکی از مهم‌ترین کاربردهای نظریهٔ تداخل وجودی پاسخ به استدلال بر وحدت شخصی خداوند از طریق برهان «عدم تناهی وجود خداوند» است؛ زیرا یکی از مهم‌ترین ادلهٔ وحدت شخصی وجود، عدم تناهی وجودی خداوند است؛ با این توضیح که وجود نامتناهی وجودی است که هیچ‌گونه حد و نغاد و تعینی در وجودش نیست و همهٔ ساحت‌ها و مواطن وجودی را پر کرده است و لذا هیچ موجود دیگری نه در طول و نه در عرض آن قابل فرض نخواهد بود؛ زیرا فرض ثانی مستلزم تمایز آن وجود با دیگری بوده، تمایز نیز مستلزم محدودیت آن است. روشن است که اگر به وجود حقیقی معلول در طول وجود خداوند قایل شویم، بدین معنا خواهد بود که خداوند شخص وجود معلول را نخواهد داشت؛ بلکه صرفاً واجد کمال آن است و «نداشتن شخص وجود معلول» مستلزم تناهی وجود خداوند است. بنابراین وجود حق تعالی (چون غیرمتناهی است) واحد شخصی است.

طریق دیگری که برای اثبات وحدت شخصی وجود طی می‌شود، از نظر به واجب حاصل می‌گردد و حد وسط این طریق، عدم تناهی واجب تعالی است؛ زیرا اگر وجود واجب نامتناهی و نامحدود است، نامتناهی مجالی برای غیر نمی‌گذارد و فرض شیء دومی که در عرض و یا در طول آن قرار گیرد، خطا و ناصواب است. هستی نامتناهی نیز صمد است؛ یعنی جایی خالی در عرض، طول، فوق، تحت، عمق و در هیچ ساحتی از ساحت‌های هستی باقی نمی‌گذارد تا به

همان لحاظ هستی دیگری حضور به هم رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۵۶).

صورت منطقی استدلال مبتنی بر این مقدمات است:

۱. وجود خداوند نامتناهی است؛

۲. وجود نامتناهی مجالی برای وجود ثانی باقی نمی‌گذارد و لذا واحد شخصی است؛

۳. در نتیجه وجود خداوند مجالی برای وجود ثانی باقی نمی‌گذارد و واحد شخصی است.

با این همه با توجه به نظریه تداخل وجودی، ضعف این استدلال روشن می‌شود؛ زیرا اگرچه مقدمه اول صحیح است و ادله مختلفی آن را اثبات می‌کند، مقدمه دوم صحیح نیست؛ زیرا این مقدمه فقط وجود دیگری را خارج از حیطه وجودی خداوند نفی می‌کند، اما مستلزم نفی وجود دیگری که متداخل در وجود خداوند است، نخواهد بود. به بیان دیگر، عدم تناهی وجودی خداوند بدین معناست که وجود او، همه مواطن وجودی را پر کرده و هیچ موطنی از وجود او خالی نیست. بنابراین نمی‌توان وجود دیگری را خارج از موطن وجودی خداوند تصور کرد؛ چراکه مستلزم تناهی وجودی اوست؛ اما اگر وجود دیگری متداخل در همان موطن خداوند (نه خارج از آن موطن) باشد، مستلزم تناهی وجود خداوند نخواهد بود. به تعبیر سوم، مقدمه دوم زمانی صحیح است که استحاله نظریه «تداخل وجودی» اثبات شود و با عنایت به اینکه این نظریه از جهت عقل و نقل قابل دفاع است، مقدمه دوم منتج وحدت شخصی وجود نخواهد بود.

با این توضیحات روشن شد که عدم تناهی وجود خداوند در صورتی وحدت شخصی را اثبات و وجودات دیگر را نفی می‌کند که نظریه «تداخل وجودی» ابطال گردد؛ درحالی که دلیلی بر استحاله این نظریه وجود ندارد. مطابق این نظریه، دو وجود (مانند وجود خداوند و وجود مخلوقات) در عین آنکه غیر هم هستند و هر کدام وجودی خاص با ویژگی‌های مخصوص خود دارند (به نحوی که هیچ‌گونه تأثیری از ناحیه تداخل در یکدیگر ندارند) اما این دو وجود متداخل در یکدیگرند. شاید بتوان برای تقریب به ذهن «وجود نور و شیشه» را مثال زد؛ زیرا زمانی که نور از دل شیشه می‌گذرد، نور در همان موطن شیشه حضور دارد، درحالی که نور، نور است و شیشه، شیشه؛ و هیچ کدام تأثیری بر دیگری ندارد؛ زیرا اگر شیشه بشکند، نور صدمه‌ای نمی‌بیند.

## ۶. تداخل وجودی در شریعت

همان‌گونه که بیان شد، نه تنها عقل نظریه تداخل وجودی را می‌پذیرد، به نظر می‌رسد لسان شریعت نیز رابطه خداوند با مخلوقات را رابطه تداخلی می‌داند. شاید عباراتی نظیر «داخل فی الاشیاء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۰؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۴۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۶؛ شعیری، بی‌تا، ص ۵)، «هو فی الاشیاء» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۴۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۶؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۷ و ۲۹۵ و ۳۰۴)، «داخل فی کل مکان» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۹۸)، «لا یخلو منه مکان» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۵۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹؛ ۴۰۴؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱۰؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۱۷۶)، «لا یخلو منه موضع» (شعیری، بی‌تا، ص ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۳۰)، «حاضر کل مکان» (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۲۱۹)، و «الموجود فی کل مکان» (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۹) که در روایات آمده‌اند، به همین نکته اشاره داشته باشند.

اگرچه تداخل دوطرفه است؛ یعنی هم وجود خداوند داخل در وجود معالیل است و هم وجود معالیل متداخل در وجود خداوندند، در روایات تنها به تداخل وجودی خداوند در وجود مخلوقات اشاره شده است، نه تداخل مخلوقات در وجود خداوند. شاید علت یک‌طرفه بودن این‌گونه تعبیر آن است که لفظ «داخل» احاطه داشتن بر کل شیء را به ذهن می‌آورد؛ و از آنجاکه تنها خداوند محیط بر همه مواطن وجودی مخلوقات است، روایات، خداوند را متداخل در وجود مخلوقات دانسته‌اند.

همچنین شاید بتوان از برخی آیات قرآنی نیز تداخل وجودی خداوند و مخلوقات را استنباط کرد؛ آیاتی نظیر ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید: ۴)؛ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید: ۳)؛ ﴿تَخُنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶)؛ ﴿أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾

(بقره: ۱۱۵): ﴿كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (نساء: ۱۲۶): ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (مجادله: ۷)؛ ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ (واقعه: ۸۵)؛ ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال: ۲۴).

اگرچه قایلان به وحدت شخصی وجود از این آیات استفاده کرده‌اند (به دلیل آنکه ظاهر این روایات حضور وجودی خداوند در همهٔ مواطن وجودی را اثبات می‌کند)، چون نظریهٔ تداخل وجودی مطرح نبوده است، از این‌گونه آیات وحدت شخصی وجود استفاده شده است؛ درحالی‌که با طرح نظریهٔ تداخل وجودی علاوه بر آنکه برای مخلوقات مانند خداوند، وجود حقیقی ثابت است، حضور وجودی خداوند در همهٔ مواطن هستی و ذرات عالم حفظ می‌شود؛ به‌گونه‌ای که وجود خداوند متداخل در آن مواطن خواهد بود.

تداخل وجودی یکی از صفات فعل خداوند است. مطابق نظریهٔ صحیح، صفات فعل صفاتی هستند که برای اتصاف ذات به آن نیازمند به امر خارج از ذات است؛ مانند صفت «خالق» برای خداوند که اتصاف خداوند به آن نیازمند وجود مخلوق است. این صفات اگرچه سبب کمال در خداوند نیستند، به عین ذات او موجودند. «تداخل» خداوند در مخلوقات نیز از صفات فعل و به عین ذات او موجود است. این صفت فعل، مستلزم کمال در خداوند نیست؛ ازاین‌رو عدم اتصاف خداوند به آن در ظرفی که هنوز مخلوقی آفریده نشده است، سبب نقص نخواهد بود.

به نظر می‌رسد که تنها با نظریهٔ «تداخل وجودی» می‌توان به برهان عدم تناهی پاسخ گفت؛ اما برخی از اندیشمندان معاصر از طریق دیگری به این برهان پاسخ داده‌اند. ایشان معتقدند که این برهان صرفاً وجود ثانی در عرض خداوند را انکار می‌کند، نه وجودی را که در طول خداوند و عین ربط به او باشد؛ زیرا وجودی که عین ربط به خداوند و در طول او باشد، ثانی علت شمرده نمی‌شود تا با عدم تناهی خداوند منافات داشته باشد؛ چراکه وجود معالیل هیچ‌گونه استقلالی ندارد تا ثانی علت شمرده شود.

ممکن است توهم شود که لازمهٔ نامتناهی بودن کمالات واجب‌الوجود این است که مطلقاً هیچ موجود دیگری تحقق نیابد؛ زیرا تحقق هر موجود دیگری به معنای واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است. پاسخ این شبهه آن است که کمالات دیگر مراتب که همگی مخلوق واجب‌الوجود هستند، شعاعی از کمالات اویند و



وجود آنها تزامنی با کمالات نامتناهی واجب‌الوجود ندارد. به دیگر سخن هنگامی دو کمال عینی با یکدیگر تزامنی می‌یابند که در یک مرتبه از وجود فرض شوند؛ اما اگر یکی در طول دیگری باشد، تزامنی با یکدیگر نخواهند داشت. بنابراین وجود مخلوقات منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ ر.ک: مصباح، ۱۴۰۵، ص ۴۲۷).

با این همه این پاسخ نمی‌تواند برهان عدم تناهی را خدشه‌دار کند؛ زیرا اگر معلول مانند علت وجود حقیقی داشته و به اصطلاح «وجود ثانی» باشد (چه مستقل باشد، چه رابط)، باید میان این دو وجود (وجود علت و وجود معلول) تمایزی باشد تا اثبات تصور گردد. از سویی تمایز دو وجود نشانه تناهی و محدودیت آنهاست و لذا با عدم تناهی خداوند ناسازگار خواهد بود. به تعبیر دیگر اگرچه وجود معلول عین ربط به علت بوده، خداوند همه کمالات آن را داراست، در عین حال (مطابق نظر ایشان) معلول نیز وجود حقیقی دارد و این یعنی «دو وجود» و دو تا بودن مستلزم تمایز و تناهی هر دو وجود خواهد بود. بنابراین تنها حالتی که می‌توان وجود معلول را مانند وجود خداوند حقیقتاً موجود دانست و در عین حال به عدم تناهی وجود خداوند آسیبی نرسد، رابطه‌ای است که بر اساس «تداخل وجودی» ترسیم می‌شود.

### نتیجه‌گیری

«تداخل وجودی» از نظرات بدیعی است که در مسئله رابطه خداوند با مخلوقات بیان شده است و مطابق آن، در عین آنکه وجود نامتناهی خداوند در همه ساحت‌ها و مواطن وجودی حاضر است و هیچ موطنی خالی از وجود وی نیست، منافاتی با وجود حقیقی مخلوقات ندارد؛ به گونه‌ای که وجود خداوند متداخل در مواطن وجودی مخلوقات خواهد بود. همچنین بیان شد که مسئله تداخل وجودی یکی از مسائل فلسفی و غیر از اصطلاحاتی نظیر اجتماع، اتحاد، انضمام، ترکیب، امتزاج و حلول است. در ادامه ضمن بیان اقسام تداخل، نظریه تداخل وجودی به صورت روشن تبیین گشت و در پایان ذیل عنوان «تداخل وجودی در شریعت»، مؤیداتی از متون دینی بر این نظریه بیان شد.

- ..... منابع
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۸۱، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، ۱۳۷۶، *الاهیات شفاء*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن‌سینا*، قم، بیدار.
- ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، ۱۴۱۱ق، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، تحقیق ابوطالب کرمانی و محمدحسن محرر، قم، دارالذخایر.
- ابن‌فناوری، محمدبن حمزه، ۱۳۶۳، *مصباح الانس*، تعلیقه میرزاهاشم اشکوری و حسن حسن‌زاده آملی، بی‌جا، فجر.
- ابن‌کموونه، ۱۴۰۲ق، *الجدید فی الحکمة*، مقدمه و تحقیق حمید مرعید الکبیبی، بغداد، جامعه بغداد.
- اربلی، علی‌بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف‌الغمة فی معرفة‌الائمة*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی‌هاشم.
- برقی، احمدبن محمدخالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جامع المقدمات*، ۱۳۶۵، تصحیح و تعلیقه محمدعلی مدرس افغانی، قم، هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۶۸، *شرح حکمت متعالیه*، قم، الزهراء.
- حسینی اردکانی، احمدبن محمد، ۱۳۶۹، *مرآت الاکوان*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- خزاز رازی، علی‌بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفاية الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر علیهم‌السلام*، تحقیق عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم، بیدار.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین، ۱۳۸۲، *اشراق هیاکل‌النور*، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- دغیم، سمیح، ۲۰۰۱م، *موسوعة مصطلحات‌الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- دیلمی، حسن‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، الشریف‌الرضی.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- شعیری، محمدبن محمد، بی تا، **جامع الاخبار**، نجف، مطبعة حیدریه.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، **رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية**، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، **شرح حکمة الاشراق**، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمثلهین، ۱۳۶۰، **الشواهد الربوبية**، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۴۲۲ق، **شرح هداية اثیرية**، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
- ، ۱۹۸۱م، **الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة**، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، **الامالی**، تهران، کتابچی.
- ، ۱۳۸۵، **علل الشرايع**، قم، کتاب‌فروشی داوری.
- ، ۱۳۹۸ق، **التوحيد**، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۱۳ق، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، **نهاية الحکمة**، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، محمدرضا، ۱۳۷۳، **صرف سادہ به ضمیمه صرف مقدماتی**، قم، دارالعلم.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- غفاری، سیدمحمدخالد، ۱۳۸۰، **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق**، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فتال نیشابوری، محمدبن احمد، ۱۳۷۵، **روضه الواعظین و بصیرة المتعظین**، قم، رضی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، **شرح عیون الحکمة**، تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- ، ۱۴۰۴ق، **شرح الفخر الرازی علی الاشارات**، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، **هستی و چیستی در مکتب صدرایی**، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیض کاشانی، ملّامحسن، ۱۴۰۶ق، **الوافی**، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۸ □ معرفت فلسفی سال سیزدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۴

- لويس معلوف، ۱۳۶۴، المنجد، تهران، اسماعيليان.
- مجلسی، محمداقبر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بيروت، دار الاحياء التراث العربی.
- ، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقيق سيدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرس، آقاعلی، ۱۳۷۸، مجموعه مصنفات حکيم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، تصحيح و تحقيق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۴، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۰، شرح الاسفار الاربعه، تحقيق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- ، ۱۴۰۵ق، تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق.
- مفید، محمدین محمد، ۱۴۱۳ق، الاختصاص، تحقيق علی اکبر غفاری و محمود محرمی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- نویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۲، بررسی وحدت وجود از دیدگاه صدر المتألهین، علامه طباطبایی و آقاعلی مدرس، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

## وسایط فیض در حکمت صدرایی

ebrahimi2333@anjomedu.ir

کتاباقر ابراهیمی / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

eshkevari@qabas.net

محمد فنائی اشکوری / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۹۳/۵/۴ پذیرش: ۹۴/۲/۲۵

### چکیده

یکی از آموزه‌های الهیاتی اسلامی وسایط فیضی است که در قرآن و روایات به آنها اشاره شده است؛ وسایطی همچون قلم، عرش، کرسی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، و ملائکه. تبیین هستی‌شناختی این حقایق و تعیین جایگاه آنها در نظام آفرینش از مباحث پراهمیت در الهیات اسلامی است. صدرالمتألهین که می‌کوشد تبیین‌هایی فلسفی از آموزه‌های دینی ارائه دهد، درصدد برآمده است تا بر اساس نظام فلسفی خویش به تبیین نحوه وجود این وسایط و نقش آنها در جریان فیض الهی پردازد. این تحقیق بر آن است تا تبیین وی از این وسایط و جایگاه آنها را در هستی بررسی کند تا ضمن تبیین نحوه وجود آنها و ویژگی‌های وجودی هر یک، تصویری صحیح در این زمینه ارائه دهد. صدرالمتألهین با اشاره به مراتب علم الهی، هر یک از این حقایق را مرحله‌ای از علم الهی می‌داند که بر اساس مراتب وجود دارای حیثیت عقلی یا نفسی‌اند.

کلیدواژه‌ها: فیض، وسایط فیض، قلم، عرش، لوح، صدرالمتألهین.

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث هستی‌شناسی، تبیین رابطه مخلوقات با خداوند است و یکی از مسائلی که در تبیین این ارتباط باید کانون تحقیق و بررسی قرار گیرد آن است که با توجه به قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» چگونه ممکن است از خداوند با حفظ وحدتش، عوالم کثیر و موجودات متعدد صادر شود؟ با تتبع در آثار فلاسفه، این مطلب هویدا می‌گردد که یکی از دغدغه‌های فیلسوفان الهی تبیین نحوه ارتباط مبدأ اول و اصل متعالی با مخلوقات است. تفکر و تأمل درباره چگونگی پیدایش عوالم هستی و خلقت موجودات کثیر از سوی حق که وجودی واحد و بسیط است، از دیرزمان افکار دانشوران بزرگ را به خود مشغول داشته است.

یکی از پیامدهای تأملات صدرالمثالهین، تصویری است که وی از خداوند و خالقیت او در پرتو حکمت متعالیه با تکیه بر اسمای حسنای الهی در قرآن و توصیفات معصومان و بهره‌گیری از گفتار پیشینیان در قالب نظریه فیض ارائه می‌دهد. نظریه فیض از دید او نه مشکل معنایی نهفته در مفهوم خلق از عدم زمانی را دارد و نه مستلزم جبر در کار خداوند است و نه علم او به جزئیات را نفی می‌کند و نه ترجیح بدون مرجح را در کار خداوند روا می‌دارد؛ در عین حال با توجه به مسلک اصالت وجود و مبنای وحدت سنجی وجود، توضیح موفقی از ربط خداوند با ماسواست.

یکی از ارکان نظریه فیض، قول به وجود وسایط میان حق تعالی و ماسواست. صدرالمثالهین پس از آنکه نظریه فیض و وجود وسایط را به صورت برهانی و با دلیل عقلی اثبات می‌کند، درصدد تطبیق این وسایط بر آنچه در متون دینی وارد شده برمی‌آید و تبیینی روشن از الفاظ موجود در آیات و روایات ارائه می‌دهد. وی بر مبنای نظام ذومراتب وجود و بر اساس استدلال فلسفی قایل است که فیض الهی از طریق وسایط و به طور غیرمستقیم بر موجودات امکانی جاری می‌شود.

## ۱. پیشینه نظریه فیض

نظریه فیض، پیشینه‌ای کهن دارد. از کسانی که در این زمینه نقش بسیار داشته افلوین است. وی در این زمینه از طریق کتاب *اثولوجیا* بر فیلسوفان اسلامی به ویژه صدرالمثالهین تأثیرگذار بوده

است. برخی از اصولی که صدرالمتألهین با استفاده از آرای افلوطین به شرح و بسط آنها پرداخته عبارت‌اند از: کمال مطلق دانستن مبدأ اول (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۶)، اشرف بودن علت از معلول (همان، ج ۷، ص ۲۷۳)، ارائه مفهوم وجودی از فاعلیت و خلقت (همان)، قاعده الواحد (همان)، صدور مستقیم و باواسطه از واحد (همان، ج ۶، ص ۲۷۹)، واحد بودن فیض حق و اشمال آن بر همه موجودات (همان، ج ۱، ص ۱۲۸).

البته صدرالمتألهین در این نظریه تحولاتی بنیادین به وجود آورده و آن را از ابعادی کامل‌تر، و در پاسخ‌گویی به شبهات کارا تر کرده است که در آینده به آن اشاره خواهد شد.

## ۲. فیض و فاعلیت وجودی از نظر صدرالمتألهین

گرچه صدرالمتألهین در تبیین نظریه فیض مواد و مصالحی از مکتب‌ها و اندیشمندان دیگر اخذ کرده است، با حضور دو اصل اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود در نظریه وی، نظریه نظام فیض وی سبک و سیاق دیگری می‌یابد و از دستگاه‌های دیگر متمایز می‌شود. اهم ویژگی‌های فیض در مکتب صدرالمتألهین بدین قرارند:

۱. غرض و دلیل فیضان و آفرینش، خیریت ذاتی آفریننده (مفیض) بوده است؛ به گونه‌ای که

لازمه آن ذات، وجود و افاضه خیر است (همان، ج ۶، ص ۳۳۲)؛

۲. قصدی زاید بر ذات در این افاضه دخالت ندارد و نمی‌توان آن را به غرضی جز ذات الهی

منتسب دانست (همان، ج ۶، ص ۳۶۷)؛

در توضیح این ویژگی‌ها باید گفت که صدرالمتألهین بر این نکته تأکید دارد که فاعل بالغرض

مستکمل به غیر است و آن غیر که غرض و هدف قرار می‌گیرد، در فاعل‌های علمی باید اشرف و

اعلا از فاعل باشد تا فعل متصف به حکیمانه بودن شود، و این با غنای ذاتی و کمال وجودی حق

متعال سازگار نیست (همان، ج ۲، ص ۲۷۹)؛

۳. فیض، عام و در همه عالم گسترده است و فیضان، انحصاری نسبت به معلول اول ندارد؛

۴. نحوه فیضان وجود از حق تعالی به ترتیب از اعلا به اسفل است؛ چه آنکه هر علت از

معلول خود اقواست (قوس نزول) و سپس در سیر تکاملی موجودات باز به سوی مبدأ اعلا رجوع می‌کند (قوس صعود) (همان، ج ۸، ص ۱۰۴)؛

۵. نخستین موجود صادر از مبدأ فیض، وجود منبسط و لایشرط است و عقل اول، یکی از تعینات و مجرای فیض دیگر موجودات و علت تحقق کثرت در مراتب بعدی از دو حیث امکان بالذات و وجوب بالغیر است (همان، ج ۸، ص ۸۴). در نحوه صدور کثرت از وحدت، نقش قاعده الواحد تا همین حد است که اجمالاً از حق تعالی جز معلولی واحد صادر نمی‌شود؛ اما ویژگی‌ها و ماهیت این معلول اول با برهان عقلی و نیز استفاده از قاعده امکان اشرف به دست می‌آید؛

۶. بین مراتب هستی و فیض، اتصال و ترتب وجودی و رتبی برقرار است و طفره و انفصالی در آن نیست (همان، ج ۹، ص ۱۴۲). قاعده امکان اشرف در حکمت متعالیه از جهتی عمقی بیشتر یافته است؛ چراکه صدرالمتألهین ملاک اشرفیت را درجه وجودی شیء دانسته است؛ بدین صورت که موجودات را طیف‌های مختلفی از وجود با درجات گوناگون دانسته و هریک را دارای مکان و درجه‌ای خاص تلقی کرده که عبور فیض از هریک شرط ورود به دیگری است، بدون امکان تقدم و تأخر در این مراحل و درجات (همان، ج ۸، ص ۴)؛

۷. صدور فیض، همراه با علم و اراده حق تعالی و رضای اوست (همان، ج ۲، ص ۲۲)؛

۸. فیض حق دایمی است؛ به واسطه دوام ذات و اراده ذاتی و حب ذاتی حق و به لحاظ امتناع تجدد ارادات حادثه (همان، ج ۷، ص ۲۸۲)؛ در عین حال مستفیض‌ها (یا بخشی از آنها) به واسطه حرکت جوهری و تجدد امثال، متجددند؛

۹. فیض با وساطت همراه است و در درجه اول وساطت، اسمای حق تعالی و در درجه بعد، وساطت موجودات علوی مطرح است.

### ۳. تبیین ضرورت وجود واسطه

#### ۳-۱. ارتباط میان درجه ضعیف و شدید وجود

ضرورت تحقق واسطه از دید وجودشناسی صدرالمتألهین به مسئله تشکیک وجود و ربط وجودی بین درجات عالی و وجود و درجات پایینی آن بازمی‌گردد. اگرچه بر پایه جود و کمال



بی نهایت خداوند و عدم امساک و بخل او، صدور هر درجه و مرتبه و عالمی از عوالم و درجات هستی (هرچند در پست ترین مراتب باشد) ضروری تلقی می شود و اگرچه بنا بر قاعده امکان اشرف، امکان ذاتی هر چیزی شرط اولیه قابلیت اخذ اعطای وجودی باری تعالی است، این در قوایل مادی بسنده نیست و صرف استعداد و امکان این قوایل برای کسب فیض بلاواسطه کفایت نمی کند؛ چنان که در عوالم متوسط نیز صرف امکان کافی نیست. بنابراین در ارتباط میان درجه قوی وجود و درجه ضعیف آن و به عبارت دیگر در نزول فیض به مراتب نازله، وجود واسطه ها ضرورت می یابد (همان، ج ۱، ص ۲۶۵). از باب تشبیه معقول به محسوس می توان گفت همان گونه که تأثیر جسمانی مشروط به قرب وضعی، مکانی و نزدیکی جسمانی است، در امر فیضان وجودی نیز نوعی تقرب وجودی و مکانتی شرط است که نقش وسایط نیز همین تقرب معنوی و وجودی بین درجات دورتر در عرصه وجود است (همان، ج ۹، ص ۱۴۲).

### ۳-۲. ایجاد قابلیت در مستفیض

نقش دیگر وسایط، مستعد ساختن و آماده کردن اشیا برای دریافت فیض و قبول وجود است. به عبارت دیگر از جانب فاعل مفیض، منع و امساک برای ایجاد شیء یا تکمیل آن وجود ندارد؛ بلکه اشیا و قوایل اند که باید استعداد اخذ و قبول عطایای فیاض علی الاطلاق را داشته باشند و نقش وسایط در همین جا مشخص می شود؛ چراکه وسایط به تعبیر صدرالمتألهین مخصصات و مرجحات ایجاد، و همان جهات مکره اند که فاعل بسیط واحد را با قوایل متکثر مرتبط می سازند (همان، ج ۹، ص ۱۶۲). بنابراین واسطه نقشی در قادر ساختن فاعل مفیض ندارد؛ بلکه نقش آن در ایجاد قابلیت مستفیض است.

### ۳-۳. تنزیه خداوند

همان گونه که تنزیه ذات و صفات خداوند سبحان از هرگونه جسمیتی لازم است، فعل خاص او را نیز باید از هرگونه تجسمی مبرا دانست. از آنجاکه قسمت پذیری معلول قریب مستلزم انقسام علتی است که آن را به وجود آورده است، اگر بخواهیم صدور موجودات متکثر و متغیر و انقسام پذیر این

جهانی را به خداوند سبحان نسبت دهیم، چاره‌ای نیست جز آنکه قایل به وجود موجوداتی روحانی شویم که نقش وساطت میان خداوند و عالم اجرام دارند. در غیر این صورت اگر بخواهیم این موجودات را وجوداتی که مستقیماً و بدون واسطه از خداوند سبحان صادر شده‌اند بدانیم، بنا بر قاعده سنخیت بین معلول و علت باید درباره‌ی ذات الهی نیز قایل به تغییر و انقسام شویم؛ چیزی که با بساطت و تجرد تام آن ذات هیچ مناسبتی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۵).

#### ۳-۴. واحد بودن خداوند

منبع این جود و فیض، واحد بسیط مطلق است که می‌باید با کثرات و موجودات مرکب عوالم مادون مرتبط شود و می‌دانیم که استناد افعال کثیر به فاعل واحد از آن حیث که واحد است، بدون وساطت جهات و وسایط مکشرفه محال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۸۴).

#### ۳-۵. قاعده امکان اشرف

صدرالمتألهین در جای دیگر قاعده امکان اشرف را دلیلی بر وجود وسایط در عالم موجودات اعلام می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۸). بر پایه‌ی این قاعده خداوند سبحان در آفرینش مخلوقات، نخست موجودات اشرف را ایجاد می‌کند و پس از آن به ترتیب موجودات اخس یکی بعد از دیگری به وجود می‌آیند. بنابراین در آفرینش موجودات، ترتیبی حقیقی وجود دارد؛ به گونه‌ای که محال است موجودی که در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد ایجاد شود بدون آنکه موجوداتی که در مراتب بالاتری از وجود قرار دارند، پیش از آن به وجود آمده باشند.

#### ۴. ویژگی‌های وسایط

صدرالمتألهین سپس به بیان ویژگی‌های این وسایط که وجود آنها را با برهان اثبات کرده است می‌پردازد. وی وسایط را موجوداتی بسیط و ذواتی مجرد از مواد جسمانی می‌داند که ورای عالم زمان و مکان هستند. سپس از آنجا که هر موجود مجردی عین علم و ادراک است، چنین نتیجه

می‌گیرد که وسایط نیز که دارای وجودی مجردند، عین علم‌اند. ویژگی دیگر این وسایط آن است که همه کمالاتی را که دارا هستند به صورت بالفعل است و هیچ قوه‌ای که به فعلیت نرسیده باشد یا کمالی که بروز نیافته باشد در آنها یافت نمی‌شود. بنابراین دارای فعلیت تام هستند (همان، ص ۷۴).

### ۵. اقسام وسایط

آنچه از مجموع سخنان صدرالمتألهین به دست می‌آید آن است که وسایط فیض بر سه قسم‌اند:

۱. اسما و صفات حق تعالی که وسایط بین مرتبه واحدیت و فیض نخستین و طبعاً سایر وسایط حق تعالی هستند؛ چه اینکه عالم هستی به منزله آینه این اسما و صفات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۰)؛

۲. همه آنچه به ملائکه، عقول، مثل نوریه یا صور الهیه و جواهر عقلیه یا ارباب انواع نام‌بردارند و عبارت‌اند از مجردات محضی که به منزله علوم تفصیلی و منفصل حق‌اند و به واسطه آنها اشیای خارجی از او صادر می‌شوند (همان، ج ۹، ص ۱۴۲)؛

۳. عوالم فوقانی هستی نسبت به عوالم مادون: بنابر قاعده امکان اشرف در سلسله مراتب هستی و درجات تشکیکی وجود، طفره محال است و تا مراحل واسطه (وسایط فیض) بین باری تعالی و موجود خاص محقق نشود آن موجود پا به عرصه هستی نمی‌نهد. بنابراین مثلاً عالم مثال نیز واسطه و مجرای فیض عالم ماده برای صدور از عقل یا حق تعالی است (صدرالمتألهین، ص ۱۳۶۰، ج ۱۴۹).

### ۶. ترتیب وسایط

این نکته را باید در آغاز بیان کرد که فلاسفه و از جمله صدرالمتألهین، عوالم وجود را سه عالم می‌دانند که به ترتیب عبارت‌اند از عالم عقل، عالم نفس و عالم جسم. عالم عقل نخستین عالمی است که خداوند ایجاد کرده است و در نهایت عظمت و جلال است؛ به گونه‌ای که در میان

موجودات امکانی، شریف‌تر و عظیم‌تر از آن وجود ندارد. برای صادر اول تعبیرات مختلفی به کار رفته است؛ از جمله قلم اعلا، روح اعظم، ملک مقرب و ممکن اشرف. فلاسفه از این عالم به عنصر اول نیز تعبیر کرده‌اند. پس از آن عالم نفس قرار دارد و در مرتبه بعد از آن عالم جسم ایجاد شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ب، ص ۴۵۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۵۱).

#### ۶-۱. عقل، صادر اول

در رأس این وسایط، عقل یا فیض منبسط واقع است که هم واسطه در ایجاد و آفرینش موجودات مادون است و هم واسطه در تکمیل و ارتقا و ازدیاد کمالات آنها (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۵۱؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۸). صدرالمتألهین پس از آنکه مدعی می‌شود نخستین صادر از خداوند سبحان باید جوهری عقلی باشد، دوازده طریق برای اثبات این مطلب ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶۲). وی در تبیین اینکه چرا نخستین مخلوق را عقل می‌داند، می‌گوید:

هر موجودی جز باری تعالی بذاته ممکن‌الوجود است و موجود ممکن یا جوهر است یا عرض. از آنجاکه جوهر، مقوم عرض می‌باشد و قوام عرض به جوهر است، پس باید در وجود، مقدم بر عرض باشد. در میان جواهر بعضی مفارق از ماده هستند و برخی غیرمفارق. جواهر غیرمفارق محتاج به جواهر مفارق هستند. از این رو جواهر مفارق در وجود مقدم بر جواهر غیرمفارق هستند. جواهر مفارق از ماده، خود دو دسته‌اند، بعضی چه در ذات و چه در فعل مفارق از ماده‌اند و بعضی تنها در ذات مفارق از ماده‌اند اما در فعل به ماده تعلق دارند. فلاسفه، جواهر دسته اول را عقل و دسته دوم را نفس می‌نامند. از آنجاکه جواهر دسته دوم نوعی احتیاج به جسم دارند، بنابراین نخستین موجود ممکن که از باری تعالی صادر می‌شود جوهر مفارق عقلی است که هیچ‌گونه تعلق به ماده و جسم ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ب، ص ۳۳۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۸).

صدرالمتألهین برای تبیین این امر در جای دیگر از قاعده الواحد کمک می‌گیرد. از آنجاکه خداوند سبحان، واحد حقیقی است لازم است نخستین فیضش موجود واحدی باشد که هم در وجود و هم در تأثیر از ماده مفارق باشد و چنین موجودی جز عقل نخواهد بود؛ وجودی که در ذات و فعل مستقل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۳۹).

وی با عنایت به مسلک عرفا در این زمینه و نیز با توجه به مبادی خود در باب تشکیک مراتب وجودی، هرچند در مباحث تعلیمی و رسمی از عقل اول به منزله صادر اول یاد کرده، در نهایت وجود منبسط را نخستین صادر از حق تعالی معرفی کرده است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱).  
۱-۶ لزوم وجود کثرت در صادر اول و نحوه بروز کثرت: مطلب دیگری که صدرالمتألهین به آن توجه می‌دهد، این است که چون صادر اول، واسطه وجود یافتن همه مخلوقات دیگر است باید جهت کثرتی در او وجود داشته باشد تا در مراتب نازل وجود سبب پیدایش کثرتی شود که در عالم مشاهده می‌کنیم. توضیح آنکه چون از ذات حق بنا بر قاعده الواحد جز واحد صادر نمی‌شود، اگر از موجود واحد دوم نیز موجود واحدی صادر شود و این سلسله به همین ترتیب ادامه یابد، هیچ‌گاه نوبت به وجود یافتن اجسام نمی‌رسد؛ درحالی‌که وجود اجسام و اعراض آنها را مشاهده می‌کنیم. بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه قایل به وجود نوعی کثرت در صادر اول گردیم؛ البته کثرتی که معقول بالذات نیست، بلکه امری عرضی است، وگرنه لازم‌هش صدور کثرت از واحد حقیقی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۰؛ همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۷۷).  
صدرالمتألهین پس از آنکه وجود نوعی کثرت در صادر اول را لازم می‌داند به نحوه وجود یافتن سایر موجودات با وساطت عقل اول پرداخته، در تبیین آن می‌گوید:

فیض (صادر) اول از آن جهت که موجودی است که از خداوند واحد صادر شده است، بالذات دارای وحدت است؛ اما از جهت الحاق ماهیت به آن (زیرا موجودی امکانی است) دارای کثرتی بالعرض خواهد بود (لحوق ماهیت امری ذاتی نخواهد بود؛ بلکه به جهت قصور ذات صادر اول از ذات باری تعالی می‌باشد). حال به جهت وجود ذاتش که معقول اوست از آن شی‌ای صادر می‌شود و از جهت مشاهده معبود

خود و وجوب او و عشق به او شیء دیگری از او صادر می‌شود و از جهت ماهیت و امکان و فقرش موجود دیگری که البته این صدور با در نظر گرفتن قاعدهٔ امکان اشرف، از بالاترین موجود آغاز می‌شود و به همین ترتیب تنزل پیدا می‌کند. بنابراین ابتدا اسباب تکثر می‌یابند و این تکثر در اسباب موجب تکثر در مسببات می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴).

صدرالمتألهین در جای دیگر تبیین دیگری از نحوهٔ بروز کثرت ارائه می‌دهد که گرچه با تبیین قبلی قرابت‌هایی دارد، دارای تفاوت‌هایی نیز هست؛ از جمله آنکه در این تبیین با در نظر گرفتن دو جهت در عقل اول، موجودات صادره از آن را دو موجود می‌داند؛ بر خلاف تبیین پیشین که در آن سه جهت در عقل اول در نظر گرفته شده، از این رو سه شیء از آن صادر گشته بودند. در اینجا صدرالمتألهین معتقد است از آنجاکه وجوب وجود عقل اول به واسطه ذات حق است، بنابراین وجهی به سمت او دارد و از آنجاکه هویتی صادره از حق و مغایر با اوست - و از این رو متضمن معنای نقص و امکان است - وجهی به سمت ذات خویش دارد. حال از آن‌رو که متضمن جهت خیر و وجوب است، عقل دیگری که در مرتبه از او پایین‌تر است، و به سبب آنکه متضمن معنای نقص و امکان است، جوهری جسمانی با امکان استعدادی از او صادر می‌شود؛ جوهری که نخستین فلک و بالاتر از همهٔ افلاک است. به همین ترتیب با در نظر گرفتن قاعدهٔ امکان اشرف از هر عقلی به حسب دو جهت مذکور جوهری قدسی و جرمی آسمانی صادر می‌شود تا آنکه در کرات به فلک قمر و در عقول به عقل اخیر برسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۹).

#### ۷. تعابیر گوناگون از وسایط فیض در متون دینی

از وسایط فیض در آیات و روایات با تعابیر مختلفی یاد شده است؛ از جمله کلمات الله و کلمات تامات. صدرالمتألهین به وجه تسمیهٔ هریک از این تعبیرها اشاره کرده است (همان). به عقیدهٔ وی گرچه با اسمای مختلفی از این وسایط یاد شده است، در واقع همگی از یک مسما حکایت می‌کنند (همان، ص ۷۵).

صدرالمتألهین این کلمات را ذواتی نورانی می‌داند که به واسطه آنها فیض وجود به اجسام و جسمانیات می‌رسد (همان، ص ۷۴). تعبیر دیگری که صدرالمتألهین به آن اشاره دارد عالم امر است. به گفته وی در مقابل این تعبیر، از اجسام با تعبیر عالم خلق یاد شده است (همان، ص ۷۵).

### ۷-۱. ترتیب عقول

صدرالمتألهین نخستین موجود را دارای هویت عقلی و مربوط به عالم امر می‌داند. پرسشی که در اینجا پیش می‌آید آن است که ترتیب این عقول و مفارقاتی که جزو عالم امرند چگونه است؟ به تعبیر دیگر عالم امر دارای چه نظامی است و ایجاد موجودات بر چه ترتیبی صورت گرفته است؟

### ۷-۲. عقل اول

از نظر صدرالمتألهین عقل اول، نخستین مخلوق هستی است. متون دینی هم درباره نخستین مخلوق سخن گفته‌اند؛ چنان‌که در روایات آمده است: «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷)؛ «اول ما خلق الله القلم» (همان، ج ۵۴، ص ۳۱۳)؛ «اول ما خلق الله نوری» (همان، ج ۱۵، ص ۲۴).

صدرالمتألهین معتقد است این عبارات مختلف در متن دینی همگی حکایت از حقیقت واحدی دارند و اوصاف و ویژگی‌های موجودی واحدند که به لحاظ‌های گوناگون و با در نظر گرفتن اعتبارات مختلف نام‌های متعدد بر آن نهاده شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۹).

### ۷-۳. قلم همان عقل اول است

از نظر صدرالمتألهین آنچه در آیات و روایات از آن تعبیر به قلم شده است در واقع همان عقل اول است. از این رو قلم همان نخستین مخلوق الهی است. دلیل وی بر این نظر، کنار هم قرار دادن روایاتی است که از نخستین مخلوق الهی سخن گفته‌اند. تعبیری که از نخستین مخلوق در این روایات آمده، گاهی با واژه قلم و گاهی با واژه عقل است. همین امر مؤید این نظر است که در واقع عقل و قلم حاکی از یک حقیقت هستند که با نام‌های مختلف از آن یاد شده است.

#### ۷-۴. حقیقت قلم

صدرالمتألهین بنا بر روایات، قلم را ملکی از ملائکه الهی می‌داند که البته از لحاظ رتبه، برتر از ملائکه دیگر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۱۷). وی پس از آنکه قلم را مربوط به عالم امر و دارای هویت عقلی و برترین ملک الهی دانست، وجه تسمیه این مخلوق اول الهی به قلم را آن می‌داند که علم الهی به واسطه آن در الواح نقش می‌بندد و از آنجا که هر وسیله‌ای که در جهت نقش علوم بر لوح به کار گرفته شود قلم نامیده می‌شود، از این ملک الهی نیز در متون دینی به قلم یاد شده است. از نظر صدرالمتألهین آنچه در معنای قلم، روح و حقیقت آن را تشکیل می‌دهد صرف نقش بر لوح است و امور زاید دیگر هیچ دخالتی در حد حقیقی قلم ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۹۵).

در توضیح و تبیین این مطلب باید بیان کرد که صدرالمتألهین قلم را یکی از مراتب علم الهی می‌داند که به این مرتبه از علم الهی، از آن جهت که عهده‌دار نقش محتوای خود بر لوح است، اطلاق قلم می‌شود (همان، ص ۲۷۰). پرسشی که در اینجا پیش می‌آید آن است که قلم حاوی چه علمی است و آنچه را بر لوح می‌نویسد، دارای چه هویتی است؟ صدرالمتألهین معتقد است که قلم، محل قضای الهی است و قضا عبارت است از علم عقلی کلی اجمالی که مشتمل بر دیگر علوم تفصیلی است و هیچ تغییر و تبدلی در آن راه ندارد (همان).

۷-۴-۱. تعابیر گوناگون از قلم در متون دینی: صدرالمتألهین در آثار خود به تعبیرات دیگر قلم در متون دینی اشاره کرده است. بعضی از این تعبیرات عبارت‌اند از: خزائن (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۶)، قلم اعلا، روح اعظم (از آنجا که اصل و ریشه حیات نفوس علویه و سفلیه است)، ملک مقرب، ام‌الکتاب (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ص ۴۶)، عرش الله العظیم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۵۲) و نور (زیرا این وجود از هرگونه ظلمت و تاریکی مبرا است) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۷).

به اعتقاد وی همین مخلوق اول است که حقیقت محمدیه نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۲۸۱)؛ همان‌گونه که در روایتی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۹۷).



## ۷-۵. لوح محفوظ

از الفاظ دیگری که هم در آیات قرآن و هم در روایات معصومان بدان اشاره شده، واژه لوح محفوظ است: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (بروج: ۲۲)؛ «أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَمَرَ الْقَلَمَ فَجَرَى عَلَى اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَبْلَ خَلْقِ آدَمَ بِالْفَى عَامٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۲۲۳).

از آنجا که صدرالمتألهین دغدغه حل متون دینی را دارد، در تألیفات خویش به این واژه پرداخته و کوشیده تا حقیقت وجودی لوح محفوظ را تبیین کند. وی با تدقیق در آیات و روایات بر آن است که لوح نیز ملکی از ملائکه الهی است که هویت نفسانی دارد و از آن رو که قلم، علوم را بر آن نقش می‌کند، لوح نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۷).

به عقیده صدرالمتألهین گرچه علم الهی از قلم بر لوح جاری می‌شود و هر دو مرتبه‌ای از مراتب علم الهی‌اند، در قلم یک نحوه اجمال و در لوح نحوه تفصیل دیده می‌شود؛ از این رو هرچه در عالم جریان می‌یابد، در آن مکتوب و ثبت گشته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). پس عقل کل، همان قلم است که هویت اندماجی دارد و نفس کل، آن حقیقتی است که هویت کلی دارد و در عین حال تفصیلی است. از این رو صدرالمتألهین لوح را سومین مرتبه از مراتب علم الهی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۵).

صدرالمتألهین در بیان عوالم روحانی و در توضیح نفس کل، قایل است که عالم نفس دومین عالم از عوالم وجود است. وی به تعبیرات دیگر این مرتبه از وجود صورت نیز اشاره کرده است؛ تعبیراتی همچون روح الامین، لوح محفوظ و کتاب مبین. به عقیده صدرالمتألهین مقصود از آبی که عرش خداوند رحمان بر آن قرار دارد و آبی که خداوند سبحان هر موجود زنده‌ای را از آن ایجاد کرده، همین نفس کل است. این وجود متعالی همان آب حیاتی است که در عالم اجسام ساری و جاری است. وی همچنین فیض الهام و خواب‌های صادق را از مواهب این وجود مقدس دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۵۰).

بجز آنچه گذشت، در متون دینی از لوح محفوظ با تعبیرات دیگری نیز یاد شده است که در اینجا به بعضی از این تعبیرها اشاره می‌کنیم:

۷-۵-۱. کتاب مکنون: یکی از تعبیری که در قرآن به آن اشاره شده، «کتاب مکنون» است. صدرالمتألهین معتقد است که منظور از کتاب مکنون همان لوح محفوظ است و حقیقتی غیر از آن نیست. وی در تفسیر آیه ۷۸ سوره «واقع» که در آن خداوند سبحان از جایگاه قرآن تعبیر به کتاب مکنون کرده ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾، معتقد است منظور از کتاب مکنون همان لوحی است که محفوظ از هر نوع محو و تغییر و نسخی است و جوهری است مجرد که بالاتر از عالم اجرام - که در معرض کون و فساد هستند - و همچنین بالاتر از الواح قدریه - که محو و اثبات بر آنها عارض می‌شود - است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰۲). بنابراین سراینکه وصف محفوظ برای لوح آورده شده آن است که در محتوای نقش بسته بر آن هیچ‌گونه تغییر و نسخ و محو و اثباتی رخ نمی‌دهد؛ در مقابل عالم اجرام که در معرض کون و فسادند و الواح قدریه که در معرض محو و اثبات هستند و در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

۷-۵-۲. ام‌الکتاب: صدرالمتألهین آنجا که مراتب علم الهی را توضیح می‌دهد از لوح محفوظ تعبیر به ام‌الکتاب می‌کند و معتقد است که آنچه در متون دینی با تعبیر ام‌الکتاب بدان اشاره شده همان لوح محفوظ است؛ کتابی که حاوی صور کلیه به صورت تفصیلی است، و این صور توسط قلم بر آن نقش بسته‌اند (همان، ج ۴، ص ۱۴۲).

۷-۵-۳. کتاب حفیظ: صدرالمتألهین صفت حفیظ را اشاره به همان محفوظ بودن محتویات لوح از تغییر می‌داند و لذا معتقد است هر جا در قرآن کریم تعبیر کتاب حفیظ آمده است، اشاره به همان لوح محفوظ دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۰ و ۵۹).

۷-۵-۴. رق منشور: صدرالمتألهین با اشاره به آیات اولیه سوره «طور»، مقصود از طور را عرش، و مراد از کتاب مسطور را قلم اعلامی داند. وی همچنین معتقد است که رق منشور، همان نفس کلیه است که مدبر امور عالم است (همان، ص ۶۹).

#### ۷-۶. لوح محو و اثبات

حقیقت دیگری که در متون دینی به آن اشاره شده، لوح محو و اثبات است. همان‌گونه که پیش‌تر

گذشت پس از عالم عقل و عالم نفس کل، عالم خیال کل مطرح می‌شود که مقصود از آن خیال منفصلی است که در بحث‌های فلسفی با آن روبه‌رویم.

از نظر صدرالمتألهین مسئله عالم خیال با نفوس افلاک مرتبط است؛ یعنی عالم خیال کل، همان نفوس افلاک است که حقایق به صورت جزئی در آن تحقق می‌یابند و پس از آن در عالم ماده محقق می‌شوند. همچنین در متون دینی صحبت از مدبرات امر به میان آمده است؛ موجوداتی که امر را از هفت آسمان دریافت می‌کنند و به زمین می‌آورند ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (سجده: ۵). با دقت در متن دینی به دست می‌آید که مدبرات امر در واقع ملائکه مرتبط با این آسمان‌ها هستند که از آنها با عنوان ملائکه آبادکننده هر آسمان یاد می‌شود؛ یعنی هر آسمان ملائکه‌ای دارد که مأمور آبادانی و عمران آن هستند.

گرچه قدما هفت آسمان مذکور در قرآن را بر هفت آسمان افلاکی تطبیق می‌کردند، نمی‌توان قضاوت قاطعی درباره این تطبیق داشت. اینکه واقعاً منظور از هفت آسمانی که در قرآن ذکر شده چیست و آیا ارتباطی با آسمان ظاهری و دنیوی هم دارند یا خیر، پرسش‌هایی‌اند که هنوز پاسخ قاطعی نیافته‌اند؛ از این رو چه‌بسا بتوان عالم خیال کلی را با آسمان‌های ظاهر، و ملائکه آسمان‌های ظاهری را با عالم خیال کلی مرتبط دانست.

صدرالمتألهین از جمله کسانی است که هفت آسمان را بر هفت فلک تطبیق کرده است. از نگاه او رابط عالم خیال به آسمان‌ها، ملائکه آنها هستند که نحوه تعلقی به این آسمان‌ها دارند. از این رو اندیشه صدرالمتألهین آن است که وقتی از لوح محفوظ پایین می‌آییم، به عالم خیال می‌رسیم و با تقدیر سروکار داریم، که وی از آن به قدر علمی تعبیر می‌کند. قبل از قدر عینی و خارجی، قدر علمی داریم که منطبق بر عالم مثال می‌شود.

براساس نظر شریعت، در اینجا محو و اثبات صورت می‌گیرد. در واقع در مرحله خیال کلی، نحوه‌ای تغییر و تبدیل وجود دارد که لازمه آن وجود نحوه‌ای تعلق به عالم ماده است. از این رو صدرالمتألهین نفوس منطبعه را مطرح می‌کند؛ نفوس منطبعه جزئی در ملائکه‌ای که از آنها تعبیر به مدبرات امر می‌شود و عمران و آبادانی آسمان‌ها توسط آنها صورت می‌گیرد. این ملائکه

مربوط به عالم ملکوت‌اند. عالم ملکوت در مقابل عالم جبروت است که عالم عقل است و ملکوت، عالم ملائکه عماله است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۰).

بنا بر آنچه گذشت، مقصود از لوح محو و اثبات، نفوس منطبعه جزئی‌ای هستند که در ملائکه مربوط به عالم ملکوت موجودند. صدرالمتألهین در جای دیگر با بهره‌گیری از بحث قضا و قدر الهی به تبیین لوح محو و اثبات می‌پردازد. وی برای ارائه تبیینی صحیح از لوح محو و اثبات، لازم می‌بیند تا نخست اشاره‌ای به قضا و قدر الهی، که دو مرتبه از علم الهی‌اند، کند و در پی آن لوح محو و اثبات را مربوط به مرحله قدر می‌داند. وی در توضیح قضای الهی، آن را مرتبه‌ای از علم الهی می‌داند که با ابداع باری تعالی موجود شده و دارای هویت عقلی است و در آن حقایق کلی و صور عقلی همه موجودات به صورت جمعی و مجمل حضور دارند. این مرتبه، مرتبط با خداوند سبحان و در صقع الهی موجود است، از این رو جزء عالم به معنای ماسوی‌الله شمرده نمی‌شود؛ بلکه حق آن است که از لوازم ذات الهی شمرده شود؛ زیرا این موجودات در واقع صور علم تفصیلی خداوند به ماسوا هستند. وی در ادامه به تبیین این مسئله می‌پردازد که از چه رو این مرحله را جزو ماسوی‌الله نمی‌داند. وی این مرتبه از وجود را همان خزائن الهی می‌داند که در آیات قرآن به آن اشاره رفته است و از آنجا که کل عالم، جود و رحمت الهی به‌شمار می‌آید، لازم است که خزائن رحمت الهی سابق بر رحمت الهی باشند؛ وگرنه آنها نیز خود نیاز به خزائنی که سابق بر آنها باشند خواهند داشت. بنابراین صدرالمتألهین نتیجه می‌گیرد که قضای الهی جزو مصنوعات و افعال الهی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۷).

صدرالمتألهین در توضیح قدر الهی آن را بر دو نوع دانسته است: قدر علمی و قدر خارجی. قدر علمی عبارت است از وجود مقدر (دارای اندازه) و مصور (صورت‌یافته) اشیا به صورت شخصی و جزئی در قوه ادراکی و نفوس منطبعه؛ اما قدر خارجی عبارت است از وجود اشیا در مواد خارجی‌شان به صورت مفصل و جدا جدا؛ به گونه‌ای که هر یک به وقت و زمان خاص خود تعلق دارد و متوقف بر مواد و استعدادات لازم خویش است. به تعبیر دیگر، هر موجودی مستند به علل و اسباب خاص خود است که به واسطه وجود آنها وجود او نیز ضرورت می‌یابد.

صدرالمتألهین آیاتی چون ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر: ۴۹) و ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (رعد: ۳۹) را اشاره به قدر علمی و آیاتی چون ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (نحل: ۱۸) و ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) را اشاره به قدر خارجی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴). او محل قضای الهی را قلم می‌پندارد؛ اما می‌گوید محل قدر الهی، لوح محو و اثبات است که مربوط به عالم خیال و دارای هویت مثالی است. هر آنچه تاکنون در عالم رخ داده یا رخ خواهد داد، در این لوح ثبت شده است.

همان‌گونه که از مباحث پیشین روشن شد، تفاوت بنیادین لوح محفوظ با لوح محو و اثبات در آن است که لوح محفوظ دارای هویت عقلی است؛ از این رو از هرگونه تبدل و تغییر و نسخ و تحریفی مصون است؛ اما لوح محو و اثبات که دارای هویت مثالی و مربوط به عالم خیال است در معرض تغییر و تبدل است؛ بدین معنا که مطالبی از آن حذف یا مطالبی به آن اضافه می‌شود. وی شنیده شدن صریر اقلام در شب معراج توسط پیامبر اکرم را اشاره به همین لوح می‌داند؛ یعنی نبی اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدای کشیده شدن قلم‌هایی را شنیدند که در عالم قدر در حال تصویر حقایق بوده‌اند. البته رتبه این قلم‌ها از قلم اعلا پایین‌تر است، و لوحی که بر آن می‌نگارند نیز از لوح محفوظ نازل‌تر است.

صدرالمتألهین همچنین معتقد است که منشأ نزول شرایع و صحف و کتب الهی بر پیامبران، لوح محو و اثبات است و به سبب تغییر و تبدل در محتوای آن، گاهی در شریعت واحد نسخ احکام رخ می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹). از نظر وی محل قدر، سماء دنیاست که منظور از آن، آسمان‌های هفت‌گانه از حیث نفوس انطباعیه خیالیه آنهاست (همان، ص ۶۸).

بنابراین لوح قدر، آینه قدر الهی است. به اعتقاد صدرالمتألهین لوح قدر در واقع همان محتویات لوح محفوظ است که به صورت جزئی و مشخص در نفوس سمائیه جزئیه نقش بسته‌اند. این حقایق در لوح محفوظ به صورت کلی هستند. صدرالمتألهین لوح قدر را خیال عالم و همان آسمان دنیا می‌داند که کائنات جزئیه ابتدا از غیب‌الغیوب در آنجا نازل می‌شوند. این مرحله همان قدر علمی است. سپس مطابق با آنچه در این مرحله وجود دارد، عالم خارج نیز

شکل می‌گیرد که از آن تعبیر به قدر خارجی می‌شود. بنابراین از نظر صدرالمآلهین آنچه در خارج روی می‌دهد، پیش از وقوع خارجی، در عالم ملکوت (عالم ملائکه عماله) موجود است؛ ملائکه‌ای که مسخر امر الهی، و در تدبیر عالم مطیع او هستند (همان، ص ۶۰ و ۶۱).

بنا بر آنچه گذشت، هر موجودی که در عالم طبیعت مشاهده می‌شود دارای صورتی باقی در قضای الهی و لوح محفوظ و صورتی ادراکی در کتاب محو و اثبات (قدر خارجی) است و صورتی مادی در ماده دارد (قدر خارجی) که در معرض اضمحلال است. آنچه در مرحله قضا و مکتوب در لوح محفوظ است، مصون از تغییر و فساد است؛ اما هم قدر علمی و هم قدر خارجی، قابل تغییر و تبدل‌اند که تغییر در اولی به نحو محو و اثبات و در دومی به نحو کون و فساد است (همان، ص ۶۶).

آنچه موجب راهیابی تغییر و تبدل در صور نقش‌بسته در نفوس فلکیه (لوح محو و اثبات) و همچنین تفاوت و اختلاف بعضی از آنها با بعض دیگر می‌شود، جزئی و مشخص بودن این صورت‌هاست؛ برخلاف آنچه در لوح محفوظ ثبت است که چون به صورت کلی است، تغییری در آن راه ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). همچنین از آنجا که صدرالمآلهین لوح محو و اثبات را همان نفوس افلاک و ملائکه این ساحت‌ها می‌داند، لذا راهیابی محو و اثبات با توجه به ویژگی نفسانی آنهاست و از این طریق، محو و اثبات تبیین می‌شود.

#### ۷-۷. عرش و کرسی

واژگان دیگری که در متون دینی در زمینه وسایط فیض، بسیار به کار رفته‌اند، دو واژه عرش و کرسی‌اند. آنچه از مجموع روایات در این زمینه به دست می‌آید آن است که عرش و کرسی از جهتی وسایط فیض هستند و از جهتی دیگر جنبه علمی دارند، و از جهت سوم، نسبت ویژه‌ای بین این دو برقرار است که باید همه عالم از آسمان‌ها و زمین در کرسی، و کرسی نیز در عرش قرار گرفته باشد.

صدرالمآلهین پیش از آنکه به اظهار نظر درباره حقیقت عرش و کرسی بپردازد، نخست به

بیان، بررسی و نقد اقوالی که در این زمینه ارائه شده پرداخته است. وی معتقد است که قایلان این نظرات از سه دسته بیرون نیستند:

۱. افرادی که به تأویل الفاظ قرآن به وجهی که مطابق قوانین نظری و مقدمات عقلی ایشان باشد پرداخته‌اند و در رفع ظواهر افراط کرده‌اند؛ تا جایی که ظواهر خطابات قرآنی را که مخاطبش همه مردم هستند از معانی عرفی آنها خارج ساخته و گمان کرده‌اند که همه اینها زبان حال است. آنچه ایشان را به این شیوه ترغیب کرده، تحفظ بر تقدیس خداوند سبحان و تنزیه او از صفات امکانی و نقایص موجودات است. قفال و تعداد بسیاری از معتزله از این دسته‌اند؛

۲. کسانی که الفاظ را بر همان مدلول‌های ظاهری و مفاهیم اولیه آنها حمل می‌کنند، بدون اینکه تنزیه و تقدیس را درباره ذات و صفات الهی مراعات کنند. این دسته در ریشه‌کن کردن عقل و تأویل و روی‌گردانی از آن افراط کرده‌اند؛ تا جایی که حتی از تأویل کلمه «کن» منع کرده‌اند و پنداشته‌اند که این کلام، تعبیری خطابی با حرف و صوت است که با گوش ظاهری ارتباط دارد و از خداوند سبحان در هر لحظه به تعداد موجودات ایجاد شده شنیده می‌شود. اهل لغت، بیشتر فقها، ارباب حدیث، حنابله و کرامیه در زمره این گروه قرار می‌گیرند؛

۳. گروه سوم، مذدب و مردد بین دو امر مذبورند؛ در مباحث مربوط به مبدأ به تأویل روی می‌آورند، اما در مباحث مربوط به معاد از آن منع می‌کنند. اینان آنچه را مربوط به صفات خداوند سبحان می‌شود تأویل می‌کنند، اما آنچه را متعلق به آخرت است بر همان ظاهرش حمل می‌کنند و تأویل در آن را غیرمجاز می‌دانند. اشعریه در این گروه قرار می‌گیرند. این گروه طریقه خود را میان‌روی در اعتقاد می‌دانند؛ درحالی‌که از نظر صدرالمتألهین میان‌روی حقیقی بسیار دقیق و غامض است و جز راسخان در علم از آن آگاهی ندارند.

۷-۷-۱. **نظر صدرالمتألهین درباره عرش:** صدرالمتألهین پس از نقل آرای مفسران نظر خود را بیان می‌کند که معتقد است نظر راسخان در علم است و جامع میان تشبیه و تنزیه و دربردارنده هر دو جنبه ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل است. از نظر وی هیچ چیزی در این عالم، مادی و ظاهری نیست، مگر آنکه نظیری برای آن در عالم معنا وجود دارد و هیچ موجودی در عالم معنا نیست،

مگر آنکه صورت و تصویری در این عالم و حقیقتی در عالم حق که غیب‌الغیوب است دارد. دلیل این گفته آن است که عوالم با یکدیگر مطابق‌اند؛ به گونه‌ای که موجود پست‌تر، سایه موجود بالاتر و موجود بالاتر، روح و حقیقت موجود پایین‌تر است تا برسد به حقیقة الحقایق. بنابراین آنچه در این عالم وجود دارد، قلبی از آن چیزی است که در عالم دیگر است و آنچه در آن عالم است، مثل و شبیحی برای حقایق عقلیه و صور مفارقه‌ای است که مظاهر اسمای خداوند سبحان‌اند.

همچنین صدرالمتألهین یادآور می‌شود که هیچ چیزی در عالم دنیا و عالم معنا نیست، مگر آنکه مثال و نمونه‌ای از آن در انسان وجود دارد و بر این مبنا، مثال عرش در ظاهر انسان را قلب صنوبری شکل وی، و نمونه آن در باطن انسان را روح نفسانی او، و نمونه آن در باطن باطن انسان را نفس ناطقه انسان می‌داند. وی سپس به مراتب علم الهی اشاره می‌کند و آن را چهار مرحله می‌داند:

۱. مرتبه عنایت اولی که همان علم بسیط اجمالی خداوند است که هیچ اجمالی بالاتر از آن نیست؛ زیرا این مرحله عین ذات خداوند سبحان است؛
۲. مرتبه قضای الهی که عبارت است از ثبوت اشکال موجودات در عالم عقلی که به آن عقل کل و قلم حق گفته می‌شود؛
۳. قدر ربانی و لوح قضا که عبارت است از حصول صور موجودات به طور مفصل در عالم نفسی که به آن نفس کل گفته می‌شود؛
۴. مرحله کتاب محو و اثبات که عبارت است از ترسیم صور جزئیة متبدله در الواح قدریه، مانند آسمان‌های هفت‌گانه.

صدرالمتألهین پس از بیان این مراتب، می‌گوید عرش همان صورت عقل کلی و روح اعظم است که محل قضای الهی، و در واقع همان مرحله دوم علم الهی است. در واقع همه چیز در عرش واقع است؛ زیرا قرار شد که عرش، صورت قضای الهی و لوح مکتوبی باشد که هر چه تا قیامت روی می‌دهد، با قلم حق در آن نگاشته شده باشد.

گفتنی است که هویت علمی داشتن عرش، منافاتی با این ندارد که هویت قدرت نیز داشته



باشد؛ زیرا عرش به حسب هر حیثیتی دارای معنایی است که به آن اسم نامیده می‌شود. عرش از آن جهت که حافظ صور اشیای معقول است، «علم» است و از آن جهت که واسطه افاضه صور معلومات از جانب خداوند بر نفوس قابل است، «قلم» و از حیث جوهر نفسانی اش که محرک افلاک و آسمان‌هاست، «قدرت» و از حیث آنکه با علومی مفصل نقاشی شده، «لوح» و از جهت استقرار علم و قدرت و حیات بر آن، «حامل» و از حیث اینکه عالمان بالله از محتوای آن گاهی دارند، محمول نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۵۶).

۷-۷-۲. کرسی مظهر رحمت الهی: کرسی نیز صورت نفس کلیه، که محل قدر و لوح قضاست، می‌باشد و در واقع همان مرحله سوم علم الهی است. بنابراین وقتی در آیه مورد بحث خداوند سبحان کرسی را محیط بر آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند، بیانگر احاطه علم تفصیلی او به همه اشیاست (همان، ج ۳، ص ۳۴۱).

لذا از نظر صدرالمتألهین همه اشیا همان‌گونه که در عرش هستند، در کرسی نیز حضور دارند؛ منتها تفاوت در اینجاست که در عرش به نحو اجمال و افاضه‌اند و در کرسی به نحو تفصیل و استفاضه (همان، ج ۳، ص ۳۶۱).

خداوند سبحان دارای اسما و صفاتی است و هریک از این اسما و صفات در هریک از عوالم دارای مجالی و مظاهری هستند. صدرالمتألهین عالم کرسی و آنچه را از ملکوت آسمان‌ها و زمین در آن است، عالم رحمت الهی و مظهر رحمانیت الهی و اسم الرحمن می‌داند؛ زیرا به واسطه رحمت الهی است که آسمان‌ها و زمین بر پا گشته‌اند و به واسطه رحمانیتش است که خلاق را با ترتیبی حکمی و نظمی سببی و مسببی ایجاد کرده است. بنابراین هر سببی به مسبب خود، عطوفت و رحمتی خاص دارد که نشانه آن ایجاد، اقامه، حفظ و ادامه آن مسبب است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۷۸).

صدرالمتألهین عباراتی نزدیک به آنچه درباره کرسی آورده، درباره عرش نیز بیان کرده است. به گفته وی معنای رحمت درباره خداوند سبحان، ایجاد اشیا و تأثیر وی بر اشیای تغییرپذیر است؛ تغییری که آنها را در مسیر کمالشان قرار می‌دهد. از آنجاکه تغییراتی که خداوند در موجودات

ایجاد می‌کند به واسطه عرش صورت می‌پذیرد، پس عرش، واسطه فیض الهی و برزخ میان عالم امر و خلق است. از آنچه بیان شد، هویدا می‌گردد که تغییرات در مخلوقات تجلی اسم‌الرحمن است. به عبارت دیگر منشأ و مبدأ هر آنچه از خداوند سبحان درباره اشیا صادر می‌شود در عرش قرار دارد و از آنجا که آنچه خداوند به واسطه عرش بر مخلوقات نازل می‌کند، جز خیر و احسان و کرم و لطف نیست، به عرش الهی عرش‌الرحمان گفته می‌شود نه عرش‌الجبار یا عرش‌المنتقم.

خلاصه آنکه خداوند سبحان همان‌گونه که دارای علم اجمالی و علم تفصیلی است، با رحمت ذاتی اجمالی خود که عین ذاتش است، عرش را ایجاد کرد تا واسطه رحمت خلقی تفصیلی او باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۰۱).

### نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین پس از آنکه با استفاده از مباحث حکمای گذشته نظریه فیض را متقن‌ترین نظریه در باب خلق و ایجاد هستی یافته است، با استفاده از اصالت وجود و تشکیک وجود به افق‌هایی تازه در این باره دست یافته و به تکمیل آنچه ایشان بیان کرده‌اند، پرداخته است. وی همچنین کوشیده تا به تفسیر حقایقی که در آیات و روایات به منزله وسایط فیض حق تعالی مطرح گشته‌اند بپردازد. صدرالمتألهین بر اساس نظریه تأویلی خویش در باب الفاظ به کاررفته در متون دینی، هریک از قلم، لوح، عرش و کرسی را ملکی از ملائکه الهی می‌داند که هر کدام بنا بر مرتبه‌ای که در هستی دارد، دارای هویت عقلی یا نفسی است. وی هریک از این الفاظ را اشاره به مرتبه‌ای از علم الهی می‌داند که در مواضعی مجمل، و در مرتبه‌ای به تفصیل آمده است. نکته‌ای که صدرالمتألهین به آن توجه می‌دهد آن است که گاهی از یک مرتبه با در نظر گرفتن حیثیات مختلف، با نام‌های گوناگون یاد شده است.

آنچه صدرالمتألهین بسیار بر آن اصرار می‌ورزد آن است که مبدا ساده‌اندیشی موجب گردد تا از الفاظی چون لوح و قلم صرفاً به ظاهر آنها بسنده شود و این‌گونه تلقی گردد که لوح و قلم الهی نیز باید از جنس چوب باشند یا از پوست حیوانات به دست آمده باشند. به گفته وی آنچه

موجب شده تا از این حقایق با چنین الفاظی یاد شود، حالت نگارندگی یا پذیرش علم حق تعالی در این موجودات متعالی است.

با دقت در آنچه بیان شد به دست می‌آید که در روایات و آیات قرآن در واقع دو نوع تقسیم از وسایط فیض بیان شده است: یکی تقسیمی است که به صورت قلم، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات آمده، و دیگری تقسیمی است که به صورت عرش و کرسی به آن اشاره شده است. صدرالمألهین با دقت در ویژگی‌های این وسایط بین این دو دسته تقسیم‌بندی، تطبیقاتی انجام داده است.

منابع .....

- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی‌نا.
- ، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآيات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۳ ب، *مفاتيح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۴، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

## بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتألهین

m.hasanpour1364@yahoo.com

مهریم حسن پور / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

mpoor30@yahoo.com

محمد پورعباس / دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

قدسیه اکبری / عضو هیئت علمی دانشگاه زاهدان

دریافت: ۹۳/۸/۲۵ پذیرش: ۹۴/۵/۱۹

### چکیده

سهروردی با تمسک به قاعده «ما لزم من وجوده تکرره فهو اعتباری» مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی هر دو را ذهنی صرف قلمداد می‌کند و معتقد است مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم منطقی، هم عروض ذهنی دارند و هم اتصاف ذهنی. در مقابل، فلاسفه مشهور پس از وی معتقدند مفاهیم فلسفی گرچه دارای عروض ذهنی‌اند، اتصافشان خارجی است. صدرالمتألهین نیز در نگاه آغازین دیدگاه مشهور را می‌پذیرد، اما در نگاه نهایی‌اش معتقد است مفاهیم فلسفی هم عروض خارجی و هم اتصاف خارجی دارند. بنابراین مفاهیم فلسفی گرچه دارای تحقق خارجی‌اند وجودشان انضمامی نیست، بلکه از «وجود اندماجی» برخوردارند.

**کلیدواژه‌ها:** معقولات اولی، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی، سهروردی، صدرالمتألهین.

### مقدمه

بررسی مسائل شناخت‌شناسانه، مقدمه بررسی مسائل هستی‌شناختی است و بسیاری از اشتباهات در حوزه هستی‌شناسی، در انحرافات حوزه شناخت‌شناسی ریشه دارند. شناخت دقیق ذهن، مراتب ذهن، ادراکات ذهنی، مراحل مختلف ادراک و تفکیک بین احکام آنها و مسائلی از این دست، نقشی مهم در حل مسائل فلسفی دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۳۴۲). تقسیم مفاهیم کلی به مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی، جزو مباحث مهم شناخت‌شناسی است. درباره معقول ثانی فلسفی سه دیدگاه عمده وجود دارد: بنا بر دیدگاه نخست، مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم منطقی، هم عروض ذهنی دارند و هم اتصاف ذهنی؛ اما طبق دیدگاه دوم گرچه دارای عروض ذهنی اند، اتصافشان خارجی است؛ و در دیدگاه سوم هم عروضشان خارجی است و هم اتصاف خارجی دارند. نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمآلهین می‌پردازد.

### ۱. تبیین مسئله و سیر تاریخی معقول ثانی فلسفی

مفاهیم در تقسیمی کلی به معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی منقسم می‌شوند. معقولات ثانی نیز یا منطقی‌اند یا فلسفی. معقول اولی و معقول ثانی در اندیشه بسیاری از محققان معاصر، وصف مفاهیم کلی است و مقسمشان، مفاهیم عقلی (کلی) در مقابل مفاهیم حسی و خیالی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۵)؛ اما این دو تعبیر گرچه در عبارت پیشینیان به عنوان دو وصف ویژه مفاهیم کلی مطرح نبوده‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۳)، بدون شک شامل مفاهیم کلی می‌شوند. نکته دیگر اینکه این دو، تنها وصف مفاهیم‌اند و وصف قضایا قرار نمی‌گیرند. البته قضایایی که عناصر محوری آن را معقولات اولی تشکیل دهد می‌توانند خارجی یا حقیقی باشند؛ ولی قضیه‌ای که از معقول ثانوی منطقی سامان یافته تنها ذهنیه است؛ چنان‌که قضایایی که معقول ثانی فلسفی در آن دخیل‌اند، قضیه حقیقی‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۷۳-۴۷۴؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۱).

پایه گذار بحث معقول ثانی، فارابی است؛ اما تفکیک معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی در کلمات پیشینیان مشهود نیست و تنها از زمان محقق قوشجی سامان پذیرفته است. به طور کلی مهم ترین دیدگاه‌ها درباره معقول ثانی فلسفی در سه دیدگاه عمده زیر خلاصه می‌شوند:

دیدگاه اول: در این دیدگاه، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی از هم تفکیک نمی‌شوند و مفاهیم فلسفی از سنخ مفاهیم منطقی به شمار می‌آیند. این دیدگاه در کلمات ابن سینا و بهمنیار مشهود است و سهروردی و محقق طوسی آن را تکمیل کرده‌اند. توضیح اینکه ابن سینا به تفکیک مفاهیم ماهوی از معقولات ثانی منطقی می‌پردازد و مفاهیم ماهوی را امور ذهنی برگرفته از خارج، و معقولات ثانی منطقی را اموری صرفاً ذهنی می‌داند. او مفاهیم فلسفی را از مفاهیم منطقی تفکیک نکرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۷؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷). بهمنیار ضمن پیروی از بیانات ابن سینا و عدم تفکیک مفاهیم فلسفی از مفاهیم منطقی، سه مفهوم «شیئیت، ذات و وجود» را بر معقولات ثانی منطقی افزود (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶). سهروردی ضمن بهره‌گیری از بیانات فلاسفه مشاء، دایره مفاهیم منطقی را گسترش می‌دهد و مفاهیمی همچون امکان، وجوب، امتناع، جوهریت و وجود را داخل در مفاهیم منطقی می‌شمرد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۱ و ۳۴۶). محقق طوسی ادامه دهنده مسیر سهروردی است و مفاهیمی همچون تشخص، علیت، معلولیت، تناهی و عدم تناهی، و حدود و قدم را که سهروردی از آنها نام نبرده بود، داخل در مفاهیم منطقی شمرد (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۵-۶۷).

دیدگاه دوم: در این دیدگاه، معقول ثانی فلسفی از معقولات ثانی منطقی تفکیک، و دیدگاه اتصاف خارجی و عروض ذهنی مفاهیم فلسفی مطرح می‌شود. پیروان این دیدگاه به مرور به شناخت بیشتر مفاهیم فلسفی نایل شدند و بر شمار آنها افزودند. این دیدگاه را محقق قوشجی در برخی مفاهیم فلسفی پایه گذاری کرد و فلاسفه پس از او آن را تکمیل کردند؛ به گونه‌ای که اکنون به اندیشه غالب بین فلاسفه تبدیل شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳).

دیدگاه سوم: در این دیدگاه علاوه بر تفکیک معقول ثانی منطقی از معقول ثانی فلسفی به کاوش در حقیقت معقول ثانی فلسفی پرداخته شده و برای مفاهیم فلسفی علاوه بر اتصاف خارجی، وجود و عروض خارجی نیز تبیین شده است. این دیدگاه را صدرالمتألهین پایه‌گذاری کرد و برخی پیروان حکمت متعالیه آن را پذیرفته‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۷؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

این سه دیدگاه، نمایانگر سیر تکاملی مسئله معقول ثانی فلسفی در گذر تاریخ‌اند. نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتألهین می‌پردازد. صدرالمتألهین نخست دیدگاه دوم را پذیرفت؛ اما دیدگاه نهایه وی همان دیدگاه سوم است. بنابراین نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی این سه دیدگاه می‌پردازد.

## ۲. معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی

معقول ثانی کانون توجه جدی سهروردی بوده، و این توجه در مسائل مختلف فلسفه اشراق کاملاً مشهود است. اندیشه اصالت ماهیت در این فلسفه نیز متأثر از مسئله معقول ثانی است. تبیین معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی در پرتو مطالب و نکات زیر سامان می‌پذیرد:

### ۲-۱. تقسیم مفاهیم به معقولات اولی و معقولات ثانیه

سهروردی همگام با فلاسفه مشاء، مفاهیم را بر دو قسم می‌داند: قسم نخست مفاهیمی‌اند که هم در عالم خارج موجودند و هم در عالم ذهن، مانند سفیدی و سیاهی؛ قسم دوم مفاهیمی‌اند که تنها در عالم ذهن وجود دارند، مانند نوعیت، شیئیت، وجوب، امکان، وجود، و وحدت. سهروردی مقسم این دو را «صفات» می‌داند. منظور از صفات، محمولات و عوارضی‌اند که بر موضوع، حمل می‌شوند (ر.ک: ۱۳۸۳، ص ۱۹۶؛ ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۱۲):



التحقیق أنّ الصفات تنقسم الى صفات لها وجود فی الذهن والعین کالبیاض، والی صفات توصف بها الماهیات ولس لها وجود الّا فی الذهن ووجودها العینی هو أنّها فی الذهن، کالتوعیه المحمولة علی الانسان والجزئیة المحمولة علی زید... وكذلك الشئیة کما یسلّمها کثیر منهم أنّها من المعقولات الثوانی، ... والامکان والوجود والوجوب والوحدة و نحوها من هذا القبیل (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶).

مفاهیم قسم نخست، همان مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی‌اند و مفاهیم قسم دوم، همان معقولات ثانی منطقی. تأکید شیخ اشراق بر اینکه مفاهیم قسم دوم تنها در ظرف ذهن وجود دارند و وجود خارجی شان همان وجود ذهنی آنهاست، مؤید همین مدعاست؛ چنان‌که تمثیل وی درباره نوعیت نیز در همین راستا قرار دارد. بنابراین ویژگی مفاهیم ماهوی، برخورداری از وجود خارجی و ذهنی است؛ همان‌گونه که مفاهیم منطقی تنها در عالم ذهن وجود دارند. نکته درخور توجه اینکه سهروردی نه تنها معقولات منطقی را فاقد وجود خارجی مغایر می‌داند، بلکه به نفی مطلق تحقق خارجی آنها می‌پردازد و آنها را امور ذهنی صرف قلمداد می‌کند. توضیح بیشتر این نکته در بخش «معیار تقسیم مفاهیم به معقولات اولی و معقولات ثانی» خواهد آمد.

سهروردی در پرتو این تقسیم با این اشکال روبه‌رو می‌شود که اگر مفاهیمی همچون امکان و وحدت جزو مفاهیم ذهنی صرف باشند، لازم است که هیچ‌گاه در خارج موجود نشوند؛ درحالی‌که این مفاهیم به خارج نسبت داده می‌شوند و گفته می‌شود: «زید واحد او ممکن فی الخارج». وی در پاسخ به این اشکال، نخست به پاسخ نقضی می‌پردازد و جزئیت و امتناع را مثال می‌زند. مشائین جزئیت را جزو مفاهیم منطقی می‌دانند و در عین حال گفته می‌شود: «زید جزئی فی الخارج». نقض دوم، امتناع است. بدون شک نمی‌توان برای امتناع، وجود خارجی قایل شد؛ اما در عین حال می‌توان آن را به خارج نسبت داد و چنین گفت: «شریک الباری ممتنع فی الاعیان». بنابراین همان‌گونه که مشائین، نسبت دادن جزئیت و امتناع را به خارج، با منطقی بودن این مفهوم ناسازگار نمی‌دانند، سهروردی نیز درباره امکان و وحدت به همین مطلب معتقد است:

فكما لا يلزم من كون شيء جزئياً في الاعيان او ممتنعاً في الاعيان ان يكون للجزئية صورة وماهية زائدة على الشيء في الاعيان وكذا الامتناع، فلا يلزم من كون شيء ممكناً او موجوداً في الاعيان ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶ و ۱۶۲).

وی سپس در صدد ارائه راه حل اشکال برمی آید و می گوید عقل انسان می تواند امور ذهنی صرف را به خارج نسبت دهد، و این نسبت دادن به خارج، دلیل بر خارجی بودن امور یادشده نیست. بنابراین مبنای حکم بر امور خارجی گاهی خارجی بودن محمول است و گاهی با اینکه محمول، ذهنی صرف است، ذهن آن را به خارج نسبت می دهد. شیخ اشراق با اشاره به این پاسخ می نویسد: هو (الحادث) محكوم عليه ذهنًا أنه ممكن في الاذهان او محكوم عليه ذهنًا انه ممكن في الاعيان، والحكم الذهني على الشيء قد يكون على انه في الذهن و على أنه في العين و مطلقاً و من المحمول ذهني فحسب و منه ذهني يطابق العيني، و الامكان و نحوه من قبيل الأوّل (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸؛ ج ۲، ص ۷۲).

حاصل اینکه سهروردی مفاهیم مزبور را اعتباری و ذهنی صرف می داند و نسبت دادن آنها را به خارج، با اعتباری بودن آنها ناسازگار نمی شمارد.

## ۲-۲. تعبیرات مترادف معقول ثانی

معقولات ثانی در نگاه سهروردی، مطابق آنچه گذشت صفاتی کاملاً ذهنی بوده، تنها در فضای ذهن مطرح اند. بنابراین منظور از معقول ثانی در نگاه وی همان معقول ثانی منطقی است. او مفاهیم فلسفی را نیز داخل در معقول ثانی (منطقی) می داند و آنها را کاملاً ذهنی قلمداد می کند. معقول ثانی در عبارات سهروردی با تعبیرات مختلفی بیان شده است که مهم ترین آنها از این قرارند:

۱. معقول ثانی: این تعبیر برگرفته از تعبیرات مشائین است: «و كذلك الشیئية كما یسألها کثیر منهم أنّها من المعقولات الثوانی،... و الامکان و الوجود و الوجوب و الوحده و نحوها من هذا القبیل» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶). همان گونه که اشاره شد معقول ثانی در عبارات

- مشائین، ناظر به مفاهیم ذهنی صرف یعنی همان مفاهیم منطقی است؛
۲. اعتبارات یا جهات عقلی: این تعبیر در عبارات سهروردی کاربرد بیشتری دارد؛ چنان‌که در اشاره به مغالطه ذهن و عین می‌نویسد: «فمن جملة المغالطات أخذ الاعتبارات العقلية ذوات في الاعيان تبني عليها امور» (همان، ج ۱، ص ۲۵)؛
۳. اعتبارات ذهنی: این تعبیر نیز در عبارات سهروردی، فراوان به کار می‌رود: «بل هي امور ذهنية والاعتبارات الذهنية لا حد لها دون الحقائق العينية المترتبة» (همان)؛
۴. اعتبارات یا اوصاف اعتباری: وی گاهی از معقولات ثانی با این تعبیر یاد می‌کند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۴۳ و ۳۶۴). نکته درخور توجه اینکه واژه «اعتباری» در فلسفه اصطلاحات مختلفی دارد که خارج از کانون بحث‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۷). منظور از اعتباری در نگاه سهروردی همان مفاهیم ذهنی صرف در برابر مفاهیم ماهوی است. این کاربرد در کلمات فلاسفه بعدی نیز با کمی تعمیم، مشهود است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۹۹-۱۰۰۰)؛
۵. ما لا صورة له فی الاعیان: این تعبیر که گاهی درباره معقولات ثانی به کار رفته، در مقابل تعبیر «ما له صورة فی الاعیان» است که درباره مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) به کار می‌رود: «هذه الأشياء (الوجود و الامکان والوحدة) امور فی مفهومها زائدة علی الماهیات الّا أنّها لا صور لها فی الاعیان» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۳ و ۳۶۴). منظور از «صورة فی الاعیان» ماهیت خارجی یا شیئیت خارجی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۴۴۴، تعلیقه حکیم سبزواری). صدرالمتألهین نیز از این تعبیر استفاده می‌کند و وجود را فاقد صورت مساوی با خودش می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴)؛
۶. ما لا هویة عینیة له: این تعبیر در مقابل، تعبیر «ما له هویة عینیة» (برای معقولات اولی) به کار می‌رود:

انما نعتبر المطابقة فيما يكون له في الاعيان ذات كالسواد والبياض، واما  
الاعتبارات فلا هويات عينية لها بل وجودها العيني نفس وجودها الذهني  
(سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۳).

اینها مهم‌ترین تعبیراتی‌اند که با تعبیر معقول ثانی مترادف‌اند بوده و سهروردی برای افاده همین معنا از آنها استفاده کرده است.

### ۲-۳. معیار تقسیم مفاهیم به معقولات اولی و معقولات ثانیه

سهروردی برای تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی، معیار و قسطاسی ارائه می‌دهد که ناظر به یکی از ویژگی‌های معقولات ثانی است. حاصل معیار مزبور این است که هر مفهومی که وقوعش در خارج، مستلزم تکررش باشد جزو مفاهیم اعتباری است. توضیح اینکه مطابق قاعده مزبور هر طبیعتی که از وجود خارجی‌اش، تکرر نوع، یعنی تکرر اصل آن لازم آید و این تکرر به گونه‌ای باشد که افراد مترتبه آن به صورت نامتناهی بالفعل موجود باشند، تحقق خارجی آن طبیعت محال است. بیان سه شرط «کثرت نامتناهی، ترتیب و فعلیت سلسله با یکدیگر» از آن جهت است که اگر تسلسل فاقد یکی از این سه شرط باشد، مستلزم محال نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۴۸).

نکته دیگر اینکه تکرر نوع که همان تسلسل است، برای این قاعده خصیصه‌ای ندارد و محال بودن تسلسل دفعی، نقش اصلی را واجد است. بنابراین قاعده را به این صورت می‌توان بیان کرد که هرآنچه از وجود خارجی‌اش محال لازم آید، اعم از اینکه آن محال، اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین، دور، تسلسل و یا مانند آنها باشد، وجود خارجی‌اش محال است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳۸-۵۳۷). شیخ اشراق قاعده مزبور را که در مقام خود صحیح است، درباره امکان، وجوب، وحدت، وجود و نظائر آنها صادق دانسته و از این طریق، به نفی وجود خارجی آنها پرداخته و در نتیجه آنها را از اعتبارات نفس‌الامری که تنها در موطن ذهن محقق می‌شوند، شمرده است. او با تمسک به این قاعده نه تنها وجود متغایر معقولات ثانی را انکار می‌کند، بلکه اساساً آنها را فاقد وجود خارجی، و صرفاً اموری ذهنی می‌داند. توضیح اینکه سهروردی در دو گام به این قاعده تمسک می‌کند و اعتباری بودن معقولات ثانی را نتیجه می‌گیرد:

گام اول: سهروردی در این گام با تمسک به قاعده مزبور، وجود خارجی متغایر معقولات

ثانی را نفی می‌کند. توضیح اینکه وی معتقد است معقولات اولی در خارج، به صورت متغایر وجود دارند؛ بنابراین وجودات خارجی آنها متغایر با یکدیگر است؛ اما معقولات ثانی دارای وجودات خارجی متغایر نیستند؛ زیرا اگر معقولات ثانی دارای وجودات خارجی متغایر باشند و به تعبیر دیگر: اگر زاید بر ماهیت باشند، لازمه‌اش تکرر و تسلسل است؛ زیرا هرگاه موجود خارجی به امکان متصف شود و فرض کنیم که خود این امکان در خارج موجود باشد، باید دارای امکان باشد و امکان دوم نیز دارای امکان است و همین‌طور این تسلسل ادامه می‌یابد و لازم می‌آید که هرگز امکان در خارج موجود نگردد. همچنین اگر مفهوم وجود نظیر مفاهیم ماهوی در خارج موجود باشد، از فرد خارجی آن مفهومی دیگر انتزاع خواهد شد و آن مفهوم نیز به دلیل اینکه مطابق با فرض، در خارج موجود بوده، دارای فرد خارجی است، منشأ انتزاع برای مفهومی دیگر خواهد شد. بدین ترتیب سلسله‌ای نامتناهی از وجودات مترتبه‌ای که بالفعل موجودند، محقق خواهند بود. همچنین اگر وحدت مانند مفاهیم ماهوی دارای فرد خارجی باشد، یعنی وحدت در ضمن افراد خود محقق باشد، پس در کنار هر ماهیت، وحدتی موجود است و چون آن وحدت نیز واحد است برای آن وحدت، وحدت دیگری متصور خواهد بود، و وجود ماهیت و همچنین وجود وحدت به دلیل آنکه هر کدام منشأ انتزاع وحدت است، دارای وحدتی دیگر است و هر وحدت در مرتبه خود موجود است و از وجود مختص به خود برخوردار می‌باشد؛ بدین ترتیب سلسله‌های غیرمتناهی به سرعت افزایش می‌یابند. این استدلال درباره بقیه مفاهیم فلسفی و منطقی نیز با همین بیان جاری می‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳۸-۵۳۹). بنابراین لازمه وجود متغایر معقولات ثانی، تسلسل است، و چون تسلسل محال است، معقولات ثانی نیز دارای وجود متغایر نخواهند بود؛

گام دوم: سهروردی در این گام مطلق وجود خارجی معقولات ثانی را انکار، و آنها را صرفاً اموری ذهنی قلمداد می‌کند. توضیح اینکه وی تحقق خارجی را تنها در سایه تحقق خارجی متغایر تفسیر می‌نماید. بنابراین در نگاه او هرآنچه تحقق خارجی متغایر نداشته باشد، فاقد تحقق خارجی است و صرفاً ذهنی خواهد بود. این مقدمه مطوی با تأمل در عبارات وی کاملاً مشهود

است؛ زیرا او از نفی تحقق خارجی متغیر، ذهنی بودن صرف را استنتاج می‌کند و به نفی هرگونه تحقق خارجی می‌پردازد. روشن است که این استنتاج، تنها در سایه برابری تحقق خارجی با تحقق خارجی متغیر میسر می‌گردد.

حاصل اینکه معیار تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی در نگاه سهروردی این است که هر مفهومی که تحققش در خارج، مستلزم تکرر و تسلسل باشد، جزو معقولات ثانی است. این معیار تنها در بردارنده معقولات ثانی است و شامل معقولات اولی نمی‌شود. سهروردی در تبیین این قاعده می‌نویسد:

مخلص القسطاس کلّ ما رأیت تکرّر انواعه متسلسلا مترادفا فطریق التفضی ما قلت  
فافهم وفتش کلّ کلام حتی لا یقع الامر ذهنیاً مأخوذاً ذاتاً عینیة فتفضی الی باطل  
(سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶).

بر اساس این عبارات، تطبیق قاعده مزبور این است که امر ذهنی به جای امر عینی قلمداد نمی‌شود، و روشن است که خارجی دانستن امر ذهنی اشاره دارد به اینکه قاعده موردنظر، نفی مطلق تحقق خارجی را نتیجه می‌دهد.

نکته دیگری که این مطلب را مؤکد می‌نماید، این است که سهروردی با تطبیق قاعده مزبور بر موارد مختلف، نه تنها نفی تحقق خارجی مغایر آنها را استنتاج می‌کند، بلکه نفی مطلق تحقق خارجی را نتیجه می‌گیرد؛ از جمله در مطارحات با اشاره به تفصیل این قاعده می‌نویسد:

بحث فی تفصیل القسطاس المذكور فی کتابنا الموسوم بالتلویحات: اعلم أنّ کثیرا  
من الناس قد تشوّشت علیهم الاعتبارات والجهات العقلية، وأنّ قوما يأخذون الوجود  
من حیث مفهومه والامکان والوحدة امورا زائدة علی الأشياء واقعة فی الاعیان.  
وبازاء هؤلاء قوم یعترفون بأنّ هذه الأشياء امور فی مفهومها زائدة علی الماهیات الّا  
أنّها لا صور لها فی الاعیان، فهؤلاء هم المعترفون من اهل النظر (همان، ج ۱، ص ۳۴۳).

همچنین وی در جایی دیگر با اشاره به این قاعده می‌نویسد:

فی الجملة كون الشيء... صورة ومفهوم الذات والحقیقة والماهية والعرضية كلها  
اوصاف اعتبارية، وجميع ما يشبهها وكل ما يقتضى وقوعه تكرر نوعه عليه وكل ما  
يقتضى وقوع تكرر شيء واحد عليه مرارا بلا نهاية، فان جميع هذا من الصفات  
العقلية التي لا صورة لها في الاعدان (همان، ج ۱، ص ۳۶۴).

حاصل اینکه قاعده مزبور نه تنها وجود زاید را نفی می‌کند، بر نفی مطلق تحقق خارجی معقولات  
ثانی دلالت دارد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۹). اندیشه اصالت ماهیت و اعتباریت  
وجود نیز در نگاه سهروردی متأثر از همین قاعده است. سهروردی برای اثبات اصالت ماهیت و  
اعتباریت وجود به همین دلیل تمسک کرده است؛ زیرا بر پایه این قاعده، وجود، امری اعتباری  
است و تنها تحقق ذهنی دارد و فاقد وجود خارجی است. بنابراین تنها ماهیت تحقق خارجی  
دارد و عالم خارج را پر کرده است، و وجود، امری ذهنی و اعتباری قلمداد می‌شود (ر.ک:  
سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۴).

### ۳. معقول ثانی فلسفی در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با نگاهی دقیق‌تر وارد این مبحث شده و به نقد دیدگاه سهروردی پرداخته است.  
وی در آغاز مطابق روش همیشگی‌اش به اندیشه مشهور فلاسفه گرایش نشان داده اما در پایان  
نظر دقیق خودش را ارائه کرده است. از این جهت ابتدا به نقد دیدگاه سهروردی و تقریر نظر  
آغازین ایشان پرداخته سپس به دیدگاه نهایی وی می‌پردازیم.

#### ۳-۱. نقد دیدگاه سهروردی

چنان‌که گذشت سهروردی با تمسک به قاعده «ما لزم من وجوده تکرره فهو اعتباری» از تفکیک  
مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی پرهیز کرده و هر دو را ذهنی صرف برشمرده است.  
صدرالمتألهین در نقد دیدگاه سهروردی چند اشکال نقضی و حلی وارد کرده است:  
اشکال اول: این قاعده درباره واجب تعالی نقض می‌شود؛ زیرا در این استدلال به دلیل تطبیق

قاعده نسبت به وجود و وجوب، ماهیت امری اصیل است، و وجود و وجوب آن امری اعتباری و ذهنی‌اند؛ درحالی‌که همه حکما، اعم از حکمای مشاء و اشراق، واجب‌تعالی را وجود صرف و وجوب بحث می‌دانند و او را به همین لحاظ، قائم بذاته و واجب بنفسه می‌خوانند. صدرالمتألهین می‌نویسد:

وكذا ما أدّى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن النفس وما فوقها من المفارقات، إنيات صرفة ووجودات محضة ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود أمراً واقعياً عينياً وهل هذا إلا تناقض في الكلام (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳).

این اشکال تنها در صورتی وارد است که منظور از «وجود بحث» و «انیات صرف» وجود در برابر ماهیت باشد؛ اما سهروردی در کتاب *مقاومات تصریح* می‌کند که مرادش از این تعبیر، ماهیت است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۹)؛

اشکال دوم: این قاعده درباره جوهر، نور و رنگ نقض می‌شود. توضیح اینکه بر پایه این قاعده مفاهیمی همچون جوهر و نور نیز داخل در معقولات ثانی بوده، ذهنی صرف‌اند؛ اما سهروردی تصریح می‌کند که جوهریت در خارج تحقق دارد؛ البته تحققش به نحو انضمامی نیست و جوهریت در خارج به عین وجود جسمیت موجود است؛ چنان‌که می‌نویسد: «و اعلم أنّ الجوهرية أيضا ليست في الاعيان أمراً زائداً على الجسمية، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهرًا» (سهروردی، ۷۵، ج ۲، ص ۷۰). این تعبیر علاوه بر اینکه وجود انضمامی جوهر را نفی می‌کند، وجود انتزاعی آن را اثبات می‌نماید. نور و رنگ نیز از همین باب‌اند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۳)؛

اشکال سوم: آن دسته از معقولات ثانیه منطقی که شیخ اشراق از اتصاف اشیا خارجی به آنها یاد کرده است، نظیر جزئیت و کلیت، از باب خلط مفهوم به مصداق‌اند؛ زیرا هرگز زید خارجی یا انسان خارجی، متصف به جزئیت یا کلیت نمی‌شوند؛ بلکه مفهوم زید که امری ذهنی است، به دلیل آنکه از جهت محکی قابل صدق بر کثیرین نیست، متصف به جزئیت می‌شود و



همچنین ماهیت انسان در ذهن به دلیل آنکه قابل صدق بر کثیرین است، متصف به کلیت می‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۶۵؛ ج ۴، ص ۴۲۳)؛

اشکال چهارم: شیخ اشراق به دلیل اینکه امتیازی بین معقولات ثانیه منطقی و فلسفی قایل نمی‌شود، امکان و نظایر آن را با معقولات ثانیه منطقی مقایسه کرده است؛ حال آنکه قیاس این دو نارواست؛ زیرا اشیا تنها در ظرف ذهن متصف به معقولات ثانیه منطقی می‌گردند؛ یعنی ظرف عروض و اتصاف معقولات ثانیه منطقی، تنها ذهن است، اما معقولات ثانیه فلسفی علی‌رغم آنکه در ظرف ذهن عارض بر موضوع خود می‌شوند، اتصاف اشیا به آنها گاه به لحاظ ذهن و گاهی به لحاظ خارج است (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱). نکته درخور توجه اینکه این اشکال مبتنی بر دیدگاه آغازین صدرالمتهلین است؛ اما بر پایه اندیشه نهایی او، نه تنها اتصاف مفاهیم فلسفی در خارج است، بلکه عروضشان نیز خارجی است. بر اساس این اندیشه منشأ اشتباه شیخ اشراق در این نکته نهفته که تحقق خارجی مفاهیم را مساوی با تحقق انضمامی پنداشته و از تحقق اندماجی غفلت ورزیده است؛ چنان‌که مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه نیز می‌توان گفت سهروردی از تحقق انتزاعی غفلت کرده و از تحقق انضمامی بر نفی مطلق تحقق خارجی استدلال نموده است. این در حالی است که این استدلال مبتنی بر برابرنگاری یادشده است و با انکار این برابرنگاری، قاعده مزبور در مفاهیم فلسفی جاری نمی‌شود و در عین متانت قاعده مزبور، مفاهیم فلسفی نیز دارای تحقق خارجی خواهند بود؛ چه تحقق خارجی انتزاعی بنا بر دیدگاه مشهور فلاسفه و چه تحقق اندماجی بنا بر اندیشه صدرالمتهلین (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۴). توضیح بیشتر این مطلب در ادامه خواهد آمد. اشکالات دیگری نیز بر دیدگاه سهروردی مطرح شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۰ و ۵۴۰).

### ۳-۲. پذیرش دیدگاه مشهور فلاسفه

از زمان محقق قوشجی تفکیک بین این دو دسته مفاهیم، پایه‌گذاری شد و این اندیشه رایج گشت که مفاهیم منطقی هم فاقد مابازای خارجی‌اند و هم فاقد منشأ انتزاع خارجی؛ اما مفاهیم

فلسفی گرچه فاقد مابازای خارجی‌اند، منشأ انتزاع خارجی دارند.

این دیدگاه را محقق قوشجی درباره برخی مفاهیم فلسفی همچون وحدت، کثرت، امکان، علیت و معلولیت مطرح ساخت (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳)، و فلاسفه بعدی آن را تکمیل کردند؛ تا جایی که همه مفاهیم فلسفی را دربر گرفت. این دیدگاه را نه تنها غالب فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، بلکه حتی بسیاری از فلاسفه پس از وی نیز پذیرفته‌اند و با تعبیر مختلف ارائه کرده‌اند؛ چنان‌که خود صدرالمتألهین نیز در نگاه آغازین آن را پذیرفته است.

صدرالمتألهین در موارد گوناگونی به بحث معقولات ثانی فلسفی پرداخته و در بیشتر موارد همان دیدگاه مشهور فلاسفه را پذیرفته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۴؛ ج ۴، ص ۴۸۵-۴۸۶)؛ از جمله در بحث مواد ثلاث با عنوان «تصالح اتفاقی» به جمع بین قول رواقیان از اتباع افلاطون و پیروان حکمت مشاء درباره موجود و یا معدوم بودن جهات ثلاث و نظایر آنها از قبیل علیت، معلولیت و تقدم و تأخر، پرداخته و دیدگاه مشهور فلاسفه در تفسیر معقول ثانی فلسفی را پذیرفته است. توضیح اینکه مشهور چنین است که رواقیان به اعتباری بودن این‌گونه از معانی، و حکمای مشاء به وجود خارجی آنها قایل‌اند و جمع بین دو گفتار به این است که گفتار حکمای رواقی ناظر به وجود فی‌نفسه و گفتار حکمای مشاء متوجه وجود رابط آنهاست؛ یعنی این‌گونه از معانی به لحاظ وجود فی‌نفسه، اعتباری‌اند نه حقیقی و به لحاظ وجود لغیره، حقیقی‌اند نه اعتباری. به تعبیر دیگر، مفاهیم مزبور مابازای خارجی ندارند، اما دارای منشأ انتزاعی خارجی‌اند. گفتار رواقیان را می‌توان ناظر به نفی مابازای خارجی دانست و گفتار مشائین را می‌توان بر ثبوت منشأ انتزاع خارجی حمل کرد. بدین شکل بین آنها مصالحه برقرار می‌شود.

حاصل اینکه صدرالمتألهین در اینجا با استفاده از بیان مشهور فیلسوفان مبنی بر خارجی بودن اتصاف و ذهنی بودن عروض در معقولات ثانیة فلسفی، برای حل نزاع قدیمی درباره معدوم یا موجود بودن برخی از مفاهیمی که از سنخ معقولات ثانیة فلسفی‌اند، استفاده می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۹؛ ج ۴،

ص ۴۶۴). همچنین وی در موردی دیگر در فصل نهم از فصول مواد ثلاث به امتیاز معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و تعریف معقولات ثانیه فلسفی به خارجی بودن اتصاف و ذهنی بودن عروض آن می‌پردازد و یادآور می‌شود که خارجی بودن اتصاف در این مفاهیم هرگز مستلزم خارجی بودن خود این مفاهیم نیست؛ بلکه این مفاهیم در عین خارجی بودن اتصافشان، دارای عروض ذهنی‌اند: قول من قال: «أنه ممکن أو موجود فی الأعیان فیستدعی أن یکون إ مکانه أو وجوده فی الأعیان» غیر صحیح، إذ لا یلزم من صحة حکمنا علی شیء بأنه ممکن فی الأعیان أن یکون إ مکانه واقعا فی الأعیان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۰). تبیین دقیق دیدگاه مشهور فلاسفه که صدرالمتألهین نیز آن را ابتدائاً پذیرفته، تنها در پرتو شرح آن و تفسیر تعبیر مختلف فلاسفه برای افاده آن، میسر می‌گردد؛ بنابراین به تفسیر مهم‌ترین تعبیری که در تبیین این دیدگاه به کار رفته‌اند می‌پردازیم:

۱. حمل و محمول: محقق قوشجی در تبیین معقولات ثانی فلسفی از دو اصطلاح حمل و محمول بهره برده است. وی معتقد است مفاهیم فلسفی دارای حمل خارجی و محمول ذهنی‌اند. توضیح اینکه مفاهیم فلسفی همچون امکان و علیت، وصف اشیای خارجی قرار می‌گیرند و بر اشیای خارجی حمل می‌شوند؛ بنابراین ظرف حمل آنها، خارج است، اما در عین حال خود این مفاهیم در خارج وجود ندارند؛ یعنی امکان همچون سفیدی و سیاهی در خارج وجود ندارد. بنابراین حمل این مفاهیم در ظرف خارج سامان می‌پذیرد، اما خود این محمولات، ذهنی‌اند و در عالم خارج، مابازا ندارند. محقق قوشجی می‌نویسد: «انتفاء مبدء المحمول فی الخارج لا یقتضی انتفاء الحمل الخارجی» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۲، به نقل از: قوشجی، بی‌تا، ص ۹۸). بر پایه این اصطلاح، مفاهیم منطقی نه تنها محمول ذهنی قرار می‌گیرند، حمل آنها نیز در ظرف ذهن واقع می‌شود؛

۲. مابازا و منشأ انتزاع: مفاهیم فلسفی مابازای خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع خارجی دارند. مفاهیم ماهوی مابازای خارجی دارند؛ یعنی همان‌گونه که زید دارای وجود فی نفسه است، قیام نیز که مفهومی ماهوی است در عالم خارج وجود فی نفسه دارد و چون دارای حیثیت «لغیره»

است بر موضوعش عارض می‌شود. بنابراین منظور از مابازای خارجی، همان وجود فی‌نفسه است که ملازم با عروض انضمامی محمول بر موضوع است. منظور از منشأ انتزاع این است که انتزاع مفاهیم فلسفی ریشه در خارج دارند؛ بنابراین گرچه در خارج، وجود منفکی ندارند، ریشه خارجی دارند. دو اصطلاح «فرد» و «مصدق» نیز مرتبط با همین اصطلاح‌اند. معمولاً درباره مفاهیم ماهوی، چون دارای مابازای خارجی‌اند، اصطلاح «فرد» به کار می‌رود و در مفاهیم فلسفی از اصطلاح «مصدق» استفاده می‌شود. بنابراین مفاهیم ماهوی، فرد دارند، اما مفاهیم فلسفی گرچه فاقد فردند، مصداق دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۴۱)؛

۳. عروض و اتصاف: این اصطلاح، کاربرد فراوان دارد. مفاهیم منطقی هم عروضشان در ذهن است و هم اتصافشان ذهنی است، اما مفاهیم فلسفی، عروضشان در ذهن است و اتصافشان در ظرف خارج انجام می‌پذیرد (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۶۵). توضیح دقیق این دو اصطلاح کانون اختلاف اندیشمندان قرار گرفته است.

تفاوت بین دو اصطلاح عروض و اتصاف در مبحث قضایا، صرفاً وابسته به نحوه نگارش انسان به موضوع و محمول قضایاست؛ اگر از سوی موضوع به محمول بنگریم، نامش «اتصاف» است و اگر از سمت محمول به موضوع بنگریم، نامش «عروض» است. بنابراین در عالم خارج، دو چیز مجزا وجود ندارند که هم با اتصاف موضوع به محمول سروکار داشته باشیم و هم با عروض محمول بر موضوع (شرح المصطلحات الفلسفیه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۱). برخی معتقدند مطابق این اصطلاح نمی‌توان عروض و اتصاف را از هم تفکیک کرد و در مفاهیم فلسفی، عروض را ذهنی و اتصاف را خارجی دانست. بنابراین عروض و اتصاف در باب مفاهیم کلی، با اصطلاح باب قضایا متفاوت است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۴).

برخی اندیشمندان معاصر معتقدند عروض و اتصاف در باب مفاهیم کلی ناظر به وجود محمولی و وجود رابط است. توضیح اینکه مفاهیم به‌طورکلی و مفهوم وجود به‌طور ویژه، در یک تقسیم به وجود محمولی یا مفهوم اسمی وجود و وجود رابط یا مفهوم حرفی وجود تقسیم می‌شوند. مفاهیم اسمی مفاهیمی‌اند که به‌تنهایی و بدون نیاز به مفاهیم خارج از ذات خویش،

قابل تصورند؛ مانند مفهوم انسان، وجود و عدم. مفاهیم حرفی مفاهیمی‌اند که به تنهایی تصورپذیر نیستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۲). مفهوم وجود نیز بر دو قسم است: وجود محمولی و وجود رابط. وجود محمولی همان مفهوم اسمی وجود است و وجود رابط همان مفهوم حرفی وجود است. در گزاره «زید ایستاده است»، سه مفهوم دیده می‌شود: مفهوم زید، مفهوم ایستادن و مفهوم «است». دو مفهوم اول جزو مفاهیم اسمی‌اند و به تنهایی قابل تصورند؛ لکن مفهوم «است» جزو مفاهیم حرفی است و به تنهایی تصورپذیر نیست و نقش آن ارتباط و پیوند بین دو مفهوم مستقل مزبور است. این مفهوم، محمول قرار نمی‌گیرد؛ زیرا محمول باید به طور مستقل تصور شود. در مقابل، مفهوم «هست» که به تنهایی قابل تصور است و محمول قرار می‌گیرد، به نام «وجود محمولی» خوانده می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۳۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۵-۶۶؛ عبودیت، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۶۳). با توجه به این مقدمه می‌توان گفت منظور از «اتصاف»، وجود رابط است و مقصود از «عروض»، وجود محمولی است. مفاهیم فلسفی، اتصافشان خارجی است، به این معنا که وجود رابط مفاهیم فلسفی در ظرف خارج است؛ و منظور از ذهنی بودن عروضشان این است که مفاهیم مزبور در خارج، وجود محمولی و اسمی نداشته، در خارج مابازایی ندارند، گرچه در ظرف ذهن از وجود محمولی برخوردارند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۴-۴۳۶). مطابق این تفسیر، اتصاف همان «حمل» و عروض همان «محمول»، مطابق اصطلاح پیشین است.

به نظر می‌رسد این تفسیر از عروض و اتصاف درخور تأمل و ناپذیرفتنی است؛ زیرا تقسیم وجود به وجود محمولی و وجود رابط، ناظر بر مفهوم وجود است: مفهوم وجود یا اسمی و محمولی است و یا حرفی و رابط. بنابراین حاصل تفسیر یادشده این نکته است که مفاهیم فلسفی اگر در خارج تحقق یابند، به صورت مفاهیم حرفی و رابط‌اند و اگر در ذهن محقق شوند به صورت مفاهیم اسمی و محمولی‌اند. در مثال «زید قائم است بالامکان» اگر این امکان را در ذهن تصور کنیم، مفهومی اسمی است و اگر در خارج محقق شود، مفهومی حرفی است. این در حالی

است که اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی، ناظر به حرفی یا اسمی بودن مفاهیم مزبور نیست، بلکه از نحوه تحقق آنها در خارج گزارش می‌دهد. عروض ذهنی و اتصاف خارجی آنها ناظر به این مطلب است که مفاهیم مزبور در جهان خارج، مابازای خارجی ندارند، اما دارای منشأ انتزاع خارجی اند. بنابراین اتصاف خارجی ناظر به این مطلب است که مفاهیم فلسفی چون منشأ انتزاع خارجی دارند، وصف موجودات خارجی قرار می‌گیرند، همان‌گونه که عروض ذهنی آنها ناظر به این مطلب است که این مفاهیم در جهان خارج، مابازای خارجی ندارند و بنابراین تنها در ظرف ذهن دارای مابازای ذهنی اند.

حاصل اینکه اتصاف خارجی ناظر به مفهوم وجود، از نگاه حرفی و اسمی بودن نیست؛ بلکه ناظر به نحوه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی است. اشکال دیگری که برخی فلاسفه معاصر به تفسیر یادشده وارد دانسته‌اند این است که اتصاف خارجی ناظر به وجود رابط نیست؛ زیرا مفاهیم فلسفی بر اشیای خارجی قابل حمل اند؛ درحالی‌که اگر فاقد وجود اسمی باشند، حمل آنها ناصحیح است و صفت واقع شدن آنها پذیرفتنی نیست. توضیح اینکه مفاهیمی همچون امکان، امتناع و ضرورت بیانگر کیفیت نسبت شیء به وجودند و چون خود نسبت معنای حرفی دارد، کیفیت آن نیز حتماً مفهوم حرفی و غیرمستقل خواهد داشت. در این حال هیچ‌کدام از معانی یادشده محمول چیزی قرار نگرفته‌اند و صفت شیء واقع نمی‌شوند تا گفته شود که عروض آنها در ذهن است یا وجود محمولی آن در خارج نیست؛ زیرا در این صورت هرگز هیچ‌کدام از معانی مزبور وجود محمولی ندارند و عارض چیزی نمی‌شوند و چیزی هم به آنها متصف نخواهد شد؛ ولی پس از آنکه با لحاظ اسمی و استقلالی ادراک شوند، می‌توان آنها را وصف چیزی قرار داد و قضیه‌ای تشکیل داد که معانی یادشده محمول آن واقع شوند. مثلاً می‌توان گفت: «درخت ممکن است». درحالی‌که همین امکان قبلاً جهت قضیه بود، نه محمول و گفته می‌شد: «درخت موجود است بالامکان»، اکنون که امکان مثلاً جنبه اسمی یافته دیگر معنای حرفی ندارد، همان‌گونه که قبلاً معنای حرفی داشت و معنای اسمی نداشت؛ ولی چون معنای اسمی شدن اوصاف ضعیف‌تر از معنای اسمی بودن ذوات است (زیرا وصف به غیر خود، یعنی یک ذات، متکی

است) این‌گونه از معانی اسمی با حفظ اسمیت برای غیرخود ثابت‌اند که آن ثبوت برای غیر، معنای حرفی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۲ و ۸۳؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۶۹).

به نظر می‌رسد دو اصطلاح عروض و اتصاف درباره مفاهیم کلی به همان معنای اصطلاحی در باب قضایا به کار رفته‌اند. اگر از سوی موضوع به محمول بنگریم نامش «اتصاف» است و اگر از سمت محمول به موضوع بنگریم، نامش «عروض» است. تطبیق این تفسیر بر مفاهیم کلی در پرتو تبیین این نکته آشکار می‌گردد که عروض، ناظر به ثبوت محمول برای موضوع است و روشن است که ظرف این ثبوت و حمل، همیشه ذهن است؛ زیرا حمل، موضوع و محمول و مانند اینها جزو مفاهیم منطقی‌اند؛ اما این عروض ذهنی گاهی صرفاً ذهنی است و از محکی خارجی برخوردار نیست و از آن حکایت نمی‌کند، و گاهی از محکی خارجی برخوردار است و از آن حکایت می‌کند. در صورت نخست، عنوانش عروض ذهنی است و در صورت دوم، عروض خارجی؛ زیرا گرچه عروض در ظرف ذهن انجام می‌پذیرد، چون از محکی خارجی حکایت دارد، نامش را عروض خارجی یعنی عروض ناظر به خارج می‌گذاریم. بر پایه این توضیح روشن می‌شود که مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) دارای عروض خارجی‌اند؛ زیرا ثبوت آنها برای موضوعاتشان دارای محکی خارجی است و در عالم خارج، این مفاهیم دارای وجود فی‌نفسه بوده، حیثیت لغیره دارند و برای موضوعاتشان ثابت می‌شوند؛ اما عروض در مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی، صرفاً ذهنی است؛ چون مفاهیم مزبور در عالم خارج، وجود فی‌نفسه ندارند و فاقد مابازای خارجی‌اند. از سوی دیگر منظور از اتصاف، همان متصف شدن موضوع به محمول است؛ اما این متصف شدن موضوع به محمول نیز چون مربوط به مباحث منطقی است، داخل در مفاهیم منطقی بوده امری ذهنی است؛ یعنی اتصاف موضوع به محمول در ظرف ذهن سامان می‌پذیرد؛ اما محمولات یادشده یا صرفاً در ظرف ذهن وجود دارند و یا نحوه تحقیق در خارج دارند. در صورت نخست اتصاف مزبور صرفاً ذهنی است؛ چنان‌که در مفاهیم منطقی که فاقد هرگونه تحقق خارجی‌اند چنین است. در صورت دوم نیز نحوه تحقق مزبور یا به این صورت است که مفاهیم یادشده دارای مابازای خارجی‌اند یا صرفاً منشأ انتزاع خارجی دارند؛ اما

در هر دو صورت، اتصاف مذکور به اعتبار نحوه تحقق خارجی‌ای که محمولات یادشده دارند، اتصاف خارجی نامیده می‌شود. اتصاف خارجی در مفاهیم ماهوی به اعتبار داشتن مابازای خارجی است، اما در مفاهیم فلسفی مطابق اندیشه مشهور فلاسفه به اعتبار داشتن منشأ انتزاع خارجی است. با این‌همه بنابر اندیشه صدرالمتألهین، این اتصاف به اعتبار داشتن مابازای خارجی است.

نکته مهمی که در پرتو این تفسیر روشن می‌شود این است که در معقولات ثانی فلسفی، هم موضوع خارجی به آنها متصف می‌گردد و هم موضوع ذهنی؛ مثلاً ماهیت انسان هم در خارج دارای امکان است و هم در عالم ذهن؛ چنان‌که فلاسفه نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۱). بر پایه این تفسیر از اتصاف خارجی، این نکته کاملاً روشن می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، اتصاف همیشه در ظرف ذهن سامان می‌پذیرد، اما گاهی تنها در ظرف ذهن است و گاهی از نحوه تحقق خارجی نیز برخوردار است و در صورت دوم، اتصاف مزبور «اتصاف خارجی» نامیده می‌شود. نکته دیگر اینکه منظور از اتصاف خارجی در مفاهیم ماهوی نیز همین معناست؛ با این تفاوت که متصف شدن موضوع به مفهوم ماهوی از این باب است که قضیه در عالم ذهن، بیانگر واقعیت و محکی خارجی خویش است. حاصل مطلب اینکه عروض و اتصاف در باب معقولات، همان اصطلاح مورد استفاده در باب قضایاست.

در پرتو این توضیحات، تفسیر دقیق معقول ثانی فلسفی در اندیشه مشهور فلاسفه که مورد پذیرش ابتدایی صدرالمتألهین نیز قرار گرفته، روشن می‌گردد. نکته دیگری که توجه به آن لازم است، تفسیر «ثانویت» معقولات ثانی فلسفی است. منظور از «ثانی» در معقول ثانی، چه منطقی و چه فلسفی، اولی نبودن آنهاست و از این جهت، معقول ثانی شامل معقولات رتبه سوم یا بعد از آن نیز می‌شود. توضیح اینکه معقولات اولی به معقولات ثانوی متصف می‌گردند و آنها بر معقولات اولی عارض می‌شوند؛ هرچند که عروض و اتصاف آنها مستقیم و بدون واسطه نبوده، در رتبه سوم، چهارم و یا بعد از آن باشد؛ مانند حیوان که یک معقول اولی است و چون در ذهن تعقل شود متصف به مفهوم بودن می‌شود، و «مفهوم» که خود یک معقول ثانی منطقی است در مرتبه بعد، یعنی مرتبه سوم، متصف به کلیت و یا جزئیت می‌شود؛ «کلی»، در مرتبه چهارم به دو



قسم ذاتی و عرضی، و «ذاتی»، در رتبه پنجم به ذاتی مشترک و ذاتی مختص، و همچنین «ذاتی مشترک» که همان جنس است در مرتبه بعد به قریب، بعید و یا متوسط، و «ذاتی مختص» به فصل و نوع، و این دو نیز هریک به اقسامی تقسیم می‌شوند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۱۳).

### ۳-۳. تبیین دیدگاه نهایی صدرالمتألهین

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین با دیدگاه آغازین وی که همان دیدگاه مشهور فلاسفه است، تفاوت دارد. دیدگاه نهایی وی در پرتو بحث قاعده فرعی و محمولات عدمی ارائه شده است. توضیح اینکه قاعده فرعی دارای دو جنبه ایجابی و سلبی است: جنبه ایجابی قاعده فرعی که با تعبیر «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له» بدان اشاره می‌شود از این قرار است که محمول تنها زمانی برای موضوعش ثابت می‌گردد که موضوع (مثبت له) از قبل ثبوت داشته باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۱۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۹). جنبه سلبی قاعده فرعی که با افزودن قید «دون الثابت» بدان اشاره می‌شود، بدین شرح است که ثبوت ثابت برای مثبت له، فرع بر ثبوت ثابت نیست. بنابراین ثبوت محمول برای موضوع فرع بر ثبوت محمول نیست. لذا لازم نیست محمول علاوه بر وجود لغیره‌اش، وجود فی نفسه نیز داشته باشد، و همین که محمول، وجود رابط داشته باشد کافی است و لازم نیست وجود رابطی داشته باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۸). اغلب فیلسوفان جنبه سلبی قاعده فرعی را نیز همچون جنبه ایجابی آن پذیرفته‌اند. دلیل آنان بر این مطلب، قضایای موجبه معدوله است که در آنها، امور عدمی محمول قرار گرفته‌اند (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱).

صدرالمتألهین نیز نخست دیدگاه مشهور را می‌پذیرد و عدمی بودن صفت را با خارجی بودن اتصاف، ناسازگار نمی‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد: «ثبوت شیء لشیء لا یتلزم ثبوت الثابت فی ظرف الاتصاف کما هو المقرر عندهم بل إنما یتلزم ثبوت المثبت له» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۸). وی در ادامه به حل تعارض این قاعده با قاعده دیگری که می‌گوید: «ثبوت فی نفسه صفت همان ثبوت لغیره آن است» در امور عدمی و انتزاعی می‌پردازد و با تفکیک وجود رابط از

وجود رابطی آن را چنین حل می‌کند که اعدام و امور انتزاعی تنها وجود رابط دارند نه وجود رابطی؛ بنابراین وجود فی نفسه ندارند تا مشمول قاعده دوم شوند و تنها مشمول جنبه سلبی قاعده فرعی می‌شوند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۳۹).

با این حال دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در این مسئله با دیدگاه مشهور متفاوت است. او بر این باور است که این دیدگاه ناصحیح است و عدمی بودن صفت با خارجی بودن اتصاف، سازگار نیست؛ زیرا اتصاف، نسبت و ربط است، و ربط تابع طرفین است؛ پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است، و براین اساس هرگاه ربط وجود داشته باشد دو طرف آن نیز وجود خواهند داشت. این برهان بر ضرورت تحقق موضوع و محمول در ظرف ثبوت اتصاف و ربط، دلالت می‌کند. بنابراین اگر محمولی معدوم و سلب محض نباشد و قضیه به سالبه بازگشت نکند، هرگز نمی‌توان حکم به عدم محمول در ظرف اتصاف و ثبوت آن برای موضوع داد؛ بلکه ناگزیر محمول در ظرف ثبوت، بنا بر استدلال یادشده بهره و حظی از وجود خواهد داشت. براین اساس برای صفاتی که گمان عدمی بودن آنها می‌رود، نظیر اضافات و اعدام ملکات و قوا و استعدادها نیز، مرتبه‌ای هرچند ضعیف از هستی در ظرف اتصاف و ربط وجود دارد. این برهان عقلی بین محمولات و صفات که از وجود قوی و یا ضعیف برخوردارند فرقی نمی‌گذارد. به همین دلیل همان‌گونه که برای سفیدی در هنگام اتصاف جسم به آن یک وجود عینی انضمامی است و تا زمانی که آن وجود در خارج محقق نباشد جسم به سفیدی، آنچنانکه مقتضای نفس الامر آن است، متصف نمی‌شود، برای صفات انتزاعی و ضعیف نظیر اضافات و اعدام ملکات نیز در هنگام اتصاف موضوع به آنها وجودی خارجی است، و تا زمانی که مانند فوقیت و یا کوری، در خارج، از وجودی مختص به خود برخوردار نباشند، موضوع آنها در قضایایی مانند «حیوان کور است» و یا «آسمان فوق است» متصف به آنها نمی‌گردد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۳۳-۴۳۴).

صدرالمتألهین در تقریر این استدلال می‌نویسد:

والحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف. فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكماً. نعم الأشياء متفاوتة في الموجدية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فللكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات فإن لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود والتحصيل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

گرچه صدرالمتألهین این دیدگاه نهایی خود را درباره قضایایی که محمولات آنها از اضافات، اعدام ملکات یا استعدادات هستند بیان داشته و در پرتو این نقد، ضرورت تحقق و وجود این دسته از محمولات را در ظرف اتصاف اثبات کرده است، با تأمل در آن روشن می‌شود که این استدلال عمومیت دارد و در باب معقولات ثانیه فلسفی نیز صادق است؛ زیرا اغلب فلاسفه مفاهیم فلسفی را فاقد مابازای خارجی، و در ظرف خارج، معدوم می‌دانند؛ اما اتصاف آنها را خارجی قلمداد می‌کنند. اساس استدلال مزبور این است که چون وجود رابط بین دو چیز ربط برقرار می‌کند و ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین است، پس هر دو طرف در ظرف واحد که همان ظرف اتصاف موضوع به حکم است محقق‌اند؛ و چون اتصاف در مفاهیم فلسفی در ظرف خارج سامان می‌پذیرد، بنابراین مفاهیم فلسفی نیز که یکی از دو طرف اتصاف‌اند، باید تحقق خارجی داشته باشند؛ هرچند نحوه ثبوت و تحقق آنها نظیر نحوه ثبوت معقولات اولی که از ماهیتی استقلالی برخوردارند نیست. بنابراین استدلال مزبور مفاهیم فلسفی را نیز دربر می‌گیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۴).

در تبیین این دیدگاه می‌توان از اصطلاح «وجود اندماجی» که برخی از پژوهشگران معاصر به کار برده‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵)، بهره جست. مفاهیم فلسفی گرچه دارای تحقق خارجی‌اند، دارای وجود انضمامی و جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه به صورت مندمج و درهم‌تنیده تقرر خارجی دارند. فرق این دیدگاه با دیدگاه مشهور فلاسفه در این است که اغلب

فلاسفه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را به صورت مطلق انکار کرده و به نفی مابازای خارجی پرداخته‌اند؛ اما در این دیدگاه تنها وجود انضمامی آنها انکار، و وجود اندماجی آنها تثبیت شده است. فرق این دیدگاه با دیدگاه سهروردی در این است که سهروردی ضمن تفسیر عروض به عروض انضمامی و تخصیص وجود خارجی به وجود خارجی انضمامی، هرگونه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را انکار می‌کرد؛ اما در این دیدگاه در معنای عروض تعمیم داده شده و شامل عروض اندماجی نیز می‌گردد و مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی دارای عروض خارجی قلمداد می‌شوند؛ با این تفاوت که عروض در مفاهیم ماهوی همان عروض انضمامی است، اما در مفاهیم فلسفی، عروض اندماجی است.

برخی فلاسفه معاصر نیز دیدگاه نهایی صدرالمتألهین را پذیرفته‌اند؛ از جمله علامه طباطبائی که در همه حاشیه‌هایی که ذیل کلمات صدرالمتألهین مرقوم داشته، به نقص کلام مشهور اشاره کرده است؛ لیکن ذیل عبارتی که بیانگر دیدگاه نهایی صدرالمتألهین است، آن را حق صریح دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۷، تعلیقه علامه طباطبائی؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۵).

### نتیجه‌گیری

درباره معقول ثانی فلسفی سه دیدگاه عمده وجود دارد که بر پایه دیدگاه نخست، مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم منطقی، هم عروض ذهنی دارند و هم اتصاف ذهنی؛ بنابر دیدگاه دوم گرچه دارای عروض ذهنی‌اند، اتصافشان خارجی است و در دیدگاه سوم هم عروضشان خارجی است و هم اتصاف خارجی دارند. سهروردی دیدگاه نخست را برگزیده است. صدرالمتألهین در نگاه ابتدایی دیدگاه دوم (دیدگاه مشهور فلاسفه) را پذیرفته، اما در نگاه نهایی اش دیدگاه سوم را برگزیده است. دلیل وی این است که اتصاف، نسبت و ربط است، و ربط تابع طرفین است؛ پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است، و براین اساس هرگاه ربط وجود داشته باشد دو طرف آن نیز وجود خواهند داشت.

## منابع

- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۱، «اتصاف ماهیت به وجود در پرتو قاعده فرعی در اندیشه صدرالمتألهین»، *آیین حکمت*، ش ۱۳، ص ۶۵-۳۵.
- اسماعیلی، مسعود، ۱۳۸۹، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۰، *معرفت شناسی در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۸، *الجعل و العمل الضابط فی الرابطة و الرابط*، قم، قیام.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- سبزواری، ملأهادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومة*، چ سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شرح المصطلحات الفلسفية*، ۱۴۱۴ق، اعداد قسم الكلام فی مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبیة*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهاية الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات*، قم، البلاغ.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۷۶، *شرح نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- قوشچی، علی بن محمد، بی تا، *شرح تجرید الاعتقاد*، قم، بیدار.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *شرح مبسوط منظومه*، چ نهم، قم، صدرا.
- ، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هفدهم، قم، صدرا.
- یزدانپناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)*، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



## نقد و بررسی مفاهیم اعتباری نزد علامه طباطبائی و چگونگی شکل‌گیری آنها

h.homayoon64@yahoo.com

کج حُسنی همایون / دانشجوی دکتری فلسفه مشاء دانشگاه تربیت مدرس

dr.r.akbarian@gmail.com

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۹۳/۶/۲۱ پذیرش: ۹۴/۳/۱۸

### چکیده

علامه طباطبائی می‌گوید مفاهیم تنها از طریق ماهیات در ذهن ایجاد می‌شوند و بنابراین مفاهیم فلسفی نیز از ماهیات یا معقولات اولی به وجود می‌آیند. وی در نظریه تعقل خود، میان دو گروه از مفاهیم حقیقی و اعتباری تفاوت قایل می‌شود. این دو گروه از معقولات همان معقولات اولی و ثانی منطقی و فلسفی هستند که البته علامه طباطبائی با نگاهی ویژه به آنها می‌پردازد و روش شکل‌گیری آنها را در ذهن بیان می‌کند. او مفاهیم اعتباری را به سه دسته مختلف تقسیم می‌کند: مفاهیم ذهنیه که از دیگر مفاهیم ذهنی ایجاد می‌شوند؛ مفاهیم اعتباری که از مقایسه نفس با افعال و قوایش در ذهن شکل می‌گیرند و قسمی دیگر از مفاهیم اعتباری که از مستقل لحاظ کردن حکم در قضا یا به وجود می‌آیند.

مفاهیم اعتباری که از حکم در قضا یا به وجود می‌آیند، نسبت به دو قسم قبلی از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ چراکه شامل مفاهیم بنیادین فلسفه مثل وجود، عدم، وحدت، کثرت، قوه و فعل هستند. نقطه قوت این نظریه روشن کردن نحوه ایجاد مفاهیم اعتباری و کیفیت حفظ مطابقت بین مفهوم ساخته شده توسط ذهن و مصداق حقیقی آن در خارج در مورد مفاهیمی است که به رغم داشتن مصداق در خارج، در ذهن ساخته می‌شوند. البته هرچند اقدام علامه در توضیح چگونگی شکل‌گیری این مفاهیم بدیع و اساسی است، این نظریه از چند منظر درخور نقد است که مهم‌ترین آن خلط بین حکم در تصدیق، و وجود رابط در قضا یا است که به منزله منشأ مفهوم وجود معرفی شده است.

کلیدواژه‌ها: تعقل، معقولات ثانی، مفاهیم اعتباری، حکم، مفهوم وجود، علامه طباطبائی.

## مقدمه

در حکمت متعالیه صدرالمآلهین مفاهیم در دو دستگاه وجودی و ماهوی ایجاد می‌شوند، که مفاهیم ماهوی همان معقولات اولی و مفاهیم وجودی معقولات ثانیه در نظر گرفته می‌شوند؛ اما علامه نگاهی متفاوت دارد و براساس وجودشناسی متفاوت، تنها دستگاه ماهوی را به منزله منشأ مفاهیم می‌پذیرد و براین اساس معقولات ثانیه را نیز از طریق ماهیات و توسع عقل در آنها حاصل می‌داند. در نظریه تعقل، علامه طباطبائی معقولات را به دو قسم معقولات حقیقی که همان ماهیات یا صور ذهنیه کلی اشیا هستند و مفاهیم اعتباری که در ذهن ساخته می‌شوند، تقسیم می‌کند. مفاهیم اعتباری که می‌توان آنها را همان معقولات ثانیه دانست، مفاهیمی هستند که از دیگر مفاهیم موجود در ذهن ساخته، و بعضاً به خارج استناد داده می‌شوند. علامه با پرداختن به این بحث ضمن بیان چیستی این مفاهیم، نحوه شکل‌گیری آنها را بیان می‌کند و نظریه‌ای بدیع در این باره می‌پردازد.

### ۱. تقسیم معقولات به مفاهیم حقیقی و اعتباری

پس از تقسیم اولیه علم به علم حضوری و حصولی و پس از آن تقسیم علم حصولی به احساس، تخیل و تعقل، از نظر علامه طباطبائی تعقل نیز براساس معقولات و چگونگی شکل‌گیری آنها در ذهن به مفاهیم حقیقی و اعتباری منقسم می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۹). مفاهیم حقیقی، مفاهیمی اند که طی فرایند تعقل در ذهن، از اشیای خارجی حاصل می‌شوند. این مفاهیم که علامه آنها را ماهیات می‌داند (همان، ج ۲، ص ۶۴؛ طباطبائی، بی تا، ص ۲۵۶)، از خارج اخذ، و در ظرف ذهن حاضر می‌شوند؛ بدون آنکه آثار شیء خارجی را داشته باشند. در واقع این صور در ظرف وجود خارجی دارای آثاری هستند که در ظرف ذهن، آن آثار وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۴).

در مقابل مفاهیم حقیقی، مفاهیم اعتباری قرار دارند که بحث از نحوه حصول این معقولات را می‌توان جزو ابتکارات علامه دانست. این بحث در بزرگان حکمت اسلامی پیش از علامه به‌ندرت یافت می‌شود، و حتی صدرالمآلهین و حاجی سبزواری نیز به این شکل به این بحث



نقد و بررسی مفاهیم اعتباری نزد علامه طباطبائی و چگونگی شکل‌گیری آنها □ ۸۱

نپرداخته‌اند (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۸۸، ص ۸۳). از نظر علامه مفاهیم اعتباری مفاهیمی هستند که موطن و منشأ اصلی آنها ذهن است:

والاعتباری ماكان بخلاف ذلك وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية وغيرهما فلا يدخل الذهن وإلا لانقلب وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن كمفهوم الكلي والجنس والنوع فلا يوجد في الخارج وإلا لانقلب (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۵۱).

این مفاهیم خود دارای دو گروه متفاوت از مفاهیم‌اند: گروهی که عین خارجیت هستند و گروهی دیگر که کاملاً ذهنی‌اند و مصداقی در خارج ندارند.

#### ۱-۱. تقسیم حقیقی و اعتباری، همان تقسیم معقولات اولی و ثانی است

تقسیم معقولات به مفاهیم حقیقی و مفاهیم اعتباری یادآور تقسیم معقولات به معقولات اولی و معقولات ثانی است، و تفاوت دو گروه مفاهیم اعتباری، همان تفاوت معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی است؛ چراکه علاوه بر شباهت تعاریف این دو تقسیم، مصداقی که علامه برای هر گروه برمی‌شمرد، با مصداقی ذیل هریک از معقولات اولی و ثانی و سپس معقولات ثانی منطقی و فلسفی سازگار است. برای مثال، علامه ماهیات اشیا را مفاهیم حقیقی می‌داند که با کمی تغییر در بیان، همان معقولات اولی هستند؛ یا درباره مفاهیمی مانند وجود، وحدت و کثرت که علامه آنها را اعتباری می‌داند، اعتقاد حکما بر معقول ثانی فلسفی بودن آنهاست. همچنین معقولات ثانی منطقی نیز که مفاهیمی مثل نوع و جنس‌اند، که هم در ذهن ایجاد می‌شوند و هم در آن مصداق دارند، از نظر علامه نیز در گروه مفاهیم اعتباری، اما در جایگاهی متفاوت با گروه پیشین قرار دارند. علاوه بر شباهت تعاریف و مصداقی مفاهیم حقیقی و اعتباری به معقولات اولی و ثانی، علامه در برخی آثارش تقسیم خود را همان تقسیم معقولات به اولی و ثانوی می‌داند و اعتباریات را همان معقولات ثانی می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷). علاوه بر علامه، در سخنان برخی از متأخران دیگر نیز معقول ثانی و مفاهیم اعتباری درباره یک گروه خاص و

به منزله دو اصطلاح متفاوت برای یک معنا به کار رفته‌اند. برای مثال شهید مطهری می‌گوید برای گروهی ویژه از معقولات، گاهی اصطلاح اعتباری و گاه اصطلاح معقولات ثانی به کار می‌رود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۲۶۱). آیت‌الله جوادی آملی نیز آورده است که گاه به معانی اعتباری، مانند مفهوم وجود، در اصطلاح معقول ثانی گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۱۱). در نتیجه می‌توان گفت که تقسیم علامه درباره معقولات بی سابقه نیست و می‌توان این تقسیم را در آثار صدرالمتألهین و حتی متقدمین او مشاهده کرد.

با این وصف هرچند تقسیم معقولات به اولی و ثانی، که علامه آنها را حقیقی و اعتباری می‌داند، در فلسفه اسلامی بی سابقه نیست، نگاه وی به این مفاهیم تازه است و همچنین ارائه کیفیت حصول این مفاهیم در ذهن کاملاً بدیع به نظر می‌رسد. شاید به دلیل همین تفاوت نگاه عمیق است که علامه اصطلاح گذشتگان را کنار می‌گذارد و برای تقسیم معقولات از اصطلاحات ابداعی خود، یعنی مفاهیم اعتباری به جای معقولات ثانیه استفاده می‌کند.

## ۲. معنای اعتباری و انواع مفاهیم اعتباری

مفاهیم حقیقی یا ماهیات اشیا دسته‌ای از معقولات هستند که کلی و قابل صدق بر کثیرین‌اند و نفس بر اثر ارتباط با عالم عقول و عقل فعال به ادراک آنها می‌رسد. در مقابل، دسته‌ای دیگر از معقولات وجود دارند که علامه طباطبائی به شکل ویژه‌ای به آنها می‌پردازد. این دسته از معقولات، اعتباریات نام دارند.

اصطلاح اعتباری و اعتباریات دامنه گسترده‌ای از معانی مختلف را دربر دارد. علامه طباطبائی به کاربردهای مختلف این اصطلاح توجه دارد و ضمن برشمردن معانی مختلف آن، منظور نهایی خویش را روشن می‌سازد.

از کاربردهای مختلف اعتباری می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. اعتباری در مقابل اصیل که در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح است؛
۲. اعتباری به معنای امری که وجود منحاز ندارد، در برابر اموری که وجود منحاز دارند؛ مثل

مقولهٔ اضافه که موجود به وجود طرفین است در برابر جوهر که وجود منحاز دارد؛

۳. اعتباری به معنای اموری که حقیقتی ورای ظرف عمل ندارند و براساس نوعی تشبیه و مناسبت اعتبار شده‌اند؛ مانند ریاست که در آن رئیس نسبت به مرئوس، مانند سر به بدن است. این نوع اعتباریات که بحث از آن نیز به نحوی ابداع علامه طباطبائی است، توسط عقل عملی ایجاد می‌شوند و در نتیجه معقول به معنای مورد نظر نیستند (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۲؛ همو، بی‌تا، ص ۲۵۸-۲۵۹). اما منظور از مفاهیم اعتباری در مقابل مفاهیم حقیقی هیچ‌کدام از موارد پیش‌گفته نیست، بلکه مفاهیم اعتباری مفاهیم معقولی‌اند که در برابر مفاهیم حقیقی قرار می‌گیرند. بنابراین علاوه بر مفاهیم حقیقی، معقولات دیگری با عنوان مفاهیم اعتباری وجود دارند که می‌توان آنها را در دو گروه اصلی جای داد:

۱. خارجیت محض یا بطلان محض: مفاهیمی که مصداق آنها عین خارجیت است و از این رو نمی‌توانند به ذهن که حیثیت عدم ترتب آثار دارد، وارد شوند و در غیر این صورت دچار انقلاب ذات می‌شوند؛ مانند وجود و صفات حقیقی آن؛ یا مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، نبود در خارج است و نمی‌توانند به ذهن بیایند، مانند عدم؛
۲. ذهنیت محض: مفاهیمی که حیثیت مصداق آنها در ذهن بودن است و در خارج وجود ندارند و به همین دلیل حیثیتشان عدم ترتب آثار خارجی است؛ اگر در خارج که حیثیتش ترتب آثار است حضور یابند، دچار انقلاب ذات می‌شوند، مانند کلی و جنس و فصل که از اشیا خارجی انتزاع نمی‌شوند، بلکه از مصدق خود در ذهن منتزع می‌گردند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵۶). براین اساس عقل که نمی‌تواند این مفاهیم را از خارج انتزاع کند، مضطر به اعتبار وجود برای آنها در خارج است. اعتباری نامیدن معقولات ثانیه مانند وجود، ماهیت و شیئیت در آثار سهروردی سابقه دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۱)؛ با این تفاوت که سهروردی این مفاهیم را کاملاً ذهنی می‌داند و به بیانی آنها را از جمله معقولات ثانیهٔ منطقی می‌شمارد (همان، ص ۳۴۷). درحالی‌که علامه نگاهی متفاوت دارد و مفاهیم اعتباری را اعم از معقولات ثانی فلسفی و منطقی می‌داند؛ در نتیجه اصطلاح اعتباری در نگاه این دو حکیم، دارای معانی متفاوت است.

### ۳. ارتباط مفاهیم اعتباری با خارج با توجه به ذهنی بودن آنها

عَلَّامَه معتقد است که مفاهیم اعتباری نیز هرچند از خارج اخذ نشده‌اند، بر خارج حمل می‌شوند و صدق به معنای مطابقت با خارج دربارهٔ قضایای تألیف‌شده از این مفاهیم مطرح است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴). به نظر می‌رسد این ادعای عَلَّامَه مبنی بر نسبت دادن مفاهیم ساخته‌شده در ذهن به خارج، با توجه به اینکه دستیابی ذهن به خود آن امر خارجی مانند وجود یا عدم ممکن نیست، دیرباور است. توضیح آنکه مفاهیم حقیقی قابلیت آن را دارند که هم در ذهن و هم در خارج موجود شوند. بنابراین می‌توان پذیرفت که ذهن به شیء خارجی اصطلاحاً با حفظ ماهیت دسترس دارد؛ اما دربارهٔ مفاهیمی که ورودشان به ذهن مستلزم انقلاب ذات است، حفظ ماهیت در ذهن و خارج معنا ندارد و با توجه به اذعان عَلَّامَه بر ساخته‌شدن این مفاهیم در ذهن، استناد آنها به خارج نمی‌تواند به شکل مفاهیم حقیقی باشد. در واقع نمی‌توان وجودی را که خود ذهن می‌سازد یا وحدتی را که اعتبار می‌کند، مطابق با وجود و وحدت خارجی دانست.

عَلَّامَه طباطبائی در *بدایة الحکمه* به این نکته اشعار دارد و صدق و حمل مفاهیم اعتباری را (که با نوعی تعمل و توسع ذهنی ایجاد شده‌اند) بر مصادیق خارجی‌شان، متفاوت با مفاهیم حقیقی می‌داند؛ چراکه مصادیق مفاهیم حقیقی در حد آنها اخذ می‌شوند، درحالی‌که مفاهیم اعتباری اساساً ماهیت و حد ندارند (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۱). وی استناد مفاهیم اعتباری به خارج را از سنخ صدق مفهوم بر مصداق خود می‌شمارد، نه صدق مفهوم بر افرادش آن‌گونه که افراد یک ماهیت در آن اخذ می‌شوند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵۷).

پاسخ این مسئله در آثار عَلَّامَه به شکل متمایز و تحت عنوان خاص وجود ندارد؛ ولی این به معنای بی‌توجهی او به این مشکل نیست و در ضمن برخی مباحث به این مشکل پرداخته است. وی استناد و حمل مفاهیمی چون وجود و عدم را بر خارج پیش‌فرض می‌داند و می‌گوید باید برای این مفاهیم نیز حکایت از خارج در نظر گرفت؛ اما از آنجاکه این مفاهیم از خارج اخذ نشده‌اند و خود ذهن آنها را ساخته است، نمی‌توان استناد آنها را مانند ماهیات دانست. با این حال این به معنای آن نیست که ذهن بدون توجه به خارج و بر اساس هیچ آنها را صیانت کرده

باشد، بلکه ساخت آنها با استمداد از دیگر مفاهیم است و از معقولات دیگر موجود در نفس نشئت می‌گیرند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵). به این ترتیب مفاهیم اعتباری از معقولات دیگر، یعنی از مفاهیم حقیقی نشئت می‌گیرند و مفاهیم حقیقی که در آرای علامه از طریق علم حضوری با خارج ارتباط و حتی اتصال دارند، ضامن حفظ ارتباط اعتباریات با خارج و حکایتگری آنها هستند.

علامه طباطبائی درباره ارتباط این مفاهیم با خارج می‌گوید اگرچه این‌گونه مفاهیم ماهیت ندارند و در نتیجه حکایتگر از خارج نیستند، ذهن برای آنها نوعی وصف حکایت اثبات می‌کند و اعتبار بیرون‌نمایی به آنها می‌دهد. اساساً نام‌گذاری این مفاهیم به اعتباری به همین دلیل است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۹). به این ترتیب ذهن این مفاهیم را حکایتگر و دارای مصادیق خارجی مانند مفاهیم حقیقی اعتبار می‌کند.

نظیر چنین بیانی در آثار شهید مطهری نیز یافت می‌شود. او نیز معقولات ثانی فلسفی را ذهنی محض نمی‌داند و می‌گوید این معقولات اختراع خود ذهن نیستند. وی در پاسخ به مشکل شناخت در فلسفه غرب در آرای کسانی چون کانت که مفاهیم را کاملاً ذهنی می‌دانند، نظریه معقولات ثانی را مطرح می‌کند و معتقد است که معقولات ثانی نه ذهنی محض‌اند و نه مانند ماهیات، مأخوذ از خارج‌اند. از نظر وی معقولات ثانیه از معقولات اولی، و آنها نیز از خارج گرفته شده‌اند. وی می‌گوید بنا بر باور فلاسفه مسلمان، ذهن قدرت اختراع مفاهیم را ندارد و معقولات ثانوی را پس از ایجاد معقولات اولی و بر اساس آنها می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۱۵).

#### ۴. انواع مفاهیم اعتباری

مفاهیم اعتباری انواع و اقسام مختلف دارند. همان‌گونه که گفته شد، نخستین تقسیم این مفاهیم که دارای سابقه در فلسفه اسلامی است، تقسیم مفاهیم اعتباری به مفاهیمی با مصادیق کاملاً ذهنی و مفاهیمی با مصادیق کاملاً خارجی، یا همان تقسیم معقولات ثانی به معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانیه منطقی است.

پس از تقسیم معقولات اعتباری به دو گروه فلسفی و منطقی، علامه طباطبائی در معقولات ثانیه فلسفی و بر اساس نحوه ایجاد آنها، دو گروه دیگر را برمی‌شمارد: معقولات ثانیه فلسفی‌ای که از حکم در قضایا ایجاد می‌شوند، و معقولات ثانیه فلسفی‌ای که از مقایسه میان نفس و احوال و افعالش پدید می‌آیند. می‌توان گروه اول را مفاهیم اعتباری حکمی و گروه دوم را مفاهیم اعتباری نفسی نامید. در ادامه به هر کدام از این گروه‌ها و نحوه شکل‌گیری آنها در ذهن می‌پردازیم.

#### ۴-۱. مفاهیم اعتباری با مصادیق ذهنی (معقولات ثانیه منطقی)

مفاهیم اعتباری با مصادیق ذهنی که می‌توان آنها را همان معقولات ثانیه منطقی دانست، دارای هویتی کاملاً ذهنی‌اند. از این رو علامه آنها را مفاهیم ذهنیه می‌نامد و معتقد است که این مفاهیم به لحاظ مصادیقشان حیثیتی جز ذهنی بودن و در نتیجه عدم ترتب آثار ندارند. به این ترتیب این مفاهیم در ذهن پدید آمده‌اند و از خارج - به صورت مستقیم - اخذ نشده‌اند و ریخته‌گر ذهن آنها را ریخته‌گری کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵).

مسئله اصلی درباره این مفاهیم، نحوه شکل‌گیری آنها در ذهن است. علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* درباره شکل‌گیری آنها مراحل را به ترتیب ذیل ذکر می‌کند:

۱. ذهن مفاهیم حقیقی را از مصادیق خارجی آنها اخذ می‌کند؛
۲. ذهن این مفاهیم را نه از جهت مفهوم بودن و حکایتگری از شیء خارجی، بلکه به منزله مصادیقی مانند مصادیق خارجی مفاهیم در نظر می‌گیرد؛
۳. برای این مفاهیم که اکنون با چشم مصداق به آنها نگریسته می‌شود، خواصی در نظر می‌گیرند: الف) گروهی از این مفاهیم با یکدیگر در تمام ماهیت یکی هستند. ذهن از این‌گونه مفاهیم، «نوع» را انتزاع می‌کند که مصادیق آن به لحاظ ماهوی یکسان هستند؛  
ب) گروهی از این مفاهیم در جزء ماهیت با یکدیگر اشتراک دارند. از این‌گونه مفاهیم، «جنس» و «فصل» ایجاد می‌شود؛  
ج) گروهی از این مفاهیم در ماهیت با هم تفاوت دارند، اما در ویژگی‌ای خارج از آن با هم

دارای اشتراک‌اند، که این اشتراک یا مساوی با ماهیت است که در این صورت مفهوم «خاصه» از آن انتزاع می‌شود، یا اعم از آن است که مفهوم «عرض عام» انتزاع می‌گردد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵۷). به این ترتیب مفاهیم اعتباری ذهنی یا معقولات ثانی منطقی، از مفاهیم حقیقی در ذهن انتزاع می‌شوند. ذهن انسان این توانایی را داراست که مفاهیم حقیقی به دست آمده از خارج را مصادیق یک مفهوم بالاتر و ثانوی لحاظ کند؛ به صورتی که مفاهیم، خود بر اساس ویژگی‌های مشترک یا متفاوتشان، مصادیق امری مافوق شوند. علامه در این باره می‌نویسد:

ممکن است که ذهن به مفاهیمی که تلقی کرده توجه نماید و آنها را امور ثابتی به حسب نفس الامر تلقی و فرض کند که در این ظرف از ثبوت، دارای آثار و خواصی برای آنها باشد که از مرز ذهن تجاوز نمی‌کند؛ مانند کلیت و جزئیت، ذاتیت و عرضیت، جنسیت و نوعیت و نظایر اینها از معقولات ثانیة منطقی که ظرف عروض و اتصافشان هر دو ذهن است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۶).

به این ترتیب معقولات ثانیة منطقی، معقولاتی‌اند که هم در ذهن شکل می‌گیرند و هم در آن بر مصادیق خود حمل می‌شوند. در واقع ویژگی‌ها و خواص مفاهیم در ذهن، همان معقولات یا مفاهیمی‌اند که معقولات ثانیة منطقی یا مفاهیم اعتباری ذهنی خوانده می‌شوند.

#### ۲-۴. مفاهیم اعتباری نفسی

علم حضوری اهمیتی بسزا در آرای علامه طباطبائی دارد؛ تا حدی که وی همه علوم حصولی را به علم حضوری بازگشت‌پذیر می‌داند. از این رو درباره منشأ مفاهیم اعتباری نیز علم حضوری نقشی ویژه دارد؛ تا جایی که یکی از اقسام معقولات ثانیة فلسفی مستقیماً از مقایسه علم حضوری با نفس و احوال و افعالش حاصل می‌شود، که ما آن را به اختصار مفاهیم اعتباری نفسی می‌نامیم. علامه طباطبائی ایجاد مفهومی همچون جوهر را از این سنخ می‌داند و می‌گوید ما حس جوهرشناس نداریم و ماهیت جوهر از علم حضوری انتزاع می‌شود؛ بر خلاف ماهیت اعراض که از طریق حس انتزاع می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۹).

در تشکیل این مفهوم، علم حضوری نقشی جدی و پررنگ دارد. چنان‌که گفته شد ما به نفس، قوا و افعال آن علم حضوری داریم و قوه‌مدرکه انسان به آنها اتصال دارد. این علم حضوری قابلیت آن را داشته که به صورتی ذهنی مانند دیگر صور ذهنی تبدیل شود. بنابراین نفس پس از علم حضوری به خود و قوا و افعالش، علمی حصولی از نحوه ارتباط با قوا و افعالش می‌سازد؛ به این معنا که از علم حضوری خود به این ارتباط صورت و مفهومی ذهنی ایجاد می‌کند و از این طریق نسبت میان نفس و افعال و قوایش که تاکنون حضوراً معلوم نفس بودند، به صورت حصولی برای نفس معلوم می‌شوند. در بررسی این صور، نیاز افعال و قوای نفس به آن، و استقلال و قیام نفس بر خود روشن می‌شود. به عبارت دیگر می‌یابیم که قیام افعال و قوای نفس بر آن، از سنخ قیام ناعتی است، درحالی‌که نفس قائم بالذات است. به این ترتیب می‌یابیم که قوا و افعال نفس نیازمند امری مستقل‌اند که بر آن تکیه کنند و این را به صورت حکمی کلی می‌پذیریم. از سوی دیگر، نفس اعراضی در خارج می‌یابد که بر وی نمودار می‌شوند و از سنخ قوا و افعال نفس‌اند. از آنجاکه حکم امثال واحد است، نفس برای این اعراض نیز موضوعی قائم به خود اعتبار می‌کند؛ چنان‌که نفس موضوع افعال و قوایش است، این موضوع، همان جوهر است؛ یعنی نفس ابتدا گرم و سرما و تاریکی و روشنی (اعراض) را ادراک می‌کند، و پس از آن در تأملات عقلی، گرم و سرد و تاریک و روشن را اعتبار و انتزاع می‌کند (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۴-۵۹؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ همو، بی‌تا، ص ۲۴۵). به این ترتیب نفس صورت ذهنی ارتباط نفس و قوا و افعالش را که از علم حضوری خود به این امر نشئت گرفته بود، به دیگر اعراضی که با حس به دست می‌آورد نسبت می‌دهد و براین اساس برای هر کدام موضوعی قائم به خود اعتبار می‌کند که این همان تشکیل مفهوم «جوهر» است.

علاوه بر مفهوم جوهر، مفهوم علیت و قانون علی و معلولی نیز از چنین فرایندی حاصل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۳-۶۴)؛ چراکه وابستگی افعال نفس به آن و فاعلیت نفس درباره آنها رابطه‌ای کاملاً علی و معلولی است که ابتدا به صورت حضوری و سپس به شکل حصولی و از طریق صور علمیه معلوم نفس می‌گردد. به این ترتیب مفهوم علیت نیز ابتدا به



صورت حضوری از وجودبخشی نفس به افعالش و بعد به صورت مفهومی حصولی ایجاد می‌گردد و سپس نفس آن را در مواردی که چنین رابطه وجوددهی دارند، به کار می‌گیرد.

### ۴-۳. مفاهیم اعتباری حکمی

در نگاه علامه، علاوه بر معقولات نفسی، گروه بزرگ‌تر و شاید مهم‌تری از معقولات ثانیه به طریق دیگری در ذهن حاضر می‌شوند. مفاهیم اعتباری حکمی دو گروه از معقولات را دربر می‌گیرند که هر کدام به جهتی نمی‌توانند مانند مفاهیم حقیقی در ذهن حضور یابند: اولاً مفهوم وجود و صفات آن، ثانیاً مفهوم عدم. بنا بر نظر علامه، این مفاهیم از طریق حکم در قضایای موجهه و عدم آن در قضایای سالبه ایجاد می‌شوند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵۷) و به همین دلیل می‌توان آنها را مفاهیم اعتباری حکمی نامید.

حکم در قضایای موجهه و عدم آن در قضایای سالبه، دارای ویژگی خاصی است که نفس را قادر به ساختن مفاهیم اعتباری می‌سازد. از این رو پیش از بررسی نحوه انتزاع این مفاهیم، بررسی چیستی حکم و علت اهمیت آن از دیدگاه علامه طباطبائی ضروری به نظر می‌رسد.

۴-۳-۱. چیستی حکم و اهمیت آن: حکم، فعلی نفسانی در ظرف ادراک است که تصورات را به هم مربوط می‌سازد. به بیانی دیگر، حکم عبارت است از یکی کردن مفاهیم ذهنیه برای ابراز واقعیات خارجی. بنابراین تعریف حکم چنین است: «فعلی نفسانی، حاکی از واقعیات خارجی» (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۷).

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حکم که آن را از دیگر علوم انسان متمایز می‌سازد، دوجویی بودن آن است؛ به این معنا که برخلاف نوع دیگر ادراک که تصورات اند، حکم نه تنها حاکی از واقعیت، بلکه فعلی نفسانی است. به عبارت دیگر تصورات نوعی انفعال از خارج‌اند و به همین دلیل حاکی از آنها نیز هستند؛ اما حکم، تنها انفعال از خارج نیست و خود، فعل نفس است، ولی این به معنای عدم ارتباط آن با خارج نیز نیست و در هر حکمی حکایتگری از خارج موجود است. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد:

فالحکم فعل من النفس وهو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها ولو كان تصوراً مأخوذاً من الخارج لم تكن القضية مفيدة لصحة السكوت كما في أحد جزئی الشرطية ولو كان تصوراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانه واستمداد من الخارج لم يحك الخارج (طباطبائی، بی تا، ص ۲۵۲).

با این بیان ذووجهین بودن حکم مدلل می‌گردد. از سویی، حکم مانند صور ذهنیه مأخوذ از خارج و منفعل از آن نیست؛ چراکه اگر چنین می‌بود، سکوت بر آن جایز نمی‌بود. از سوی دیگر، فعل و ادراکی نیست که نفس آن را از پیش خود و بدون توجه به خارج انشا کرده باشد؛ زیرا در این صورت از خارج حکایت نمی‌کرد؛ درحالی‌که حکم در قضایا هم فعل نفس است و سکوت بر آن جایز است، و هم حکایت از خارج دارد.

این ویژگی حکم، آن را پدیده‌ای ویژه در میان ادراکات ما می‌سازد؛ چراکه به واسطه حکم می‌توان راهی به خارج از ذهن یافت (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۹)؛ به این صورت که اگرچه حکم ماهیت نیست و مانند آن از خارج حکایت نمی‌کند، به نحوی وصف حکایت برای آن وجود دارد. از سوی دیگر، فعلی نفسانی است که حضوراً مورد ادراک نفس است که نفس، خود آن را ایجاد می‌کند. بر اساس ویژگی درونی - بیرونی بودن، حکم پلی بین ذهن و خارج قلمداد می‌شود. استاد مطهری در بیان این ویژگی حکم می‌گوید حکم در میان همه امور نفسانی دارای ویژگی خاصی است و آن این است که از یک جنبه انفعالی، و از جنبه دیگر فعلی و حضوری است. توضیح اینکه امور نفسانی ما بر دو قسم‌اند: ۱. صور ذهنیه، که ذهن آنها را بر اساس برخورد با واقعیت خارجی می‌سازد و صرفاً بیانگر واقعیات در خارج نفس هستند؛ ۲. نفسانیات غیرذهنی‌اند که مربوط به دستگاه‌هایی غیر ذهن بوده، اموری از قبیل اراده و شوق و لذت هستند. این‌گونه امور اولاً بیانگر چیزی خارج از ذهن نیستند و ثانیاً حضوراً نزد نفس حاضرند. حکم دارای هر دوی این جنبه‌هاست: از سویی صورتی است حاکی از ارتباط موضوع و محمول در خارج خود، و از این جهت باید آن را علمی حصولی و کیفیتی انفعالی بدانیم؛ از سوی دیگر فعلی نفسانی است که در ردیف دیگر امور نفسانی قرار دارد (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۹-۵۷).

دو جنبه متفاوت حکم می‌تواند این فرض را در ذهن تقویت کند که حکم در واقع دو چیز است و این دو بُعد حکم در واقع ناشی از دو واقعیت‌اند؛ چراکه جنبه فعل و انفعال نمی‌تواند در یک شیء جمع شود؛ در نتیجه نباید حکم را مانند ماهیات در حکایت از خارج شمرد. علامه در اصول فلسفه می‌گوید: (هرچند حکم واقع‌نمایی دارد)، اما نمی‌توان آن را در صف سایر ماهیات قرار داد؛ زیرا آنچه برای او واقعیت به‌شمار می‌رود، فعل ذهنی است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۷). در نتیجه باید بین این دو جنبه از حکم و حقیقتشان تفاوت قایل شویم و حکم را همان جنبه فعلی نفسانی شمرده، بُعد دیگر را که حالت انفعالی دارد، مربوط به امری دیگر بدانیم که نسبت حکمیه نامیده می‌شود. نسبت حکمیه، تصور محمول منتسب به موضوع است که حکم بر اساس باور یا عدم باور به این نسبت، ابراز و در واقع اعمال می‌شود.

در بسیاری از مواضع علامه طباطبائی مفاهیم اعتباری را حاصل استقلال‌نگریستن حکم در قضایا می‌داند؛ درحالی‌که در موضوعی دیگر، این مفاهیم را حاصل استقلال‌نگریستن نسبت حکمیه معرفی می‌کند. وی در رساله علم خود به این نکته اشاره می‌کند:

ممکن است ذهن ما به حکمی که بین موضوع و محمول ریخته‌گری نموده، توجه کند و از آن صورت رابط کلامی را که همان نسبت حکمیه است اخذ کرده و بدون استقلال در مفهوم بودن، آن را نسبت موجود در غیر تصور نماید. پس از این مرحله، لحاظ استقلال‌بدان نموده و آن را به مفهوم مستقلی تبدیل می‌سازد که حکایت از وجود فی‌نفسه دارد - نه وجود رابط - و با این صیانت، مفهوم وجود ساخته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶).

همان‌گونه که در این عبارات مشخص است، علامه ایجاد مفهوم وجود را مربوط به لحاظ استقلال‌نسبت حکمیه می‌داند. وی می‌گوید نسبت حکمیه وجود رابط است که فی‌نفسه لحاظ کردن آن، یا به عبارت دیگر استقلال‌نگریستن به آن، منشأ ایجاد مفهوم وجود خواهد بود. پیچیدگی حکم، موجب می‌شود بین نسبت حکمیه به عنوان تصور رابطه بین موضوع و محمول، و حکم به‌منزله فعلی نفسانی خلط صورت گیرد و ایجاد ابهام کند. لذا برخی نسبت حکمیه را

جزء مستقل قضیه، و برخی دیگر آن را بُعدی از حکم می‌شمارند. علامه طباطبائی درباره اجزای قضیه موجه برخلاف صدرالمتألهین و ابن‌سینا قایل به سه‌جزئی بودن قضیه است. وی نسبت حکمیه را جزء اجزای قضیه نمی‌داند. او معتقد است نسبت حکمیه جزء واقعی قضیه نیست و صرفاً از آن جهت که حکم به آن نیاز دارد وارد این مبحث شده است. به بیان واضح‌تر موضوع، محمول و حکم جزء واقعی قضیه‌اند و نسبت حکمیه خارج از قضیه است؛ ولی نفس برای حکم نیاز به تصور محمول در حالت انتساب به موضوع دارد، و این امر سبب ورود نسبت حکمیه به این مبحث شده است (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵۱). در واقع علامه نسبت حکمیه را مقدمه‌ای برای وصول به حکم می‌داند و آن را امری مستقل از حکم به‌شمار نمی‌آورد. نسبت حکمیه از نظر وی امری کاملاً ذهنی است که نفس برای ایجاد حکم آن را آماده می‌کند.

با توجه به روشن بودن تفاوت حکم و نسبت حکمیه (اکبریان، ۱۳۶۶، ص ۴۷) و نقش هر کدام در شکل‌گیری قضیه از دیدگاه علامه، نهایتاً باید اذعان کرد که ایشان دو منشأ برای مفهوم وجود معرفی می‌کند: ۱. حکم در قضایا؛ ۲. نسبت حکمیه، که رابطه این دو امر و رابطه هر کدام از این امور با وجود رابط در عبارات علامه مبهم است. گاهی حکم دارای وجودی رابط است که لحاظ استقلال آن موجب ایجاد مفهوم وجود می‌شود، و گاه نسبت حکمیه و وجود رابط آن موجب ایجاد مفهوم وجود است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶).

در هر صورت چه حکم را دارای وجود رابط بدانیم و چه نسبت را، یکی از این امور یا هر دوی آنها به دو طرف قضیه قائم بوده، وجود مستقل ندارند. در جریان ساخت مفاهیم اعتباری این وجود رابط به عنوان وجود مستقل و فی‌نفسه لحاظ می‌گردد و یا به عبارت علامه، به حکم در قضایا به صورت استقلالی نگریسته می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵۷). بر همین اساس انتزاع این مفاهیم عبارت از تبدیل وجود رابط به وجود فی‌نفسه است و این معنای انتزاع مفاهیم اعتباری حکمی است. در نتیجه بر خلاف تصور عام درباره معنای انتزاع مبنی بر تقشیر مفاهیم حقیقی به منظور رسیدن به مفاهیم اعتباری، انتزاع به معنای استقلالی دیدن حکم یا به تعبیر دیگر

فی نفسه لحاظ کردن وجودات رابط در قضایاست.

۲-۳-۴. شکل‌گیری مفاهیم اعتباری حکمی: هرچند علامه درباره شکل‌گیری مفاهیم اعتباری حکمی، قایل به استقلال لحاظ کردن حکم یا نسبت حکمیة ایجاد است و همین مقدار نیز بدیع است، وی به این مقدار بسنده نمی‌کند و درباره شکل‌گیری مفاهیم اعتباری حکمی، فرایند مفصلی برمی‌شمارد که نگاهی دقیق‌تر از نظریه او ارائه می‌دهد. این مراحل که از ایجاد یک قضیه تا دستیابی به مفهوم وجود و صفات و آن و همچنین مفهوم عدم ادامه دارند، بدین شرح‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۵۲-۴۸؛ همو، بی‌تا، ص ۲۵۸-۲۵۷):

۱. در نخستین مرحله صورت یک شیء از طریق حس در ذهن ایجاد می‌شود. مثلاً از طریق قوه بینایی سفیدی و سیاهی ادراک می‌شود و سپس آنچه به ادراک درآمده است، در خیال ذخیره می‌گردد؛
۲. سپس سفیدی‌ای دیگر به ادراک درمی‌آید و آن نیز در خیال ذخیره می‌شود؛
۳. هنگامی که قوه مدرکه سفیدی دوم را به خیال می‌برد، آن را عین سفیدی اول می‌یابد؛ درحالی‌که سفیدی را مانند سیاهی نمی‌دید. در واقع در میان دو سفیدی نسبتی می‌یابد که در میان سفیدی و سیاهی وجود ندارد؛
۴. در نتیجه این فعالیت یک حمل (سفیدی بر خود) و یک عدم‌الحمل (سفیدی بر سیاهی) به وجود می‌آید؛ اما از آنجا که نفس خود را درباره حکم اثباتی نسبت‌ساز می‌بیند، عدم فعل خود را درباره عدم‌الحمل کار و فعل می‌پندارد و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را، نسبتی مغایر با نسبت اثباتی می‌انگارد؛ بدین‌گونه نسبت‌پنداری «نیست» در مقابل نسبت خارجی و واقعی «است» پیدا می‌شود؛
۵. بر همین اساس یک قضیه حملیه «این سفیدی این سفیدی است»، و یک قضیه سلبيه «این سفیدی این سیاهی نیست» ایجاد می‌شود؛
۶. نفس، حکم در این قضایا را که فعل خود اوست، به صورت استقلالی و درحالی‌که مضاف به طرفین است لحاظ می‌کند. به این صورت نسبت حکمیة یا به تعبیر دیگر، نسبت موضوع و محمول به صورت استقلالی در نظر آورده می‌شود: مثلاً سفید بودن سفیدی، و سیاه نبودن سفیدی؛

۷. در مرحله نهایی این ترکیب وصفی مجرد از موصوفات می‌گردند و مفهوم وجود و عدم (بودن و نبودن) به دست می‌آیند. مفاهیمی دیگر مثل وحدت و کثرت نیز از این طریق حاصل می‌شوند؛

۸. قوه مدرکه انسان پس از تشکیل دو قضیه می‌یابد که در قضیه سلبيه دو طرف قضیه یکدیگر را طرد و دفع می‌کنند و از اینجا مفهوم کثرت نسبی یا عددی ایجاد می‌شود، درحالی‌که در قضیه موجه این طرد و کثرت وجود ندارد و از نبود کثرت، نفس مفهوم وحدت را می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۵). همچنین دیگر صفات وجود مانند وجود، قوه و فعل، از مفهوم وجود اخذ، و پس از آن ساخته می‌شوند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵۸).

براین اساس مفاهیم اعتباری حکمی از حکم در قضایا و استقلالی لحاظ کردن آن ایجاد می‌شوند که در رأس این مفاهیم، وجود و عدم قرار دارند. در این نظریه حکم به منزله فعلی نفسانی که از سنخ علم به شمار می‌آید، نفس را قادر می‌سازد که فعلش را محکی عنه قرار دهد؛ به این صورت که حکم را به شکل صورتی درمی‌آورد و مفهومی از آن می‌سازد. در واقع نفس قادر است به فعل خود که بر اساس واقعیتی خارجی ایجاد کرده، با نگاهی ثانوی، این بار به عنوان محکی عنه، آن هم به شکل تصور بنگرد و از آن مفاهیم جدید اعتبار کند.

ایجاد این مفاهیم به توانایی ذهن بشری بستگی دارد؛ چراکه ذهن انسان می‌تواند آنچه را به دست آورده دوباره و با نگاهی ثانوی بررسی کند؛ از این رو به نسبت‌هایی که بین اشیا یافته بود با نگاهی مستقل از طرفین قضیه (موضوع و محمول) می‌نگرد و از این طریق مفاهیم اعتباری شکل می‌گیرند (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۴-۶۹). بنابراین مفاهیم اعتباری حکمی تنها مربوط به انسان و قدرت ذهن انسانی در تحمل و کار بر روی مفاهیم‌اند.

##### ۵. نقد و بررسی نظریه علامه طباطبائی

از آنجاکه به معقولات ثانیة منطقی و مفاهیم اعتباری نفسی کمتر پرداخته شده و نحوه ایجاد آنها مشکل خاصی به ذهن متبادر نمی‌سازد، در این بخش به نقد و بررسی نظریه خاص علامه درباره مفاهیم اعتباری حکمی که در زمینه مفاهیم محوری فلسفه مطرح شده‌اند خواهیم پرداخت.

### ۵-۱. پرداختن به مفهوم وجود و حکایت آن از حقیقت وجود

مفهوم وجود و عوارض آن مثل وحدت و کثرت به‌رغم نقش بی‌بدیل در فلسفه، همواره مورد نوعی مسامحه و بی‌توجهی قرار گرفته‌اند. این مفاهیم که از مفاهیم اولیه و بدیهی فلسفی به‌شمار می‌آیند، معقولات ثانیه‌اند؛ ولی به نحوهٔ ایجاد و ویژگی‌های مفهومی آنها توجهی نشده است. این غفلت و مسامحه هنگامی شکل جدی به خود می‌گیرد که حقیقت وجود، کنه خفا و غیبت از انسان، ولی مفهوم آن اعراف‌الأشیاء دانسته می‌شود. این بدان سبب است که فلاسفه معتقدند حقیقت وجود عین خارجیت و تشخیص است و نمی‌تواند به ذهن که لزوماً با نبود آثار خارجی همراه است، وارد شود. در نتیجه حقیقت وجود هرگز به ذهن انسان راه نمی‌یابد، اما مفهوم آن بدیهی است و شناخته‌شده‌ترین مفهوم برای انسان دانسته می‌شود. اینجاست که نسبت و رابطهٔ حقیقت وجود و مفهوم آن می‌تواند کانون پرسش قرار گیرد و این پرسش مطرح شود که اولاً با توجه به عدم امکان ورود حقیقت وجود به ذهن و مفهوم‌سازی از آن، مفهوم وجود چگونه ایجاد می‌شود؟ ثانیاً این مفهوم که از حقیقت وجود خارجی ساخته نشده و از طریقی غیر از ورود مصداق خود به ذهن آمده، چگونه می‌تواند حاکی از حقیقت خارجی و نمایندهٔ آن دانسته شود؟ این پرسش‌ها یا به عبارت بهتر اشکالات در صورت بی‌پاسخ ماندن می‌توانند کل فلسفه و به‌ویژه فلسفهٔ اسلامی را از اعتبار و معقولیت خارج، و آن را منهدم کنند؛ چراکه وجود، محوری‌ترین مفهوم فلسفی است که تصور و تصدیق آن آغاز فلسفه به‌شمار می‌آید. در نتیجه معلوم نبودن رابطهٔ حقیقت وجود و مفهوم آن، و همچنین ابهام در منشأ ایجاد مفهوم وجود می‌تواند اصل فلسفه و امکان آن را به محاق برد.

باید توجه کرد که علامه طباطبائی نخستین کسی است که به اشکال مزبور پرداخته و نحوهٔ ایجاد مفهوم وجود را بررسی کرده است؛ لذا باید توجه او به چنین موضوعی را درخور تحسین دانست؛ زیرا تا پیش از او بحث‌ها بیشتر حول حقیقت وجود بود، اما ایشان به بحث مفهوم وجود و منشأ آن توجه کرد و ویژگی‌های مفهومی آن را بررسیید. وی دربارهٔ پیدایش مفهوم وجود، واسطهٔ میان مفهوم و حقیقت وجود را خالی یافت و در نتیجه حکم را به منزلهٔ حقیقتی دوجانبه

که هم حاکی از واقعیت خارجی است و هم فعلی نفسانی، منشأ مفهوم وجود دانست. علامه با استفاده از حکم، در پی ایجاد حکایتگری صحیح مفهوم وجود از حقیقت آن است؛ زیرا به اذعان خود او حکم از سویی حکایتگر بیرون از ذهن است و از این رو می‌تواند در زمره علم به‌شمار آید و از سوی دیگر خود فعلی نفسانی است که نفس آن را ایجاد می‌کند. به این ترتیب مفهوم وجود که حاصل از حکم است، هرچند توسط نفس ایجاد شده و مانند ماهیات مستقیم و به صورت انفعالی حاصل نمی‌شود، این فعل نفس، اختراع مفهوم وجود بدون توجه به خارج نیست؛ زیرا در حکم، جنبه علمی و حکایت از خارج نیز مطرح است.

در نتیجه علامه طباطبائی در مقام نخستین فیلسوف، به بررسی رابطه حقیقت وجود و مفهوم آن می‌پردازد. این نظریه علاوه بر ارزشی که از باب توجه به این موضوع مغفول مانده در فلسفه دارد، با محور قرار دادن حکم به منزله منشأ مفهوم وجود، در پی اصلاح رابطه مفهوم و حقیقت وجود و حکایت این مفهوم از آن حقیقت خارجی است؛ اما نمی‌توان آن را خالی از ابهامات و اشکالات دانست. در ادامه به بررسی این اشکالات خواهیم پرداخت.

## ۵-۲. حکم و ابهامات آن در نظریه علامه طباطبائی

در نظریه علامه طباطبائی درباره ایجاد مفاهیم اعتباری حکمی، حکم در قضایا منشأ مفهوم وجود دانسته می‌شود؛ به این صورت که حکم ابتدا در حال اضافه به طرفین خود لحاظ، و سپس به صورت مستقل به آن نگریسته می‌شود و ضمن این فعالیت ذهنی مفهوم وجود به دست می‌آید. در این نظریه همان‌گونه که در بخش مربوط به آن گذشت، گاهی حکم، و گاهی نسبت حکمیه به منزله مقدمه لازم جهت ابراز حکم و نه جزئی از قضیه، منشأ مفهوم وجود معرفی شده است؛ به گونه‌ای که فی نفسه لحاظ کردن وجود رابط آنها موجب ایجاد مفهوم وجود خواهد شد. ابهام درباره منشأ بودن حکم یا نسبت حکمیه و اینکه کدام یک وجود رابطی هستند که فی نفسه لحاظ کردن آنها مفهوم وجود را می‌سازد، موضوعی است که در این بخش به آن خواهیم پرداخت. حکم در نگاه بسیاری از حکما فعلی است نفسانی که ایقاع یا قطع نسبت می‌کند



(صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۵). از این رو حکم به منزله فعل نفسانی، با علم که حالتی انفعالی دارد، ناسازگار است: «فقد علم منه أن التصدیق قسم من التصور المطلق، وأن الحكم فعل من أفعال النفس غیر داخل تحت العلم التصوری الانفعالی» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۵).

در نتیجه حکم را به منزله امر واحد نمی‌توان دارای دو جنبه فعلی و انفعالی دانست؛ زیرا به‌رغم بیان اکثر فلاسفه مبنی بر فعل نفس بودن حکم، جنبه فعل و انفعال در یک امر جمع نمی‌شوند. در نتیجه باید نسبت حکمیه را که با حکم رابطه‌ای تنگاتنگ دارد و مقدمه آن به‌شمار می‌آید، امر انفعالی و علمی دانست که در حکم لحاظ شده است. در نتیجه دو جنبه داشتن حکم مربوط به خود حکم نیست؛ بلکه حکم فعلی نفسانی است؛ یعنی همان اذعان به نسبت حکمیه که انفعالی و علمی است. در واقع حکم امری بسیط است که از اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول حکایت می‌کند و فعلی نفسانی است، و متعلق حکم نسبت حکمیه اتحادیه است و تا این نسبت نباشد، حکمی که فعل نفس است تحقق نخواهد یافت (اکبریان، ۱۳۶۶، ص ۴۷).

حقیقت آن است که حکم، متعلق به تصدیق (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶۵) و وجود رابط، متعلق به قضیه است و تصدیق با قضیه متفاوت است. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌آورد: در عبارات علامه طباطبائی که موضوع، محمول و حکم از اجزای قضیه دانسته شده است، قضیه و تصدیق سهواً از یکدیگر جدا نشده‌اند؛ با اینکه از همدیگر منفک‌اند؛ زیرا اجزای قضیه موضوع، محمول و وجود رابط است، ولی حکم در ناحیه تصدیق است نه ناحیه قضیه (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۶-۹۸).

وی بر این باور است که هرچند علامه نسبت حکمیه را که مقدمه حکم به‌شمار می‌آید، جزء قضیه نمی‌داند و عبارات او با به‌شمار آوردن نسبت حکمیه در تصدیق هماهنگی دارد، حکم را از اجزای قضیه می‌داند، و این در حالی است که هر دوی این امور به تصدیق که به صورت بسیط در نفس موجود است، تعلق دارند (همان، ص ۹۸).

توضیح آنکه تصدیق به دو معنا یا دو شکل می‌تواند در نظر آورده شود: اگر تصدیق به معنای حکم در نظر گرفته شود، به صورت بسیط در نفس است و اگر به صورت قضیه بیان شود، مرکب

از چند جزء است (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶۵)؛ به این صورت که تصدیق همراه با حکم در نفس به صورت بسیط یعنی اعتقاد شخص به چیزی وجود دارد، و هنگامی که فرد این اعتقاد را به صورت قضیه بیان می‌کند، آن قضیه دارای موضوع، محمول و وجود رابط خواهد بود. در واقع آنچه معادل حکم تصدیق در قضیه وجود دارد، وجود رابط است که موضوع و محمول را به یکدیگر متصل می‌سازد. آیت‌الله جوادی آملی حکم را به سبب فعل نفس بودن جزء تصدیق می‌شمارد: حکم ایجاد است و ایجاد در حریم تصدیق است، و آنچه در حریم قضیه است، وجود است؛ یعنی وجود رابط که به سبب حکم ایجاد می‌شود و در قضیه قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷).

بنابراین بیان علامه درباره اینکه حکم در قضایا یا نسبت حکمیه می‌تواند منشأ مفهوم وجود قرار گیرد، بیانی مسامحه‌آمیز است؛ چراکه آنچه در قضایا موجود است، وجود رابط است که معادل حکم در تصدیق است. در نتیجه وجود رابط در قضایاست که می‌تواند با استقلالی لحاظ شدن، منشأ مفهوم وجود در نظر گرفته شود.

باید توجه داشت که هر چند علامه طباطبائی در بسیاری از مواضع، تلقی استقلالی وجود رابط را منشأ مفهوم وجود می‌داند، این وجود رابط را محقق در نسبت حکمیه (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶) یا خود حکم می‌داند که با توجه به تفاوت جایگاه حکم و نسبت حکمیه و وجود رابط نمی‌تواند پذیرفته شود. البته توجه او به فی نفسه لحاظ کردن وجود رابط، نشان‌دهنده منظور اصلی وی در منشائیت وجود رابط در ایجاد مفهوم وجود است که البته با مسامحه در بیان همراه است. در هر صورت باید توجه داشت که می‌توان با اصلاح بیان علامه درباره حکم، اصل نظریه وی را حفظ کرد و وجود رابط در قضایا را منشأ مفهوم وجود دانست؛ به این صورت که وجود رابط در قضایا همان حکم در تصدیق است که در قضیه ظهور کرده است؛ در نتیجه حکم و نسبت حکمیه که دارای ویژگی فعلی و انفعالی‌اند و این ویژگی موجب حفظ حکایتگری مفهوم وجود از حقیقت آن می‌شد، به نحوی در وجود رابط در قضایا حضور دارند، و فی نفسه لحاظ کردن چنین وجود رابطی، مفهوم وجود را حاصل می‌کند.

### نتیجه‌گیری

نظریه علامه طباطبائی درباره اعتباریات را باید بخش مهمی از نظریه ایشان در مورد معقولات دانست؛ چراکه او در این موضوع به بحث در مورد مفاهیم بسیار مهمی مانند وجود و ملحقات آن می‌پردازد که مفاهیم اصلی فلسفه به‌شمار می‌آیند و ضمن بیان اینکه این مفاهیم در ذهن ساخته می‌شوند، رابطه آن با خارج و واقع‌نمایی آنها را تبیین می‌نماید.

در این نظریه علامه با تأکید بر نفس و مهم‌تر از آن حقیقت حکم، به‌منزله امری که واسط بین نفس و خارج است، می‌تواند منشأ شکل‌گیری این‌گونه معقولات را تبیین نماید. معرفی حکم به‌منزله ریشه اصلی تشکیل مفهوم وجود و ملحقات آن، این نقطه قوت را دارد که هم از سویی علم است و واقع‌نمایی دارد، و هم فعلی است که نفس خود را ایجاد می‌کند؛ در نتیجه می‌توان مفهوم وجود را از آن ساخت که در این صورت هم ساخت مفهوم وجود توسط نفس صورت می‌گیرد و هم این مفهوم اختراعی و بی‌ارتباط با عالم خارج نیست. البته بیان علامه دارای ابهاماتی نیز هست که هرچند نیاز به اصلاح دارد، اما خللی به اصل نظریه وارد نمی‌سازد.

منابع .....

- اکبریان، رضا، ۱۳۶۶، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، چ سوم، تهران، اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، ۱۳۸۸، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، التصور و التصدیق، چ پنجم، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۸، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، چ ششم، قم، صدرا.
- ، ۱۴۲۰ق، بدایة الحکمه، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۸۸، مجموعه رسائل (رساله الولایه، علم، برهان و علم امام)، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، بی تا، نهایة الحکمه، قم، جامعه مدرسین.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، مجموعه آثار، ج ۹ (جلد پنجم از بخش فلسفه، شرح مبسوط منظومه ۱)، ج ۱۰ (جلد ششم از بخش فلسفه، شرح مبسوط منظومه ۲)، چ یازدهم، تهران، صدرا.

## جایگاه فلسفه در روش تفسیری علامه طباطبائی با تأکید بر بحث فاعلیت الهی\*

dibaji@ut.ac.ir

سیدمحمدعلی دیباجی / دانشیار دانشگاه تهران

s.r.moosavi@ut.ac.ir

کسب سیدروح‌الله موسوی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۶

دریافت: ۹۳/۴/۱۸

### چکیده

این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش است که فلسفه علامه طباطبائی چه تأثیری بر تفسیر ایشان گذاشته و به عبارت دیگر فلسفه چه جایگاهی در شیوه تفسیری ایشان دارد؟ در این مقاله کوشیده‌ایم تا به صورت عینی و تطبیقی به این پرسش بپردازیم. در این جهت به‌عنوان نمونه، موضوع فاعلیت الهی را - که از سویی از مباحث مهم فلسفی در طول تاریخ فلسفه بوده و از سویی از موضوعات مهم و متکرر قرآنی است - در تفسیر و فلسفه علامه بررسی و مقایسه کرده‌ایم. براساس نتایج این پژوهش، دانش گسترده فلسفی علامه و استفاده آگاهانه و روشمند از آن در تفسیر، نه تنها به تحمیل معانی فلسفی بر قرآن و عبور از ظواهر الفاظ آن نینجامیده، بلکه در کنار یاری رساندن مفسر برای داشتن فهمی گسترده‌تر و رسیدن به لایه‌های معنایی عمیق‌تر، زمینه را برای التزام هرچه بیشتر به ظاهر قرآن فراهم آورده است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، میزان، فلسفه، تفسیر، فاعلیت الهی.

### مقدمه

به اعتقاد بعضی از بزرگان، تفسیر *المیزان* بهترین تفسیری است که در میان شیعه و سنی از صدر اسلام تا به امروز نوشته شده است (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۸۶). بی‌گمان این امتیاز برخاسته از شخصیت ممتاز و ویژگی‌های علمی نویسنده این تفسیر، یعنی علامه طباطبائی است. از سویی یکی از ابعاد برجسته و بلامنازع شخصیت علمی علامه، بعد فلسفی و حکمی اوست. حال پرسش این است که آیا این توشه عظیم فلسفی علامه بر تفسیر ایشان تأثیر گذاشته است یا نه؛ و به فرض مثبت بودن پاسخ، سازوکار این تأثیر به چه صورت بوده است؟ به‌رغم اهمیت این پرسش، کمتر بدان پرداخته شده و در صورت پرداختن، شیوه علامه در برخورد با فلسفه در تفسیر متفح نگشته و به عبارات کلی بسنده شده است. نویسنده‌ای به این پرسش چنین پاسخ گفته است:

علامه فیلسوف شهیری بود و کتب و مقالات زیادی دربارهٔ اباحت فلسفی نوشته بود؛ اما با وجود این، نمی‌بینیم که او (علامه طباطبائی) در جاری ساختن فلسفه بر قرآن از حد اعتدال خارج گردد، بلکه بحث‌های فلسفی را از بیان آیات متمایز نموده و کار کسانی که تفسیر را با فلسفه مخلوط ساخته‌اند را ناپسند شمرده است. از این رو ایشان در این باره راه میانه را پیموده است (اسدی‌نسب، ۱۴۳۱ق، ص ۳۶۰).

این نویسنده در ادامه می‌گوید: «ما در ادامه یک نمونه می‌آوریم که علامه در تفسیر آیات کریمه از برخی آرای ستوده فلسفی استفاده نموده است...» (همان)؛ اما پرسش این است که این راه میانه یا اعتدال که علامه - به قول این نویسنده - در تفسیرش نسبت به فلسفه در پیش گرفته چیست؟ آن آرای فلسفی ستوده که علامه در تفسیر آیات از آنها بهره جسته، چه سنخی از آرای فلسفی هستند؟ اینها پرسش‌هایی‌اند که این نویسنده و دیگر نویسندگانی که به بررسی تفسیر *المیزان* پرداخته‌اند به آنها پاسخ نداده‌اند. نویسنده دیگری هم که بر اساس ادعای کلی‌اش معتقد است «تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول یک اصل کلی از دانش هرمنوتیک یعنی ابتدای تفسیر و فهم متون بر پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر بوده است» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۷، ص ۸) سعی بر این دارد که نشان دهد علامه نیز از این کبرای کلی مستثنا نیست و اشکال علامه در

مقدمه تفسیر *المیزان* بر عرفا و فلاسفه به سبب تطبیق پیش فرض هایشان بر قرآن بر خود او هم وارد است؛ زیرا او نیز پیش فهم‌هایی دارد و با نگرش خاصی به موضوعات و علوم مختلف - من جمله فلسفه - به سراغ فهم قرآن رفته است (همان، ص ۱۳۰).

تنقیح روش علامه در نحوه برخورد با فلسفه در تفسیر *المیزان*، علاوه بر روشن ساختن بُعدی از روش این تفسیر، به پرسش‌های طرح شده پاسخ می‌دهد و نقطه‌های ابهام را روشن می‌سازد؛ داوری‌ها درباره این تفسیر شریف را بر ترازو می‌گذارد و در صورت برکسی نشستن، الگویی مناسب در شیوه صحیح بهره‌گیری از علوم دیگر در تفسیر را ارائه می‌دهد.

#### ۱. چیستی فلسفه در نگاه علامه طباطبائی

علامه در *بداية الحکمه*، فلسفه اولی یا حکمت الهی را علمی معرفی می‌کند که از احوال موجود بما هو موجود بحث می‌کند. به نظر ایشان هدف این علم شناخت کلی موجودات و بازشناسی آنها از آنچه حقیقی و واقعی نیست و همچنین شناخت علل عالیه وجود و به‌ویژه علت اولی و اسما و صفات اوست (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۶). ایشان در *نهاية الحکمه* با معرفی عناصر اصلی این علم و شروطی خاص، مجموع آنها را فلسفه نامیده است. این عناصر و شروط که با هم ارکان فلسفه را می‌سازند، عبارت‌اند از: موجود کلی، مطلق و بما انه موجود به عنوان موضوع، تساوی حکم به تنهایی و یا به همراه مقابل آن با موضوع، برهانی بودن بحث و یقینی بودن نتیجه (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۸)؛ اما علامه در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* که به عنوان نقدی بر بحث‌های ماتریالیسم دیالکتیک نوشته شده است، تعریفی را برای فلسفه بیان می‌کند که فلسفه متافیزیک و فلسفه ماتریالیسم، هر دو را دربر می‌گیرد. براین اساس به نظر ایشان بحث فلسفی بحثی است که به اثبات وجود و عدم اشیا می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۳۲). همچنین برخلاف دیگر علوم که به موضوعی ویژه می‌پردازند، نظر فلسفه اطلاق دارد و به موجودی ویژه مقصور نیست. ایشان در یک تقسیم‌بندی، مکاتبی را که متعرض وجود و عدم اشیا می‌شوند به دو قسم «فلسفه» و «سفسطه» (رئالیسم و ایدئالیسم) تقسیم می‌کند و همچنین مکتب فلسفی را از

نقطه نظر اثبات و عدم اثبات «ماوراء الطبیعه» به دو مکتب «ماوراء الطبیعه» (متافیزیک) و مادی (ماتریالیسم) منقسم می‌داند (همان، ص ۳۲). علامه در جای دیگری هم، بحث‌های ماتریالیسم دیالکتیک را همانند متافیزیکی که خود به آن معتقد هستند، نوعی فلسفه برمی‌شمرد؛ اما به نظر ایشان، سخن در این است که کدام یک از این دو فلسفه مقدمات لازم خود را راست و درست اخذ می‌کنند، که به نظر علامه این فلسفه همان فلسفه ماوراء الطبیعه یا فلسفه متافیزیک است؛ زیرا برخلاف دیگر علوم که روی فرضیه‌هایی کار می‌کنند که با پیشرفت و توسعه تجربه تحول می‌یابند، فلسفه متافیزیک روی بدیهیات کار می‌کند و بر همین اساس نظر علمی ثابتی را نتیجه می‌دهد (همان، ص ۳۰).

از آنچه علامه در آثار فلسفی خود درباره چستی فلسفه بیان کرده می‌توان نتیجه گرفت که ایشان هر نوع عقل‌ورزی را فلسفه نمی‌نامد؛ بلکه آن را در قالب یک علم و یک نظام به عنوان فلسفه می‌شناسد که دارای موضوع، غایت، روش، مبادی و مسائل ویژه خود است. از سویی به نظر ایشان گاهی فلسفه مقدمات لازم خود را به صورتی صحیح و درست اخذ می‌کند و دستمایه و نقطه حرکت عقلی خود را بدیهیات قرار می‌دهد و به عبارت دیگر، استدلال در آن از حیث ماده و صورت یقینی است، و گاه هیچ‌کدام و یا دست‌کم یکی از این شروط را رعایت نمی‌کند. علامه از فلسفه نوع اول در عین فلسفه خواندن آن، تعبیر به «متافیزیک ما» می‌کند (همان، ص ۴۷) و بر این اساس ما هم نوع دوم فلسفه‌ای را که ایشان معرفی کرده، «فلسفه دیگران» می‌نامیم. بنا بر آنچه گفته شد، نقطه مقابل «فلسفه ما» یعنی «فلسفه دیگران»، بر مقدمات صحیح و درست قرار نگرفته و به طور تام شروط برشمرده در «فلسفه ما» را ندارد. در این ملاک تفاوت ندارد که این فلسفه در اندیشه‌های اندیشمندان غربی رخ بنماید و یا در دیدگاه‌های نحله‌ای فکری از مسلمانان (همچون برخی از متکلمان) ظاهر شود. اما نوع دیگری از عقل‌ورزی هست که علامه از اطلاق فلسفه بر آن می‌پرهیزد و در تفسیر المیزان آن را «راه اندیشه درست» می‌نامد:

وهذا الإدراک العقلی أعنی طریق الفکر الصحیح... إنما هو الذی نعرفه بالخلقة

والفطرة مما لا یتغیر ولا یتبدل ولا یتنازع فیہ إنسان وإنسان، ولا یختلف فیہ اثنان.



این ادراک عقلی که همان راه اندیشه درست است، همان است که ما آن را بالفطره می‌شناسیم و نه تغییر می‌کند و نه متغیر می‌گردد و نه هیچ دو انسانی در آن تنازع یا اختلاف دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۵)؛ اما این راه اندیشه درست که ما آن را بالفطره می‌شناسیم چیست؟ علامه این راه را همان اعتماد بر قضایای اولیه بدیهی تردیدناپذیر و نیز قضایای بدیهی، اولی و تردیدناپذیر ملازم آن قضایای اولیه بدیهی، و همچنین استنتاج مبتنی بر این بدیهیات در قالب صورت‌هایی ویژه مانند قیاس اقترانی و استثنایی می‌داند (همان، ص ۲۵۶). این‌گونه ادراک عقلی، عقل منطقی صرف نیست، بلکه کاربرد منطقی در حوزه بدیهیات و برهان است؛ اما تفاوت آن با فلسفه این است که موضوع آن تنها وجود نیست و از طرفی تصدیق قضایای آن برای همه انسان‌هایی که دارای فطرت و عقل سلیم‌اند، امکان‌پذیر است و اختلاف در آن راه ندارد.

علامه علاوه بر اینکه در جای‌جای تفسیر *المیزان* این عقل فطری را در کشف مراد به کار گرفته، در مقدمه هم اذعان کرده که در عین استفاده نکردن از نظریات فلسفی، تنها از مقدمه بدیهی و یا عملی (مجربات یقینیه) که افهام در آن اختلاف ندارند استفاده خواهد کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲): «واحترزنا فیها عن أن نضع الّا نکته أدبیه یحتاج إليها فهم الأسلوب العربی أو مقدمه بدیهیه أو عملیه لا یختلف فیها الأفهام». این ابتدای به منطقی فطرت و بداهت اگرچه از نتایج حکمت‌اندیشی علامه است، ولی چون بر مبنای نظام فلسفی خاصی نیست، حکمی فطری و عقلی محسوب می‌گردد.

علامه از این نوع عقل‌ورزی که هیچ اختلافی در آن نباشد و همه به آن حکم کنند به گونه‌های مختلف تعبیر کرده و با نام‌های عقل صریح (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۴؛ ج ۷، ص ۳۳۲؛ ج ۹، ص ۳۹۷؛ ج ۱۰، ص ۶۱)، عقل فطری (همان، ج ۶، ص ۳۶۴؛ ج ۷، ص ۲۴۷؛ ج ۷، ص ۳۷۹؛ ج ۱۰، ص ۲۱؛ ج ۱۳، ص ۳۱۱)، عقل ضروری (همان، ج ۱، ص ۷۵؛ ج ۸، ص ۳۱۸ و ۵۶)، عقل سلیم (همان، ج ۱، ص ۴۰۲؛ ج ۲، ص ۱۹۳ و مواضع متعدد دیگر)، و عقل عادی (همان، ج ۱، ص ۱۸۳) از آن یاد کرده است و هنگام تعارض با ظاهر، آن را ترجیح داده است. به نظر می‌رسد این نوع عقل‌ورزی، ادراک بدیهیات و لوازم بین‌المعنی الاخص و بین‌المعنی الاعم آنها و نیز

لوازم غیرین آنها را که از استدلالی روشن و واضح حاصل شوند، دربر بگیرد. براین اساس ممکن است این نوع عقل‌ورزی، برخی از قضایای روشن و غیرمختلف فیه «فلسفه‌ما» را نیز شامل گردد.

## ۲. آسیب‌شناسی تفسیر فلسفی در نگاه المیزان

عَلَّامَه در مقدمه تفسیر المیزان به آسیب‌شناسی روش‌های تفسیری می‌پردازد. او در این میان به بیان رویکرد خطای اهل حدیث در بسنده کردن به ظهور مآثورات، عدم بحث علمی در تفسیر و همچنین عدم مراجعه به عقل و نیز به بیان خطای متکلمان و متصوفه در تحمیل (یا به قول ایشان در تطبیق) دیدگاه‌های خود بر آیات کتاب الهی می‌پردازد و فلاسفه را مبتلا به همان خطای متکلمان و متصوفه می‌شمارد. به گفته عَلَّامَه، فلاسفه و به‌ویژه فلاسفه مشاء در ورطه تطبیق و تأویل آیاتی افتادند که با آنچه در فنون مختلف فلسفه، اعم از ریاضیات، طبیعیات، الهیات و حکمت عملیه مسلم انگاشته می‌شد، در ظاهر مخالف بود. در این میان فلاسفه به تأویل آیاتی پرداختند که با فرضیات و اصول موضوعه‌ای که به تصریح خود فلاسفه نه بین و بدیهی بودند و نه مبین و مبرهن، مغایرت داشتند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷). عَلَّامَه کسانی را نیز که به تفسیر پوزیتیویستی یا پراگماتیستی آیات قرآن پرداخته‌اند، دچار همین خطای تطبیق می‌داند (همان، ص ۸).

این در حالی است که به نظر عَلَّامَه طباطبائی از آنجا که قرآن فصیح‌ترین کلام است، هیچ ابهام و پیچیدگی مفهومی‌ای در آیات آن و حتی در آیات متشابه وجود ندارد؛ بلکه ابهام و پیچیدگی در تعیین مراد و مصداقی است که آن مفهوم بر آن منطبق است. به نظر ایشان برای اینکه از خطا در تعیین مصداق برکنار باشیم، دو راه وجود دارد: یکی اینکه در مسئله‌ای که آیه به آن پرداخته، نخست بحث نظری و فلسفی کنیم و سپس آن آیه را بر نتیجه حقی که یافتیم حمل کنیم؛ راه دوم این است که با تفکری که خود قرآن به آن دعوت کرده است، قرآن را با خود قرآن تفسیر کنیم؛ اما به نظر عَلَّامَه، قرآن راه اول را خوش نمی‌دارد و از طرفی معصومان علیهم‌السلام در هیچ موردی، با دلیلی نظری یا فرضیه‌ای علمی به تفسیر آیه‌ای نپرداخته‌اند؛ حال آنکه راه دوم را طریق مستقیم و شیوه‌ای می‌داند که معصومان علیهم‌السلام، ما را به آن فراخوانده‌اند (همان، ص ۱۱).

براین اساس ملاک اصلی در فهم آیات الهی و استخراج معنای آنها در نظر علامه، تمسک به ظهورات است. علامه تصریح می‌کند که قرآن در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود (طباطبائی، بی تا - ب، ص ۲۷). ایشان معتقد است که الفاظ قرآن دارای ظهورند و این ظاهر حجیت دارد (همان، ص ۲۸) و دیگران هم می‌توانند با اعمال سلیقه‌ای که از معلمان حقیقی (معصومان) آموخته‌اند، مراد قرآن مجید را از ظواهر آیاتش بفهمند (همان، ص ۳۰).  
با دقت در آنچه گذشت می‌توان آسیب‌هایی را که علامه در مسیر تفسیر صحیح قرآن برشمرده در این نکات خلاصه کرد:

۱. بسنده کردن به ظهورات در تفسیر و عدم بحث علمی و مراجعه به عقل؛

۲. تأویل آیات براساس فرضیات و اصول غیربدیهی و نامبرهن؛

۳. تحمیل نظریات فلسفی، عرفانی، کلامی و علمی بر قرآن.

براین اساس علامه در تبیین روش خود در تفسیرش برای نیفتادن در ورطه تطبیق که دیگران در آن افتاده‌اند، وعده می‌دهد که در بحث از آیات شریفه از اعتماد به دلیل نظری فلسفی پرهیزد:  
وسنضع ما تيسر لنا بعون الله سبحانه من الكلام على هذه الطريقة في البحث عن الآيات الشريفة في ضمن بيانات، قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجة نظرية فلسفية أو إلى فرضية علمية، أو إلى مكاشفة عرفانية (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲).  
این در حالی است که علامه به خواننده وعده می‌دهد بی‌آنکه از شیوه بحث خارج شود در این تفسیر از بحث‌های مختلفی از جمله مباحث فلسفی و علمی استفاده کند:

ثم وضعنا أبحاثاً مختلفة، فلسفية وعلمية وتاريخية واجتماعية وأخلاقية، حسب ما

تيسر لنا من البحث... من غير تعد عن طور البحث (همان، ص ۱۴).

در مباحث پیش‌رو چگونگی استفاده علامه را از کارکردهای فلسفه بی‌آنکه در آسیب‌های برشمرده در تفسیر گرفتار آید بررسی خواهیم کرد.

اکنون از مباحث مهم الهیات به فاعلیت الهی و تصویر آن در المیزان نیم‌نگاهی می‌افکنیم.

### ۳. چیستی فاعلیت الهی

خداوند چگونه عالم را آفریده و چگونه در آن تصرف می‌کند؟ پاسخ به این پرسش خود از بحث‌های مهمی است که فیلسوفان با عنوان «فاعلیت الهی» در دستگاه فلسفی خود به آن پرداخته و نظر خود را درباره نحوه اعمال فاعلیت خداوند بیان داشته‌اند. فاعلیت الهی نزد ارسطو با محرک ازلی خواندن خداوند معنا می‌یابد (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۹۵)؛ اما فلوطین در جایی فاعلیت الهی را به خورشید تشبیه کرده است که نورافشانی‌اش آفرینش و فاعلیت اوست (افلوطین، ۱۹۹۷، ص ۴۳۰) و در جایی دیگر از فاعلیت الهی به فیض و سرریز شدن تعبیر کرده است (همان، ص ۴۳۶). کندی فاعلیت الهی را به صورت ایجاد از عدم و تأییس الأیسات عن لیس (کندی، بی‌تا، ص ۱۳۵) دانسته و این عمل ویژه حق را ابداع می‌نامد. او فاعل اول را از این جهت که تنها فاعل است و نه منفعل، فاعل حقیقی و غیر او را از آنجاکه منفعل‌اند، فاعل مجازی می‌خواند (همان). در دیدگاه فارابی فاعلیت الهی به نحو تعقل الهی تبیین شده است و به تعبیر او «کَلَّ ما یصدر عن واجب الوجود فإئما یصدر بواسطة عقلیته له» (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۰). تفسیر فاعلیت الهی در نگاه ابن‌سینا به دیدگاه عارفانه نزدیک می‌شود. او فاعلیت الهی را به این صورت شرح می‌کند که خداوند ذات خود را مورد تعقل قرار می‌دهد: «الحق الأول إنما فعله الأول وبالذات أنه یعقل ذاته التي هی لذاتها مبدأ لنظام الخیر فی الوجود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۳). در دیدگاه سهروردی، فاعلیت خدا همان اشراق اوست که موجودی را ایجاد و سپس کمال می‌بخشد در عین حال، نوع این اشراق همانا علم و رابطه او و معلول‌هایش رابطه حضور است (دیباچی، ۱۳۸۶). این دیدگاه که فعل الهی را همان علم او می‌داند بعدها «فاعلیت بالرضا» نام گرفت (همان، ص ۲۰). عارفانی همچون صاحب فصوص و فتوحات و نیز ملاصدرا فاعل کل را، فاعل بالتجلی می‌دانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹). سرانجام برخی حکمای معاصر همچون مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای با الهام از دیدگاه عارفان، فاعلیت خداوند را در آینه فاعل بالعشق دیده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۷۰).

#### ۴. فاعلیت الهی در فلسفه علامه طباطبائی

علامه در *بدایة الحکمه* علت فاعلی را چنین تعریف می‌کند: «هی التي تفيض وجود المعلول وتفعله» (طباطبائی، بی تا- الف، ص ۸۹). چنین تعریفی از علت فاعلی که آن را هستی‌بخش معرفی می‌کند جا برای فاعلیت غیر از خداوند باقی نمی‌گذارد و مقام علت فاعلی را در او منحصر می‌کند. البته این رویکرد در *نهایة الحکمه* در فصلی با عنوان «لا مؤثر فی الوجود بحقیقة معنی الکلمة الا الله» مبرهن می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۶). علامه در فصلی به اثبات وجود علت فاعلی یا همان علت هستی‌بخش پرداخته است. به بیان ایشان، حیثیت و نسبت هریک از ماهیت و آنچه مرجح وجود برای ماهیت است نسبت به وجود یکسان نیست؛ بلکه ماهیت حیثیتی شبیه اخذ نسبت به وجود دارد و همه مرجح (آنجا که علت فاعلی، علت تامه است)، یا جزء مرجح (آنجا که علت فاعلی جزء علت تامه است) حیثیتی شبیه اعطا نسبت به وجود دارد. بنابراین ماهیت، حیثیت فقدان دارد و مرجح دارای حیثیت وجدان است. ماهیت در عین داشتن حیثیت فقدان نمی‌تواند حیثیت وجدان را نیز داشته باشد؛ زیرا حیثیت وجدان و حیثیت فقدان، متنافیان هستند. از این رو ماهیت نیازمند فاعلی است که وجود را اعطا کند تا این ماهیت آن را اخذ نماید. لذا علت مادی برای وجود یافتن بسنده نیست؛ زیرا حیثیت و شأن آن قبول است که ملازم با فقدان می‌باشد (طباطبائی ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۱).

باید دانست که مؤثر، موجد، هستی‌بخش و علت فاعلی و فاعل همه یک چیزند و علت تامه، هستی‌بخش نیست مگر به سبب دارا بودن علت فاعلی. علامه دو دلیل برای اثبات انحصار فاعلیت در خداوند، یکی بر اساس نظر مشاء و دیگری بر مبنای نظر صدرالمتهلین می‌آورد و اولی را دقیق و دومی را ادق می‌خواند. بر اساس برهان اول، اگرچه فاعل‌های دیگری وجود دارند، نهایتاً علت‌العلل و فاعل مبدأ وجود دارد که موجد همه فاعل‌های دیگر و فاعل آنهاست؛ بنابراین تنها یک فاعل وجود دارد و او خداوند است. طبق برهان دوم، آنچه وجود دارد، یا علت است یا علتی است که معلول هم هست و یا تنها معلول است؛ دو تای اخیر چون معلول‌اند وجودشان ربطی و متقوم به علت صرف و بسیط است. در این صورت معلول‌ها، تعدادشان هر چه

باشد وابسته به علت‌اند و از خود وجودی ندارند و همه، تجلیات و آیات اویند (همان، ص ۲۲۷).  
عَلَّامَه در فصلی جداگانه، با تبیین و اثبات قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» به نحوه اعمال فاعلیت الهی پرداخته است. الواحد چیزی است که مرکب از اجزا و جهات نبوده، کثیر عددی نیز نباشد. بنا بر قاعده الواحد (لا یصدر من الواحد الا الواحد) چنین واحدی، تنها می‌تواند یک معلول داشته باشد؛ زیرا علت، ذات و وجود «الواحد» است و از سویی بین علت و معلول هم باید مسانخت وجود داشته باشد؛ زیرا اگر بین علت و معلول مسانخت برقرار نباشد، لازمه‌اش صدور هر معلولی از هر علتی است. حال اگر از واحد بسیط بیش از یکی صادر گردد، لازم می‌آید که در علت هم جهات متعدده فرض گردد که این با بساطت واحد سازگاری ندارد و خلف پیش می‌آید.

به نظر فلاسفه، از آنجاکه رابطه علت و معلول یک رابطه عینی و واقعی است، اگر کسی این قاعده را نپذیرد، در حقیقت مقدمات آن را خوب درک نکرده است؛ وگرنه با درک مقدمات، حکم به نتیجه که همین قاعده باشد، بدیهی خواهد بود (همان، ص ۲۱۵). عَلَّامَه به تبع حکمت متعالیه، خداوند را فاعل بالتجلی می‌داند که در آن خداوند به فعل علم تفصیلی پیشینی دارد و همین علم او برای تحقق فعل کافی است و علاوه بر این، علم او زاید بر ذاتش نبوده، بلکه عین ذات اوست (همان، ص ۲۲۲).

عَلَّامَه واپسین فصل کتاب *نهایة الحکمه* را به موضوع دوام فیض الهی اختصاص داده و در آنجا قدرت الهی را همان علیت او برای ماسوایش و مبدأیت او برای ایجاد تعریف کرده و آن را عین ذات متعالی‌اش شمرده، و لازمه چنین قدرتی را دوام فیض و استمرار رحمت الهی دانسته است (همان، ص ۳۹۲). از این رو فاعلیت الهی امری مستمر و دایمی است.

##### ۵. فاعلیت الهی در تفسیر المیزان

در این بخش فاعلیت الهی را در تفسیر *المیزان* بررسی می‌کنیم تا بدانیم عَلَّامَه طباطبائی در *المیزان* در مقام یک مفسر، بحث فاعلیت الهی را چگونه مطرح ساخته و چگونه آیات مربوط به فاعلیت الهی را تفسیر کرده است. با توجه به اینکه در بخش پیشین مقاله با دیدگاه عَلَّامَه نسبت به

فلسفه و نیز مباحث فلسفی علامه در باب فاعلیت الهی آشنا شدیم و نتایج آنها را از نظر گذراندیم، می‌توانیم به رهگیری و تطبیق آن مباحث در تفسیر علامه و آزمون نحوه تأثیر آنها در شیوه تفسیری ایشان پردازیم.

### ۵-۱. فعل و فاعلیت الهی

علامه پس از شرح و تفسیر آیه ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (اسراء: ۸۴) به روش تفسیر قرآن به قرآن، در بحثی جداگانه و با عنوان «بحث فلسفی» مقام را مناسب دیده است تا سخن از سنخیت فعل و فاعل به میان آورد. براساس بیان ایشان، حکما معتقدند که بین فعل و فاعلش (معلول و علت فاعلی) رابطه ذاتی و سنخیت وجودی برقرار است که براساس آن وجود فعل، مرتبه نازله‌ای از همان وجود فاعل است. به نظر آنان دلیل این مسانخت این است که اگر این مسانخت نباشد، نسبت این فاعل با فعلش مثل نسبت آن با دیگر افعال است و دیگر نسبت صدور این فعل از آن فاعل معنایی ندارد.

علامه این بحث را با عنوانی جدا و به صورت متمایز از نگاه قرآن پی گرفته، می‌گوید:

قرآن اشیا را با تمام اختلافشان، آیات که بر اسما و صفات الهی دلالت می‌کنند، معرفی می‌کند. هر شیء چه در وجود خود و چه در هر بعدی از وجود خود آیه و نشانه‌ای از عظمت کبریای الهی است. از طرفی آیه و نشانه از جهت آیه و نشانه بودن، وجودش مرآت و فانی در ذی‌الآیه و نیز غیر مستقل است؛ زیرا اگر این‌گونه نباشد و در جهتی از وجودش مستقل باشد دیگر از آن جهت مشیر به خداوند و آیه بر او نخواهد بود. بنابر این از آنچه گفته شد معلوم می‌شود مسانخت فعل و فاعل بدین معنا نیست که فعل دارای هویت فاعل و مثل حقیقت ذات فاعل باشد؛ بلکه مسانخت یعنی اینکه اشیا به خودی خود، فعل الهی و مخلوق او هستند و با وجود صفات وجود خود از وجود و صفات او حکایت می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۴).

**تحلیل:** علامه در شرح و تفسیر آیه مزبور از شیوه تفسیر قرآن به قرآن استفاده نموده است که در آن به سبب سیاق کلام که در مورد فعل انسانی است بر مسانخت فعل انسانی با شاکله انسانی تأکید می‌شود؛ اما بحث فلسفی را به گونه‌ای استطرادی و با عنوانی جدا آورده و قول حکما را که به مسانخت فعل و علت فاعلی حکم می‌دهد بیان می‌دارد. بدین ترتیب خواننده متوجه می‌شود که شیوه محوری علامه در تفسیر، همان شیوه تمسک به ظاهر و تفسیر قرآن به قرآن است؛ اما با این بحث استطرادی، علاوه بر اینکه خواننده متوجه تفکیک روش در تفسیر (محوریت استظهار عرفی) با روش در فلسفه (محوریت روش برهانی محض) می‌شود، از طرفی هماهنگی قرآن با برهان را به تماشا می‌نشیند.

بنابراین آیه شریفه ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ براساس قاعده مبرهن فلسفی می‌تواند درباره خدا و خلق هم صادق باشد و نحوه فاعلیت الهی را نیز توضیح دهد؛ اما مسئله این است که این قاعده فلسفی و مقدمات آن را همه اذهان نمی‌توانند تصور و سپس تصدیق کنند. با این حال علامه در ادامه و با تعمق عقلی در این حقیقت قرآنی که آفرینش آیه است، این مسانخت را از نگاه قرآن بین خالق و خلق نشان می‌دهد و براساس آن حقیقت مسانخت و معنای درست آن را بیان و معنای درست قاعده فلسفی تسانخ فعل و فاعل را تبیین می‌کند. با چنان تبیینی که علامه از آیه به دست می‌دهد و آن را فانی در ذی‌الآیه، آینه آن و ربط به آن می‌داند، می‌توان گفت که مسانخت بین خلق و خالق از لوازم آیه بودن خلق برای خالق است و اگرچه این ملازمه غیربیین است، استدلال عقلی بر آن برای همه قابل تصور و پذیرش خواهد بود. نتیجه آنکه در این بخش ما فلسفه را در نقش مؤید و مستنطق و نه کاشف ملاحظه کردیم، اما عقل ورزی و کاربست عقل را در نقش کاشف معنا در تفسیر دیدیم.

## ۵-۲. انحصار فاعلیت در خداوند

علامه پس از تفسیر آیه ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (نور: ۴۵) به طور جداگانه بحثی فلسفی را پیش می‌کشد تا معنای علیت الهی نسبت به اشیا را در فلسفه نشان دهد.



ایشان در این راستا دو بیان ارائه می‌دهد که دومی را دقیق‌تر می‌خواند. طبق بیان اول ایشان، خداوند جزء علت تامه است و نه خود علت تامه؛ زیرا اگرچه همه موجودات ممکنه معلول‌اند و به واجب‌تعالی ختم می‌شوند، از طرفی وجود یافتن بسیاری از موجودات ممکنه (به‌ویژه موجودات ممکن مادی)، متوقف بر شرایط زمانی و مکانی بسیاری است که بدون آنها تحقق نمی‌یابند.

آری، خداوند برای مجموع عالم و یا صادر اول علت تامه است؛ زیرا به شرایط و علل دیگری جز خداوند متوقف نیستند؛ اما طبق بیان دوم که دقیق‌تر است خداوند همان علت تامه است؛ زیرا از آنجاکه ارتباط وجودی بین هر شیء و علل ممکنه و شرایط و معدات آن نوعی اتحاد و اتصال بین آن شیء و علل و شرایط و معدات آن را اقتضا می‌کند، لذا هر کدام از اجزای عالم در هویت و وجود از طرفی متعین و از طرف دیگر مقید است به تمام آنچه با آن مرتبط است؛ پس هر جزئی از عالم می‌شود یک هویت مقید به تمام آنچه (علل و شرایط) وجود آن جزء متوقف بر آن است. آنچه حقیقتش این‌گونه باشد، بر چیزی غیر از واجب که متوقف بر چیز دیگری نیست توقف ندارد و لذا قدرت الهی بر آن مطلق بوده، مقید به شرط و قیدی نیست و این همان قول الهی است که «یخلق ما یشاء، انه علی کل شیء قدیر» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).

**تحلیل:** روشن است که این دو دلیل، بیانی دیگر است از همان دلیل‌های دوگانه‌ای که علامه در فلسفه خود از قول حکمای مشاء و متعالیه برای اثبات انحصار در فاعلیت الهی آورده بود. اینجا هم تصور و فرض این استدلال‌ها از عهده عقل عامه مردم خارج است و لذا علامه در اینجا نیز با مجزا آوردن این بحث با عنوان «بحث فلسفی»، به استطرادی بودن این بحث و دخل نداشتن آن در تفسیر خود اشاره می‌کند و از طرفی تلویح به هماهنگی قرآن و برهان که با این شیوه حاصل می‌گردد، با عبارت «این همان قول الهی است» تبدیل به تصریح می‌گردد. بنابراین آیه شریفه مذکور با نظریه ادق فلسفی هماهنگی دارد.

### ۵-۳. لایزال بودن فاعلیت الهی

لایزال بودن فاعلیت الهی به این معناست که فیض الهی نامحدود است و به مورد خاص و نیز

زمان ویژه‌ای محدود نمی‌شود. در بخش معرفی نگرش فلسفی علامه طباطبائی به فاعلیت الهی، دانستیم که ایشان قایل به دوام و استمرار فیض الهی است که این یک بعد از ویژگی لایزال بودن فیض است؛ هرچند از دلیل ایشان می‌توان هر دو بعد لایزال بودن فاعلیت الهی را استنتاج کرد. حال ببینیم که ایشان در تفسیر *المیزان* لایزال بودن فاعلیت الهی را چگونه تبیین می‌کند. علامه در بحثی فلسفی ذیل آیه شریفه ﴿كُلًّا تُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (اسراء: ۲۰) این نکته برهانی را مطرح می‌کند که واجب به سبب وجوب ذاتی، نه حدی دارد و نه شرطی؛ زیرا اگر حد داشته باشد، و رای حدش معدوم است و اگر مقید به شرطی باشد، به فرض عدم این قید و شرط باطل و منعدم است و این با وجوب ذاتی او نمی‌سازد. از سویی، با برهان ثابت شده که ماسوای واجب، اثر و مجعول اوست و همچنین فعل، ضرورتاً باید مسانخ با فاعلش باشد. از این رو اثر مجعول از واجب نیز واحد (به وحدت حقه ظلیه) است؛ نه کثیر و مطلق است و نه محدود. با چنین تبیینی هر دو بُعد لایزال بودن فیض و فاعلیت الهی به اثبات می‌رسد؛ اما اگر این‌گونه است پس این نقص و کمال و وجدان و فقدانی که در ممکنات وجود دارد و موجب اختلاف و محدودیت آنها می‌شود چیست؟! پاسخ علامه این است که این اختلافات همه به خودشان و ماهیت‌های مختلف آنها که وجود را قبول می‌کنند باز می‌گردند، نه به جاعلشان. پس اثری که علت مفیضه افاضه می‌کند امری واحد و مطلق است؛ اما قوابل اند که با اختلاف خود این اثر مطلق را متکثر می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۷۵).

**تحلیل:** در این بحث فلسفی، علامه از قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که شرح آن گذشت برای توضیح نحوه فاعلیت الهی و نامحدود و لایزال بودن آن استفاده می‌کند. ایشان همانند دو مورد قبل بحث فلسفی متناظر با آیه شریفه مزبور را به گونه‌ای جدا و استطرادی مطرح می‌کند. این در حالی است که ایشان - آن‌گونه که گذشت - حکم به بداهت این قاعده در صورت درک مقدمات آن داده بود؛ اما مسئله همین است که بسیاری از مردم قادر به درک و تصور مقدمات این قاعده نیستند. از سویی این التزام و دقت علامه در عدم مخلوط شدن مباحث فلسفی با تفسیر آیات و از سوی دیگر تأکید ایشان بر نقش عقل و تعقل در فرایند تفسیر و تعهد به این راهبرد، تا آنجا که

خطای اهل حدیث را اکتفا به ظهورات و عدم مراجعه به عقل در تفسیر می‌داند، نشان‌دهنده تمایز و تفکیکی است که ایشان بین عقل فلسفی و عقل منطقی در شیوه تفسیری خود قایل شده است.

#### ۵.۴. ادعای بودن فاعلیت الهی

علامه در ذیل آیه شریفه ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (بقره: ۱۱۷) با عنوان «بحث علمی و فلسفی» مطالبی را از نگاه فلسفی برای اثبات عقلی تمایز موجودات و اثبات بداعت ایجاد الهی آورده است. به نظر علامه طباطبائی اگر تجربه و حس عادی نتواند به تمایز و اختلاف دو وجود حکم کند، حس مسلح و آزمایش، به تمایز دو موجود پی می‌برد. علاوه بر این، برهان فلسفی نیز به تمایز دو وجود حکم می‌کند. ایشان از قاعده فلسفی «صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر»، نتیجه می‌گیرد که دو موجود از حیث دوگانگی و تکثر باید ذاتاً متمایز و متغایر باشند؛ از این رو هر موجودی بدیع‌الوجود و بی‌سابقه است و در نتیجه خداوند، بدیع‌السموات والارض خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۳).

**تحلیل:** علامه در این بحث فلسفی که آن را به عنوان بحثی استطرادی بیان داشته و آن را از تفسیر آیه شریفه جدا داشته است، فلسفه را به کار برده تا به اشکال مقدری پاسخ بگوید و آن چگونگی مبدع بودن خداوند است؛ حال آنکه ما بسیاری از اشیا را مشابه و متناظر و عین هم می‌یابیم. براین اساس ایشان نشان داده است که برهان، مؤید قضیه «خداوند در فاعلیت و آفرینش بدیع است» می‌باشد و از این طریق اشکالی را که ممکن است به ذهن برسد پاسخ گفته است. این قاعده فلسفی (صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر) از زمان شیخ اشراق به بعد مورد استناد حکما قرار گرفته و تصور آن از فهم بسیاری از مردم خارج است.

#### ۵.۵. فرازمانی در فاعلیت الهی

به نظر علامه طباطبائی از آیات ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره: ۱۱۷)؛ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲) و ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

فَيْكُونُ ﴿ (نحل: ۴۰) استفاده می‌شود که اگرچه ما اشیا را در مقایسه با اسباب تدریجی خود تدریجی‌الوجود می‌بینیم، در مقایسه با خداوند دیگر تدریج، مهلت و تأخیری نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۱۶). همچنین غرض عمده از «قال له کن فیکون» این است که خداوند در خلق اشیا به اسباب نیازی ندارد؛ از این رو خلق اشیا نزد او یکسان است.

نکته دیگر اینکه اگرچه «قول» در «انما قولنا» مؤید این است که این امر در «انما امره» همان امر لفظی «کن» است، تدبر در آیات نشان می‌دهد که منظور توصیف شأن الهی هنگام آفرینش چیزی است، نه اینکه بخواهد بگوید کلام خدا هنگام خلق این است. علامه برای اثبات لفظی نبودن «کن» در این آیات، دو برهان ارائه داده است: اول اینکه هنگام خلقت در آنجا لفظی نیست تا به آن تلفظ کند، وگرنه همان هم در وجودش به لفظی دیگر نیاز می‌داشت و به همین صورت به تسلسل می‌انجامید؛ دیگر اینکه در آنجا مخاطبی نیست تا خطاب را بشنود و با آن موجود شود؛ زیرا وجود مخاطب خلف است. پس این کلام تمثیلی است برای افاضه الهی وجود بدون احتیاج به چیز دیگری و رای ذات متعالی‌اش و بدون تخلف و مهلت (همان، ص ۱۱۵).

برخی خواسته‌اند مضمون این آیات را به همان معنای ظاهری حمل کنند و گفته‌اند شئون الهی بالاتر از دسترس افهام‌اند؛ پس نباید در این باره به صحبت و مجادله پرداخت. علامه می‌گوید:

اگر بخواهیم با این بهانه که شئون حق تعالی و رای افهام است یک دلیل عقلی قطعی را باطل کنیم و نپذیریم، باعث می‌شود که معارف دینی از اصلشان باطل شوند؛ زیرا کتاب و سنت با دلیل عقلی ثابت می‌شوند و اگر با کتاب و سنت یا با چیز دیگری حجت عقل باطل شود، این خود کتاب و سنت را باطل می‌کند (همان).

تحلیل: علامه در مباحث ارائه شده هم به طور عملی نقش عقل فطری در فرایند تفسیری خود را به نمایش گذاشته و هم از آن دفاع کرده است. به تصریح علامه، یک دلیل قطعی عقلی چنان قدرتی دارد که در صورت تقابل معنای ظاهری آیه‌ای با آن، می‌تواند آیه را از معنای ظاهری خود منصرف سازد. در آیات شریفه مزبور نیز اگرچه معنای ظاهری آیات آفرینش به واسطه لفظ «کن» است، با دو برهان عقلی قطعی که قاطبه عقلا منطقاً به آنها حکم می‌کنند، باید بگوییم «کن فیکون»

تمثیلی است برای عدم وجود واسطه و مهلت بین ذات الهی و فعل او؛ نه اینکه هنگام آفرینش، خداوند به لفظ «کن» نطق کرده باشد. در تفسیر آیه یادشده، عقل ورزی در متن تفسیر و در مقام کاشف مراد خداوند در کلامش نقش فعال دارد و مانند نمونه‌های گذشته به صورت بحثی استطرادی و جداگانه در کاوش عقل فلسفی ارائه نشده است.

#### ۶-۵. نحوه فاعلیت الهی

علامه در تفسیر آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) به بررسی مراد و منظور از شیء و خزائن که در این آیه آمده است می‌پردازد. ایشان در این جهت اقوال مفسران را درباره این آیه ذکر کرده، آنها را به سبب همخوانی تام نداشتن با ظاهر و سیاق آیه و نیز قواعد عرفی استکشاف معنا، رد می‌کند و در نهایت معنایی را از آیه استظهار می‌کند که با دیدگاه فلسفی مراتب وجود و چینش آن سازگار است و در عین حال بیشترین همخوانی را با ظاهر آیه دارد. بنا بر دیدگاه علامه، دقت در آیه نشان می‌دهد که معنای آیه دقیق‌تر و عمیق‌تر از دیدگاه‌های موجود مفسران است؛ زیرا شیء با توجه به واقع شدن در سیاق نفی و تأکید آن با «من» افاده عموم می‌کند و هر چیزی را شامل می‌شود جز آنچه سیاق آیه آن را خارج کرده؛ یعنی «نا» و «عند» و «خزائن». در این آیه، نزول به معنای لغوی آن نیست، بلکه مانند مواردی قرآنی همچون «انزل لكم من الانعام» و «انزلنا الحديد»، به معنای خلق است؛ اما با خصوصیتی که به سبب آن بر این خلق، نزول هم صدق کند. با استفاده از حصر «الا» در آیه، این نزول (به معنای خلقت) ملازم غیرمنفک «قدر» شده است و بقاء در «بقدر» هم چه به معنای سببیت و آلیت یا چه به سبب مصاحبت باشد دلالت بر آن دارد که وجود و ظهور یافتن یک شیء با اندازه معلوم (قدر معلوم) آن است و همین اندازه معلوم، سبب تمایز آن شیء از دیگر اشخاص و انواع می‌گردد و نیز آثار و قوا و افعال آن را محدود می‌کند. مثلاً ابصار او را در حال، زمان و مکان و برای شیء خاص و به عضوی خاص محدود می‌کند که اگر نمی‌بود، ابصاری مطلق می‌داشت که بر همه ابصارهای خاص احاطه داشت.

پس قدر عبارت است از خصوصیت وجود و کیفیت خلق هر شیء. از «و ما ننزله الا بقدر معلوم» به دست می‌آید که همه اشیا پیش از تنزیل و وجود یافتن، معلوم الهی بوده‌اند. توجه به این نکته مهم است که نزول، معنایی بالا و پایینی در خود دارد و تنزیل به معنای خلقت بوده، از نوعی تدریج برخوردار است و به مقتضای «قدر» و «باء» که بر سر آن آمده، همراه با نزول شیء (وما ننزله) تعیین، محدود شدن و تمایز شیء هم صورت می‌پذیرد. پس این خلقت از (عندنا) آغاز می‌شود تا به شیء متعین و محدود می‌رسد. بعید نیست که تعبیر به تنزیل، دلالت بر نوعی تدریج داشته باشد که هر شیء در وجود، مرحله‌ای را پس از مرحله‌ای دیگر می‌پیماید که در هر مرحله امر جدیدی از «قدر» (تقدیر و اندازه‌گیری) بر آن طاری می‌شود که در مرحله قبلی وجود نداشته است؛ تا اینکه در مرحله آخر که نشئه این عالم باشد، از هر بعد و جانب، اندازه‌گیری آن را احاطه می‌کند. همه این خزاین فوق عالم، مشهود خدایند؛ زیرا خداوند این خزاین را متصف به عندنا ساخته است و از طرفی «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق» نشان می‌دهد این خزاین که نزد خدایند تغییر و زوال در آنها نیست؛ بلکه ثابت‌اند و این ثبات با عالم مشهود ما که در آن فنا و تغییر راه دارد نمی‌سازد. همچنین اینکه ابتدا «عندنا خزائنه» آمده و سپس ذکر شده است که در هنگام نزول (وما ننزله الا بقدر معلوم) به قدر و اندازه درمی‌آیند، نشان می‌دهد که خزاین محدود به حدی نیستند. پس هر شیئی پیش از نزول، مقدر به حدی نیست و در عین حال همان شیء است؛ اما نکته این است که خزاین به صورت جمع آمده و خود جمع آمدن بدین معناست که شیء متعدد است و فوق یک و دو است. این به ظاهر تناقض است؛ زیرا عدد از لوازم تمایز و محدود بودن است؛ حال آنکه گفتیم خزاین مافوق قدر و حد داشتن است؛ اما وقتی بگوییم مقصود از محدود نبودن خزاین این است که خزینه بالا محدود و مقدر به حد و قدر خزینه پایین نیست، اینجاست که متوجه می‌شویم اگرچه خزینه‌های یادشده متعددند، بعضی مافوق بعضی دیگرند؛ پس صحیح است که بگوییم متعددند و در عین حال محدود نیستند، و تناقض هم در میان نیست و همه خزاین الهی به این اعتبار نسبت به حدودی که شیء مفروض در این نشئه به خود می‌گیرد، نامحدودند.

البته علامه اشاره می‌کند که اگرچه این مطلب خالی از دقت و غموض نیست و در نگاه

نخست بسیار مشکل به نظر می‌رسد، با دقت و تدبر در آیه شریفه و تفکر در آن خواهی دید که از واضحات کلام خدای تعالی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۴۳).  
**تحلیل:** در تفسیر آیه یادشده دو نکته برجسته وجود دارد: اول پابندی دقیق علامه به ظاهر است؛ تا آنجا که اقوال دیگر را به سبب دست کشیدن بی دلیل و حجت از ظاهر آیه نقد و رد می‌کند؛ دوم، نکات فراوان و بدیعی است که ایشان در عین التزام به ظاهر آیه با تعقل و تعمق در آیه به دست می‌دهد که تداعی‌کننده اقوال فلاسفه و عرفا در چینش مراتب وجود و آفرینش است. تفسیر علامه بر این آیه می‌تواند نشانگر تأثیر بعد فلسفی علامه بر فرایند تفسیر و کشف معنا نزد ایشان باشد. البته این نه به آن معناست که ایشان معنایی را بر آیه تحمیل کرده است؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، ایشان در تفسیر این فقره التزام کامل به ظاهر آیه دارد؛ بلکه زمینه حکمی فلسفی، زاویه‌ای دیگر را فراروی ایشان گشوده است تا بتواند از این زاویه معنایی هم به آیه بنگرد و آن را استنتاج کند و با دستمایه‌ای بیشتر به آزمون استظهار معانی بپردازد.

#### ۵.۷. شمول فاعلیت الهی و مسئله علیت در سایر اشیا

علامه یادآور می‌شود که عبارت هو «خالق کل شیء» بی آنکه تخصیصی بخورد، بارها در قرآن تکرار شده و نشانگر این است که خداوند ایجادگر هر چیزی است که نصیبی از وجود و تحقق دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۳). بنابراین ظاهر این آیه شریفه بر شمول و عمومیت فاعلیت الهی درباره همه امور و اشیا دلالت دارد. این بدان معناست که طبق این آیه، فاعل و موجد هر چیزی خداست. این همان معنای انحصار علت فاعلی در خداوند و تأکید بر این حقیقت است که «لا مؤثر فی الوجود الا الله»؛ اما آیا این حقیقت برخاسته از ظاهر قرآن، به معنای بطلان رابطه علی و معلولی بین اشیا نیست؟ به بیان دیگر، آیا انحصار علیت فاعلی در خداوند به این معنا نیست که آنچه ما معلول می‌پنداریم چیزی بوده که عادت خداوند خلقت آن را پس از آنچه علت پنداشته‌ایم قرار داده است؟ (همان، ص ۲۹۸).

علامه در پاسخ نشان می‌دهد علیت بین اشیا که فطرت انسان گواه آن است، مورد تأیید قرآن نیز

هست. به بیان ایشان، ما انسان‌ها این واقعیت را می‌پذیریم که اشیای خارجی موجود در عالم مانند ستارگان و سیارات و آسمان و زمین و رعد و برق، آثار و خواصی دارند که فعل آنها شمرده می‌شوند و همچنین تصدیق می‌کنیم که به انسان هم مانند موجودات دیگر، افعالی استناد داده می‌شود و تنها در آن دسته از افعال نامطلوبی که از روی اختیار از او سر می‌زنند، او را توبیخ می‌کنیم. با دقت در قرآن درمی‌یابیم که قرآن در این نگاه ما به عالم و آدم، دیدگاه مشترکی با ما دارد و قانون علیتی را که ما با عقل و تجربه به آن رسیده‌ایم با عمومیت آن به رسمیت می‌شناسد؛ زیرا اگر این قانون در بعضی موارد تخلف‌بردار بود، استدلال با آن هرگز صحیح نمی‌بود؛ حال آنکه قرآن با اصل علیت بر وجود صانع، یگانگی، قدرت، علم و سایر صفاتش استدلال می‌کند. همچنین امور مؤمنان و کافران را معلول و نتیجه اعمال آنها می‌داند که اگر تخلف علت از معلول جایز بود، این استدلال‌ها صحیح نمی‌بودند. قانون لزوم معلول در هنگام وجود علت تامه آن، به صورت پرشماری در قرآن استفاده شده است؛ مانند استدلال از طریق صفات عالی‌ه‌الهی بر آثار و معلول‌های آن صفات. قرآن با تعمیم خلقتش بر همه اشیا خداوند را علت و فاعل همه اشیا و اجزای کائنات می‌داند و از سویی رابطه علی و معلولی تکوینی را بین همه اشیا برقرار می‌شمرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ۲۹۳-۲۹۵). همچنین به نظر علامه عبارت «ان الله خالق کل شیء» عقلاً هم نمی‌تواند علیت بین اشیا را باطل کند؛ زیرا قضاوت عقلی بر مدار علیت عام می‌چرخد و با بطلان قانون علیت، راه اثبات صانع بسته می‌شود و دیگر نوبت به کتاب نمی‌رسد تا با آن رابطه علیت باطل گردد. اما در پاسخ اینکه چگونه می‌شود انحصار علیت فاعلی در خداوند را با رابطه علیت در اشیا جمع کرد، علامه می‌گوید:

منشأ اشکال اینها این است که اینان علت طولی را با علت عرضی خلط کرده‌اند. دو علت عرضی نمی‌توانند در عرض هم بر معلول واحد وارد شوند؛ اما اگر یکی در طول دیگری باشد، مانعی ندارد؛ مثلاً علت تامه آتش، علت حرارت هم هست؛ حال آنکه آتش هم علت حرارت است. به عبارت دیگر اینها بین ما منه الوجود و ما به الوجود خلط کرده‌اند (همان).



**تحلیل:** بحث علیت از بحث‌هایی است که در فلسفه به آن پرداخته شده است و از آنجاکه موجود یا علت است و یا معلول، بنابراین طبق تعریف خود علامه در نه‌ها به بحث برهانی از علت و معلول ملاک بحث فلسفی را دارد؛ زیرا علت به همراه مقابل خود (معلول)، مساوی با موضوع (موجود) می‌گردد. براین اساس علامه طباطبائی بخش کاملی را در بدایه (مرحله هفتم) و نه‌هایه (مرحله هشتم) به بحث علیت و احکام آن اختصاص داده و در آنجا ضمن اقرار به رابطه ضروری علت و معلول، آن را برهانی ساخته و به شبهات در این باب پاسخ داده است (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۵۶-۱۶۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۵-۲۱۴)؛ اما نکته این است که حکم به وجود علیت میان اشیا امری فطری است و همه عقلا آن را می‌فهمند و می‌پذیرند. این در حالی است که فیلسوفانی همچون هیوم در این امر عقلایی تشکیک کرده‌اند؛ با این توجیه که چه‌بسا حکم ما به علیت میان اشیا ناشی از عادت به مشاهده وقوع پدیده‌ای پس از پدیده دیگر باشد بدون اینکه بین آن پدیده‌ها رابطه ضروری باشد (بایر، ۱۹۹۸، ص ۳۶۹۴).

در فرهنگ اسلامی نیز اشاعره به سبب شبهه‌ای که درباره قدرت، اراده و اختیار خداوند و تضاد موهوم آن با ضرورت علی داشته‌اند، ضرورت علی را (در طبیعت) انکار کرده‌اند و به جریان عادت بین حوادث متعاقبه‌ای که ما آنها را علت و معلول می‌نامیم معتقد شده‌اند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۴۱)؛ اما علامه طباطبائی که علاوه بر آشنایی با اندیشه‌های فلاسفه اسلامی و نیز دیگر نحله‌های فکری اسلامی از روی عشق فطری و ذوق طبیعی افکار محققان فلاسفه اروپا را نیز به خوبی از نظر گذرانیده (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۲۰)، از این اقوال مخالف آگاهی کامل داشته است. در ذیل همین آیه نیز علامه در آغاز کلام و پیش از آنکه بحث علیت را از دید قرآن بگوید، یادآور می‌شود که بحث‌های عجیبی بین پژوهشگران ملل مختلف درباره این مسئله در گرفته که خود منشأ اقوال مختلفی نه تنها در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی، بلکه بین فلاسفه و متکلمان یهودی و مسیحی گشته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۳). این خود نشان می‌دهد که علامه اگرچه به تصریح خود به مقتضای تفسیر، در مقام ارائه بیان این اقوال و مناقشه در آنها نبوده، بلکه با تدبر در آیه به دنبال مفاد آن است (همان)، از این اقوال اطلاع و به آنها نظر

داشته و براین اساس با توجه به «فلسفه دیگران» به استنطاق قرآن نسبت به موضوع علیت می‌پردازد و در نتیجه به گونه بدیع و نوینی نشان می‌دهد که قرآن هم دید مشترکی با عقلا در باب علیت دارد و موافق با دیدگاه «فلسفه ما» و برخلاف کسانی همچون هیوم، کانت و ابوالحسن اشعری، علیت را به رسمیت می‌شناسد.

### نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی در تفسیر خود طبق آنچه در مقدمه اشاره کرده به ظاهر پایبند است و ملاک اصلی در تفسیر آیات و فهم آنها در نظر او عبارت است از ظاهر خود آیه و دیگر آیاتی که می‌توانند به فهم آیه مورد تفسیر کمک کنند. از سویی دانستیم که ایشان سه نوع عقل‌ورزی را معرفی کرد که دو نوع آن را فلسفه خواند و ما با الهام از تعبیر ایشان این سه عقل‌ورزی را با نام‌های «فلسفه دیگران»، «فلسفه ما» و «عقل فطری» خواندیم. با بررسی مطالب تفسیر المیزان درباره فاعلیت الهی دانستیم که این سه نوع عقل‌ورزی هر یک به گونه‌ای بر تفسیر المیزان تأثیر داشته است.

فلسفه دیگران در قالب استنطاق (پیش‌فرض‌های استنطاقی) آیات و ارائه پرسش‌های جدید به قرآن تأثیرگذار بوده است؛ اما هرگز معنایی را بر آیات تحمیل نکرده و سبب خروج علامه از روند استظهار نشده است. «فلسفه ما» نیز در قالب استنطاق آیات تأثیرگذار بوده است و علاوه بر این در قالب مؤید و شاهد عقلی و همچنین در قالب پاسخگو به اشکالات مقدر به محتوای آیات نیز مورد استفاده قرار گرفته است. علامه در این بخش نیز با ارائه بحث فلسفی به طور جداگانه، حوزه تفسیر از فلسفه را جدا ساخته و در این باب نیز پا از ظهورات فرانگذاشته است و از آنها به عنوان «پیش‌فرض استنطاقی» استفاده کرده است. این بخش تنها بابی را برای گفت‌وگوی قرآن با برهان و وحی با فلسفه گشوده است. گفتنی است که در اینجا در بحث فاعلیت الهی بین نظر علامه در فلسفه و در تفسیرشان مغایرتی نیست؛ بلکه بسیاری از مباحث فلسفه ایشان در این بحث مانند واحد بودن فعل الهی، سنخیت علت و معلول و انحصار فاعلیت الهی، در تفسیرشان

آمده و بی آنکه بر ظاهر قرآن تحمیل شود، از آن استنتاج شده است.

به نظر می‌رسد که بعد استنتاجی فلسفه تأثیری گسترده بر تفسیر *المیزان* داشته، و یکی از علل منحصر به فرد بودن آن از حیث عمق و جامعیت است. علامه با افقی که فلسفه فرارویشان گذاشته است، با زاویه دیدی باز و با ذهنی پر از پرسش در برابر قرآن زانو زده و با التزام به ظاهر آیه به لایه‌های عمیق‌تری از معنا می‌رسد. این‌گونه، علامه در دام انکار ظاهر که ناشی از ساده‌اندیشی باشد گرفتار نمی‌آید؛ بلکه دانش فلسفی علامه با چنین رویکردی (رویکرد استنتاجی و نه استخراجی)، زمینه را برای التزام هرچه بیشتر به ظاهر و معنای حقیقی الفاظ قرآن فراهم آورده است. علامه در معرفی طبقه ششم مفسران که پس از پیدایش علوم مختلف و نضح آنها در اسلام فزونی گرفته‌اند و هریک از راه فن مخصوص خود به تفسیر پرداخته است، ضمن اشاره به خدمت این طبقه در خارج ساختن فن تفسیر از حالت جمود و رکود قبلی و وارد کردن آن به مرحله بحث و نظر، تصریح می‌کند که در اغلب بحث‌های تفسیری این طبقه نظریات علمی به قرآن تحمیل شده و خود آیات قرآنی از مضامین خودشان استنتاج نشده‌اند (طباطبائی، بی تا - ب، ص ۷۰). بدین وسیله ایشان به مرز بین تحمیل معنا و استنتاج معنا تصریح می‌کند.

این در حالی است که علامه به «عقل فطری» نقش «پیش فرض استخراجی» می‌دهد و این عقل به کشف معنا از متن کمک می‌کند، تا آنجا که در محل تعارض حکم آن با ظهورات قرآن، حکم آن ترجیح داده می‌شود و بر آن اساس، ظهور به تأویل می‌رود. ایشان در مقدمه، مشکل مفسران فیلسوف را این دانسته بود که آنها براساس ادله غیربیین و یا غیرمبیین دست به تأویل ظاهر آیه می‌زنند. براین اساس روشن می‌شود که حجت نظری و دلیل عقلی قطعی در نگاه ایشان با یکدیگر تفاوت دارند و اولی اعم از دومی است. ایشان بارها از استدلال صریح عقلی و برهانی دفاع می‌کند و حجیت خود کتاب را نیز منوط به آن می‌دانند و از این‌گونه عقل‌ورزی در کشف و استخراج معنا بهره می‌گیرند و صرفاً در موارد اندکی که ظاهر آیه با حکم صریح عقل منافات داشته باشد، دست به تفسیر خلاف ظاهر می‌زنند.

منابع .....

- ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، *الاهیات شفاء*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- اسدی‌نسب، محمدعلی، ۱۴۳۱ق، *المناهج التفسیریة عند الشیعة و السنة*، قم، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة.
- افلوطین، ۱۹۹۷، *تاسوعات افلوطین*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۰، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم، قبله.
- ، ۱۳۸۰، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- دیباچی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۶، «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی»، *اندیشه دینی*، ش ۲۴، ص ۱-۲۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا - الف، *بداية الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا - ب، *قرآن در اسلام*، مشهد، طلوع.
- ، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیة*، بیروت، دارالمناهل.
- کندی، محمدبن یوسف، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیة*، قاهره، دارالفکر العربی.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۷، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *حق و باطل به ضمیمه احیای تفکر اسلامی*، تهران، صدرا.

## تفسیر نفس الامر به نفس الشیء

faydei@yahoo.com

کاکبر فایدئی / مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

17561naser@gmail.com

ناصرالرضا ضیائی‌نیا / دانشجوی دکتری فلسفه و اصول حوزه علمیه قم

پذیرش: ۹۴/۵/۱۲

دریافت: ۹۳/۷/۲۰

### چکیده

کهن‌ترین نظریه درباره ماهیت صدق و کذب، نظریه مطابقت صدق ارسطویی یا تعریف حقیقت و صدق قضایا به سازگاری آن با واقع است که فلاسفه مسلمان، معیار صدق و کذب را براساس همین نظریه توجیه، و از واقع قضایا به «نفس الامر» تعبیر کرده‌اند. تعریف حقیقت و صدق قضایا به مطابقت با «نفس الامر» در میان حکمای اسلامی، موجب پیدایش این اشکال شده است که دیده‌اند انطباق این تعریف درباره قضایای ذهنیه و حقیقیه ناموجه جلوه می‌کند؛ ازاین‌رو در پی آن بوده‌اند که با تحلیل مفهوم «نفس الامر»، نحوه صدق قضایای مختلف را با واقع نشان دهند. ایشان در تحلیل مفهوم «نفس الامر» و انطباق آن بر انواع قضایا، تفاسیر مختلفی آورده‌اند که ازجمله تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال»، «واقعیه کل شیء بحسبه» و... که مشهورترین آن‌را، تفسیر «نفس الامر» به «نفسی‌الشیء» یا «شیء فی حد ذاته» است؛ و نوشتار حاضر به توضیح و بررسی آن می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** صدق و کذب، نظریه مطابقت، نفس الامر، نفس‌الشیء، فلاسفه اسلامی.

## مقدمه

مناط صدق و کذب قضایا و ملاک حقیقت و خطا، به لحاظ معرفت‌شناختی از گذشته‌های دور تا کنون همواره موضوع بحث اندیشمندان بوده است. تعریف حقیقت و صدق به مطابقت با واقع و «نفس الامر» در میان فلاسفه اسلامی مقبول افتاده است و آنها در توجیه کیفیت انطباق این تعریف درباره قضایای ذهنیه و حقیقیه و تبیین نحوه مطابقت قضایای مختلف با واقع، نفس الامر را به معانی گوناگون تفسیر کرده‌اند.

برای شناخت مفهوم «نفس الامر»، پرسش‌های پرشماری به ذهن می‌رسد: مراد فلاسفه از دو کلمه نفس و امر چیست؟ غرض آنها از افزودن نفس به امر، و ترکیب این عبارت چیست؟ چه اقوالی درباره «نفس الامر» مطرح شده است؟ در این تعبیر که می‌گوییم قضایای صادق مطابق با خارج است و قضایای کاذب مطابق با خارج نیست، منظور از خارج چیست و چگونه می‌توان مطابقت و عدم مطابقت با خارج را سنجید؟ ملاک صدق و کذب در قضایا چیست؟

فلاسفه اسلامی در مقام حل اشکال و پاسخ به این پرسش‌ها، به تقسیم قضایا بر سه قسم خارجیه، ذهنیه و حقیقیه پرداخته و مناط صدق هر یک را به گونه‌ای خاص بیان کرده‌اند. روح پاسخ‌گدماهی اسلامی این است که واقعیت و خارجیت هر چیزی به حسب خودش است و مشهورترین تحلیل در میان ایشان، تفسیر «نفس الامر» به «نفس الشیء» است که موضوع بحث این مقاله را تشکیل داده است.

## ۱. تحلیل مفهوم نفس الامر

تفسیر «نفس الامر» به صورت جدی از زمان خواجه نصیرالدین طوسی آغاز شده است. وی می‌گوید:

آن‌گاه که ذهن آدمی بر امور خارجی حکم خارجی کند، صدق آن حکم، مستلزم مطابقتش با عالم خارج است؛ در غیر این صورت، ملاک صدق آن حکم، مطابقتش با «نفس الامر» است؛ چون تصور قضایای کاذب امکان‌پذیر است (حلی، ۱۳۶۶، ص ۴۵).

علّامه حلّی در توضیح بیان خواجه می‌گوید:

هنگامی که ذهن بر اشیای خارجی حکم خارجی کند، مثل «انسان حیوان است در خارج»، ملاک صدق آن مطابقتش با عالم خارج است؛ وگرنه کاذب خواهد بود؛ و اگر بر اشیای خارجی به امور ذهنی حکم کند، مثل «انسان ممکن است»، یا بر امور ذهنی، حکم ذهنی کند، مثل «امکان در مقابل امتناع است»، صدقش مستلزم انطباق آن با عالم خارج نیست؛ چون امکان و امتناع در عالم خارج، متقابل نیستند و انسان ممکن هم که در خارج نیست (همان).

حکم درست در دو قسم اخیر، نه به اعتبار مطابقت با عالم خارج است؛ چون حکم آنها به اعتبار قیاس با خارج نیست، و نه به اعتبار مطابقت با ذهن است؛ چون گاهی ذهن، قضایای کاذب را تصور می‌کند؛ چنان‌که می‌توانیم انسان را واجب بالذات تصور کنیم؛ درحالی‌که انسان ممکن است، نه واجب. اگر مطابقت با ذهن، ملاک صدق دو قسم اخیر می‌بود، حکم به واجب بالذات بودن انسان، صادق می‌شد؛ چون هنگام حکم به واجب بالذات بودن انسان، صورت ذهنی مطابق با این حکم را در ذهن خود داریم؛ بلکه ملاک صدق این قبیل قضایا (احکام ذهنی)، مطابقت آنها با «نفس الامر» است (همان، ص ۴۵ و ۴۶).

علّامه حلّی می‌گوید:

در اینجا این پرسش به ذهن راه می‌یابد که معنای این سخن خواجه نصیر چیست که گفته است: ملاک صدق احکام ذهنی، مطابقت آنها با «نفس الامر» است؟ معقول از «نفس الامر» از دو حال خارج نیست: یا ثبوت ذهنی است و یا ثبوت خارجی؛ درحالی‌که می‌گوید صحت این احکام، نه به اعتبار مطابقت با خارج است و نه به اعتبار مطابقت با ذهن (همان، ص ۴۶).

به گزارش علّامه حلّی، از نظر خواجه نصیر، مراد از «نفس الامر» همان «عقل فعال» است. هر صورت ذهنی و حکم ثابت در ذهن، اگر مطابق با صور ارتسامی «عقل فعال» باشد، صادق است؛ وگرنه کاذب خواهد بود (همان).

اشکال این دیدگاه خواجه نصیر از نگرش علامه حلّی این است که با استدلالی که حکیمان از راه تبیین تفاوت سهو و نسیان برای اثبات «عقل فعال» آورده‌اند، اگر «نفس الامر»، همان «عقل فعال» باشد، لازم می‌آید که صور کاذب هم در موجود والایی چون «عقل فعال» منقش باشند. حکما، عقل فعال را به جهت اینکه خزانه ادراکات عقلی است، نفس الامر ادراکات کلی و صور عقلی دانسته‌اند؛ و بیان آنها درباره تفاوت میان سهو و نسیان، مستلزم انتساب صور کاذب به عقل فعال است (همان).

وقتی انسان امری را درک می‌کند، صورت علمی آن در خزانه ذهن باقی می‌ماند. از نظر مشهور حکما، قوه خیال مخزن صور علمی جزئی، قوه حافظه مخزن معانی جزئی وهمی، و عقل فعال مخزن معقولات است. در سهو (غفلت)، صورت علمی شیء تنها از قوه ذاکره محو می‌شود و در خزانه حافظه باقی است؛ به گونه‌ای که انسان قادر به احضار آن است و با اندک تأمل و توجهی به یاد می‌آورد؛ اما در نسیان (فراموشی)، صورت علمی شیء از خزانه حافظه نیز محو می‌گردد؛ به گونه‌ای که انسان قادر به احضار آن نیست و تنها با یادگیری مجدد و کسب استعداد لازم برای اتحاد با عقل فعال، در ذهن حاضر می‌شود. آنها نسیان مطالب عقلی (اعم از صور معقول صادق و صور کلی کاذب) را به معنای زوال هیئت و استعداد نفس برای اتصال به عقل فعال می‌دانند. نفس انسان باید هیئت و استعداد لازم را برای اتصال به عقل فعال و درک مطالب عقلی داشته باشد و در صورت فقدان این هیئت، دسترسی به معقولات ممکن نیست. پس عملاً گویی صورت و معانی کلیه از خزانه حافظه پاک شده است و عقل فعال دیگر خزانه برای نفس انسان فراموش‌کار نیست؛ و چون هنگام نسیان در ادراکات عقلی، زوال کامل صورت می‌پذیرد و این امر درباره احکام کاذبه هم جاری است، پس به حکم استدلال فلاسفه، می‌باید «صور کاذبه» هم در «عقل فعال» منقش باشد تا امکان به خاطر آوردن صور معقول صادق یا کاذب فراموش‌شده، از طریق اتصال به «عقل فعال» فراهم گردد؛ درحالی‌که ارتسام صور کاذبه در موجود والایی چون عقل فعال جایز نیست (حلّی، ۱۳۶۶، ص ۴۶).

پس از خواجه نصیر، شبهاتی در تطبیق واقع یا «نفس الامر» بر انواع مختلف فضایا پیش آمده



که سبب شده است علما، «نفس الامر» را به معانی مختلف تفسیر کنند: «عقل فعال»، «عالم امر»، «علم خداوند»، «اعیان ثابتة»، «شیء فی حد ذاته»، «قلب انسان»، «لوح محفوظ»، «مراتب وجود»، «مثل افلاطونی»، «کتاب مبین»، «خارج ظرف انعقاد قضیه»، «مطلق ظرف ثبوت»، «واقع هر شیء به حسب خودش»، «ظرف ثبوت عقلی محکیات»، «رب النوع انسانی»، «اسمای الهی»، «نفس کلی» و «شیطان» (درباره قضایای کاذب). معروفترین این معانی، تفسیر «نفس الامر» به «نفس الشیء» یا «شیء فی حد ذاته» است.

## ۲. تفسیر نفس الامر به نفس الشیء

سعدالدین تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، فاضل قوشچی، میرداماد، محقق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری، «نفس الامر» را به «نفس الشیء» تفسیر کرده‌اند.

### ۲-۱. تفسیر تفتازانی

سعدالدین تفتازانی، با الهام از بیان خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد، در کتاب شرح مقاصد می‌گوید: مطابقت با عالم خارج از ذهن، ملاک صحت حکم در قضایا نیست؛ چون گاهی طرفین قضیه در عالم خارج تحقق ندارد و آن هنگامی است که بر امور ذهنی، حکم ذهنی کنیم؛ مانند: «امکان اعتباری است»؛ «امکان مقابل امتناع است»؛ و «اجتماع نقیضین ممتنع است»؛ و یا اینکه بر امور خارجی، حکم ذهنی کنیم، مانند: «انسان ممکن است»؛ و «انسان کور است». از سوی دیگر، مطابقت با اذهان هم برای صحت حکم، کفایت نمی‌کند؛ چون گاهی احکام کاذب در ذهن انسان نقش می‌بندد؛ مانند: «عالم قدیم است» که فلاسفه به آن باور داشتند. اگر مطابقت با اذهان معیار صدق قضیه باشد، لازم می‌آید که قضیه مزبور صادق باشد؛ زیرا مطابق با صورت ذهنی آن فیلسوفان است؛ درحالی‌که قطعاً باطل است. ملاک صحت هر حکمی، مطابقت با واقع یا «نفس الامر» است (تفتازانی، بی‌تا، ص ۳۹۱).

تفتازانی برخلاف دیدگاه منسوب به خواجه نصیر، تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» را

تخطئه کرده و خود به گونه دیگری به تفسیر آن پرداخته است. او می‌گوید: منظور از «نفس الامر»، خود شیء با قطع نظر از حکم حاکم است؛ و آن معنایی است که از این قول فهمیده می‌شود که گوییم: «هذا الامر كذا في نفسه»؛ یعنی در حد ذات خودش، با قطع نظر از حکم حاکم، چنین است. مراد از واقع، همان «نفس الامر» است که خارج از ذات مدرک و مخبر است. نفس در عبارت «نفس الامر»، به معنای ذات است و امر به معنای شأن و شیء است؛ پس «نفس الامر» به معنای «ذات شیء» است (همان، ص ۳۹۱-۳۹۲).

وی تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» را بسیار دور از واقعیت می‌داند و در مقام استدلال می‌گوید:

همه عقلا می‌دانند که مثلاً «عدد یک نصف عدد دو است»، مطابق با واقع یا «نفس الامر» است، با این حال برخی از آنها هیچ شناختی به «عقل فعال» ندارند و یا متکلمان، وجود آن را انکار می‌کنند، تا چه رسد به اینکه به ثبوت «عقل فعال» و ارتسام صور کائنات در آن باور باشند و با اتصال به «عقل فعال» و خزانه ادراکات عقلی، صور معقوله فراموش شده خود را به یاد آورند (همان، ص ۳۹۲ و ۳۹۴).

او در پاسخ به این اشکال که «تفسیر "نفس الامر" به "نفس الشیء" درباره آنچه ذات و شیئیتی در عالم خارج ندارد، نظیر معدومات و ممتنعات، چگونه قابل تصور است؟»، می‌گوید:

به یقین می‌دانیم که قضیه «اجتماع ضدین محال است»، مطابق با «نفس الامر» است؛ اما «اجتماع ضدین ممکن است»، مطابق با واقع نیست؛ هرچند که کیفیت و حقیقت این مطابقت برای ما معلوم نیست. مطابقت، امری اضافی و نسبی است که تحقق طرفین اضافه و نسبت به حسب عقل برای آن کافی است. عقل آدمی هنگام ملاحظه دو معنا و مقایسه آنها با یکدیگر، خواه موجود باشند و خواه معدوم، به اقتضای ضرورت و برهان، یک نسبت و رابطه ایجابی و یا سلبی می‌یابد که همان واقع یا «نفس الامر» است و حصول نسبت میان معدومات، تنها به حسب عقل است (همان، ص ۳۹۳).

تفتازانی ضمن طرح این اشکال و عدم پذیرش تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال»، سه اشکال

دیگر مربوط به آن را وارد نمی‌داند.

اشکال اول این است که مطابقت در سنجش صحت و سقم صور ارتسامی «عقل فعال» ممتنع است؛ چون مطابقت، دو طرف می‌خواهد؛ درحالی‌که اثنبیتی در میان نیست. از نظر تفتازانی در پاسخ می‌توان گفت: صحت حکمی که در «نفس الامر» است، به خاطر مطابقتش با «نفس الامر» نیست، بلکه عین آن است. اشکال دوم به علم سابق بر «عقل فعال» مربوط می‌شود، هرچند که علم بالذات باشد؛ مثل علم واجب تعالی. مطابقت علم حق تعالی با عقل فعالی که در مرتبه وجودی آن نبوده و متأخر از آن است، ممتنع است. پاسخ تفتازانی این است که اگر هم امتناع مطابقت با وجود متأخر بالذات را بپذیریم، می‌توان گفت: علم خدا از طریق ارتسام صور نیست؛ بلکه او ذاتاً عالم است. اشکال سوم اینکه برخی از معلومات ما جزئی است، درحالی‌که ارتسام علم جزئی در «عقل فعال» محال است. وی در پاسخ می‌گوید: ارتسام صور جزئی بر وجه کلی در «عقل فعال»، برای مطابقت کافی است (همان، ص ۳۹۴-۳۹۵).

## ۲-۲. تفسیر محقق شریف

دیدگاه میرسید شریف جرجانی را می‌توان از حاشیه او بر کتاب *تسدید القواعد فی شرح تجرید العقاید* به دست آورد. از نظر او ملاک صدق احکام، گاهی مطابقت با خارج است و گاهی مطابقت با «نفس الامر» است نه خارج. احکام ذهن بر چهار گونه‌اند: ۱. حکم به امور خارجی بر موجودات خارجی؛ ۲. حکم به امور عقلی بر امور عقلی؛ ۳. حکم به امور عقلی بر موجودات خارجی؛ ۴. حکم به امور خارجی بر امور عقلی. قسم اخیر در قضیه موجهه، محال است که صادق باشد؛ چون محال است که موجود خارجی بر امر عقلی که از ثبوت خارجی برخوردار نیست، ثابت باشد (اصفهانی، نسخه خطی، حاشیه سیدشریف، ص ۳۲؛ جرجانی، نسخه خطی، ص ۸۲).

ملاک صدق قسم اول، مطابقت با خارج است؛ بدین معنا که در خارج از ذهن، یکی از دو موجود به اقتضای حکم، بر دیگری منسوب باشد و از انتساب یکی از آن دو به دیگری، لازم نمی‌آید که خود انتساب هم موجود خارجی باشد؛ چون اگر خارج ظرف خود نسبت باشد،

واجب نیست که ظرف وجود نسبت باشد؛ و اما قسم دوم، ملاک صدق ایجابی‌اش مطابقت با «نفس الامر» است و مطابقت با خارج در این مورد، متصور نیست؛ چون هیچ‌یک از طرفین حکم، موجود خارجی نیست تا یکی از آن دو در خارج بر دیگری منسوب باشد (اصفهان‌ی، نسخه خطی، حاشیه سیدشریف، ص ۳۲).

اما ملاک صدق ایجابی قسم سوم، گاهی مطابقت با «نفس الامر» است و گاهی مطابقت با خارج است. ملاک صدق قضیه «انسان ممکن است»، مطابقت با «نفس الامر» است؛ زیرا انسان، خواه در خارج باشد و خواه نباشد، متصف به امکان است؛ اما ملاک صدق قضیه «زید کور است»، مطابقت با خارج است؛ چون زید تنها در خارج از ذهن، به وصف کوری متصف است. از اینجا است که گفته‌اند: گاهی موجودات خارجی به امور عدمی متصف می‌شوند. انتفای مبدأ محمول در خارج، مستلزم انتفای حمل خارجی نیست. صدق ایجابی امری بر یک شیء در عالم خارج، متوقف بر وجود آن شیء در عالم خارج است. آنچه در عالم خارج نباشد، اصلاً چیزی در خارج به آن منسوب نیست و قطعاً متوقف بر وجود محمولش در خارج، نخواهد بود (همان؛ جرجانی، نسخه خطی، ص ۸۲).

میرسید شریف درباره معنای خارج و نفس الامر، و نسبت میان آن دو می‌گوید:

وجود بر دو قسم است: یکی وجود اصیل که منشأ آثار خارجی است و دیگری وجود ظلی که فاقد آثار خارجی است. وجود ظلی تنها در قوای ادراکی متصور است که از این جهت، وجود ذهنی نامیده می‌شود؛ ولی وجود اصیل در مقابل ذهن، و خارج از قوای ادراکی است (همان؛ اصفهان‌ی، نسخه خطی، حاشیه سیدشریف، ص ۳۲).

«نفس الامر» به معنای «خود شیء در حد ذات آن» است و مراد از امر، خود شیء است. آن‌گاه که گوییم: شیء در «نفس الامر» موجود است، معنایش این است که در حد ذات خود موجود است، بدین معنا که وجودش به اعتبار معتبر یا فرض فاضل نیست؛ بلکه با قطع نظر از هر اعتبار و فرض، موجود است؛ و آن وجود از دو حال

خارج نیست: یا وجود اصیل است و یا وجود ظلی. پس «نفس الامر» اعم از خارج و ذهن است، منتها نسبت به خارج اعم مطلق است؛ چون هر آنچه در خارج است، مطلقاً در «نفس الامر» است، ولی «نفس الامر» نسبت به ذهن، اعم من وجه است؛ زیرا پاره‌ای از احکام ذهنی در «نفس الامر» نیست؛ مثل حکم به اینکه «عدد پنج زوج است» که کاذب است و با اینکه در ذهن است، مطابق با «نفس الامر» نیست؛ و همچنین پاره‌ای از امور نفس‌الامری، حاصل در ذهن نیست (جرجانی، نسخه خطی، ص ۸۲ و ۸۳).

سیدشریف هم همانند تفتازانی تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» را بسیار دور از واقعیت دانسته است. او در این باره می‌گوید:

یرخی از فلاسفه، امر را در مقابل خلق و به معنای عالم مجردات دانسته و گفته‌اند: مراد از «نفس الامر»، «عقل فعال» است؛ پس هر حکمی که با آنچه در «عقل فعال» است مطابق باشد، صادق است؛ وگرنه کاذب خواهد بود؛ ولی دلالت عبارت «نفس الامر» بر معنای مزبور، بعید به نظر می‌رسد (همان، ص ۸۳).

### ۲-۳. تفسیر فاضل قوشچی

فاضل قوشچی درباره تفسیر خواجه نصیر از «نفس الامر»، می‌گوید:

هنگامی که ذهن بر موجودات خارجی حکم خارجی کند، مثل: «این جسم سفید است»، لازم است که حکم، مطابق با خارج باشد. آن‌گاه که طرفین حکم در عالم خارج از ذهن موجود باشند، یک نسبت خارجی میان آن دو برقرار خواهد بود؛ پس اگر حکم صادق باشد، باید «نسبت حکمی» مطابق با آن «نسبت خارجی» باشد. مراد از مطابقت حکم با خارج به همین معناست؛ و منظور از «نسبت خارجی» این است که خارج، ظرف خود نسبت باشد نه ظرف وجود آن؛ و اگر ذهن بر اشیای خارجی به امور ذهنی حکم کند، مثل: «انسان ممکن است»؛ یا بر امور ذهنی، حکم

ذهنی کند، مثل: «امکان اعتباری است»، صدقش مستلزم انطباق آن با عالم خارج نیست؛ و اگر ذهن بر امور ذهنی، حکم ایجابی خارجی کند، محال است که آن حکم، صادق باشد؛ ولی سلب موجود خارجی از امور ذهنی می‌تواند صادق باشد؛ چون در آن به سلب نسبت حکم می‌شود نه ثبوت نسبت. پس نسبت سلبی خارجی متوقف بر وجود طرفین آن در خارج نیست. امور خارجی در عالم خارج، از امور ذهنی مسلوب‌اند (قوشچی، نسخه خطی، ص ۵۴).

قوشچی در این عبارات خود ضمن تفکیک میان حکم ایجابی و حکم سلبی و عنایت به تفاوت میان آن دو، عین عبارات محقق شریف را درباره اتصاف موجودات خارجی به امور عدمی می‌آورد و در ادامه می‌افزاید:

برخی از احکام ذهنی مطابق با خارج نیست؛ مثل: «انسان ممکن است». حکم به امکان انسان صادق است؛ هرچند که انسان وجود خارجی نداشته باشد، و مثل: «امکان اعتباری است». در دو مثال اخیر، مطابقت حکم با عالم خارج متصور نیست؛ چون موقعی که موضوع در عالم خارج نباشد، نمی‌توان چیزی را در خارج به آن نسبت داد. ملاک صدق این قبیل قضایا، مطابقت با «نفس الامر» است (همان). مراد از «نفس الامر»، در بیان قوشچی، آن معنایی است که از این قول فهمیده می‌شود که گوئیم: «هذا الامر کذا فی نفسه أو لیس کذا»؛ یعنی در حد ذات خودش، با قطع نظر از ادراک مدرک و اخبار مخبر، چنین است یا چنین نیست. نفس در عبارت «نفس الامر»، به معنای ذات است و امر به معنای شأن و شیء است؛ پس «نفس الامر» به معنای «ذات شیء» است.

حکم صحیح در دو مثال اخیر، به اعتبار مطابقت با ذهن هم نیست؛ چون گاهی احکام کاذب و غیرمطابق با واقع در ذهن انسان نقش می‌بندد. اگر مطابقت با ذهن معیار صدق قضیه باشد، لازم می‌آید که مثلاً قضیه «عالم قدیم است»، صادق باشد؛ چون مطابق با صورت ذهنی برخی از فلاسفه است، درحالی‌که قطعاً باطل است (همان، ص ۵۵-۵۴).

به علاوه گاه احکام در اذهان مردم، متفاوت است؛ چنان‌که فلاسفه عالم را قدیم، و متکلمان

آن را حادث می‌دانند. پس این پرسش پیش می‌آید که حکم به قدم عالم، با ذهن کدام دسته باید مطابقت داده شود؟ (همان، ص ۵۵).

اشکال مهم تر این است که آنچه در «نفس الامر» است باید با نسبت حکمیۀ موجود در اذهان، مغایر باشد؛ چون فهم صحت و بطلان نسبت حکمیۀ ذهنی، متوقف بر مطابقت دادن آن با «نفس الامر» است و مطابق باید غیر از مطابق باشد.

برخی از فلاسفه امر را در مقابل خلق و به معنای عالم مجردات دانسته و گفته‌اند: مراد از «نفس الامر»، «عقل فعال» است که غیر از خارج است؛ چون منظور از خارج، خارج از قوای ادراکی است. احکام ذهنی ما اگر با آنچه در «عقل فعال» است مطابقت داشته باشند، صادق و گرنه کاذب‌اند. ما در بطلان این نظر می‌گوییم که مستلزم انتساب صور کاذب به موجودی والا چون «عقل فعال» است. محقق دوانی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

صور کاذب در «عقل فعال» نقش می‌بندد، ولی چون «عقل فعال» نسبت به این صور اعتقاد نداشته و آنها را تصدیق نمی‌کند، پس مشکلی پیش نمی‌آید. حفظ صور کاذب مستلزم اذعان و اعتقاد به مضمون آنها نیست. «عقل فعال» حافظ قضایای صادق و کاذب است و احکام صادق را تصدیق می‌کند؛ ولی احکام کاذب را مورد تصدیق قرار نمی‌دهد. علم به احکام کاذب مستلزم تصور آنهاست، نه مستلزم تصدیق آنها (قوشچی، نسخه خطی، حاشیۀ دوانی، ص ۵۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۷).

صدرالمآلهین در کتاب اسفار، به این راه حل دوانی انتقاد وارد کرده است. در بیان محقق دوانی، انتساب صور ارتسامی (علم حصولی) به عقل فعال پذیرفته شده است؛ در حالی که از نظر صدرالمآلهین، عقل فعال که مجرد تام است، علمش فعلی و حضوری است، نه حصولی. به علاوه دوانی عقیده داشت که «عقل فعال» حافظ قضایای کاذب است و آنها را تصدیق نمی‌کند. صدرالمآلهین در مقام انتقاد می‌گوید:

آن‌گاه که انسان به مضمون قضیه‌ای حکم کرده و آن را مورد تصدیق قرار می‌دهد، به دلیل عدم دسترسی به اسباب و علل قطعی، اقتران محمول به موضوع، که برای او

در اثر تصدیق حاصل می‌آید، مرتبه ضعیفی از اقتران است؛ خواه صادق باشد و خواه کاذب؛ درحالی‌که مرتبه شدید آن اقتران، در عقل فعال موجود است. پس اگر ما امری را تصدیق کردیم و اقترانی برای ما حاصل شد، می‌بایست چنین اقترانی به نحو کامل در عقل فعال موجود باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۷-۲۷۹). پاسخ صدرالمتألهین به اشکال انتساب صور کاذب به عقل فعال این است که همه حقایق وجودی و خیرات و حیثیت کمالی شرور عالم، به مبادی عالیه و خدا منسوب است و صور علمی اشیا هم با حیثیت کمالی و بدون نقص و کاستی، به نحو بسیط در عقل فعال موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۹-۲۸۱).

اما علّامه طباطبائی در انتقاد از تفسیر نفس الامر به عقل فعال می‌گوید:

ما نقل کلام کرده و به سراغ صور مرتسمه عقل فعال می‌رویم که ملاک صدقش چیست؟ تصدیقات موجود در عقل فعال هم مطابقی دیگر می‌طلبند؛ اگر مناط صدق صور علمی عقل فعال هم مطابقت آنها با صور علمی موجود در عقلی دیگر باشد و نقل کلام کنیم، به تسلسل باطل می‌انجامد (همان، ج ۷، حاشیه علّامه طباطبائی، ص ۲۸۰؛ طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۵؛ طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵).

#### ۲-۴. تفسیر میرداماد

در حکمت یمانی میرداماد، «عقل فعال» به منزله خزانه ادراکات عقلی پذیرفته شده، ولی تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» مورد انتقاد قرار گرفته است. از نظر میرداماد، وجود در «نفس الامر» عبارت از ثبوت و تحقق شیء در حد ذاتش بدون تحمل عقلی و اعتبار ذهنی، در «مطلق و عای حصول» است که اعم از ذهن، متن خارج و مرتبه ذات ماهیت است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۹، ۱۶ و ۴۸-۴۷؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱-۱۴۲).

در بیان میرداماد، قوه خیال آدمی، خزانه ادراکات حسی است و جوهر مفارق عقلی، خزانه معقولات نفس عاقله است. نفس ناطقه به اندازه استعداد خود برای اتصال به جوهر مفارق، از



افاضه صور معقوله جوهر مفارق، بهره مند می شود؛ لذا به هر اندازه که از عالم حس روی برتابد، اتصالش به جوهر مفارق، شدت یافته، از صور معقول بیشتری مستفیض می شود؛ و آن گاه که نفس انسان از جوهر مفارق اعراض کند، و نظر او به عالم حس معطوف شود، صور ادراکی از نفس عاقله محو، و دچار سهو می شود، و چون هنوز ملکه اتصال در او باقی است، با کوچک ترین التفات به آن صور ادراکی دست می یابد؛ ولی آن گاه که ملکه اتصال به جوهر مفارق در او زایل شود، دچار نسیان و فراموشی می شود که در این صورت، به خاطر آوردن صور معقول فراموش شده، نیازمند تلاش ذهنی مضاعف و حصول اتصال جدید به خزانه صور معقول (عقل فعال) است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۶۰۹).

میرداماد نظر محقق دوانی را که گفته است «عقل فعال» به طریق تصور، حافظ صور کاذب است و آنها را تصدیق نمی کند، درخور مناقشه می داند و می گوید:

صور صادق که در حد ذات خود از حقیقت برخوردارند، در «عقل فعال» مرتسم اند. صور علمی موجود در «عقل فعال»، همه حق و صادق اند؛ منتها به دلیل ضعف استعداد برخی از نفوس ناطقه، آن صور حق موجود در عقل فعال، به صورت صور کاذب در نفس آنها نقش می بندد. به علاوه در بیان دوانی، تصور و تصدیق به عقل فعال نسبت داده شده است، درحالی که تصور و تصدیق، دو نوع از انواع علم انطباعی قابل تغییر و تجدد است؛ ولی علم جواهر مفارق، از لوازم ذات آنهاست و در معرض تغییر و تجدد نیست (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۷؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۶۴۰).

## ۲-۵. تفسیر محقق لاهیجی

ملا عبد الرزاق لاهیجی می گوید:

اگر قضیه خارجی باشد، یعنی در آن به اتحاد طرفین (موضوع و محمول) در خارج حکم شود، خواه در خارج محقق باشد (خارجیه) و یا اعم از محقق و مقدر باشد

(حقیقیه)، در این صورت هر دو طرف، موجود در خارج خواهند بود، یا موجود بالذات و یا موجود بالعرض. موجود بالذات مثل حمل ذاتیات بر ذات (انسان حیوان است)؛ موجود بالعرض مثل حمل عرضیات بر ذات (جسم سفید است؛ زید کور است). در این دو مورد، واجب است که نسبت حکمی با نسبت خارجی مطابقت داشته باشد؛ وگرنه کاذب خواهد بود و مراد از نسبت خارجی این است که خارج، ظرف خود نسبت باشد نه ظرف وجود نسبت (لاهیجی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲). و اگر قضیه، ذهنیه باشد، یعنی به اتحاد طرفین در ذهن حکم شود، ملاک صدقش مطابقت با «نفس الامر» است نه مطابقت با ذهن، مانند: «انسان ممکن است»؛ چون تصور قضایای کاذب امکان‌پذیر است؛ مانند: «عدد پنج زوج است». اگر بگوییم ملاک صدق قضیه ذهنیه، مطابقت آن با ذهن است، همه قضایای کاذب ذهنی، صادق خواهند بود؛ چون صورت ذهنی آن قضایا در ذهن گوینده آن موجود است (همان).

«نفس الامر» به معنای «نفس شیء در حد ذات آن» است. مراد از امر، نفس شیء است و معنای موجود بودن شیء در نفس الامر، وجود شیء در حد ذات آن است؛ بدین معنا که با قطع نظر از فرض فارض و اعتبار معتبر موجود است؛ خواه در خارج باشد و خواه در ذهن. «نفس الامر» نسبت به خارج، اعم مطلق است و نسبت به ذهن، اعم من وجه است؛ و وجود ذهنی هم اعم از فرض فارض می‌باشد (همان).

نسبت میان «نفس الامر» و «امر ذهنی»، عموم و خصوص من وجه است: برخی دارای «نفس الامر»، امر ذهنی است؛ مثل جنس بودن حیوان؛ برخی دارای «نفس الامر» امر ذهنی نیست، بلکه تنها امر خارجی است؛ مانند وجود خارجی خدا؛ و برخی امر ذهنی «نفس الامر» ندارد؛ یعنی واقعیتی مستقل از فرض فارض ندارد، همچون «زوج بودن عدد پنج» و «واجب بالذات بودن انسان» (همان).

## ۲-۶. تفسیر سبزواری

حکیم متأله، حاج ملاهادی سبزواری در منظومه منطقی می‌گوید:

در قضیه موجهه که به ثبوت یک شیء بر شیء دیگر حکم می‌شود، بر اساس قاعده فرعیت، وجود موضوع آن، لازم است و از سه حال خارج نیست: یا در خارج است یا در ذهن و یا در «نفس الامر». لذا مناط صدق قضایای خارجی، مطابقت با وجود عینی است؛ و مناط صدق قضایای ذهنی، مطابقت با وجود ذهنی؛ و مناط صدق قضایای حقیقیه، مطابقت با «نفس الامر» است (سبزواری، ۱۳۹۸ق، ص ۵۰).

وی در منظومه حکمت از این نظر عدول می‌کند و با عنایت به اینکه قضایای کاذب هم مطابق ذهنی دارند، می‌گوید:

مناط صدق قضایای خارجی، مطابقت با خارج محقق بالفعل است؛ و ملاک صدق قضایای حقیقیه هم انطباق با وجود عینی است، اعم از اینکه محقق بالفعل یا مقدر است؛ و مناط صدق قضایای ذهنیه، انطباق با «نفس الامر» است (سبزواری، بی‌تا، ص ۱۳۵؛ مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۹۳).

از نظر سبزواری «نفس الامر» به معنای «حد ذات شیء» یا «خود شیء» است؛ و مراد از حد ذات در اینجا، در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر است، و «نفس الامر»، شامل مرتبه ذات ماهیت، وجود خارجی و وجود ذهنی، هر سه می‌شود (شیرازی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۷). پس «نفس الامر» قضیه «انسان حیوان است»، مرتبه ماهیت آن است (مدرس آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۲۸۷)، و صدق قضیه «انسان در خارج موجود است» به اعتبار وجود خارجی آن است، و «نفس الامر» قضیه «انسان کلی است» یا «مفهوم انسان موجود در ذهن است»، هویت ذهنی آن است؛ بدین معنا که مرتبه‌ای از ذهن، «نفس الامر» آن قلمداد می‌شود؛ اما قضایای کاذبی همچون «انسان جماد است»، واقعیتی مستقل از اعتبار معتبر و فرض فرض‌کننده ندارند و از قضایای نفس‌الامریه به‌شمار نمی‌آیند. کلمه نفس به معنای ذات، و کلمه امر به معنای شیء است؛ پس «نفس الامر» به معنای «ذات شیء و حقیقت آن» است که در برابر فرض فارض قرار دارد. وقتی گفته شود: «چهار در

نفس الامر چنین است»، معنایش این است که در حد ذات خود و فی نفسه دارای آن حکم است. آن‌گاه که گوییم: «عدم باطل‌الذات است فی نفس الامر»، معنایش این است که عدم فی نفسه چنین است. پس کلمه امر در اینجا از باب قرار دادن اسم ظاهر به جای ضمیر است (سبزواری، بی تا، ص ۱۳۷؛ جمال خوانساری، ۱۳۷۸، حاشیه سبزواری، ص ۲۷۶-۲۷۷؛ طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵).  
نفس الامر» نسبت به خارج، اعم مطلق است؛ ولی نسبت به ذهن، اعم من وجه است که ماده اجتماع آن دو (نفس الامر و ذهن)، قضایای صادق است و ماده افتراق آن دو، قضایای کاذب (که صرفاً ذهنی اند) و نظیر حقیقت ذات خدا (که صرفاً نفس‌الامری است) می‌باشد (سبزواری، بی تا، ص ۱۴۰؛ مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۹۴).

۱-۲-۶. نقد و بررسی: چنان‌که گفته شد، سبزواری در منظومه حکمت، ملاک صدق قضیه حقیقیه را نیز همانند قضیه خارجی، مطابقت با عالم عین دانسته است؛ درحالی‌که حکم قضیه حقیقیه وسیع‌تر از حکم قضیه خارجی است. حکم قضیه خارجی تنها شامل افراد محقق و حاضر در عالم خارج می‌شود؛ درحالی‌که حکم حقیقیه، اعم از افراد محقق و مقدر است. افراد مقدر که در خارج وجود ندارند تا قضیه با آنها مطابقت کند. در قضایای حقیقیه، بعضی از مصادیق موضوع آنها در خارج موجود نیست؛ ولی هر وقت موجود شود محمول برای آنها ثابت خواهد بود. در چنین قضایایی گفته‌اند که ملاک صدق آنها مطابقت با «نفس الامر» است؛ زیرا همه مصادیق آنها در خارج موجود نیست تا مطابقت مفاد قضایا را با آنها بسنجیم و بگوییم که مطابق با خارج است یا مطابق نیست. اما اینکه برخی در مقام اشکال به تفسیر «نفس الامر» به «نفس‌الشیء» گفته‌اند عدم، ذات و نفسیت ندارد که ذاتاً دارای حکمی باشد (طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶)، در پاسخ می‌توان گفت: عدم هم دارای نفسیت است؛ منتها نفسیت عدم در نقطه مقابل نفسیت وجود است. بیانی که تفتازانی برای توجیه نفس الامر برای معدومات و ممتنعات آورد، قانع‌کننده است و توجیه حاج ملاحادی سبزواری در حاشیه اسفار، رساتر است که می‌گوید:

عدمیات نیز نفسیت و «نفس الامر» دارند، ولی نه همانند نفسیت وجودیات.

«نفس الامر» هر شیئی به حسب خود آن است و واقعیت و «نفس الامر» عدم، به نحو

بطلان است. واقعیت قضیه عدمی، عدم خود آن است؛ بدین معنا که واقع و «نفس الامر» منحصر در مطابق وجودی نیست. خارجیت عدم عبارت از عدم خارجیت وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱).

### ۳. ارزیابی

صدق در قضیه، از احکام نسبت محمول به موضوع است و نسبت، وجود رابط و از سنخ وجود است؛ از این رو بایسته است که در امور عامه و در زمره احکام وجود ذکر شود. محقق شریف گمان کرده که نسبت یا وجود رابط، امر اعتباری است و در عالم خارج موجود نیست؛ لذا گفته است: ملاک صدق قضیه خارجیه، مطابقت نسبت حکمی آن با نسبت خارجیه است و مراد از نسبت خارجیه این است که خارج، ظرف خود نسبت باشد نه ظرف وجود نسبت؛ چون نسبت از وجود خارجی برخوردار نیست. قوشچی، محقق لاهیجی و سبزواری هم از او تبعیت کرده‌اند؛ تا آنجا که سبزواری بر اساس همین اعتقاد ناموجه، نفس الامر را در مباحث مربوط به عدم آورده است نه در مباحث وجود (سبزواری، بی تا، پاورقی ص ۱۳۵ و ۱۳۶؛ آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۱).  
نفس الامر هر شیئی به حسب خود آن است؛ در امور وجودی، وجود است و در امور عدمی، عدم است. «نفس الامر» قضایای ایجابی و وجودی، امر وجودی است و واقعیت قضایای عدمی، همان عدم آنهاست. قضیه وقتی صادق است که با واقع و محکی خودش مطابقت کند. اشکالی ندارد که قضیه‌ای ذهنی، حاکی از واقع و «نفس الامر» باشد؛ چون «نفس الامر» آن اذهان است، نه خود آن قضیه. این بدان معنا نیست که قضیه ذهنی، خودش با خودش مطابقت کند (مطهری، ۱۴۰۶ق، ص ۳۹۱). نفسیت هر مفهومی بر حسب خودش است و نفسیت مفاهیم عدمی به این است که تحقیق از سنخ تحقق وجودی نداشته باشند.

عدم در اصل فاقد نفس الامر است و انتساب نفس الامر به عدم، امری اعتباری و مجازی است. قضیه خارجیه موجه، از وجود نسبت ایجابی در خارج حکایت دارد، و سالبه آن قضیه، حاکی از عدم تحقق آن نسبت در خارج است. اعتبار اصلی مفهوم عدم، همان است که در قضیه

سالبه است و عدم به همین اعتبار است که نقیض وجود است. عدم به این اعتبار از هیچ‌گونه خارجیت و نفس‌الامریتی برخوردار نیست؛ اما عدم، اعتبار دیگری نیز دارد که نوعی «مجاز» است. ذهن پس از سلب چیزی از خارج، چنین اعتبار می‌کند که خود سلب به جای ایجاب نشسته است، و فرض می‌کند که عدم آن شیء در خارج است؛ و به این اعتبار فرضی و مجازی است که عدم، نفس‌الامریت می‌یابد و احکامی نظیر احکام وجود پیدا می‌کند و مانند مفهومی ایجابی، بر اشیا حمل می‌شود؛ مانند: «زید معدوم در خارج است» یا «زید معدوم در این زمان یا در آن مکان است» (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۹۲-۹۵).

### نتیجه‌گیری

بزرگانی همچون سعدالدین تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، فاضل قوشچی، میرداماد، محقق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری، «نفس الامر» را با عبارات مختلف، به «نفس‌الشیء» تفسیر کرده‌اند. «نفس الامر» در تفسیر تفتازانی و قوشچی، به معنای ذات خود شیء با قطع نظر از حکم حاکم، و خارج از ذات مدرک و اخبار مخبر است؛ و در تفسیر میرداماد، به معنای ذات شیء، خارج از تعمل عقلی و اعتبار ذهنی است؛ و «نفس الامر» در تفسیر محقق شریف، محقق لاهیجی و سبزواری، به معنای ذات شیء و در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر آمده است. روح کلام آنان این است که «نفس الامر» عبارت از «نفس شیء» است و آن امر ثابتی است که با فرض فارض و اعتبار معتبر تغییر نمی‌کند؛ خواه آن وجود در عالم خارج باشد و خواه در ذهن یا در مرتبه ذات ماهیت.

تفسیر نفس الامر به عقل فعال قابل مناقشه بوده و با اشکال انتساب صور ارتسامی فاقد نفس الامر، به موجود مجرد تام مواجه است؛ ولی تفسیر نفس الامر به نفس‌الشیء، قابل تطبیق با تفسیر نفس الامر به «واقعیه کل شیء بحسبه» است که به واقعیت نزدیک‌تر است.

هر قضیه ذهنیه‌ای همانند قضیه خارجی، صدقش به این است که با واقع عینی خود مطابقت داشته باشد؛ ولی واقع و عینیت هر شیئی، به حسب خود آن شیء است. «نفس الامر» به معنای

«خود شیء در حد ذات آن» است که واقعیتی مستقل از فرض فارض دارد؛ خواه واقعیتی عینی باشد، مانند «قیام زید در کلاس درس»، یا واقعیتی ذهنی باشد، همچون «کلی بودن مفهوم انسان»، یا مرتبه ذات ماهیت باشد، همانند «ممکن بودن انسان»، و یا امر عدمی باشد، مثل «امتناع اجتماع نقیضین». هر قضیه‌ای اعم از ایجابی و سلبی، وجودی و عدمی، نفس الامر متناسب با خود را دارد که از آن حکایت می‌کند.

تفاوت میان قضایای صادق و کاذب در این است که قضیه صادق دارای مطابق خارجی است، برخلاف قضیه کاذب؛ و منظور از مطابق خارجی، خارج در مقابل ذهن نیست، بلکه منظور خارج از فرض و اعتبار عقلی است. از این رو انسانیت نسل آینده صادق است؛ ولی حجریّت نسل آینده کاذب.

- ..... منابع
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *درالفوائد تعلیقه علی الشرح المنظومه للسبزواری*، قم، اسماعیلیان.
- اصفهانى، شمس‌الدین محمود، نسخه خطی، *تسديد القواعد شرح تجريد العقاید (شرح قدیم تجريد خواجه نصیر)*، مشهد، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.
- تفتازانی، مسعودین عمر، بی‌تا، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، نسخه خطی، *حاشیه شرح قدیم تجريد شمس‌الدین محمود اصفهانی*، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- جمال خوانساری، محمدبن حسین، ۱۳۷۸، *الحاشیه علی الحاشیه الخفزی علی شرح القوشچی علی التجريد*، حواشی حاج ملأهادی سبزواری، قم، مؤتمر المحقق الخوانساری.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۶، *كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، قم، مؤسسه مطبوعات دینی.
- سبزواری، ملأهادی، بی‌تا، *غررالفرائد فی فن الحكمة و شرحها (شرح المنظومه)*، حواشی محمدتقی آملی، تحقیق فاضل حسینی میلانی، مشهد، دارالمرتضی للنشر.
- ، ۱۲۹۸ق، *شرح المنظومه منطق*، چاپ سنگی.
- شیرازی، محمد، ۱۴۰۵ق، *شرح منظومه السبزواری*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۴ق، *نهایه الحکمه*، به اهتمام عبداللّه نورانی، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- ، ۱۴۳۳ق، *بدایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- علوی عاملی، احمدبن زین‌العابدین، ۱۳۷۶، *شرح کتاب القبسات*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، دانشگاه تهران.
- قوشچی، علی بن محمد، نسخه خطی، *شرح تجريد الکلام المحقق الطوسی*، قاهره، مکتبه المصطفی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۴، *شوارق الالهام فی شرح تجريد الکلام*، اصفهان، مهدوی.
- مدرس آشتیانی، مهدی، ۱۳۶۷، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *شرح منظومه*، تهران، حکمت.
- ، ۱۴۰۶ق، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.



## ماهیت پیشرفت اسلامی و لوازم تحلیلی آن

کمال‌الدین رضا عابدی نژاد / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام abedidavarani@gmail.com

محسن اراکی / استاد درس خارج حوزه علمیه قم

دریافت: ۹۳/۱۰/۲۹ پذیرش: ۹۴/۶/۱۱

### چکیده

مفهوم اصطلاحی پیشرفت اسلامی به معنای تحصیل اهداف ذومراتب نظام‌های اسلامی است. براین اساس می‌توانیم به تحلیل مقوله پیشرفت و تبیین مبانی و لوازم این مفهوم از دیدگاه منابع اسلامی بپردازیم. بدین منظور عناوینی همچون مبدأ پیشرفت، موضوع پیشرفت، هدف پیشرفت، مسافت پیشرفت، فاعل پیشرفت و فعل پیشرفت را از نگاه اندیشه اسلامی کانون بحث قرار داده‌ایم. موضوع مقاله، پیشرفت انسان و به تبع آن جامعه اسلامی است؛ از این جهت می‌توانیم پیشرفت اسلامی را انسان‌محور بدانیم. مبدأ پیشرفت همان وضعیت موجود است که از دیدگاه اسلامی ضداً ارزش به‌شمار می‌آید. منتهای یا غایت پیشرفت هم اهداف ذومراتب نظام‌های اسلامی به‌شمار می‌روند. اهداف اسلامی جامع و متلائم با یکدیگرند. غایت پیشرفت اسلامی، حرکت استکمالی فرد و اجتماع در اسما و صفات کمالی حضرت حق است. به همین جهت، مسافت پیشرفت هم اسما و صفات الهی خواهد بود. فاعل پیشرفت در درجه اول مقام ولایت الهی خداوند سبحان و به تبع او مقام ولایت انبیا و اولیا و عموم افراد جامعه اسلامی هستند؛ از این جهت پیشرفت اسلامی مبتنی بر اصل ولایت تبیین می‌شود. فعل پیشرفت هم تحقق نظام اسلامی خواهد بود. در واقع تحقق نظام‌های اسلامی فعلی است که علت تامه پیشرفت اسلامی به‌شمار می‌رود.

**کلیدواژه‌ها:** پیشرفت اسلامی، اهداف پیشرفت، ماهیت پیشرفت، لوازم پیشرفت، موضوع پیشرفت، نظام اسلامی.

## مقدمه

بدون شک می‌توان گفت مقوله توسعه و پیشرفت، مهم‌ترین مقوله در حوزه مسائل انسانی و اجتماعی است. در مقوله توسعه و پیشرفت، وضعیت موجود و مطلوب انسان و چگونگی نسبت او با دیگر اجزای عالم در این دو حالت تصویر می‌شود. الگوهای توسعه و پیشرفت در واقع الگوهای چگونه شدن و صیورورت انسان، اجتماع و طبیعت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب هستند. در الگوهای توسعه، فرایند تحول انسان‌ها و جوامع و نوع رابطه انسان با عالم وجود در همه مراتب آن در عمیق‌ترین و نهایی‌ترین لایه‌های ممکن ترسیم و محقق می‌شود. نظریات توسعه و پیشرفت در واقع راه‌بری و هدایت جوامع انسانی به سوی غایات موردنظر را بر عهده دارند. می‌توان این سخن را تصدیق کرد که همه علوم در مقوله توسعه و پیشرفت ظهور می‌یابند و نقش خود را در تحول حیات انسان ایفا می‌کنند. در نظریات توسعه و پیشرفت، انسان و جامعه انسانی تعریف می‌شوند؛ اهداف انسان و غایات او برای یک زندگی سعادت‌بار تبیین می‌گردند و ارزش‌ها و الزامات دستیابی به چنین زندگی ایده‌آلی ترسیم و ترویج می‌شوند. پس از انقلاب اسلامی در ایران و تحقق نظام اسلامی، ضرورت تبیین و ترسیم الگویی برای تحول و رشد جامعه اسلامی بیش از پیش آشکار شد.

نظام اسلامی تعریف نوینی از انسان در جهان مادی معاصر در انداخت و ارزش‌ها و غایات تمدن مادی را به چالش کشید. بدیهی است انتظار دستیابی و تحصیل اهداف نظام اسلامی با استفاده از الگوهای توسعه غیراسلامی انتظاری ناپجا است. اکنون بیش از هر زمانی ضرورت تدوین الگویی برای رشد و بالندگی جامعه اسلامی بر اساس مبانی قرآن کریم و سنت و سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت مکرمش علیهم السلام احساس می‌شود. به نظر می‌رسد طرح و پیشنهاد مفهوم پیشرفت به جای مفهوم توسعه در حقیقت تنبیه و تذکری دربر دارد. این انکار و اعتزال مبنی بر اجتناب از مفهوم توسعه، هشدار است که همه ما بدانیم در مسیر رشد و بالندگی جامعه اسلامی نمی‌توان و نباید نظریات و الگوهای توسعه غربی را پرچم‌دار رهبری و مدیریت جامعه قرار داد. به همین جهت است که در ادبیات انقلاب اسلامی معمولاً مفهوم پیشرفت را به جای مفهوم

توسعه به کار می‌برند. البته این جای‌گزینی چیزی فراتر از تغییر اصطلاح است. حقیقت این است که این دو اصطلاح نماینده دو نوع نظریه در این مقوله بر اساس دو نوع جهان‌بینی و نظام ارزشی متفاوت هستند. ما در این مقاله به بررسی ماهیت پیشرفت اسلامی و لوازم تحلیلی آن از منظر قرآن و حدیث، با رویکردی تحلیلی و مبتنی بر عقلانیت اسلامی می‌پردازیم.

### ۱. معنای لغوی پیشرفت

واژه پیشرفت مصدر مرخم بوده، مرکب از دو واژه پیش و رفتن است. اهل لغت برای این واژه معانی پرشماری ذکر کرده‌اند؛ از جمله گفته‌اند پیشرفت به معنای جلو رفتن، حرکت کردن به سوی مقابل، پیش رفتن کاری، یا امری یا فرمانی است. این واژه همچنین به ترقی معنا شده است (دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۴، ص ۱۲۲۵).

### ۲. معنای اصطلاحی پیشرفت

مفهوم پیشرفت را معمولاً در مقابل مفهوم توسعه به کار می‌برند و از آن، رشدی انسانی و اجتماعی مبتنی بر مبانی اسلامی اراده می‌کنند (رهبر معظم انقلاب، ۸۸/۲/۲۷). البته پیشرفت در این کاربرد، واژه‌ای نوظهور است و پیشینه چندان‌ی در ادبیات اجتماعی جامعه ما به‌منزله اصطلاحی علمی ندارد. به همین جهت پیش از هر چیز بایسته است با تحلیل مفهوم پیشرفت و نشان دادن لوازم مفهومی آن، تعریف روشنی از مفهوم پیشرفت ارائه کنیم.

#### ۲-۱. تغییر استعلایی

در مفهوم پیشرفت به نوعی مفهوم تغییر و صیوررت وجود دارد. البته تغییرات و تحولات می‌توانند تغییراتی استکمالی و اشتدادی و یا تغییراتی ذبولی و تنقصی باشند. در تغییر استکمالی، متغیر پس از تغییر به مرتبه‌ای کامل‌تر می‌رسد و به نوعی رشد می‌کند؛ اما در تغییر ذبولی، متغیر ناقص‌تر می‌شود. ما نمی‌توانیم هر نوع تغییری را پیشرفت بدانیم، بلکه در مفهوم پیشرفت نوعی

استکمال وجود دارد. البته برخی از اندیشمندان معاصر در وجود مفهوم استعلا و استکمال در مفهوم پیشرفت تشکیک کرده‌اند و براساس کاربرد واژه پیشرفت در ترکیب‌هایی همچون پیش‌روی سپاه و یا بیماری و مانند آن استدلال کرده‌اند که در مفهوم پیشرفت، معنای استعلا و استکمال وجود ندارد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۵، ص ۵۱۲). صرف‌نظر از کاربردهای معنای لغوی واژه پیشرفت، حقیقت این است که در همه موارد کاربرد مفهوم اصطلاحی پیشرفت، مفهوم استعلا و استکمال اخذ شده است. البته استکمال چیزی می‌تواند استکمالی اعتباری و یا حقیقی و در عین حال مستلزم نقص چیزی دیگر باشد. برای نمونه کاربرد پیشرفت در بیماری به معنای استکمال و پیش‌روی بیماری در بدن است که طبیعتاً مستلزم نقص در صحت خواهد بود. بنابراین پیش‌روی بیماری به معنای کمال یافتن بیماری است، هرچند که این استکمال مزاحم کمال موجودی دیگر است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که در مفهوم اصطلاحی پیشرفت، نوعی تغییر استکمالی وجود دارد؛ اما تغییرات استعلایی نیز به نوبه خود اقسامی دارند. به‌طورکلی می‌توانیم تغییرات استکمالی را به انواعی تقسیم کنیم که شرحشان در ادامه خواهد آمد.

## ۲-۲. تغییر استعلایی وجود

در کلان‌ترین نگاه ممکن نسبت به تغییر استعلایی، جهان آفرینش هویتی از اویی و به سوی اویی دارد. براساس این نگاه، همه موجودات از خداوند سبحان صادر شده‌اند و به سوی او بازمی‌گردند؛ یعنی کل خلقت سالک الی‌الله هستند. همه اشیا به صورت تکوینی در حال صیوروت، رجعت، و سیر و سلوک به سوی خداوند سبحان‌اند. منتهی‌الیه موجودات، ذات اقدس الهی است: ﴿إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (تغابن: ۳)؛ ﴿إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (شوری: ۵۳)؛ ﴿إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعَى﴾ (علق: ۸). این سیر، حرکتی تکوینی و قهری است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۴۸). برخی از فلاسفه کوشیده‌اند این‌گونه صیوروت و تحول را با حرکت اشتدادی جوهری تبیین کنند؛ زیرا چنان‌که می‌دانیم، حرکت جوهری اشتدادی از جمله تغییرات استکمالی به‌شمار می‌آید (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۳۱۵). صرف‌نظر از اینکه این نوع حرکت بنا بر مبانی فلاسفه قابل

تسری به همه مراحل وجود نیستند، عمومیت چنین حرکتی حتی در جواهر مادی مورد مناقشه قرار گرفته است (مصباح، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۴۵). به هر حال چه ما این صیوروت عمومی را حرکت جوهری اشتدادی بدانیم و چه آن را به صورتی دیگر تبیین کنیم، می توانیم ادعا کنیم این تغییر و صیوروت متضمن نوعی استکمال و جودی است؛ یعنی می توانیم این تغییر را نوعی تغییر استعلایی بدانیم. با این اوصاف ما باز نمی توانیم این نوع صیوروت و استکمال را مصداقی از مفهوم پیشرفت بدانیم. بنابراین مقصود ما از پیشرفت، آن نوع تغییر استعلایی تکوینی که مربوط به کل نظام عالم است نخواهد بود. به نظر می رسد که برای تبیین ماهیت پیشرفت باید قیود دیگری به تغییر استعلایی بیفزاییم.

### ۲-۳. تغییر استعلایی تاریخ

مفهوم پیشرفت اصولاً مفهومی ناظر به انسان و زندگی اجتماعی اوست. به همین جهت، رشد تکوینی و سلوک تکوینی نظام آفرینش نمی تواند مصداقی از مفهوم پیشرفت به شمار آید. معمولاً عنوان پیشرفته را وصف جوامع انسانی قرار می دهند. آیا ما می توانیم تکامل تاریخی اجتماع بشری را از مصادیق تغییرات استعلایی و تکاملی جوامع بدانیم؟ عده ای بر این باورند که جامعه بشری در طول تاریخ، مراحل استکمال و استعلا را از سر می گذراند. برای مثال هگل با تأسیس فلسفه ای که به فلسفه «شدن» معروف شد، کوشید جریان تغییرات و تحولات جامعه بشری در طول تاریخ را تبیین و تئوریزه کند. براین اساس تاریخ دارای هدفی است و مرحله به مرحله به سوی هدف کمالی خود براساس اصل تضاد میان تز و آنتی تز در حال دگرگونی است. لذا از درون این تضاد دیالکتیکی روح مطلق ظاهر می شود و بر همه صورت های پیشین غلبه می کند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۲۰).

در اندیشه مارکس نیز جامعه بشری در طول تاریخ حرکتی استکمالی دارد. جوامع بشری حرکت استکمالی خود را از کمون اولیه آغاز می کنند و با طی مراحل مختلف از جمله فئودالیسم و کاپیتالیسم و گذشتن از مراحل مختلف به کمون نهایی و کمال غایی خود نایل می شوند (همان، ص ۳۲۰).

براساس نظر برخی از اندیشمندان مسلمان، قرآن مجید هم بر شخصیت و واقعیت جامعه تأکید دارد و هم بر سیر صعودی و کمالی آن. بر حسب این بینش، تاریخ مانند طبیعت به حکم سرشت خود متحول و متکامل است. حرکت به سوی کمال لازمه ذات اجزای طبیعت و از آن جمله تاریخ است. تحول و تکامل تاریخ تنها جنبه تکنیکی و ابزاری ندارد؛ بلکه گسترده و همه‌جانبه است و همه شئون معنوی و فرهنگی انسان را دربر می‌گیرد. انسان بر اثر همه‌جانبه بودن تکاملش، تدریجاً از وابستگی‌اش به محیط طبیعی و اجتماعی کاسته و به نوعی وارستگی که مساوی است با وابستگی به عقیده و ایمان و ایدئولوژی، افزوده است و در آینده به آزادی کامل معنوی یعنی وابستگی کامل به عقیده و ایمان و مسلک و ایدئولوژی خواهد رسید. انسان آینده در عین اینکه حداکثر بهره‌برداری از طبیعت را خواهد کرد، از اسارت طبیعت آزاد خواهد شد و بر حاکمیت خود بر طبیعت خواهد افزود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۴۲۳). صرف‌نظر از صحت و سقم این نظریه مبنی بر حرکت استکمالی جامعه بشری به سوی کمال و سعادت، این پرسش مطرح است که آیا این نوع استکمال جوامع بشری را می‌توانیم مصداقی از مفهوم پیشرفت بدانیم؟ حقیقت آن است که در این‌گونه نظریات، گستره تحول و تکامل اجتماعی به گستردگی تاریخ است. تغییرات و انقلاب‌ها در نظام‌های اجتماعی و ارزشی و فرهنگی و همچنین سیاسی، جزئی از فرایند تغییر تاریخی و استکمالی جوامع بشری به‌شمار می‌رود؛ اما چنان‌که گفتیم مفهوم پیشرفت در مقابل مفهوم توسعه پیشنهاد شده و گستره شمول آن بسی محدودتر از تاریخ بشریت است. از این جهت نمی‌توانیم این‌گونه تغییر اجتماعی را مصداقی از مفهوم اصطلاحی پیشرفت قلمداد کنیم. بنابراین برای دستیابی به تعریف روشنی از مفهوم پیشرفت، بایسته است قید دیگری بیفزاییم.

#### ۲-۴. تغییر استعلایی نظام اجتماعی

حقیقت آن است که مفهوم پیشرفت، مفهومی ناظر به رشد و استکمال اجتماعی مبتنی بر استقرار نظام اجتماعی است. به بیان دیگر، می‌توان استکمال و استعلایی اجتماعی را به دو نحوه تصویر

کرد؛ براساس تصویر نخست که پیش از این توضیحش گذشت، انقلاب در نظام‌های اجتماعی جزئی از مراحل و مراتب استکمال دانسته می‌شود. ما این نوع استکمال را مصداق پیشرفت نمی‌دانیم؛ بلکه پیشرفت را استکمال و تعالی اجتماع مبتنی بر نظام اجتماعی مستقر و پایدار می‌دانیم. در واقع نظم مناسب اجتماعی و پیشرفت، دو روی یک سکه‌اند. نظام‌های اجتماعی هویت اصلی و ماهیت حقیقی جوامع را تشکیل می‌دهند. هر یک از نظام‌های اجتماعی اهدافی دارند. آنها جوامع را به گونه‌ای ویژه نظم می‌دهند و آنها را به سوی جهت و هدفی رهبری می‌کنند. به بیان دیگر، ماهیت هر نوع نظم اجتماعی متضمن ماهیت تغییرات خاصی در اجتماع نیز هست. از آنجاکه پیشرفت نوعی تغییر است، می‌توانیم بگوییم که ماهیت نظم اجتماعی تعیین‌کننده ماهیت پیشرفت است.

نظام‌های اجتماعی بسته به جهان‌بینی و نظام ارزشی خود اهدافی را تعقیب می‌کنند. این اهداف می‌توانند اهدافی ذومراتب باشند؛ به این معنا، با تحقق هر مرتبه از اهداف، مرتبه‌ای دیگر از هدف تعقیب می‌شود. البته تحقق اهداف در همه مراتب خود منبعث از نظام اجتماعی مستقری است که پرورشگاه انسان‌ها و جوامع پیشرفته خواهد بود. بنابراین می‌توانیم بگوییم پیشرفت، تحقق اهداف ذومراتب یک نظام اجتماعی است. با تعریفی که از مفهوم پیشرفت ارائه کردیم، روشن می‌شود که اولاً پیشرفت در دوره استقرار یک نظام اجتماعی پدید می‌آید؛ ثانیاً آن نظام اجتماعی اهدافی ذومراتب دارد؛ ثالثاً معیار پیشرفت و یا انحطاط در آن نظام اجتماعی، تحقق اهداف آن نظام اجتماعی است؛ رابعاً مفهوم پیشرفت متضمن تحصیل اهداف ابعاد متنوع نظام اجتماعی در ابعاد مختلف آن خواهد بود و به زمینه‌ای خاص محدود نمی‌شود. چنین تعریفی از پیشرفت بر پایه اهداف نظام اجتماعی استوار شده است.

### ۳. مبانی و لوازم پیشرفت اسلامی

با تعریفی که از مفهوم پیشرفت ارائه کردیم، اکنون می‌توانیم برای تحلیل معناساختی مفهوم پیشرفت به مبانی و لوازم تحلیلی پیشرفت اسلامی اشاره کنیم و به تبیین آنها پردازیم.

### ۳-۱. معرفت‌شناسی پیشرفت

می‌توان گفت که بنیادین‌ترین عامل برای تعیین ماهیت نظریات توسعه و پیشرفت، مبانی معرفت‌شناختی است. گفتیم که پیشرفت، استکمالی‌اختیاری و نه قهری و تکوینی در یک نظام اجتماعی است. روشن است که چنین استکمالی‌برخاسته از افعال اختیاری انسان است. فاعلیت انسان در افعال اختیاری خود، فاعلیتی علمی است. فاعل علمی فاعلی است که آگاهی و علم او در فعلش مؤثر است (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۲). از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که پیشرفت، وابسته به نوع معرفت، گستره و عمق آن است. اما در میان معرفت‌های ما، کدام نوع از آنها معتبر است؟ آیا معرفت و حیانی و یا معرفت عقلی، معرفت‌هایی معتبر هستند؟ اعتبار آنها چگونه تبیین می‌شود؟ آیا اصولاً معرفت و شناخت ممکن است؟ و... می‌دانیم که به این پرسش‌ها پاسخ‌های متفاوتی داده شده و در نتیجه مکاتب معرفت‌شناختی متعددی به وجود آمده است. اختلاف در میان این نظریات در واقع اختلاف بر سر معرفت‌های معتبر است. برای مثال کسی که اعتبار معرفت عقلی را انکار می‌کند و صرفاً معرفت تجربی و حسی را معتبر می‌داند، نمی‌تواند نتایج یک برهان عقلی در اثبات خداوند سبحان و یا معاد و یا خلود نفس انسانی را معتبر بداند. همچنین کسی که در اعتبار معرفت و حیانی خدشه می‌کند، نمی‌تواند به آیات قرآن و به تبع آن سنت نبوی و آثار اهل بیت تمسک بجوید.

این اختلافات به نوبه خود تنوعی در نظریات انسان‌شناسانه، هستی‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و خداشناسانه پدید خواهد آورد. در چنین تنوعی البته شناخت ما از مبدأ پیشرفت، هدف پیشرفت، ابزارها و روش‌های پیشرفت و در یک کلام از ماهیت پیشرفت، گونه‌گون خواهد شد. به این جهت می‌توان گفت که ماهیت پیشرفت اسلامی با ماهیت نظریات رایج توسعه غربی متمایز است. به خلاف نظریات رایج توسعه غربی که صرفاً بر اعتبار معرفت‌های حسی و تجربی پای می‌فشارند، نظریه پیشرفت اسلامی مبتنی بر اعتبار معرفت حسی تجربی، معرفت عقلی و معرفت و حیانی است. حکما و فلاسفه اسلامی درباره وجه اعتبار هر یک از این معرفت‌ها و نقد اکتفا به معرفت حسی و تجربی به تفصیل سخن گفته‌اند. این سخن به این معناست که به رغم



پذیرش اقتضائات محیطی، تفاوت نظریه پیشرفت اسلامی و نظریات توسعه غربی به اختلافات محیطی و یا بومی فرو کاسته نمی شود؛ بلکه تفاوت اصلی در ارزش و چگونگی معرفت نسبت به انسان، خدا و آفرینش است.

### ۲-۳. موضوع پیشرفت

با تعریفی که از پیشرفت ارائه کردیم، معلوم شد که پیشرفت همان تحقق سلسله مراتبی اهداف نظام اجتماعی است. با این حال جای این پرسش باقی است که با تحقق اهداف ذومراتب نظام های اجتماعی آنچه واقعاً متصف به پیشرفت می شود، فرد انسان است یا اجتماع انسانی؟ براساس مبانی انسان شناختی اسلامی، هر فرد انسان دارای استعدادها و گرایش هایی متنوع است: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (انسان: ۲)؛ ما انسان را از نطفه های امشاج آفریدیم. نطفه امشاج نطفه ای است که در آن مخلوط های بسیار وجود دارد. مقصود این است که استعدادهای بسیار در آن هست (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳، ص ۱۱۱). البته این استعدادها که مستظهر به گرایش های فطری و غریزی هستند، برای استكمال وجودی فرد انسان در درون او نهاده شده است. بنابراین پیشرفت انسان به معنای شکوفایی و پرورش استعدادهای کمالی اوست. در این حالت و فرض، آنچه واقعاً متصف به پیشرفت می شود، فرد است و نظام اجتماعی در واقع پرورشگاه و ابزار شکوفایی و رشد و پیشرفت انسان به شمار می رود. به بیان دیگر آنچه واقعاً متصف به پیشرفت می شود همان فرد است؛ زیرا اصل اجتماع و اعتبارات اجتماعی که مقوم نظام اجتماعی هستند، اموری اعتباری اند. امور اعتباری چندان که در جای خود تبیین شده اند، ابزاری اعتباری برای تحقق اهداف عینی هستند (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۶)؛ یعنی اجتماع ابزاری اعتباری است که افراد برای تحقق اهداف عینی آن را اعتبار می کنند. به همین جهت اهداف نظام اجتماعی در واقع اهداف افراد انسانی هستند. بنابراین اجتماع اولاً و بالذات متصف به پیشرفت نمی شود.

چنان که از تحلیل ماهیت نظام اجتماعی برمی آید، اصولاً نظام اجتماعی، نظامی اعتباری است

که برای وصول اعضای یک جمع انسانی به اهداف مطلوبشان جعل و اعتبار شده است. فلسفه وجودی نظام اجتماعی، رساندن افراد اجتماع به غایات کمالی ایشان است. براین اساس می‌توانیم بگوییم که موضوع پیشرفت، انسان اجتماعی است. به بیان دیگر: انسان در اجتماع است که واقعاً پیشرفته و یا منحط و عقب‌افتاده می‌شود. البته این سخن بدان معنا نیست که جوامع و یا همان نظام‌های اجتماعی را نمی‌توان در این دیدگاه به پیشرفت متصف کرد؛ بلکه پیشرفت جامعه به مثابه پیشرفت ابزار است. در واقع نظام‌های اجتماعی از حیث رشد و شکوفایی و برخورداری انسان‌ها در این نظام‌ها پیشرفته محسوب می‌شوند. به بیان دیگر اهداف نظام‌های اجتماعی در نهایت همان اهداف افراد انسانی خواهند بود و نظام‌های اجتماعی، ابزاری برای تحقق آن اهداف به‌شمار می‌روند.

می‌توانیم بگوییم موضوع پیشرفت اولاً و بالذات انسان اجتماعی و ثانیاً و بالعرض اجتماع انسانی است. بنابراین دیدگاه پیشرفت انسان می‌تواند بر اساس حرکت جوهری نفس و براساس صیوروت و حرکت تدریجی او از نقص به کمال تبیین شود. در این حالت پیشرفت جامعه به معنای پیشرفت ابزار خواهد بود؛ یعنی اتصاف آن به پیشرفت، به تبع پیشرفت انسان است. به بیان دیگر، خود ابزار همانند ابزارهای تصرف در طبیعت، یعنی تکنولوژی و یا ابزارهای انسانی مانند نظام‌های اجتماعی فی حد ذاته متصف به پیشرفت نمی‌شوند؛ بلکه از آن جهت که نیازی از نیازهای قوای انسان را بهتر و کامل‌تر برآورده می‌کنند و آن قوه را به پیشرفت می‌رسانند، بالعرض متصف به پیشرفت می‌شوند. نکته دیگر آن است که در پیشرفت ابزار، لزوماً صیوروت و تبدیل وجود ندارد؛ یعنی خود ابزار صیوروت نمی‌یابد، بلکه ابزاری کامل‌تر جانشین ابزاری ناقص‌تر می‌شود. تبدیل در کار نیست؛ جایگزینی است؛ درحالی‌که در موضوع حقیقی پیشرفت، واقعاً تبدیل و تغییر صورت گرفته است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۵۲۶).

در مقابل این دیدگاه، دیدگاهی است که برای اجتماع هويت و واقعیتی ورای افراد قایل است. براین اساس جوامع واقعاً دارای سعادت و شقاوت، پاداش و جزا، تکامل و انحطاط هستند. تکامل اجتماع انسانی و نه صرفاً فرد انسان، تکاملی واقعی است؛ یعنی جامعه به دقت فلسفی، واحدی

است حقیقی که این واحد در تکاپوست و از نقص به کمال می‌رود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۷۷۵). بنا بر این دیدگاه، تبدیل و تغییر در نفس جامعه صورت پذیرفته و متصف به پیشرفت شده است. روشن است که داوری بین این دو رأی وابسته به پاسخی است که به مسئله اصالت فرد و اصالت جامعه می‌دهیم. ما اکنون در صدد پاسخ به این مسئله نیستیم. در بخش‌های بعدی نشان خواهیم داد که اجتماع، وجودی مغایر وجود افراد ندارد؛ اما پیش از آنکه به تحلیل این مسئله بپردازیم، به صورت کلی می‌توانیم بگوییم که موضوع پیشرفت، انسان اجتماعی و یا اجتماع انسانی خواهد بود. برخی استدلال کرده‌اند که موضوع پیشرفت، علم تکنولوژیک و نظام معیشت و ساخت‌وساز نظام مدنی و اقتصادی و اجتماعی است و چیزهایی مانند دین و هنر و فلسفه، معروض پیشرفت قرار نمی‌گیرند. از این بیان نتیجه می‌گیرند که اصل پیشرفت مربوط به اموری است که در جهان متجدد اهمیت و اولویت یافته‌اند و زمان و زبان تجدد، همان زمان و زبان پیشرفت است (داوری اردکانی، ۱۳۹۱، ص ۲۱). این قضاوت و حکم اگر صرفاً ناشی از جعل اصطلاح باشد، تنها اشکالش این است که حتی در چنین معنایی از اصطلاح پیشرفت باز هم موضوع حقیقی پیشرفت، انسان است. با این حال در این معنا کمال حقیقی انسان را به تمتع حداکثری از طبیعت منحصر می‌کنند؛ اما اگر این حکم و قضاوت به این معنا باشد که محملی برای پذیرش مفهوم پیشرفت در فرهنگ اسلامی نمی‌یابیم و به اضطرار تن به آن داده‌ایم، چندان که در تعریف پیشرفت تبیین کردیم، البته قضاوتی نادرست است.

### ۳-۳. مبدأ پیشرفت

در هر تغییری و از جمله پیشرفت مبدئی در مقابل متتها وجود دارد. در پیشرفت، نام این مبدأ وضعیت موجود است. در نسبت با وضعیت مطلوب، وضعیت موجود نامطلوب و دارای بار ارزشی منفی است. بنا بر توضیحی که درباره موضوع پیشرفت ارائه دادیم، وضعیت موجود به منزله مبدأ پیشرفت، وضعیتی است که در آن به طور نسبی نیازهای متنوع انسان و جامعه انسانی و در نتیجه اهداف متنوع انسان و جامعه تأمین نمی‌شود و به همین جهت انسان و جامعه انسانی

نمی‌تواند به سعادت مطلوب خود دست یابد. در وضعیت موجود، یعنی در وضعیت رشدنایافتگی، انسان و جامعه انسانی اوصاف و ویژگی‌هایی منفی دارند. بدیهی است که برای هرگونه پیشرفت که مبتنی بر فعل اختیاری انسان است، توصیف و تبیین وضعیت موجود در مقابل وضعیت مطلوب یا هدف پیشرفت، ضرورت دارد. توجه آیات و روایات اسلامی به صدارزش‌ها در جامعه اسلامی نیز برخاسته از همین ضرورت است. در بسیاری از آیات قرآن، به رشدنایافتگی جامعه جاهلی در مقابل رشدیافتگی مدینه نبوی اشاره شده است: ﴿وَإِذْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا﴾ (آل عمران: ۱۰۳)؛ نعمت خدا را بر خود به یاد آورید که چگونه دشمن یکدیگر بودید و او میان دل‌های شما الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او برادر شدید! و شما بر لب حفره‌ای از آتش بودید، خدا شما را از آن نجات داد.

بنابراین وجود اختلاف و عداوت از جمله ویژگی‌های جامعه‌ای است که هنوز به وضعیت مطلوب نرسیده است. در روایات اسلامی نیز ویژگی‌های جامعه رشدنایافته جاهلی به کرات مورد اشاره قرار گرفته است. از جمله در بیان امیرمؤمنان علی علیه السلام آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ، وَآمِينَاً عَلَى التَّنْزِيلِ، وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْعَرَبِ عَلَى شَرِّ دِينٍ وَفِي شَرِّ دَارٍ، مُنِيحُونَ بَيْنَ حِجَارَةِ خُشْنٍ، وَحَيَاتٍ صُومٍ، تَشْرَبُونَ الْكَدِرَ، وَتَأْكُلُونَ الْجَشِبَ، وَتَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ، وَتَقَطَّعُونَ أَرْحَامَكُمْ، الْأَصْنَامُ فِيكُمْ مَنصُوبَةٌ، وَالْآثَامُ بِكُمْ مَعْصُوبَةٌ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۲۶)؛ خداوند پیامبر اسلام، حضرت محمد را هشداردهنده جهانیان مبعوث فرمود، تا امین و پاسدار وحی الهی باشد؛ آن‌گاه که شما ملت عرب بدترین دین را داشته و در بدترین خانه زندگی می‌کردید؛ میان غارها، سنگ‌های خشن و مارهای سمی خطرناک فاقد شنوایی به سر می‌بردید؛ آب‌های آلوده می‌نوشیدید و غذاهای ناگوار می‌خوردید؛ خون یکدیگر را به ناحق می‌ریختید و پیوند خویشاوندی را به ناحق می‌بریدید؛ بت‌ها میان شما پرستش می‌شد و مفسد و گناهان شما را فراگرفته بود.

چنانکه از این روایت استفاده می‌شود، بی‌ایمانی، رواج گناهان، ترک صلۀ رحم، بی‌کیفیتی خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و داشتن خانه‌های نامناسب، از ویژگی‌های زندگی در یک جامعهٔ رشد نیافته است. البته باید به این نکته توجه کرد که وضعیت موجود الزاماً بدترین وضعیت ممکن نیست، بلکه نسبت به مرتبۀ کمالی وضعیت مطلوب، نامطلوب شمرده می‌شود. برای نمونه امیر مؤمنان علی علیه السلام در نامه‌ای که به محمد بن ابی‌بکر می‌نویسد، وضع زندگی مؤمنان را هنگام برپایی نظام اسلامی و تحقق اهداف آن، چنین توصیف می‌کند:

«سکنوا الدنيا بأفضل ما سکنت، وأكلوها بأفضل ما اكلت، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون، و شربوا من طيبات ما يشربون، ولبسوا من أفضل ما يلبسون، وسكنوا من أفضل ما يسكنون، وركبوا من أفضل ما يركبون، أصابوا لذة الدنيا مع أهل الدنيا، وهم غداً جيران الله يتمنون عليه فيعطيهم ما يتمنون، لا تُردّ لهم دعوة، ولا ينقص لهم نصيب من اللذة، فإلى هذا يا عباد الله يشتاق من كان له عقل، ويعمل له بتقوى الله، ولا حول ولا قوة الا بالله» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۳): مؤمنان در بهترین خانه‌های دنیا سکونت کردند و از بهترین غذاها خوردند؛ با اهل دنیا در دنیای آنان مشارکت کردند؛ با آنان از غذاهای پاکیزه خوردند و از آشامیدنی‌های پاکیزه آشامیدند. در خانه‌هایی بهتر از خانه‌های آنان سکونت کردند و بر مرکب‌هایی بهتر از مرکب‌های آنان سوار شدند. با اهل دنیا در لذت بهره‌مندی از آن شریک شدند درحالی‌که ایشان در آخرت همسایگان خداوند هستند. هرچه تمنا کنند خداوند اعطا می‌کند و دعای ایشان را اجابت می‌کند و چیزی از لذت اخروی آنان نمی‌کاهد. پس هر کس که صاحب عقل است به سوی این زندگی می‌شتابد و به وسیلۀ تقوای الهی برای به دست آوردن آن می‌کوشد.

مقصود از ذکر این روایت، آن بود که این نکته را خاطر نشان کنیم که وضعیت موجود می‌تواند شامل تمامی مراتب پایین‌تر از وضعیت مطلوب باشد.

#### ۳-۴. هدف پیشرفت

گفتیم که پیشرفت عبارت است از تحصیل اهداف ذومراتب نظام‌های اجتماعی. به دیگر سخن، تحصیل اهداف فلسفه وجودی نظام اجتماعی است. در واقع نوع هدف تعیین‌کننده نوع و کیفیت نظام‌های اجتماعی است. هدف عنصری واقعی و حقیقی است که نظام اجتماعی برای تحقق عینی آن اعتبار شده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۵، ص ۵۲۵). حقیقت آن است که مجموع فعالیت‌های انسان چه رفتارهای فردی و چه رفتارهای اجتماعی معطوف به حفظ و استكمال حیات و دفع عوامل مزاحم آن به منزله هدف زندگی است. هدف همه تلاش‌ها و افعال انسان‌ها معطوف به جهت و مسیری معین است. برای دستیابی به این اهداف هر یک از انواع موجودات به قوا و ابزاری ویژه مجهز شده‌اند. تحصیل این اهداف وابسته به ارضای نیازهای عینی هر یک از قوای ساختمان طبیعی این موجودات است. انسان نیز در واقع با پاسخ دادن به نیازهای عینی خود است که زمینه را برای کمال خود و اکتساب اهداف ذومراتب فراهم می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵). در رفتارهای اجتماعی نیز مقصد نهایی آن است که انسان به مقاصد مادی و معنوی و کمال وجودی خود برسد و این چیزی جز تحقق سعادت برای او نیست. اصولاً انسان برای تأمین نیازها و تحصیل هرچه بهتر اهداف خود، تن به تشکیل نظام اجتماعی می‌دهد و وجود آن را ضروری می‌یابد (همان، ص ۱۳۵). از این بیان نتیجه می‌شود که نظام اجتماعی، ابزاری ضروری برای تحصیل اهداف فرد انسان است. به همین جهت، اهداف نهایی نظام اجتماعی همان اهداف فرد انسانی به شمار می‌آیند. به بیان دیگر هدف از نظام اجتماعی ارضای نیازهای عینی در مراتب مختلف وجود انسان است.

#### ۳-۵. تقسیمات اهداف

اهداف نظام‌های اجتماعی، تقسیمات مختلفی را می‌پذیرند. در یک تقسیم‌بندی می‌توانیم اهداف نظام‌ها را به اهداف مراتبی و اهداف مراحل تقسیم کنیم. اهداف مراتبی، اهدافی ذومراتب‌اند و به اصطلاح مقول به تشکیک هستند؛ به همین جهت دارای شدت و ضعف‌اند. مثلاً گسترش و

تعمیق اعتقادات، ایمان، علم و مهارت و نیز افزایش قدرت و ثروت و عدالت و امنیت در جامعه اسلامی اهدافی مراتبی‌اند و از این جهت سیر به سوی این اهداف پایان نمی‌پذیرد. این سخن به این معناست که سیر پیشرفت در جامعه اسلامی، پایان‌ناپذیر است. یکی از اندیشمندان اسلامی استدلال می‌کند که هدف نظام اسلامی، حرکت به سوی خداوند سبحان است. بدیهی است که این حرکت و استكمال به سوی کمال مطلق و صفات کمالی او هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد (صدر، ۱۳۷۹ب، ج ۵، ص ۲۴). در مقابل، اهداف مراحلی اهدافی هستند که مربوط به مرحله خاصی از مراحل کمالی جامعه اسلامی‌اند؛ مانند اصل تأسیس نظام اسلامی که مقدمه‌ای برای پیشرفت اسلامی به‌شمار می‌رود. در تقسیم‌بندی‌ای دیگر اهداف به اهداف غایی و اهداف طریقی تقسیم می‌شوند. اهداف غایی، اهداف عالی تمدن اسلامی‌اند. در مقابل، اهداف طریقی برای رسیدن به اهداف عالی ضرورت یافته‌اند. برای نمونه می‌توانیم اهداف نظام تعلیم و تربیت، یعنی قرب به خداوند و تأمین سعادت اخروی را هدف غایی نظام‌های اسلامی بدانیم و کسب حداکثری ثروت و رشد تولید به عنوان هدف نظام تولید را در اسلام، هدفی طریقی به‌شمار آوریم؛ اما در مقابل، در نظام و تمدن سرمایه‌داری رشد حداکثری تولید و ثروت، هدف غایی است (صدر، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۴۲). در تقسیم‌بندی دیگری، می‌توانیم اهداف را به بالاجمال و بالتفصیل تقسیم کنیم. اهداف بالاجمال، اهداف کلی و عمومی نظام‌های اجتماعی هستند که هنوز تعیین و تشخیص نیافته‌اند؛ اما اهداف بالتفصیل از اجمال خارج شده‌اند و به‌مثابه مفاهیمی روشن‌تر اهداف اجمالی را تعیین و تشخیص می‌بخشند. این تفصیل در پرتو مبانی ارزشی و اصول هستی‌شناختی صورت می‌پذیرد. برای مثال مفهوم عدالت اقتصادی در همه نظام‌های اجتماعی مورد پذیرش است؛ اما در نظام اسلامی پس از تعریف خاص عدالت، این مفهوم عام در ضمن اهداف مشخص‌تری همچون ضمانت اجتماعی، کفالت عمومی و توزیع درآمد بر اساس حقوق اقتصاد اسلامی تعیین و تشخیص می‌یابد (همان، ج ۳، ص ۳۳۱).

براساس توضیحات و تقسیمات یادشده درباره اهداف، این نکته هویدا می‌شود که در نظام‌های اجتماعی و از جمله نظام اسلامی، با شبکه‌ای از اهداف روبه‌رویم که از اهداف بالذات و غایی کلان

نظام اجتماعی آغاز می‌شوند و تا جزئی‌ترین هدف‌ها در حوزه‌های مختلف امتداد می‌یابند. در واقع پیشرفت متوازن، پایدار و همه‌جانبه تحقق همه‌اهداف مراتبی نظام‌های متنوع اسلامی به‌شمار می‌رود.

### ۳-۶. تلائم اهداف

یکی از ویژگی‌های اهداف نظام‌های اسلامی تلائم و سازگاری اهداف متنوع است. همین ویژگی می‌تواند کیفیت و حدود صفات هر یک از اهداف را به‌خوبی روشن کند. برای مثال در نظام اقتصادی اسلام، به جای آنکه شاهد تعارض میان عدالت و رشد تولید به‌منزله اهداف نظام توزیع و نظام تولید باشیم، شاهد آنیم که عدالت توزیعی از مقدمات و مقومات تولید شمرده می‌شود. برای نمونه جلوگیری از تمرکز ثروت، هرچند به صورت مستقیم از اهداف نظام توزیع به‌شمار می‌رود، به صورت غیرمستقیم منجر به رشد تولید و ثبات بازار در جامعه اسلامی خواهد شد (همان، ج ۳، ص ۷۳۷). به همین جهت است که در نظام اسلامی، بنا بر نظر برخی از فقها، حکم بهره‌وری از معادن و دیگر ثروت‌های طبیعی با فرض وجود ماشین و استفاده از تکنولوژی دگرگون خواهد شد؛ زیرا حکم اباحه عمومی منابع طبیعی با فرض وجود ماشین منجر به تمرکز ثروت و شکاف طبقاتی یا نابودی منابع طبیعی خواهد شد (همان، ص ۴۷۰). همچنین تحقق اهداف نظام تجارت دقیقاً مرتبه‌ای از تحقق اهداف نظام تولید است؛ زیرا از نظر اسلام اصولاً تجارت نوعی تولید معرفی می‌شود و به همین جهت تجارت غیرتولیدی تحریم شده است (همان، ص ۷۶۰). به علاوه پیگیری اهداف نظام‌های متنوع اسلامی با اهداف نظام تعلیم و تربیت سازگار و ملائم است و به همین جهت تأمین اهداف همه نظام‌های اسلامی به شرط این تلائم و سازگاری، امری معنوی و اخروی به‌شمار می‌آید.

از این بیان روشن می‌شود که اهداف نظام اسلامی نه تنها مزاحم یکدیگر نیستند، بلکه شرط تحقق دیگری محسوب می‌شوند. به همین جهت انفکاک این اهداف از یکدیگر به معنای عدم تحقق آنهاست. البته نوع دیگری از تلائم که نقشی بسزا در پیشرفت اسلامی دارد، سازگاری میان اهداف نظام اسلامی و نظام خلقت و آفرینش است. یکی از اندیشمندان اسلامی در تفسیر آیه ﴿وَلَوْ



أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴿۹۶﴾ (اعراف: ۹۶) می‌گوید:

رابطه جهان و انسان این چنین است که اگر انسان در آن مسیر کمالی و انسانی خودش قرار بگیرد، طبیعت با انسان هماهنگ تر سر آشتی می‌گیرد. حال چه روابط مروری میان طبیعت و انسان هست، بسا هست که ما بتوانیم به دست آوریم، بسا هم هست که نتوانیم به دست آوریم؛ ولی چنین چیزی هست؛ و اگر انسان بر ضد مسیر خاص طبیعت قرار بگیرد، یعنی بر ضد مسیر تکامل قرار بگیرد، کشیده بشود به سوی فسق و فجور و آن چیزهایی که انسان برای آنها نیست، کمال انسان نیست و ضد انسان است، آن‌گاه طبیعت مثل بدنی که جزء بیگانه را از خود دفع و رد می‌کند، یک عکس‌العمل این‌چنینی نشان می‌دهد که این عکس‌العمل‌هاست که به نام عذاب‌ها گفته شده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۴۲).

#### ۲-۷. مسافت پیشرفت

یکی دیگر از لوازم پیشرفت، مسافت آن است. مقصود از مسافت پیشرفت، مقوله‌ای است که پیشرفت در آن تحقق می‌یابد. با توضیحی که درباره اهداف نظام اسلامی دادیم، روشن می‌شود که مسافت پیشرفت اسلامی مقوله‌ای است که پیشرفت در آن مقوله اهداف نظام‌های اسلامی را محقق می‌سازد. برای مثال کسب حداکثری ثروت و کسب حداکثری معرفت، اهداف پیشرفت‌اند و مقولات ثروت و معرفت، مسافت پیشرفت به‌شمار می‌آیند. گفتیم که موضوع پیشرفت، انسان است. حال پرسش این است که رشد انسان در چه مقولاتی انسان بالقوه را تبدیل به انسان بالفعل می‌کند؟ پاسخ به این پرسش ماهیت پیشرفت اسلامی را با وضوح بیشتری آشکار می‌کند. بر اساس بینش اسلامی، انسان موجودی متمایز از دیگر موجودات عالم خلقت است. مناظ و معیار این شرافت، خلافت الهی انسان است. به جهت همین خلافت است که همه قوای هستی در برابر انسان خاضع گشته‌اند. البته این استخلاف منحصر در شخص حضرت آدم نخواهد بود، بلکه می‌توانیم بر اساس آیات الهی بگوییم انسانیت و نظام جامعه انسانی در امتداد تاریخی خود

دارای این کرامت و شرافت ذاتی است: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (یونس: ۱۴)؛ ﴿إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ (اعراف: ۶۹).

حال گستره و موارد این خلافت تا کجا و در چه چیزی است؟ حقیقت آن است که این استخلاف به لحاظ اطلاقی که دارد، منحصر در مکان و جهت خاصی نیست، بلکه در بردارنده کل گستره عالم آفرینش و هر آن چیزی است که خداوند سبحان نسبت به آن مالکیت دارد. خداوند پرورش دهنده زمین و منافع زمین است. خداوند رب انسان، حیوان و گیاهان در جای جای عالم هستی است. معنای خلافت انسان این است که انسان در همه این موارد جانشین خداوند است. با تعبیری دیگر می‌توانیم بگوییم اداره، هدایت و استکمال اجزای خلقت، بر عهده انسان است. شهید صدر در تبیین اصل خلافت انسان می‌گوید:

«استخلاف الله تعالى خليفة في الأرض لا يعني استخلافه على الأرض فحسب، بل يشمل هذا الاستخلاف كل ما للمستخلف سبحانه وتعالى من أشياء تعود إليه. والله هو رب الأرض وخيرات الأرض، و رب الإنسان والحيوان وكل دابة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح، وهذا يعني أن خليفة الله في الأرض مستخلف على كل هذه الأشياء» (صدر، ۱۳۷۹ب، ج ۵، ص ۱۲۴).

گفتیم که جامعه انسانی نیز متحمل مسئولیت خلافت الهی است و به همین جهت تکلیف انسان و جامعه انسانی رهبری خلقت به سوی اهداف کمالی آن است. همان‌طور که هدف خلقت، استکمال حداکثری وجود است، بنا بر اصل خلافت انسان، هدف انسان و نظام اجتماعی او نیز استکمال حداکثری وجود خواهد بود. استکمال و آبادانی طبیعت، ایجاد تکامل اجتماعی، تشکیل حکومت و پرورش افراد اجتماع، تأسیس و استکمال نظام‌های اجتماعی، مدیریت و استکمال محیط‌زیست و همه موجودات، همگی از مصادیق اصل خلافت انسان به‌شمار می‌روند. حال جای این پرسش است که استکمال اجزای عالم آفرینش به چه معناست؟ به بیان دیگر تحول در چه مقولاتی به معنای پیشرفت خواهد بود؟ ما این پرسش را در دو مرحله طرح می‌کنیم: نخست اینکه بنا بر اصل استخلاف انسان و تکلیف مدیریت استعلایی خلقت که متوجه

انسان است، استکمال در خلقت و آفرینش که همه موجودات زنده و غیرزنده را دربر می‌گیرد، به چه معناست و چه ارتباطی با موضوع پیشرفت یعنی انسان دارد؟ آیا ما می‌توانیم معیاری برای استکمال موجودات براساس ربوبیت استخلافی انسان ارائه دهیم؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت معنای استکمال موجودات عالم خلقت آن است که در خدمت انسان قرار گیرند. کمال خلقت آن است که به تسخیر انسان درآید. به بیان دیگر، معنای استکمال موجودات عالم خلقت این است که به گونه‌ای تحول یابند که شایسته استمتاع انسان شوند. برای مثال در آیه ۶۰ سوره «هود» می‌خوانیم: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾؛ خداوند انسان را از زمین پدید آورد و بر انسان عمارت زمین را واجب کرد (برخی از مفسران حکم و جویی را از معنای طلب استفاده کرده‌اند). در اینجا مقصود از عمارت زمین، دگرگون کردن زمین به گونه‌ای است که برای انتفاع و بهره‌وری انسان آماده گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۰۹). بنابراین معیار استکمال و عمران زمین انتفاع انسان خواهد بود. البته این انتفاع چنان‌که در قسمت هدف پیشرفت گذشت، محدود به حدی نخواهد بود.

پرسش دوم این است که بنا بر اصل خلافت انسان، چه مقولاتی در انسان مسافت پیشرفت قرار می‌گیرند؟ گفتیم که انسان موضوع حقیقی پیشرفت است. حال پرسش این است که انسان با استکمال و استمتاع و تسخیر آفرینش در چه مقولاتی پیشرفت می‌کند؟ حقیقت آن است که تحقق خلافت الهی انسان بر همه موانع رشد و قیودی که موجب انجماد نیروهای انسان می‌شوند غلبه خواهد کرد؛ اما معنای تحقق خلافت الهی انسان آن است که انسان در همه صفات کمالی خداوند سبحان جانشین حضرت حق در نظام خلقت باشد. به بیان دیگر پیشرفت حقیقی انسان سیر حداکثری و بی‌انتهای در صفات و اسمای الهی است. بنابراین اداره و ربوبیت عالم تکوین در جهت کمال مطلوب، عدالت، علم، قدرت، رحمت نسبت به محرومان و مستضعفان، انتقام از جباران و مستکبران، جود و بخشایش و کرم و دیگر صفات کمالی حضرت حق، مسافت پیشرفت واقعی اسلامی به‌شمار می‌روند. شهید صدر در این باره می‌گوید:

والنمو الحقیقی فی مفهوم الإسلام أن یحقق الإنسان - الخلیفة علی الأرض - فی ذاته تلك القیم التي یؤمن بتوحدھا جمیعاً فی الله عزوجل الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون. فصفات الله تعالی وأخلاقه - من: العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفین والانتقام من الجبارین والوجود الذي لا حد له - هی مؤشرات للسلوك فی مجتمع الخلافة وأهداف للإنسان الخلیفة، فقد جاء فی الحدیث: «تشبهوا بأخلاق الله» (صدر، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۳۲).

با این بیان روشن می شود که پیشرفت اسلامی از آنجاکه حرکت در صفات کمالی موجود مطلق است، هیچ گاه پایان نمی پذیرد.

### ۳-۸. فاعل پیشرفت

اما پیشرفت جامعه اسلامی چگونه و با فاعلیت چگونه فاعلی تحقق می یابد؟ به بیان دیگر اهداف مراتبی نظام های اجتماعی اسلام چگونه به دست خواهند آمد؟ گفتیم که پیشرفت، در واقع شکوفایی و رشد انسان بر اساس نظریه خلافت الهی است. از سوی دیگر می دانیم که بین هر فعل و نتیجه مترتب بر آن رابطه ای تکوینی و واقعی مبتنی بر ضرورت بالقیاس برقرار است (مصباح، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۲)؛ یعنی اهداف پیشرفت به واسطه رفتار اختیاری انسان ها که در نظامی اجتماعی تعیین و تنظیم شده اند به دست می آید. بنابراین می توانیم بگوییم که از یک حیث فاعل پیشرفت، همه انسان های مشارکت کننده در نظام اجتماعی اند؛ یعنی افراد اجتماع برای رسیدن به غرض مطلوب خود، که همان پیشرفت جامعه اسلامی است، فاعل بالقصد هستند و فعل خود را که نظام اجتماعی است، به قصد تحقق اهداف، محقق می کنند.

بر اساس مبانی اسلامی می توانیم بگوییم که انسان و یا جامعه انسانی به منزله یک فاعل بالقصد به غرض و قصد سیر استکمالی در اسما و صفات الهی که تعبیر دیگری از قرب الهی و خلافت الهی انسان بر آفرینش (پیشرفت) است، نظام اجتماعی اسلامی را برپا می کند. البته در نظام اسلامی همچون دیگر نظام های اجتماعی، نقش همه انسان ها یکسان نیست؛ اما هر کس در

برپایی نظام اسلامی عهده‌دار نقش و مسئولیتی است. یکی از مهم‌ترین نقش‌ها و مسئولیت‌ها در تحقق نظام اسلامی و به تبع آن حصول پیشرفت اسلامی و حرکت به سوی اسما و صفات الهی و تحقق خلافت الهی جامعه اسلامی، رهبری در نظام اسلامی است. براساس انسان‌شناسی مقتبس از قرآن کریم و منابع اسلامی، هرچند انسان به واسطه استخلاف الهی از کرامتی ذاتی برخوردار شده و به لحاظ این قابلیت و توانایی، سالک راه وصول به مدارج کمالی گشته است، با این حال در این راه با خطراتی روبه‌روست که بی‌توجهی به آنها نه تنها او را از درجات پیشرفت بازمی‌دارد، بلکه او را مضطر به فرود در درکات انحطاط و پسرفت می‌کند: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوشِيْ بِهٖ نَفْسُهٗ﴾ (ق: ۱۵)؛ ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (عصر: ۳-۱).

در واقع می‌توانیم بگوییم که انحراف از مسیر خلافت الهی و پیشرفت حقیقی، از دو جهت متوجه جامعه اسلامی می‌شود: جهت اول ضعف و یا انحراف علمی نسبت به اهداف پیشرفت و یا ماهیت نظام اسلامی است. بنابراین اصل شناخت ماهیت نظام اسلامی و اهداف تفصیلی آن، شرط اصلی تحقق پیشرفت اسلامی خواهد بود: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (مانده: ۱۶). جهت دوم انحراف در حرکت استعلایی جامعه اسلامی، ضعف و انحراف عملی مدیران و رهبران جامعه اسلامی از تحقق نظام اسلامی است؛ آنچه در ادبیات قرآن کریم، طاغوت نام گرفته است: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (بقره: ۲۵۷).

به همین جهت می‌توانیم بگوییم نقش رهبری نظام اجتماعی اسلام دربرگیرنده جهات علمی و عملی است. به بیان دیگر، رهبری و ولایت نظام اسلامی که پرتوی از ولایت الهی است با تبیین نظام اجتماعی الهی از یکسو و نظارت بر حسن اجرا و تجسد و تحقق آن از سوی دیگر جامعه اسلامی را به سوی پیشرفت حقیقی می‌کشاند. از این حیث می‌توانیم فاعلیت پیشرفت را به خداوند سبحان و مراتب ولایت منسوب کنیم. بنابراین می‌توانیم فاعلیت الهی اولیای خدا را در مقوله پیشرفت، در سه محور خلاصه کنیم: اول اطلاع و فهم عمیق نسبت به مبانی، ماهیت و اهداف نظام

اسلامی؛ دوم نظارت بر سیر و حرکت انسان به سوی خلافت الهی در نظام اجتماعی اسلام با تبیین و تعلیم راه سلوک انسان به سوی اهداف کمالی (شرع)؛ و سوم مبارزه با انحطاط و انحرافات متلون با همه قدرت و امکانات. برخی از اندیشمندان اسلامی این مراحل سه‌گانه را از آیه ۴۴ سوره «مائده» استفاده کرده‌اند که می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾. براین اساس حکومت و سرپرستی نظام الهی از آن انبیا، ائمه هدی (ربانیون) و علمای خبیر (احبار) خواهد بود. دلیل این ولایت و امارت آن است که از کتاب خدا آگاه‌اند و براساس آن حکم می‌کنند (یحکم بها) و نگاهبان و حافظ کتاب الهی در مقابل تحریفات و کجروی‌ها هستند (بماستحفظوا من کتاب الله) و بر تحقق آن در جامعه ناظرند (وکانوا علیه شهداء) (صدر، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۳۷).

### ۳-۹. فعل پیشرفت

گفتیم که نظم و تغییر، دو روی یک سکه‌اند؛ به این معنا که تغییرات اجتماعی به ماهیت نظام اجتماعی وابستگی دارند. در جامعه‌شناسی معمولاً مسئله ماهیت نظام اجتماعی را با عنوان مسئله هابزی و مسئله تغییرات اجتماعی را با عنوان مسئله مارکسی می‌شناسند. براین اساس می‌توانیم بگوییم که مسئله مارکسی مبتنی بر مسئله هابزی است. البته نه هر نظامی ضرورتاً مطلوب است و نه هر نوع تغییر اجتماعی ضرورتاً مطلوبیت دارد. گاه نظم موجود در جامعه، ضد خود را در خود می‌پرورد و منجر به بروز اختلالات و به تدریج منجر به افزایش نابسامانی، هرج و مرج و فروپاشی نظم اجتماعی می‌شود (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۵). بنابراین از هر نوع نظام اجتماعی نمی‌توان انتظار توسعه و یا پیشرفت داشت. به بیان دیگر پیشرفت و توسعه، برآمده از یک نظام اجتماعی پویاست. در واقع ماهیت نظام اجتماعی تعیین‌کننده ماهیت تغییرات استکمالی یا انحطاطی در اجتماع خواهد بود. مقصود از نظام اجتماعی پویا آن نوع نظام اجتماعی است که در آن، اهداف متنوع انسان‌ها در زمینه‌های مختلف تأمین شود. پیشرفت اسلامی نیز برآمده از نظام اجتماعی اسلامی است.

جامعه اسلامی با برپایی نظام اجتماعی به اهداف مراتبی نظام اجتماعی اسلامی که همان

پیشرفت است، دست می‌یابد. بنابراین می‌توانیم راهبرد مؤدی به پیشرفت اسلامی را تحقق نظام اجتماعی اسلام بدانیم. تحقق تام نظام‌های اجتماعی، علت تامه تحقق اهداف این نظام‌ها خواهند بود. بنابراین برای تحقق پیشرفت اسلامی که در واقع در هدف غایی خود متضمن شکوفایی و فلاح انسان است، باید گونه‌ها و ابعاد نظام اجتماعی اسلام و نوع رابطه این نظام‌ها با یکدیگر تبیین شود. جامعه اسلامی متضمن چند نوع نظام اجتماعی است؟ هریک از این نظام‌ها در بردارنده چه خرده‌نظام‌هایی‌اند؟ رابطه این نظام‌ها و خرده‌نظام‌ها با یکدیگر چیست؟ روش اکتشاف و تحقق نظام‌های اسلامی چگونه است؟

هرچند که پاسخ به این پرسش‌ها در محدوده این تحقیق نمی‌گنجد، باید گفت که راه تدوین الگوی اسلامی پیشرفت از پاسخ به این پرسش‌ها می‌گذرد. دلیل وابستگی پیشرفت اسلامی به تحقق نظام‌های اسلامی این است که نظام‌های اجتماعی در واقع سامان‌دهنده رفتارهای اجتماعی انسان‌ها برای دستیابی اجتماع به اهدافی ویژه‌اند. نظام‌های اجتماعی برای دستیابی به اهداف ارزشی خود، رفتارهای اختیاری انسانی را تبیین و تنظیم می‌کنند. هر نظام اجتماعی مبتنی بر تعریف ویژه‌ای از نظام وجود و انسان و همچنین جایگاه انسان در هستی و مبدأ و فرجام اوست. به تبع این جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و غایت‌شناسی، گونه‌ای طبقه‌بندی نسبت به اهداف انسان پدید می‌آید. اعتبارات اجتماعی که شاکله اصلی نظام‌های اجتماعی را تألیف می‌کنند، بر پایه تحصیل اهداف و براساس طبقه‌بندی مزبور سامان می‌یابند. نظام‌های اجتماعی بسته به مبانی ارزشی خود اهدافی را تعقیب می‌کنند که گاه با اهداف متوسط کنشگران اجتماعی در تعارض قرار می‌گیرند. در این صورت نظام اجتماعی در مقام انتخاب و گزینش میل‌ها و رغبت‌های متعارض راهی را نشان می‌دهد که به هدف اصلی انسان منتهی گردد و او را به سوی سعادت و کمال مطلوب تعریف‌شده رهنمون سازد. این اهداف عالی ممکن است در برخی از مردم خفته، غیرفعال و متأخر از اهداف دانی و متوسط باشند. در این حالت ممکن است بین اهداف شخصی آحاد جامعه و اهداف عالی نظام اجتماعی تعارض روی دهد. در این صورت در نظام اجتماعی اهداف عالی بر اهداف متوسط و دانی تقدم می‌یابند (مصباح، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴۸). به بیان دیگر، منشأ اعتبار حق و تکلیف در این نظام اجتماعی وابسته به هدف غایی نظام اجتماعی است. مثلاً در نظام اجتماعی اسلام،

زندگی این نشئه باید به گونه‌ای تنظیم شود که سعادت همیشگی آن نشئه را تأمین و تضمین کند. به بیان دیگر، جهت‌گیری و سمت و سوی عناصر و مؤلفه‌های نظام اجتماعی اسلام، معطوف به پیشرفت انسان خواهد بود؛ یعنی انسان قوانین و مقررات و دیگر مؤلفه‌های نظام اجتماعی را محترم بداند و با پاسداشت علمی و عملی آنها علاوه بر تأمین سعادت دنیوی توشه‌ای برای سرای جاودان خود برگیرد (طباطبائی، بی تا، ص ۱۶۲). به لحاظ اهمیت، نقش نظام اجتماعی توحیدی، تحقق پیشرفت و سعادت دنیوی و اخروی انسان است، که برخی از اندیشمندان مسلمان بزرگ‌ترین مشکل انسان را در طول تاریخ، فقدان نظام صحیح اجتماعی و استثمار و به بندگی کشاندن انسان‌های دیگر در قالب نظام‌های اجتماعی غیرالهی می‌دانند (صدر، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۵). در معارف اسلامی نام نظام اجتماعی که براساس مناسبات اسلامی سامان یافته، امت است. امت در واقع همان کلان نظام اجتماعی اسلام است، و پیشرفت که همان حرکت هرچه بیشتر انسان‌ها در اسما و صفات الهی است، وابسته به تشکیل امت و نظام اسلامی است. این معنا ضمن روایتی از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با تمثیلی زیبا چنین تصویر شده است. پس از جنگ موته که برخی از بزرگ‌ترین سرداران اسلام به شهادت رسیدند، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبر شهادت زیدبن حارثه، جعفر بن ابی طالب و عبدالله بن رواحه را پس از اقامه نماز صبح به اطلاع عموم مسلمانان رساندند. در این حال اصحاب رسول خدا که گرداگرد او بودند شروع به گریه کردند. حضرت فرمودند چه چیزی شما را به گریه انداخته است؟ اصحاب عرض کردند چرا گریه نکنیم، درحالی که برگزیدگان ما، صاحبان فضیلت ما و اشراف و بزرگان ما از دست رفته‌اند؟ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

«فانما مثل امتی کمثل حدیقة قام علیها صاحبها فاصلح رواکیها وهیا مساکبها وحلق سعفها، فاطمعت عاماً فوجاً ثم عاماً فوجاً، ثم عاماً فوجاً، فلعل آخرها طعماً ان یکون اجودها قنوانا، واطولها شمراخا» (صفهانی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۱)؛ مثل امت من همانند باغی است که صاحب باغ به سامان‌دهی آن باغ برخاسته است. پس چاه‌های آب باغ را اصلاح کرده، جوی‌های آب را آماده کرده، شاخه‌های درختان را حرس کرده، و سال به سال گروهی از مردم را از محصول باغ برخوردار کرده و شاید که طعم محصول آینده این باغ از محصول گذشته آن بهتر و پربارتر باشد.



البته این حدیث نبوی مستظهر به این آیه کریمه الهی است: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ (اعراف: ۵۸)؛ سرزمین پاک، رویدنیش به اذن خدایش بیرون می‌آید و آن که ناپاک است (گیاهش) جز اندکی ناچیز بیرون نمی‌آید. نظر به اهمیت نظام اسلامی و نقش آن در پیشرفت اسلامی در جای جای معارف دینی می‌توان تأکید و اهتمام دین اسلام به برپایی و حفظ نظام اجتماعی اسلامی را یافت. برای مثال می‌توان به این آیه کریمه اشاره کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ۲۰۰). در این آیه خداوند کریم پس از امر به صبر و مصابره در مقابل شداید و گناهان فردی و اجتماعی، امر به مرابطه می‌کند. مقصود از مرابطه، ایجاد ارتباط و پیوستگی بین افعال و قدرت‌ها و استعدادها و آحاد جامعه اسلامی در همه شرایط و موضوعات است. هدف از این پیوند و رابطه، نیل به سعادت دنیوی و اخروی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۹۱).

### نتیجه‌گیری

با توضیحاتی که درباره مبانی و لوازم پیشرفت اسلامی ارائه شد، به نظر می‌رسد پیشرفت اسلامی برآمده از متن منابع اسلامی و معطوف به عبودیت خداوند سبحان است. عبودیت اجتماعی خداوند در سایه تحقق نظام اسلامی صورت پذیر است. بدیهی است با استقرار کامل و همه‌جانبه نظام‌ها و خرده‌نظام‌های اسلامی، اهداف متنوع نظام‌ها و خرده‌نظام‌های سیاسی، اقتصادی، تعلیم و تربیت و... تحقق می‌یابد. از سوی دیگر اهداف این نظام‌ها و همچنین اهداف خرده‌نظام‌های تابعه این نظام‌ها اهدافی مراتبی‌اند. بنابراین جامعه اسلامی در هیچ حدی از مراتب کمال بازنمی‌ایستند، و حرکت به سوی اهداف عالی تر ادامه می‌یابد. از این جهت می‌توانیم بگوییم که پیشرفت اسلامی هم‌راه و هم‌هدف است. براین اساس اساسی‌ترین راهبرد برای تدوین الگوی اسلامی پیشرفت، تأکید بر شناسایی و تحقق نظام‌های اسلامی است. شناخت رابطه میان این نظام‌ها و روش تحقق آنها و نیز روش استنباط آنها، موضوعات و مسائلی است که باید به طور جدی کانون پژوهش قرار گیرد.

منابع .....

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- اصفهانى، ابى الفرج، ۱۳۸۱ق، مقاتل الطالبين، نجف، مكتبة الحيدريه.
- چلبى، مسعود، ۱۳۷۵، جامعه شناسى نظم (تشریح و تحليل نظم اجتماعى)، تهران، نشر نى.
- داورى اردكاني، رضا، ۱۳۹۱، ملاحظاتي درباره الكوى اسلامى ايراني پيشرفت، تهران، پيام عدالت.
- دهخدا، على اكبر، ۱۳۳۷، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر المتألهين، ۱۳۶۰، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، بيروت، دارالاحياء التراث العربى.
- صدر، سيد محمد باقر، ۱۳۷۹ق، مدرسه الاسلاميه، موسوعة الشهيد الصدر مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ، ۱۳۷۹ق، ب، الإسلام يقود الحياة، موسوعة الشهيد الصدر مركز الابحاث التخصصية للشهيد صدر.
- ، بى تا، اقتصادنا، موسوعة الشهيد الصدر مركز الابحاث التخصصية للشهيد صدر.
- طباطبائى، سيد محمد حسين، ۱۴۱۷ق، الميزان فى تفسير القرآن، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۲۲ق، نهاية الحكمة، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۶۸، اصول فلسفه و روش رئاليسم، پاورقى مرتضى مطهرى، تهران، صدرا.
- ، بى تا، شيعه در اسلام، به كوشش سيدهادى خسرو شاهى، قم، بوستان كتاب.
- كاپلستون، فردريك، ۱۳۶۷، تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه، ترجمه داريوش آشورى، تهران، علمى و فرهنگى و سروش.
- مصباح، محمد تقى، ۱۳۷۲، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبليغات اسلامى.
- مطهرى، مرتضى، ۱۳۶۸، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- مفيد، محمد بن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق، الامالى، قم، كنگره شيخ مفيد.
- مقام معظم رهبرى در دیدار با استادان و دانشجویان كردستان، ۱۳۸۸/۲/۲۷، در: Leader.ir

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، خريف ١٤٣٧-٢٨٧

## التداخل الوجودي بين الباري تعالى والمخلوقات

كأسيد محمد مهدي نبويان / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث nabavian2565@anjomedu.ir

غلامرضا فياضي / أستاذ الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

الاستلام: ٢٩ محرم ١٤٣٦ القبول: ٧ رمضان ١٤٣٦

### الملخص

تعتبر «علاقة المخلوقات بالله سبحانه وتعالى» من المباحث المهمة التي استقطبت اهتمام الباحثين في العلوم الدينية. وأدلى الفلاسفة والعرفاء برأيهم حول هذه المسألة وقاموا بتفسير علاقة المخلوقات بالله سبحانه وتعالى في ضوء المبادئ التي يتمسكون بها. إنَّ التداخل الوجودي من النظريات البديعة في هذا المجال، حيث أدت إلى ظهور مقاربات جديدة في هذا الأمر. وعلى أساس هذه النظرية، فإنَّ وجود الله سبحانه وتعالى اللامتناهية حاضرٌ في جميع الساحات والمواطن الوجودية ولا مكان يخلو من وجوده، ولا ينافي وجود المخلوقات الحقيقي في الوقت نفسه؛ بحيث يدخل وجود الله سبحانه وتعالى في المواطن الوجودية للمخلوقات. وكذلك تتحلَّى المخلوقات بالوجود الحقيقي كما أن الله سبحانه وتعالى يتحلَّى بالوجود الحقيقي؛ أمَّا الساحة الوجودية للمخلوقات لا تختلف عن الساحة الوجودية لله سبحانه وتعالى؛ لأنَّ اختلافهما يستلزم التناهي الوجودي له، وإنما ساحة المخلوقات تدخل في الساحة الوجودية لله سبحانه، بحيث إنَّ كلَّ معلول يدخل في وجود الله تعالى بمقدار وجوده ومرتبته. تسعى المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى بيان نظرية التداخل الوجودي عبر تقديم معنى التداخل الدقيق واختلافه عن المفردات القريبة إليه معنىً، وأخيراً تتعرَّض إلى بعض الشواهد والآيات والروايات التي تؤكِّده.

الكلمات المفتاحية: علاقة الله بالمخلوقات، التداخل، تداخل الأجسام، التداخل الوجودي، الاجتماع والحلول.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، خريف ١٤٣٧-٢٩-٥٢

## وسائط الفيض في الحكمة الصدرائية

ebrahimi2333@anjomedu.ir

كهرباقر إبراهيمي / ماجستير الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

eshkevari@qabas.net

محمد فنايي أشكوري / أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

الاستلام: ٢٧ رمضان ١٤٣٥      القبول: ٢٥ رجب ١٤٣٦

### الملخص

من التعاليم الإلهية في الديانة الإسلامية الحنيفة التي أشير إليها في القرآن الكريم والروايات هي وسائط الفيض، وفيها وسائط كالقلم، والعرش، واللوح المحفوظ، ولوح المحو والإثبات، والملائكة. ويعدّ بيان هذه الحقائق بياناً معرفياً وكذلك تحديد مكانتها في نظام الخلقة من المباحث المهمة للغاية في الإلهيات الإسلامية. أمّا صدرالمتألهين الذي يسعى دوماً إلى بيان التعاليم الدينية فلسفياً، فهو بصدد بيان كميّة وجود هذه الوسائط ودورها في حركة الفيض الإلهي، وذلك اعتماداً على منظومته الفلسفية. أمّا هذه المقالة، فتهدف إلى دراسة بيان صدرالمتألهين لهذه الوسائط ومكانتها في العالم، بغية تفسير كيفية وجودها والإشارة إلى الخصائص المهمة لكلّ منها، إضافة إلى رسم تصوّر صحيح في هذا المجال. ويشير صدرالمتألهين إلى مراتب العلم الإلهي ويرى أنّ كلّاً من هذه الحقائق مرحلة من مراحل التي تتمتع بالحيثية العقلية أو النفسية على أساس المراتب الوجودية.

الكلمات المفتاحية: الفيض، وسائط الفيض، القلم، العرش، اللوح، صدرالمتألهين.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، خريف ١٤٣٧-٥٣-٧٧

## دراسة مقارنة في المعقول الثاني الفلسفي في فكر السهروردي و صدر المتألهين

m.hasanpour1364@yahoo.com

كلمة مريم حسن بور / ماجستير الفلسفة والكلام الإسلامي من جامعة العلامة الطباطبائي

mpoor30@yahoo.com

محمد بور عباس / طالب دكتوراه في فرع المعارف الإسلامية بجامعة العلامة الطباطبائي

قدسية أكبري / عضو الهيئة العلمية بجامعة زاهدان

الاستلام: ١٢ محرم ١٤٣٦ القبول: ٢٣ شوال ١٤٣٦

### الملخص

يرى السهروردي أنّ المفاهيم الفلسفية والمنطقية مفاهيم ذهنية بحتة وذلك اعتماداً على قاعدة «ما لزم من وجوده تكررّه فهو اعتباري» ويعتقد أنّ المفاهيم الفلسفية تتمتع بالعروض الذهني والاتصاف الذهني معاً على غرار المفاهيم المنطقية تماماً. أمّا من ناحية أخرى، فإنّ الفلاسفة المشهورين من بعده يرون أنّ اتصاف المفاهيم الفلسفية خارجي على الرغم من أنّها تنطوي على العروض الذهني. يعترف صدر المتألهين بالرؤية المشهورة في النظرة الأولى، ولكن يعتقد في نظرته الأخيرة أنّ المفاهيم الفلسفية تتمتع بالعروض الخارجي والاتصاف الخارجي. وبناءً على هذا، فإنّ وجود المفاهيم الفلسفية ليس انضمامياً، وإنما وجودها وجود اندماجي، وذلك على الرغم من أنّها متصفة بالتحقق الخارجي.

الكلمات المفتاحية: المعقولات الأولى، المعقولات الثانية المنطقية، المعقولات الثانية الفلسفية، السهروردي، صدر المتألهين.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، خريف ١٤٣٧-١٤٣٨-١٠٠

## دراسة ونقد المفاهيم الاعتبارية عند العلّامة الطباطبائي وكيفية تكوينها

h.homayoon64@yahoo.com

كحُسنَى هَمَايُون / ماجستير الفلسفة الإسلامية بجامعة تربيت مدرس

dr.r.akbarian@gmail.com

رضا أكبريان / أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة تربيت مدرس

الاستلام: ١٦ ذى القعدة ١٤٣٥ القبول: ١٩ شعبان ١٤٣٦

### الملخّص

يقول العلّامة الطباطبائي: إنّ المفاهيم لا تتكوّن في الذهن إلّا عن طريق الماهيّات؛ لذا، فإنّ المفاهيم الفلسفيّة أيضاً تتكوّن من الماهيّات أو المعقولات الأولى. ويميّز العلّامة الطباطبائي في نظريته المسّمى بنظرية التعقّل بين مجموعتين من المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الاعتبارية، وهاتان المجموعتان هما المعقولات الأولى والثانية الفلسفية والمنطقية، حيث يتطرّق العلّامة إليهما باهتمام خاصّ ويبيّن أسلوب تكوينيهما في الذهن. ويقسّم المفاهيم الاعتبارية إلى ثلاثة أقسام هي: المفاهيم الذهنية التي تتكوّن من المفاهيم الذهنيّة الأخرى، والمفاهيم الاعتبارية التي تتكوّن من مقارنة النفس بأفعالها وقواها في الذهن، والقسم الآخر من المفاهيم الاعتبارية التي تتكوّن من لحاظ الحكم في القضايا مستقلاً.

أمّا القسم الأخير من المفاهيم الاعتبارية، فيحظى بأهميّة أكثر مقارنة بالقسمين الآخرين، ذلك لأنّه يشتمل على مفاهيم الفلسفة الأساسية كالوجود، والعدم، والوحدة، والكثرة، والقوة، والفعل. ويعدّ كشف هذا القسم عن كميّة تكوين المفاهيم الاعتبارية وعن كميّة الحفاظ على المطابقة بين المفهوم المكوّن في الذهن ومصادقه الحقيقي في الخارج - بالنسبة إلى المفاهيم التي تتكوّن في الذهن على الرغم من وجود مصادقها في الخارج - نقطة القوّة في هذه النظرية. على الرغم من أنّ مبادرة العلّامة الطباطبائي إلى تفسير كميّة تكوين هذه المفاهيم تعتبر مبادرة بديعة وأساسية، تتعرّض هذه النظرية للنقد من عدة جوانب أهمّها هو الخلط بين الحكم في التصديق ووجود الرابط في القضايا الذي اعتبر بمثابة منشأ لمفهوم الوجود.

الكلمات المفتاحيّة: التعقّل، المعقولات الثانية، المفاهيم الاعتبارية، الحكم، مفهوم الوجود، العلّامة الطباطبائي.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، خريف ١٤٣٧-١٠١-١٢٤

## مكانة الفلسفة في منهج العلامة الطباطبائي التفسيري؛ مع التأكيد على مبحث الفاعلية الإلهية

dibaji@ut.ac.ir

السيد محمد علي الديباجي / أستاذ مشارك بجامعة طهران

s.r.moosavi@ut.ac.ir

كهن السيدروح الله الموسوي / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة طهران

الاستلام: ١٠ رمضان ١٤٣٥      القبول: ١٥ جمادى الأولى ١٤٣٦

### الملخص

تهدف المقالة إلى الإجابة عن هذا السؤال: ما هو الأثر الذي تركته فلسفة العلامة الطباطبائي في تفسيره؟ أو بعبارة أخرى ما هي مكانة الفلسفة في منهجه التفسيري؟ سعى الباحثان في هذه المقالة إلى الإجابة عن هذا السؤال عبر أسلوب واقعي هادفٍ ومقارن، ولذلك قاما بدراسة كيفية الفاعلية الإلهية التي تعتبر من المباحث الفلسفية المهمة عبر تأريخ الفلسفة من جانب، و من الموضوعات القرآنية المهمة والمتكررة من جانب آخر في تفسير العلامة الطباطبائي ومقارنتها بالفاعلية الإلهية في فلسفته. تسفر النتائج المتحصلة من هذه الدراسة عن حقيقة وهي أنّ المعرفة الفلسفية الواسعة التي يتحلّى بها العلامة الطباطبائي ويستخدمها استخداماً واعياً وممنهجاً، لا تؤدّي إلى فرض المعاني الفلسفية على القرآن والتجاوز عن ظواهر الألفاظ، بل تمهّد الأرضية المناسبة للالتزامه بظاهر القرآن أكثر فأكثر، إضافة إلى أن تساعد على فهم أوسع للقرآن الكريم وعلى الكشف عن المعاني الأكثر عمقاً الكامنة بين سطوره.

الكلمات المفتاحية: العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، الفلسفة، التفسير، الفاعلية الإلهية.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، خريف ١٤٣٧-١٢٥-١٤٤

## تفسير نفس الأمر بنفس الشيء

faydei@yahoo.com

كبير فائدي / مدرس في قسم الفلسفة والحكمة الإسلامية بجامعة شهيد مدني في أذربيجان

17561naser@gmail.com

ناصر الرضا ضيائي نيا / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة وأصول الفقه في الحوزة العلمية بقم

الاستلام: ١٦ ذى الحجة ١٤٣٥ القبول: ١٦ شوال ١٤٣٦

### الملخص

تعدّ نظرية أرسطو في مطابقة الصدق أو تعريف الحقيقة وصدق القضايا بانسجامهما مع الواقع من أقدم النظريات حول ماهية الصدق والكذب، حيث قام الفلاسفة المسلمين ببيان معيار الصدق والكذب على أساس هذه النظرية وعبروا عن واقع القضايا بـ «نفس الأمر». إنّ تعريف الحقيقة وصدق القضايا بالمطابقة لـ «نفس الأمر» بين الحكماء المسلمين، أدّى إلى خلق مشكلة وهي عدم انطباق هذا التعريف في القضايا الذهنية والحقيقية؛ لذلك سعوا إلى الكشف عن كيفية صدق أو مطابقة القضايا المختلفة للواقع من خلال تحليل مفهوم «نفس الأمر» وقاموا بتفاسير مختلفة حول هذا المفهوم وانطباقه على أنواع القضايا ومنها: تفسير «نفس الأمر» بـ «العقل الفعال»، و«واقعية كلّ شيء بحسبه» وما شابه ذلك. ومن أشهر هذه التفاسير تفسير نفس الأمر بـ «نفس الشيء» أو «الشيء في حدّ ذاته»، حيث يهدف الباحثان في هذه المقالة إلى دراسته وشرحه.

الكلمات المفتاحية: الصدق والكذب، نظرية المطابقة، نفس الأمر، نفس الشيء، الفلسفة المسلمون.



المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، خريف ١٤٣٧-١٤٥-١٧٠

## ماهية التقدّم الإسلامي ولوازمه التحليلية

كلمة أمين رضا عابدي نجاد / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث abedidavarani@gmail.com

محسن أراكي / أستاذ في الحوزة العلمية بقم

الاستلام: ٢٧ ربيع الأول ١٤٣٦ القبول: ١٧ ذي القعدة ١٤٣٦

### الملخص

إنّ مفهوم التقدّم الإسلامي اصطلاحاً هو تحقيق أهداف الأنظمة الإسلامية بمختلف مراتبها. وبناءً على هذا، نتكّن من تحليل مفهوم التقدّم وبيان مبادئه ولوازمه في ضوء المصادر الإسلامية. ولذلك تناولنا بالبحث في رحاب الفكر الإسلامي بعض العناوين مثل نقطة انطلاق التقدّم، وموضوعه، وهدفه، وامتداده، وفاعله وفعله. يدور موضوع المقالة حول تقدّم الإنسان و بالتبع تقدّم المجتمع الإسلامي؛ ومن هذا المنطلق، يمكن القول أنّ التقدّم الإسلامي يتمحور حول الإنسان. ونقطة انطلاقه هو الوضع الموجود المخالف للقيم من وجهة نظر إسلامية. أمّا الغاية والنهاية، فهي أهداف الأنظمة الإسلامية بمختلف مراتبها، حيث تمتاز هذه الأهداف بالشمولية والانسجام الداخلي. وتتمثّل غاية التقدّم الإسلامي في حركة الفرد والمجتمع الاستكمالية نحو أسماء الحق جل وعلا وصفاته الكمالية؛ ولذلك، فإنّ الأسماء والصفات الإلهية هي مسافة الرقيّ والتقدّم أيضاً. يرى الباحثان أنّ فاعل التقدّم هو أولاً الولاية الإلهية التي تختصّ بالله سبحانه وتعالى، ومن ثمّ ولاية الأنبياء والأولياء وجمهور المجتمع الإسلامي؛ ومن هذا المنطلق، فإنّ التقدّم الإسلامي تبيّن مبنياً على أصل الولاية. أمّا بالنسبة إلى فعل التقدّم، فهو تشكيل النظام الإسلامي؛ فتحقق النظم الإسلامية فعل يعدّ في الواقع العلة التامة للتقدّم الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: التقدّم الإسلامي، أهداف التقدّم، ماهية التقدّم، مستلزمات التقدّم، موضوع التقدّم، النظام الإسلامي.

### راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبیونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.  
فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یک ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۲.	دو فصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۳.	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۴.	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۵.	دو فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۶.	فصل نامه «روان شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۰.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۱.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۲.	دو فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۳.	دو فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۴۲۰.۰۰۰	
۱۵.	دو فصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۶.	دو فصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۷.	دو فصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۸.	دو فصل نامه «اندیشه های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه: .....

مدت اشتراک: .....

مبلغ واریزی: .....

#### فرم درخواست اشتراک

اینجانب: ..... استان: ..... شهرستان: .....

خیابان / کوچه / پلاک: .....

کد پستی: ..... صندوق پستی: ..... تلفن: (ثابت) ..... (همراه) ..... ۰۹ .....

متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.

لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت ..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.

در ضمن فیش بانکی به شماره: ..... مبلغ: ..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.

امضا

<http://eshop.iki.ac.ir>

## **The Nature of Islamic Progress and its Analytical Requirements**

✉ **Amin Reza Abedi Nejad** / PhD Student of Comparative Philosophy/ Imam

Khomeini Educational and Research Institute

**Mohsen Araki** / Educator of Seminary Qom

Received: 2015/01/19

Accepted: 2015/09/02

### **ABSTRACT**

The terminological meaning of Islamic progress is obtaining hierarchal objectives of Islamic systems. Accordingly, we may analyze the concept of progress as well as its basics and requirements from the viewpoint of Islamic sources. To do so, we discuss topics such as the starting point of progress, the subject of progress, the objective of progress, the distance of progress, the agent of progress, and the action of progress from the viewpoint of Islamic thought. The subject of this article is human progress and, consequently, the progress of Islamic society. Thus, we may consider Islamic progress to be human-centered. The starting point of progress is the very status quo which is considered anti-value from Islamic point of view. The end or ultimate point of progress is the hierarchal objectives of Islamic system. Islamic objectives are comprehensive and consistent objectives. The ultimate point of Islamic progress is the perfectionist movement of the individual and society towards divine names and attributes of perfection. Accordingly, the distance of progress would also be the very divine attributes and names. The agent of progress is, in the first place, the divine authority of Almighty God and, consequently, the authority of the prophets and divine saints as well as all members of Islamic society. Thus, Islamic progress is stated based on the principle of 'authority' (*wilāyat*). The action of progress is realization of Islamic system. Indeed, realization of Islamic systems is the ultimate cause for Islamic progress.

**KEY WORDS:** Islamic progress, objectives of progress, nature of progress, requirements of progress, subject of progress, Islamic system.

## **Tafsir Nafs Al-amr Be Nafs Al-Sh'ay**

✉ **Akbar Faydeie** / Educator in Department of Philosophy and Islamic Theosophy  
Shahid Madani University of Azerbaijan

**Naser al-Reza Ziyaei-nia** / PhD Student of Philosophy and Principles [of  
Jurisprudence]/ Seminary, Qom

Received: 2014/10/12

Accepted: 2015/08/03


### **ABSTRACT**

The oldest theory about the nature of truth and falsity is Aristotle's theory of correspondence, or defining the truth of propositions as their consistency with reality. Muslim philosophers have justified the criterion of truth and falsity according to that theory, interpreting the reality of propositions as Tafsir Nafs Al-amr Be Nafs Al-Sh'ay. Defining the truth and falsity of propositions by corresponding them to "Tafsir Nafs Al-amr Be Nafs Al-Sh'ay" among Muslim philosophers has led to the objection that application of this definition to the mental and true propositions seems to be unjustifiable. Thus, they have sought to analyze the concept of "Tafsir Nafs Al-amr Be Nafs Al-Sh'ay" to show how the truth of various propositions are established through reality. In analyzing the concept of Tafsir Nafs Al-amr Be Nafs Al-Sh'ay and its correspondence to various propositions, they have presented different interpretations including "Tafsir Nafs Al-amr Be Nafs Al-Sh'ay" The present article studies and explains it.

**KEYWORDS:** truth and falsity, correspondence theory, Tafsir Nafs Al-amr Be Nafs Al-Sh'ay, Islamic philosophers.

## **The Status of Philosophy in Allama Tabatabaie's Exegetical Method; with an Emphasis on the Question of Divine Agency**

**Sayyid Muhammad Ali Dibaji** / Associate Professor in Tehran University

 **Sayyid Ruhullah Musawi** / PhD Student of Islamic Philosophy and Theology/  
Tehran University

Received: 2014/09/12

Accepted: 2015/06/08

### **ABSTRACT**

The present article seeks to answer the question, what was the effect of Allama Tabatabaie's philosophy on his exegesis? In other words, what is the status of philosophy in Allama's exegetical method? Here, we will attempt to deal with this question in an objective and comparative way. To do so, we study and compare the discussion on 'divine agency' – both as an important philosophical issue and an important and frequently posed Quranic issue – in Allama's exegesis and his philosophy. Based on the findings of this study, Allama's broad philosophical knowledge and his systematic use of that knowledge in his exegesis of the Quran has not led to imposition of philosophical meanings on the Quran and neglecting the obvious meanings of its words; rather, it has prepared the ground for a stronger commitment to the appearance of the Quran, while assisting the commentator for a broader and deeper understanding of its meanings.

**KEYWORDS:** Allama Tabatabaie, al-Mizan, philosophy, exegesis, divine agency

## **An Inquiry into Conventional (*I'tibāri*) Concepts in Allama Tabatabaie's View and the Way They Are Formed**

✉ **Husna Humayun** / MA of Islamic Philosophy Tarbiat Modarres University

**Reza Akbariyan** / Professor in Department of Philosophy Tarbiat Modarres University

Received: 2014/09/12

Accepted: 2015/06/08

### **ABSTRACT**

According to Allama Tabatabaie, concepts are created in the mind just through quiddities; thus, philosophical concepts are formed from quiddities or primary intelligibles. In his theory of reasoning, he distinguishes between two groups of concepts: factual concepts and conventional ones. These two groups of intelligibles are the same as primary and secondary logical and philosophical intelligibles, dealt with by Allama Tabatabaie with a special view, explaining the way they are formed in the mind. He divides the conventional concepts into three groups: a) mental concepts, created from other mental concepts, b) conventional concepts, formed through a comparison between the soul and its actions and faculties, and c) conventional concepts, created through independently positing the judgment in propositions.

Conventional concepts created from judgment in propositions are more important than the other two types, because they include basic philosophical concepts such as existence, non-existence, unity, plurality, potentiality and actuality. The strong point of this theory is clarifying the way conventional concepts are formed and the way the conformity between the concept created in the mind and its true instance in real world –regarding those concepts which are created in the mind while having external instances– is preserved. Although Allama's attempt in explaining how those concepts are formed is a basic and creative one, his theory must be reviewed in some aspects; the most important among them are: mixing up the judgment in an affirmation and connective existence in propositions, introduced as the origin of the concept of existence.

**KEY WORDS:** reasoning, secondary intelligibles, conventional concepts, assertion, concept of existence, Allama Tabatabaie.

## **A Comparative Study of the Philosophical Secondary Intelligible in Suhrawardī's and Mullā Sadrā's Views**

✉ **Maryam Hassan-pur** / MA of Philosophy and Islamic Theology Allama Tabatabaie University

**Muhammad Pur-Abbas** / PhD Student of Islamic Teachings Allama Tabatabaie University

**Qudsiya Akbari** / Tenure Professor in Zahedan University

Received: 2014/11/16

Accepted: 2015/08/10

### **ABSTRACT**

Resorting to the principle of "anything whose existence implies its repetition is conventional", Suhrawardī regards both philosophical and logical concepts as merely mental, believing that philosophical concepts – just like logical concepts – have both Oruze Khareji and Ettesaf Khareji. On the contrary, later well-known philosophers believe that philosophical concepts, while having Oruze Khareji, and Ettesaf Khareji. Mullā Sadrā first accepts the well-known view, but ultimately comes to the idea that philosophical concepts have both Oruze Khareji and Ettesaf Khareji. Thus, although philosophical concepts have external realizations, they have no concrete existence; rather, they enjoy integrated existence.

**KEYWORDS:** primary intelligibles concepts, secondary logical intelligibles, secondary philosophical intelligibles, Suhrawardī, Sadr al-Muta'allihīn.

## **Mediums of [Divine] Grace in Sadrā'i Philosophy**

✍ **Baqir Ibrahimi** / MA of Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Muhammad Fanai'e Ishkevari** / Associate Professor in Department of Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2014/07/26

Accepted: 2015/05/15

### **ABSTRACT**

One of the Islamic theological doctrines is related to the mediums of [divine] grace mentioned in the Quran and traditions – mediums such as the Pen, the Heaven, the Throne, the Preserved Tablet, the Tablet of Effacement and Affirmation, and the Angels. Cosmological explanation of these facts and specifying their status in the system of creation are among important discussions in Islamic theology. Mullā Sadrā (or Sadr al-Muta'allihīn) who attempts to present philosophical explanations for religious doctrines has sought to explain – based on his own philosophical system – the mode of existence of those mediums and their role in transferring divine grace. The present study seeks to investigate his explanation of those mediums and their status in existence to present a correct picture of them, while stating their mode of existence and the existential features of each. Mullā Sadrā refers to the levels of divine knowledge and regards those realities as various levels of divine knowledge, belonging to the realm of intellects or spirits, based on their existential order.

**KEYWORDS:** [divine] grace, mediums of [divine] grace, the Pen, the Throne, the Tablet, Sadr al-Muta'allihīn.



## ABSTRACTS

### “Existential Overlapping” of God and Creatures

✉ Sayyid MuhammadMahdi Nabawiyan / PhD Student of Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute

Ghulam Reza Fayyazi / Professor of Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2014/11/23

Accepted: 2015/06/25

#### ABSTRACT

One of the important discussions that has attracted the attention of religious scholars is the relationship between creatures and God. Philosophers and mystics have also commented on this issue, explaining that relationship according to their own tenets. Existential overlapping is one of the new ideas that puts forward a novel view about this issue. According to this view, the infinite existence of God, while being present in all existential realms with no realm lacking His existence, is by no means inconsistent with real existence of creatures. In other words, God's existence would be overlapping with the existential realm of creatures. According to this theory, creatures also have real existence, just like God, but their existential realm would not be separate from that of God; otherwise, it necessitates God's finite existence. Indeed, creatures inhabit the same existential realm as God, in a way that each creature is overlapping with God's existence in proportion to its own existential order. This article presents a precise meaning of "overlapping" (*tadākhul*) and states its difference with other semantically similar terms to explain the theory of existential overlapping, and ends with some evidences from Quranic verses and traditions.

**KEYWORDS:** the relationship of God and creatures, overlapping, overlapping of matters, existential overlapping, convergence and immanence.

# Table of Contents

<b>“Existential Overlapping” of God and Creatures.....</b>	<b>7</b>
<i>Sayyid Muhammad Mahdi Nabawiyān &amp; Ghulam Reza Fayyāzi</i>	
<b>Mediums of [Divine] Grace in Sadrā’i Philosophy .....</b>	<b>29</b>
<i>Baqir Ibrahimī &amp; Muhammad Fanai’e Ishkevari</i>	
<b>A Comparative Study of the Philosophical Secondary Intelligible in Suhrawardī's and Mullā Sadrā's Views.....</b>	<b>53</b>
<i>Maryam Hassan-pur, Muhammad Pur-Abbas &amp; Qudsiya Akbari</i>	
<b>An Inquiry into Conventional (<i>I’tibāri</i>) Concepts in Allama Tabatabaie's View and the Way They Are Formed .....</b>	<b>79</b>
<i>Husna Humayun &amp; Reza Akbariyan</i>	
<b>The Status of Philosophy in Allama Tabatabaie's Exegetical Method; with an Emphasis on the Question of Divine Agency .....</b>	<b>101</b>
<i>Sayyid Muhammad Ali Dibaji &amp; Sayyid Ruhullah Musawi</i>	
<b>Tafsir Nafs Al-amr Be Nafs Al-Sh'ay.....</b>	<b>125</b>
<i>Akbar Faydeie &amp; Naser al-Reza Ziyaei-nia</i>	
<b>The Nature of Islamic Progress and its Analytical Requirements ...</b>	<b>145</b>
<i>Amin Reza Abedi Nejad &amp; Mohsen Araki</i>	
<b>Arabic Abstracts.....</b>	<b>171</b>
<b>English Abstracts .....</b>	<b>4</b>

**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 35000 Rls., and yearly subscription is 140000 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. 13, No. 1

Fall 2015

**A publication by** Imām Khomeini Institute for Education and Research

**Editor in Chief:** Ali Mesbah

**Editor:** Riḍā Akbariān

**Deputy Editor:** Maḥmūd Fath'ali

**Coordinator:** Rūhollāh Farīsābādi

### **Editorial Board:**

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

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

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

**You may access this journal on the web at [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) and [www.sid.ir](http://www.sid.ir)**

**Address:** Ma'rifat-e Falsafi

4<sup>th</sup> Level, Imam Khomeini Institute,  
Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

**Internet:** [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

**PO Box:** 37165—186

**Tel:** Editorial: (25)32936008 & 32113468  
Subscribers: (25)32113474

**Fax:** (25)32934483

**E-mail:** [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net)