

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال پنجم، شماره ۱۱ / تابستان ۱۳۸۶

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زهرا پورسینا

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر حمیدرضا آیت الهی، دکتر رضا اکبری، دکتر محمد ایلیخانی، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر احمد بهشتی، دکتر مهناز توکلی، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر معصومه ذبیحی، دکتر غلامرضا ذکیانی، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر محمدعلی شیخ، دکتر حمید شهریاری، دکتر قربان علمی، دکتر حسین مقیسه، دکتر لطف اله نبوی، دکتر سید محمد یوسف ثانی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر رویا خویی

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله

کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷ تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
توجه: مقالات مندرج بازنتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۸۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۱۰۳۲۳/۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم
و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

شواهد نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۳. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۴. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - حداکثر ۳۰ صفحه - استفاده شود.
۵. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۶. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۷. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۸. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۹. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۰. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۱. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).
۱۲. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):
- کتاب:
نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.
- مقاله:
الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:
نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۳. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.

۱۴. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

۱۵. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک	
نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ۱۰ رقمی:

نشانی کامل پستی:

.....

..... صندوق پستی: تلفن تماس:

.....

مشترک جدید / تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۱	نظریهٔ حدوث جسمانی نفس در فلسفهٔ ملاصدرا و تأثیر آن بر معاد جسمانی، دکتر رضا اکبریان و حسن غفاری	
۳۱	صورت‌بندی جدیدی از قضایای حقیقیه و خارجی، دکتر اسداله فلاحی	
۶۱	پژوهشی در نظریهٔ شناخت در حکمت متعالیه، دکتر اعظم قاسمی	
۸۳	بازتاب اندیشه‌های کلامی شیعه در آثار سنایی غزنوی، دکتر خدابخش اسداللهی	
۱۰۳	تفریب مبانی کلامی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره)، فهیمه شریعتی	
۱۱۵	حدوث مستمر زمانی عالم سیال از نظر صدرالمتألهین و مقایسهٔ آن با نظریهٔ حدوث اسمی حکیم سبزواری، دکتر مریم خوشدل روحانی	
۱۴۱	جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا، اکرم خلیلی	
	<i>The Theory of the Corporeal Origination of the Soul in Mulla Sadra's Philosophy and its Influence on Corporeal Resurrection, Reza Akbarian & Hasan Ghafari</i>	1
	<i>A New Classification of Verity and Actuality Propositions, Asadollah Fallahi</i>	31
	<i>A Study of the Theory of Knowledge in the Transcendent Philosophy, Azam Qasemi</i>	61
	<i>The Reflection of Shi'i Theological Thoughts in Sanai's Works, Khodabakhsh Asadollahi</i>	83
	<i>The Similarity between the Theological Principles of Shaykh Saduq and Shaykh Mufid, Fahimeh Shari'ati</i>	103
	<i>A Comparative Study of Mulla Sadra's Theory of Continuous Temporal Origination and Sabziwari' Theory of Nominal Origination, Maryam Khoshdel Rohani</i>	115
	<i>The Place of Ethical Propositions in Ibn Sina's View, Akram Khalili</i>	141

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نظریه حدود جسمانی نفس در فلسفه ملاصدرا و تأثیر آن بر معاد جسمانی

دکتر رضا اکبریان*
حسن غفاری**

چکیده

در این مقاله پس از طرح مسئله معاد جسمانی و اهمیت آن، نشان داده می‌شود که تبیین ملاصدرا از معاد جسمانی به شدت تحت تأثیر نظریه حدود جسمانی نفس می‌باشد. ملاصدرا بر اساس این نظریه و با توجه به سازگاری این اصل با اصول دیگر در معاد جسمانی، با تأکید بر مسئله عینیت نتیجه می‌گیرد که گرچه همواره نفسیت نفس به تدبیر بدن است، اما مقصود از این بدن، بدن مبهم و علی‌البدل است. عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی ملازم با این نیست که ماده دنیوی نیز در بدن اخروی لحاظ شود، بلکه بدن اخروی صورتی است بدون ماده. کلید اصلی ملاصدرا در این تبیین، اصل حرکت جوهری است که حدود نفس مبتنی بر آن است. به عقیده ملاصدرا همه موجودات جهان مادی، متحرک به حرکت جوهری هستند. نفس هم، چون در ابتدای حدود خود مادی است متحرک به حرکت جوهری می‌باشد و در این سیر و حرکت مانند همه کاینات به سمت غایت خود یعنی آخرت رهسپار است. علاوه بر اصل حرکت جوهری، تجرد نفس در مرتبه خیال، امکان سیر نفس در عوالم سه گانه نیز با نظریه حدود جسمانی نفس در توجیه و تبیین معاد جسمانی قابل تبیین است. ملاصدرا در

dr.r.akbrian@gmail.com
ghafari_1384@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس
** دانشجوی دکتری فلسفه (گرایش حکمت متعالیه) دانشگاه تربیت مدرس
برگرفته از رساله دکتری

این تبیین موفق به اثبات بدن برزخی شده، ولی در اثبات بدن اخروی با اشکالات زیادی مواجه است. این اشکالات موجب نمی شود که به تفکیک حوزه ایمان و عقل در معاد جسمانی قائل شویم، بلکه همچنان می توان با مبانی عقلی و فلسفی به اثبات معاد جسمانی پرداخت، چنانکه حکیم زنوزی و علامه طباطبایی در صدد این هستند.

واژگان کلیدی: نفس، نظریه حدوث جسمانی نفس، معاد جسمانی، ملاصدرا

مقدمه

اساس و بنیان ادیان را اعتقاد به مبدأ و معاد تشکیل می دهد. بدون شک نمی توان مکتب فلسفی و مشرب دینی را یافت که خود را در مواجهه با پرسش از مبدا و معاد نبیند، زیرا پاسخ به پرسش های مربوط به مبدأ و معاد در شکل گیری جهان بینی ها نقش اساسی دارد. در بحث از معاد، با دشواری می توان در باب مسئله ای که در آینده تحقق خواهد یافت و قریب به حس نیست قضاوت کرد، لذا بحث معاد از عویصات مباحث فلسفی است؛ حتی بحث درباره اینکه معاد، جسمانی است یا روحانی یا هر دو، بیشتر از خود معاد و بیان خصوصیات آن مورد بحث و گفتگو واقع شده و محل آرا و انظار گوناگون و متضاد است. گرچه حکمای اسلامی همگی به معاد جسمانی اعتراف دارند، اما در امکان اقامه دلیل عقلی و فلسفی دچار اختلاف هستند. ابن سینا اثبات معاد روحانی را از طریق ادله عقلی ممکن می داند و از طریق ادله شرعی معاد جسمانی را می پذیرد. (الشفا، الالهیات، ص ۴۲۳). غزالی نیز به معاد جسمانی معتقد است؛ هر چند طریق او مورد نقد فلاسفه بعد از خود، از جمله ملاصدرا واقع شده است. ملاصدرا نظرات مختلف او را درباره معاد نقل می کند و اظهار می دارد که بعضی از نظرات او با یکدیگر سازگار نیست. به عقیده ملاصدرا، غزالی در تشخیص تفاوت بین تناسخ و معاد جسمانی، و اینکه در معاد جسمانی عود عین بدن دنیوی لازم است یا نه و نیز اینکه حقیقت انسان را نفس و بدن معین تشکیل می دهد یا نفس معین با ماده مبهم، بیان قاطع و روشنی ندارد. افزون بر این وی آشنایی کاملی با سخنان قوم به ویژه فارابی و ابن سینا نداشته و قول به تناسخ را به آنان نسبت داده است (سفار، ج ۸، ص ۲۱۰-۲۰۷). دیگر فیلسوفان اسلامی نیز نتوانستند تحقیق جدیدی پس از ابن سینا، در این باره ارائه دهند، تا اینکه سهروردی با اثبات وجود مثال مطلق و برزخ نزولی قدم مهمی در این باره برداشت، اما چون نفس را روحانیه الحدوث و قوه متخیله و نیز سایر قوای نفس، به جز

قوة عاقله، را مادی دانسته است که در بطن اوسط از مغز قرار دارد (سهروردی، ص ۲۱۰؛ شیرازی، ص ۴۴۸) نتوانست معاد جسمانی را اثبات کند. قدم بزرگ را در این باره صدرالمتألهین برداشت. وی با تأسیس اصل مهم و اساسی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس و با پایه گذاری اصولی چند بر معاد جسمانی استدلال کرد. ملاصدرا در ابتدا و آنگاه که طرح مسئله می نماید آرا و نظرات را درباره معاد بیان می کند و سپس به مختار خود می پردازد. در این مقاله، ابتدا قاعده جسمانیة الحدوث بودن نفس ذکر می شود و سپس تأثیر آن بر بحث معاد جسمانی مورد بحث قرار می گیرد.

تحلیل نظریه حدود جسمانی ملاصدرا

صدرالمتألهین برای اثبات نظریه حدود جسمانی نفس انسانی به نقض و ابطال نظریه قدم نفس وحدوث روحانی آن پرداخته است. نظریه قدم نفس منسوب به افلاطون بوده و در بین حکمای اسلامی، قطب الدین شیرازی به شدت از آن دفاع کرده است و آن را عقیده ای می داند که هرگز باطلی آن را همراهی نمی کند (شیرازی، ص ۴۹۹). ملاصدرا در ابطال نظریه قدم نفس معتقد است که اگر نفس قدیم و مجرد باشد، باید از ابتدای پیدایش خود جوهری کامل باشد، زیرا مجرد دارای ماده و استعداد نیست و حالت منتظره ندارد؛ بر همین اساس، نباید نقص و قصور عارض نفس شود و او را محتاج به بدن و طبیعت و قوای نباتی و حیوانی نماید تا از طریق آنها تکامل یابد؛ حال آنکه چنین نیست و نفس محتاج بدن و قوای طبیعی است (سفار، ج ۸، ص ۳۳۱). علاوه بر این، اگر نفس قدیم باشد، باید نوع آن منحصر به فرد باشد؛ زیرا در عالم مجرد، ماده و استعداد وجود ندارد، در حالی که مشاهده می کنیم نفوس انسانی در عالم طبیعت متکثرند و همین مسئله روشن می کند که نفوس انسانی قدیم و مجرد نیستند (همان جا).

ملاصدرا سپس در ابطال نظریه حدود روحانی نفس معتقد است که اگر نفس به صورت مجرد حادث شود و به بدن مادی تعلق گیرد، نوع طبیعی از دو موجود مجرد و مادی که هیچ سنخیتی باهم ندارند حاصل خواهد شد، در حالی که حصول نوع طبیعی از دو موجود مستقل مجرد و مادی به حکم بداهت عقل باطل است، زیرا موجود مجرد امری مفارق از ماده است و سنخیتی با ماده ندارد، پس چگونه می تواند با ماده مرکب و متحد

شود و نوع واحد طبیعی را تشکیل دهند (همان، ص ۱۲). صدرالمتألهین پس از رد قول حدوث روحانی نفس و قدم آن به بیان نظریه خود پرداخته و معتقد است:

نفس در ابتدای پیدایش و در اولین مرحله‌ای که بر ماده اضافه می‌شود صورت جسمانی است و در ابتدای پیدایش خود صورت عقلی یعنی موجود مجرد نیست، زیرا محال است که از صورت عقلی مجرد و ماده جسمانی بدون استکمالات جوهری، نوع انسانی حاصل شود. این مسئله، [یعنی این] که از ترکیب امر مجرد با امر مادی نوع کامل جسمانی پدید آید نزد من از محال‌ترین محالات و از شنیع‌ترین محذورات است (همان، ج ۳، ص ۳۳۰).

ملاصدرا معتقد است که نفس در ابتدای پیدایش خود صورت واحدی از موجودات همین عالم مادی است، تنها تفاوت او با دیگر صور موجودات این عالم آن است که در نفس استعداد سلوک تدریجی به سوی عالم ملکوت وجود دارد و بین فعلیت وجود جسمانی و قبول استکمال و رسیدن به مرتبه تجرد هیچ منافاتی وجود ندارد (همان، ص ۳۳۱).

وی می‌گوید صورت‌هایی که بر هیولی افزوده می‌شود دو نوع است: یک دسته از این صورت‌ها مقام معلوم و معینی دارند و بیش از مقام معلوم خود نمی‌توانند در سیر صعودی بالا روند، مانند صورت معدنی یا نباتی، اما صورت نوعیه‌ای که به عنوان نفس به هیولی افزوده می‌شود استعداد طی مقامات مختلف معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی را دارد (رساله عرشیه، ص ۲۳۵).

بنابراین نفس نیز در آغاز حدوث، جسمانی و همراه عالم ماده با جوهر خود در حرکت بوده و جزء این مجموعه متحرک است. ملاصدرا تأکید می‌کند که نفس جسمانیه الحدوث است نه به این معنی که در آغاز پیدایش خود هم نفس است و هم جسم، بلکه به این معنی که نفس از جسم حادث شده است، یعنی جسم مراحل از تکامل را می‌تواند سپری کند. به عبارت دیگر، نفس محصول تحول و تکامل جسم است، لذا حرکت جوهری به عنوان مقوم حدوث نفس، نحوه تکامل آن را از پست‌ترین مراحل آن، که صورت نوعیه است، تا عالی‌ترین مراحل آن که تعقل می‌باشد، توجیه می‌نماید. در این حرکت و تحول جوهری، نفس ابتدا همان صورت جسمیه منطبع در ماده است و در اثر اشتداد جوهری به مرتبه معدن رسیده، صورت معدنی بر آن اضافه می‌شود، سپس با ارائه

سیر و تحول جوهری و ذاتی خود، به مرحله‌ای می‌رسد که در آن، علاوه بر آثار صورت نوعیه و معدنیه، آثار رشد و نمو، تولید مثل و تغذیه نیز از آن مشاهده می‌شود. این مرحله که نام نفس بر آن نهاده می‌شود و ابتدای ظهور و بروز نفس نباتی ظهور و همین مرحله را با تکامل جوهری سپری می‌کند و به مرحله‌ای می‌رسد که علاوه بر آنکه آثار نفس نباتی و صور پایین‌تر از آن را دارد اثر حساسیت و حرکت ارادی نیز از آن مشاهده و نفس حیوانی از آن انتزاع می‌شود، و وقتی به مرتبه‌ای می‌رسد که علاوه بر آثار گفته شده، تعقل نیز از او صادر می‌شود، به مرحله‌ی نفس انسانی می‌رسد. همه‌ی این مراحل براساس سه اصل مهم اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری تبیین می‌گردد.

به عقیده‌ی ملاصدرا ذات طبیعت به حرکت جوهری در سیلان و تجدد و تصرم است و این حکم شامل نفس نیز می‌شود، زیرا نفس در مراحل پیدایش خود یک نوع طبیعت است:

ملاصدرا مدعی است که مثلاً جنین در ابتدا یک طبیعت محض است و مثل همه‌ی طبایع عادی عالم یک مرکب صد درصد طبیعی است، ولی صورت جوهری، قوه‌ی جوهری یا همان طبیعت به تدریج تکامل پیدا می‌کند، همین طبیعت که برای نفس به منزله‌ی ماده است و به تدریج نفس از آن پیدا می‌شود تکامل پیدا می‌کند به این معنی که این مرتبه که مرتبه‌ی اول نفس است و صورت است برای مرتبه‌ی طبیعی، خودش در مراتب بعد، ماده می‌شود برای مراتب عالی‌تر نفس. طبیعت آنجا که متحول به نفس می‌شود چنین نیست که یک مرتبه مثلاً حائلی میان یک امر مادی محض و یک مجرد محض پیدا می‌شود، به یک معنی امر مادی و مجرد با یکدیگر مخلوط هستند، یعنی مراتب یک شیء به تدریج از مادیت به مجرد می‌رسد... آنجا که طبیعت متحول به نفس می‌شود به تدریج به سوی این مراتب می‌رود به نحوی که در بعضی مراتب اصلاً نمی‌شود مرزی تشخیص داد و گفت که در این مرز این مجرد است و آن مادی... این طبیعت که در مراحل اول ماده بوده است برای نفس، در مراحل آخر که این تبدلات پیدا می‌شود تدریجاً به صورت یک امر عارضی برای نفس درمی‌آید و حکم فضلات بدن را پیدا می‌کند (مطهری، ص ۴۹۸).

به اعتقاد شیخ الرئیس چون صورت جوهری، اشتداد را نمی‌پذیرد و هر آنچه که اشتداد را نمی‌پذیرد، حدوث آن دفعی خواهد بود، نفس نیز جوهری است که قبول اشتداد

نمی‌کند، بنابراین به صورت دفعی و مجرد حادث می‌شود، اما ملاصدرا آن را حقیقتی می‌داند که به لحاظ حیث ذاتی و عقلی خود، که در مراتب علل آن قرار دارد، همچون دیگر جواهر عقلی که علل او هستند، فوق تغییر و حدوث است، ولی از حیث تعلق خود به جسم عین طبیعت است (سفار، ج ۳، ص ۶۶) و نفسیت نفس هم به همین حیث است نه به حیث دیگر، زیرا نحوه وجود نفس طوری است که تعلق و اضافه به بدن مقوم نفس و ذاتی اوست، طوری که اگر این مقوم و ذات از او گرفته شود دیگر نفس نخواهد بود، اضافه نفس و بدن همانند اضافه هیولا و صورت است؛ زیرا نحوه وجود هیولا طوری است که اضافه به صورت داخل آن است. صدر المتألهین تذکر می‌دهد که وقتی می‌گوییم اضافه نفس به بدن و یا اضافه هیولا به صورت نحوه وجود آنهاست به این معنا نیست که دو وجود منحاظ باشند، بلکه مقصود این است که نفس نحوه وجودی است که تعلق به بدن داخل هویت اوست و این نحوه از وجود باعث نمی‌شود که نفس از مقوله اضافه و از اعراض باشد، بلکه این اضافه، اضافه اشراقی است، و از آغاز پیدایش نفس وجود دارد؛ زیرا نفس صورت برای هیولا است و تا زمانی که نفس مجرد نشده و از قوه جسمانی به فعلیت مجرد نرسیده باشد همچنان صورت مادی است که نسبت به عالم عقل و مجرد، درجاتی از قرب و بعد و مراتبی از کمال و نقص را داراست. ملاصدرا در رساله شواهد الربوبیه می‌گوید:

نفس انسانی در آغاز پیدایش خود همانند دیگر صور نوعیه، بدن مادی و صورت مادی است، سپس در مرتبه ذات و نه فعل به مقام مجرد می‌رسد و پس از آن و به هنگام مرگ هم در مرتبه فعل و هم در مرتبه ذات از ماده و جسم محسوس جدا شده یا به مقام سعدا و یا به مقام اشقیای نایل می‌شود (مجموعه رسائل فلسفی، ص ۲۹۰).

اقوال در معاد جسمانی

اقوال در باره معاد وحشر نفوس را می‌توان به دو قول عمده تقسیم کرد: عده‌ای بر آنند که معاد تنها روحانی است. این گروه از طریق اینکه نفس، موجودی مجرد است و در مجرد، فنا راه ندارد، به معاد روحانی استدلال و بیانات شرع را که ناظر به معاد جسمانی است، مجاز تلقی می‌کنند. گروه دوم، معاد را هم روحانی و هم جسمانی می‌دانند. اثبات ادعای این گروه از اثبات ادعای گروه اول بسی دشوارتر است، زیرا نیازمند اصول و مبانی خاصی

است که بتواند در رسیدن به این هدف راهگشا باشد. ملاصدرا در تقسیم اقوال از دهریون، که امروزه بیشتر به ماتریالیست‌ها معروف‌اند، نام می‌برد که معاد را قبول ندارند. به گمان این افراد، حقیقت انسان جز همین هیكل و بدن ظاهری و محسوس چیز دیگری نیست و آن نیز با مرگ نابود می‌شود، در مقابل آنها عده‌ای از متکلمان و اهل حدیث هستند که تنها به معاد جسمانی معتقدند. گروه زیادی از حکما، عرفا و متکلمان مانند ابن‌سینا، غزالی، شیخ مفید، سید مرتضی، محقق طوسی و دیگران، هم به معاد جسمانی اعتقاد دارند و هم به معاد روحانی (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۸۸، ۴۸۷). بنابراین می‌توان گفت که معاد جسمانی مورد اتفاق همه است (نراقی، ص ۹۱)، گرچه در جزئیات آن اختلاف نظر وجود دارد. فقیه بزرگ شیعه مرحوم کاشف‌الغطا معتقد است که اعتقاد به اصل معاد جسمانی واجب و ضروری است، اما اعتقاد و علم به جزئیات آن از جمله عینیت و یا مثلثیت بدن دنیوی و اخروی در این اعتقاد شرط نیست (کاشف‌الغطا، ص ۶۰).

نظریه عینیت و مثلثیت در معاد جسمانی

صرف نظر از اقوال موجود در مسئله معاد، پرسش مهم این است که آیا در قیامت، بدن و نفسی که محسور می‌شود همان بدن و نفس دنیوی است یا مثل آن؟ از همین جاست که نظریه عینیت و یا مثلثیت در معاد جسمانی مطرح می‌شود؛ گرچه بحث از عینیت هم در جانب نفس قابل طرح است و هم در جانب بدن؛ اما به دلیل اینکه نفس، مجرد است و فنا و دثور در امر مجرد راه ندارد، اثبات عینیت نفس دنیوی آسان است، اما اثبات عینیت بین بدن اخروی و دنیوی دشوار است، به همین جهت عمده مباحث، متمرکز در عینیت بدن اخروی و دنیوی است. قبل از ملاصدرا عده‌ای از حکما در جهت دفاع از نظریه عینیت و اثبات معاد جسمانی تلاش کرده‌اند. فخر رازی از طریق صفات علم و قدرت واجب‌الوجود به معاد جسمانی و اثبات عینیت بدن دنیوی و اخروی استدلال کرده است. بر اساس این برهان که مبتنی بر صفات علم و قدرت خداست، واجب‌الوجود به اجزای فرعی و اصلی بدن انسان علم دارد و چون قدرت او همانند علمش مطلق و نامتناهی است، در ترکیب اجزای اصلی بدن انسان تواناست (فخر رازی، ص ۴۴).

خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید الاعتقاد* (ص ۴۰۵) معاد جسمانی را به لحاظ شریعت ضروری و به لحاظ عقلی ممکن می‌داند. شاگرد خواجه و شارح بزرگ تجرید، علامه حلی در شرح عبارت خواجه و در بیان مقصود مصنف از امکان عقلی معاد جسمانی می‌گوید که مقصود از امکان این است که می‌توان اجزای اصلی بدن دنیوی را در قیامت برگرداند، اما اعاده اجزای فرعی که اجسامی متصل به اجزای اصلی هستند ممکن نیست، زیرا علاوه بر اینکه شبهه آکل و مأكول پیش می‌آید، که دفع این شبهه با پذیرش اعاده اجزای فرعی و جزئی ممکن نیست، با مشکل دیگری نیز روبه‌رو خواهیم شد و آن اینکه اجزای بدن انسان دائم در تحلیل و جایگزینی جزئی به جای جزئی دیگر است. بنابراین، اگر در معاد همه اجزای اصلی و فرعی اعاده شوند، لازم است آدمی با جسم بسیار بزرگی محشور شود، علاوه بر این، اجزائی که در یک عضو از بدن انسان قرار داشته و سپس تحلیل رفته و دوباره با روندی دیگر به بدن انسان و به عضوی غیر از عضو قبلی رفته است، هنگام اعاده در کدام عضو قرار می‌گیرد؟ اگر همین جزء اعاده شود، لازم می‌آید که جزء واحد جزء دو عضو باشد و این محال و مستلزم تناقض است. از جهت سوم انسانی که با داشتن اجزای اصلی و فرعی اطاعت کرده و سپس (همان فرد) با اجزای فرعی دیگر مرتکب معصیت شده است، اگر با همان اجزا نیز محشور و به او ثواب داده شود، لازم می‌آید که حق به غیر اهلش برسد، و این مسئله با عدل الهی منافات دارد (حلی، ص ۴۰۶)

علامه حلی با تبیین جوانب مسئله به این نتیجه می‌رسد که در معاد جسمانی آنچه لازم است اعاده شود، اجزای اصلی بدن است نه اجزای جزئی و فرعی آن. تبیین وی مبنی بر اینکه اجزای فرعی نمی‌تواند و نباید اعاده شود، مبتنی بر استدلال و برهان عقلی و فلسفی است، و چنانکه ملاحظه می‌شود ماتن و شارح هر دو به دنبال اثبات قول به عینیت‌اند و تمسک آنها بر اعاده اجزای اصلی تنها برای پاسخ دادن به شبهه آکل و مأكول نیست، بلکه برای حل مسئله ثواب و عقاب و مشکل حشر انسان با جثه‌ای بزرگ است. بیان علامه و محقق طوسی در این جهت می‌تواند با قول ملاصدرا مشترک باشد که هر سه متفکر معتقدند که حشر بدن با همین خصوصیتی که در دنیا است، نه تنها با مشکل عقلی مواجه است بلکه بدن مادی و دنیوی داخل در قوام معاد نیست، لذا برای رفع مشکل، خواجه و علامه راه حل را در این دیده‌اند که بگویند آنچه در قیامت محشور می‌شود اجزای اصلی

بدن است، نه اجزای فرعی، و صدرالمतालہین در عین موافقت با گفتار نخست آنها که حشر انسان با اجزای فرعی و جزئی محال است، به مرحله دیگری ارتقا می‌یابد و طرحی نو در می‌اندازد، یعنی ضمن حفظ قول به عینیت، اعاده بدن به واسطه اجزای اصلی را نیز کنار می‌نهد.

شاگرد ملاصدرا، محقق لاهیجی که متکلمی توانا و زبردست است، از طریق وجوب وفا به وعده و وقوع ثواب و عقاب، به معاد جسمانی استدلال کرده است. بر اساس این استدلال خداوند از بسیاری از پاداش‌ها و عقاب‌های اخروی خبر داده که وصول به آنها نیازمند بدن و جسم است (سرمایه ایمان، ص ۱۵۹).

با دقت در گفتار ایشان و دیگر اندیشمندان مسلمان می‌توان دریافت که پیش‌فرض این متفکران برای استدلال درباره معاد جسمانی از طریق صفات علم و قدرت و وجوب وفا به وعده، نظریه حدوث روحانی نفس است، اینکه ابن‌سینا می‌گوید معاد جسمانی از طریق شرع قابل اثبات است، ناظر به این مبنا و ادله است، اما پیش‌زمینه ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی و بیان نظریه عینیت، مسئله جسمانیه‌الحدوث بودن نفس انسانی است. وی با مبنا قرار دادن این نظریه و استناد به اصول فلسفه خویش که همگی اصول متافیزیکی هستند نه کلامی، به تبیین عقلانی از معاد جسمانی و نظریه عینیت پرداخته است.

نظریه ملاصدرا در معاد جسمانی

ملاصدرا نظر خود را درباره معاد جسمانی در دو مرحله دقیق و ادق بیان کرده است. در مرحله نخست، در شرح *هدایه* اثرالدین ابهری، به طریق متأخران، همانند ابن‌سینا، فخر رازی و خواجه بحث کرده است. وی در این مرحله بر مبنای نظریه حدوث جسمانی نفس انسانی معروف به نظریه "النفس جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا" استدلال نکرده است. ابن‌سینا در *الهیات الشفاء* (ص ۴۲۳) معتقد است معاد جسمانی تنها از طریق شرع و تصدیق خبر نبوت قابل اثبات است و معاد روحانی که با عقل و قیاس برهانی قابل درک است مورد تصدیق نبوت. نظیر همین عبارات را ابن‌سینا در *نجات* نیز دارد. ملاصدرا نیز در شرح *هدایه* اثریه مسئله معاد جسمانی را به همین نحو متعرض شده است:

أنَّ المعاد على ضربين، ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخره وخيراته وشروبه والعقل لا ينكره (شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٧٦).

این عبارت، صریح در این است که ملاصدرا همانند ابن سینا معاد جسمانی را با ادله شرعی پذیرفته است، لذا برخی از محققان معتقدند:

با تأمل در افکار و عقاید ملاصدرا در شرح *هدایه* می‌توان درک نمود که او درصدد بیان طریق خود نمی‌باشد و شاید در نظر داشته است که در مقام شرح عقاید و آراء مؤلف *هدایه*، مانند همه شارحان محقق، مقاصد مؤلف را حتی المقدور تشریح نماید (آشتیانی، پیشگفتار المبدأ والمعاد، ص ٩).

ملاصدرا در این عبارت ضمن تقسیم معاد به دو قسم روحانی و جسمانی معتقد است که معاد جسمانی که دین معرفی کرده مورد تصدیق عقل است (همان، ص ٣٨١).

مرحله ادق بحث از معاد جسمانی، در اغلب آثار مهم فلسفی ملاصدرا همچون *اسفار*، *الشواهد الربوبیه*، *المبدأ والمعاد*، *العرشیه*، *زاد المسافرین*، *مفاتیح الغیب* و دیگر آثار وی آمده است. صدرالمتألهین در این آثار بر مبنای نظریه خود، یعنی حدوث جسمانی نفس، سخن گفته است، وی در این بحث درصدد تبیین دو جهت عمده در مسئله معاد جسمانی است، جهت نخست تبیین این مسئله است که آیا در نزد فلاسفه اسلامی معاد منحصر به روحانی است یا هم روحانی است و هم جسمانی؟ وی در این جهت از بحث معتقد است که معاد هم روحانی است و هم جسمانی، اغلب متفکران اسلامی نیز همین اعتقاد را دارند.

جهت دوم بحث در این است که جسمی که در قیامت محشور می‌شود مادی است یا غیر مادی؟ در پاسخ این پرسش است که ملاصدرا بحث مفصلی را برای اثبات معاد جسمانی شروع کرده و به پی‌ریزی اصول و مبانی خاصی پرداخته است. بعضی از این اصول، به طور مستقیم و برخی دیگر غیر مستقیم به معاد جسمانی ناظرند، نکته مهم در این تبیین آن است که ملاصدرا در معاد جسمانی علاوه بر اثبات آن، به دنبال اثبات عینیت بین بدن اخروی و بدن دنیوی است نه مثلیت، لذا تصریح دارد که بدن اخروی با بدن دنیوی عین هم هستند، طوری که وقتی کسی زید را در آخرت ببیند، خواهد گفت این زید همان زید دنیوی است (*اسفار*، ج ٩، ص ٢٠٠). در *العرشیه* (ص ٥٢) آمده است که انسانی که بعد از

مرگ و در قیامت محشور می‌شود عیناً همین انسان دنیوی است و این مسئله آسیبی به اینکه بدن دنیوی فاسد و از بین رفتنی است نمی‌رساند. همچنین در *زاد‌المسافرین* پس از بیان دوازده اصل برای اثبات معاد جسمانی تصریح می‌کند که این اصول برای اثبات نظریهٔ عینیت پایه‌ریزی شده است:

اگر کسی تأمل کافی و دقت لازم در این اصول بنماید تردیدی در مسئلهٔ معاد و اینکه خود این بدن به صورت اجساد در آخرت محشور خواهد شد، نخواهد داشت (ص ۲۵؛ *اسفار*، ج ۹، ص ۱۹۷).

سبزواری که از مدافعان نظر ملاصدرا در باب معاد جسمانی و قائل به عینیت است، این اصول را در *اسفار* (ج ۹، ص ۱۹۶ - ۱۸۵) در یازده اصل قرار داده و متذکر شده که این اصول در تبیین معاد جسمانی لازم است. اصول فوق در قول به عینیت بین بدن دنیوی و اخروی ناظر بر جسمانیه‌الحدوث بودن نفس است. بر اساس اصالت وجود، موجودیت هر چیزی وجود اوست و ماهیت تابع وجود است، به عبارت دیگر، حقیقت هر چیزی نحو وجود خاص اوست. به تعبیر ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* (ص ۸) ماهیت، حکایت، نمود و شبیح وجود است، بنابراین هویت و این همانی انسان به نفس اوست که در ابتدای حدوث جسمانی است، و همین نحوه از وجود، او را از دیگر موجودات ممتاز می‌نماید. نحوهٔ وجود نفس این‌گونه است که در ابتدای حدوث همان صور اجسام و عین مواد است و سپس مراحل دیگر را طی خواهد کرد. آنچه در قول به عینیت بین بدن دنیوی و اخروی مهم است این است که باید بین این دو بدن جهت وحدتی باشد تا بتوان گفت این بدن همان بدن است، بنابراین نفس و نحوهٔ وجود آن عهده‌دار وحدت و تشخیص نفس به‌رغم تحولات او می‌باشد، نحوهٔ وجود نفس طوری است که در عین حال که امری واحد است، در مرتبهٔ مادهٔ مادی است، زیرا در حدوث جسمانی است و در مرتبهٔ خیال، نیمه مادی و در مرتبهٔ عقل، کاملاً غیر مادی است، و این مسئله جز با نظریهٔ حدوث جسمانی نفس قابل پذیرش نیست. به عقیدهٔ ملاصدرا نفس قابلیت این را دارد که به وجود واحد با حفظ کمالات هر مرتبه به مرتبهٔ دیگر ارتقا یابد و در هر نشئه‌ای با اطوار مختلف و با خصوصیات آن نشئه بروز و ظهور نماید. در این ارتقا و صعود، صورت برزخی و اخروی شدت صورت دنیوی است و مابین با آن نیست. این مسئله نیز به نوبهٔ خود با اصل اشتداد جوهری تبیین

می‌شود. براین اساس، نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که حرکت در جوهره او ذاتی اوست. موجود متحرک به حرکت جوهری همواره در تکامل و اشتداد است و چیزهایی را به صورت لبس بعد لبس به دست می‌آورد، لذا در هر مرحله‌ای همواره با فعلیتی همراه است، زیرا به اعتقاد ملاصدرا وجود و هستی هر چیزی فعلیت همان چیز است، حال اگر آن چیز فعلیت محض باشد و هیچ جهت قوه‌ای در آن نباشد، چنانکه مجردات این گونه‌اند، حقیقت و هستی او همان وجود بالفعل اوست، اما اگر موجودی باشد که مرکب از دو حیث قوه و فعل است، باز هم حقیقت او را حیث فعلیت او تشکیل می‌دهد، با این تفاوت که نیاز آن وجود به حیث قوه ناشی از نقص موطنی است که آن وجود در آن قرار دارد و اگر موطن عوض شود و وجود به نشئه‌ای دیگر پای گذارد، در عین حالی که حقیقت آن محفوظ است دیگر نیازی به قوه و استعداد ندارد. بنابراین نیاز به ماده برای اشتداد و تکامل موجود است، حال وقتی تکامل یافت و کمالاتی را پذیرفت دیگر به قوه و ماده و استعداد نیازی نخواهد داشت، لذا هیولی داشتن خصوصیتی است که وقتی نفس در مرتبه عالم ماده و محسوس ظهور می‌نماید لازم دارد، و این مسئله آسیبی به وحدت نفس نمی‌زند، زیرا براساس مساوقت وجود با وحدت، وحدت در هر چیزی عین وجود آن چیز است، و هر مرتبه از مراتب وجود مساوق با وحدت است. به همین دلیل، ملاصدرا از کشش وجودی نفس با قاعده "النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا"، و "النفس فی وحدتها کل القوی" تعبیر کرده است. به همین لحاظ، وجود دنیوی و اخروی در سلک یک وجودند. آقاعلی حکیم در تعلیقه بر *اسفار* متذکر شده است که وحدت نفس عین وجود نفس و طور دیگری از وحدت، و عبارت از وحدت جمعی است، که جامع نشئات وجود به نحو کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۸۶).

بر اساس نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری، نفس در حرکت خود به هر عالمی که قدم بگذارد حکم خاص همان عالم را خواهد داشت و بر اساس اصالت و تشخیص وجود، تبدلات و تغییراتی که برای موجود رخ می‌دهد باعث زوال موجود نمی‌شود، زیرا شیئیت شیء به صورت اوست و نه به ماده آن. هر تحولی که در بدن رخ بدهد، صورت و نفس او همچنان باقی است، چنانکه وقتی در دنیا بدن او عوض می‌شود، باز چون صورت او باقی است، همان شخص است. بنابراین تفاوت بدن اخروی و دنیوی در برخی خواص

نشئات آسیمی به تشخص او نمی‌زند، کما اینکه در حرکت جوهری که در دنیا برای ماده اتفاق می‌افتد تشخص شیء محفوظ است و ماده در صورت به طریق ابهام و عموم اخذ شده است (آملی، ص ۷۲۶).

شیخ‌الرئیس از طرفداران نظریهٔ حدوث روحانی نفس است، به همین خاطر نفس را هویت ثابتی می‌داند که فقط عوارضی بر او اضافه شده است. وی صراحت حرکت جوهری نفس را رد می‌کند. هنگامی که شاگرد معروف او بهمنیار دلیل انکار حرکت جوهری را پرسید، ابن‌سینا پاسخ داد که اگر حرکت جوهری ممکن باشد، دیگر من نیستم که به شما پاسخ می‌گویم و شما هم نیستید که پاسخ مرا می‌شنوید (ابن‌سینا، المباحثات، ص ۱۴۷ و ۱۵۳؛ سفار، ج ۹، ص ۱۰۸). ملاصدرا معتقد است تنها با قول به جسمانیه‌الحدوث بودن نفس است که می‌توان تبیین صحیحی از حرکت جوهری نفس و سیر او در عوالم وجود ارائه داد و نمی‌توان با قائل شدن به روحانیه‌الحدوث بودن نفس و به تبع آن، با انکار حرکت جوهری مسائلی از قبیل نحوهٔ حصول ادراکات، تجرد قوهٔ خیال، تجرد برزخی و از همه مهم‌تر معاد جسمانی را توجیه کرد. ارتباط نظریهٔ حدوث جسمانی نفس با حرکت جوهری چنان است که ملاصدرا یکی از ادلهٔ وقوع حرکت در جوهر را حدوث جسمانی نفس می‌داند یعنی حرکت جوهری نفس معلول جسمانیه‌الحدوث بودن نفس است.

وی در فصل سوم از باب هفتم / سفار می‌گوید که مسئلهٔ حدوث جسمانی نفس یکی از دلایلی است که حرکت و اشتداد در مقولهٔ جوهر را اثبات می‌کند. با اثبات حرکت جوهری بسیاری از اشکالاتی که در مسئلهٔ حدوث و بقای نفس بعد از مفارقت آن از بدن طبیعی پیش می‌آید خود به خود حل می‌شود، و چون جمهور حکما به اصل حرکت جوهری دست نیافته بودند، در احوال نفس و حدوث و بقا و تجرد آن و در مسئلهٔ رابطهٔ نفس با بدن گرفتار مشکل شدند و نتوانستند راه حل درستی نشان دهند، بنابراین بعضی به ناچار تجرد نفس و بعضی دیگر بقای آن را بعد از بدن انکار کردند (سفار، ج ۸، ص ۳۴۵).

امام خمینی (ره) در اهمیت و تأثیر حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس معتقد است:

این اصل نسبت به معاد از اصالت وجود قریب‌تر است، یعنی آن اصل نسبت به معاد بعید است، اگرچه ام‌الاصول است، و چون حرکت جوهریه در باب معاد، اصل عمده‌ای است لذا در ایضاح مقصود از این اصل، باید سعی کامل مبذول شود (ج ۳، ص ۵۵۸).

نقش قوه خیال در معاد جسمانی

اصل تجرد قوه خیال اصل دیگری است که ملاصدرا از جمله اصول خود در اثبات معاد جسمانی قرار داده است. این اصل به همراه اصل حرکت جوهری از ارکان اساسی معاد جسمانی است. به عقیده ملاصدرا نفس نه تنها در مرتبه تعقل مجرد و غیر مادی است که همه فلاسفه آن را قبول دارند، بلکه در مرتبه خیال نیز مجرد است. پیش از ملاصدرا کسی از حکما و متکلمان اسلامی، یونانی و قرون وسطایی را نمی‌شناسیم که به تجرد خیال معتقد باشد، بلکه همگی قوه خیال را همانند قوه حس مادی و آن را منطبع در بدن و ماده می‌دانستند، و تنها به تجرد قوه عاقله معتقد بودند و در بحث بقای نفس بعد از مفارقت آن از بدن به بقای مرتبه عقلی نفس اعتقاد داشتند. فلاسفه اشراق گرچه به عالم مثال و خیال منفصل معتقد بودند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۳۴)، اما چون نفس را در ابتدای حدوث مجرد می‌دانستند و در نتیجه به حرکت جوهری و تجرد خیال معتقد نبودند، تصویر کاملی از معاد جسمانی ارائه نکردند و معتقد بودند انسان جدای از این بدن مادی بدن مثالی مستقلی در عالم مثال دارد. البته فلاسفه اشراق نتوانستند ثابت کنند که بدن مثالی همین بدن مادی است و در نتیجه از اثبات عینیت بین بدن دنیوی و اخروی ناکام مانده و گرفتار دو بدن مابین شده‌اند، در واقع حکمای اشراق بدن مثالی را بدن پیش ساخته‌ای می‌دانستند که نفس بعد از مفارقت بدن دنیوی به آن تعلق می‌گیرد (همان، ص ۲۳۱-۲۳۰). سهروردی در رساله *یزدان شناخت می‌گوید:*

نفس انسانی بر مثال مادتی است که مجرد باشد از صورت و او را دو پیوند است، یکی با این بدن و یکی با آن عالم که خاص اوست... (همان، ج ۳، ص ۴۳۶).

ملاصدرا سخن حکمای اشراق را در تعلق نفس به بدن مثالی پذیرفته و با قائل شدن به اینکه نفس جسمانی‌ه‌الحدوث است اشکالات موجود در تبیین ایشان را رفع کرده است و تفاوت بدن دنیوی و اخروی را در نقص و کمال می‌داند. وی برخلاف حکمای اشراق که

بدن مثالی را پیش ساخته در عالم مثال می دانستند، آن را همراه بدن دنیوی می داند. محقق لاهیجی در بیان نظر ملاصدرا در این زمینه می گوید:

همچنانکه نفس زید مثلاً در حین تعلق به بدن، تخیل بدن خود و جمیع اجزا و اعضای ظاهره و باطنه می کند و آن بدنی است لامحاله خیالی، غیر بدن محسوس به حواس ظاهره، و آن بدن است که در خواب خود را به بدن مشاهده می کند، بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام، و آن بدن لامحاله آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود، بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلق به جسمی از اجسام (گوهر مراد، ص ۶۴۷).

ملاصدرا خود در این باره می فرماید:

نفس به وسیله قوه وهم معانی جزئی و به وسیله خیال صور جزئی و جسمانی را درک کرده و مدرکات آنها را بعد از مرگ با خود می برد، زیرا ما اثبات کرده ایم که قوه خیال مستقل بوده و بعد از بدن نیز باقی است و نیاز او به بدن مادی تنها در ابتدا و در مرحله حدوث است و نه در مرحله بقا، بنابراین نفس به وسیله این قوه صور مادی و جزئی را درک می نماید، همچنانکه در دنیا ادراک می کرد، حتی بعد از مرگ بدن خود را تخیل کرده و درک می نماید که همان انسان دنیوی است که اکنون مرده و او را در قبر گذاشته اند و اگر شقی باشد در همان عالم قبر و با قوه خیال بدن و دردها و آلام و عقوبت های حسی را که مربوط به عالم قبر است مطابق آنچه ادیان حق گفته اند، مشاهده و ادراک می کند (سفار، ج ۹، ص ۲۱۹).

بر مبنای این تقریر، بدن مثالی مخلوق خود نفس و ناشی از تخیل و تمثل ادراکات و صورخیالی است. ملاصدرا با استفاده از این نکته در معاد جسمانی می خواهد نتیجه بگیرد که معاد جسمانی، معاد جسمانی مثالی است، به عقیده وی حقیقت جسم چیزی جز جسم مثالی نیست.

گرچه تجرد خیال در اندیشه ابن سینا در کتاب مباحثات او مطرح شده است، اما ابن سینا آن را به عنوان احتمال بیان کرده و به طور جزم به تجرد قوه خیال حکم نکرده است، درحالی که ملاصدرا به طور قطع به تجرد برزخی قوه خیال حکم کرده و نتیجه می گیرد که قوه خیال محکوم به احکام ماده نیست. لذا وقتی نفس تعلق خود را از بدن قطع می کند و وارد عالمی غیر از دنیا می شود، دیگر بین احساس و تخیل تفاوتی نخواهد بود، چون موانع

ادراک حسی برطرف می‌شود. در واقع نفس به اعتبار ضعف‌اش در نشئه دنیا نیازمند شرایط مادی در ادراک است. وقتی اشتداد جوهری یافته و به عالمی دیگر قدم گذاشت، ضعف او برطرف شده و همان کارهایی را که با قوه حس انجام می‌داد بدون نیاز به شرایط و معونات مادی با قوه خیال انجام می‌دهد (همان، ص ۱۹۲)، زیرا هر معلولی نیازمند علت فاعلی است و هیچ معلولی بدون علت فاعلی موجود نمی‌شود و نیازمندی معلول به علت فاعلی امری واضح است و هر وجود ممکن خواه مادی باشد و یا مجرد، از علت فاعلی بی‌نیاز نیست (نهایه الحکمه، ص ۱۷۱)، اما این حکم درباره علت قابلی فرق دارد، یعنی این گونه نیست که هر معلولی همواره به علت قابلی هم نیاز داشته باشد، بلکه نیاز معلول و یا عدم نیاز آن به علت، تابع خصیصه معلول است، اگر معلول مادی باشد نیاز به علت قابلی هم خواهد داشت و اگر معلول موجودی مجرد باشد، تنها به علت فاعلی بسنده می‌کند. بنابراین نیاز معلول به علت فاعلی ضروری و دائمی است ولی نیازش به علت قابلی مقطعی است.

به عقیده ملاصدرا نفس می‌تواند چیزی را که ماده ندارد ایجاد کند، همچنین می‌تواند چیزی را که ماده دارد بدون زمینه قبلی بیافریند. صور علمیه‌ای که از منشآت نفس است مخلوق نفس می‌باشد و متکی به علت قابلی نیست. ملاصدرا خاطر نشان می‌کند وقتی حال نفس در دنیا چنین است که می‌تواند بدون قابل چیزهایی را بیافریند، پس از مرگ و در آخرت نیز چون از تدبیر بدن دنیوی فارغ شود و علایق دنیا از او رخت بریندد، به طریق اولی هر آنچه را که می‌خواهد ایجاد می‌کند (سفر، ج ۹، ص ۱۹۴). به عقیده ملاصدرا، نفوس همه آدمیان به مقام مجرد نمی‌رسند، لذا نفوسی که به کمال تجرد عقلی رسیده‌اند این گونه‌اند. وی تأکید می‌کند که رابطه نفس با فعل خود از قبیل رابطه فاعل با فعل است و نه از قبیل رابطه قابل با فعل، به عبارت دیگر، نفس با آنچه انشا می‌کند اضافه اشراقی و معیت قیومی دارد و نه اضافه مقولی. مبنای ملاصدرا در این مورد نیز بر جسمانیه‌الحدوث بودن نفس استوار است، زیرا با پذیرش این مسئله که نفس در ابتدای حدوث خود جسمانی است، راه را برای اثبات تجرد برزخی نفس در مرتبه خیال نیز هموار می‌کند:

أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور بلا مشاركة
المواد و كل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها في نفسها عين
حصولها لفاعلها... (الشواهد الربوبية، ص ۲۶۴).

حال وقتی که نفس توان آن را دارد که صورت آفرین باشد می‌توان از این مورد در معاد جسمانی بهره گرفت، و علاوه بر تبیین معاد جسمانی به نظریه عینیت قائل شد، بدون اینکه مواد و هیولای این دنیا در معاد جسمانی دخالت نماید، زیرا شیئیت شیء به صورت است و نیاز نفس به بدن عنصری در ابتدای حدوث است (سفار، ج ۹، ص ۸۵). ملاصدرا براساس این مبانی است که معتقد به عینیت است و اصرار دارد که آنچه در قیامت می‌آید مجموع نفس و بدن است بعینه و بشخصه (سفار، ج ۹، ص ۱۹۷).

معاد جسمانی و کثرت طولی عوالم

ملاصدرا پس از بهره‌گیری از اصل تجرد خیال و خلاقیت نفس در مرتبه خیال، به اصل دیگری که اصل یازدهم او در *سفار* است تمسک کرده و معتقد است که عالم دارای کثرت طولی است و گرچه عوالم همه درجات یک فیض‌اند که از آن به فیض منبسط تعبیر می‌کنند، اما هر کدام درجه خاص خود را دارا هستند. وی تأکید دارد که نفس انسانی چون در ابتدای حدوث جسمانی است می‌تواند مراتب زیادی را سپری نماید:

فاعلم ان النفس الانسانیه مختصه من بین الموجودات بان لها هذه الاکوان الثلاثه مع بقاءها بشخصها... (همان، ص ۱۹۴).

بنابراین انسان می‌تواند همه مراحل را از کون طبیعی، صوری، و عقلی طی نماید، طوری که جامع همه اکوان باشد نه اینکه یک کونی را رها کرده و به کون دیگری وارد شود، بلکه بنابر تشکیک وجود یک مرتبه را که دارد با حفظ همان مرتبه به مرتبه کامل‌تر از آن راه می‌یابد.

این مسئله جز با جسمانیة الحدوث دانستن نفس سازگار نیست. ملاصدرا معتقد است که انسان از زمره موجودات و اکوان طبیعی است و از این ویژگی خاص برخوردار است که همواره واحد شخصی از نوع خود است که می‌تواند از پایین‌ترین مراتب وجود تا عالی‌ترین مراتب آن ارتقا یابد. در این ارتقا و صعود هویت شخصی خود را همواره حفظ می‌کند، در حالی که دیگر طبایع نوعی این‌گونه نیستند که با داشتن صورت‌های قبلی همچنان حرکت کنند، زیرا در طبایع دیگر ماده‌ای که صورت آن طبیعت را حمل می‌نماید، از آن صورت منفصل می‌شود و به صورت دیگری می‌رود، در نتیجه در حرکت و سیرهای

طبیعی هویت شخصی و حتی نوعی را حفظ نمی‌کند. برخلاف شخص انسانی که چون دارای اکوان و وجودات متعددی است که بعضی از آنها طبیعی و بعضی نفسانی و برخی دیگر عقلی‌اند، از برخی اکوان به بعضی دیگر یعنی از مرتبه پایین و از کون مادون به بالاتر و از اخس به اشرف منتقل می‌شود و تا مرتبه‌ای از مراتب و نشئه‌ای از نشئات را استیفا نکند به مرتبه دیگر راه نمی‌یابد. بر همین اساس، انسان از ابتدای کودکی تا بلوغ، انسان طبیعی است، سپس در اثر حرکت جوهری به صفا و لطافت دست می‌یابد و به مرتبه وجود نفسانی می‌رسد و انسان نفسانی می‌شود و از آن مرتبه هم به مرتبه وجود عقلی می‌رسد و عقل بالفعل می‌شود، گرچه عده اندکی به این مرتبه نایل می‌شوند (السفارالاربعه، ج ۹، ص ۹۷).

در این حرکت، مسافت انسان طوری است که می‌تواند از صنفی به صنف دیگر و از نوعی به نوع دیگر سیر نماید و حرکت جوهری آن به نحو لبس بعد از لبس است، ولی در طبایع دیگر به نحو خلع و لبس است، اما بنابر قول افلاطون و ابن سینا و پیروانشان که نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقا می‌دانند، هرگز نمی‌توان چنین اطوار و شئون برای نفس در نظر گرفت، به همین خاطر بعضی از این اصول که در فلسفه‌های آنان نیز یافت می‌شود در مبحث نفس و به طریق اولی در مسئله معاد جسمانی پیاده نمی‌شود. بدین ترتیب روشن می‌شود که امکان سیر نفس در همه عوالم سه گانه حس، خیال و عقل نیز ناشی از نظریه جسمانی بودن نفس انسانی است. ملاصدرا در آثار خود تقسیم عوالم کلی حس و خیال و عقل را بر مبنای مراتب سه گانه نفس یعنی حس و خیال و عقل قرار داده است، چیزی که در آثار بعضی از فلاسفه نیز یافت می‌شود، اما تبیین این مسئله که نفس موجودی است که در همه این عوالم با حفظ مراتب و کمالات عالم قبلی می‌تواند سیر نماید از مختصات ملاصدرا بوده و براساس نظریه حدوث جسمانی نفس انسان سازگار است:

أجناس عوالم سه تاست: نشئه نخست، نشئه طبیعت و مادیات است که حادث، کائن و فاسدند؛ دومین نشئه از عوالم هستی نشئه متوسط است که عالم صور و محسوسات صوری‌اند که ماده ندارند. نشئه سوم عالم صور عقلی و مثل و عالم مفارقات‌اند. موجودات نشئه نخست فانی و زائل‌اند. برخلاف دو نشئه بعدی مخصوصاً نشئه سوم که جایگاه کملین بوده و زوال ندارد، انسان به صورت بالقوه مجتمع از این سه عالم

است و در ابتدای حدوث در نشئات سه گانه وجود داشته و توان سیر در این عوالم را دارد (اسفار، ج ۹، ص ۲۲۹).

در مفاتیح الغیب نیز بر این مسئله تأکید شده است (ص ۶۴۱؛ اسفار، ج ۹، ص ۲۱). به عقیده ملاصدرا حدوث و تجدد، عارض بعضی از مراتب نفس می شود نه همه مراتب، بنابراین:

مراتب وجود انسان، از وجود در عالم ماده و وجود در عالم برزخ و قیامت و وجود در عالم عقول و مثل نوری، مراتب متباین نیستند؛ وجود در بدن مثالی و وجود در بدن محشور در قیامت عین وجود بدن مادی است به نحوی که اگر کسی انسانی را در دنیا دیده باشد، آن گاه در آخرت او را ببیند، خواهد گفت این همان انسان در دنیا است، جز آنکه مرتبه و خاصیت لازم ماده را که فنا و دثور باشد، فاقد است (اکبریان، ص ۲۵۹).

معاد جسمانی پس از ملاصدرا

به عقیده حاج ملاهادی سبزواری، سخن در معاد جسمانی در این است که آنچه در قیامت محشور می شود، بدن عنصری و مادی است یا بدن برزخی. هر کدام که باشند باز این پرسش مطرح است، آیا بدن مثالی یا عنصری بعینه محشور می شود یا مثل آن؟ و اگر عین و یا مثل بدن عنصری و مثالی محشور شود، آیا در عینیت و یا مثلثیت شرط است که همه اعضا و اشکال و خطوط بدن دنیوی محشور شوند یا همه آنها لازم نیست؟ حاجی با اختیار قول به عینیت می گوید از شریعت نیز استفاده می شود که در معاد جسمانی حشر همه اشکال و خطوط بدن دنیوی معتبر نیست و کسی از اهل تحقیق این را در عینیت شرط نکرده است، بلکه حتی شرع نیز معتبر نمی داند، زیرا در نصوصی که در باره اهل بهشت و جهنم وارد شده، به مواردی اشاره شده است که اساساً در بدن دنیوی وجود ندارد، مثلاً در باره اهل بهشت وارد شده که آنها جرد و مردند، و یا درباره کافر آمده است که دندان کافر در روز قیامت مثل کوه احد است و...، بنابراین با توجه به اختلاف شدید بدن دنیوی با بدن اخروی نمی توان ادعای عینیت و مثلثیت در همه اعضا نمود. قرآن درباره عده ای می فرماید که آنان کور محشور می شوند:

رب لم حشرتنی اعمی وقد کنت بصیراً (طه، ۱۲۵).

حال اگر ملتزم باشیم که در قیامت باید انسان با جمیع اعضا و اشکالی که در دنیا محشور شود، باید با چشمی که در دنیا داشت محشور می شد و نه کور. حاجی در صدد اثبات این است که قول به عینیت درست بوده و در واقع بدن اخروی حقیقت بدن دنیوی است و رابطه آنان رابطه حقیقه و رقیقه است و پر واضح است که عینیت بین بدن اخروی و دنیوی در این صورت محفوظ است، بدون اینکه به عود بدن دنیوی با همه اشکال و خطوط آن ملتزم شویم (سبزواری، شرح الاسماء، ص ۷۴۷).

محقق سبزواری معتقد است که اگر قرار باشد ماده‌ای که خواص همین نشئه را دارد، در صورت اخروی نیز حضور داشته باشد، نشئه آخرت، نشئه دنیاست و آخرت نخواهد بود. بنابراین ماده رکن اساسی در بدن اخروی نیست، حتی در بدن دنیوی این خطوط و اشکال بدنی ناشی از خاصیت این نشئه است، بنابراین صورت اخروی صورت صرف و غیر مشوب است و عدم مخالفت ماده با این صورت ناشی از خاصیت این عالم است. به عبارت دیگر ناشی از این است که آن عالم قبول تحول و انفعال و امتزاج نمی کند و اگر صور اخروی این گونه نباشند، عالم آخرت نخواهد بود (همان، ص ۷۴۹).

ملاهادی سبزواری در پاسخ به این پرسش که چطور بدن دنیوی و اخروی عین هم‌اند و حال آنکه هر کدام خصوصیات خاص خود را دارند و یکی مرکب از عناصر متضاد و دیگری بسیط است، می گوید: با توجه به اصولی همچون حرکت جوهری و اصالت وجود، و تشکیک در مراتب وجود، پاسخ این پرسش روشن است. از سوی دیگر، امتیاز غیر از تشخص است، زیرا امتیاز این دو بدن به کمال و نقص است و اینکه حقیقه به نحو اعلی همان رقیقه است، و رقیقه به نحو ضعیف همان حقیقه است، بنابراین وجود رقیقه در نشئه سافل عین وجود حقیقه در همان نشئه است، و وجود حقیقه در مقامی شامخ و بلند عین وجود رقیقه در همان مقام است بدون نقل و انتقال اینی و مکانی. بنابراین حشر نفس مجرد به سوی کمال و غایت در موطنی بعینه همان حشر جسد است، زیرا هو هویت شیء محفوظ است (همان، ص ۷۵۳). به نظر حاجی فرق بین بدن برزخی و اخروی در شدت و ضعف و صفا و کدورت است و بدن دنیوی منحل نمی شود، زیرا صورتی به صورت دیگر منقلب نمی شود، لذا صورت بدن در وعاء دهر باقی است (همان، ص ۷۷۵).

تنها کسی که پس از صدرالمتهلین در معاد جسمانی دست به ابتکار زده و نظریه جدید ابراز داشته، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی است (ابراهیمی دینانی، ص ۲۶). نظر وی جدیدترین نظریه در باب معاد جسمانی است که مورد توجه و قبول برخی از اساتید مانند مرحوم شیخ محمد حسین غروی کمپانی قرار گرفته است. همچنین حکمایی مانند مرحوم رفیعی قزوینی از دیدگاه حکیم زنوزی متأثر شده‌اند. استاد آشتیانی می‌فرماید:

اغلب اساتید ما تمایل به طریق آقاعلی حکیم داشتند. (ص ۲۱۰).

آقاعلی حکیم علاوه بر پذیرش اصول ملاصدرا به چند اصل نیز در معاد جسمانی تمسک کرده است. از اصولی که زنوزی در ابتدای رساله *سبیل الرشاد فی اثبات المعاد* (ص ۸۸؛ *تعلیقات اسفار*، ج ۱؛ *مجموعه مصنفات آقاعلی حکیم* (ص ۶۶۸)، بر آن تأکید می‌کند، فرق بین ترکیب حقیقی و اعتباری است. وی ترکیب ماده و صورت و در نتیجه نفس و بدن را اتحادی می‌داند. به اعتقاد وی در ترکیبات حقیقی باید اجزا، وجود جوهری داشته باشند و حال آنکه در مرکبات اعتباری این‌گونه نیست و یک جزء می‌تواند جوهر نباشد، در نتیجه هر دو جزء نسبت به همدیگر علیت دارند. بر همین اساس، ترکیب نفس و بدن ترکیب حقیقی و اتحادی است. بدن علت اعدادی تکامل نفس و نفس صورت تمام بدن و قوای آن است. لذا نفس علت موجب بدن، و بدن علت معده و زمینه تکامل ذاتی و جوهری نفس است. وی در اثبات این مسئله به قاعده "ان النفس والبدن یتعاکسان ایجابا واعدادا" استناد می‌کند (همان، ص ۹۰). از باب همین مسانخت ذاتی است که آثاری از نفس به بدن و بالعکس سرایت می‌کند.

به عقیده حکیم زنوزی بعد از مفارقت نفس از بدن مادی، آثاری از نفس به عنوان ودیعه در بدن باقی می‌ماند و به همین جهت اتصال میان آنها هرگز گسیخته نمی‌گردد. بر همین اساس است که بدن به راحتی می‌تواند به نفس خود برگردد، زیرا در بدن باقیمانده آثاری از صور و فعلیات نفس ناطقه به ودیعه گذاشته شده است. این سخن درباره خاکی که بدن به آن متحول شده است صادق است، یعنی آثاری از صور اعضا و جوارح در خاکی که به آن متحول می‌شوند موجود است، خاکی که در نتیجه پوسیدگی و تحول صور اعضا و جوارح انسان در اثر مرور زمان و تأثیر عوامل طبیعت حاصل می‌شود. خاک، خاک صرف و تراب محض نیست، زیرا خاک از آن جهت که خاک است با هر بدن دارای نسبت

یکسان است و لذا نمی توان گفت اعضا و جوارح شخصی معین به این خاک از آن جهت که خاک است باز می گردد. اگر بگوییم خاک از آن جهت که خاک است به صورت اعضای فلان فرد دوباره آراسته می شود، علاوه بر اینکه اعاده معدوم می شود که محال است، موجب می شود که اعضا و جوارح انسان در خاک بدون استعداد خاص موجود باشد که محال است، لذا تعینات صور اعضا به صورت کمون در خاکی که به آن تحول یافته همچنان باقی است (ابراهیمی دینانی، ص ۹۹) و همین علاقه و اتصال هر نفس به بدن خاص خود که همواره برقرار است موجب تمایز بین نفوس است. نفس به استكمال ذاتی و غایت وجودی خود می رسد، با فاعل و منشأ وجود نفس متحد می شود؛ اما بدن مادی پس از مفارقت نفس از آن، به سوی نفس حرکت می کند، زیرا بدن نیز به سمت آخرت در سیر و جریان بوده و همواره در مسیر حرکت ذاتی و استکمالی است تا در اثر این سیر استکمالی به غایت خود که نفس خود بود برسد (آقاعلی مدرس، ص ۹۱). در واقع آقاعلی حکیم با این سخن ملاصدرا که بدن مادی به منزله غلاف و پوسته ای است که نفس پس از مرگ کنار می گذارد، مخالف بوده و معتقد است که پس از مرگ نیز یک نحوه ارتباط دقیق و خاصی بین نفس و اجزای بدن مادی و طبیعی وجود دارد و در روز قیامت نفس علاوه بر بدن مثالی با این بدن نیز محشور می گردد. نظر آقاعلی حکیم به لحاظ جوهره مباحث، همان مطالب ملاصدراست، زیرا اساس نظریه وی مبتنی بر نظریه حدوث جسمانی نفس است و اصول دیگری که مورد استناد او و سبزواری قرار گرفته است تنها در سایه نظریه ملاصدرا معنی می دهد.

بعد از حکیم زنوزی نیز معاد جسمانی ملاصدرا مخالفان و موافقانی داشته و همواره با جرح و تعدیل روبه روست. علامه طباطبایی که شاخص ترین چهره معتقد به حکمت متعالیه در دهه های اخیر است گرچه توجه جدی به مباحث حکمت متعالیه داشته و ابتکارات زیادی در مباحث فلسفی از خود نشان داده است، تمایل زیادی در معاد جسمانی ملاصدرا از خود نشان نمی دهد و این مسئله از مقایسه تعلیقات ارزشمند ایشان بر مباحث مختلف /سفار با مبحث معاد به راحتی به دست می آید. بنابراین استخراج نظر علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی بسی دشوار است. وی به پیروی از ملاصدرا نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا می داند: انسان در ابتدا جسم طبیعی بیش نیست که حالات و صورت های

مختلف به او دست می‌دهد. خداوند جسم جامد خاموش را حیات تازه می‌بخشد و از همین جسم در اثر تکامل اموری انجام می‌گیرد که از اجسام و جسمانیات ساخته نیست (*المیزان*، ج ۱، ص ۴۹۶). به عقیده علامه، نفس نسبت به جسم و بدن که منشأ پیدایش نفس است مانند میوه است نسبت به درخت یا روشنایی نسبت به روغن، نفس در ابتدای وجود عین بدن است و سپس از آن امتیاز می‌یابد (همان، ۴۹۷).

علامه همانند ملاصدرا بر مسئله عینیت در معاد جسمانی تأکید و آن را از طریق صورت تصحیح می‌کند. بدن در مسئله عینیت نقش چندانی ندارد، بدن اخروی اگر مثل بدن دنیوی هم باشد آسیبی به عینیت نخواهد زد:

بدن اخروی از این نظر که بدن است مثل بدن دنیوی است نه مثال آن، وقتی مثال آن می‌شود که همه خصوصیات و اجزایی را که بدن دنیوی داشت، از سلول‌ها و گلبول‌ها و سایر مواد داشته باشد، و در آن صورت دیگر بدن اخروی نمی‌شود، بلکه همان بدن دنیوی خواهد بود، و فرض ما این است که بدن در آن روز بدنی است اخروی، چیزی که هست مثل بدن دنیوی است (*المیزان*، ج ۱۹، ص ۲۷۲).

علامه می‌افزاید اگر بگویی در صورتی که بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، با در نظر گرفتن اینکه مثل هر چیزی غیر آن چیز است، باید انسان در آخرت نیز غیر انسان در دنیا باشد، چون مثل آن است نه عین آن، می‌گوییم شخصیت انسان به نفس اوست نه بدنش و نفس هم با مرگ منعدم نمی‌شود. آنچه با مرگ فاسد می‌شود بدن است که اجزایش متلاشی می‌شود. پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته و پرداخته شود، مثل همان بدنی که در دنیا بود، عین انسانی خواهد بود که در دنیا می‌زیست. چنانکه می‌بینیم زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است با اینکه از دوره جوانی تا دوره پیری اش چند بار بدنش عوض شده و هر لحظه در حال عوض شدن است، و وحدت شخصیت را همان نفس او حفظ کرده است (همان، ص ۲۷۳).

علامه در خصوص معاد جسمانی در بسیاری از موارد همانند نظریه ملاصدرا مشی کرده است، اما با دقت در مبانی فلسفی علامه و آنچه از مطاوی سخنان او دریافت می‌شود برمی‌آید که وی در صدد آن است که سخنی فراتر از ملاصدرا بگوید و به نحوی ماده را در معاد جسمانی دخالت دهد و بدنی در قیامت تصویر نماید که دارای ماده و صورت

است، صورت آن نفس مجرد و ماده آن بدنی است که مانند بدن دنیوی است. ملاصدرا چون گرفتار مسئله تمایز بین وجود و ماهیت است، برای رهایی از این تمایز یکی از اصول یازده گانه در معاد جسمانی را اصالت وجود و نفی اصالت ماهیت قرار داده است. وی از طریق این تمایز بحث را روی وجود برده و با بهره گیری از اصل حرکت جوهری لایه های باطنی برای وجود در نظر گرفته و به معاد جسمانی استدلال کرده است. این نظر او را در اثبات بدن برزخی موفق کرده است، ولی در بدن اخروی که عین بدن دنیوی است ناکام مانده است. به همین خاطر بیشتر اشکالاتی که متوجه ملاصدرا شده است در بدن اخروی است نه بدن مثالی و برزخی. استاد حکیمی تعدادی از مخالفان ملاصدرا را در این مسئله نام برده است که عمده اشکالاتشان متوجه این قسمت از سخنان ملاصدراست. گرچه عده ای موافق و عده ای مخالف تصویر ملاصدرا از معاد جسمانی می باشند، اما هرگز نمی توان نتیجه گرفت که لازمه طرفداری از معاد جسمانی اخروی تفکیک حوزه ایمان و عقل است، بلکه ممکن است کسی معاد جسمانی را قبول داشته باشد و ادعا کند که بدن برزخی مثالی غیر از بدن جسمانی اخروی است، ولی در عین حال مقصودش از جسم، جسم اخروی باشد نه دنیوی؛ چیزی که از ظواهر شرع نیز استفاده می شود، زیرا در ظواهر شرع به جسم تأکید شده است نه بدن عنصری. بنابراین راه های دیگری را نیز می توان در این باره تصویر نمود بدون اینکه مجبور به تفکیک حوزه ایمان و عقل در این باره باشیم.

به عقیده نگارنده، علامه طباطبایی در پی گشودن این طریق بوده است. او با مبنا قراردادن اصل واقعیت، خود را در مسئله تمایز وجود و ماهیت گرفتار نکرده است تا سیلان و صیرورت و حدوث و بقا را در ناحیه وجود مطرح کند. وی نفس را واقعیت واحد سیالی می داند که جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. هر چه را که ملاصدرا درباره وجود مطرح می کند او آن را درباره واقعیت می پذیرد. به عقیده علامه، انسان یک واقعیت مشخص است که واقعیت او را مجموع نفس و بدن تشکیل می دهد. بدن های متعدد و متفاوت که در طول حیات انسان وجود دارند، همواره تکامل می یابد و همراه با نفس عروج و سیر می کنند. این ابدان، پیوسته در تغییر و دگرگونی هستند تا اینکه در قیامت به نفس های خود ملحق شوند (طباطبایی، *انسان از آغاز تا انجام*، ص ۱۱۳).

علامه تلاش می‌کند به نحوی بدن و ماده را در آن عالم دخالت دهد، ولو ماده‌ای باشد که از سنخ آن عالم است و ضرورتی ندارد که عین مادهٔ این عالم باشد. بنابراین همچنانکه گذشت وی می‌گوید اینکه مادهٔ اخروی مثل مادهٔ دنیوی نیز باشد در اثبات عینیت بدن اخروی و دنیوی کفایت می‌کند. حال آنکه ملاصدرا با نفی هرگونه ماده در آن عالم معتقد است که انسان در حشر اکبر با صورت بدون ماده محشور می‌شود؛ در این صورت، بر ملاصدرا این اشکال وارد می‌شود که صورت بالفعل، دیگر نمی‌تواند نفس باشد بلکه مثال خواهد بود.

نتیجه‌گیری

۱. چارچوب کلی معاد جسمانی ملاصدرا که براساس نظریهٔ حدوث جسمانی نفس است مورد پذیرش محقق سبزواری و آقاعلی حکیم است و تفاوت‌های موجود، قدحی به نظریهٔ ملاصدرا نبوده است و نظریهٔ رقیب محسوب نمی‌شود، بلکه به منزلهٔ تکمله خواهد بود. از سوی دیگر، از یک نظریهٔ فلسفی که شأن آن بیان طرح کلی است انتظار می‌رود که با نظام کلی معاد جسمانی که شرع بیان کرده است در تناقض نباشد، گرچه ممکن است از توضیح جزئیات آن ساکت باشد.

۲. نظریهٔ خاص و ابتکاری ملاصدرا در خصوص معاد جسمانی به شدت تحت تأثیر نظریهٔ وی در بارهٔ نفس و چگونگی حدوث آن است. با قول به قدم نفس و حدوث روحانی آن هرگز نمی‌توان تفسیری عقلی و فلسفی دربارهٔ معاد جسمانی و نظریهٔ عینیت بیان کرد.

۳. اصولی که ملاصدرا در معاد جسمانی خود پی‌ریزی کرده است، رابطهٔ تنگاتنگی با نظریهٔ جسمانیه‌الحدوث بودن نفس دارد. در بین این اصول، اصل حرکت جوهری، مجرد برزخی خیال و امکان سیر نفس در نشئات سه‌گانه، اصول اساسی ملاصدرا در معاد جسمانی است که در پرتو نظریهٔ حدوث جسمانی نفس انسانی، معاد جسمانی مورد ادعای او را اثبات می‌کنند. نقش حرکت جوهری در این باره به حدی مهم است که ملاصدرا یکی از ادلهٔ حرکت جوهری را حدوث نفس می‌داند (سفار، جلد ۸، ص ۳۴۵). ملاصدرا با کمک این اصول معتقد است آنچه در معاد محشور می‌شود صورت انسان

است و نه ماده آن، زیرا هویت انسان به صورت اوست و ماده داشتن تنها لازمه وجود طبیعی او در نشئه حس و طبیعت است.

۴. معاد جسمانی ملاصدرا در واقع بدن مثالی را اثبات می‌کند و نه بدن اخروی، هر چند ملاصدرا با توسل به نظریه حدوث جسمانی نفس انسانی و حرکت جوهری و دیگر اصول خود موفق به اثبات بدن برزخی شد، ولی در اثبات بدن اخروی که عین بدن دنیوی است با اشکالاتی روبه‌روست. علامه طباطبایی با پیروی از مبانی ملاصدرا در صدد اثبات این است که انسان با حفظ بدن مثالی و برزخی به بدن اخروی تعلق می‌گیرد و اثبات بدن برزخی در معاد جسمانی کافی نیست و گرنه همین الآن هم بدن مثالی با انسان هست. وی از طریق اصل اصالت واقعیت در صدد آن است که بگوید انسان از آغاز تا انجام واقعیت سیالی است که برای آن می‌توان مراتب مختلفی در نظر گرفت. آنچه در عالم برزخ صورت می‌پذیرد، بدن مثالی است و آنچه در معاد جسمانی تحقق می‌یابد، مجموع نفس و بدن است و هیچ اشکالی ندارد که در آنجا ماده به معنای خاص خود راه داشته باشد.

۵. بیشتر شارحان و پیروان حکمت متعالیه گرچه تغییراتی در تقریر معاد جسمانی انجام داده‌اند، اما همگی در تفسیر و تقریر خودشان از معاد جسمانی به نظریه حدوث جسمانی نفس وفا دارند.

۶. نظریه ملاصدرا درباره معاد جسمانی ارتباط تنگاتنگ و غیر قابل انکاری با نظریه حدوث جسمانی نفس دارد. بنابراین انکار و تشکیک در نظریه حدوث جسمانی نفس یا حرکت جوهری به معنای عدم موافقت یا حداقل تشکیک در معاد جسمانی صدرایی خواهد بود. استاد مصباح یزدی گرچه در خصوص معاد جسمانی ملاصدرا به صورت صریح اظهار نظر نکرده است، اما در مبانی و دعاوی ملاصدرا راجع به حرکت جوهری نفس اشکال کرده است. از اشکالات او بر نظریه حدوث جسمانی ملاصدرا و نظریه حدوث جسمانی نفس انسانی می‌توان نتیجه گرفت که ایشان با معاد جسمانی مورد نظر ملاصدرا موافق نبوده و یا دست کم آن را ناکافی و غیر تام می‌داند. وی در اشکال بر نظریه حدوث جسمانی معاد است که در حرکت واحد یک وجود سیال در هیچ مقطعی نمی‌توان مرزی را مشخص کرد، حال آنکه در حرکت جوهری نفس،

ملاصدرا اظهار می‌دارد که نفس در یک مرحله در مرز میان مادیت و مجرد قرار دارد. این دقیقاً به معنای مرزبندی میان دو مرحله است که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد، زیرا در حرکت واحد وجود مرز مشخص بی‌معناست. بنابراین حدوث نفس در یک مقطع مشخص و پیوند یافتن آن با ماده نشانه آن است که در ماده مزبور سنخ کمال جدیدی حادث شده، نه آنکه همان ماده در مراتب تکاملی خود به این مرحله از کمال دست یافته باشد (شرح الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۶).

ملاصدرا معتقد است که نفس در ابتدا دارای وجود جسمانی است و در اثر استکمال، به وجودی مجرد و غیر مادی تبدیل می‌شود... به نظر ما ادعای وی - اگر واقعاً چنین ادعایی داشته باشد - قابل قبول نیست، زیرا تبدیل در جایی واقع می‌شود که دست کم بخشی از شیء اول کاسته شود، در حالی که بدن تمام اجزای مادی خود را حفظ می‌کند و هیچ یک از صور خود را نیز از دست نمی‌دهد. بنابراین چگونه می‌توان ادعا کرد که موجودی مادی به موجودی مجرد تبدیل شده است؟ آنچه واقعاً پس از استکمال نفس حاصل می‌شود آن است که نفس صورت و کمال جوهری جدیدی را می‌یابد، در حالی که ماده و صور قبلی محفوظ است (سعیدی مهر، ص ۴۲۹-۴۲۲).

استاد مصباح یزدی در خصوص نحوه حرکت جوهری نفس نیز می‌نویسد:

اصرار صدر المتألهین بر اینکه انسان از مرتبه جمادیت تا مرتبه مجرد عقلی، وجود واحد شخصی و حرکت جوهری واحد دارد، صحیح نیست، بلکه چندین حرکت جوهری در طول هم قرار دارند و در هر کدام صورت خاصی است... اگر حرکت، یک واحد متدرج باشد باید اثرش هم چنین باشد. هر حرکتی هویت وحدانی دارد و امتیازی در ذاتش نیست، پس چگونه است که در مرتبه‌ای از آن اثری هست که در مرتبه دیگر اثر مابین آن وجود دارد؟! پس باید ملتزم شد که از حرکت واحد آثار مختلف ظاهر می‌شود و به این معنا علت واحد باید معالیل مختلف داشته باشد، و یا باید ملتزم شد که آثار انواع، اختلافشان به ضعف و شدت است، این هم شبیه سفسطه است، چطور می‌شود گفت آثار حیوان همان آثار کامل شده گیاه است؟ (دروس فلسفه، ص ۳۰۲).

منابع

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زاد المسافرین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، الالهیات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
_____، المباحثات، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، تهران، حکمت، ۱۳۶۸.
اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی
صدرا، ۱۳۸۶.

حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، با تصحیح استاد حسن زاده
آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
خمینی، روح اله، تقریرات فلسفه (اسفار)، ج ۳، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،
۱۳۸۱.

سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، قم، نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
_____، شرح الاسماء، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمه الاشراق، ج ۳، ۲،
تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
سعیدی مهر، محمد، شرح مجلد هشتم اسفار، درس های مصباح یزدی، قم، انتشارات
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
شیرازی، قطب الدین، شرح حکمه الاشراق، چاپ سنگی، قم، بیدار، بی تا.
طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
_____، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۱۹، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه
طباطبایی، ۱۳۷۰.

_____، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۹.
طوسی، نصرالدین، تجرید الاعتقاد، بی جا، بی تا، ۱۴۲۷ق.
فخر رازی، محمد بن عمر، چهارده رساله امام فخر رازی، تصحیح سید محمد باقر سبزواری،
تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
کاشف الغطاء، سید جعفر، کشف الغطاء، ج ۱، الفن الأول فی الاعتقادات، المبحث الثالث.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۷۲.

_____، سرمایه ایمن، چاپ قم، بی نا، بی تا.

ملاصدرا، محمد صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، ۱، ۳، ۸، ۹، تهران، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۳۷۹ ق.

_____، المبدأ والمعاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.

_____، زاد المسافرین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.

_____، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.

_____، مفاتیح الغیب، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۴ ق.

_____، العرشیه، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.

_____، شرح الهدایه الأثیریه، چاپ سنگی، محشّی.

_____، الشواهد الربوبیه، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.

مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بی تا.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.

مدرس، آقاعلی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.

نراقی، محمد مهدی، انیس الموحّدین، قم، طبع کتابخانه حاج اسماعیل هدایتی، ۱۳۶۶ ق.

صورت‌بندی جدیدی از قضایای حقیقیه و خارجیّه

دکتر اسداله فلاحی*

چکیده

تقسیم قضا یا به حقیقیه و خارجیّه از نوآوری‌های منطق‌دانان مسلمان پس از ابن‌سینا مانند فخر رازی و شاگردانش، افضل‌الدین خونجی و اثیرالدین ابهری است که متناظر با تقسیم‌های فیلسوفان غربی از قبیل تقسیم به ضروری و اتفاقی (توسط ارسطو)، تقسیم به تحلیلی و ترکیبی و تقسیم به پیشینی و پسینی (توسط هیوم و کانت) است و نوع نگاه منطق‌دانان مسلمان به این تقسیم‌ها را باز می‌نماید. این تقسیم، در ابتدا، مورد مناقشه منطق‌دانانی چون خواجه نصیر و شاگردانش قرار گرفت، اما منطق‌دانان بعدی همگی، این تقسیم پذیرفتند و آن را مهم شمردند. در دوران معاصر، چند صورت‌بندی از قضایای حقیقیه و خارجیّه در منطق جدید (توسط حائری یزدی، مرادی افسوسی، کردی و وحید دستجردی) ارائه شده است. در این مقاله، با نشان دادن ضعف این صورت‌بندی‌ها در نمایاندن تحلیلی که در ذهن منطق‌دانان ما بوده است، صورت‌بندی جدیدی پیشنهاد و مطابقت آن با افکار بلند منطق اسلامی نشان داده شده است. واژگان کلیدی: قضیه حقیقیه، قضیه خارجیّه، منطق قدیم، منطق جدید، منطق تطبیقی.

مقدمه

در چهل سال اخیر، قضایای حقیقیه و خارجیّه، در ایران با اقبال چشمگیر و شگفتی روبه‌رو شده است. وجود بیش از ده‌ها اثر (حائری یزدی، ۱۳۴۷ و ۱۳۶۰؛ موحد؛ وحید

دستجردی؛ نبوی؛ سلیمانی امیری، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۸؛ قائمی نیا، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۴؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۸؛ سلمانی ماهانی؛ عباسیان چالشتری؛ فرامرز قراملکی و جاهد؛ ایراندوست؛ مرادی افسوسی؛ کردی) در این زمینه، از یک سو نشانه اهمیت بحث و از سوی دیگر نشانه اختلاف نظر جدی درون منطق قدیم است. به رغم تمام تلاش‌ها و پیگیری‌ها، بسیاری از زوایای تاریک این بحث هنوز واکاوی نشده (برای نمونه، مطالب تفصیلی افضل‌الدین خونجی در کشف‌الاسرار عن غوامض الافکار و نکات ظریف قطب رازی در شرح مطالع در هیچ یک از آثار یاد شده بررسی نشده است) و در بخش‌های واکاوی شده توافق عمومی به دست نیامده است. حتی، با نظر به آثار اخیر، پی می‌بریم که اختلاف‌های بزرگی در بحث به وجود آمده و ابهام‌های تازه‌ای آشکار گشته است. به نظر نگارنده، با استفاده از ابزارهای منطق جدید، می‌توان اختلاف‌ها را با روشنی بیشتری نشان داد و با سهولت بیشتری درباره آنها به قضاوت نشست. در این خصوص، با ارائه صورت‌بندی جدیدی از قضایای حقیقیه و خارجی‌ه تلاش کرده‌ایم به شفاف‌سازی بحث پردازیم و زمینه برخی اختلاف آراء را از میان برداریم.

قواعد اختصاصی منطق قدیم

می‌دانیم که بسیاری از قواعد منطق قدیم، مانند تداخل، عکس مستویِ موجه کلیه، برخی ضرب‌های شکل سوم و چهارم، ضروب ضعیفه و ...، در منطق جدید، نامعتبر شمرده شده‌اند (موحد؛ نبوی؛ سلیمانی امیری، ۱۳۷۲). این قواعد را در این مقاله، «قواعد اختصاصی منطق قدیم»، و یا به اختصار، «قواعد اختصاصی» می‌نامیم. اولین پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است:

۱. آیا قواعد اختصاصی منطق قدیم، ارتباطی با قضایای حقیقیه و خارجی‌ه دارند؟ به عبارت دیگر، آیا این قواعد، تنها در قضایای خارجی‌ه معتبر است و در قضایای حقیقیه کاربردی ندارد؟

برخی از پژوهشگران منطق و فلسفه، اعتبار و عدم اعتبار قواعد اختصاصی را به تقسیم قضایا به حقیقیه و خارجی‌ه ارتباط داده‌اند (حائری، ۱۳۶۰؛ موحد؛ وحید دستجردی) و برخی دیگر، با اعتراض شدید به این دسته، این دو مبحث را بیگانه از هم شمرده‌اند (نبوی؛

سلیمانی امیری، ۱۳۷۲؛ قائمی نیا، ۱۳۷۳). گروه سوم، بر این باورند که از قضایای حقیقه نمی‌توان قضایای خارجی را استنتاج کرد و استنتاج قضایای خارجی از حقیقه نوعی مغالطه است. حال اگر در قواعد اختصاصی، کلیه‌ها را حقیقه و جزئی‌ها را خارجی در نظر بگیریم، دچار مغالطه گفته شده خواهیم شد (قراملکی، ۱۳۷۳ و سلمانی ماهانی، ۱۳۷۵). در ارتباط با این بحث، دو پرسش جدید پیش آمده است که رویکرد پژوهندگان یاد شده در پاسخ به آن دو، بسیار متفاوت است.

۲. آیا قواعد اختصاصی منطق قدیم، قواعدی صوری هستند یا قواعدی مادی و مربوط به معنا به شمار می‌روند؟

موحد، در این میان، تنها کسی است که در پاسخ به پرسش دوم، قواعد اختصاصی را مربوط به ماده دانسته و منطق قدیم را به خلط صورت و ماده متهم کرده است (موحد، ص ۱۴۴).

۳. آیا تفکیک قضایای حقیقه از قضایای خارجی، تفکیکی صوری است یا به ماده و معنا مربوط می‌شود؟

در پاسخ به این پرسش، از فحوای گفته‌های حائری و وحید دستجردی، چنین برمی‌آید که تفکیک قضایای حقیقه و خارجی، تفکیکی صوری است. حائری قضایای حقیقه را، به صراحت، به قضایای شرطی و قضایای خارجی را به قضایای عطفی تحلیل می‌کند.

ما تا اینجا حرفشان را قبول داریم که قضایای حقیقه را می‌توان به قالب قضایای شرطیه درآورد، و این سخن صحیح و تحسین‌برانگیز است، اما وقتی سراغ قضایای جزئی می‌رویم، می‌بینیم هنگامی که آنها را در قالب ریاضی منطقی ریخته‌اند، دچار یک اشتباه عظیم و خانمانسوز منطقی شده‌اند، و آن اشتباه این است که قضایای جزئی را اشتبهاً به قالب قضایای وجودیه درآورده‌اند. خیال کرده‌اند که موضوع قضایای جزئی در خارج وجود دارد. ... همان‌گونه که در حقیقه کلیه، شرط و تعلیق و نفس قضیه، وجود موضوع خود را تضمین نمی‌کند، در اینجا هم نفس قضیه به هیچ وجه تضمین‌کننده وجود موضوع نیست. ... در اینجا هم که کمیت قضیه جزئی است، می‌توانیم بگوییم: «برای بعضی x اگر آن x انسان باشد، آن گاه x حیوان خواهد بود.»

... در قضیه جزئی هم، نسبت و ربط به همین صورت است و فقط سور قضیه فرق می‌کند. (هرم هستی، چ ۲، ص ۱۰۵، چ ۳، ص ۱۱۴ و برخی مباحث هستی‌شناسی).^۱ و حید دستجردی نیز، به صراحت معتقد است که منطق ریاضی، منطق قضایای حقیقه است و با تغییرات اندکی در نظریه برهان و سمانتیک آن، به منطق قضایای خارجی تبدیل می‌شود:

این حکم منطق دانان سنتی که «استنتاج موجب جزئی از کلی را تنها در قضایای خارجی که افراد موضوع وجود خارجی دارند مسلم می‌دانند»، کاملاً موجه بوده و هیچ ارتباطی هم با خلط مباحث معنایی با چیز دیگری ندارد. ... اگر ما ورود محمولات تهی مصداق را به زبانمان قدغن کنیم استنتاج‌های مذکور همواره معتبر خواهد بود و این دقیقاً کاری است که منطق دانان سنتی کرده‌اند، یعنی استنتاج موجب جزئی از کلی را تنها به قضایای خارجی که افراد موضوع وجود خارجی دارند محدود نموده‌اند و این حرکت علی‌الاصول فاقد اشکال است. ... توسل به قضایای خارجی - به عنوان حرکتی منطقی - علی‌الاصول فاقد اشکال بوده تنها ایرادش این است که سمانتیک و در نتیجه منطق جدیدی را طلب می‌کند (ص ۵۸۴-۵۸۳ و ۵۸۹).^۲

سایر اندیشمندان یاد شده قضایای حقیقه و خارجی را به لحاظ صورت یکسان و تفاوت آنها را در ناحیه معنا و ماده دانسته‌اند (موحد، ص ۱۴۴؛ نبوی، ص ۸۷؛ سلیمانی امیری، ۱۳۷۲، ص ۴۱ و ۱۳۷۳ ص ۴۴؛ قائمی نیا، ۱۳۷۳، شماره ۱۰، ص ۴۱). در این مقاله، نشان می‌دهیم که در پاسخ به دو پرسش دوم و سوم، حق با حائری و حید دستجردی است و قواعد اختصاصی و نیز تقسیم قضایا به حقیقه و خارجی، هر دو، کاملاً صوری هستند و دخالت ماده و معنا در آنها موردی ندارد. در پاسخ به پرسش اول، حق نه به جانب حائری است نه به جانب حید دستجردی. در این مقاله، نشان می‌دهیم همان‌طور که نبوی و سلیمانی امیری و قائمی نیا به درستی دریافته‌اند، قواعد اختصاصی منطق قدیم، هم در قضایای حقیقه به کار می‌رود هم در قضایای خارجی. البته تحلیل ما در اثبات این نکته، با رهیافت سه اندیشمند نام‌برده بسیار متفاوت است. پاسخ به این سه پرسش را با توجه به رویکردهای گوناگون، در جدول صفحه بعد، به اجمال گنجانده‌ایم:

این مقاله	نبوی	وحدید	موحد	حائری	
هر دو	هر دو	خارجیه	خارجیه	حقیقیه	۱ قواعد اختصاصی، در کدام قسم معتبرند؟
صوری	صوری	صوری	مادی	صوری	۲ قواعد اختصاصی، به کدام قسم متعلق اند؟
صوری	مادی	صوری	مادی	صوری	۳ تفکیک حقیقیه از خارجیه، از کدام قسم است؟

قضایای حقیقیه و خارجیه در منطق قدیم

نظریات پیش از ابن سینا

ارسطو در *ارگانون*، گزاره را به مطلق (Assertoric)، ضروری (Apodictic) و ممکن (problematic) تقسیم کرده است و در فصل‌های ۷ و ۹ کتاب *عبارت*، تناقض میان مطلقات و در فصل‌های ۱۲ و ۱۳، تناقض میان موجهات را بررسی می‌کند (ارسطو، فصل ۱۳-۷). ارسطو ابتدا در فصل ۷، تناقض میان محصوره‌ها و میان شخصیه‌ها را بیان و تناقض میان مهملات را انکار می‌کند (همان، ص ۸۱-۷۶). به نظر ارسطو، دو مهمله موجه و سالبه می‌توانند هر دو صادق باشند (همان، ص ۸۰). دلیل این مسئله آشکار است: مهمله‌ها در حکم جزئیه هستند.

ارسطو، سپس در فصل ۹، تناقض میان گزاره‌های مربوط به گذشته و حال را می‌پذیرد و تناقض میان گزاره‌های مربوط به آینده را انکار می‌کند (همان، ص ۸۲). به نظر ارسطو، دو گزاره موجه و سالبه درباره آینده، می‌توانند هر دو غیرصادق و غیرکاذب باشند (همان، ص ۸۳). به طور دقیق، از نظر ارسطو، گزاره‌های مربوط به آینده را نمی‌توان به صورت مطلق به کار برد، بلکه باید قید امکان را به آن افزود (امکان استقبالی). ما در مورد اینکه «فردا باران خواهد بارید» نمی‌توانیم قاطعانه بگوییم که صادق است یا قاطعانه بگوییم که کاذب است. این در حالی است که درباره گذشته و حال، می‌توان با قطع و یقین گفت که مثلاً «دیروز باران بارید» یا «اکنون باران می‌بارد». با وجود این، گزاره‌های ضروری، در

گذشته، حال و آینده صادق هستند. برای نمونه، گزاره ضروری «باران، یا می بارد یا نمی بارد» در هر سه زمان صادق است و می توان گفت در گذشته و حال «باران، یا باریده است یا نباریده است» و در آینده «باران، یا خواهد بارید یا نخواهد بارید».

براساس این افکار ارسطو، گروهی از منطق دانان پس از وی، معتقد شده اند که گزاره های مطلق در زمان گذشته و حال، و گزاره های ممکن در زمان آینده و گزاره های ضروری در هر سه زمان صادق هستند.

این نظریه، بعدها، به این صورت تفسیر شد که موضوع گزاره های مطلق، شامل افراد گذشته و حال است و موضوع گزاره های ممکن، شامل افراد آینده و موضوع گزاره های ضروری، شامل افراد در هر سه زمان است.

این تفسیر، با تقسیم قضایا به خارجی، ذهنی و حقیقی در منطق اسلامی قرابت بسیار دارد (البته تفاوت هایی نیز وجود دارد). گزاره های خارجی درباره افراد موجود (در خارج از ذهن) است و گزاره های ذهنی درباره افراد معدوم (یعنی موجود در ذهن) و گزاره های حقیقی شامل همه این افراد است. در عمل، گزاره های خارجی، غالباً، با فعل گذشته به کار می رود: «قتل من فی العسکر» یا «همه وزیران هیئت دولت در ایران، مرد بوده اند». از سوی دیگر، افراد آینده که اکنون معدوم هستند و تنها در ذهن جای دارند وضعیت نامعینی دارند و سخن گفتن درباره آنها امکانی است و با قطع و یقین نمی توان درباره آنها سخن گفت. گزاره «همه وزیران هیئت دولت در ایران، مرد خواهند بود» را مطلق نمی توان به کار برد و باید قید امکان را به آن افزود: «ممکن است در آینده همه وزیران هیئت دولت در ایران، مرد باشند».

عبارات فارابی به این تفسیر بسیار نزدیک است:

الضروری هو الدائم الوجود ... و الممكن هو ما لیس بموجود الان و یتهیأ فی ای وقت اتفق من المستقبل ان یوجد او لا یوجد. و المطلق هو ما کان من طبیعه الممكن و حصل الان موجودا ... و المطلقة قد جرت العاده فیها ان تجعل علامتها حذف الجهات کلها و الا یصرح فیها لا بالامکان و لا بالاضطرار. وجعلوا حذف الجهات کلها کالجهه لها. و هذا هو الذی یدهب الیه الاسکندر [الافروسیسی] و یصحح انه رای ارسطوطالیس فی المطلقة. و کأن حذف الجهات کلها یدل بانه لا اضطراری و لاممکن (ص ۱۰۸).

جمله پایانی از عبارت نقل شده، تردیدی را در فارابی نسبت به معنای مطلقه نشان می‌دهد. می‌دانیم که میان حذف جهت و دلالت بر عدم ضرورت، هیچ رابطه‌ای نیست، اما فارابی با ذکر واژه «کأن» به تفاوت میان این دو و خلط آنها با یکدیگر توسط منطق‌دانان اشاره‌ای می‌کند. تفکیک این دو معنا در بیان ابن‌سینا، چنان که در بخش بعد خواهیم دید، کاملاً تصریح می‌شود.

ابن‌سینا و آرای پیشینیان

ابن‌سینا در آغاز بحث جهات در کتاب قیاس از شفا، به چهار نظریه پیش از خود درباره گزاره مطلقه اشاره می‌کند. در نظریه اول، که از تئوفراستوس و تامستیوس است؛ گزاره مطلقه، گزاره فاقد جهت است. در نظریه دوم، که نظریه اسکندر افرودیسی است؛ گزاره مطلقه، گزاره غیرضروری یا غیردائم است. در نظریه سوم، گزاره مطلقه آن است که موضوع آن در یکی از زمان‌های گذشته، حال یا آینده موجود باشد. ابن‌سینا این نظریه را سخیف و مختل می‌داند. در نظریه چهارم، که از نظریه سوم گرفته شده است؛ گزاره مطلق همان است که در نظریه سوم، اما گزاره ضروری و ممکن گزاره‌ای است که ضرورت و امکان به روی سور گزاره مطلق وارد می‌شود، مانند «ضروری است که همه انسان‌ها حیوان هستند» و «ممکن است که همه حیوان‌ها انسان باشند». به نظر ابن‌سینا، دو نظریه نخست درست و دو نظریه دوم نادرست است:

لنعد تقریر خلافهم فی امر المطلقه:

۱. قال بعضهم ان كونها مطلقه هو ان تحذف الجهه عنها قولاً و تصوراً حذفاً ...

۲. و قوم يجعلون المطلق من ذلك

الف. ما لا يكون الحمل موجوداً فيه دائماً

ب. او ما لا يجب ذلك في كل واحد (و ان اتفق في البعض) بل ما

يكون الحمل وقتاً ما

ج. او لا يجب ان يكون ما دام ذات الموصوف بالموضوع موجوداً

۳. و قوم يجعلون المطلق ما كان موضوعاته حاصله بالفعل في زمان ما ... و هذا

الرأى الثالث سخیف مختل ...

۴. و قد نبع من هذا المذهب مذهب آخر في امر الجهات حتى التفت في امر الضروره و الامكان الى امر القضييه في ان سورها يصدق و يكذب... ان هذا الراى النابع ايضا غير صواب و ان الاعتبار في الضروره و الامكان هو بحسب مقياسه حال المحمول و الموضوع (و يدخل، بعد ذلك، السور) و ليس ذلك بحسب السور.

و اما المذهبان الاولان فانا لانا نقاش فيهما بوجه (الشفاء، المنطق القياس، ص ۳۱- ۲۸).

ابن سينا، در *الاشارات و التنبيهات*، نظريه پنجمی را ذکر کرده است که به آنچه از منطق دانان پس از ارسطو نقل کردیم، نزدیک است:

و على طريقه قوم، فان لقولنا «كل ج ب» بالوجود و غيره [ای بالاطلاق و غير الاطلاق، ای الضروره و الامكان] وجها آخر، و هو ان معناه «كل ج (مما في الحال او في الماضي) فقد وصف بانه ب وقت وجوده». و حينئذ يكون قولنا «كل ج ب بالضروره» هو ما يشمل على الازمنه الثلاثه و اذا قلنا «كل ج ب بالامكان الاخص» فمعناه «كل ج (في ای وقت من المستقبل يفرض) فيصح اين يكون ب و ان لا يكون» (ص ۱۶۶-۱۶۵).

خواجه نصير طوسی، در شرح *الاشارات و التنبيهات*، نظريه پنجم را تركيب دو نظريه سوم و چهارم از كتاب الشفاء پنداشته است (ص ۱۶۶) و قطب‌الدین رازی به خطای خواجه پی برده و در چند سطر، بدون اشاره به آنچه در *الشفاء* آمده، به محتوای سخن خواجه اعتراض کرده است (*المحاكمات بين شرحی الاشارات و الاتنبیهات*، ص ۱۶۶ پانوشت). این نشان می‌دهد که منطق دانان قدیم، در اسناد تاریخی نظریات علمی چندان دقیق نبوده‌اند.

به نظر ابن سينا، موضوع گزاره‌های مطلق، نه تنها شامل همه افراد گذشته، حال و آینده است، بلکه همه افراد فرضی و ذهنی را نیز دربرمی‌گیرد و از این جهت، هیچ تفاوتی با موضوع گزاره‌های ضروری و ممکن ندارد. اگر تفاوتی هست در ناحیه محمول و به عبارت دقیق‌تر، در ناحیه رابطه است. اگر در رابطه، الفاظ ضرورت و امکان را نیاوریم گزاره مطلق، والا ضروری یا ممکن خواهد بود. پس می‌بینیم که تفاوت این سه قسم، در شمول افراد گذشته و حال یا آینده نیست، بلکه تفاوت یک تفاوت لفظی و صوری است و به وجود یا عدم الفاظ دال بر ضرورت و امکان درون گزاره مربوط می‌شود.

عبارات ابن سينا در کتاب *عيون الحکمه* تصریح دارد که وی این مطالب را از دیگران گرفته است:

الشرط الرابع : قالوا: اذا قلنا «كل ج» فلا نغنى به ما يكون موصوفا بانه ج في الخارج؛ اذ لو كان المراد ذلك لكانا اذا قررنا موت الافراس بالكلية حتى لم يبق فرس اصلا، فحينئذ وجب ان يكذب قولنا «كل فرس حيوان». قالوا: بل المراد من قولنا «كل ج» ما يكون جيما بحسب الفرض العقلي (ابن سينا، به نقل از فخر رازی، *عيون الحکمه*، ص ۱۲۸).

ابن سينا، به رغم همه این تأکيدها بر اینکه در موجه کلیه، همه افراد موجود و معدوم اراده می شود، در بسیاری از موارد، تنها افراد موجود را اراده کرده و در حقیقت قضایای خارجی را به کار برده است:

و اما قولنا «كل انسان يوجد لاعادلا» فيكذب اذا كانوا معدومين ... فاما الموجبات المقاطره [«كل انسان يوجد عادلا» و «كل انسان يوجد لاعادلا»] فلا تجتمع البته على الصدق لكن تجتمع على الكذب اذا كان الكل معدومين («الشفاء المنطق، العبارة»، ص ۸۹).

ابن سينا، در این مثال ها، به صرف اینکه انسان معدوم باشد، موجه های کلی را کاذب در نظر گرفته است که نشان می دهد مقصود او از این موجه های کلی، قضایای خارجی است که وجود خارجی در آنها شرط است. اگر این سينا همه انسان های موجود و معدوم (یا محقق و مقدر) را در نظر گرفته بود، نمی توانست به صرف معدوم بودن انسان، حکم به کذب این گزاره ها کند، بلکه می بایست تصریح می کرد که در میان انسان های معدوم (یا مقدر)، برخی عادل و برخی ناعادل هستند و از این رو، موجه های کلیه یاد شده، کاذب اند. عبارات بعدی را ببینید:

فان السالبة الكلية [لا واحد من الناس يوجد عادلا] تصدق اذا كانوا كلهم جائرين او كلهم متوسطين او بالقوه او معدومين او خلط ليس فيهم عادل و تكذب اذا كان بعضهم عادلا و الباقي كيف كان ...

و اما قولنا «لا واحد من الناس يوجد جائرا» تصدق اذا كانوا كلهم عادلين او متوسطين او بالقوه او غير قابلين او معدومين او خلط ليس فيهم جائر و تكذب اذا كان بعضهم جائرا كائنا ما كان الآخرون (همان، ص ۹۰).

در اینجا نیز، ابن سينا، سالبه کلیه را به صرف معدوم بودن موضوع صادق می داند و این نشان می دهد که وی این قضایا را خارجی در نظر گرفته است که با انتفای موضوع در خارج صادق گشته اند.

منطق دانان پس از ابن سینا

پس از ابن سینا، منطق دانان مسلمان به این نکته پی بردند که گزاره‌های مطلق بنا به تعریف ابن سینا (یعنی گزاره‌های فاقد الفاظ ضرورت و امکان)، همواره شامل همه افراد خارجی و ذهنی نیستند، بلکه گاهی صرفاً افراد خارجی و گاهی صرفاً افراد ذهنی را شامل می‌شوند و گاهی هر دو گروه را فرا می‌گیرند. فخر رازی اولین منطق دانی است که این تفکیک را با صراحت اعلام می‌کند:

انه قد یراد بالجیم ما یکون جیما فی الاعیان و قد یراد به الامر الذی لو وجود فی الاعیان لکان جیما. فان عنینا بقولنا «کل ج» المفهوم الاول فعند موت الافراس بالکلیه لا یرصدق ان «کل فرس حیوان» اما لو عنینا المعنی الثانی صدق قولنا «کل فرس حیوان» سواء حصل الفرس فی الوجود الخارجی او لم یحصل (شرح عیون الحکمه، ص ۱۲۸). اذا قلنا «کل ج» فهذا یرستعمل تاره بحسب الحقیقه و تاره بحسب الوجود الخارجی. اما الاول ... و اما الثانی و هو ان نعنی بقولنا «کل ج» ان کل واحد مما وجد فی الخارج من آحاد ج او کل ما حضر من آحاد ج. و علی هذا التقدير، لو لم یوجد شیء من المسبعات فی الخارج لما صح ان یقال «کل مسبع شکل» و لو لم یوجد فی الخارج من الاشکال الا المثلث لصح ان یقال «کل شکل مثلث». و اما علی الاعتبار الاول فهما کاذبان. (منطق الملخص، ص ۱۴۱ - ۱۴۰).

افضل الدین خونجی (۶۴۶-۵۹۰)، از پیروان فخر رازی، در کتاب کشف الاسرار عن غوامض الافکار، تذکر می‌دهد که قضیه حقیقه و خارجیه نزد فخر رازی، حقیقه الطرفین و خارجیه الطرفین است. او این دو قسم را «حقیقه مطلقه» و «خارجیه مطلقه» نامیده و دو قسم جدید را به آنها افزوده است: قضیه خارجیه الموضوع (و حقیقه المحمول) و قضیه حقیقه الموضوع (و خارجیه المحمول). خونجی، سپس، موضوع و محمول را به محصل، معدول و مسلوب تقسیم می‌کند و به ۳۶ قسم برای موجه کلیه می‌رسد (ص ۱۶۳) و روابط آنها را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد (همان، ص ۱۷۰-۱۶۳). خونجی برخی اقسام (مانند خارجیه الطرفین با موضوع سالب و محمول محصل یا معدول) را همیشه کاذب به شمار می‌آورد (همان، ص ۱۶۵) زیرا موضوع این اقسام، همه ممتنع و معدومات را شامل می‌شود در حالی که محمول آنها تنها موجودات را دربر می‌گیرد.

خونجی در ادامه به بیان عکس نقیض ۱۸ قسم از این اقسام ۳۶ گانه (یعنی قضایای حقیقه‌الطرفین و خارجیه‌الطرفین) می‌پردازد (همان، ص ۱۷۱) و در این بین، گهگاه، آراء زین‌الدین کشی (یکی دیگر از شاگردان فخر) درباره عکس نقیض را به نقد می‌کشد (همان، ص ۱۸۹-۱۸۵ و ۱۹۲-۱۹۱). گزارش انتقادی بحث خونجی، خود نیازمند یک مقاله مستقل است و ما از آن در می‌گذریم.

برای اولین بار، اصطلاح «قضیه ذهنیه» را دیگر شاگرد برجسته فخر رازی، اثیرالدین ابهری (م. ۶۶۳) در کتاب *تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار* (که گویا ناظر به کشف الاسرار و در نقد آن است) جعل می‌کند (ص ۱۶۱). ابهری، به دلیل اینکه تعریف فخر و خونجی از قضیه حقیقه، در کلیه‌ها همیشه کاذب است، تغییری کوچک در این تعریف می‌دهد: او در حقیقه، این شرط را می‌افزاید که «موضوع باید ممکن الوجود باشد». با این شرط، قضایای حقیقه کلیه، می‌تواند صادق نیز باشند (همان، ص ۱۶۱). پس از ابهری، این تقسیم را کاتبی قزوینی و سراج‌الدین ارموی و قطب‌الدین رازی و بسیاری دیگر تا زمان حاضر به کار می‌بردند؛ هرچند برخی تعریف فخر را و برخی تعریف ابهری را می‌پذیرند.

پس از ابهری، این تقسیم با مخالفت‌های شدید دانشمندان بعدی مانند خواجه نصیر و شاگردانش علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی روبه‌رو می‌شود. خواجه نصیر در نقد کتاب *تنزیل الافکار ابهری*، کتابی به نام *تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار* می‌نگارد و در آن با تمسک به آرای ابن‌سینا در رد نظریه سخیف و مختل پیروان ارسطو، به نقد تقسیم ابهری می‌پردازد (ص ۱۶۰). قطب‌الدین شیرازی نیز در کتاب *دره‌التاج*، که به فارسی نگاشته است، تقسیم متأخران را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و در پایان، الفاظ تند و زنده‌ای را بر ضد این تقسیم به زبان می‌راند:

خارجی و حقیقی هیچ اصلی ندارد، بلکه از خرافات متأخران است که عمر خود و استعداد محصلان در آن ضایع کردند و تا کتب منطقی از خارجی و حقیقی و دیگر خرافات ایشان پاک نکنند علم منطقی مقرر نشود (ص ۳۶۹ [= ۷۷]).

چنان که دیدیم، تقسیم قضایا به حقیقه و خارجیه پیش از ابن‌سینا به این صورت بوده است که هر منطقی‌دان، یا همه قضایا را حقیقه می‌پنداشته یا همه قضایا را خارجیه می‌شمرده است. ابن‌سینا خود را در گروه نخست جای داده است و نظر گروه دوم را سخیف و مختل

می‌شمارد. در این میان، فخرالدین رازی به مخالفت با هر دو گروه یاد شده برمی‌خیزد و معتقد می‌شود که قضیه گاهی به صورت حقیقه و گاهی به صورت خارجی (و از نظر ابهری، گاهی به صورت ذهنیه) به کار می‌رود. در این دوره و پس از آن، عموم منطق‌دانان، به نظریه فخر گرایش می‌یابند و حتی برخی، قواعد منطق را به طور جداگانه در قضایای حقیقه و خارجی بررسی می‌کنند و به اعتبار قاعده‌ای در یک قسم و عدم اعتبار آن در دیگری حکم می‌کنند (خونجی، ص ۱۶۳) و حتی رابطه قضایای حقیقه با خارجی را نیز بیان می‌کنند (رازی، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، ص ۱۳۲). در این زمینه، چنان افراطی صورت می‌گیرد که قطب‌الدین شیرازی، در مخالفت با این تقسیم، سخنان تندی را که نقل کردیم به زبان می‌راند. با این حال، این تقسیم‌بندی تا زمان حاضر، جایگاه خود را در کتب درسی و غیر درسی منطق قدیم، به خوبی حفظ کرده است. این نشان می‌دهد که منطق‌دانان مسلمان، به ایرادات خواجه و شاگردانش وقعی ننهادند و راه ابهری را پیموده‌اند.^۳

منطق‌دانان معاصر

در دوران معاصر، موحد با نقل یاد شده از *درة التاج*، موافقت ضمنی خود را با قطب شیرازی اعلام می‌کند (موحد، ص ۱۴۴). سلیمانی امیری، سلمانی ماهانی، مرادی افوسی و کردی، با پیگیری سابقه تاریخی تقسیم قضایا به حقیقی و خارجی، به دفاع از این تقسیم و داوری میان ابهری و خواجه نصیر می‌پردازند (سلیمانی امیری، *قضایای حقیقه، خارجی، لایبیه*، ص ۴۴؛ سلمانی ماهانی، ص ۱۸؛ مرادی، ص ۶۷؛ کردی، ص ۲۲). ایشان، با بررسی سخنان ابن سینا و ابهری نشان می‌دهند که خواجه در درک درست افکار ابهری ناکام مانده و گمان کرده است که ابهری در تضاد با ابن سیناست:

اشکالی که خواجه وارد می‌کند «مبنی بر اینکه قضیه خارجی، مذهب سخیف است» درست نیست زیرا اثرالدین ابهری نمی‌خواهد هر قضیه‌ای را قضیه خارجی بداند تا مورد اشکال واقع شود و این، برخلاف نظر کسانی است که، قبل از شیخ، مدعی بودند که هر قضیه‌ای خارجی است (سلیمانی امیری، *قضایای حقیقه، خارجی، لایبیه*، ص ۴۴). نزاع خواجه طوسی با ابهری در محل واحد واقع نشده است (سلمانی ماهانی، ص ۱۸). برخی اشکالات از جمله اشکال خواجه ... قابل دفع است (مرادی افوسی، ص ۶۷). به نظر می‌رسد که برداشت خواجه از کلام شیخ درست نباشد (کردی، ص ۲۲).

البته عباسیان چالشتری با اتکا به آراء خواجه نصیر و شاگردانش این تقسیم را مردود

می‌شمارد:

این نظریه و راه حل برای معدومات، دارای اشکالاتی است: نخست اینکه، تقسیم قضیه
حمله به لحاظ وجود موضوع (به ذهنیه، خارجیه و حقیقیه) با مبانی مورد قبول عموم
منطق‌دانان ناسازگار است (ص ۲۴۰).

تعریف‌های سه‌گانه از قضیه حقیقیه

با مراجعه به آثار منطق‌دانان قدیم، مشاهده می‌شود که سه تعریف برای قضایای حقیقیه
آورد شده است که یکی عام، یکی خاص و یکی اخص است:

در تعریف اول، موضوع گزاره می‌تواند موجود یا معدوم و ممکن یا ممتنع باشد. در
این تعریف، عقد الوضع و عقد الحمل شرطی هستند:

قولنا «کل ج ب» يستعمل تاره بحسب الوجود الخارجی و تاره بحسب الحقیقه [و تاره
بحسب الوجود الذهنی]

۱. اما الاول فاذا قيل «کل ج ب» كان المراد منه ان «کل ج فی الخارج هو ب فی

الخارج» سواء كان ج فی الحال او قبله او بعده؛

۲. و اما الثانی فاذا قيل «کل ج ب» كان المراد منه ان «کل ما لو وجد كان ج فهو بحيث

لو وجد كان ب» ای «کل ما له الحیثیه الاولى فله الحیثیه الثانیه» و معناه ان «کل ما هو

ملزوم ج فهو ملزوم ب» فیتناول الممتنع ... و السالبه الکلیه بهذا التفسیر لایصدق البته ...

الموجهه الجزئیه صادقه ایدا ...

۳. و ربما يستعمل بحسب الوجود الذهنی فیکون المراد من «کل ج ب» ان «کل ما هو

ج فی الذهن هو ب فی الذهن» (ابهری، ص ۱۶۱-۱۶۰) (همچنین، رک. فخر رازی،

منطق الملخص، ص ۱۴۰؛ ارموی، ص ۱۳۰؛ ایجی، ص ۷۹؛ جرجانی، ص ۱۷۹، خونجی،

ص ۱۷۰-۱۶۳).

قطب الدین شیرازی در *دره‌التاج* تحلیل عقد الوضع به شرطی را به ابن سینا نسبت داده

و آن را به فرضی بودن موضوع تفسیر می‌کند و تفسیر آن به شرطی را نادرست می‌شمارد:

و جایی دیگر، شیخ و غیر او به این عبارت گفته‌اند که «اذا قلنا «کل ج ب» لا یعنی به

«ما هو ج فی الخارج» فقط بل «ما لو وجد لصدق علیه انه ج» و مراد ایشان از ایراد

شرط در این مقام، نه ملازمه است میان آن امور و اتصاف ایشان به جیمیت؛ بلکه مراد

آن است که در «کل ج ب» داخل شود هر چه او ج است بالفعل عندالعقل یا به فرض ذهنی (از آنها که ممتنع نباشد لذاته که ج بر او صادق باشد) اگر چه ج ماهیتی محال باشد. تعبیر از فرض ذهنی به صیغت شرط، از آن جهت کرده‌اند که سابق به فهم از معانی حروف شرط آن است که مقدم مفروض الوجود باشد (ص ۳۶۹-۳۶۸).

بنا به تعریف بالا، چنان که در متن آمد، موجبه جزئیه همواره صادق و سالبه کلیه همواره کاذب خواهد بود، زیرا وقتی می‌گوییم «بعضی الف ب است»، یکی از مصادیق الف، الفی است که ب است و این مصداق، البته ب است؛ بنابراین بعضی الف‌ها، ب خواهند بود. البته احتمال دارد که الف و ب متضاد باشند و آن الف ب، ممتنع الوجود باشد، اما چنان که گفتیم، در این تعریف، مصادیق ممتنع نیز مورد نظر است. وقتی موجبه جزئیه همواره صادق باشد، نقیض آن، یعنی سالبه کلیه، همواره کاذب خواهد بود. از این رو و با توجه به اینکه در علوم، سالبه کلیه صادق وجود دارد مانند «هیچ دو قطب همسان یکدیگر را جذب نمی‌کنند»، معلوم می‌شود که تعریف یاد شده نمی‌تواند مطابق با کاربردهای سالبه کلیه در علوم باشد.

به دلیل این ایراد و ایرادهای دیگر، ابهری تعریف خاص تری از تعریف پیشین مطرح کرده است. در تعریف دوم قضیه حقیقه، موضوع گزاره باید ممکن باشد و نمی‌تواند ممتنع باشد:

ولما كان كذلك [أي لما كان التوالي الفاسده حاصله] قیدنا الموضوع بما ليس بممتنع؛ فانا اذا قلنا «كل ج ب» بحسب الحقیقه كان مرادنا ان «كل ما هو ملزوم ج من الافراد التي لا يمتنع (بداتها و لا بغیرها) فهو ملزوم ب. (ابهری، ص ۱۶۱؛ همچنین رک. کاتبی، ص ۹۱؛ تفتازانی، ص ۵۸).

از گفته‌های ابن‌سینا نیز می‌توان استنباط کرد که موضوع گزاره‌ها نباید ممتنع باشد و در صورت ممتنع بودن، باید به شرطی برگردد:

فاما الاشياء التي لا وجود لها بوجه، فان الاثبات الذي ربما يستعمل عليها حين يرى ان الذهن يحكم عليها بانها كذا، معناه انها «لو كانت موجودة (وجودها في الذهن) لكان كذا؛ و هذا كما يقال ان «الخلاء ابعاد». (الشفاء، المنطق، العبارة، ص ۸۱).

چنان که می‌بینیم، ابن‌سینا گزاره‌های حملی با موضوع ممتنع را مترادف با شرطی می‌داند. باید توجه کنید که این غیر از آن شرطی‌هایی است که فخر و شاگردانش

در تعریف حقیقیه آورده‌اند، زیرا آنها شرط را درون عقد‌الوضع و عقد‌الحمل ذکر کرده‌اند، در حالی که ابن‌سینا شرط را میان عقد‌الوضع و عقد‌الحمل بیان کرده است. در تعریف سوم، موضوع باید ممکن خاص باشد و نمی‌تواند واجب یا ممتنع باشد، چون خارجیت جزء ذات واجب‌الوجود است و نمی‌تواند در ذهن حضور بیابد و ممتنع الوجود نیز، به دلیل ممتنع بودنش، نه در ذهن و نه در خارج موجود نمی‌شود؛ برخلاف ماهیات ممکنه که هم در ذهن حضور می‌یابند و هم در خارج از ذهن. در تعریف سوم، گزاره‌هایی با موضوع واجب یا ممتنع را «لابتیه» و با موضوع ماهوی و ممکن خاص را «بتیه» و «حقیقیه» می‌نامند. میرداماد و شاگردش ملاصدرا به این تعریف گرایش پیدا کرده‌اند:

الحکم فی الحملیه ان کان بالاتحاد علی البت سمیت «حملیه بتیه» و ان کان بالاتحاد بالفعل علی تقدیر انطباق طبیعه العنوان علی الفرد (و هو انما یحصل بتقرر ماهیه الموضوع و وجودها) سمیت «حملیه غیربتیه» و هی مساوقه الصدق للشرطیه لا راجعه الیها کما یظن (میرداماد، به نقل از قائمی نیا، معرفت، شماره ۱۴، ص ۷۰).

و من هذا القبیل الاحکام الجاریه علی مفهوم واجب الوجود بالذات (صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ص ۳۱۳).

حائری معتقد است که صدر المتألهین این تفسیر را به قضایای بتیه نیز سرایت می‌دهد: «فیلسوف نظر خاصی به ممتنعات و واجبات نداشته و روی سخن او به کلیه قضایای حقیقیه است» (حائری یزدی، متافیزیک، ص ۲۶۲)؛ اما قائمی نیا بر این باور است که ملاصدرا این تحلیل را به قضایای بتیه سرایت نداده است: «ملاکک لابتی بودن فقط در قضایای منعقد در ممتنع و واجب هست و نمی‌توان به کل قضایای حقیقیه تعمیم داد» (معرفت، شماره ۱۴، ص ۷۶).

البته قائمی نیا مدعی است: «قضایای لابتیه، اساساً، قسمی از قضایای حقیقیه‌اند؛ یعنی قضیه حقیقیه یا بتیه است یا لابتیه» (همان‌جا). کردی نیز درباره قضایای لابتیه می‌نویسد: «این قضایا، با سایر قضایای حقیقیه تفاوتی ندارند ... این قضایا از سنخ قضایای حقیقیه هستند.» (ص ۱۰۰ و ۱۰۴). اگر ادعای ایشان درست باشد تعریف سوم، تحلیل «حقیقیه بتیه» است نه مطلق حقیقیه (در هر صورت، ما این تحلیل را در کنار دو تحلیل پیشین ذکر می‌کنیم و نشان می‌دهیم که تنها تحلیل دوم است که می‌تواند تحلیل درست تلقی شود). مرادی افوسی،

در مقابل، مدعی شده است که «قضایای خارجی، بیه ... و قضایای حقیقیه، غیر بیه هستند» (ص ۸۱).

تعریف چهارمی هم هست که این مقاله به آن نمی‌پردازد و ما آن را تنها برای مقایسه ذکر می‌کنیم: حکیم سبزواری ملاک تقسیم‌بندی قضایا به حقیقیه، خارجی و ذهنیه را محمول قضیه و نه موضوع آن دانسته است. به نظر او، اگر محمول، معقول اولی و مفهوم ماهوی باشد قضیه، خارجی و اگر معقول ثانی فلسفی باشد قضیه، حقیقیه و اگر معقول ثانی منطقی باشد قضیه، ذهنیه است (سبزواری، ص ۱۶۶-۱۶۵؛ همو، شرح منظومه در درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، ص ۲۳۸ و ۲۴۹). شهید مطهری با این تعریف مخالفت کرده (مجموعه آثار، ص ۳۹۸) و ابراهیمی دینانی (ص ۱۹۴-۱۹۱) آن را پذیرفته است.

قضایای حقیقیه و خارجی در منطق جدید

۱. تحلیل حائری

حائری چنان که گفتیم، قضایای حقیقیه را به شرطی برمی‌گرداند و جزئی و کلی بودن گزاره را در این امر دخیل نمی‌داند (هرم هستی، چ ۲، ص ۱۰۵؛ چ ۳، ص ۱۱۴). او برای قضایای خارجی تحلیل خاصی ارائه نمی‌دهد، اما بنا به مفهوم مخالف سخنان ایشان، می‌توان حدس زد که قضایای خارجی، همگی، باید عطفی باشند. این تحلیل را سلمانی ماهانی و مرادی افسوسی و عباسیان چالشری، با صراحت کامل، به انجام رسانده‌اند:

تقارن این دو نسبت [عقد الوضع و عقد الحمل] یا تقارن لزومی است یا تقارن اتفاقی است. در صورت اول، قضیه، حقیقیه است و در صورت دوم، قضیه، خارجی است. ... توجه به تمایز قضایای حقیقیه و خارجی کشف مهمی در تاریخ منطق اسلامی است. تمایز این دو قضیه به ساختار محتوایی آن دو مربوط می‌شود. قضایای محصوره از حیث نسبت بین عقد الوضع و عقد الحمل بر دو دسته‌اند: ۱. قضایایی که اقتران عقدین در آنها اتفاقی است به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم «همه دانشجویان موفق هستند» به این معناست که هر کسی که دانشجویست، موفق است. $(Sx \& Hx) \vee x$. ۲. قضایایی که تقارن عقدین در آنها لزومی است. وقتی می‌گوییم «هر مثلی شکل است» به این معناست که هر چیزی اگر مثلث است، لزوماً شکل است $(Sx \rightarrow Hx) \vee x$..

مثلاً «انسان‌ها کوشا هستند» ... باید آن را «قضیه خارجی» یا «وجودیه» نامید. کلیت و جزئیت در اینجا به معنای این است که همه موارد و مصادیق، انسان هستند و کوشا هستند و یا برخی از مصادیق، انسان هستند و کوشا هستند. (سلمانی ماهانی، ص ۱۸، ۲۰ و ۲۱).

قضیه حقیقه در منطق جدید به شرطی برگردانده می‌شود. ... قضایای خارجی در منطق قدیم ... را می‌توان به صورت ترکیب عطفی بیان کرد. (مرادی افوسی، ص ۲۰ و ۱۳۵). عباسیان چالستری، با استناد به سخن ابن سینا و قطب رازی، سور کلی در قضایای خارجی را وجودیه و جزئیه (!) می‌داند:

جمله محصوره خارجی «کل ج ب» با جمله وجودیه $\exists x (Fx \ \& \ Hx)$ معادل و هم‌ارز است ... قضیه حقیقه‌ای که توسط جمله «کل ج ب» تعبیر می‌شود ... قضیه‌ای شرطیه است ... [و] با توجه به اینکه در منطق محمولات منطق صوری جدید نیز چنین معنایی را با جمله مسور کلی $\forall x (Fx \rightarrow Hx)$ تعبیر می‌کنند می‌توان گفت این جمله با جمله حقیقه هم‌ارز می‌باشد (ص ۲۳۸ و ۲۳۹).

گویا این نویسنده توجه نکرده است که در صورت تحلیل موجه کلیه خارجی به سور جزئی، دیگر نمی‌توان میان کلی خارجی و جزئی خارجی تفکیک قائل شد. در جدول زیر، تحلیل احتمالی حائری از قضایای خارجی را با عنوان «خارجیه (۱)» نشان داده‌ایم: صورت‌بندی حائری و سلمانی ماهانی و مرادی افوسی از قضایای حقیقه و خارجیه:

خارجیه (۱)	حقیقه	
$\forall x (Ax \wedge Bx)$	$\forall x (Ax \rightarrow Bx)$	هر الف ب است
$\forall x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\exists x (Ax \wedge Bx)$	$\exists x (Ax \rightarrow Bx)$	بعضی الف ب است
$\exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\exists x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست

این تحلیل برای قضایای جزئی مناسب به نظر می‌رسد، اما برای گزاره‌های کلی، نمی‌تواند مناسب باشد، زیرا گزاره «هر انسان حیوان است» اگر به صورت $\forall x (Ax \wedge Bx)$ تحلیل شود، معنایی کاملاً متفاوت خواهد داشت: «همه چیز انسان است و حیوان است!» و این گزاره‌ای است بسیار قوی‌تر از «هر انسان حیوان است». همچنین، گزاره «هیچ انسان

سنگ نیست»، اگر به صورت $\forall x (Ax \wedge \sim Bx)$ تحلیل شود، معنایی کاملاً متفاوت خواهد داشت: «همه چیز انسان است و هیچ چیز سنگ نیست!» و این گزاره‌ای است بسیار قوی‌تر از «هیچ انسان سنگ نیست».

بنابراین، اگر بخواهیم قضایای کلیه خارجی را به عطفی برگردانیم ناگزیریم تحلیلی مشابه تحلیل مصاحب را برای این مقصود برگزینیم و به حائری نسبت دهیم (مصاحب، ص ۵۵۸). ما این تحلیل را در جدول زیر با عنوان «خارجیه (۲)» نشان داده‌ایم.

صورت‌بندی احتمالی حائری از قضایای حقیقیه و خارجیه:

خارجیه (۲)	حقیقیه
$\exists x Ax \wedge \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	$\forall x (Ax \rightarrow Bx)$ هر الف ب است
$\exists x Ax \wedge \forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$ هیچ الف ب نیست
$\exists x (Ax \wedge Bx)$	$\exists x (Ax \rightarrow Bx)$ بعضی الف ب است
$\exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\exists x (Ax \rightarrow \sim Bx)$ بعضی الف ب نیست

چنان که می‌بینیم، در هر چهار قضیه خارجی، ادات عطف به کار رفته است (اما نه لزوماً میان عقدالوضع و عقدالحمل، بلکه گاهی میان دو گزاره سوردار).

۲. تحلیل وحید دستجردی

وحید دستجردی تفاوت قضایای حقیقیه و خارجیه را صوری می‌داند، اما این تفاوت صوری را نه در تحلیل ساختار درونی این گزاره‌ها، بلکه در منطق حاکم بر آنها و قواعد مربوط می‌داند. به نظر ایشان، ساختار درونی قضایای حقیقیه و خارجیه یکی است و این ساختار همان است که فرگه برای محصورات اربع پیشنهاد کرده است:

تحلیل فرگه از محصورات:

$\forall x (Ax \rightarrow Bx)$	هر الف ب است
$\forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\exists x (Ax \wedge Bx)$	بعضی الف ب است
$\exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست

حال اگر قواعد حاکم بر این گزاره‌ها را همان قواعد منطق سورها و محمولاتِ منطق ریاضی بدانیم، این گزاره‌ها قضایای حقیقیه خواهند شد، اما اگر دو قاعده زیر را به این منطق بیفزاییم همین قضایا، قضایای خارجی خواهند گشت (نقل قولی از وحید دستجردی را در مقدمه مقاله آورده‌ایم):

۱. شرط سمانتیکی: به هر محمول نشانه، زیرمجموعه‌ای نا تهی از دامنه را نسبت بدهید.

۲. قاعده استنتاجی: اگر Φ محمول نشانه باشد، آنگاه $\exists x \Phi x$ اصل موضوع است. با این دو قاعده، منطق جدیدتری به وجود می‌آید که مجموعه قضایا و قواعد منطق فرگه را بدون رسیدن به تناقض افزایش می‌دهد. در این منطق، قواعد زیر که در منطق فرگه نامعتبر بودند معتبر می‌گردند:

$\forall x (Ax \rightarrow Bx)$	$\vdash \exists x (Ax \wedge Bx)$	تداخل
$\forall x (Ax \rightarrow Bx)$	$\vdash \exists x (Bx \wedge Ax)$	عکس مستوی
$\forall x (Ax \rightarrow Bx), \forall x (Ax \rightarrow Cx)$	$\vdash \exists x (Ax \wedge Cx)$	ضرب اول از شکل سوم
$\forall x (Ax \rightarrow Bx), \forall x (Bx \rightarrow Cx)$	$\vdash \exists x (Ax \wedge Cx)$	ضرب ضعیف از شکل اول

وحید دستجردی این منطق را مناسب قضایای خارجی و منطق فرگه را مناسب قضایای حقیقیه می‌داند.

۳. پیشنهادی نو در صورت‌بندی قضایای حقیقیه و خارجی

به نظر می‌رسد که دو پیشنهاد اخیر نتوانسته است تفاوت اساسی قضایای حقیقیه و خارجی را آن‌چنان که منطق دانان قدیم در ذهن داشته‌اند بنمایاند. تفاوت این دو نوع قضیه در

شرطی یا عطفی بودن یا در نیاز یا عدم نیاز به وجود موضوع نیست. چنان که منطقدانان قدیم تأکید کرده‌اند، در هر دو نوع قضیه، نیاز به وجود موضوع هست و با این بیان، نمی‌توان تفاوت آن دو را نشان داد:

ان حقیقه الایجاب هو الحکم بوجود المحمول للموضوع ... کل موضوع الایجاب فهو موجود اما فی الاعیان و اما فی الذهن (ابن سینا، الشفاء، المنطق، العبارة، ص ۷۹).
لابد فی الموجه من وجود الموضوع اما محققا و هی الخارجیه او مقدرافالحقیقه او ذهنیاً فالذهنیه (تفتازانی، ص ۵۸).

تفاوت قضایای حقیقه و خارجی در این است که قضایای خارجی تنها افراد موجود را شامل می‌شود و افراد فرضی و تقدیری را دربر نمی‌گیرد؛ برخلاف قضایای حقیقه که هر دو قسم را شامل می‌شود. نسبت این دو نوع قضیه، شبیه قضایای ضروری و وجودی (در حملیات) و لزومی و اتفاقی (در شرطیات) است. «اقتران عقیدین در حقیقه لزومی است در حالی که در خارجی اتفاق است» (قراملکی، «مقدمه» بر کتاب التفتیح فی المنطق، ص ۳۵).
اگر رابطه موضوع و محمول (یا مقدم و تالی) ضروری باشد، مانند «هر انسان حیوان است»، هر مصداق موضوع، متصف به محمول خواهد بود، خواه آن موضوع موجود باشد، خواه فرضی و مقدر؛ اما در قضایای وجودی (= غیر ضروری) مانند «همه لشکریان کشته شدند»، رابطه موضوع و محمول ضروری نیست و بنابراین اگر سور قضیه کلی باشد، تنها افراد موجود را دربر می‌گیرد و تنها افراد موجود هستند که متصف به محمول می‌شوند.
تفاوت دیگر این است که قضایای خارجی اگر کلی باشند، مبتنی بر تجربه و استقرای تام هستند و اگر جزئی باشند بر استقرای ناقص استوارند. این در حالی است که قضایای حقیقه نیازی به استقرا ندارند و با نظر به مفهوم موضوع و محمول می‌توان حکم صادر کرد (که شبیه رابطه قضایای پیشینی و پسینی از یک سو و رابطه قضایای تحلیلی و ترکیبی از سوی دیگر است). اگر رابطه موضوع و محمول، لزوم و استلزام باشد، موجه کلیه میان آنها برقرار خواهد بود و اگر تضاد و ناسازگاری میان آنها برقرار باشد سالبه کلیه، اما اگر سازگاری باشد موجه جزئی و اگر استلزام نباشد سالبه جزئی.

از این تفاوت‌ها، درمی‌یابیم که تفاوت قضایای حقیقه و خارجی را باید در منطق وجهی (= موجهات) جستجو کرد. بدون داشتن ادات‌های ضرورت و امکان، نمی‌توان تفاوت این

دو نوع قضیه را نشان داد. قضایای حقیقیه و خارجی، قضایای وجهی نیستند، بلکه بنا به تصریح ابن سینا، قضایای مطلقه هستند و ما نمی‌خواهیم آنها را تبدیل به قضایای وجهی کنیم. این مقاله مدعی است که حقیقیه بودن گزاره‌ها را می‌توان با ادات‌های وجهی و خارجی بودن آنها را با حذف ادات‌های وجهی به نمایش گذاشت. با داشتن ادات‌های وجهی، می‌توان به همه افراد در همه جهان‌های ممکن اشاره کرد و با حذف این ادات‌ها، تنها به افراد موجود در جهان واقعی اشاره می‌کنیم.

در ادامه، سه تعریفی را که برای قضیه حقیقیه از آثار منطق قدیم نقل کردیم تحلیل می‌کنیم. در معنای اول (تحلیل فخر رازی)، موضوع گزاره، هر مفهومی می‌تواند باشد، اما در معنای دوم (تحلیل ابهری)، موضوع باید ممکن عام و در معنای سوم (تحلیل میرداماد)، ممکن خاص باشد.

۱. تحلیل عام فخر رازی

در این تحلیل، برای قضایای خارجی، همان تحلیل فرگه را می‌آوریم که برای کلیه‌ها، از ادات شرطی تابع ارزشی و برای جزئی‌ها از ادات عاطف استفاده می‌شود. برای قضایای حقیقیه کلیه، یا باید ادات شرطی را به استلزام اکید لوئیس تقویت کنیم یا ادات ضرورت را به تحلیل فرگه بیفزاییم. برای قضایای حقیقیه جزئی نیز، یا باید ادات عاطف را به ادات سازگاری لوئیس تضعیف کنیم، یا ادات امکان را به تحلیل فرگه بیفزاییم:

حقیقیه	خارجیه	
$\square \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	$\forall x (Ax \rightarrow Bx)$	هر الف ب است
$\square \forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\diamond \exists x (Ax \wedge Bx)$	$\exists x (Ax \wedge Bx)$	بعضی الف ب است
$\diamond \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست
حقیقیه	حقیقیه	
$\forall x \square (Ax \rightarrow Bx)$	$\forall x (Ax \prec Bx)$	هر الف ب است
$\forall x \square (Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\forall x (Ax \prec \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\exists x \diamond (Ax \wedge Bx)$	$\exists x (Ax \circ Bx)$	بعضی الف ب است
$\exists x \diamond (Ax \wedge \sim Bx)$	$\exists x (Ax \circ \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست

از سه تحلیلی که برای قضایای حقیقیه آمده است، تحلیل نخست، از قسم ضرورت سور و به اصطلاح، De dicto و دو تحلیل اخیر، از باب ضرورت حمل و به اصطلاح، De re است. در سمانتیک‌هایی که دامنه جهان‌های ممکن، مساوی باشد این تحلیل‌ها هم‌ارزند، اما در سمانتیک‌های با دامنه‌های متفاوت، این هم‌ارزی وجود ندارد. به نظر ما، تحلیل نخست به ایده «قضایای حقیقیه» نزدیک‌تر است، زیرا در آن، همه افراد موضوع از همه جهان‌های ممکن اراده می‌شود و یک حکم به همه آنها (نه به صورت ضروری) حمل می‌شود و این با مطلقه بودن قضایای حقیقی کاملاً سازگار است. این در حالی است که در دو تحلیل برای قضایای حقیقیه، تنها برای افراد موجود در جهان خارج، یک حکم ضروری اثبات می‌شود و این با خارجی‌ضروریه سازگار است نه با حقیقیه مطلقه. از این رو، در تحلیل‌های بعدی، صرفاً از جهت سور استفاده می‌کنیم نه از جهت حمل.

۲. تحلیل خاص ابهری

در این تحلیل، موضوع باید ممکن‌الوجود باشد. موجود بودن A را با $\exists x Ax$ و ممکن‌الوجود بودن A را با $\Diamond \exists x Ax$ نشان می‌دهیم. در تحلیل ارموی، موجه جزئیه مستلزم $\Diamond \exists x Ax$ بود، اما موجه کلیه چنین استلزامی را نداشت. از این رو، عبارت $\Diamond \exists x Ax$ را به موجه کلیه و نقیض آن را به سالبه جزئیه می‌افزاییم:

حقیقیه	خارجیه	
$\Diamond \exists x Ax \wedge \Box \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	$\exists x Ax \wedge \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	هر الف ب است
$\Box \forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\Diamond \exists x (Ax \wedge Bx)$	$\exists x (Ax \wedge Bx)$	بعضی الف ب است
$\sim \Diamond \exists x Ax \vee \Diamond \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\sim \exists x Ax \vee \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست

چنان که می‌بینیم، با حذف ادات‌های ضرورت و امکان از قضایای حقیقیه، به قضایای خارجیه می‌رسیم. قضایای حقیقیه، به دلیل داشتن ادات‌های وجهی، همه افراد در همه جهان‌های ممکن (یعنی همه افراد ممکن‌الوجود) را شامل می‌شوند در حالی که قضایای

خارجیه، به دلیل فقدان ادات‌های وجهی، تنها همهٔ افراد موجود در جهان واقعی (= جهان خارجی) را دربرمی‌گیرند.

۳. تحلیل اخص میرداماد

در تحلیل سوم، موضوع باید ممکن‌الوجود به امکان خاص باشد، یعنی وجود موضوع، علاوه بر اینکه ممکن‌الوجود به معنای عام است، نباید واجب‌الوجود باشد. واجب‌الوجود بودن A را با $\exists x Ax$ نشان می‌دهیم. بنابراین، برای بیان واجب‌الوجود نبودن موضوع، عبارت $\sim \exists x Ax$ را به موجه‌ها و نقیض آن را به سالبه‌ها می‌افزاییم. توجه کنید که در اینجا، ناگزیریم این قید را به موجهٔ جزئی نیز بیفزاییم، زیرا امکان خاص موضوع، در تحلیل ابهری، از موجهٔ جزئی به دست نمی‌آید.

حقیقه	خارجیه	
$\diamond \exists x Ax \wedge \sim \square \exists x Ax \wedge \square \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	$\exists x Ax \wedge \exists x \sim Ax \wedge \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	هر الف ب است
$\square \exists x Ax \vee \square \forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\forall x Ax \vee \forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\sim \square \exists x Ax \wedge \diamond \exists x (Ax \wedge Bx)$	$\exists x \sim Ax \wedge \exists x (Ax \wedge Bx)$	بعضی الف ب است
$\sim \diamond \exists x Ax \vee \square \exists x Ax \vee \diamond \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\sim \exists x Ax \vee \forall x Ax \vee \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست

توجه کنید که در این تحلیل، نمی‌توان قضایای خارجیه را تنها با حذف ادات‌های وجهی از قضایای حقیقه به دست آورد، زیرا در این صورت، قضایای موجه خارجیه، خودمتناقض می‌شوند (یعنی خواهیم داشت: $\exists x Ax \wedge \sim \exists x Ax$) و قضایای سالبه، همیشه صادق می‌گردند. برای رفع این معضل، پس از حذف ادات‌های وجهی، ادات ناقص را در موجه‌ها به درون دامنهٔ سور منتقل کرده‌ایم (یعنی به جای $\exists x Ax$ - نوشته‌ایم: $\exists x \sim Ax$) و سالبه‌ها را نقیض این موجه‌ها گرفته‌ایم. این انتقال، چندان بی‌وجه نیست، زیرا وقتی موضوع حقیقه نباید ممتنع یا واجب باشد، به نظر می‌رسد که موضوع خارجیه، نیز نباید تهی یا فراگیر باشد یعنی: $\exists x Ax \wedge \sim \forall x Ax$ که برابر است با $\exists x Ax \wedge \exists x \sim Ax$.

اگر واجب‌الوجود بودن A را نه به $\exists x Ax$ بلکه به $\forall x Ax$ نشان دهیم، دشواری پدید آمده در بند پیش را می‌توان پشت سر گذاشت، زیرا در این صورت، خواهیم داشت:

حقیقه	خارجیه	
$\diamond \exists x Ax \wedge \sim \square \forall x Ax \wedge \square \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	$\exists x Ax \wedge \sim \forall x Ax \wedge \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	هر الف ب است
$\square \forall x Ax \vee \square \forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\forall x Ax \vee \forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\sim \square \forall x Ax \wedge \diamond \exists x (Ax \wedge Bx)$	$\sim \forall x Ax \wedge \exists x (Ax \wedge Bx)$	بعضی الف ب است
$\sim \diamond \exists x Ax \vee \square \forall x Ax \vee \diamond \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\sim \exists x Ax \vee \forall x Ax \vee \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست

که در قضایای خارجیه، معادل همان تحلیلی است که پیشتر ارائه کرده بودیم. توجه کنید که وجوب وجودی که از عبارت $\square \forall x Ax$ فهمیده می‌شود غیر از آن وجوب وجودی است که از $\square \exists x Ax$ به دست می‌آید. وجوب وجود در اولی، اعم از وجوب بالذات و وجوب بالغیر است و شامل همه موجودات و همه معقولات ثانی فلسفی (مثبت) می‌شود و وجوب وجود در دومی، وجوب بالذات است و تنها شامل وجود خداوند و صفات ذاتی او می‌شود.

ارزیابی تعریف‌های سه‌گانه

به نظر می‌رسد که از این سه تحلیل، تنها تحلیل دوم، تحلیل درست قضیه است: ایراد تحلیل اول این است که بر پایه آن قاعده تداخل نقض می‌شود، در حالی که این قاعده یکی از اصول اساسی منطق قدیم است و به گواهی بسیاری از منطق‌دانان قدیم، در قضایای حقیقه نیز جاری است. ایراد تحلیل سوم نیز این است که هرچند قاعده تداخل برای آن قابل اثبات است، اما قاعده عکس مستوی برای موجبه کلیه در مورد آن نقض می‌شود؛ به عبارت دیگر، قاعده زیر نامعتبر است:

$\diamond \exists x Ax \wedge \sim \square \exists x Ax \wedge \square \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	عکس مستوی هر الف ب است
$\sim \square \exists x Bx \wedge \diamond \exists x (Bx \wedge Ax)$	بعضی ب الف است

مدل نقض: ساختاری را با دو جهان تک عضوی مشترک در نظر بگیرید که آن عضو، در یک جهان، صفت A و B و در جهان دیگر، تنها صفت B را دارد. دلیل دیگری که برای برتری تعریف دوم می‌توان ارائه کرد، روابطی است که میان قضایای حقیقیه و خارجییه باید برقرار باشد. قطب‌الدین رازی نسبت میان قضایای حقیقیه و خارجییه را به صورت زیر بررسی کرده است:

الخامس فی بیان النسب بین الخارجیات و الحقیقیات: اما المتفقات فی الکم و الکیف: فالموجبتان الکلیتان بینهما عموم و خصوص من وجه ... و اما الموجبتان الجزئیتان فالحقیقیه اعم من الخارجیه مطلقا ... و اما السالبتان الکلیتان فالخارجیه اعم لما ثبت ان نقیض الاعم اخص ... و اما [السالبتان] الجزئیتان فبینهما مابینه جزئیه (لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، ص ۱۳۳-۱۳۲).

نسبت‌های بررسی شده در این عبارت، نسبت صدقی هستند نه نسبت مصداقی. نسبت صدقی میان گزاره‌ها برقرار است و نسبت مصداقی میان مفاهیم. از نظر منطقی،

۱. گزاره الف مساوی گزاره ب است، یعنی الف از ب و ب از الف نتیجه می‌شود؛
۲. گزاره الف اعم مطلق از گزاره ب است، یعنی ب از الف نتیجه می‌شود نه بالعکس؛
۳. گزاره الف مابین گزاره ب است، یعنی الف و ب ناسازگارند یعنی نقیض هر کدام از دیگری نتیجه می‌شود؛
۴. گزاره الف اعم من وجه از گزاره ب است، یعنی میان الف و ب ملازمه‌ای نیست، اما سازگارند؛ به عبارت دیگر، نه الف از ب نتیجه می‌شود، نه ب از الف؛ و نه نقیض الف از ب نتیجه می‌شود، نه نقیض ب از الف؛ به عبارت سوم، هیچ یک از تساوی، تباین و عموم مطلق میان الف و ب برقرار نیست.

۵. گزاره الف مباین جزئی گزاره ب است، یعنی میان آنها، یا تباین برقرار است یا عموم من وجه؛ یعنی نه الف از ب نتیجه می‌شود نه ب از الف؛ (احتمال دارد الف و ب سازگار باشند یا نباشند).

توجه به این نکته مهم است که خونجی، اعم من وجه را «تباین» نامیده است: «و المراد من التباين ما لا ملازمه و لا منافاه بينهما» (خونجی، ص ۱۷۰). اکنون می‌بینیم که نسبت‌هایی که قطب رازی میان حقیقه‌ها و خارجی‌ها برقرار می‌کند، دقیقاً با تحلیل صوری که از تعریف ابهری ارائه کردیم تطبیق می‌کند، اما با هیچ یک از تحلیل‌های اول و سوم سازگار نیست. برای نمونه، در تحلیل اول، میان موجبه کلیه حقیقه و خارجی رابطه عموم و خصوص مطلق است نه من وجه. در تحلیل سوم، نیز، میان موجبه جزئی حقیقه و خارجی عموم و خصوص من وجه است نه مطلق. این دلیل دیگری است بر اینکه تحلیل ابهری از قضایای حقیقه از مقبولیت بیشتری نزد منطق‌دانان متأخر برخوردار بوده است و مقاله حاضر، به خوبی توانسته است از ابزارهای منطق جدید در تحلیل این نظریه غالب در میان منطق‌دانان قدیم سود بجوید.

نتیجه‌گیری

مناسب‌ترین تحلیل از قضایای حقیقه، همان تحلیل ابهری است که ادات‌های ضرورت و امکان را به کار می‌برد و مناسب‌ترین تحلیل برای قضایای خارجی، همان تحلیل ابهری با حذف ادات‌های وجهی است. چنان که دیدیم، تفاوت قضایای حقیقه و خارجی را می‌توان به طور صوری نشان داد و از قواعد منطق قدیم، به روش صوری دفاع کرد. همچنین، دیدیم که قواعد اختصاصی منطق قدیم، مختص قضایای حقیقه یا خارجی نیست و هر دو را در بر می‌گیرد.

توضیحات

۱. تأکید بر واژه‌های «حقیقه» از ماست.
۲. تأکید بر واژه‌های «خارجیه» از ماست.
۳. برای بررسی تاریخچه‌ای از بحث و منابع مرتبط، به سلیمانی امیری، قضایای حقیقه، خارجی، لاتبه؛ سلیمانی ماهانی؛ مرادی افوسی؛ کردی) مراجعه کنید.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، الشفاء، المنطق، العبارة، القاهرة، دار الکتب العربی للطباعة و النشر، ۱۹۷۰.
- _____، الشفاء، المنطق، القیاس، القاهرة، دار الکتب العربی للطباعة و النشر، ۱۹۶۳.
- ابهری، اثیر الدین، تنزیل الافکار، در منطق و مباحث الفاظ، گردآوری مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ارسطو، ارگانون، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۸.
- ارموی، سراج الدین، مطالع الانوار، قم، انتشارات کتبی نجفی، ۷۲۸ق.
- انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب (ب)، ۱۳۸۳.
- ایچی، عضد الدین، المواقف فی علم الکلام، قم، نشر امیر، ۱۳۷۰.
- ایراندوست، محمدحسین، قضایای ثلاث (ذهنیه - خارجیه - حقیقیه)، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- تفتازانی، تهذیب المنطق، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳.
- جرجانی، میر سید شریف، شرح مواقف، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۳.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش های عقل نظری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- _____، «برخی مباحث هستی شناسی»، هرم هستی، فصل ۴، ۱۳۶۰، ص ۱۱۶-۷۹.
- _____، متافیزیک، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
- _____، هرم هستی، تهران، چ ۱، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰، (چ ۲، ۱۳۶۱، چ ۳، ۱۳۸۵، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران).
- خونجی، افضل الدین، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، تحقیق حسن ابراهیمی نائینی، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر نجفقلی حبیبی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- رازی، قطب الدین، المحاکمات بین شرحی الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، قم، انتشارات کتبی نجفی، ۷۲۸ق.

- _____، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه*، قم، زاهدی، ۱۳۶۳.
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- سلمانی ماهانی، سکینه، «خواجه طوسی (ره) و قضایای ثلاث» [حقیقی، خارجی و ذهنی]، *ندای صادق*، ش ۳، ۱۳۷۵، ص ۲۲-۱۴.
- سلیمانی امیری، عسکری، «قضایای کلی و جزئی در منطق قدیم و جدید»، معرفت، ش ۶، ۱۳۷۲، ص ۴۳-۳۶.
- _____، «قضایای حقیقیه، خارجی، لایبیه»، معرفت، ش ۸، ۱۳۷۳، ص ۴۷-۴۰.
- _____، *سرشت کلیت و ضرورت، پژوهشی در فلسفه منطق*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- شیرازی، سید رضی، *دروس شرح منظومه*، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- شیرازی، قطب‌الدین، *دره‌التاج، تصحیح سید محمدمشکوه*، چ ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- صدرالدین شیرازی، *التنقیح فی المنطق، تصحیح و تعلیق غلامرضا یاسی پور* با اشراف سید محمد خامنه‌ای و مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- _____، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، قم، مکتبه مصطفوی، بی تا.
- طوسی، نصیرالدین، «*تعديل المعيار فی شرح تنزیل الافکار*»، در منطق و مباحث الفاظ، *گردآوری مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران*، ۱۳۷۰، ص ۲۴۸-۱۳۷.
- _____، *منطق التجرید*، قم، بیدار، ۱۳۶۲.
- _____، *اساس القیاس*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- _____، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- عباسیان چالشتی، محمدعلی، «مسئله معدومات، وجود ذهنی و قضیه حقیقیه»، *مقالات و بررسی‌ها* ۳۴ (دفتر ۷۰)، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳-۲۲۳.
- فارابی، ابونصر محمد، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۰ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *منطق الملخص*، احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱.

- _____، شرح *عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی احمد السقاء، تهران، مؤسسه الصادق للطباعه و النشر (چاپ شده از نسخه چاپ قاهره)، ۱۳۷۳.
- فرامرزی قراملکی، احد و محسن جاهد، (۱۳۷۸)، «قطب‌الدین رازی و حل معمای مجهول مطلق»، *اندیشه‌های فلسفی*، ش ۲، ۱۳۸۴.
- فرامرزی قراملکی، احد، *تحلیل قضایا*، رساله دکتری به راهنمایی ضیاء موحد، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- _____، «تحلیل قضایا»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۵۸ (ب)، ۱۳۷۳، ص ۲۶۵-۲۵۳.
- _____، «مقدمه» بر مقدمه بر کتاب *التفتیح فی المنطق*، اثر صدرالدین شیرازی، تحقیق و تعلیق غلامرضا یاسی پور و اشرف سیدمحمد خامنه‌ای و مقدمه فرامرزی قراملکی تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- قائمی‌نیا، علیرضا، «گزاره‌های کلی و جزئی در منطق ریاضی و کلاسیک ۱»، *معرفت*، ش ۱۰، ۱۳۷۳، ص ۴۲-۳۴.
- _____، «گزاره‌های کلی و جزئی در منطق ریاضی و کلاسیک ۲»، *معرفت*، ش ۱۱، ۱۳۷۳، ص ۴۰-۳۴.
- _____، «قضیه لاتبته ۱»، *معرفت*، ش ۱۳، ۱۳۷۴، ص ۴۶-۴۰.
- _____، «قضیه لاتبته ۲»، *معرفت*، ش ۱۴، ۱۳۷۴، ص ۷۷-۶۹.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، *الرساله الشمسیه فی القواعد المنطقیه*، قم، زاهدی، ۱۳۶۳.
- کردی، محمد، *قضایای حقیقیه و خارجییه و ذهنیه*، قم، ناشر: مؤلف، ۱۳۸۱.
- محقق، مهدی، *منطق و مباحث الفاظ*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- مرادی افوسی، محمد، *معرفت‌شناسی قضایای حقیقیه و خارجییه در منطق قدیم و منطق جدید*، تهران، دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
- مصاحب، غلامحسین، *مدخل منطق صورت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- مظفر، محمدرضا، *المنطق*، بی‌جا، مطبعه النفیض، ۱۹۴۷.
- موحد، ضیاء، «مفهوم صورت در منطق جدید»، *فرهنگ*، ش ۱، ۱۳۶۶، ص ۱۵۰-۱۳۷.
- نبوی، لطف اله، «بحثی در منطق تطبیقی»، *مدرس*، س ۱، ش ۱، ۱۳۶۹، ص ۱۰۰-۶۹.

وحید دستجردی، حمید، «مدل و صورت منطق»، فرهنگ، س ۲، ش ۳، ۱۳۶۷، ص ۵۸۹-۵۷۵.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

پژوهشی در نظریه شناخت در حکمت متعالیه

دکتر اعظم قاسمی *

چکیده

در حکمت متعالیه، مبحث شناخت‌شناسی با پیشگامی علامه طباطبایی و تبعیت مرتضی مطهری به طور خاص مطرح شد. به اعتقاد مطهری، بن بست شناخت تنها در فلسفه اسلامی گشوده شده است. او راه حل را چنین تبیین می‌کند: ماهیات یا معقولات اولیه منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی همچون امکان، ضرورت، علیت و ... هستند و چون معقولات اولیه نیز به دلایل وجود ذهنی با آنچه در عالم خارج است مطابقت دارند، شناخت امکان پذیر می‌شود. در این مقاله، دلایل مطرح شده در حکمت متعالیه، در خصوص تطابق بین صور ذهنی با ماهیات خارجی نقد و بررسی می‌شود. در خصوص این نظریه باید گفت می‌توان پذیرفت که معقولات ثانیه از معقولات اولیه انتزاع می‌شود، اما مشکل اصلی شناخت همان معقولات اولیه است و اینکه چه دلیلی برای مطابقت وجود دارد. بدیهی دانستن شناخت در واقع پاک کردن صورت مسئله است و نه حل آن. اگر اشکال مربوط به مطابقت ذهن با خارج مطرح باشد معقولات ثانیه نمی‌تواند مشکل شناخت را حل کند. در حکمت متعالیه بحث شناخت از بحث وجود و ماهیت انفکاک ندارد. به نظر می‌رسد بحث مطابقت ماهیت ذهنی با ماهیت عینی در مبحث وجود ذهنی بیشتر بر مبنای «اصالت ماهیت» است تا بر مبنای «اصالت وجود».

ارائه راه حل برای مسئله شناخت، موضوع یک پژوهش مستقل است و این مقاله تنها به نقادی نظریه شناخت در حکمت متعالیه می‌پردازد تا متفکران با عنایت به اشکالات موجود به پاسخ مناسب بیندیشند.

واژگان کلیدی: شناخت‌شناسی، حکمت متعالیه، معقولات ثانیه، ملاصدرا، مطهری.

مقدمه

در فلسفه اسلامی برخلاف فلسفه غربی، شناخت‌شناسی به عنوان مبحث مستقلی مطرح نشده و معلول عوامل مختلف، اختلاف رویکرد فلاسفه مسلمان با فیلسوفان غربی و پدید آمدن نظریات جدید علمی در غرب بوده است.^۱ حکما از آغاز، فلسفه را در مقابل سفسطه قرار می‌دهند و ویژگی فیلسوف را اعتقاد داشتن به برخی امور مطابق با واقع می‌دانند. به تعریف آنان سفسطایی کسی است که منکر واقعیت خارج از ذهن است و حقیقت یعنی ادراک مطابق واقع را نمی‌پذیرد (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی ص ۲۵). به اعتقاد استاد مطهری فلسفه در صدد است حقایق را از اعتباریات و وهمیات تمیز دهد. بدیهی است این سعی هنگامی مفید است که ذهن انسان خاصیت ادراک واقعیات را همان طور که هستند داشته باشد و اگر ذهن همیشه اشیا را با شکل و کیفیتی که ساخته و پرداخته خود اوست درک کند، فلسفه بلا موضوع و سعی‌اش بیهوده است. او عینیت آنچه در ذهن است با واقعیت خارجی را به فطرت ارجاع می‌دهد و می‌نویسد:

هر چند هر کس به سبب فطرت خود عملاً برای علم کاشفیت تامه قائل است و تردیدی ندارد که عین آنچه در ذهن است واقعیت خارجی دارد نه چیز دیگر... لکن تشریح فلسفی مطلب یکی از مسائل مهم فلسفه است (همان، ص ۶۲ و پاورقی ص ۱۰۲).

از طرف دیگر، پیشرفت علم تجربی در قرون اخیر بین مسلمانان هم پایه پیشرفت علم در مغرب زمین نبوده، لذا مسائل مطرح شده در خصوص شناخت برای غربیان، برای آنان طرح نمی‌شده است.^۲ در دوره معاصر، به دلیل آشنایی فیلسوفان با افکار فلاسفه غرب، مسئله شناخت در فلسفه اسلامی به طور خاص مطرح شد.^۳ لذا به بخش‌هایی از فلسفه اسلامی توجه شد که پیش از این شاید به عنوان مباحث فرعی مطرح می‌شدند. از جمله این مباحث بحث وجود ذهنی و معقولات ثانیه است.^۴

از آنجا که شناخت‌شناسی در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه مبحث مستقلی نیست، لازم است مباحث مربوط به آن از بخش‌های مختلف آثار حکما استخراج شود. مطابق کاوش‌های مرتضی مطهری این بخش‌ها عبارت است از: مبحث مقولات آنجا که علم را کیف نفسانی می‌دانند؛ مباحث نفس از باب اینکه علم و ادراک جزء معرفت‌النفس است؛ مبحث عقل و عاقل و معقول؛ مبحث کلی و جزئی تا اندازه‌ای که بستگی به عالم ذهن دارد مانند این مسئله که آیا کلی و جزئی در خارج وجود دارد یا نه؛ مبحث اعتبارات ماهیات که برگشت آن به اعتبارات ذهن است، یعنی نوعی شناخت ذهن است، و در نهایت مهم‌ترین بخش، وجود ذهنی و معقولات ثانیه است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۸).

به گفته جوادی آملی در شناخت‌شناسی این امور بررسی می‌شود: ۱. آیا ذهن در مقابل عین وجود دارد؟ اگر ذهن و وجود ذهنی پذیرفته نشود یا با عین و وجود عینی یکسان شمرده شود، هرگز راهی برای شناخت‌شناسی وجود نخواهد داشت، نیز ادراک معدوم‌های خارجی و مسئله خطا و اشتباه قابل توجیه نخواهد بود. ۲. آیا ذهن تنها به انعکاس خارج می‌پردازد؟ اگر چنین باشد، ادراک معدوم‌های خارجی و معقول‌های ثانی امکان‌پذیر نخواهد بود. ۳. اگر ذهن غیر از انعکاس خارج درک دیگری هم داشته باشد، آیا آن درک در شناخت وی از خارج مؤثر است؟ ۴. اگر آن درک در شناخت وی از خارج مؤثر باشد، آیا به عنوان افکار پیش‌ساخته در ذهنش حاضر بوده است؟ اگر چنین باشد این صورت علمی یا بر هیچ موجود خارجی صادق نیست یا بر تمام اشیای جهان منطبق است، زیرا از هیچ موجود خارجی اخذ نشده است (جوادی آملی، ص ۱۰۹-۱۰۳).

مصباح می‌نویسد:

شناخت‌شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیات اولیه تبیین می‌شود، اما سؤال می‌شود کیفیت نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی چگونه است؟ پاسخ این است که اولاً قضایایی که به طور مستقیم مورد نیاز فلسفه است، بدیهی است و در واقع نامگذاری این قضایا به مسائل علم منطقی یا شناخت‌شناسی از باب مسامحه است و اگر کسی ارزش ادراک عقلی را هر چند به طور ناخودآگاه نپذیرفته باشد چگونه می‌توان با برهان عقلی برای او استدلال کرد؟ ثانیاً نیاز فلسفه به اصول منطقی و

معرفت‌شناسی در حقیقت برای مضاعف کردن علم و به اصطلاح برای حصول علم به علم است. لذا نیاز فلسفه به اصول شناخت‌شناسی از قبیل نیاز علوم به اصول موضوعه نیست، بلکه نیاز ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنهاست (آموزش فلسفه، ص ۱۶۰-۱۵۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود فلاسفهٔ مسلمان جایگاه شناخت‌شناسی را بنا به مذاق خود و هماهنگی با اعتقادشان دربارهٔ قطعی بودن تحصیل شناخت و برتری فلسفه بر سایر علوم تعیین کرده‌اند. شناخت در دو حوزهٔ عقل و تجربه مطرح است، اما در این مقاله تنها به شناخت عقلانی می‌پردازیم و بررسی علم (تجربی) شناخت‌شناسی حکیمان مسلمان را به فرصتی دیگر واگذار می‌کنیم. با مسلم گرفتن این فرض که در حکمت متعالیه شناخت عقلی امکان‌پذیر است و فلسفهٔ اولی شریف‌ترین علوم است، این مقاله درصدد پاسخگویی به این پرسش است که دلایلی که صدرالمتهلین و پیروان معاصر او بر اثبات نظریهٔ خود در خصوص یقینی بودن شناخت می‌آورند چیست؟ آیا این ادله مصون از انتقاد و تزلزل‌ناپذیر است یا محل بحث است؟ در این راستا، به مهم‌ترین مباحثی که در حکمت متعالیه در خصوص شناخت مطرح است می‌پردازیم، این مباحث عبارت‌اند از وجود ذهنی و معقولات ثانیه.

وجود ذهنی

در حکمت متعالیه، در بحث از امور عامه، یکی از تقسیمات وجود، تقسیم وجود به ذهنی و عینی است. به اعتقاد حکما، ماهیت همان‌طور که در اعیان به وجود عینی می‌تواند موجود شود و آثار خارجی بر آن مترتب شود، به وجود ذهنی نیز موجود می‌گردد و بر آن ترتب آثار می‌شود. اثر وجود ذهنی علم است. علم به تعریف ملاصدرا عبارت است از وجود مجرد از مادهٔ وضعی (صدرالمتهلین، ج ۳، ص ۲۹۲). فلاسفه علم را به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند. علامه طباطبایی در تعریف این دو قسم می‌گوید:

هر کدام از ما به اشیا خارج از خودمان فی الجمله علم داریم به این معنی آن‌ها نزد ما با ماهیتشان حاضر می‌شوند که این قسم علم حصولی نامیده می‌شود. قسم دیگر علمی است که ما به ذواتمان داریم که خود معلوم با وجود خارجی‌اش نزد ما حاضر است که علم حضوری نامیده می‌شود (نهایه الحکمه، ص ۲۳۷-۲۳۶).

به این ترتیب بحث وجود ذهنی در علم حصولی مطرح می‌شود، زیرا همان طور که خاطر نشان شد در علم حضوری معلوم با وجود خارجی اش نزد عالم حاضر است. مطهری می‌گوید که اگر از عین آغاز کنیم و بگوییم ماهیاتی که در اعیان وجود دارند در ذهن هم وجود می‌یابند، این بحث را وجود ذهنی می‌نامند. اما اگر از ذهن شروع کنیم و منشأ تصورات ذهنی را جهان خارج بدانیم این را وجود عینی می‌دانند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۶۶).

ملاصدرا پیش از بیان اقوال مختلف در باب وجود ذهنی و اثبات آن ابتدا مقدماتی را ذکر می‌کند:

۱. ممکنات دارای وجود و ماهیتی هستند و اثر فاعل به وجود تعلق می‌گیرد و نه به ماهیت؛
 ۲. خداوند نفس انسان را به گونه‌ای خلق کرده که قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را داشته باشد، پس نفس انسان در ذات خود عالم خاصی دارد، واجد جواهر و اعراض مفارق و مادی و سایر حقایق مادی است که آنها را به حصول خودشان مشاهده می‌کند، نه به حصول امر دیگر، والا تسلسل لازم می‌آمد (ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۳).
- او برای اثبات وجود ذهنی دلایلی ذکر می‌کند که مهم‌ترین آن شامل سه دلیل است:
۱. ما معدومات خارجی و بلکه امور ممتنع را تصور می‌کنیم به گونه‌ای که نزد ذهن از باقی معدومات قابل تمیز هستند و تمیز معدوم صرف محال است، پس ضرورتاً آنها وجود دارند و چون در خارج نیستند در ذهن هستند؛
 ۲. بر اشیایی که در خارج وجود ندارند حکم ثبوتی صادر می‌کنیم و «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له»، پس چون موضوع در خارج نیست در موطن دیگر یعنی در ذهن وجود دارد؛
 ۳. ما کلی شیء را در ک می‌کنیم و چون کلی با وصف کلیت در خارج موجود نیست، پس باید در موطن دیگر موجود باشد و آن موطن ذهن است (همان، ص ۲۷۵-۲۷۲).
- تابعان او نیز با همین براهین با اندکی تغییر استدلال می‌کنند (رک. سبزواری، ص ۵۸). علامه طباطبایی نیز همین سه دلیل را در *بدایه الحکمه* (ص ۲۹) ذکر کرده، اما در *نهایه الحکمه* (ص ۳۵-۳۴) دلیل صرافت و کلیت را تحت یک عنوان ذکر کرده است.

در اینجا ممکن است این اشکال طرح شود که ادله وجود ذهنی تنها وجود ذهنی را برای کلیات و معدومات نظیر صرف الشیء اثبات می کنند و نه برای جزئیات موجود. علامه برای دفع این اشکال می نویسد:

شک نیست که جمیع آنچه ما تعقل می کنیم از سنخ واحد است. پس اشیا همان طور که وجودی در خارج دارند و دارای آثار خارجی هستند وجودی در ذهن دارند که بر آنها آثار مترتب نمی شود، ولیکن آثار دیگری غیر از این آثار مترتب می شود (همان، ص ۳۵).

یعنی او به وجدان رجوع می دهد، زیرا ما فرقی بین دو نحو تصور و ادراک نمی یابیم و شک نمی کنیم که همه از سنخ واحدی هستند. پس همه آنها در ذهن موجودند (مصباح، تعلیقه علی النهایه، ص ۶۷-۶۶).

مصباح می گوید حق این است که وجود ذهن و صور و مفاهیم ذهنی با علم حضوری ثابت می شود و نیازی به استدلال ندارد و آنچه به عنوان دلیل و برهان می آید تنبیه است (همان، ص ۶۶).

بررسی ادله وجود ذهنی

ادله وجود ذهنی به اثبات این امر می پردازد که موجودات علاوه بر وجود خارجی (در عالم خارج) دارای وجود ذهنی (در عالم ذهن) نیز می باشند. اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا با این ادله، مطابقت وجود ذهنی ماهیت با وجود خارجی همان ماهیت نیز اثبات می شود؟ علامه طباطبایی معتقد است که حکما اصل ادعا را (مطابقت وجود ذهنی با وجود خارجی در داشتن ماهیت واحد) مسلم گرفته اند سپس در پی نفی قول به اضافه بر آمده اند. شیخ اشراق می گوید اصولاً صدق واژه علم و ادراک مترادف است با آنچه در ذهن و با خارج منطبق است، والا علم و ادراک با نقطه مقابلش که جهل است علی السویه است. او مدعی است این سخن شیخ اشراق برای همه حکما مفروض بوده است و این فرضیه قابل قبول نبوده که وجود ذهنی و علم مطابق با واقع نباشد. برای همین اولین پرسش از سفسطایی این است که آیا اساساً علم و ادراکی در عالم وجود دارد، که اگر پاسخ مثبت باشد، مساوی است با «مطابق بودن» و اگر منفی باشد تساوی علم و جهل است. در اینجا حد وسطی در کار نیست. مطابق نظر او واقع نما بودن علم تحلیلی است و به تعبیری جهل

مرکب برای انسان وجود ندارد چون هر جهل مرکبی هم در واقع علمی است که خودش مصداقی دارد و وقتی به غیر مصداق خود تطبیق شود جهل مرکب نامیده می شود. جهل مرکب همیشه در مرحله تصدیق پیدا می شود، در مرحله تصور یعنی در مرحله وجود ذهنی هیچ خطایی نیست و خطای مطلق وجود ندارد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۲۳، ۳۲۸-۳۲۶).

از نظر مطهری، در وجود ذهنی، این بحث مطرح نیست که آیا وجود ذهنی وجودی مجزا از وجود خارجی است یا نه، زیرا در این تفکیک تردیدی نیست. چون وجود خارجی به ذهن منتقل نمی شود و اگر ذات و ماهیت شیء نیز همچون وجود شیء در ذهن مغایر با ذات شیء در خارج باشد، پس فرقی میان علم و جهل مرکب نخواهد بود، و بشر هرگز توجه به خارج پیدا نمی کرد و صور علمی و ادراکی مانند سایر حالات نفسانی از قبیل درد و لذت و امثال اینها بود. بحث در این است که آیا بین صور ذهنی با ماهیات خارجی تطابق است یا نه (همان، ص ۵۳-۵۲). به اعتقاد او، این همانی ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی از طریق ادله وجود ذهنی ثابت می شود و این امر (حقیقی بودن و مطابق واقع بودن ادراکات انسان) بدیهی است^۵ (همان، ج ۲، پاورقی ص ۸۸؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی ص ۵).

او می گوید ما بین دو طرز فکر قرار گرفته ایم یا بگوییم مطابقت برقرار است یا بگوییم نیست. اگر وجود ذهنی مورد شک واقع شود، وجود همه چیز مورد شک واقع می شود، یعنی تصورات یک حالت نفسانی می شود که فقط ارزش نفسانی دارد.^۶ به گفته مطهری، ذهن از آن جهت که ذهن است حکایتگر واقع است، ارزش آن به دلیل حکایتگری از واقع است، یعنی ارزش آن از واقعیت است نه از آن ذهن (همان، پاورقی ص ۲۹۲). حسن زاده آملی نیز می گوید حکایتگری در وجود ذهنی معتبر است، اما ادله وجود ذهنی تنها بر اثبات صور علمی دلالت می کنند، اما چون حکایتگری فرع بر این صور است، لذا به این ادله تنها ادله اثبات وجود ذهنی گفته می شود (ص ۱۵۹). حکیم سبزواری می گوید که ذاتیات ماهیت در دو وجود ذهنی و خارجی حفظ می شود و این از ادله وجود ذهنی قابل استنباط است (همان، ص ۵۹).

از نظر حکما، در معنی و تعریف شناخت، تطابق ماهوی میان ذهن و خارج وجود دارد. انسان نمی‌تواند تعریف دیگری غیر از این برای شناخت داشته باشد. اگر این تطابق نباشد، دیگر این شناختن نیست، بلکه نشناختن است، یعنی حقیقت علم و آگاهی (نسبت به اشیای خارجی) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است، آن‌گاه که به چیزی علم پیدا می‌کنیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجود می‌یابد؛ فی‌المثل علامه طباطبایی بیان می‌کند:

هر علم با معلوم خود از جهت ماهیت یکی است و از این روی انطباق علم به معلوم از خواص ضروری علم خواهد بود. به عبارتی واضح‌تر واقعیت علم نشان دهنده و بیرون نماست (کاشف از خارج). از این روی، فرض علمی که کاشف و بیرون نما نباشد فرضی است محال و همچنین فرض بیرون‌نما و کاشف، بی‌داشتن یک مکشوف بیرون از خود فرضی است محال (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۳۳).

مطابق این بیان، فلاسفه شناخت را امری بدیهی فرض می‌کنند که نیازی به استدلال ندارد. به عقیده حکما تنها پل "ممکنی" که میان ذهن و عین وجود دارد و سبب می‌شود که رابطه واقع‌بینانه میان ذهن و خارج معنا پیدا کند، رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است. اگر این رابطه را از انسان بگیریم، هر نوع رابطه دیگر، ولو رابطه علت و معلولی را که بخواهیم میان ذهن و خارج برقرار کنیم، اولاً خود رابطه قابل برقرار کردن نیست و ثانیاً به فرض اینکه بپذیریم تنها رابطه علی هست، باز هم پل را خراب کرده‌ایم، یعنی نمی‌توانیم بگوییم علم ارزش دارد کما اینکه برخی فلاسفه غرب به اینجا رسیدند (شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۶۷).

مصباح می‌گوید اثبات مطابقت موجود ذهنی با موجود خارجی مناقشه زیادی دارد. او معتقد است علامه طباطبایی برای اثبات مطابقت وجود ذهنی با وجود خارجی به رد اقوال مبنی بر عدم مطابقت کفایت کرده است (تعلیق علی‌النهایی، ص ۶۶).

حق این است که حکما واقع‌نما بودن شناخت را به عنوان اصل موضوع خدشه‌ناپذیری پذیرفته‌اند و این چیزی است که به نظر می‌رسد استدلال‌پذیر نیست، نه اینکه استدلالی که بر آن اقامه کرده باشند باطل و فاسد باشد. دلایل وجود ذهنی تنها وجود علم را اثبات می‌کند و با آن می‌توان قول به اضافه^۷ را نفی کرد، اما هیچ کدام از ادله‌ای که برای اثبات

وجود ذهنی آورده‌اند مطابقت صورت ذهنی را با صورت خارجی اثبات نمی‌کنند و این چیزی است که برخی از متفکران آن را پذیرفته‌اند. نکته اصلی این است که مسئله اصلی در شناخت مطابقت ذهن با خارج است و نه اثبات وجود ذهنی.

امکان اکتنا ماهیت

حکما معتقدند که ادله وجود ذهنی هم وجود ذهنی را اثبات می‌کند و هم مطابقت ماهوی موجود ذهنی با ماهیت خارجی را. از طرفی هم آنان معتقدند که اکتنا ماهیات یعنی شناختن حد ماهیت از اصعب امور است^۱ که به نظر می‌رسد با ادعای نخست همخوانی ندارد. شیخ الرئیس در آغاز رساله *الحدود* چنین می‌گوید:

اما بعد دوستانم از من خواستند تا تعریف چیزهایی را که مورد خواهش آنهاست برایشان املاء کنم، ولی من به این کار تن ندادم، چون می‌دانستم که تعریف چه به «حد» و چه به «رسم» برای انسان سخت و دشوار است و آن کس که با جرأت و اطمینان این کار را می‌کند سزاوار است که به علت نادانی به «حد» و «رسم» های فاسد برسد (ص ۱۷).

ملاصدرا این سخن ابن سینا را که در ظاهر با مبحث وجود ذهنی منافات دارد تأویل کرده و می‌گوید:

بر افراد نمی‌توان برهان اقامه کرد، زیرا حقیقت هر موجودی تنها با مشاهده حضوری شناخته می‌شود و فصول اشیا و انواع عین صورت خارجی آنهاست، پس حق این است که این فصول تنها با مفهومها و عنوانهایی که بر آنها صادق است شناخته می‌شوند و این مفهومها اگرچه در حد که مشتمل بر جنس و فصل است داخل اند، اما نسبت به حقیقت شیء خارج اند (زیرا قوام حقیقت شیء به آنها نیست) و شیخ در بعضی از مواضع *شفا* بین فصل منطقی و فصل اشتقاقی (حقیقی) تفکیک قائل شده است (فصولی که در حد ذکر می‌شوند فصول منطقی هستند) (*سفار اربعه*، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۲).

علامه طباطبایی نیز در *بدایه* و هم در *نهایه* بین فصل حقیقی و فصل منطقی تفکیک قائل شده است و می‌گوید:

فصل منطقی از همه لوازمی که بر نوع عارض می شود خاص تر و شناخته شده تر است و این فصول در جایگاه فصول حقیقی قرار می گیرند، زیرا دستیابی به فصول حقیقی بسیار صعب است و فصل حقیقی مبدأ اشتقاق فصل منطقی است (با/به الحکمه، ص ۶۱؛ نها/به الحکمه، ص ۸۲).

ملاصدرا برای حل تعارض بین سخن شیخ و ادعای حکما می گوید که سخن شیخ گرچه فی الجمله حق است، اما باید سخن ایشان را مقید کنیم به علم تفصیلی اکتناهی به حدود (یعنی بگوئیم علم تفصیلی اکتناهی به حدود محال است)، زیرا روشن است که اثبات وجود ذهنی ثابت می کند که علم به ماهیات به عینه در هر دو وجود ذهنی و عینی محفوظ است، و این قول به حصول علم به حقیقت اشیاست، البته فی الجمله. اصولاً نفی سفسطه و اثبات علم حقیقی موجب می شود قائل شویم به اینکه می توانیم فی الجمله به حقیقت اشیا علم پیدا کنیم (سفار/اربعه، ج ۱، پاورقی ص ۳۹۱).

حکیم سبزواری نیز در حل این تعارض می گوید:

هنگام شناخت ماهیت اشیا شیء من وجه درک می شود و این برای انسان امکان پذیر است - با توجه به آنچه در مباحث وجود ذهنی گفته شد - و آنچه از دایره توانایی ادراک بشر بیرون است وجه شیء است و اصولاً بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که خود شیخ هم به آن معترف است هر چیزی را که عقل به عنوان ماهیت و علل قوام آن اعتبار می کند ذاتیات آن ماهیت است و ذاتیات ماهیت حقیقت آن است. پس دیگر اشکالی در شناخت شئیت ماهیت پیش نمی آید تا قواعد بسیار مختل شود (همان، ص ۳۹۲).

به این ترتیب، به رغم اینکه خود حکما اکتناهی ماهیت و یا شناخت فصل حقیقی شیء را از اصعب امور یا حتی ناممکن می دانند، اما همچنان بر امکان دستیابی به شناخت یقینی اصرار دارند و چنین شناختی را قابل حصول می دانند، در این خصوص پرسش هایی قابل طرح هستند: اصولاً منظور از ماهیت چیست؟ آیا فقط اشیا طبیعی ماهیت دارند، اشیا مصنوعی چطور؟ در این صورت، آیا کاربردهای اشیا مصنوعی جزء ذاتیات آنها شناخته می شود یا تنها مواد سازنده این اشیا ماهیت آنها را تشکیل می دهد؟ آیا ماهیت همان جنس و فصل است؟ از کجا می توان تشخیص داد حقیقتاً چه ویژگی است که یک نوع را از نوع دیگر ممتاز می کند؟^۹

البته نمی‌توان بزرگان فلسفه و حکمت را در طی تاریخ تفکر متهم به سطحی‌اندیشی و یا تأمل نکردن در این امور ساده کرد. مسئله تفکیک وجود از ماهیت یا یکسانی وجود با ماهیت، اصالت وجود یا اصالت ماهیت، به این سادگی که در بدو امر می‌نماید نیست و این صدرالمতألهمین بود که با تفتن یافتن به این نکته کلیدی و حیاتی در فلسفه، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی بنای عظیم فلسفه خود را بر مبنای اصالت وجود بنیان نهاد.^۱

موضع حکمت متعالیه در مسئله شناخت

اگر بخواهیم بر مبنای تقسیم‌بندی فلسفه غربی سخن بگوییم، فیلسوفان در مبحث شناسایی یا پیرو اصالت عقل هستند یا پیرو اصالت تجربه. می‌توان در این خصوص تفکیک کرد و بین منشأ شناسایی و معیار شناخت قائل به تفاوت شد. فیلسوفان اصالت تجربه هم منشأ و هم معیار را تجربه می‌دانند. فیلسوفان اصالت عقل مانند دکارت هر دو را عقلی می‌دانند و برخی بین منشأ شناسایی و معیار شناخت تفکیک قائل می‌شوند. فیلسوفان مسلمان به پیروی از ارسطو منشأ شناخت را حس می‌دانند، اما ملاک و معیار شناسایی را نه حس و تجربه، بلکه عقل می‌دانند. به این ترتیب، موضع حکیمان مسلمان در باب شناسایی مثل فیلسوفان اصالت عقل در عصر جدید نیست، زیرا این فیلسوفان همچون دکارت قائل به مفاهیم فطری^{۱۱} هستند؛ بر خلاف حکیمان مسلمان که منکر چنین مفاهیمی هستند و می‌گویند همه علوم ادراکات منتهی به حس هستند، حتی معقولات ثانیه نیز منشأ انتزاعشان معقولات اولیه است که خود ناشی از حس هستند.

در سفر بحثی با عنوان «تعقل معقولات ذاتی نفس انسان یا از لوازم ذات او نیست» وجود دارد و بحث دیگری نیز با عنوان «یادگیری از طریق تذکر نیست» مطرح شده که در این دو بحث ذاتی بودن علوم یا فطری بودن آنها رد شده است. البته در این بحث تنها عقیده افلاطون مورد توجه قرار گرفته است، اما وقتی ذاتی نبودن علوم اثبات شود مذهب «اصالت عقل اروپایی» نیز رد می‌شود. ملاصدرا می‌گوید که ذاتی بودن معقولات برای نفس از کسانی نقل شده که به قدیم بودن نفوس ناطقه معتقدند. گرچه افلاطون که از حکمای بزرگ است چنین نظریه‌ای دارد، اما می‌توان نظریه او را حمل بر رمز دقیقی کرد

که اکثر مردم نمی‌فهمند. سپس روش مشائیان را در اثبات ذاتی نبودن معقولات برای نفس ذکر و در نهایت نظر خویش را بیان می‌کند (سفار اربعه، ج ۳، ص ۴۹۰-۴۸۷).

خواجه در جوهرالنصید می‌گوید که حواس مفید رأی کلی نیستند، در حالی که منشأ تصورات کلی و تصدیقات اولیه می‌باشند؛ بنابراین کسی که حسی را فاقد باشد علم مربوط به آن حس را ندارد و شارح در شرح سخن خواجه می‌گوید که ذهن در ابتدای خلقت از تمام علوم خالی است، مانند ذهن کودکان و در عین حال پذیرای همه آنهاست، پس کسی که امر جزئی را حس کند مستعد ادراک کلی است. به این جهت، معلم اول گفته است کسی که حسی ندارد، فاقد علمی است که از همان حس حاصل می‌شود (جوهرالنصید، ص ۲۸۶).

حل مشکل شناخت با بهره‌گیری از معقولات ثانیه

هر چند در تاریخ فلسفه اسلامی شک‌گرایی مکتب قابل‌اعتنایی نبوده است و همواره این گروه به سوفسطایی‌گری متهم می‌شده‌اند، اما با ورود تفکر فلسفی غرب مشکلات و مسائل آنان برای متفکران و فیلسوفان مسلمان نیز مطرح شد، لذا در پی چاره‌جویی و پاسخگویی برآمدند. با توجه به اینکه مفاهیم فطری نزد حکمای اسلامی مردود است، نمی‌توان برای حل مشکل شناخت به شیوه عقل‌گرایان اروپایی نظیر دکارت تمسک جست. از طرفی سرانجام تجربه‌گرایی هیومی نیز شک‌گرایی است. به قول مطهری، اگر شناخت را به معقولات اولیه محدود بدانیم، بر ما همان خواهد رفت که بر هیوم رفت. مشکل اینجاست که با معقولات اولیه علم به دست نمی‌آید. پس معرفت از کجا حاصل می‌شود (شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۹۳-۸۴)؟ از طرفی، کانت نیز تنها معرفت علمی را امکان‌پذیر دانسته و معرفت مابعدالطبیعی را امکان‌ناپذیر اعلام کرده است، زیرا در تفکر کانتی شناخت ذوات و اشیای فی‌نفسه برای فاهمه انسان امکان‌ناپذیر است.^{۱۲} این بن‌بستی است که به اعتقاد مرتضی مطهری جز در فلسفه اسلامی گشوده نشده است. راه باز شدن بن‌بست از نظر او این است که میان ماده و صورت شناخت قائل به بیگانگی نشویم.

اگر بگوییم معقولات ثانیه^{۱۳} از معقولات اولیه انتزاع می‌شود، مشکل شناخت حل می‌شود، یعنی همان معقولات که عین همان ماهیات‌اند که در خارج بوده‌اند و حالا در

ظرف ذهن وجود پیدا کرده‌اند از آن جهت که در ظرف ذهن وجود دارند این صفات و خواص را به خود گرفته‌اند؛ یعنی اینها همان امور خارجی هستند، ولی ذهن وقتی اینها را در ظرف خودش می‌آورد نحوه وجود خاص ذهنی به اینها می‌دهد و این خواص در ذهن برای همین چیزهایی که رابطه عینیت با خارج دارند پیدا می‌شود. معقولات اولیه مایه شده‌اند برای اینکه ذهن معقولات ثانیه را بسازد. البته این ساختن انتزاعی نیست، بلکه باید به آنها برسد، به این نحو که ماهیت در خارج به حسب وجودش احکامی دارد و در ظرف ذهن همین ماهیت موجود به وجود ذهنی می‌شود و به حسب این مرتبه وجودی وضع دیگری دارد، یعنی آن احکام ذهنی احکام همین شیء است در ظرف وجود ذهن، کانال ارتباطی ذهن با خارج هم از همین طریق است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۹۳-۸۴).

بنا به گفته مطهری اگر وجود ذهنی را انکار کنیم معقولات ثانیه هم بی ارزش خواهد شد، لذا ارزش مسئله وجود ذهنی در باب معرفت از اینجا به دست می‌آید. او می‌گوید این اصل که علامه بیان می‌کند، «برای ذهن محال است که به واقعیتی نرسیده باشد و بتواند از آن واقعیت به نحوی صورتی داشته باشد»، اصل صحیحی است (همان، ص ۸۶).

علامه طباطبایی در خصوص حل مشکل شناخت معتقد است که چون هر علمی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را دارد و صورت آن است باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته باشد.^{۱۴} این علم غیر منشأ آثار بوده و از این رو ما باید به واقعی منشأ آثار که منطبق علیه اوست رسیده باشیم. یعنی همان واقع را به علم حضوری یافته باشیم و آن گاه علم حصولی یا بلاواسطه از آن گرفته شود و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام داده باشد.^{۱۵} خلاصه اینکه علم حضوری است که به واسطه سلب منشائیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود و بدیهی است چیزی که غیر ما و خارج ماست، عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هر چیز را بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقة وجود باید بوده باشد. پس علم خودمان را به خودمان بررسی می‌کنیم. خودمان (من) از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم و مشهود ما چیزی است واحد و خالص که هیچ گونه جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد. وقتی همه کارهایی که با قوای دراکه انجام می‌گیرد مشاهده کنیم خواهیم دید که آنها پدیده‌هایی هستند که به حسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود ما نسبت دارند به نحوی که فرض انقطاع نسبت با فرض نابودی آنها

یکی است. مثلاً اگر از مطابق خارجی واژه «شنیدنم» مطابق خارجی جزء میم را جدا کنیم دیگر مطابقی برای بقیه کلمه نداریم و این رشته کارها را با خودشان تشخیص می‌دهیم نه با چیزی دیگر، یعنی خودشان را بی واسطه می‌فهمیم (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۹۶-۱۹۰).

نتیجه‌گیری

در فلسفه اسلامی بحث شناخت از بحث وجود و ماهیت انفکاک ندارد. در مبحث وجود ذهنی چنین فرض می‌شود که ماهیت به دو وجود موجود است، وجود ذهنی و وجود خارجی و فرض بر این است که بین ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی مطابقت هست، یعنی عین همان ماهیت که در خارج است به ذهن می‌آید. اما نکته اساسی اینجاست که در حکمت متعالیه بنا به اصل مهم «اصالت وجود» آنچه در خارج است وجود است و ماهیت امری اعتباری است و به عبارتی ماهیت حد وجود است. چگونه است که یک امر اعتباری مانند ماهیت می‌تواند در وجود ذهنی از چنان اصالت و اهمیتی برخوردار باشد که شناخت را امکان پذیر سازد؟! از طرفی بنا به گفته خود حکما وجود نمی‌تواند با حفظ آثار خارجی به ذهن حلول کند. به نظر می‌رسد بحث وجود ذهنی بیشتر بر مبنای «اصالت ماهیت» است تا اینکه بر مبنای «اصالت وجود»، زیرا همان طور که ذکر آن رفت از نظر ملاصدرا ماهیات در اعیان موجود نیستند و در واقع جعل به آنها تعلق نمی‌گیرد و جز وجود چیز دیگری بهره‌ای از هستی ندارد. ماهیت حد وجود است و حد امری عدمی است و نه وجودی. در این تردیدی نیست که بشر در آرزوی وصول به معرفتی یقینی و تزلزل‌ناپذیر است، اما به نظر می‌رسد محدودیت‌هایی که او را احاطه کرده است به راحتی زدودنی نیست. بسیاری از امور حسی و مادی وجود دارد که بشر با قوای حسی خود قادر به ادراک آن نیست (نظیر بعضی از اصوات با فرکانس‌های خاص، بعضی امواج نورانی و...) پس به طریق اولی این محدودیت‌ها در ادراکات عقلی هم وجود دارد.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت در خصوص مابعدالطبیعه و شناخت عقلی ابتدا بحث معقولات اولیه مطرح است که از نظر حکما بنا به ادله وجود ذهنی، ماهیت به دو وجود موجود می‌شود یکی وجود عینی و دیگری وجود ذهنی و بین ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی مطابقت برقرار است، اما از طرفی به قول مطهری با معقولات اولیه نمی‌توان به فلسفه دست یافت. مفاهیم فلسفی همچون امکان، ضرورت، علیت و... هیچ کدام معقول اولی نیستند. در اینجا راه حل مطهری این است که از آنجا که معقولات اولیه منشأ انتزاع معقولات ثانیه فلسفی هستند و معقولات اولیه نیز به دلایل وجود ذهنی با آنچه در عالم خارج است مطابقت دارند، لذا عینیت شناخت محرز و مابعدالطبیعه امکان‌پذیر می‌شود. می‌توان پذیرفت که معقولات ثانیه از معقولات اولیه انتزاع می‌شود، اما همان طور که مؤکداً ذکر شد، مشکل اصلی شناخت همان معقولات اولیه است و همه مشکلات از همین جا ناشی می‌شود که چه دلیلی برای مطابقت وجود دارد. همان طور که دیدیم هیچ یک از حکما دلیلی بر این موضوع طرح نکرده‌اند و این مسئله به عنوان اصل موضوع و یا یک امر بدیهی لحاظ شده است. بدیهی دانستن شناخت در واقع پاک کردن صورت مسئله است و نه حل آن. از آنجا که معقولات ثانیه مبتنی بر معقولات اولیه هستند، اگر اشکال مربوط به مطابقت ذهن با خارج مطرح باشد معقولات ثانیه نمی‌تواند مشکلی را حل کند. مطهری می‌گوید ما بین دو طرز فکر قرار گرفته‌ایم یا بگوییم مطابقت برقرار است (که مکتب جزم و یقینی بودن شناخت است) و یا بگوییم مطابقت برقرار نیست (که منتهی به شک گرای است)، اگر مسئله وجود ذهنی مورد شک واقع شود، وجود همه چیز مورد شک واقع می‌شود. در نتیجه باید مطابقت را بدیهی یا اصل موضوع فرض کرد، اما برخلاف این عقیده به نظر می‌رسد راه سوم هم وجود داشته باشد. فیلسوفان معرفت‌شناس هیچ یک از این دو راه را انتخاب نکرده‌اند، نه اصالت واقع خام را و نه شک‌گرایی افراطی را. راه سوم نه به نفی حکمای سلف و نه به اثبات بی‌چون و چرای همه عقاید و نظریات آنان می‌انجامد، بلکه نتیجه آن بهره‌مندی صحیح از منابع غنی حکمت و ادامه دادن تأملات فلسفی حکما با رویکردهای جدید است. ارائه راه حل برای مسئله شناخت موضوع یک پژوهش مستقل است و این مقاله تنها به نقادی نظریه شناخت در حکمت متعالیه می‌پردازد تا متفکران با عنایت به اشکالات موجود به پاسخ مناسب بیندیشند.

توضیحات

۱. مطهری نیز به این دو دلیل اذعان دارد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، پاورقی ص ۲۶۲)، اما به اعتقاد برخی دیگر از جمله مصباح، دلیل این امر ثبات و تزلزل ناپذیری موضع عقل در فلسفه اسلامی است (مصباح، آموزش فلسفه، ص ۱۳۵).
۲. حکما اصولی را که در بعضی از براهین فلسفی مقدمه (صغرای قضیه) واقع می شود، اصل موضوع می نامند و معتقدند براهین خالص فلسفی از این اصول بی نیازند و در حقیقت فلسفه نیاز عمده ای به علوم ندارد. به گفته مطهری اموری که با تجربه اثبات می شود - مانند امور حسی - در ردیف مبادی فلسفه است، نه در ردیف مسائل فلسفه که تنها درباره امور نظری و غیر بدیهی بحث می کند. از نظر فلاسفه تجربیات یکی از بدیهیات شش گانه است، پس به هیچ وجه اثبات وجود یک میکروب از طریق تجربه، یک مسئله فلسفی به شمار نمی رود (مطهری، مجموعه آثار، ص ۲۴۱). البته در این ادعای حکما می توان مناقشه کرد که رابطه فلسفه و علم نیاز به بحث فراوان دارد، اما نکته محل تأمل اینجاست که فلاسفه مسلمان نیز پذیرفته اند علم می تواند برای فلسفه طرح مسئله کند و برای متمیم آن باید گفت علم می تواند در خصوص اموری که در آن فلسفه در مورد دنیای خارج بحث می کند شک ایجاد کند؛ به همین دلیل پیشرفت علم در غرب مسائل بسیاری را برای فیلسوفان به وجود آورد، طوری که حتی در فیزیک جدید به اصل علیت که در نظر حکمای مسلمان از خدشه ناپذیرترین اصول است، خدشه وارد کرده اند.
۳. علامه طباطبایی نخستین کسی است که به طور مستقل به این مسئله پرداخته و در اصول فلسفه و روش رئالیسم مقالاتی را به این مبحث اختصاص داده است. بعد از ایشان بیشترین مساعی از آن مرتضی مطهری است. بیشتر پیروان معاصر حکمت متعالیه در طرح بحث و نحوه ارائه در حقیقت تابع ایشان هستند. مطهری به کرات می گوید: «ما تا ذهن را نشناسیم نمی توانیم فلسفه داشته باشیم». به عبارتی ایشان شناخت شناسی را مقدم بر مابعدالطبیعه دانسته است. جوادی آملی نیز می گوید شناخت شناسی در مقام اثبات بعد از بسیاری از مسائل عقلی قرار دارد، زیرا مقدمات فراوانی دارد که بدون تحصیل

- آنها مسئله شناخت دشوار خواهد بود، ولی از نظر ثبوت بر همه آنها مقدم است، زیرا تا نظریه معرفت حل و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نشود هرگز طرح مسائل فلسفی و کلامی و... سودی ندارد (جوادی آملی، ص ۵۷). به وضوح می توان تأثیر کانت را بر این اظهارات یافت. کانت نخستین فیلسوفی بود که به صراحت بیان کرد تا توانایی عقل انسان در شناخت حقایق مابعدالطبیعه سنجیده نشود، نمی توان به طرح مسائل مابعدالطبیعی پرداخت: «همه متعاطیان مابعدالطبیعه مادام که پاسخ رضایت بخشی به این پرسش که شناسایی های تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است نداده اند رسماً و قانوناً از سمت خود معلق اند» (کانت، ص ۱۱۴).
۴. به گفته مطهری نظریات فلاسفه غرب در باب مسئله شناخت در فهم آنچه فلاسفه اسلامی در باب معقولات اولیه و معقولات ثانیه منطقی گفته اند نقش مؤثری داشته است (شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۱-۷۰).
۵. از مطهری پرسش می شود اگر بدیهی است، پس چرا استدلال آورده می شود.
۶. امور نفسانی ربطی به عالم ذهن ندارند، مثلاً ماهیت لذت درونی است، لذا نباید بین امور نفسانی و ذهنی خلط کرد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، پاورقی ص ۸۸ و ۲۹۲).
۷. برخی از اصل، وجود ذهنی را انکار کرده اند و گفته اند که علم اضافه بین نفس و خارج است، که با اولین دلیل اثبات وجود ذهنی قول به اضافه نفی می شود. برخی دیگر قائل شده اند شیخ ماهیت شیء در ذهن نقش می بندد و نه عین ماهیت و البته شیخ با خود شیء مغایر است. اشکال این نظریه این است که به سفسطه می انجامد (طباطبایی، *بدایه الحکمه*، ص ۳۱).
۸. علم علاوه بر تقسیم به حصولی و حضوری دارای یک تقسیم ثانوی دیگر نیز هست. از این لحاظ که علم به شیء یا علم است به تمام حقیقت و ذات و یا علم است به وجهی از وجوه معلوم. اولی را علم به کنه و دومی را علم به وجه می گویند. این قسمت اختصاصی به علم حصولی ندارد، بلکه در علم حضوری اشراقی نیز محقق است. علم به کنه در علم حصولی عبارت است از حصول صورت تمام ذات یا ذاتیات شیء در نزد مدرک، مانند صورت حیوان ناطق که تمام ذاتیات انسان است و علم به وجه در علم حصولی عبارت است از حصول صورت های خاصی از خواص شیء در نزد مدرک،

مانند حصول صورت ضاحک و کاتب نزد مدرک، از آن حیثیت که خاصه‌ای از خواص انسان‌اند. البته علم به ضاحک و کاتب اگرچه از حیثیت مذکور علم به وجه است ولیکن نظر به خود معنی ضاحک و کاتب علم به کنه است (مدرس زنوزی، ص ۸۵-۸۲).

۹. البته حتی اگر بپذیریم که موجودات در عالم واقع دارای مابه‌الاشتراک (جنس) و مابه‌الافتراق (فصل) هستند، خود این نظریه مبنی بر پذیرش نظریه ثبات انواع (نظریه ارسطو در زیست‌شناسی) است و در صورت پذیرش تکامل انواع (نظریه داروین در زیست‌شناسی) بحث به گونه دیگری است.

۱۰. صدرالمألهین در *سفار* می‌نویسد: «به اعتقاد ما بنا بر اینکه ماهیات در اعیان موجود نیستند و در واقع جعل به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و جز وجود چیز دیگری بهره‌ای از هستی ندارد صورت هر چیزی همان نحوه وجود خاص آن است و وجود داشتن ماهیات در اعیان عبارت است از نوعی اتحاد با وجود» (*سفار*، رابعه، ج ۱، ص ۳۳۲). مطهری می‌گوید: «ولی خواه به کنه ماهیت اشیا پی ببریم، خواه پی نبریم اشیا در واقع و نفس‌الامر دارای ماهیت هستند و علاوه بر هستی یک چستی دارند و به همین دلیل اجناس و انواع متعدد در عالم هست» (*شرح مختصر منظومه*، پاورقی ص ۳۶-۳۵).

۱۱. واژه ادراکات فطری در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی استعمال می‌شود: الف. ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان است، از قبیل اعتقاد به جهان خارج؛ ب. ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است، هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است، از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند، ولی به علم حصولی هنوز معلوم نشده‌اند. به عقیده ملاصدرا فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است؛ ج. در باب برهان منطقی به قضایایی که برهانشان همواره همراه آنهاست و هیچ وقت در نفس حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست «فطریات» می‌گویند؛ د. ادراکات و تصوراتی که ذاتی عقل است و هیچ گونه استنادی به غیر عقل ندارد. ادراکات فطری به معنای چهارم مورد انکار حکمای مسلمان است و در عین حال، اینان به تصورات و تصدیقات فطری به معنای اول معتقدند. در فلسفه غربی بین این دو جهت تفکیک نشده است،

یعنی قائلان به تصورات فطری به معنای اول همان‌ها هستند که به فطریات به معنای چهارم قائل هستند و تمام کسانی که منکر فطریات به معنای چهارم هستند، منکر فطریات به معنای اول هم هستند (رک. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی ص ۲۶۳-۲۶۲).

۱۲. مطهری می‌گوید کانت و هگل از راهی وارد شدند که با اینکه راهشان صواب نبود، اما می‌دانستند با معقولات اولیه علم حاصل نمی‌شود (شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۱-۷۰).

۱۳. در *اسفار اربعه* مبحث مستقلی با عنوان «معقولات ثانیه» مطرح نشده، اما در برخی موارد بنا به ضرورتی که پیش آمده در خصوص معقولات ثانیه نیز بحث شده است. به عنوان مثال در فصل دوم از مرحله دوم در *اسفار اثبات* می‌شود وجود از معقولات ثانیه فلسفی است و به همین مناسبت، بحثی در باب معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی می‌شود. به گفته صدر المتألهین معقولات ثانیه مستند به معقولات اولیه هستند. معقولات ثانیه به معنای اعم (که شامل معقولات ثانیه فلسفی و منطقی می‌شود) شامل دو صنف قضیه می‌شود: قضایای ذهنی و قضایای حقیقی (رک. صدر المتألهین، *اسفار اربعه*، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۲). به تعبیر مطهری معقولات اولیه اقسام وجود و معقولات ثانیه احکام وجود هستند. معقولات ثانیه بر خلاف معقولات اولیه مسبوق به احساس و تخیل و در نتیجه مسبوق به جزئیت نیستند. جوادی آملی می‌گوید در صورتی می‌توان گفت معقولات اولیه مسبوق به احساس هستند که حس توسعه داده شود و شامل احساس باطنی که همان شهود نفس نسبت به ذات جوهری خویش است نیز بشود (شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۸۹). معقولات ثانیه از امور عامه هستند و اگر نبودند فلسفه به معنای حقیقی نداشتیم. فرق عمده انسان با حیوان از جهت درک معقولات ثانیه است (مطهری، شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۱۱۹؛ همو، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۶۳-۶۲). از نظر حکما آنچه ذهن را فوق العاده غنی می‌کند تنها تعمیم و کلیت دادن به مفاهیم نیست، بلکه معقولات ثانیه اصول اولیه فکر انسان است، زیرا مثلاً اگر از درخت، سنگ، حیوان و... تصویری نداشتیم باز هم می‌توانستیم فکر کنیم، ولی اگر از هستی، نیستی، ضرورت، امتناع و... تصویری نداشتیم، نه می‌توانستیم

فکر کنیم و نه می توانستیم علم داشته باشیم (همو، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۰).

۱۴. در اینجا علامه واقع نما بودن شناخت را اثبات نمی کند، بلکه آن را پیش فرض می گیرد، یعنی از خاصیت علم به صورت بدیهی واقع نما بودن آن را نتیجه می گیرد. ۱۵. به گفته مطهری، علامه از اثبات اینکه هر علم حصولی به یک علم حضوری برمی گردد می خواهد مسئله آمپریسم - راسیونالیسم را حل کند. قداما می گفتند هیچ چیز در عقل نیست الا اینکه قبلاً در حس بوده است. تفاوت آنها با نظریه حسیون اروپا در این است که حسیون می گویند عقل حداکثر کاری را که می کند تعمیم و کلیت دادن به امور محسوس است و کلی را همان جزئی ساییده شده می دانند، اما حکمای اسلامی معتقدند عقل ابتدا به ساکن قدرت ساختن مفهوم را ندارد اما قدرت ساختن مفهوم به معنای اینکه عین صورت اولی را تعمیم دهد و نیز به معنای اینکه یک مفهوم را پایه قرار دهد و از آن مفهوم دیگری را بسازد دارد. یعنی اول یک مفهوم را کلی می کند بعد از آن مفهوم دیگری را استنتاج می کند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، پاورقی ص ۳۳۰-۳۲۹).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، حدود یا تعریفات، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- جوادی آملی، عبدالله، شناخت شناسی در قرآن، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰.
- حسن زاده آملی، حسن، تعلیقه بر شرح المنظومه قسم الحکمه: غررالفرائد و شرحها، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، قم، نشر ناب، ۱۴۱۷ق.
- سبزواری، ملاهادی، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایز تسو، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، سفار اربعه، ج ۱ و ۳، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۳۶۴.
- _____، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- _____، *بدایه الحکمه*، تصحیح و تدقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴.
- طوسی، نصیرالدین، *الجواهر النضید با شرح علامه حلی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۷۲.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- مدرس زنوزی، ملاعبداله، *لمعات الهیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، ۱۳۶۴.
- _____، *تعلیق علی النهایه الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
- مطهری، مرتضی، شرح مختصر منظومه، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.
- _____، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، چ ۶، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، چ ۴، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، *مجموعه آثار*، ج ۷، چ ۳، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بازتاب اندیشه‌های کلامی شیعه در آثار سنایی غزنوی

دکتر خدا بخش اسداللهی*

چکیده

سنایی از جمله شعرای بزرگ زبان فارسی است که از معتقدات کلامی و دینی بیشتری در آثار خود بهره برده است. با وجود تسلط مذاهب اهل سنت همچون اشاعره و حنفیه، در زمان و محیط زندگی سنایی، باورهای کلامی شیعه در آثار این حکیم بازتاب گسترده‌ای دارد؛ به گونه‌ای که بسیاری از اصول اعتقادی این گروه را با اشراف کامل، در کنار برخی از اصول اعتقادی دیگر فریق ذکر کرده و از آن‌ها به عنوان حقایق کلامی و دینی دفاع نموده است. این مقاله در پی آن است که نشان دهد سنایی در ضمن اشعار عرفانی و دینی خود، به بحث‌های کلامی، به ویژه کلام شیعه به طور گسترده، پرداخته است و در بسیاری از موارد آن را بر معتقدات دیگر فرقه‌ها ترجیح می‌دهد. برای همین منظور، ابتدا بحث توحید، که در آن با رد «رؤیت» و گرایش به تأویل و باطن قرآن، از اصول اعتقادی اشاعره دور و به باورهای شیعه نزدیک می‌گردد، مطرح شده است. پس از آن، موضوع «امامت»، که در آن با ذکر دلایل عقلی و نقلی ولایت و جانشینی علی (ع) را از پیامبر اکرم (ص) می‌پذیرد و نسبت به دوستان و خاندان وی تولی و نسبت به دشمنان او تبری می‌جوید، مورد توجه قرار می‌گیرد. سپس در زمینه ایمان که وی با تأکید بر عنصر «اقرار به عمل»، آن را

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی
asadollahi@mua.ac.ir

همچون عنصر «تصدیق به قلب»، از ارکان اصلی تشکیل دهنده ایمان می‌شمارد، سخن به میان می‌آید.

البته در سایر زمینه‌های کلامی نیز نظیر عدل، لطف، معرفت الله بالله، نظام احسن و ... که حاکی از نگرش شیعی وی می‌باشد، با تکیه بر شواهد کافی از اشعار او و با مراجعه به منابع معتبر کلامی بحث نموده‌ایم تا مشخص گردد که سنایی با تحقیق و بدون هیچ گونه تعصبی، همان گونه که حقایق کلامی فرقه‌های دیگر را می‌پذیرد، به حقایق مهم کلامی در نزد شیعه اقرار می‌کند. در حقیقت، آنچه از مباحث کلامی وی بر می‌آید، آن است که قصد دارد با طرح، گردآوری و ارائه معتقدات کلامی فرقه‌های گوناگون، به خصوص شیعه و اشاعره، در آثار خود، بین آن گروه‌ها تقریب به وجود آورد.

واژگان کلیدی: سنایی، کلام شیعه، معتقدات اشعری، تقریب بین مذاهب.

مقدمه

شیعه در لغت به معنی پیروان و تابعان شخص معین، تفکری عربی است که در ارادت به علی (ع) و خاندان وی و بنی هاشم و تنفر از بنی امیه خلاصه می‌شود؛ بعدها این طرز تفکر مورد قبول ایرانیان و موالی قرار گرفت و آنان که از ظلم و ستم بنی امیه رنجیده بودند، خود را با خاندان علوی و بنی هاشم همدرد و مظلوم یافتند و به آنان پیوستند (مشکور، تاریخ شیعه، ص ۴۰). می‌توان گفت: فرقه هاشمیه نخستین فرقه شیعه بود که پیام انقلابی خود را در ایران منتشر ساخت و تا پایان دوره امویان پیروان بی شماری را برانگیخت (مادلونگ، ص ۱۲۷).

گروه شیعه، هم از روی نصّ جلی و هم خفی به امامت علی (ع) قائل‌اند و می‌گویند: امامت از خاندان وی بیرون نخواهد رفت و اگر گاهی امامت از دست ایشان خارج شود، به سبب ظلم غاصبان یا تقیّه امامان از دشمنان بوده است (مشکور، تاریخ شیعه، ص ۳۹).

همچنین معتقدند:

امامت امری مصلحتی و سیاسی نیست که با تعیین امت صورت گیرد؛ بلکه آن قضیه‌ای اصولی است که پایه دین به شمار می‌رود و بر پیغمبر (ص) جایز نبود که از تعیین امام غافل باشد و تعیین امام را به عامه مردم واگذار کند (همان‌جا).

در دوره سنایی، مذهب «شیعه اثنی عشری» در کنار مذاهب دیگر، نظیر «اشعری»، «حنفی»، «شیعه اسماعیلیه» از مذاهب قدرتمند و رو به رشد بوده است. برخی از معتقداتی که وی در آثار خود، به خصوص، «حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه» و گاهی دیوان بیان می کند، بر اساس مذهب «شیعه» است؛ البته وی در آن دوره که دوره غلبه «اشاعره» و سخت گیری های مذهبی آنان علیه «شیعه»، به ویژه، «اسماعیلیه بود، به «شیعه» علی (ع) بودن متهم بوده است (سنایی، مکاتیب، ص ۱۲۰).

سنایی و معتقدات کلامی شیعه

۱. توحید افعالی

مراد از این توحید آن است که همه ذات ها، بلکه تمام کارها به مشیت و اراده خدا صورت می گیرد و به نحوی خواسته ذات مقدس اوست. «معتزلیان» از آن جهت که انسان را در تمام کارهای خود مختار و دارای اراده می دانند، منکر این توحیدند. «توحید افعالی» «اشاعره» نیز بدان معناست که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست و همه آثار مستقیماً از سوی خداست، بنابراین خالق مستقیم افعال بندگان، حق تعالی است. البته این عقیده، بیان کننده «جبر» می باشد؛ اما «توحید افعالی» مورد نظر «شیعه» آن است که ضمن اصالت قائل شدن برای نظام اسباب و مسببات و قائم بودن هر اثری به سبب نزدیک خود، قائم به ذات پروردگار است و این دو قیام در طول همدیگراست، نه در عرض یکدیگر (مطهری، ص ۶۶-۶۷).

سنایی ضمن اصالت دادن به نظام اسباب و مسببات و قائم بودن هر اثری به سبب نزدیک خود، آن را قائم به ذات پروردگار می داند:

تو نکوکار باش تا برهی با قضا و قدر چرا ستهی؟

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۹۲)

تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک برک توت است که گشته است به تدریج

اطلس

(دیوان، ص ۳۰۸)

تو به قوت خلیفه ای به گوهر قوت خویش را به فعل آور

آدمی را میان عقل و هوا اختیار است شرح کرنا
از عبیدان تو راه برده چرا اختیار اختیار کرده تو را
تا تو از راه خشم و فلاشی یا ددی یا بهیمه‌ای باشی

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۱۵۵)

و هم بر این اعتقاد است که همه آثار و افعال از سوی خداست:

جبر را ما رمیت کن از بر بازدان از رمیت سر قدر

(همان، به تصحیح رضوی، ص ۱۶۴)

علت رزق تو به خوب و به زشت گریه ابر نی و خنده کشت
بی سبب رازقی یقین دانم همه از توست نام و جانم

(همان، ص ۱۰۷)

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر که نوشته است همه بوده و نابوده در آن

(دیوان، ص ۴۴۲)

انقیاد آرا را مسلمانی به حکم او از آنک برنگردد ز اضطراب بنده تقدیر قدر

(همان، ص ۲۸۸)

این بیانات سنایی، همان اعتقاد شیعه به توحید افعالی است.

عدم رؤیت

سنایی به صراحت می‌گوید که خدا نه در دنیا و نه در آخرت، با چشم سر قابل رؤیت نیست. همچنین معتقد است که علم محدود ما از رؤیت ذات او بی‌خبر است و در برخی از ابیات، برای اثبات ادعای خود به ناکامی موسی (ع) در دیدار خدا استناد می‌کند:

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم

(همان، ص ۳۸۸)

عقل آلوده از پی دیدار آر نی گوی گشته موسی وار

چون پدید آمد از تجلی پیک گفت در گوش او که تبتُ اَلیک

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۹)

چنین اعتقادی با اصول توحیدی «اشاعره» که به امکان «رؤیت» خدا در دنیا و وقوع آن در آخرت قائل‌اند (شهرستانی، ص ۱۰۰؛ صدر حاج سیدجوادی و همکاران، ص ۱۸۶)، متناقض

و با معتقدات «معتزله» و «شیعه» موافقت دارد که چنین اعتقادی را رد می‌کنند (حلی، الباب الحادی عشر، ص ۲۳-۲۲؛ صدرحاج سیدجوادی و همکاران، ص ۱۸۶).

گرایش به تأویل متشابهات

اشاعره به ویژه، «مجسمه»، «مشبهه» و «کرامیه» به تجسیم قائل بودند و به ظاهر الفاظی چون: «رجل»، «ید»، «نزول»، «اصبعین»، «کرسی»، «عرش» و... اعتقاد داشتند؛ اما سنایی این معتقدات باطل را می‌گوید و چنین نسبت‌های ناروایی را به حق تعالی ناشایست می‌داند و می‌گوید که منظور از «استوی علی العرش» این نیست که او را به مکان محدود کنی، بلکه باطن آن مراد است:

ای که در بند صورت و نقشی	بسته «استوی علی العرش»
صورت از مُحدثات خالی نیست	درخور عزز لایزالی نیست
ز آنکه نقاش بود و نقش نبود	استوی بود و عرش و فرش نبود
«استوی» از میان جان می‌خوان	ذات او بسته جهات مدان
کاستوی آیتی ز قرآن است	گفتن لامکان ز ایمان است
عرش چون حلقه از برون دراست	از صفات خدای بی خبر است

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۶۵)

همچنین در جایی با استناد به قرآن کریم، «تجسیم» و «تشبیه» را از ذات پروردگار نفی می‌کند و معتقد است که اگر تخت یا خانه‌ای برای وی نسبت می‌دهند، برای احترام گذاشتن و شناساندن وی به بندگان می‌باشد:

در صحنه کلام مسطور است	نقش و آواز و شکل از او دور است
ینزل الله است در اخبار	آمد و شد تو اعتقاد مدار
رقم عرش بهر تشریف است	نسبت کعبه بهر تعریف است

(همان، ص ۶۶-۶۵)

در ابیات زیر بیان می‌نماید که مراد از الفاظ متشابهی مانند: ید، وجه، آمدن، نزول، قدمین، اصبعین و... ظاهر آنها نیست، بلکه مقصود، حقیقت و باطن آنهاست و آن هم از دسترس عقل‌های معمولی به دور است:

ید او قدرت است، وجه بقاش آمدن حکمش و نزول عطاش
قدمینش جلال قهر و خطر اصبعینش نفاذ حکم و قدر

(همان، به تصحیح حسینی، ص ۴)

بنابراین به اعتقاد سنایی، کسانی که در مرتبه پایین عقل قرار دارند، باید از سخن گفتن و در واقع، از «تأویل» آن خودداری کنند و تمثیل معروف «کوران و فیلان» را در تقریر همین معنی ذکر می‌نماید، ولی نسبت به آنانی که از نظر کمال عقل و فهم، در مرتبه‌ای فراتر از انسان‌های معمولی قرار دارند، هشدار می‌دهد که در ظواهر آیات متشابه گرفتار نشوند، زیرا این امر موجب گمراهی و محروم شدن از دستیابی به حقیقت قرآن می‌شود (همان، به تصحیح رضوی، ص ۷۱).

۲. امامت

سنایی سخنان چشمگیری در زمینه امامت دارد و به نظر می‌رسد که این مباحث تنها از منظر یک فرد شیعی قابل طرح است. وی به صراحت و با دلایل عقلی و نقلی علی (ع) را نایب برحق پیامبر اکرم (ص) می‌داند و ضمن تولی به وی و دوستان او و تبری از دشمنان وی، دیگران را به گرویدن به راه و روش آن حضرت دعوت می‌نماید:

نایب مصطفی به روز غدیر کرده در شرع مر و را به امیر

(همان، ص ۲۴۷)

او چو موسی علی و را هارون هر دو یکرنگ از درون و برون

(همان، ص ۱۹۸)

هر کسی جز وی امامت نیز دعوی می‌کند لیک پنهان نیست شاه ذوالفقار از ذوالخمار

(دیوان، ص ۲۱۳)

بر چنین قوم چرا لعنت و نفرین نکنم لعنت الله یزیدا و علی حب یزید

(همان، ص ۱۰۷۲)

هر که تن دشمن است و یزدان دوست داند الراسخون فی العلم اوست

(همان، ص ۲۴۹)

به نظر شیعه «راسخ در علم»، معصوم است، اما بسیاری از اشاعره و معتزله معتقدند که هر کس علم دین بداند و شریعت را بشناسد و عقیف و صادق باشد، راسخ در علم است (کلینی رازی، ترجمه کمره‌ای، ص ۱۶۲).

بهر او گفته مصطفی به الهه که ای خداوند وال من والاه

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۲۴۹)

اشاره دارد به سخن پیامبر (ص) در مورد علی (ع): «من كنت مولاه فهو علي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه»؛ اهل سنت «مولی» را در این حدیث در معنی دوست و محبوب می‌گیرند، ولی «شیعه» آن را «اولی به تصرف» معنی کرده است (خاتمی، ص ۱۳۵) سنایی همچنین این حدیث را نشانه جانشینی علی (ع) از سوی پیامبر (ص) دانسته است:

او مدینه علوم و باب علی او خدا را نبی عیش ولی

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۱۹۸)

چون همی دانی که شهر علم را حیدر در است خوب نبود جز که حیدر میر و مهتر داشتن (دیوان، ص ۴۶۸)

هر دو بیت اشاره به حدیث مشهور پیامبر (ص) در مورد علی (ع) دارد: «انا مدینه العلم و علی بابها...»

ابیات زیر از سنایی، افضل بودن علی (ع) را نسبت به دیگران از حیث دین، شجاعت، علم و ... بیان می‌کند:

سر قرآن بخوانده بود به دل علم دو جهان وراشده حاصل

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۲۴۷)

راه دین است محکم تنزیل شرح آن مرتضی دهد تأویل

(همان، ص ۶۳۹)

مرتضایی که کرد یزدانش همره جان مصطفی جانش

(همان، به تصحیح حسینی، ص ۲۵۰)

گر چه شمشیر حیدر کرار کافران کشت و قلعه ها بگشاد

تا سه نان نداد در حق او هفده آیت خدای نفرستاد

(دیوان، ص ۱۰۵۸)

سخنان زیر ارادت خاص سنایی را به علی (ع) و خاندان وی می‌رساند:

گر همی خواهی که چون مهرت بود مهرت قبول مهر حیدر بایدت با جان برابر داشتن
جز علی و عترتش محراب و منبر داشتن از پی سلطان دین پس چون روا داری همی
هشت بستان را کجا هرگز توانی یافتن جز به حب حیدر و شبیر و شبر داشتن
گر همی مؤمن شماری خویشان را بایدت مهر زر جعفری بر دین جعفر داشتن
(همان، ص ۴۷۰-۴۶۹)

حکیم سنایی در جای جای آثار خود از امام حسن، امام حسین، امام جعفر صادق و امام رضا (علیهم السلام) با نهایت احترام و ارادت خاص یاد می‌کند؛ علاوه بر آن رنگ و بوی عشق و محبت وی به آن خاندان پاک از سراسر کارهای وی (حدیقه الحقیقه، دیوان، مثنوی‌ها و مکاتیب) به مشام خوانندگان می‌رسد؛ او همچنین از پیروان راستین حضرت علی (ع) از قبیل «ابوذر غفاری» و «عمار» همواره به نیکی یاد و ستایش کرده است. وی در ابیات زیر، رسیدن به زندگی جاوید و بهشت را به شیعی راستین شدن منوط کرده است:

شیعی دیندار شو تا زنده مانی زان که هست هر چه جز دین مردگی و هر چه جز سنت حزن
(همان، ص ۴۸۹)

مهر رسول مرسل و مهر علی و آل بر دل گمار و گیر به جنات ساکنی
(همان، ص ۷۰۱)

از آنجا که بیشتر احادیث فقهی شیعه از امام جعفر صادق (ع) روایت شده است، به همین دلیل فقه شیعه را «فقه جعفری» گفته‌اند و مذهب او را نیز «مذهب جعفری» نامیده‌اند (مادلونگ، ص ۱۲۸؛ مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۱۴۰)؛ سنایی گفته است:

گرد جعفر گرد گر دین جعفری جویی همی ز آنکه نبود هر دو هم دینار و هم دین جعفری
(دیوان، ص ۶۵۵)

اعتقاد به لعنت

اهل سنت به طور کلی و در هر شرایطی لعن و نفرین را در مورد برادران دینی منع کرده‌اند و آن را حرام می‌شمارند؛ مثلاً اصحاب شافعی و ابوحنیفه، یزید را مؤمن و بهشتی می‌دانند (سید مرتضی، ص ۳۰-۲۹). گروه شیعه نیز با توجه به توصیه‌های پیامبر (ص) و علی (ع)

حتی المقدور از این کار سر باز می زنند (همان، ص ۱۰۰)، اما همان طور که علی (ع) و ائمه اطهار (علیهم السلام) از غُلاه شیعه ابراز تنفر و آنان را نفرین می کردند (مشکور، تاریخ شیعه، ص ۱۶۸-۱۶۰)، شیعه نیز در هر جا که نسبت به علی (ع) و خاندان پاک ایشان ظلمی مشاهده می کردند، به خود حق می دادند که آنان را به عنوان کافر و مرتد لعن و سب کنند. سنایی در این زمینه به راه شیعه رفته است، از جمله به سبب ستمی که بر علی (ع) و حسین (ع) وارد شده، بر یزید و یزیدیان لعن فرستاده است:

خود به ناحق حق داماد پیمبر بگرفت پسر او سر فرزند پیمبر بیرید
بر چنین قوم چرا لعنت و نفرین نکنم لعنت الله یزیدا و علی حب یزید

(دیوان، ص ۱۰۷۲)

آن را که عمر و عاص باشد پیر یا یزید پلسید باشد میر
مستحق عذاب و نفرین است بدره و بد فعال و بد دین است
لعنت دادگر بر آن کس باد که مر او را کند به نیکی یاد
هر کسی راضی شود به بد کردن لعنتش طوق گشت در گردن

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۲۷۲)

قرآن و عترت دو تکیه‌گاه مسلمانان

حق تعالی همگان را به تمسک به ریسمان الهی دعوت کرده است:

وَ اغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (آل عمران / ۱۰۳)

البته مراد از «حبل الهی» دین خداست که از عقاید، اخلاق و احکام تشکیل شده و در قرآن و عترت ظهور کرده است و آن دو، بیان تفصیلی رسول الله (ص) هستند (مجلسی، ص ۱۴۵).

سنایی می گوید:

گفت: بگذاشتم کلام الله عترتم را نکو کنید نگاه

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۲۶۰)

وی ضمن اشاره به حدیث متواتر و معتبر «ثقلین»: «قال رسول الله إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي، اهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً وإنهما كن يفترقا حتى يردا علي الحوض» (عاملی، ص ۷۳۵)، معتقد است که امت اسلامی باید تا روز قیامت به آن دو یادگار

پیامبر (ص) چنگ بزنند، تا به وسیله این دو حبل جدایی ناپذیر بتوانند به سعادت دنیوی و اُخروی نایل شوند.

۳. وجوب رعایت اصلاح از سوی پروردگار

سنایی در جایی که بیان می‌کند خداوند نخواسته انسان کافر شود، زیرا اگر وی کفر انسان را اراده کند و به سبب آن، او را مجازات نماید، در حکم ظلم در حق آدمی است و حق تعالی پاک و مبرا از این گونه ظلم است، از یک اصل «اشاعره» مبنی بر واجب نبودن اصلاح بر خدا فاصله می‌گیرد و در حقیقت، دیدگاه «شیعه» و «معتزله» (وجوب رعایت اصلاح از سوی پروردگار در مورد بندگانش) را بازگو می‌کند؛ این ادعا آنجا قوت می‌یابد که وی کافر بودن آدمی را نتیجه اطاعت او از نفس اماره می‌داند، نه اراده خداوند:

چون تو بر ذره ای حساب کنی	ور به شبهت بود عتاب کنی
ور حرامی بود عذاب دهی	روز محشر بدان عقاب دهی
کی پسندی ز بنده ظلم و خطا	ور تو رانی چرا دهی تو جزا
چون حوالت کنم گنه به قضا	گفته در نامه «کفر لایرضی»
خود گنه می‌کنیم و داده رضا	پس حوالت کنیم سوی قضا

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۶۳۹)

۴. عمل به ارکان

سنایی یکی از ارکان اصلی ایمان را «تصدیق به دل» می‌داند:

چون تو را داد معرفت یزدان در درون دلت نهاد ایمان

(همان، ص ۷۶)

گهر ایمان جسته است ز ارکان سپهر درد و کونش به مثل جزدل پاکان کان نیست

(دیوان، ص ۹۶)

همه فرق اسلامی، به استثنای فرقه «کرامیه» (ایزوتسو، ص ۲۱۳-۲۰۶) عنصر «تصدیق به دل» را در تعریف شرعی از ایمان جای داده‌اند، اما در مورد ارکان دیگر: «اقرار به زبان» و «عمل به جوارح» نظرات مختلفی دارند. «مُرَجَّه» ایمان را عبارت از تصدیق به قلب و اقرار

به زبان می‌دانند (حسنی، ص ۳۰۶؛ موسوی، ص ۲۷۶)؛ «معتزله» همه طاعات را، اعم از علمی و عملی ایمان می‌نامند (هجویری، ص ۴۱۹)؛ خوارج نیز بر اهمیت قطعی عمل در ایمان تأکید دارند (ایزوتسو، ص ۲۱۷-۲۱۶). طبق دیدگاه «اشاعره» ایمان تصدیق قلبی است و قول به زبان و عمل به ارکان نیز فروع ایمان به شمار می‌روند (شهرستانی، ص ۱۰۱؛ ایزوتسو، ص ۲۰۰-۱۹۴).

توجه سنایی نسبت به رکن «عمل به جوارح» بیشتر از رکن «اقرار لفظی» است، چه وی در جای جای آثار خود به اجرای فرامین دین اسلام تأکید دارد و گاهی از مسلمانان به سبب بی‌عملی آنان انتقاد و شکوه می‌کند. گفتنی است که در لابلای سخنان پیامبر اکرم (ص)، علی (ع) و امام صادق (ع) مطالبی هست که بر عمل به عنوان رکن اصلی از ارکان متشکل ایمان تأکید شده است (شیروانی، ص ۱۵۹-۱۵۸؛ شهیدی، ص ۳۹۸؛ موسوی ص ۲۸۴). بیت زیر از سنایی رکن «عمل به اعضا» را به عنوان رکن اصلی دیگر تشکیل دهنده ایمان تأیید می‌کند:

حرام اندر کدام آیین حلال است ای مسلمانان
حرامی را سگم خوانی ز قسام این قسم بینی
(دیوان، ص ۷۰۳)

سنایی همچون یک واعظ، در برخی از ابیات خود به مردم، نسبت به عمل به قرآن هشدار می‌دهد و می‌گوید که ای مسلمانان ناگهان کلام خدا از بین شما رخت برمی‌بندد، چون بدان عمل نمی‌شود و فقط اسم و احکام آن به صورت لفظی در بین شما حضور دارد و نیز معتقد است که کلام الله به سبب همین بی‌توجهی مردم و مسلمانان در روز قیامت از آنها شکایت و گله خواهد کرد و البته در این بیان به آیه شریفه «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان / ۳۰)، نظر دارد:

ناگهی باشد ای مسلمانان که شود سوی آسمان قرآن
گرچه مانده ست سوی ما نامش نیست مانده شروع و احکامش

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۱۸۴)

باش تا روز عرض بر یزدان گله جان تو کند قرآن ...

(همان، ص ۱۸۱-۱۸۰)

مراد از روز عرض، روز قیامت است که همه چیز و همه کس در آن روز بزرگ به اعمال آدمیان گواهی خواهد داد.

۵. لطف

سنایی همچون «شیعه» معتقد است که پاداش خدا در مقابل اعمال نیک بنده، از روی لطف و فضل الهی است و کیفر او هم در مقابل اعمال بد آدمی، از روی عدل پروردگار صورت می‌گیرد:

گر بهشت و دوزخ اندر کسب کس مُضمَر بود گو بهشت و دوزخ از کسب است مِمّا یکسبون
آتش دوزخ نسوزد بنده را بی حجتی تا نگوید بارها إنا الیکم مُرسلون
(دیوان، ص ۵۳۴)

ممکن است خدای تعالی برخی از گناهکاران را عفو کند، چون حق عذاب کردن و عفو را دارد و از ترک عذاب ضرر نمی‌بیند و احسان محض است (حلی، کشف المراد، ص ۵۸۳). این نظر که «شیعه» نیز بدان اعتقاد دارد، در اشعار سنایی منعکس شده است:

ذره ذره حسنات از تو ز لطفم بپذیرم کوه وه از تو معاصی به کرم در گذرانم
(دیوان، ص ۳۸۷)

۶. نظام احسن

سنایی در فصل «روی و آینه» دربارهٔ خیر محض بودن ارادهٔ خالق و به تبع آن عالم آفرینش سخن رانده است. وی در تمثیل «اشتر و ابله» نیز به «نظام احسن» در آفرینش می‌پردازد. در این حکایت، ابلهی، قامت ناساز شتر را زیر سؤال می‌برد و شتر هم جواب تندی به وی می‌دهد. سنایی از زبان اشتر چنین پاسخ می‌دهد که این خرده‌گیری از نقش‌های نقاش، در حقیقت، عیب‌گیری از خود نقاش است، سپس ضمن برشمردن مظاهر و دلایل «نظام احسن»، به این نتیجه می‌رسد که هر چه در عالم هستی است، آن چنان است که باید و شاید. همچنین تمثیل «احولی که ماه را دو می‌دید» در حقیقت، تعریفی استهزاآمیز است بر کسانی که در پی اثبات عیب‌هایی برای عالم آفرینش هستند و غافل‌اند از اینکه عیب در

عالم آفرینش نیست، بلکه در چشم دو بین آنان است (حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۱۱ و ۸۳؛ همان، به تصحیح رضوی، ص ۸۴).

سنایی در جایی به «نظام احسن» اشاره می‌کند و می‌گوید که همه سوزها و سازها رازی دارد و اگر آدمی بدان پی ببرد، می‌فهمد که مصلحت، همان است و حتی بسیاری از دردها برای انسان در حکم داروست. این مسئله با معتقدات «اشاعره» هماهنگی ندارد، چون هر کس نظام آفرینش را بدون عیب و نقص بیابد، ناچار به ذاتی بودن حسن و قبح امور اقرار می‌کند، در حالی که «اشعری‌ها» بدان معتقد نیستند و بر آنند که هیچ چیز در حد ذاتش خوب یا بد نیست، بلکه خوب و بد امور به تشخیص شرع منوط است:

هر چه در خلق سوزی و سازی ست اندر آن مرخدای را رازی ست
ای بسا شیر کان تو را آهوست ای بسا درد کان تو را داروست

(همان، به تصحیح حسینی، ص ۱۶۲)

حکیم سنایی به مسئله «مرگ» از دیدگاه تکاملی می‌نگرد و بر این اعتقاد است که این

پدیده در «نظام احسن» امری ضروری است:

آن زمان کایزد آفرید آفاق هیچ بد نافرید بر اطلاق
مرگ این را هلاک و آن را برگ زهر این را غذا و آن را مرگ

(همان، به تصحیح رضوی، ص ۸۷-۸۶)

۷. معرفت الله بانته

سنایی معتقد است که خدا را با خدا و آثار وی باید شناخت و در این طریق فضل الهی رهبر و راهنمای آدمی است:

به خودش کس شناخت نتوانست ذات او هم بدو توان دانست

(همان، به تصحیح حسینی، ص ۲)

فضل او در طریق رهبر ماست صنع او سوی او دلیل و گواست

(همان، به تصحیح رضوی، ص ۶۳)

بعضی از فرقه‌ها، از جمله «اسماعیلیه» شناخت خدا را نتیجه شناخت پیامبران و تصدیق قول آنان به وجود حق تعالی می‌دانند؛ ناصر خسرو از «اسماعیلیان» در این زمینه گفته است: گراصول دین نشاید گفت و نشاید شنید هر نمازی را در اول بانگ و قامت چیست پس؟

ور به تعلیم نبی حاجت نباشد در اصول مرتو را بر جمع شاگردان ریاست چیست پس؟
حجت اندر اصل دین گر چابکی مر عقل را هر زمان از عقل با خصمان شکایت چیست
پس؟

(ناصر خسرو، ص ۲۸۵)

اما «معتزله» و «شیعه» بر این باورند که خدا را با خدا و به وسیله صنع وی باید شناخت.
در اصول کافی آمده است: «إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» (کلینی رازی، ترجمه مصطفوی، ص ۸۶).
همچنین از علی (ع) نقل شده که فرمود: «مَاعَرَفْتُ اللَّهَ بِمُحَمَّدٍ (ص) وَ لَكِنْ عَرَفْتُ مُحَمَّدًا
بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (خدا را به محمد نشناختم، بلکه او را به خدا شناختم)، (شیخ صدوق،
ص ۲۸۰). سنایی هماهنگ با «شیعه» و «معتزله»، در رد نظر گروه اول گفته است:
حضرتش را برای ماده و نر بی نیازی ز پیر و پیغمبر
(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۸)

۸. عدل

سنایی در مورد «عدل» نیز همچون برخی دیگر از بحث‌های کلامی دارای دیدگاهی
دوگانه است؛ وی گاهی معتقد است که بدکار سزاوار دوزخ و قهرآ نیکوکار لایق بهشت
است. این نظر نزدیک به دیدگاه شیعه است، زیرا بر اساس این دیدگاه، پاداش خدا در
مقابل اعمال نیک بنده از روی فضل او و کیفر او نیز در برابر اعمال بد بنده، از عدل
پروردگار است:

بی شکی آن کسی که بدکار است به جهنم درون سزاوار است
(همان، به تصحیح رضوی، ص ۲۸۴)
گر بهشت و دوزخ اندر کسب کس مضمربود گو بهشت و دوزخ از کسب است مما یکسبون
آتش دوزخ نسوزد بنده را بی حجتی تا نگوید بارها انا الیکم مُرسلون
(دیوان، ص ۵۳۴)
دست عدل خدای عزوجل زده بر ظالمان به عجز رقم
(همان، ص ۳۷۸)

سنایی و معتقدات کلامی اشاعره

سنایی با وجود اینکه مطابق افکار زمان از افکار و عقاید «اشاعره» بی‌نصیب نمانده، مانند اعتقاد به «قدم قرآن»، با بعضی از عقاید آنان مانند «رؤیت» مخالفت کرده است؛ از این مخالفت‌ها که در مورد برخی از اصول «اشاعره» صورت می‌گیرد، گرایش شیعی وی قوت می‌گیرد. در بیت زیر حکیم «سنایی» به «رؤیت» اشعری تعریض دارد:

حنبل‌ی چون دید چشمت چشم او شد همچو سیم اشعری چون دید رویت روی او شد همچو زر
(همان، ص ۲۶۷)

۱. قدم صفات الهی

بحث «توحید صفاتی»، مورد اختلاف «معتزله» و «اشاعره» است. «توحید صفاتی» «معتزله» در معنی خالی بودن ذات از هر گونه صفتی می‌باشد و مراد «شیعه» از آن، عینیت صفات با ذات و مقصود «اشاعره» از آن، عدم وحدت صفات با ذات پروردگار است. در همین بحث است که دیدگاه توحیدی «اشاعره» از «معتزله» متمایز می‌گردد.

سنایی به قدم صفات الهی معتقد است و این امر برخلاف نظر «معتزله» و «شیعه» و موافق «اشاعره» می‌باشد. وی صفات قدیم خدا را این گونه بیان می‌نماید:

جلال و عز قدیمش نبوده مُدرک خلق نه عقل یابد بر وی سیل مثل و مثال...
به ساحت قدمش نگذرد قیام فهوم نهاده قهر قدیمش به پای عقل عقال...
جلال وحدت او در قدم به سرمد بود صفات عزت او باقی است در آزال

(همان، ص ۳۴۹-۳۴۸)

توصیفات «جلال و عز قدیم»، «ساحت قدم»، «قهر قدیم»، «جلال وحدت او در قدم» و «صفات عزت او باقی است در آزال» بیانگر قدم صفات حق تعالی، از منظر «سنایی» است، و یا ابیات زیر از او که صفات کمالی پروردگار را قدیم خوانده است:

مقدسی که قدیم است از صفات کمال منزهی که جلیل است بر نعوت جلال...
صفات قدس کمالش بری زعلت کون نمای بحر لقایش بداده فیض وصال

(همان، ص ۳۴۸)

اما در آثار سنایی به برخی از ابیات برمی‌خوریم که با سخنان قبلی وی (تغایر صفات با ذات) مغایرت دارد:

نه فراوان نه اندکی باشد یکی اندر یکی، یکی باشد

در دویی جز بدو سقط نبود هرگز اندر یکی غلط نبود ...
نه بزرگیش هست از افزونی ذات او بر ز چندی و چونی

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۴)

زیرا ابیات فوق بیان کننده این عقیده است که ذات وی یکی است و دویی در آن راه ندارد. این بیان موافق با دیدگاه «شیعه» می باشد که به عنایت صفات با ذات حق تعالی، معتقدند (لاهیجی، ص ۲۴۵-۲۴۱). شایان ذکر است که این بحث نیز همچون برخی از بحث‌های گذشته جای تأمل دارد، زیرا سنایی دارای افکار دو پهلوست.

۲. قِدَم کلام الله

سخنان سنایی در مورد «کلام الله» حاکی از نفی حدوث آن است:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف صدمت صوت نی و زحمت حرف
صفتش را حدوث کی سنجد سخنش در حروف کی گنجد
وهم حیران ز شکل صورت هاش عقل واله ز سرسورت هاش

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۴۶)

بیت نخست سنایی یادآور سخنان ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۰ ق.) است او گفته است که قسمت‌های شنیداری و علائم نوشتاری قرآن مخلوق، اما از حیث اصل کلام که عبارت از فعل خداست، قدیم است (اشعری، ص ۱۰۹ و ۱۱۰). بیت زیر از «سنایی» نیز همین نکته را تأیید می کند:

حرف با او اگر چه همخوابه است بی خبر همچو نقش گرمابه است

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۱۷۴)

اما بیت دوم به خصوص، مصرع اول (صفتش را حدوث کی سنجد)، اعتقاد وی را به قِدَم کلام خدا که بر اساس عقاید «اشاعره» است، به اثبات می رساند.

«اهل حدیث» و «اشاعره» به قدیم بودن قرآن معتقدند. «اشعری» کلام خدا را نفسی و معنوی می شمارد. مراد از کلام نفسی همان امر ثابت در ضمیر متکلم است که با گوناگونی عبارات، مختلف نمی شود (شهرستانی، ص ۹۶). «حنابله» حتی حروف، حرکات و کلمات مکتوب قرآن را قدیم می دانند (حلی، الباب الحادی عشر، ص ۱۷). «معتزلیان» تنها به مُحدَث بودن آن بسنده نکردند؛ بلکه آن را «مخلوق» دانستند. استدلال عبدالجبار معتزلی (م. ۴۱۵ ق) چنین است که اگر قرآن را غیر مخلوق بگوییم، ممکن است مردم تصور نمایند که این

کتاب به صورت ابدی همراه خداست و همچنین این احتمال وجود دارد که از «توحید» به «ثویت» کشیده شوند (عبدالجبار، ص ۲۱۸). شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) در مورد قرآن از لفظ مخلوق استفاده نکرده و معتقد است که قرآن، کلام خدا و مُحدَث است (مفید، ص ۱۸-۱۹)؛ وی برای اثبات قول خود به آیه شریفه «مَآئَاتِهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَّبِّهِمْ مُحَدَّثٌ...» (نبیاء / ۲) استناد کرده است که در آن قرآن به مُحدَث بودن خود اشاره می نماید. ضمناً واژه «ذکر» به معنی قرآن می باشد.

۲. عقل نازل تر از شرع

در حدیقه، محمد (ص) و قرآن، در جایگاهی پس از خدا قرار دارند و «عقل کل» و «نفس کل» از چاکران «محمد» (ص) هستند:

نفس کل آب رانده در جویت عقل کل خاک گشته در کویت

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۶۴)

هر مصالح که مصطفی فرمود	عقل داند که گوش باید بود
من بکردم ز بیم گمراهی	عقل کل را به نام الهی
عقل داود وار در محراب	پیش او «خَرَّ رَاكِعًا وَأَنَاب»
پیش او عقل قد خمیده رود	توتیا سوی او به دیده رود
نقل جان ساز هر چه ازو شد نقل	که به ایمان رسی به حق نه به عقل

(همان، ص ۶۱)

نتیجه گیری

سنایی با طرح و ارائه بسیاری از معتقدات کلامی شیعه و رد برخی از اصول دیگر فرقه‌ها، گرایش و اعتقاد قلبی خود را به این گروه نشان داده است. وی «رؤیت» را که از اصول فکری «اشاعره» است، رد می کند و طریقه اعتزال «معتزله» را نمی پذیرد و یا «رأی و قیاس» را که از اصول «حنفیان» است، بدترین راه‌ها برای وصول به حقایق هستی تلقی می نماید؛ اما گاهی نیز برخی از اصول کلامی دیگر فرقه‌ها، به خصوص، اشعری را مطرح ساخته و آنها را تبیین نموده است، مانند تأیید قِدَم کلام الله تعالی.

می‌توان گفت که سنایی با تحقیق و به دور از تعصب، حقایق کلامی را از نزد هر گروهی که باشد، برگرفته و به حقیقت‌جویان ارائه داده است. با توجه به اینکه بیشتر اندیشه‌های کلامی وی، از آبخور معتقدات کلامی شیعه و گاهی اشاعره سرچشمه می‌گیرد، می‌توان گفت که وی قصد دارد دیدگاه‌های این دو فرقه را به همدیگر نزدیک سازد و به اصطلاح بین آن دو تقریب به وجود آورد.

این طرح جدید «سنایی» در شرایط آن روزگار که زمان تسلط «اشاعره» و «حنفیان» و نیز رشد تدریجی «شیعه»، همچنین افول گروه «معتزله» است، امری شگفت و تازه است که نشان از وسعت اندیشه، دوری از تعصب و روشن‌بینی عمیق و ستودنی وی دارد. پیشنهاد می‌شود این طرح «سنایی» که همان تقریب دو مذهب «شیعه» و «اشعری» است، به طور جدی در محافل مذهبی و فرهنگی مطرح، و گام‌های مؤثرتری در این زمینه برداشته شود.

منابع

قرآن کریم.

الاشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، تحقیق محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغیره ج ۱، قاهره، الجامع الصحیح، ۱۹۱۰م.

ایزوتسو، توشی هیکو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، چ ۲، تهران، سروش، ۱۳۸۰.

حلی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، به اهتمام مهدی محقق، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.

_____، کشف المراد، ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی، چ ۸، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۶.

الحسنی، هاشم معروف، شیعه در برابر اشاعره و معتزله، ترجمه سید محمد صادق عارف، چ ۳، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹.

خاتمی، احمد، «بررسی کلامی مسئله امامت»، سعی مشکور (یادنامه دکتر محمد جواد مشکور)، گردآورنده سعید میرمحمد صادقی، تهران، پایا، ۱۳۷۴.

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، مکاتیب، به اهتمام و تصحیح نذیر احمد، تهران
کتاب فرزانه، ۱۳۶۲.

_____، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، چ ۵، تهران،
انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

_____، دیوان، به تصحیح مدرس رضوی، چ ۵، تهران، سنایی، ۱۳۸۰.

_____، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، تهران،
نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.

سید مرتضی، بن داعی حسنی رازی (منسوب)، تبصرة العوام فی معرفه مقالات الانام، به
تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چ ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.

شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، به تحقیق محمد سید گیلانی،
ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

شهیدی، سید جعفر، نهج البلاغه، چ ۴، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳.

شیروانی، علی، نهج الفصاحه، چ ۲، قم، دارالفکر، ۱۳۸۵.

صدر حاج سیدجوادى و همکاران، دایرة المعارف تشیع، ج ۲، تهران، سازمان دایرة المعارف
تشیع، ۱۳۶۸.

صدوق، ابن بابویه قمی، التوحید، تصحیح و تحقیق سید هاشم الحسینی طهرانی، چ ۹،
قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ق.

عاملی، حر، اثبات الهداه، ج ۱، قم، چاپخانه علمیه، بی تا.

عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، به اهتمام مصطفی حلمی و همکاران، ج ۷،
قاهره، المؤسسة العامه المصریه للتألیف و النشاء و النشر، ۱۹۶۵-۱۹۶۱ق.

کلینی رازی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران، أسوه،
۱۳۷۰.

_____، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۱، قم، انتشارات علمیه
اسلامیه، بی تا.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سایه، ۱۳۸۳.

مادلونگ، ویلفرد، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سرّی، چ ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.
مشکور، محمد جواد، تاریخ شیعه، چ ۶، تهران، کتابفروشی اشراقی، ۱۳۶۸.
_____، فرهنگ فرق اسلامی، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه‌چی، چ ۴،
مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴.
مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی (کلام، عرفان و حکمت عملی)، ج ۲، چ ۲۳، قم، صدرا،
۱۳۸۴.
المفید، ابو عبدالله محمد بن النعمان الحارثی، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، با
حواشی و مقدمه فضل الله زنجانی، تبریز، چرندابی، ۱۳۷۱ ق.
موسوی بجنوردی، کاظم (زیر نظر)، اسلام، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.
ناصر خسرو، ابو معین، دیوان، تصحیح مجتبی مینوی، به اهتمام نصرالله تقوی، با مقدمه
تقی زاده، تعلیقات دهخدا، تهران، معین، ۱۳۸۰.
هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود
عابدی، چ ۲، تهران، سروش، ۱۳۸۴.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تقریب مبانی کلامی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره)

* فهیمه شریعتی

چکیده

شیخ صدوق و شیخ مفید به عنوان اعظام متکلمان شیعه به رغم تفاوت‌های چشمگیر در آثار خویش در طرح مسائل عقیدتی، در مبانی که خود ارائه داده‌اند قرابت‌های زیادی دارند. اگرچه شیخ صدوق را به عنوان یکی از محدثان و دارندگان گرایش حدیثی با آثار عمدتاً روایی شاید به سختی بتوان در کنار متکلمانی مانند شیخ مفید و اخلاف او سید مرتضی و ... جای داد، اما با بررسی دعاوی مبنایی وی می‌توان جایگاه بسیار نزدیکی میان او و حلقه اتصال کلام نقلی و کلام عقلی شیعه یعنی شیخ مفید ترسیم کرد.

این مقاله در پی آن است که اختلافات بین ابن بابویه و شیخ مفید را در عواملی غیر از مبانی فکری جستجو کند. به بیان دیگر، نشان دهد اختلافاتی که منجر به تفاوت آثار ایشان شده است، تنها در میزان به کارگیری مبانی است که هر یک از آن دو به کار برده‌اند، ضمن اینکه غایت و هدف هر یک در طرح مباحث نسبت به دیگری دارای نوعی سعه و ضیق است.

واژگان کلیدی: شیخ صدوق، شیخ مفید، عقل، سمع، کلام.

مقدمه

شیعیان در مقام معتقدان به امامت علی (ع) و ائمه اطهار به امر خدا (سبحانی، ص ۱۰)، به لحاظ ظهور و بروز شاهد دوره‌های گوناگونی بوده‌اند.

ابتدا به دلیل خفقان و جو نامناسب عقیدتی، مکتب کلامی خاصی بین آنها بروز نکرده است (حلبی، ص ۱۲۳)، اما پس از نزاع میان امویان و عباسیان، شیعیان فرصت یافتند در کنار فقه و دیگر معارف شیعه، کلام امامیه را نیز بنیان نهند. متکلمان برجسته‌ای مانند هشام ابن حکم، مؤمن الطاق و طیار از اولین متکلمان شیعی به شمار می‌آیند. متکلمان شیعه در مباحث خویش از معارف اهل بیت (س) بهره می‌برده‌اند. با رواج مکتب اعتزال در دوره عباسیان و سستی ارکان خلافت بنی عباس و ظهور پادشاهان آل بویه کلام اسلامی شیعی بیش از پیش دست‌خوش تحولات تکاملی گردید (رک. لاهیجی، ص ۴۸).

ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی ابن بابویه القمی ملقب به صدوق به واسطه تألیف کتب فراوان حدیثی، از اعظام رجال حدیث شناخته شده است. وی را به دلیل طبقه‌بندی موضوعی احادیث در شمار متکلمان اسلامی نیز محسوب کرده‌اند. از مهم‌ترین

کتاب کلامی وی می‌توان *التوحید و الاعتقادات* را نام برد. همچنین او به دلیل پابندی به نقل قرآن و معصوم (ع) و عدم اهتمام به عقل در جرگه اهل حدیث جای گرفته است. شیخ صدوق اگرچه در گرایش به رویکرد نقلی مانند متکلمان پیش از خود همچون فضل ابن شاذان نیشابوری بوده است، اما به جهت اوج گیری و بالندگی فکری و فلسفی جامعه اسلامی، نظری نیز به رویکرد عقلی داشته و اگرچه آن را در برخی آثارش به شدت مردود شناخته، اما در عمل خود از آن بی بهره نمانده است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که به رغم مخالفت شیخ صدوق با اهل کلام چگونه می‌توان او را جزء متکلمان به حساب آورد.

در این مقاله، تلاش شده است که با نظر به آثار شیخ صدوق و شیخ مفید و بررسی دعاوی آنها، عقیده هر یک در این خصوص بررسی شود تا روشن گردد که آیا می‌توان شیخ صدوق را مخالف روش و رویکرد عقلی دانست و شیخ مفید را دارای رویکرد عقلی معرفی کرد؟ دیگر آنکه روشن شود که تلاش‌های صدوق در کتب اعتقادی و حدیث موضوعی‌اش ناظر به چه غایت و با استفاده از چه ابزاری بوده و تعریف کار وی از نظر خودش چه بوده است؟ سپس با مقایسه آن با روش و غایت کار کلامی شیخ مفید تفاوت کلام این دو به دست آید.

روش‌شناسی و غایت‌شناسی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره)

در باب روش‌شناسی، باید مقام دعوی و عمل را در آثار ایشان از یکدیگر جدا کرد، چرا که با بررسی مبانی روش‌شناسی هر یک از طریق عبارات مستقیم آنها، نتیجه به دست آمده از همه جهات با نتیجه‌ای که از بررسی آثارشان به دست می‌آید یکسان نیست. اکنون این دعاوی بازبینی می‌شود:

شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* احتجاج را تنها به واسطه قول خدا و رسول و ائمه اطهار علیهم السلام در مقابل مخالفان جایز می‌شمارد، از نظر وی فقط کسی مجاز به احتجاج به قول مستقیم خدا و معصوم و یا برداشت معانی قول خدا و معصوم است که به

زیر و بم کلام ایشان آشنا باشد. احتجاج به هر صورت دیگری و برای غیر چنین افرادی از نظر وی حرام است (ص ۴۵). شیخ مفید نیز معتقد است به عقیده درست امامیه، بین عقل و سمع انفکاک و جدایی نیست و اصل عروض تکلیف نیز به واسطه ارسال رسل است. از نظر او عقل در مقدمات و نتایج وابسته به سمع و غیرمنفک از آن است چرا که سمع یعنی قول خدا و رسول و ائمه صلوات الله علیهم است که به انسان می آموزد چگونه استدلال کند. از نظر شیخ مفید اهل حدیث نیز به این معنا پایبند بوده اند حال آنکه معتزله، عقل مستقل از سمع را لحاظ می کرده اند (وایل المقالات، ص ۴۴).

اخلاف شیخ مفید به استقلال عقل از سمع معتقد بوده اند، اما در آثار شیخ مانند نمونه ای که ذکر شد، وی به صراحت برای عقل و کاربرد آن چارچوبی از سمع لحاظ کرده و این به معنی عدم اعتبار عقل به تنهایی است.

اگر دو گرایش عمده کلامی را نقلی و عقلی بدانیم و ناچار باشیم ابن بابویه و شیخ مفید را در یکی از این رهیافت‌ها قرار دهیم، پر واضح است که نمی توانیم گرایش عقلی را به شیخ صدوق نسبت دهیم چنانچه تاکنون نیز کسی چنین ادعایی نداشته است، اما بحث بر سر آن است که آیا می توانیم شیخ مفید را در جرگه دارندگان گرایش عقلی جای دهیم. با اندک تأملی درمی یابیم که به استناد ملاکی که وی در عبارات کتبش آورده است نمی توان او را دارای رویکرد عقلی دانست. اگرچه تنها یکی از آثارش به نام *النکت الاعتقادیه*، که در آن رویکرد عقلی غالب آمده است، همسو با سایر آثارش نیست و در مورد سایر کتب وی حداکثر می توان گفت دو گرایش عقلی و نقلی پا به پای یکدیگر پیش رفته اند و اغلب این رویکرد نقلی است که بار احتجاج را در آثارش به دوش می کشد، از همین رو بود که مقام دعوی و عمل را از یکدیگر متمایز کردیم.

اکنون می خواهیم با بررسی ادعاهای شیخ صدوق بر رد روش کلامی و جدلی، روش وی و شیخ مفید را بیش از پیش مورد مذاقه قرار دهیم و در نهایت به قرابت‌های موجود بین روش‌شناسی آن دو پردازیم.

شیخ صدوق باب یازدهم از کتاب *الاعتقادات* خویش را به عنوان احتراز از جدل اختصاص داده است و می گوید در معرفت خداوند نباید جدل کرد، چرا که جدل در این خصوص منجر به چیزی خواهد شد که لایق پروردگار نیست (ص ۴۱).

او حدیثی را از حضرت صادق (ع) بیان می‌کند که ای فرزند آدم، اگر قلب تو را مرغی بخورد سیر نشود و اگر به قدر سوراخ گذر سوزنی بر چشم تو نهاده شود هر آینه آن را بپوشد، تو می‌خواهی که با این دو عضو معرفت ملکوت آسمان‌ها و زمین را حاصل نمایی؟! و از همان حضرت (ع) نقل می‌کند که هلاک می‌شوند صاحبان کلام و نجات می‌یابند تسلیم شدگان، زیرا تسلیم شدگان نجیبان‌اند (همان، ۴۵).

وی حجت آوردن به قول خدا و ائمه یا معانی سخن ایشان را در برابر مخالفان حق تنها برای کسی که به کلام واقف است، جایز و آن را برای کسی که وقوف به کلام ندارد، حرام می‌شمارد.

در بررسی‌های کلامی صورت گرفته نیز، شیخ صدوق نماینده نقل گرایانی شناخته شده که از روش‌های کلامی بهره نبرده است و خود را پایبند مراجعه به آیات و روایات می‌داند، اما آیا حقیقتاً شیخ صدوق در همه آثارش به ادعای خویش پایبند بوده و هر تفکری را جز تفکر ارائه شده از سوی اهل بیت مردود دانسته است؟

به نظر می‌رسد این گونه نیست، زیرا اگر چه شیخ صدوق از عبارات مألوف متکلمان برائت جسته، اما در آثار اعتقادی خویش از آن شیوه بهره‌مند شده است. شیخ صدوق همواره کننده بستری بوده که بعدها نتیجه آن در شاگردش شیخ مفید به بار نشسته است تا حلقه اتصالی باشد که روش حدیثی را به صورت آرام به روش عقلی متحول سازد.

او در کتاب *التوحید*، که از آثار دوره پختگی اوست، از استدلال‌هایی بهره گرفته که عیناً همان استدلال‌های متکلمان عقل‌گرای پس از وی مانند سید مرتضی است.

شیخ صدوق در باب توحید و نفی تشبیه پس از ذکر حدیثی از امام صادق (ع) که هر کس خداوند را به آفریده‌اش تشبیه کند مشرک است، به بیان دلایل قدیم بودن خداوند می‌پردازد و می‌گوید که اگر خدا حادث بود باید محدثی می‌داشت و این مسئله در مورد محدث او هم صادق بود و این امر الی غیرالنهایی ادامه داشت و تسلسل رخ می‌داد حال آنکه تسلسل باطل است. وی سپس از بیان محال بودن تسلسل، وجوب قدم صانع را اثبات می‌کند (*التوحید*، ص ۸۶).

آنچه شیخ صدوق در این باب به آن استدلال کرده همان استدلال متکلمان در این زمینه است. وی در باب پانزدهم در تفسیر قول الله عزوجل «الله نور السماوات و الارض» (نور/

۳۲) در رد سخن مشبّه که خداوند را روشنی آسمان‌ها و زمین به معنی ظاهری آن دانسته‌اند، به گونه‌ای جدلی به الزام خصم می‌پردازد و می‌گوید اگر خدا نور بود، پس در هیچ لحظه‌ای تاریکی نمی‌توانست زمین را فرا گیرد حال آنکه این نتیجه خلاف واقع است. وی در ادامه به دلیل عقلی لزوم اشرفیت علت از معلول اشاره کرده و طبق آن نور بودن خدا به عنوان آفریننده نورها را منتفی دانسته و گفته است که خداوند از تمام انوار برتر است چرا که او آفریننده همه اجناس و اشیاست (التوحید، ص ۲۰۵).

وی در باب نفی مکان و زمان از خداوند، از قدیم بودن صانع و حدوث زمان و مکان استفاده کرده و با استفاده از اصل بی‌نیازی قدیم و عدم احتیاج او به چیزی، مکان داشتن خدا را رد کرده است. (همان، ص ۲۵۲).

شیخ صدوق در استدلال بر اینکه خدای عزوجل عالم، زنده و قادر به خویشتن، و نه به غیر از خود است، بار دیگر از اصل قدیم بودن صانع استفاده کرده است:

اگر عالم به وسیله تعلم عالم باشد علم او از دو حال بیرون نیست، یا آنکه علم، قدیم است و یا حادث. اگر حادث باشد، در این صورت خداوند جل‌ثنا پیش از آن علم، غیرعالم بوده است و این از ویژگی‌های موجود ناقص است و همان‌گونه که پیشتر گفتیم هر ناقصی حادث است و اگر قدیم باشد، باید غیر از خدای عزوجل قدیمی وجود داشته باشد، که به اجماع این امر کفر است. در مورد قادریت و قدرت و زنده بودن و زندگی هم سخن همین است. دلیل آنکه خدای متعال از ازل قادر، عالم و زنده بوده است این است که عالم، قادر و زنده بودن او به خویشتن ثابت گشته و با دلیل اثبات شده که او قدیم است و اگر چنین است، پس او از ازل عالم بوده، زیرا خود او که عالم بوده از ازل بوده و این دلیل بر آن است که او از ازل قادر و زنده بوده است (همان، ص ۳۳۳).

شیخ صدوق در باب رد بر دوگانه پرستان نیز پس از بیان برهان تمنع و ذکر استدلالی در این باره گفته است:

این استدلال در ابطال دو قدیم که وصف هر کدام از آن دو صفت قدیمی باشد که ما اثبات کردیم کاربرد دارد (همان، ص ۴۱۱).

مصنف در باب اینکه خدا جز به خودش شناخته نمی‌شود خاطر نشان می‌کند که حتی اگر ما خدا را به عقل خویش هم شناخته باشیم باز به خودش شناخته‌ایم و اگر او را به

وسیله پیامبران نیز بشناسیم باز به خودش شناخته‌ایم و اگر او را به خودمان هم بشناسیم باز به او، او را شناخته‌ایم (همان، ص ۴۵).

در عبارات فوق از عقل، سمع و نفس به عنوان سه راه خداشناسی نام برده شده و شیخ صدوق به نحو ضمنی هر یک را به عنوان حجت خدا پذیرفته است. اگرچه پس از این عبارات، از پذیرفتن استقلال عقل در شناخت خداوند سر باز زده است.

صدوق در باب عدم ظلم توسط خداوند دلیلی را ارائه می‌کند که عیناً دلیل متکلمان عقل‌گرای پس از اوست و آن عبارت از این است که ستم یا به واسطه عدم آگاهی و یا به واسطه نیاز است و هر دوی اینها از خداوند منتفی است. وی حکمت خداوند را دلیل بر درستی فعلش می‌داند و پس از بیان مطلب به وضوح و روشنی مسئله یعنی بداهت آن تأکید کرده که ویژگی ادله عقلی است.

آنچه ذکر شد، تنها نمونه استدلال‌هایی بود که در کتاب *التوحید* وجود داشت. از آنجا که این کتاب به تصریح مؤلف، به قصد پاسخ به اتهام مخالفان شیعه مبنی بر اعتقاد شیعیان به جبر و تشبیه نگارش یافته، وی کوشیده است تا طبق سنت مألوف خود با بهره‌گیری از احادیث معصومان به اثبات عقاید حقه شیعه پردازد و از آنجا که مباحث مربوط به توحید بیش از سایر اصول دین قابلیت تبیین‌های عقلی را دارد صدوق یا در بین احادیث سخنی نگفته و یا اگر سخنی گفته است اغلب قریب به اتفاق به بیان برهان عقلی و استدلال در این خصوص پرداخته است.

وی در پاسخ نامه‌هایی که برایش فرستاده می‌شد و در آنها پرسش‌های اعتقادی مطرح می‌گشت نیز از این گونه بیان استفاده کرده است. شواهد مذکور نشان می‌دهد که شیخ صدوق اگرچه اهل کلام را بنا به تصریح حدیث بیان شده از امام صادق اهل هلاک می‌داند، خود از روش آنها بهره جسته است. این مسئله شاید به آن معنا باشد که شیخ صدوق به نکته‌ای که بعداً شیخ مفید در حاشیه و نقد کتاب *الاعتقادات* آورده توجه داشته است. شیخ مفید در *تصحیح الاعتقادات* ذیل رد روش کلامی، کلام را به دو قسم تقسیم کرده است. کلامی که حق است و به آن ترغیب و سفارش شده و آن کلام در توحید و نفی تشبیه و تقدیس است و کلامی که از آن نهی شده و آن کلام در تشبیه و نسبت دادن کارهای خلق به خداست (ص ۵۳).

می‌توان گفت شیخ صدوق نیز به کلام حق و کلام باطل اعتقاد داشته است، اما حجیت و درستی کلام و مباحث کلامی را مشروط به این می‌دانسته که در پرتو معانی کلام معصوم و توسط صاحب فن و آگاهی ارائه شود.

در واقع حساسیت شیخ صدوق بر این بوده است که باید ماده خام استدلال‌های عقلی از قرآن و حدیث گرفته شده باشد. پس از آن، متکلم آشنا به کلام مجاز است با استفاده از مواد خام داده شده در این منابع خود به استدلال و احتجاج پردازد. آنچه در استدلال‌های ذکر شده از وی نیز بیان شده همگی در ماده خام مرهون حدیث بوده است. قدیم بودن خدا، حدوث و نیاز ممکنات به علت و سایر محورهایی که در استدلال‌های صدوق آمده همگی از قول معصوم مأخوذ بوده است.

در نتیجه می‌توان گفت در نظر صدوق نیز دو نوع کلام یکی حق و دیگری باطل وجود دارد. کلام حق کلامی است که یا به قول خدا، پیامبر و معصومان علیهم السلام باشد یا منتزع از معانی آنها باشد. در مورد دوم نیز دو حالت متصور است یا اینکه به کار برنده احتجاج، آشنا به معانی و فن هست یا نیست. در صورت اول، کلام حاصل کلام حق است و کلامی که قول خدا و معصوم و یا منتزع از قول خدا و معصوم نباشد و یا منتزع از قول خدا و معصوم باشد، اما فردی از آن استفاده کند که صلاحیت بهره‌گیری از آن را ندارد باطل می‌باشد.

اکنون به عقیده و روش شیخ مفید باز می‌گردیم که می‌گفت عقل در مقدمات و نتایج محتاج سمع است. آیا این جز همان عقل در چارچوب ارائه شده توسط شیخ صدوق است؟ پاسخ اینکه حداقل در بیان معیار، تفاوت عمده‌ای بین آن دو نیست، چرا که مبانی ارائه شده در روش این دو بزرگوار تفاوت چندانی با هم ندارد در حالی که حاصل کار آن دو با یکدیگر متفاوت شده است.

حقیقت این است که پاسخ را نباید در مبنای عقیدتی آن دو جست، زیرا اگر چه شیخ صدوق برای احتجاج شرایط ضیق‌تری ارائه داده، به هر حال هر دوی آنان به کارگیری عقل را در چارچوب سمع جایز می‌شمرده‌اند، لذا درست‌تر آن است که تفاوت را در میزان به کارگیری این مبنای مشترک در آثار هر یک از ایشان دانست. شیخ صدوق اگر چه چنین احتجاج‌هایی را روا دانسته و خود نیز از آنها استفاده کرده است، اما به دلیل شاکله

شخصیتی و توجه تام او به حدیث در آثار متعددش به مقدار بسیار کم از عقل در چارچوب بهره برده چرا که او اولاً و بالذات یک محدث بوده است. این در حالی است که شیخ مفید به دلیل آنکه پیش از هر چیز یک متکلم بوده نه یک محدث، به رغم اعتقادش به اینکه عقل در مقدمات و نتایج محتاج سمع است عملاً در آثارش چیز دیگری نشان داده است؛ به گونه‌ای که رجحان استعمال عقل بر سمع هنگام هم‌ترازی بینات در برخی آثار شیخ مفید انکار ناپذیر است، تا آنجا که استفاده وی از عقل آزاد در کتاب *النکت الاعتقادیه* باعث تردید در انتساب کتاب به وی شده است. با اینکه احتمال انتساب کتاب به او به دلیل حضورش در فضای فکری معتزلی و نقدهای وی به روش صدوق قابل تأمل می‌باشد؛ همین امر باعث شده است که شیخ مفید به‌عنوان مهم‌ترین حلقه و نقطه عطف در تولد کلام عقلی شناخته شود.

تفاوت دیگر بین کلام شیخ صدوق و شیخ مفید در غایت‌شناسی هریک در علم کلام است.

شیخ صدوق در عبارات کتاب *التوحید* انگیزه خویش را از نگارش کتاب، وجود آرای فاسدی همچون تشبیه و جبر دانسته و در سایر آثارش نیز به انگیزه اصلی خود از نوشتن کتاب اشاره کرده است (صدوق، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، ص ۲). این عبارات و سایر شواهد موجود در آثار شیخ نشان می‌دهد که غایت مباحث طرح شده معطوف به رد شبهات و الزام خصم بوده است. به عبارت دیگر، از نظر وی جنبه دفاعی کلام از بیشترین اهمیت برخوردار بوده است. این در حالی است که شیخ مفید درباره علت نگارش کتاب *اوابیل المقالات* می‌گوید:

فانی بتوفیق الله و مشیئته مثبت فی هذا الكتاب ما أثر اثباته من فرق ما بین الشیعه و المعتزله و فصل ما بین العدلیه من الشیعه و من ذهب الی العدل من المعتزله و الفرق ما بینهم من بعد و بین الامامیه فیما اتفقوا علیه من خلافهم فیہ من الاصول ، و ذاکر فی اصل ذلک ما اجتبیته انا من المذاهب المتفرعه عن اصول التوحید و العدل والقول من اللطیف من الکلام و ... (ص ۲۳).

شیخ مفید در ابتدای کتاب *النکت الاعتقادیه* نیز هدف اصلی تحریر کتاب را توضیح و تبیین عقایدش ذکر کرده است (ص ۱۵).

در مقام مقایسه، غایات بیان شده در عبارات و آثار شیخ صدوق و شیخ مفید نسبت عموم و خصوص مطلق را دارد. شیخ مفید اگرچه می‌خواهد به رد شبهات وارده و دفاع از امامیه پردازد، اما این کار را با سعه صدر بیشتر و وسعت نظر قابل توجه‌تری انجام می‌دهد؛ به همین دلیل در این راه، علاوه بر اینکه به پاسخ شبهه‌هایی که به شیعه وارد شده اقدام کرده به نقد و ارزیابی سایر فرق نیز پرداخته است^۱ و مقدمات مورد نیاز در احتجاج را که مستقیماً به بحث مربوط نیستند، اما دانستن آنها برای روشن شدن نقاط پنهان و تاریک عقاید لازم است، تحت عنوان لطایف کلام آورده است.

به همین دلیل، تنوع مطالب در کتاب‌های شیخ مفید نسبت به آثار شیخ صدوق به مراتب بیشتر است. برای نمونه او در کتاب *اوایل المقالات* که مهم‌ترین کتاب کلامی او نیز محسوب می‌شود، به بحث از چهار دسته مسائل می‌پردازد. مسائل اصالتاً کلامی و مسائلی که اصالتاً کلامی نیستند و طبعاً در جرگه مسائل کلام شامل فلسفی، اصولی و فقهی می‌باشند.

به این ترتیب، اختلاف این دو متکلم در غایت‌شناسی نیز مانند مبانی آنها در سعه و ضیق دایره عمل بوده است. این در حالی است که در آثار سید مرتضی جنبه تبیینی کلام پر رونق‌تر از جنبه دفاعی آن است (رک. شریف، ص ۱۲۷).

نتیجه‌گیری

به رغم آنکه گرایش عمده کلامی شیخ صدوق و شیخ مفید به ترتیب، نقلی و عقلی معرفی شده است، در بررسی دعاوی ایشان در آثار به جای مانده، تفاوت عمده‌ای به چشم نمی‌خورد، از آن روی که هر دو بزرگوار اعتبار عقل را در گرو سمع معرفی کرده‌اند، اما آنچه باعث تفاوت شده میزان پایبندی هر یک به مبنا ارائه شده در آثار خود است که احتمالاً تحت تأثیر غایت‌شناسی هر یک قرار گرفته است، غایت‌شناسی که از نوعی سعه در آثار شیخ مفید نسبت به شیخ صدوق برخوردار است.

این نتیجه تنها در صورتی دارای اعتبار است که کتاب *النکت الاعتقادیه حقیقتاً منسوب به شیخ مفید باشد*. در غیر این صورت، شاید بتوان سید مرتضی را تنها طلایه‌دار کلام عقلی

به معنای خاص خود در میان متکلمان شیعه معرفی کرد و تفاوت میان شیخ صدوق و شیخ مفید را قابل اعتنا ندانست.

توضیحات

۱. به عنوان مثال، شیخ مفید در خاتمه کتاب *الافصاح فی امامه امیر المؤمنین (ع)* می گوید: قد اثبت فی هذا الكتاب والله المحمود جميع ما يتعلق به اهل الخلاف فی امامه ائمتهم من تأویل القرآن و الاجماع و العمل لهم فی الاخبار علی ما يتفقون علیه من الاجماع دون ما يختلفون فيه لشذوذه و دخوله فی باب الهدیان و بنیت عن وجوه ذلك بواضح البیان و كشفت عن الحقیقه فیہ بجلی البرهان.

منابع

- حلبی، علی اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳ .
- سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، حوزه علمیة قم، ۱۳۷۲ .
- شریف، مرتضی، *رسائل*، قم، دارالقرآن کریم مدرسه آیه الله العظمی گلپایگانی، ۱۴۰۵ق.
- صدوق (ابن بابویه)، *کمال الدین و تمام النعمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.
- _____، *الاعتقادات*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ .
- _____، *التوحید*، قم، جماعه المدرسین، ۱۳۸۷ .
- مفید، محمد، *الافصاح فی امامه علی ابن ابی طالب علیه السلام*، نجف، مطبعه حیدریه، بی تا.
- _____، *النکت الاعتقادیه*، بیروت، دارالمفید، بی تا .
- _____، *اوایل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- _____، *تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد او شرح عقائد الصدوق*، قم، رضی، ۱۳۶۳ .
- لاهیجی، عبد الرزاق، *گوهر مراد*، تهران، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۳ .

حدوث مستمر زمانی عالم سیال از نظر صدرالمتالهین و مقایسه آن با نظریه حدوث اسمی حکیم سبزواری

دکتر مریم خوشدل روحانی*

چکیده

حدوث زمانی یکی از مباحث قابل تأمل و بررسی در نتایج و لوازم نظریه حرکت جوهری است. ملاصدرا به تلقی جدیدی از حدوث عالم دست یافته است. او اجزای عالم را حادث زمانی و حادث ذاتی می‌داند و از این نظر با فلاسفه هم عقیده است، اما اختلاف نظر ملاصدرا با پیشینیان خود که دو گروه متکلمان و فلاسفه را تشکیل می‌دهند در این است که وی همچون متکلمان قائل به حدوث زمانی است، اما تلقی وی این است که حدوث عالم، تدریجی و نه دفعی (نظر متکلمان) صورت می‌گیرد. از نظر وی جهان در حال حدوث و زوال تدریجی است. از طرف دیگر، اگر چه او مانند فلاسفه می‌پذیرد که شیء ممکن دارای نسبت مساوی با وجود و عدم است، ولی تفسیر وی از حدوث ذاتی متفاوت با آن چیزی است که فلاسفه به آن قائل اند. او وجودهای مجعول را دارای نحوه‌ای از تأخر و حدوث می‌داند که همان قعر ذاتی موجود ممکن است. حاجی سبزواری که از مروجان فلسفی صدرایی است در طرح مسئله حدوث و قدم عالم، نظریه حدوث اسمی را مطرح می‌کند و به خود نسبت می‌دهد و به اجمال به شرح آن می‌پردازد. این مقاله درصدد تحلیل راه حلی است که صدررا در بحث حدوث عالم بر مبنای حرکت جوهری به طرح آن و سپس به طرح نظریه سبزواری در تبیین حدوث جهان می‌پردازد و تأثیر این نظر از آراء گذشتگان را مورد دقت قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: حادث، حدوث زمانی، حدوث اسمی، حدوث ذاتی، ماهیت، وجود، ماده، جسم.

مقدمه

ابتدایی‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین نگاه فلسفی بشر نسبت به تغییرات جهان مادی، یافتن اموری ثابت در تغییرات جهان مادی اطراف خود بوده است. این مسئله را می‌توان مهم‌ترین مسئله فلسفی نزد فلاسفه یونان باستان دانست. مسئله ثبات و وحدت در کنار «تغییر و کثرت» پس از سقراط نیز، در تفکرات فلسفی افلاطون و ارسطو مطرح بوده است. متکلمان و فلاسفه بحث «تغییر و ثبات» را با عنوان «حدوث و قدم» مورد کاوش‌های عقلانی قرار داده‌اند.

طرح مسئله حدوث عالم برای ملاصدرا اهمیت زیادی داشته، وی در مواجهه با آراء فلاسفه، نظریات ایشان را کافی ندانسته و به طرح نظر خویش پرداخته است. بحث حدوث ذاتی برای فلاسفه مشایی درخور اهمیت است. طرح این پاسخ که بنا به رأی متکلم، شیء تنها در لحظه به وجود آمدن خود نیازمند به علت است، از دیدگاه فیلسوف مشایی مورد سؤال واقع می‌شود که مناط نیاز به علت حدوث شیء نیست و شیء فی نفسه، ممکن است و این علت است که آن را ایجاد می‌کند. برای فیلسوف این مسئله مهم است که مناط نیاز شیء به علت امکان می‌باشد و احتیاج و نیاز، همیشگی و دائمی است. در حالی که ملاصدرا وجودهای مجعول را دارای نحوه‌ای از تأخر و حدوث می‌داند که همان فقر ذاتی موجود ممکن است. مرحوم حاجی سبزواری که از مروجان فلسفه صدرایی است در طرح مسئله حدوث و قدم عالم به طرح نظریه‌ای می‌پردازد که با نظریات فلاسفه مشاء و ملاصدرا هماهنگ نیست. وی به رغم اخذ مبانی مشترک با ملاصدرا در اکثر مسائل فلسفی، نظریه حدوث اسمی را در باب حدوث جهان، مطرح و به خود نسبت داده است. دیدگاه مشترک سبزواری با مشائین در برخی از مسائل فلسفی در نظریات سبزواری دارای اهمیت است، که به انصراف وی از نظریه صدرایی حدوث عالم منجر شده است. سبزواری همچون ابن سینا به طرح مباحث حرکت در ضمن طبیعیات پرداخته است، اما رویکرد وی به مسئله حدوث عالم، با صبغه‌ای کاملاً عرفانی صورت می‌گیرد.

۱. حقیقت حدوث و قدم از دیدگاه صدرا

پیش از پرداختن به نظریه صدرا در مورد خلق مدام باید اذعان داشت که نظریه فقر وجودی (امکان فقری) او، زمینه لازم را برای اثبات نیاز و تعلق ذاتی موجودات ناقص به موجود تام

و کامل (حق تعالی) فراهم نموده است و این همان مطلبی است که در ابتدای مباحث مربوط به حدوث عالم در رساله فی الحدوث مطرح شده است. گویا وی از همین بحث، زمینه ذهنی را برای مخاطب خود فراهم نموده است و قصد دارد فاصله بین حق و خلق (خدا و جهان) را که در نظریات متعارف پیرامون حدوث عالم است حذف نماید. اگر چه مطالب عنوان شده پیرامون خالقیت، اولین بار در ادیان مطرح شده و آنچه در کتب مقدس مشهود است، شأن «مخلوق بودن» جهان هستی بوده که مبین نیازی است که در آن نهفته است؛ به نحوی که واژه خلق به معنای آفرینش و آفریدن بیش از چهل بار در قرآن کریم آمده است (قرشی، ج ۲، ص ۲۹۲)؛ اما حادث بودن به معنای مورد نظر ملاصدرا مفهومی است که به نحوه هستی یا بی جهان از وجود حق تعالی اشاره دارد و به نظر می‌رسد که بتوان به دو مفهوم حدوث و خلق از دو منظر نگریست: آنگاه که به اصل هستی موجودات نظر می‌شود، آنها را می‌توان به عنوان «مخلوق و آفریده» متعلق به آفریدگار جهان یافت و زمانی که به «نحوه وجودشان» باز می‌گردیم، آنها را «حادث و پدیده» و شأنی از پدیدآورشان می‌یابیم و با این تفکیک، جهان را چه حادث بدانیم، چه ندانیم، می‌توان آن را به عنوان مخلوق در نظر داشت. یکی از معاصران با اشاره به دو نظریه رقیب پیرامون منشأ جهان در اخترشناسی نوین یعنی نظریه آفرینش آنی (انفجار بزرگ) و نظریه آفرینش مداوم (حالت یکنواخت) معتقد است که مؤمنان، لازم نیست جانب هیچ‌یک از این دو نظریه را بگیرند، زیرا عقیده به آفرینش در حقیقت مربوط به آغاز زمانی جهان نیست، بلکه به رابطه اساسی و اصلی مرتبط است که بین جهان و خداوند وجود دارد و محتوایی که مفهوم آفرینش دارد با هر دو نظریه سازگار است (باربور، ص ۴۰۰-۳۹۸)^۱

تعریف حدوث به دو صورت رایج است: ۱. مسبق بودن وجود چیزی به عدم آن چیز؛ ۲. مسبق بودن وجود چیزی به وجود چیز دیگر.

تعریف اول از حدوث، توسط برخی متکلمان برای حدوث زمانی و تعریف دوم آن برای حدوث ذاتی در نظر گرفته شده است (جرجانی، ص ۳-۲؛ تفتازانی، ص ۷)، ولی صدرا بر این اعتقاد است که حقیقت حدوث در هر قسم یک چیز است و آن مسبق بودن وجود چیزی به عدم آن چیز می‌باشد. وی برای عدم دو گونه حیث قائل است: گاهی مقارنت زمانی آن با وجود محال است و گاهی محال نیست. در فرض نخست، حدوث، زمانی و در فرض دوم حدوث ذاتی است؛ مثلاً حوادث امروز نسبت به دیروز حادث

زمانی‌اند و مقارنت زمانی وجود و عدم آن‌ها محال است، زیرا اثبات وجود برای آن به لحاظ غیر (علت) و به لحاظ ذات است که وجود از آن سلب می‌گردد، لذا ثبوت وجود برای ممکن بعد از سلب وجود از آن است، زیرا آنچه که مابالغیر است متأخر از مابالذات می‌باشد. بنابراین، وجود ممکن، به لحاظ ذاتش مسبوق به عدم آن می‌باشد یعنی حادث ذاتی است و بدیهی است که در اینجا وجود و عدم به لحاظ زمانی مقارن باشد، زیرا عدم به علت زمان سابق نمی‌باشد، بلکه به لحاظ ذات و ماهیت شیء است که با وجود آن شیء از نظر زمان همراه است. بنا به تعریف دیگری هم می‌توان تقارن زمانی وجود و عدم را در حادث ذاتی روشن و بدیهی دانست، زیرا طبق این تعریف حدوث عبارت است از مسبوق بودن چیزی نسبت به وجود چیزی دیگر، مانند مسبوق بودن وجود معلول نسبت به وجود علت. وجود علت اگر چه به لحاظ مرتبه بر وجود معلول تقدم دارد، ولی از نظر زمانی با معلول مقارن است، زیرا وجود معلول وابسته به وجود علت است (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۴۹-۲۴۶).

۲. رأی ابتدایی ملاصدرا و سبزواری درباره ماهیت

با توجه به اینکه بیان سبزواری در طرح حدوث اسمی جهان ارتباط مستقیمی به تبیین وی در مورد ماهیت دارد، در این قسمت نظریات صدرا و سبزواری درباره ماهیت مطرح می‌شود.

اگر بحث‌های صدرالمتألهین را که فی‌الجمله موافق نظر حکمای قوم است، آرای ابتدایی وی بدانیم، درمی‌یابیم که او قبل از ورود به مواضع اختصاصی خویش نظریاتی را که مخالفت صریحی را در باب احکام مربوط به ماهیت و یا اجزای تشکیل دهنده آن و نیز مباحث مربوط به جسم و صورت نشان دهد، ابراز نکرده است.

او نیز می‌پذیرد که اشیای عالم خارج از ذهن را می‌توان به دو امر منحل نمود: وجود شیء و ماهیت آن. وی در تعریف ماهیت شیء، آن را چیستی شیء دانسته و معتقد است که گاهی از ماهیت به «ما به الشی هو هو» نیز می‌توان تعبیر نمود. از نظر او ماهیت به اعتبار ذاتش اگر چه موصوف به صفات متقابلی مانند واحد و کثیر و کلی و جزئی است، ولی هیچ کدام از این صفات در حوزه ذاتیات ماهیت قرار ندارند، مثلاً اگر در مورد انسان پرسش شود که انسان موجود است یا معدوم، از نظر صدرا جواب خواهیم شنید که انسان از حیث انسانیت، انسان است و نه موجود و نه معدوم، و اینکه با این

نگرش در مورد ماهیت آیا ارتفاع نقیضین لازم خواهد آمد یا نه، ارتفاع نقیضین را از یک مرتبه از مراتب واقع - که در اینجا مرتبه ذات است - محال نمی‌داند، بلکه ارتفاع نقیضین را در جایی محال می‌داند که از جمیع مراتب واقع صورت گیرد. این مطلب صدرا درباره حکمی که در مورد ماهیت جاری است مورد توجه ابن سینا نیز بوده است.^۲ وی نیز بر این عقیده است که «اگر دو طرف نقیض در مورد ماهیت مورد سؤال قرار گیرد، باید ادات سلب را پیش از «حیث» در «الماهیة من حیث هی لیست الاهی لا موجوده و لا معدومه» آورد و نه بعد از آن» (صدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۴، ص ۱؛ سبزواری، شرح المنظومه، ص ۹۳).

اگر چه صدرا، چنانچه بعداً بیان خواهد شد، در نظر ابتکاری خویش، بسیاری از احکام ماهیت را مجازی می‌داند، ولی در بحث‌هایی مانند وجود کلی طبیعی در خارج و یا اعتبارات ماهیت همگام با قوم به طرح مسئله می‌پردازد. وی همچون بوعلی نسبت کلی طبیعی به جزئیاتش را مانند نسبت یک پدر به فرزندانش نمی‌داند، بلکه از نظر او نسبتی که بین یک کلی و افرادش برقرار است مانند نسبت پدران به فرزندان است (صدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۲، ص ۵).

بحث‌های سبزواری درباره اعتبارات ماهیت، غالباً با استناد از کلام بوعلی سینا شکل می‌گیرد. بیان این مطالب با این عناوین و سطوح مباحث دقیقاً مبین طرح بحث‌های مربوط به ماهیت به عنوان نظریات ابتدایی است. سبزواری ماهیت لا به شرط را بر دو قسم می‌داند: ماهیت لا به شرط قسمی که مقید به قید لا به شرطیت است و ماهیت لا به شرط مقسمی، که مقید به چیزی نیست حتی به «لا به شرطیت» مانند مطلق وجود که به وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می‌شود و معتقد است که ماهیت لا به شرط مقسمی همان کلی طبیعی است نه ماهیت لا به شرط قسمی. هر چند در بعضی عبارات چنین آمده است چرا که ماهیت مطلقه امری عقلی است که در خارج وجود ندارد حال آنکه کلی طبیعی به وجود دو قسمش یعنی ماهیت به شرط شیء و ماهیت به شرط لا، موجود است، چگونه قسم شیء موجود باشد و مقسم موجود نباشد، حال آنکه قسم عیناً همان مقسم به انضمام قید است و بین قسم و مقسم حمل مواطاه یعنی اتحاد در وجود برقرار است (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۹۷).

مرحوم آملی در تعلیقات خود بر شرح منظومه، با استناد به آراء شیخ الرئیس می گوید که ظاهر کلام بوعلی این است که از نظر وی ماهیت لا به شرط قسمی همان کلی طبیعی است (سبزواری، بنیاد حکمت سبزواری، ص ۴۷۶).

بوعلی در فصل اول از مقاله پنجم الهیات شفا بین ماهیت لا به شرط و به شرط لا فرق قائل شده و برای ماهیت به شرط لا وجود خارجی قائل نیست، زیرا معتقد است که در غیر این صورت، مثل افلاطونی باید دارای وجود خارجی باشند، در صورتی که وجود این‌ها در ذهن است.

نظر ابتکاری صدرا درباره ماهیت

با مراجعه به نظریات ملاصدرا در باب ماهیت و اعتبارات آن که کلی طبیعی است، این نکته کاملاً مشخص می شود که وی به واقعیت موجودی به نام انسان و یا... قائل بوده و این انسان، انسانی است که صرفاً به نفس ذات و ماهیت او نظر شده است و هیچ قید و شرطی اعم از قید وحدت و یا کثرت و یا قیود دیگر را نمی پذیرد. وی این واقعیت را که از نظر حکما، کلی طبیعی است پذیرفته و آن را موجودی بالعرض و نه بالذات می داند^۳ (صدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۲-۱۶۱). ذکر این نکته ضروری است که با اعتقاد به سیلان وجودی و اینکه ملاصدرا حرکت را نحوه وجود می داند، تکلیف ماهیات با توجه به اعتقاد وی به حرکت جوهری، این گونه رقم می خورد که وی شدت و ضعف و تشکیک در مراتب شیء را مربوط به خصلت هستی و نحوه وجود آنها می داند و ماهیات را در حد ذات خود از این خصلت برخوردار نمی داند و آنچه منشأ آثار و مبدأ امور به شمار می آید، جز درجات وجود و مراتب هستی چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر، به قول علامه طباطبایی لازمه تفکر ملاصدرا در باب حرکت جوهری این است که ما باید وجود مستمر سیال واحدی را در نظر بگیریم که از حدود فرضی آن ماهیات عقلی انتزاع شود (صدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۴).

باید گفت با توجه به اینکه ساحت بحث‌های ملاصدرا از این به بعد وجودی گشته و بر اصالت وجود مبتنی می گردد، بحث کلی طبیعی که مقسم ماهیات است نیز جایگاه خاصی به خود می گیرد و نکته مهم برای ملاصدرا این است که وی با اعتقاد به اصالت وجود، و با فرض وجودی بالعرض برای وجود کلی طبیعی، آن را در نظر می گیرد. وی هر چند برای وجودات ممکن این خصوصیت را قائل است که این وجودات ذاتاً به

خداوند مرتبط اند و هرگز بدون علت موجدۀ خود یافت نمی‌شوند، در مورد ماهیات معتقد است که ماهیات به ذات حق مرتبط نیست و فقط هنگامی که در عقل موجودند می‌توان بدون لحاظ وجود آنها را شناخت و از آنجا که ماهیت را امری اعتباری می‌داند وجود را به عنوان تنها ظرف و شرط ادراک ماهیت می‌شمرد و بر این اعتقاد است که ماهیت فقط در پرتو وجود موجود می‌شود و مادامی که از وجود بهره‌ای و نصیبی نبرده است، حتی در فضای عقل نیز قرار نمی‌گیرد و از حکم خود که عدم اقتضاست نیز بی‌نصیب می‌ماند و زمانی که در ظرف عقلی ادراک می‌شود، متصف به هیچ حکمی نظیر موجود بودن، معدوم بودن، تقدم و تأخر، جاعل و مجعول بودن، واقع نشده و تنها حکمی که می‌پذیرد همان عدم اقتضا بودن است که بر ماهیت مترتب می‌شود. از این رو، تمام احکامی که به آن نسبت داده می‌شود، حتی حکم وجود را هنگامی که در پرتو آن ظاهر گشته، به نحو مجاز می‌پذیرد. همان‌طور که گفته شد، ماهیت دون ربط واجب قابل شناخت نمی‌باشد، هم‌چنان که هیچ ماهیت مرکبه‌ای را نمی‌توان بدون درک مقومات جنسی و فصلی آن شناخت. با این تفاوت که تقوم اجزای ماهیت، تقومی ذهنی و معرفت آن نیز از نوع معرفت حصولی است؛ در حالی که تقوم وجودات امکانی به واجب تعالی تقومی خارجی و معرفت به آن نیز حضوری است و این مسئله دقیقاً همان مطلبی است که در باب مشارکت حد و برهان در منطق نیز مورد نظر است. در مشارکت حد که ناظر بر ماهیت و برهان که ناظر بر وجود است، چون ماهیت به برکت وجود تحقق می‌یابد و فصل نیز جزء اخیر حد بوده مفهوم وجود را از وجود اخذ می‌کند و هر آنچه به عنوان فصل در حد اشیا به کار می‌رود، در برهان نیز حد وسط قرار می‌گیرد و دقیقاً این همان نقطه اشتراک برهان و حد است، به این معنا که «ماهو» که پاسخ پرسش نخستین و سؤال از ماهیت است «بالم هو» که پرسش از علت وجود است به یک امر باز می‌گردد. (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۷-۸۶ و جواد، ریح مختوم، ب ۱، ج ۲، ص ۲۹-۲۶).

ترکیب اتحادی و انضمامی ماده و صورت

شاید بتوان دلیل عدول سبزواری را از نظریه حدود صدرایی، طرح نظریات دو گانه وی پیرامون ارتباط ماده و صورت (اجزای ماهیت) دانست. با نگاهی اجمالی به نظریات صدر و سبزواری در این مورد، باید گفت آنچه از نظر ملاصدرا واقعیت دارد، وجود است. مفاهیمی چون ماهیت و اجزای آن دارای وجود ظلی و تبعی می‌باشد و با اعتقاد به

حرکت جوهری ماهیات امور مادی، از هویتی ثابت به هویتی سیال و به طیفی از ماهیات تبدیل می‌شوند. وی به دلیل اعتقاد به ترکیب اتحادی ماده و صورت، این اتحاد را از قبیل اتحاد امرمتحصّل با لامتحصّل می‌داند. او نحوه وجود ماده و صورت را نظیر وجود جنس در فصل می‌داند. عقل وجودی را که در خارج واحد است تحلیل نموده و دو اعتبار برایش قائل است. به یک اعتبار که جنبه مشترک آن است آن را جنس و به اعتبار دیگر آن را فصل می‌نامد. از طرفی، ماده وجودی جدای از وجود صورت نداشته و حکم ماده همان حکم صورت است.

او با نقل شواهدی از قول حکما معتقد است که قول وی هیچ تعارضی با آراء ایشان ندارد. او ضمن ارائه دلایل چهارگانه، به بیان اثبات این ترکیب می‌پردازد. البته خود نیز اعتراف می‌کند که پذیرش ترکیب اتحاد ماده و صورت به دلیل پیچیدگی، مورد قبول حکمای مشهور قرار نگرفته، زیرا خود این قاعده مبتنی بر پذیرش اصولی است که مخالف نظر مشهور است که عبارت‌اند از:

۱. در هر چیزی وجود، موجود است؛ ۲. وجود واحد، قابل شدت و ضعف است؛ ۳. جوهر فی ذاته، قابل حرکت است؛ ۴. جهت ضعف وجودی در ماده شیء، و جهت شدت وجودی در صورت آن است (صدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۵، ص ۲۸۳ و ۳۰۱-۳۰۰). آنچه در بیان رابطه صورت و ماده بنا بر طریقه ملاصدرا مهم است، این است که وی ورود صور و تبدل و تحولات آنها را بر هیولی به نحو تجددات ذاتی و تحولات ذاتی می‌داند. هیولی مانند جنس امری مبهم است و اصل ماده بدون صورت دارای وجودی نمی‌باشد و تحصیل ماده از ناحیه صورت است و در حقیقت خود ماده نیز دارای تحول می‌باشد و فهم این نکته دقیقاً ما را در این جهت هدایت می‌کند که به چگونگی سیلان در صورت نائل شویم. صدرا تصریح می‌کند که کون و فساد را نپذیرفته است و تبدیل هر صورت به صورت دیگر را از جهت اشتداد در جوهر و به اینکه فعلیتی دیگر وارد شده که نسبت به صورت سابق فعلیت و نسبت به صورت لاحق قوه و زمینه است و ماده نیز وجودی جدای از صورت ندارد. بنا به حرکت جوهری، شیء متحرک و امر تدریجی الوجود، صور نوعیه و طبایع جوهریه می‌باشند و مصحح این حرکت و منشأ سیلان نیز خود صورت بوده و محال است که جهت قوه منشأ تحول در امری باشد و ماده به تبع صورت متحرک و متجدد است.

از طرف دیگر، سبزواری در بحث از ماهیت و لواحق آن مقام ترکیب انضمامی را رأی مناسب مقام تعلیم و تعلم می‌داند و با ارائه دو نظر مختلف پیرامون انضمامی و اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت معتقد است که سید سند ترکیب اجزای عینی (خارجی) یعنی ماده و صورت را اتحادی دانسته و ملاصدرا نیز به همین نحو عمل کرده است (زیرا ماده را محل و صورت را حال و جسم را مرکب خارجی گرفته‌اند). سبزواری معتقد است که با آوردن عذری می‌توان سخن آنها را رد کرد، زیرا برخلاف ترکیب اتحادی که اجزای جدا نشدنی‌اند، صورت بعد از تجرد از هیولا در عالم مثال بدون ماده باقی می‌ماند و هیولای ثانیه نیز قبل از پذیرش این صورت خاص، صورت دیگری را پذیرفته بود (سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۰۵). شارحان منظومه سبزواری در ارتباط این اعتقاد دوگانه سبزواری مطالبی را بیان نموده‌اند. از آن جمله میرزا مهدی آشتیانی می‌گوید که «سخن مشایین که به نوعی علیت میان ماده و صورت قائل‌اند با اتحاد محض منافات دارد، بر خلاف اتحاد نفس با صورت عقلیه که اتحاد عقلیه اتحاد شیء و فیء می‌باشد و انضمام میان آنها معنا ندارد» (همان، ص ۲۲۵-۲۲۴). او در ادامه می‌گوید بر سبزواری این ایراد وارد است که آنچه او در اینجا بیان می‌کند با آنچه در مباحث وجود ذهنی گفته و آن پذیرش قول به ترکیب اتحادی است منافات دارد (همان، ص ۳۹۷). به نظر نگارنده، شاید دلیل این اعتقاد دوگانه سبزواری این مطلب است که او ربطی بین ترکیب اتحادی ماده و صورت و حرکت جوهری قائل نیست و نحوه مواجهه وی با حرکت و طرح آن ذیل مباحث طبیعیات نیز ناشی از این اعتقاد است. پس اینکه سبزواری نمی‌تواند ترکیب اجزای خارجی را اتحادی بدانند، این است که ۱. حیثیت قوه با فعلیت منافات دارد (دلیل قوه و فعل که برای اثبات هیولی به کار می‌رود نیز دال بر این معنا است). ۲. ترکیب اتحادی در واقع میان دو امر متحصل صورت گرفته، هیولی و صورت که اجزای خارجی هستند، هر دو متحصل‌اند. اگر چه هیولی قوه محض است و هیچ فعلیتی ندارد و وجودش در غایت ضعف است و این به آن معنا نیست که قوه و فعلیت دارای حیثیت واحدی هستند و تعاندی بین آنها وجود ندارد و بنا به قول استاد مطهری «حقیقت این است که بدون تصور حرکت در اجسام پای ماده و صورت را نمی‌توان به جایی بند کرد»... آن اتحادی که مرحوم آخوند به تبع سید صدر میان ماده و صورت ثابت می‌کند جز با همان فرض حرکت جوهریه خودش با فرض دیگری ثابت نمی‌شود، زیرا حرکت

قوه و فعلیت همواره با هم آمیخته است و در اشیاى متحرک به یک بعد طولی قائل هستیم که در این بعد طولی قوه و فعلیت از یکدیگر جدا نیست (مطهری، ج ۳، ص ۷۵-۷۴).

به نظر می‌رسد که اگر مرحوم سبزواری، حتی در مقام تعلیم و تعلم قائل به انضمامی بودن رابطه ماده و صورت باشد، قول وی با اعتقاد به حرکت جوهری سازگار نخواهد بود. طرح این گونه مباحث در باب اجزای ماهیت و عدم پذیرش ترکیب اتحادی در مقام آموزش راه را برای طرح حدوث اسمی عالم گشوده است.

۳. حدوث ذاتی از نظر ملاصدرا

ملاصدرا برای حدوث ذاتی و تعریف آن دو وجه قائل است: ۱. ممکن به حسب ذات خود مستحق عدم است و به حسب غیر (علت) مستحق وجود و از آنجایی که مابالذات بر مابالغیر مقدم است، عدم در ممکنات بر وجود آنها به تقدم ذاتی مقدم است. وی همین مسبوقیتی را که در وجود ممکنات نسبت به عدم ایشان وجود دارد، حدوث ذاتی آنها می‌داند. این سخن که ممکن، به حسب ذات خود مستحق عدم است از نظر وی سخن نادرستی است، زیرا اگر شیء دارای این استحقاق ذاتی در ناحیه عدم باشد ممکن نیست و ممتنع خواهد بود، نسبت شیء ممکن به وجود و عدم علی السویه می‌باشد و ممکن هیچ اقتضایی نسبت به هیچ کدام ندارد، بلکه همان طور که وجود ممکن از ناحیه وجود علت آن است، عدم آن نیز ناشی از عدم علت می‌باشد و در این صورت هیچ یک از وجود یا عدم بر دیگری تقدم بالذات ندارند. مقصود صدرا در تعریف حدوثی ذاتی این است که ماهیت در مرتبه ذات خود، مستحق یک وصف عدمی است، که همان لاستحقاقیه الوجود والعدم است و این وصف قبل از اعتبار وجود، برای ماهیت ثابت می‌باشد. به نظر صدرا منظور ابن سینا و خواجه نصیر نیز در کتاب *الاشارات* از لاستحقاقیه الوجود والعدم برای موجود ممکن، همین معنای مورد نظر او می‌باشد.

او با توجه به تصحیحی که در مورد قاعده فرعیه نموده، درباره کیفیت اتصاف ماهیت به وجود (آن را ثبوت الشیء می‌داند و نه ثبوت الشیء لشیء)، معتقد است که اگر برای ماهیت، قبل از اتصافش به وجود، حالی اعتبار شود که در آن ماهیت از وجود تجرید شود، در آن حال نیز ماهیت از نحوه‌ای از وجود برخوردار است. بنابراین، بر مبنای تحقیقات شیخ، این مسئله در باب حدوث ذاتی دارای ابهام است، که چگونه می‌توان

برای ماهیت حالی مقدم بر حال موجودیت در نظر گرفت و این در حالی است که در هر تقدیمی، نوعی ثبات و تحقق برای امر متقدم در ظرف تقدم باید قائل شد، ولی طبق آراء صدر این مسئله این گونه قابل حل خواهد بود:

۱. عقل قادر است که ماهیت را از وجود خود و از هر وجود دیگری تجرید و سپس آن ماهیت را به وجود خاص خود توصیف کند. پس از یک سو، به لحاظ تجرید یاد شده ماهیت بر وجود مقدم می شود و از سوی دیگر، همین تجرد نیز نحوه‌ای از وجود است. پس از همان حیث که عدم بر آن صدق می کند وجود نیز بر آن صادق است؛ لذا ماهیت از آن جهت که به لحاظ اعتبار (تجرید) معدوم می باشد مطلق وجود از آن تأخر دارد و از آن جهت که در ظرف این اعتبار دارای نحوه‌ای از وجود گشته، می تواند به وصف تقدم بر وجود، متصف شود (صدر، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ۲۴۹-۲۴۶).

۲. صدر در تلقی دیگر خود در باب حدوث ذاتی معتقد است که در هر ممکن - الوجودی، ماهیت امری مغایر با وجود است و وجود آن از ناحیه امری غیر از ماهیت آن می باشد و هر چه وجودش مستفاد از غیر (علت) باشد، وجودش مسبوق به آن خواهد بود به سبب بالذات و هر چه چنین است «محدث بالذات» است. بنابراین نظر، حدوث ذاتی عبارت است از «مسبوقیت بالذات» ممکنات، به علت خود. صدر پس از ذکر دو وجه فوق در باب حدوث ذاتی معتقد است که این دو وجه در نفس وجودهای مجعول جاری نمی شود، ولی وجودهای مجعول، خود دارای نحوه‌ای دیگر از تأخر و حدوث اند که همان فقر ذاتی می باشد، موجود (ممکن) بماهو موجود، متقدم به غیر می باشد، ولی ماهیت من حیث هی هی تعلقی به جاعل نداشته و به اذعان وی، معنای دوم در حدوث که فقر ذاتی وجودهای امکانی است در میان فلاسفه مشهور نیست (همان، ۲۵۰-۲۴۹).

صدر دقیقاً پس از طرح این معنا از حدوث ذاتی که آن را فقر ذاتی وجودهای ممکن می داند و بعد از اینکه نظریه حدوث و امکان ماهوی را درباره حدوث عالم مطرح کند، با صراحت تمام اعلام می کند که حق این است که منشأ حاجت به علت، نه حدوث اشیا و نه امکان ماهوی در آنها باشد، بلکه منشأ نیاز به علت همان تعلق و نیازمندی به غیر است که در موجود ممکن وجود دارد (همان، ج ۳، ص ۲۵۰).

از نظر وی و بنا به مبنای مهم وی که اصالت وجود می باشد، وجود در خارج دارای اصالت و منشأ تحقق آثار است و موجودات ممکن دارای نحوه‌ای وجود هستند که تعلق و

نیاز سراپای هستی آنها را در برابر دارد و البته این سخن قابل طرح است که امکان فقری، معقول ثانی فلسفی است و از نحوه وجودهای امکانی انتزاع می‌شود و از اوصاف و عوارض عقلی وجود است و مسلماً هر وصفی از موصوف خود رتبتاً مؤخر است، لذا امکان فقری از وجود شیء مؤخر است و چون وجود شیء نیز به چند مرتبه از علت نیاز به علت، تأخر دارد، لذا امکان فقری نیز به چند مرتبه از مرتبه علت نیازمندی مؤخر است. پاسخ صدرا به این سخن ذکر این نکته است که امکان فقری، علت نیازمندی به علت را در مرتبه بقا تأمین می‌کند. معلول‌ها باقی به بقای حق هستند و نه ابقای حق، یعنی اتصالی که برقرار است آن قدر شدید می‌باشد که معالیل به منزله لوازم و اسماء و صفات حق لحاظ می‌شوند و نه موجودی بیگانه با ذات حق، لذا وجود معلول در حین حدوث با وجود او در حین بقا تفاوتی ندارد و ملاک نیازمندی همواره با اوست، زیرا با برقراری ارتباط علی و معلولی، معلول ممکن فقیر به موجود غنی واجب تبدیل نمی‌شود بلکه فقر وی ربط به غنی و در همان حیطة ربط جبران می‌شود.

صدرا با جدایی دو حیطة مختلف ساحت مجردات و ابد اعیان محض و ساحت ماده و جسمانیات، به طرح این نکته می‌پردازد که در ساحت مجردات قائل به قدم و دوام فیض و مستفیض بوده و ورود زمان و زمان‌مندی و در نتیجه حدوث زمانی در این عالم بی معنی است، ولی در ساحت دوم قائل به قدم فیض و حدوث مستفیض است.

یکی از مسائلی که در کنار طرح حدوث و قدم عالم در فلسفه صدرا قابل طرح است و با ذکر آن می‌توان تکلیف مسئله حدوث و قدم عالم را از نظر صدرا روشن نمود، مسئله عدم منافات اعتقاد به حدوث جهان و اصل دوام فیض وجود خداوند می‌باشد. سبزواری در این باره معتقد است که صدرالمتألهین هم رأی با حکمای قدیم به حدوث زمانی به معنی تجدد ذاتی وجودی کل عالم طبیعی قائل است، زیرا همه اجسام حرکت جوهری دارند و به طبیعت خود سیال می‌باشند و عالم نه فقط در اعراض بلکه در جواهر خود متغیر است و هر متغیری حادث است و در عالم در عین حالی که متصل واحد است، عوالم بسیاری وجود دارد و در هر زمان، عالم جدیدی حادث می‌شود که محفوف به دو عدم سابق و لاحق است و منظور از حدوث زمانی نیز مسبوقیت وجود به عدم مقابل می‌باشد و عالم چنین است، زیرا کل، وجودی جز وجود اجزا ندارد و کلیات طبیعی نیز وجودی

سوی وجود جزئیات ندارند و حدوث زمانی صدرا جامع و ضعیف (حدوث عالم و قدم جود و احسان خداوند) است^۴ (سبزواری، بنیاد حکمت سبزواری، ص ۱۱۴).

ملاصدرا در کتاب المشاعر در صدد اثبات حدوث جهان از دو طریق جدید است. از نظر وی همان طور که گفته شد، فعل خداوند یا امر اوست و یا خلق او. امر خداوند با وی معیت دارد، اما خلق وی حادث زمانی است. جهان مادی و همه آنچه در آن است حادث زمانی است، زیرا هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه عدمش بر حدوثش سبقت گرفته و این سبقت به نحو زمانی باشد. کلام صدرا تا این قسمت بسیار شبیه به بیانات متکلمان است. وی با گذار از این مطلب به طرح نظریه خود می‌پردازد و با اعتراف به اینکه با تدبر در آیات قرآن به کشف حدوث زمانی نائل گردیده است، در مقام توجیه نظر خود در کتاب المشاعر، از دوراه به اثبات حدوث تدریجی عالم می‌پردازد: اثبات تجدد طبیعت و اثبات علت غایی برای اشیا. در این بخش راه اثبات تجدد بررسی می‌شود.

۴. اثبات حدوث زمانی از طریق اثبات تجدد طبیعت

صدرا با اثبات حرکت جوهری ماده به طرح این مسئله پرداخته است که طبایع جوهری اجسام از نظر هویت وجودی متغیر است و تغییر در جوهر اجسام راه دارد و به تبع این تغییر، اعراض جسمانی نیز متغیرند. مبدأ آثار در حرکات طبیعی، نفس طبیعت است و مسلماً طبیعتی که ثابت است نمی‌تواند مبدأ اعراض مختلف باشد. طبیعت جسمانی به اعتبار اینکه مادی است و همواره در ماده حاصل می‌شود، در حرکت دائمی از قوه به فعل است و حقیقتی جز تجدد و انقضا ندارد و علت مباشر حرکت نیز امری ثابت نیست، لذا فاعل حرکت نیز امری متدرج است و با فرض ثبات مبدأ حرکت نیز تبدیل به سکون می‌شود.

حال باید این نکته روشن شود که آیا طرح این مسئله که هر متحرکی به محرک نیازمند است در مورد حرکت جوهریه نیز صدق می‌کند؟ ملاصدرا معتقد است که این مسئله فقط در مورد حرکات عرضیه صادق است و در حرکت جوهریه وجود تجددی نیازمند به مفید حرکت نیست، بلکه جعل وجود سیال به عینیه جعل حرکت است و آنچه در حرکت جوهریه محتاج هستیم افاده وجود است و نه افاده حرکت. معنای حرکت در جوهر سیال، نحوه وجود جوهر سیال است. وی موضوع در حرکت جوهریه را هیولی با صورتی به نحو ابهام در نظر می‌گیرد و مفید وجود در حرکت جوهریه موجود مفارق عقلی است که فعلیت محض و امری ثابت است و چون موجود مادی و فناشونده فرع و رقیقه این موجود

عقلی بوده و غرض و نهایت حرکات مادی نیز اتصال به اصل است، لذا بین این فرع و آن اصل، اتصال برقرار است و جهت بقا و دوام موجود مادی نیز توسط همین موجود مفارق عقلی تأمین می‌گردد که دارای نسبتی مساوی با همه افراد است. صدرا حرکت زمان را به یک وجود واحد، موجود می‌داند که در سیلان و تجدد تابع طبیعت جسمانی هستند و حقیقت وجود را دارای مراتب می‌داند که بعضی از موجودات این حقیقت، به حسب وجود خارجی متدرج و دارای وجود سیال است، نحوه تحقق آنها به گونه‌ای است که منوط به زوال جزئی و حدوث جزء دیگر می‌باشد^۵ (لاهیجی، ص ۳۶۴-۳۵۳).

باید گفت آنچه از حرکت جوهری حاصل می‌شود نمی‌تواند چیزی جز حدوث زمانی را نتیجه دهد، زیرا مبنای اثبات این حدوث، حرکت و تغییرات همراه با زمان است و از آن جایی که همه مصادیق اجسام و طبایع دارای تغییر و حرکت می‌باشند، همه آنچه متغیر است محکوم به حدوث زمانی است. با اعتقاد صدرا به حدوث زمانی، سرپای وجود مادی اشیا دستخوش زوال و حدوث می‌شود و اگر سؤال شود که آنچه صدرا در پی اثبات حدوث آن بود، تغییر و حدوث در صورت اشیاست و نه در ماده و هیولای آن. پاسخ این است که ترکیب جسم از ماده و صورت به نحو ترکیب اتحادی است و اینکه از نظر وی ماهیت هیولی عین قوه و استعداد و فعلیت آن، فعلیت قوه و قابلیت است و چون ماده امری لا متحصل است در همه احکام و آثار خود تابع صورتی است که با تحصلش، باعث تحصل ماده شده است، لذا اگر صورت متغیر و حادث باشد، ماده هم متغیر و حادث می‌شود.

به‌رغم اینکه هیولی را مطلق قابلیت و استعداد و امری ثابت شناسایی می‌کنیم، به دلیل استعدادهای خاصی که با تبدل صورت‌ها متبدل می‌گردد، هیولی نیز متغیر و حادث است. استاد مطهری از این کلام صدرا که وی، وحدت هیولی را وحدت جنسی دانسته و معتقد است که هیولی فاقد هرگونه حکمی از ناحیه خود است، درست مانند جنسی که حکمی ندارد مگر به تبع فصل، نتیجه می‌گیرد که نظر صدرا این است که در عالم طبیعت نه تنها صورت‌ها حادث هستند و این حدوث، به نحو حدوث زمانی است، بلکه ماده هم حادث می‌باشد. قدمای پیش از صدرا، ماده را قدیم زمانی و حادث ذاتی می‌دانستند، ولی معتقد بودند که صورت ذاتاً و زماناً حادث است؛ ولی صدرا معتقد است که چون هیولای اولی

هیچ حکمی ندارد مگر به تبع صورت، لذا هیولای اولی هم حادث ذاتی است و هم زمانی^۶ (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۳؛ مطهری، ص ۲۸۰).

شایان ذکر است که صدراسعی می‌کند حکم حدوث زمانی و ذاتی بودن را برای هیولا نیز اثبات کند، در حالی که خود معتقد است هیولا امری لامتحصل است و با این حال، وجود آن را پذیرفته است و برهانی می‌کند. مناقشات فراوانی پیرامون پذیرش اصل وجود هیولی مطرح است که حتی با پذیرش هیولی نمی‌توان به حرکت جوهری معتقد بود. مرحوم علامه طباطبایی و مطهری، از جمله شارحان اسفار نیز بر این اعتقادند که اصرار صدر بر اینکه در حرکت جوهری به دنبال موضوعی است که حافظ حرکت باشد، بی‌وجه است، زیرا حرکت عرضی نیازمند به موضوع است، در حالی که حرکت جوهری نیازی به اثبات موضوع (هیولای مع صوره ما) ندارد.^۷

درباره ماهیت، این نکته مهم است که با اعتقاد به سیلان وجودی و اینکه ملاصدرا حرکت را نحوه وجود می‌داند، تکلیف ماهیات با توجه به اعتقاد وی به حرکت جوهری این گونه رقم می‌خورد که وی شدت و ضعف و تشکیک در مراتب شیء را مربوط به خصلت هستی و نحوه وجود آن‌ها می‌داند و ماهیات را در حد ذات خود از این خصلت برخوردار نمی‌داند و آنچه منشأ آثار و مبدأ امور به شمار می‌آید، جز درجات وجود و مراتب هستی چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر، به قول علامه طباطبایی لازمه تفکر ملاصدرا در باب حرکت جوهری این است که ما باید وجود مستمر سیال واحدی را در نظر بگیریم که از حدود فرضی آن ماهیات عقلی انتزاع شود (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۴).

۵. بیان حکیم سبزواری در باب حدوث اسمی

ابتدا باید گفت که میرزا مهدی آشتیانی، از شارحان سبزواری، معتقد است اگر چه نامگذاری حدوث به این اسم از اصطلاحات سبزواری است، اما توجه و تفتن به این حدوث اختصاص به وی ندارد و عرفا این نکته را متذکر شده‌اند. حدوث اسمی اساساً مطلبی عرفانی و مربوط به عرفان نظری است (آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۸۲).

حکیم سبزواری پس از بیان انواع حدوث و شرح حدوث دهری به بیان حدوث اسمی می‌پردازد و آن را از اختراعات خود می‌داند. طرح حدوث اسمی اگر چه در قالبی بسیار

مختصر است، اما باید دید چرا ایشان به این نظر روی آورده است؟ آیا این مطلب سابقه‌ای در نزد اندیشمندان پیشین داشته است؟ شاید بتوان مطالب زیر را مفتاحی برای ورود به نظریهٔ حدوث اسمی دانست:

الف. سبزواری دو حیثیت مختلف وجود را در هر چیز تشخیص می‌دهد: ۱. وجود عینی خارجی؛ ۲. حیث وجود ذهنی و ظلی که ماهیت واحد در هر مورد می‌تواند این دو حالت وجود را بپذیرد.

ب. نکتهٔ مهم این است که سبزواری نیز تحت تأثیر فلاسفه اسلامی به تمایز وجود و ماهیت قائل است و این تمایز را به طور کامل در هستی‌شناسی خود وارد نموده است. سبزواری با تأمل در این دو جنبهٔ مختلف، در هر شیء اذعان می‌دارد که وجود اصل وحدت‌اشیاست، در حالی که ماهیت فقط غبار کثرت را برمی‌انگیزد. با توجه به دو جنبهٔ اشیا، از نظر ملاصدرا و سبزواری وجود و ماهیت از نظر شناخت هستی در یک سطح و یک رده واقعیت قرار ندارند. این مطلب باید مورد توجه قرار گیرد که بر اساس درک اشراقی عرفانی ناشی از تصوف، اگر "وجود مطلق" تجلی نماید، دیگر ماهیات آن‌گونه که در بادی امر به نظر می‌رسید، استقلال و انسجام ندارند و بستگی زیادی به تعینات نسبی و منقسم نمودن وجود واحد حقیقی دارند (ایزوتسو، ص ۵۰). سبزواری وجود را "بود" و عدم را "نبود" و ماهیت را "نمود بود" می‌نامد. به بیان دیگر، «نمود بود» یعنی آن سوی برونی وجود: جهت درونی وجود عبارت از هستی و تحقق و عینیت است، ولی جهت برونی وجود، که در آنجا وجود تمام می‌شود، نمود وجود است... این حدود و محدودیت‌هایی که قالب هستی را مشخص می‌کند ماهیت است... زمانی که وجود در هر مرتبه‌ای از مراتب خود تعین می‌یابد، ماهیت هویدا می‌شود^۱ (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۵۶؛ حائری، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

با توجه به مطالب مذکور، سبزواری در بیان مراتب وجود، به ذکر مراتب شش‌گانهٔ وجود عرفا می‌پردازد که به اجمال چنین است:

به لسان عرفا و صوفیه که فاعلیت را تشآن و حق را فاعل بالتجلی، مراتب وجود پیش ایشان شش بوده: ۱. مرتبهٔ احدیت که مرتبهٔ ذات است؛ ۲. مرتبهٔ واحدیت که الحضره الاسمائیة است؛ ۳. مرتبهٔ ارواح مجردة و حضرت جبروت که عالم عقول کلیه است؛ ۴. مرتبهٔ نفوس سماویة که مظاهر عالم مثال‌اند و حضرت ملکوت؛ ۵. مرتبهٔ عالم ناسوت و حضرت ملک و شهادت؛ ۶. مرتبهٔ کون جامع کل و حضرت الخلیفه و مراتب

الحضرت الالهيه ومجلى المرتبه الواحدیه است، زیرا مظهر ذات به جميع اسماء حسنی انسان کامل است (سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۷۲).

همان طور که مشاهده می شود بیان سبزواری در مورد مراتب وجود دقیقاً همانند بیان عرفا در این مورد است. میرزا مهدی آشتیانی در بیان حقیقت وجود و اعتباراتی که ارباب بصیرت و درایت در این باره داشته اند می فرماید:

ایشان نظیر همان اعتباراتی را که در ماهیت ملحوظ نموده از قبیل لا به شرط قسمی و مقسمی و به شرط لا و به شرط شیء در حقیقت وجود نیز اعتبار فرموده اند (اساس التوحید در قاعده الواحد و وحدت وجود، ص ۶۴).

ایشان با توجه به نکاتی که ذکر شد و با تمسک به قاعده معروف "کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود" بر این نکته تأکید دارد که عالم ممکنات دارای ماهیت و وجود است و در ارتباط با وجود ممکنات، معتقد است که از صقع ربوبی نشأت گرفته است، لذا مسبوق به عدم نیست و هیچ حدوثی در آن راه ندارد. از طرف دیگر، وجود منبسط که فعل حق است در عالم دارای مراتبی از مرتبه عقل و سپس مرتبه نفس، مانند معلقه، صور نوعی و جسمیه و هیولاست و این اسامی یعنی عقل و نفس، مسبوق به عدم و تأخر از مرتبه احدیت می باشند و از آن جایی که متأخر از مقام احدیت هستند حادث اند، یعنی مسبوق به عدم خود در مرتبه احدیت اند. این اسماء چون حادث اند در نهایت زائل می شوند، همان طوری که هر چه قدیم است عدمش محال است (سبزواری، شرح المنظومه، ۸۳-۸۲). وی در ادامه با توسل به شواهد قرآنی و بیان معصوم دلایل خود را این گونه ارائه می کند که در بیان قرآن که می فرماید:

"ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و آبائکم ما انزل اله بها من سلطان" (نجم/۲۳)

بت های مورد پرستش (لات و عزی) بت هایی هستند که خدا سلطان و شاهد و گواهی برای آنها نفرستاده است و این کاری است که شما و پدرانتان می کنید.

اگر چه ضمیر "هی" به اصنام در جاهلیت برمی گردد، اما ماهیت نیز اصنام عقول جزئی و وهمی اند. در واقع بنا به نظر وی ماهیات مانند بت ها هستند که ما خیال می کنیم در مقابل حق قرار گرفته اند. این ماهیات دارای هیچ استقلالی در مقابل خداوند نیستند همان طور که بیان شد در مقام احدیت است که مقام اسماء و صفات پیش می آید و به تبع و به دنبال آن ماهیات نمایان می شوند. اگر بخواهیم فرق بین اسم و صفت را بیان کنیم مثلاً علم، قدرت

و حیات صفت هستند و اسم همان ذات با علم و یا با قدرت است در مقام و احدیت که کثرت پیش می آید مثلاً علم غیر از قدرت و عالم غیر از قادر و... است. این کثرت، مفهومی است نه مصداقی، به این معنا که تمام صفات مصداقاً عین یکدیگر و همه عین ذات‌اند. اعیان ثابت‌ه که همه ماهیات ممکنه هستند از لوازم همین اسماء و صفات‌اند. این اعیان ثابت‌ه معلوم حق تعالی و موجود به وجود حق هستند. از نظر سبزواری، ماهیات مسبوق به عدم در مقام غیب‌الغیوب و در مقام دوم که تعیین اول و مقام ادنی می‌باشد، نبوده و نیست هستند. وی وجود ممکنات را از آن حق تعالی دانسته، البته نه به این صورت که وجود ممکنات را خدا بداند بلکه وجودات ممکنات بنا بر اصطلاحات عرفا پرتو و تجلی او و ربط محض هستند و اصلاً بدون حق تعالی نمی‌توانند وجود خارجی پیدا کنند و حتی معرفت به آن‌ها بدون حق ممکن نیست. این وجودات، عطای حق تعالی هستند و در قیامت هنگام تجلی خداوند به اسم "القاهر" محو می‌شوند، اما ماهیات همان اعیان ثابت‌ه عرفا هستند و به نظر ایشان نیز از لوازم اسماء و صفات الهی می‌باشند. ذکر این نکته مهم است که اگر چه صدرای نیز معتقد است که همه جهان عین ربط و تعلق نسبت به حق است، اما سبزواری در بیانی کاملاً عرفانی به ذکر این مطلب پرداخته به نحوی که تفاوت‌های آشکاری در این دو نظر به چشم می‌خورد.

اگر بخواهیم به نظریات سبزواری در باب حدوث عالم از دیدگاه‌های متفاوت عرفا و فلاسفه در باب حقیقت وجود و کثرات بنگریم باید گفت، رأی عرفا و مختار اهل الله در وجود با آرای محققان از فلاسفه مخالف است. محققان از حکما برای مفهوم وجود، مصداق قائل‌اند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند و برای وجود با حفظ وحدت اصلی، مراتب مقول به تشکیک قائل‌اند و قائل به تشکیک خاصی می‌باشند. اما محققان از عرفا، وجود را اصیل و متحقق در اعیان و اصل واحد و سنخ فارد می‌دانند، ولی اصل حقیقت وجود را، دارای مراتب مقول به تشکیک نمی‌دانند، بلکه حقیقت وجود را واحد دانسته و از آن به واحد شخصی تعبیر نموده‌اند^۱ (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۱۱۵). به نظر می‌رسد مرحوم سبزواری تحت تأثیر چنین نظریاتی به طرح حدوث اسمی می‌پردازد و باید گفت قول حق باید از نظر وی، قول کُمل از عرفا باشد که حقیقت وجود را واحد شخصی دانسته‌اند و کثرات امکانیه را نسب وجود حق و شئون و تجلی واحد مطلق می‌دانند. اگر چه می‌توان رأی نهایی ملاصدرا را در وجود نیز عقیده اهل توحید دانست و

در طرح وی در ارتباط با حدوث جهان چنین رایحه‌ای استشمام می‌شود و موجودات را عین تعلق محض به مبدأ می‌داند و به نظر برخی از معاصران، قول صدرا در اینکه در برخی از موارد حقیقت وجود را صاحب مراتب می‌داند و در بعضی موارد قائل به وحدت شخصیه است، با یکدیگر منافات ندارد (همو، *تقدتهافت الفلاسفه*، ص ۵۱، ۵۰). اما باید گفت که سبزواری در بحث حدوث اسمی به طور کلی از نظر حکما که برای مفهوم وجود، مصداق قائل‌اند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند عدول نموده و به قول عرفا روی آورده است. ماحصل بیان حاجی این است که وجودات اشیا، مربوط به حق تعالی و ملک اوست و ماهیات نیز هیچ هستند.

محمدتقی آملی در تحلیلی پیرامون دیدگاه سبزواری و ملا صدرا در مورد حدوث اسمی و تدریجی، به ذکر این نکات می‌پردازد که در نظر سبزواری ماهیات از حدود وجود منبسط و تعینات آن انتزاع می‌شوند، اما وجودات اشیا خارج از صقع ربوبی نیست و به عنوان تنزلات وجود حق و تجلیات و رشحات و اضلال آن می‌باشند و فرق آنها به تشکیک و نه به تباین است، ولی در حدوث طبیعی عالم که نظر صدراست، متأخر وجود می‌باشد و نه ماهیت، از آن حیث که ماهیت است و عقول مفارقه نیز از حکم حادث بودن خارج‌اند، زیرا آنها ملحق به صقع ربوبی‌اند و به جهت غلبه احکام وجود در آنجا گویی که به وجود حق تعالی و نه به ایجاد وی موجود می‌باشند. ملا صدرا در مورد ماسوای عقول معتقد است که بنا بر حرکت جوهری نفوس و اجسام و اعراض آنها حادث به حدوث طبیعی‌اند و عقول به جهت اینکه از عالم ماده خارج‌اند محکوم به حدوث نمی‌شوند، اما در نزد سبزواری همه عالم از عقول و نفوس و اجسام و اعراض به یک واحد محکوم به حدوث هستند (آملی، ص ۴۳۰).

نتیجه‌گیری

ملا صدرا با طرح نظریه حدوث تدریجی عالم، جهانی را ترسیم می‌کند که حادث به حدوث مستمر زمانی است یعنی جهان دم به دم موجود و معدوم می‌گردد. این نظریه از برکات نظریه حرکت جوهری است که در آن تفاوت چشمگیری با نظریات متکلمان که قائل به حدوث دفعی عالم هستند و همچنین با نظریات فلاسفه مشاء که قائل به قدم زمانی و حدوث ذاتی هستند، مشاهده می‌شود. او معتقد است که خداوند بر جهان هستی تقدم دارد و این تقدم حقیقی است و همه هستی شئون حق می‌باشد و خداوند در عین این تقدم،

نسبت به جهان، معیت دارد. فیض قدیم خداوند، هم تقدم خداوند را بر زمان توجیه می‌کند و هم اینکه خداوند هیچ گاه از زمان جدا نیست و نسبت به زمان که با جهان است، معیت دارد و با توجه به این مطلب می‌توانیم بگوییم که عالم ماده نوعی تأخر زمانی از وجود خداوند دارد. با این قید که زمان و زمانیات فقط در قطعات عالم مادی قابل توجیه هستند، ولی در عین حال برای کل استغراقی می‌توان قائل به حدوث زمانی بود. از نظر تجدد و حدوث حقیقی است که کل عالم را مسبوق به عدم زمانی، در کنه جوهر خویش می‌کند و عدم زمانی سابق مقوم ذات و جوهر عالم جسمانی است. عالم در هر لحظه محکوم به عدم و فناست و این نابودی از مقومات حقیقت عالم است. سبزواری با تمسک به قاعده معروف "کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود" بر این نکته تأکید دارد که عالم ممکنات دارای ماهیت و وجود است. وجود ممکنات را ناشی از صقع ربوبی می‌دانند، لذا مسبوق به عدم نیست و هیچ حدوثی در آنها راه ندارد. از طرف دیگر، وجود منبسط که فعل حق است در عالم دارای مراتبی از مرتبه عقل و سپس مرتبه نفس، مثل معلقه، صور نوعی و جسمیه و هیولاست و این اسامی یعنی عقل و نفس، اسم‌هایی هستند که مسبوق به عدم و تأخر از مرتبه احدیت می‌باشند و از آن جایی که متأخر از مقام احدیت هستند، حادث‌اند یعنی مسبوق به عدم خود در مرتبه احدیت. این اسماء و رسوم به دلیل اینکه حادث‌اند، در نهایت زائل می‌شوند، همان طوری که هر چه قدیم است، عدمش محال است. صدرا با جدایی دوحیطه مختلف ساحت مجردات و ساحت ماده، به طرح این نکته می‌پردازد که در ساحت مجردات به قدم و دوام فیض و مستفیض قائل است و ورود زمان و زمان‌مندی و در نتیجه حدوث زمانی در این عالم بی‌معنی است، ولی در ساحت ماده قائل به قدم فیض و حدوث مستفیض می‌باشد، اما سبزواری همه عالم از عقول و نفوس و اجسام و اعراض را حادث به حدوث اسمی می‌داند.

توضیحات

۱. در این مورد رک. صدرالمتالهین شیرازی، مقدمه رساله فی الحدوث و نیز موسویان، «چهره حدوث عالم در پرتو نظریه حرکت جوهری».

۲. در این مورد رک. بوعلی، الهیات شفا، مقاله ۵، فصل ۱، ص ۱۹۷.

۳. البته عده‌ای این نظر را پذیرفته و وجود کلی طبیعی و قول به اصالت ماهیت را یکی دانسته‌اند و می‌گویند وجود کلی طبیعی به وجود افرادش است و نه اینکه وجودی مستقل را دارا باشد. اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، نمی‌تواند وجود کلی طبیعی را در خارج بپذیرد و پذیرش وجود کلی طبیعی به معنای حقیقی‌اش از رسوبات تفکر اصالت ماهوی است و... بایستی بپذیریم که کلی طبیعی حقیقاً وجود ندارد و آنچه وجود دارد افراد است (مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ص ۱۱۲-۱۱۱).

۴. برای بحث تفضیلی پیرامون نگرش فلاسفه اسلامی درباره «مسئله فیض و فاعلیت وجودی» رک. رحیمیان، ص ۱۴۶-۹۰.

۵. در ارتباط با این مطلب رک. صدر، الاسفار الاربعه. صدرا راه دومی نیز برای اثبات حدوث تدریجی عالم مطرح می‌کند. این راه از طریق اثبات علت غایی برای اشیا ممکن می‌باشد. او معتقد است هر حرکتی غایتی می‌خواهد و چون متحرک، طبیعت جسم است لذا حرکت کوشش برای رسیدن به غایت شیء می‌باشد. از طرفی غایت کمال شیء است و متحرک برای استکمال ذاتش به طرف غایتش حرکت می‌کند. صدرا معتقد است این استکمال به طور ناگهانی حاصل نمی‌شود، بلکه شیء به تدریج استکمال را می‌جوید. دلیل این مطلب نیز همان مبنایی است که در حرکت جوهری اتخاذ نموده است (لاهیجی، ص ۳۶۶-۳۶۵).

۶. براهین وجود هیولی از طرف عده‌ای دیگر مورد اعتراض واقع شده است. سهروردی این مطلب را صریحاً انکار نموده و از متأخرین نیز (الهی قمشه‌ای، ص ۱۷۴؛ حائری مازندرانی، ص ۳۱۲، مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۱۹۱-۱۹۰؛ همو، تعلیقه علی النهایه الحکمه، ص ۱۴۶-۱۳۸) می‌باشد.

۷. صدرا وجود صورنوعیه در اجسام را برهانی نموده است و با بیان مقدماتی به اثبات آن می‌پردازد. خلاصه نظر وی این است که چون اجسام دارای آثار متفاوت هستند و این آثار مختلف دارای علل و اسباب متفاوت می‌باشد و هیولی (ماده اولی) نیز چون عین قابلیت است نمی‌تواند شأن فاعلی داشته و نیز منشأ آثار متفاوت باشد و از طرف دیگر، صورت جسمیه نیز که عبارت از فعلیت و امتداد اجسام در ابعاد سه گانه می‌باشد نیز به دلیل یکسان بودن در همه اجسام نمی‌تواند توجیه کننده تفاوت‌های اشیا باشد و همچنین تفاوت‌هایی که مربوط به وضع و کم و کیف دیگر اعراض جسمانی هستند نیز

نمی‌توانند توجیه‌کننده منشأ تفاوت آثار در اجسام مختلف باشد، زیرا خود این اعراض از قبیل آثار و خواص اشیا می‌باشند و تفاوت‌های آنها نیز منشأ می‌خواهد. حوادث جهان هم دارای سرچشمه ماوراءالطبیعی هستند و هم بر اساس نظام علت و معلولی استوارند و در طول مبادی و اسباب بعید، مبادی و اسباب قریبه در کارند و تفاوت‌های جسمانی اشیا به منشأ و سرچشمه‌ای درونی و ذاتی نیازمند است که آن، از نوع فعلیت و صورت می‌باشد. لذا در تمام اجسام، علاوه بر ماده و صورت جسمیه، صورت‌های نوعیه و طبایع جوهریه موجودند (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۱۶۲-۱۵۷؛ همو، شرح الهدایه الاثیریة، ص ۶۴-۶۸). آنچه که فلاسفه مشاء را بر آن داشت که صور نوعیه را ثابت در نظر بگیرند، نیاز به موضوع ثابت در حرکت اجسام بود که این تصور با اعتقاد به نظریه وجود سیال دچار خدشه شده و نحوه حصول صور متوارده بر ماده تدریجی بوده و از آن جایی که ماده با صورت متحد است عالم همواره در تبدیل و سیلان می‌باشد.

۸. اگر ماهیت را از نظر قائلین به اصالت وجود مورد بررسی قرار دهیم آنان نیز وجود را اصل و انحاء الوجود را از «الماهیات حدود الوجودات الخاصه» استفاده نموده‌اند و گاهی نیز ذوق عرفانی را دخیل نموده و به جای "الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود" گفته‌اند «الماهیه ما شمت رائحه الوجود» و یا آن را به «الا کل شیء ما خلاء الله باطل» و یا «ان هی اسماء سمیتوها» تفسیر نموده‌اند (آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۳۸۶).

۹. اشکالاتی که به سبزواری در نظریه حدوث اسمی وارد شده است عبارت‌اند از:
۱. حدوث و قدم از صفات وجودند در حالی که در حدوث اسمی بنا به نظر ایشان از صفات ماهیات می‌شود؛ ۲. بنا به تعریف ماهیت من حیث هی هی لیست الاهی که در این صورت لا قدیمه ولا حادثه نیز بر آن اطلاق می‌شود پس چگونه است که یک مرتبه ماهیت، حادث به حدوث اسمی می‌گردد؟ مگر اینکه بگوییم حدوث اسمی، عبارت از تقدم وجود صرف و مطلق بر وجود مقید یا تقدم وجود واجبی بر وجود امکانی و این نیز به حدوث سرمدی یا حدوث ذاتی بر می‌گردد. در این مورد (رک. انصاری، ص ۴۶۶). شارحان منظومه نیز در شرح بیان حاجی به تعارضاتی در بیان وی پی‌برده و می‌گویند که وی با شاهد آوردن از قرآن کریم "ان هی الا اسماء قول

سمیتموها اتم و آبائکم ما انزل اله بها من سلطان" (نجم/۲۳). در نظر دارد که بگوید با توجه به مرجع ضمیر هی که بت (لات و عزی) بوده، این ماهیات نیز همانند ایشانند هیچ سلطنتی در ایشان نیست و از امور اعتباری می باشند و از طرف دیگر با کلام حضرت علی (ع) که (وحکم التمییز بینوته صفته لا بینونه عزله) دیگر برای حدوث موضوعی باقی نمی ماند و با توجه به این مطلب ایشان نفی موضوع می نماید و باید گفت حاصل دعوی در حادث اسمی به دو دعوی باز می گردد: ۱. وجود امکانی از صقع ربوبی است؛ ۲. ماهیت در حد نفس خود دارای هیچ شیئی نیست تا بتواند حادث یا قدیم باشد. از نظر آملی دعوی اول مأخوذ از کلام حضرت علی (ع) (وحکم التمییز بینوته صفته لا بینونه عزله) است و دعوی دوم مأخوذ از کلام الهی است "ان هی الا اسماء قول سمیتموها اتم و آبائکم . ما انزل اله بها من سلطان" (سبزواری، بنیاد حکمت سبزواری، ص ۴۳۴).

۱۰. از معاصران جلال الدین آشتیانی در طرح بحث، بحث صدور کثیر از مسئله صدور کثیر از واحد به وحدت حقه حقیقه اطلاقیه و بسیط از جمیع جهات، از امهات مباحث الهی است. بین عرفا و حکما و محققان از متکلمان، در اینکه صادر نخست از مبدأ باید واحد باشد، اتفاق نظر است، ولی عرفا صادر نخست را وجود عام و وجود منبسط و فیض مقدس و اول کلمه قرعت اسماع الممکنات کلمه کن الوجودیه ... می دانند و ارباب تحقیق، صادر اول را عقل می دانند و عرفای عظام، عقل را اولین تعیین یا قیدی می دانند که وجود مطلق، مقید به قید اطلاق، آن را قبول می کند و از وجود مطلق و عقل اول تعبیر به حقیقت محمدیه کرده اند، آشتیانی تأکید می نماید که احادیث عقل، منقول در اصول کافی نیز برخی صریح در عقل و برخی مثلاً ملازم با عقل اول و برخی با تنبیهات و ذکر شواهد به عقل اول تطبیق می شود. بنابراین اعتقاد، اولین صادر از غیب هستی که القاب و اسمای مختلف دارد، امری بدون سابقه در احادیث مسلمه، مقبول عندالفریقین نمی باشد. در این مسئله، در بسیاری از موارد ایشان به شیخ یونانی افلوطین استناد می نماید و می فرماید فلوطین در مباحث ربوبیات - بنابر آنچه که از قدمای حکما در دسترس ماست - در بین آنان بی نظیر و یا دارای مزایای خاصی است و کلمات او بعد از قرون متمادی همچون الماس می درخشد (تقدتهافت، ص ۴۳۰). وی پس از بیان نظریه متألهان از حکما بنابر شرب محققان از عرفا می فرماید: «در اینکه حقیقت حقه حق بحسب

نفس ذات و حقیقت، چون بسیط الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات است، از آن جهت که واحد است، از آن حقیقت در مقام تجلی و ظهور فعلی بیش از یک موجود صادر نمی‌شود «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». آن موجود واحد نزد حکمای الهی «قدس الله اسرارهم»، عقل اول و قلم اعلی است و نزد اهل تحقیق، وجود عام مفاض بر اعیان کائنات است، (از عقل اول تا هیولای اولی) که از آن تعبیر نموده‌اند به تجلی ساری و رِقّ منشور و نورمرشوش و حقیقت محمدیه و علویه و رحمت واسعه و تجلی فعلی و اراده فعلی و مشیت و حق مخلوق به و اضافه اشراقی حق و وجود عام و وجود کلی و مطلق.

به حکم قاعدة الواحد و به مقتضای آیه کریمه «قل کُلّ یعمل علی شاکلته» فعل و اثر بالذات یک موجود است و این وجود باید از جمیع حدود عدمیه مبرا و منزّه باشد، وجود منبسط که فعل اطلاقی حق است، از جمیع حدود ماهوی و عدمی بری و واجد جمیع کمالات و فعلیات وجودات است. نسبت این فعل اطلاقی به ممکنات، نسبت مطلق به مقید است. از آنجایی که اطلاق در این مقام همان اطلاق و احاطه و سریان خارجی است، وجودات امکانی از تجلیات این وجود وحدانی اند و فعل اطلاقی حق و وجود منبسط عین ظهور و تدلی و تجلی حق است (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۱۶۰) و در نهایت ایشان به نظریه‌ای که در جمع بین قول عرفا و حکما عقل اول را، وجود اجمالی وجود منبسط و وجود منبسط را تفضیل عقل اول می‌داند - صدر المتألهین نیز در چند مورد به این طریق بین این دو قول توفیق داده است - ایراد گرفته و می‌فرماید، حق آن است که وجود منبسط در مقام ذات و از آنجایی که بالذات مرتبط به حق است، مقدم بر عقل است و عقل تأخر رتبی از فیض مقدس دارد (همان‌جا).

نه اشارت می‌پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان

(همان، ص ۲۶ و ۲۷)

منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال الدین (مصحح)، شرح المشاعر لاهیجی (مقدمه)، تهران، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۴۲.

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات
حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.

_____، نقد تهافت الفلاسفه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه
قم، ۱۳۸۰.

_____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مقدمه)، مشهد، مرکز المجامعی
النشر و مؤسسة التاريخ العربی، ۱۳۶۰.

آشتیانی، مهدی، تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد
فلاطوری و مهدی محقق، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲.

_____، اساس التوحید در قاعده الواحد و وحدت وجود، تهران، انتشارات دانشگاه
تهران، ۱۳۳۰.

آملی، محمد تقی، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت، تصحیح مهدی محقق و توشی
هیکوایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

ابن سینا، حسین بن علی، الهیات شفا، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.

الهی قمشه‌ای، محی الدین، حکمت الهی عام و خاص، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.

انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

ایزووتسو، توشی هیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران،
انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳.

تفتازانی، سعد الدین، شرح مقاصد، ج ۲، مصر، بی تا، ۱۴۰۶ ق.

جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، ج ۴، مصر، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵ ق.

جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، ۱۰ جلد، قم، اسراء، ۱۳۷۶.

_____، شرح حکمت متعالیه، جزء ششم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.

حائری مازندرانی، محمد صالح، حکمت بوعلی سینا، با مقدمه حسین عمادزاده، ج ۵، بی تا،
بی تا، بی تا.

حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی، تهران، مطالعات
و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

- ربانی گلپایگانی، علی، «صدرالمتألهین و حدوث جهان»، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۳۹، ص ۴۸-۲۶، ۱۳۸۰.
- رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، قم، علامه، ۱۳۶۹.
- _____، اسرار الحکم، با مقدمه شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۶۱.
- _____، بنیاد حکمت سبزواری، تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۵-۱ و ۷ و ۹، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
- _____، رساله فی الحدوث، تصحیح حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
- _____، شرح الهدایه الاثیری، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
- _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ج ۱، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد، بی نا، ۱۳۶۰.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲.
- لاهیجی، محمد، شرح رساله المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر، دانشگاهی، بی تا.
- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیق علی النهایه الحکمه، قم، مؤسسه در راه، ۱۴۰۵ ق.
- _____، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- موسویان، سید حسین، «ماهیت از دیدگاه ابن سینا»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۱، ص ۲۶۵-۲۴۷، ۱۳۸۱.
- _____، «چهره حدوث عالم در پرتو نظریه حرکت جوهری»، خردنامه صدر، شماره ۱۵.

جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن سینا

اکرم خلیلی*

چکیده

جایگاه گزاره‌های اخلاقی از جمله مسائلی است که قرن‌هاست ذهن متکلمان، فلاسفه و دیگر اندیشمندان را به خود معطوف داشته و اظهارنظرهای متفاوتی در این زمینه ارائه شده است. در این مقاله، سعی شده بازتابی از دیدگاه ابن سینا در این خصوص ارائه گردد. بحث اخلاق از یک سو، با بحث‌های حسن و قبح متکلمان گره خورده و از سوی دیگر، قرین مبحث قضایا، اقسام قیاس و مواد آن در منطق است. در این نوشتار، ابتدا به بررسی جایگاه گزاره‌های مذکور در حوزه منطق می‌پردازیم و سپس به اجمال این بحث را در کلام پی می‌گیریم؛ اینکه گزاره‌های اخلاقی از مشهورات‌اند یا از یقینیات، اوصاف اخلاقی عینی‌اند یا اعتباری، و منشأ گزاره‌های اخلاقی امر و نهی الهی است یا معیارهای مستقل عقلی، از جمله مباحثی است که در این مجال بررسی می‌شوند.

واژگان کلیدی: اخلاق، دین، عقل عملی، مشهورات، یقینیات، برهان، جدل، حسن و قبح.

مقدمه

یقینی بودن یا نبودن گزاره‌های اخلاقی و عقلی بودن یا شرعی بودن آنها را نمی‌توان به سهولت از رویکرد و رأی منقح ابن سینا دریافت، زیرا نیازمند بررسی و غور بیشتری در آثار اوست. برای تعیین موضع، ابتدا ناگزیریم با مروری بر بحث‌های منطقی شیخ و با مشخص نمودن قلمرو عقل عملی و نظری تعیین کنیم که اخلاق متعلق به کدامیک از این دو حوزه است؛ سپس تقسیم‌بندی ایشان را پیرامون اقسام قضایا ارائه و جایگاه گزاره‌های

مذکور را با پرداختن به این پرسش‌ها بررسی خواهیم کرد: گزاره‌های اخلاقی از یقینات‌اند یا از مشهورات؟ رابطه این دو گروه از قضایا با یکدیگر چیست؟ آیا قضایای مشهوره می‌توانند یقینی هم باشند؟ چه معیاری برای مشهوره تلقی کردن قضیه‌ای وجود دارد؟ آیا مشهوره بودن قضایای اخلاقی با یقینی بودنشان مانعه‌الجمع است؟ پاسخ این پرسش‌ها مبین دیدگاه شیخ در باب موقعیت گزاره‌های اخلاقی در منطق است.

آنگاه به بررسی دیدگاه شیخ در عقلی بودن یا شرعی بودن گزاره‌های مذکور می‌پردازیم و به اجبار وارد مباحث حسن و قبح می‌شویم و به تفکیک موجود میان دو دیدگاه مطرح در این عرصه، یعنی اشاعره و معتزله خواهیم پرداخت. آنچه ذهن را در این بخش به خود مشغول می‌سازد، تفاوت آشکار و بینی است که در میان عبارات شیخ به چشم می‌خورد؛ چرا که گاهی تقدم عقل بر شرع را مبنای تفکر خود قرار می‌دهد و گاهی نیز از تقدم شرع بر عقل و ابتدا و اتکای عقل بر شرع سخن می‌گوید. در این مبحث با بررسی رویکرد شیخ سعی خواهیم نمود تا این دو نحوه بیان را با هم جمع نماییم و به حل این تعارض پردازیم. با این توجه ابتدا جایگاه گزاره‌های اخلاقی در منطق را پی می‌گیریم.

منطق

۱. عقل نظری و عقل عملی

فیلسوفان مسلمان، عموماً به مناسبت‌های مختلف، تقسیم‌بندی‌های تقریباً مشابهی از علوم ارائه داده‌اند. در این تقسیم‌بندی‌ها، علم در دو شاخه نظری و عملی جای می‌گیرد و هر کدام از این دو متکفل بررسی اقسام دیگری است. ابن‌سینا در کتاب *منطق‌المشرقیین*، علوم نظری را مشتمل بر علم طبیعی، علم ریاضی، علم الهی و یا علم کلی و شاخه عملی را مشتمل بر علم اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدینه می‌داند (ص ۷-۵). علم نظری مبتنی بر عقل نظری و علم عملی مبتنی بر عقل عملی است.

او در *الاشارات و التنبیها*، پس از ارائه توضیحاتی درباره قوای نباتی و حیوانی، نفس ناطقه انسانی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. به رأی او نفس ناطقه، جوهری است که قوا و کمالات متعددی دارد. از جمله این قوا، قوه عقل نظری و قوه عقل عملی است. عقل

عملی آن است که نفس برای کامل کردن بدن، بدان محتاج است. این قوه کارهای جزئی را که انجام آن برای آدمی واجب است، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی بیرون می آورد تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد و در این راه، به ملاحظه رأی کلی، از عقل نظری مدد می جوید تا به جزئی برسد (الاشارات و التنبیها، القسم الثانی، ص ۳۸۸). وظیفه‌ای که ابن سینا در این فقره، برای عقل عملی معرفی می نماید، استنباط کارهایی است که برای آدمی واجب است.

به نظر می آید شیخ، در تفسیر عقل عملی، در آثار مختلف خویش، نظرات یکسانی ارائه نداده است. چه در همین باب، در *الاشارات و التنبیها و المبدأ و المعاد* وظیفه عقل عملی را استنباط کردن می داند، ولی در *طبیعیات شفا* و *در النجاة*، عقل عملی را مبدأ محرک بدن معرفی می کند (النفس من کتاب شفا، ص ۶۴؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۶؛ النجاة، ص ۱۶۴).

وی در *النجاة* چنین آورده است :

قوای نفس ناطقه انسانی تقسیم می شود به دو قوه عالمه و عامله که هر کدام به اشتراک لفظی یا چیزی مشابه آن عقل نامیده می شوند.

قوه عامله مبدأ تحریک بدن نسبت به انجام افعال جزئی است ... و نزد اهل تحقیق اخلاق متعلق به این قوه است، نفس انسانی ... جوهر واحدی است که با دو جنبه نسبت دارد، جنبه‌ای که تحت او قرار دارد و جنبه‌ای که فوق او قرار دارد و نفس بنا بر هر جنبه واجد قوه‌ای است که روابط بین او و آن جنبه را تنظیم می کند و این قوه عامله قوه‌ای است که با جنبه‌ای که تحت نفس است مرتبط است که همان بدن و سیاست آن می باشد (ص ۱۶۴-۱۶۳).

همچنین ابن سینا عقل عملی را آن مرتبه از عقل می داند که واجب است بر سایر قوای بدنی تسلط داشته باشد (همان جا).

این در حالی است که از کلام شیخ در *الاشارات و التنبیها* چنین برمی آید که وظیفه عقل عملی نیز ادراک است:

یکی از نیروهای نفس آن است که نفس برای تدبیر امور بدن بدان محتاج است و آن نیرویی است که نام آن عقل عملی است و کار آن این است که آن دسته از افعال جزئی که انجام آن بر آدمی واجب است از مقدمات اولی، مشهور و تجربی دریافت

کند تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد و در این کار در رأی کلی از عقل نظری مدد می‌جوید تا به جزئی برسد (القسم الثانی، ص ۳۸۸).

عبارت شیخ در المبدأ و المعاد نیز شبیه عبارت فوق است:

یکی از نیروهای نفس، آن است که نفس برای تدبیر بدن به آن محتاج است که نام آن عقل عملی است و کار آن استنباط کارهای جزئی که انجام آن برای انسان واجب است، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی است تا بدان وسیله انسان به هدف‌های اختیاری که دارد برسد. [نفس] در این راه در رأی کلی، از عقل نظری مدد می‌جوید تا به جزئی برسد (ص ۹۶).

اما به نظر می‌آید، چه عقل عملی را مبدأ ادراک بدانیم و چه مبدأ فعل، در هر دو صورت، عقل عملی راهنمای انجام فعل خواهد بود، زیرا حتی در عبارت اشارات هم آنچه ابن‌سینا کار عقل عملی دانسته، استنباط افعال واجب است و عبارت "و هی التي تستنبط الواجب فیما يجب ان يفعل من الامور الانسانیة" به روشنی این نظر را تأیید می‌کند که شیخ در این عبارت، کار عقل عملی را هدایت افعال آدمی می‌داند، هر چند در عبارت دیگر تحریک به انجام آن را هم کار عقل عملی دانسته است. بنا براین، اگر کار قوه عقل عملی را استنباط بدانیم، هیچ منافاتی با مبدأ فعل و تحریک بودن این قوه ندارد. می‌توان به سهولت پذیرفت که عقل عملی، افعال واجب را ادراک و استنباط می‌کند و این ادراک سبب می‌شود که قوای بدنی افعال اخلاقی خاصی را تحت هدایت این قوه به منصبه ظهور برساند.^۱

۲. اخلاق مربوط به عقل عملی است.

شیخ در النجاه عقل عملی را منشأ اخلاق می‌داند:

و انما كانت الاخلاق عند التحقيق لهذه القوه [یعنی قوه عقل عملی] ... (ص ۱۶۴).

او درباره پیدایش علوم از عقل نظری و اخلاق از عقل عملی می‌گوید:

نفس انسانی جوهر واحدی است که با دو جنبه که یکی در زیر و دیگری در بالای آن است نسبت دارد و برحسب هر یک از این دو جنبه دارای قوه‌ای است که با آن قوه، رابطه بین او و بین آن جنبه انتظام می‌یابد. قوه عملیه برای رابطه بدن که در زیر نفس قرار دارد با نفس می‌باشد، اما قوه نظریه قوه‌ای است که برای رابطه آن جنبه که در روی نفس است، با نفس در نظر گرفته شده و به توسط این نیرو از مافوق خود مستفیض شده منفعل می‌گردد. پس برای نفس دو وجه است، یکی به سوی تن، و واجب است که با این وجه، هیچ اثری از جنس مقتضیات تن را قبول نکند و دیگری به مبادی عالیه و واجب است که با این وجه، از آنها دائم القبول و دائم النأثر باشد. اخلاق از جهت وجه فعلی و توجه به تن پیدا می‌شود و علوم از جهت وجه علوی (النفس من کتاب الشفاء، ص ۶۶-۶۵).

ابن سینا در منطق‌المشرقیین، علوم را به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری عبارت‌اند از: علم اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدینه، اما علم عملی آن است که انسان از طریق آن پی می‌برد که چگونه رفتار کند تا در دنیا و آخرت سعادت‌مند باشد. عده‌ای این علم را اخلاق می‌نامند (ص ۷-۶). وی غایت قصوای علوم عملی را عمل می‌داند (همان، ص ۶).

۳. گزاره‌های اخلاقی از مشهورات هستند.

ابن سینا به پیروی از ارسطو در منطق، قیاس را از جهت ماده به پنج قسم تقسیم می‌کند: ۱. برهان، ۲. جدل، ۳. خطابه، ۴. شعر، ۵. مغالطه. این پنج قسم به "صناعات خمسه" معروف

است. هر کدام از این صورت‌ها، بر پایهٔ مقدماتی استوار است. برای توضیح بیشتر لازم است مروری بر نهج ششم از گفتار دوم بخش منطق الاشارات و التنبیهاث داشته باشیم. به طور کلی تصدیق یا اعتقاد بر دو گونه است: بدیهی و نظری. تصدیقات نظری، به کمک فکر و از طریق قیاس و استقراء و تمثیل به دست می‌آیند، ولی تصدیقات بدیهی، خود به خود پیدا هستند و در تحصیل آنها نیاز به واسطه نیست. این تصدیق‌ها مبدأ همهٔ استدلال‌هایی است که در علوم به کار می‌رود و به معقولات نخستین شهرت دارند و در درجهٔ اول به ۴ گروه عمده تقسیم می‌شوند.

۱. مسلمات؛

۲. مظنونات و آنچه با آنهاست؛

۳. مشبهات؛

۴. مخیلات.

مسلمات خود به دو دستهٔ معتقدات و مأخوذات تقسیم می‌شود. معتقدات نیز سه قسم دارد: یقینیات (الواجب قبول‌ها)، مشهورات و وهمیات.

یقینیات (الواجب قبول‌ها) هم به شش دسته تقسیم می‌شود:

۱. اولیات؛

۲. مشاهدات؛

۳. مجربات؛

۴. حدسیات؛

۵. متواترات؛

۶. فطریات.

این شش قسم قضایا، مقدمات صناعت برهان را تشکیل می‌دهند؛ یعنی برهان از قضایایی تشکیل می‌شود که همهٔ آنها مفید تصدیق جزمی یقینی‌اند (الاشارات و التنبیهاث، القسم الاول، ص ۳۴۳-۳۴۱ و ص ۴۶۰).

گروه دوم از مسلمات، مأخوذات هستند که خود شامل دو گروه است:

۱. مقبولات؛

۲. تقریریات (یا مسلمات^۲).

مقبولات قضایایی هستند که دانشمندان و علمای بزرگ و یا پیشوایانی که گمان نیک به آنها می‌رود، قائل بدان‌ها هستند، اما تقریریات یا مسلمات، قضایایی هستند که در مقام احتجاج به کار گرفته می‌شوند و در نزد مخاطب انکارناشدنی هستند.

تقریریات سه قسم است:

۱. علوم متعارفه؛

۲. مصادرات؛

۳. اصول موضوعه.

(همان، ص ۳۵۶) که البته هر یک حد خاصی دارد که متمایز از دیگری است و پرداختن بدان‌ها فرصت دیگری را می‌طلبد.

اولین صنعت از صناعات خمس یعنی برهان از مقدمات یقینی تشکیل می‌شود، اما دومین صنعت یعنی جدل دارای مقدمات مشهوره و مسلمه می‌باشد (همان، ص ۴۶۱-۴۶۰). شیخ در *الشفاء* قیاس برهانی را مفید یقین می‌داند که غرض از آن، کشف حق است؛ اما برخلاف برهان، جدل افاده یقین نمی‌کند و غرض از آن ساکت نمودن طرف مقابل است: *كانت القياسات أيضاً على مراتب فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهاني ومنها ما يوقع شبهة اليقين وهو اما قیاس جدلی و ... (الشفاء، ج ۳، ص ۵۱).*

سایر منطقدانان هم با ابن سینا در این رأی هم عقیده‌اند.^۳ بنابراین می‌توان گفت:

غرض از برهان، شناخت و اثبات حقیقت به جهت خود حقیقت است ... [اما] غرض

از جدل کوبیدن و اسکات خصم است (مصباح یزدی، شرح برهان شفاء، ص ۳۳).

از این رو، در مقدمات آن تکیه بر یقینیات نمی‌شود، بلکه تکیه بر مسلماتی است که طرف مقابل آنها را پذیرفته باشد، خواه از یقینیات باشد، خواه از مشهورات عامه و خواه از مشهورات خاصه و چون در مقدمات این قیاس مقدمه‌ای غیر یقینی داخل می‌شود نتیجه نیز غیر یقینی خواهد بود، بلکه شبیه یقین است که با اندک تأملی پایه اعتقاد بدان سست گردد (همان، ص ۳۷).

حاصل آنکه، جدل، یکی از صناعات خمس است که به جهت مرتبه، مادون برهان است

و نه تنها خود مرحوم شیخ، که شارح او یعنی خواجه طوسی نیز، با او همداستان است.

خواجه طوسی در *اساس الاقتباس* می‌گوید:

پس جدل به حسب شخص نافع بود بالذات، بلکه منفعت او به حسب شرکت بود. بدین ترتیب از برهان متأخر است در مرتبه (ص ۳۲۹).
قضایایی که به عنوان مقدمات جدل به کار می‌روند دو گروه‌اند: مشهورات و مسلمات (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، القسم الاول، ص ۴۶۱).

مشهورات عبارت‌اند از:

۱. یقینیات؛
۲. تأدیبیات صلاحیه؛
۳. خلقیات و انفعالیات؛
۴. استقرائیات.

شیخ اطلاق اصطلاح "آراء محموده" را بر مشهورات مناسب تر می‌داند، زیرا آن چیزی که سبب شده مقدمات فوق جزء مشهورات واقع شوند، شهرت آنهاست (همان، ص ۳۵۱).
می‌توان به تقسیم‌بندی دیگری برای مشهورات اشاره کرد:

۱. حقیقی؛
۲. غیر حقیقی.

مشهورات حقیقی مقدماتی‌اند که سبب شهرت در آنها اعتراف همگان است. خواهی طوسی در شرح این عبارت مرحوم شیخ "فاما المشهورات من هذه الجملة ... " (همان، ص ۳۵۰) می‌گوید:

همان‌طوری که در قضایای الواجب قبول‌ها مطابقت با خارج معتبر است، در مشهورات هم مطابقت آراء همگانی اعتبار دارد (همان‌جا).

در مشهورات، آنچه معتبر و شرط اصلی است مطابقت آراء همگان بامضامین آنهاست؛ خواه مطابق با واقع و خواه خلاف واقع باشد. به این ترتیب، برخی از مشهورات، قضایای یقینی و قضایایی شبیه آنها هستند که علت ورودشان به مجموعه قضایای مشهوره حیث واجب‌القبول بودن آنها نیست، بلکه از این حیث که همگان بدان‌ها اعتراف دارند، مشهوره محسوب می‌شوند و بدین اعتبار هر قضیه‌ای که عرف عمومی قائل بدان باشد چه صادق و چه کاذب می‌تواند مقدمه‌ای برای جدل واقع شود، کما اینکه ابن‌سینا خود بدین نکته اعتراف نموده است (همان، ص ۳۵۲؛ الشفا، ج ۳، ص ۶۶) و بدین سبب است که قضایای

مقابل مشهورات را شیخ می‌نامند؛ در حالی که مقابل صادق، کاذب است و چنان که گفتیم قضایای یقینی را از حیث اعتراف عموم بدان مشهوره می‌نامند، نه به جهت صدقشان. شیخ می‌فرماید:

و بدان که همه اولیات، مشهوره هم هستند اما نه بر عکس ... (الشفاء، ج ۳، ص ۶۶).
یعنی هر قضیه اولی، مشهوره هم هست، اما هر قضیه مشهوره‌ای، اولی نیست. بدین ترتیب رابطه عموم و خصوص مطلق بین اولیات و مشهورات برقرار است.

۴. گزاره‌های اخلاقی از یقینات نیستند.

بین منطقی‌دانان مسلمان از جمله ابن‌سینا مشهور است که قضایای اخلاقی، از جمله آراء محموده محسوب می‌شوند:

ان العدل جميل، و ان الظلم قبيح، و ان شكر المنعم واجب، فان هذه مشهورات مقبولة (همان، ج ۲، ص ۶۶)

و اگر می‌خواهی فرق بین مشهوره و فطری را بدانی قضیه عدالت زیباست یا ظلم قبیح است را بر فطرت خود... عرضه کن (النجاه، ص ۶۳).

کاملاً روشن است که شیخ این دو قضیه را به عنوان نمونه‌هایی از مشهورات ذکر کرده و آنها را در مقابل یقینات قرار داده و معتقد است که انسان، به صرف قوه عقل، نمی‌تواند به این قضایا اعتراف کند.

آراء محموده آرائی هستند که اگر انسان باشد و عقل و وهم و حسش، به گونه‌ای هم تربیت نشده باشد که به آنها اعتراف کند و استقراء هم سبب اذعان بدان‌ها نشود و طبیعت انسانی همچون مهربانی، شرمساری، ننگ و عار و حمیت و چیزهای دیگر هم سبب نشود آدمی آنها را بپذیرد، هیچ‌گاه انسان به این قضایا حکم نخواهد کرد مثل حکم به اینکه گرفتن مال فرد دیگر زشت است و یا این حکم که دروغ‌گویی عمل ناپسندی است و نباید بدان اقدام کرد (الاشارات و التنبيهات، القسم الاول، ص ۳۵۱)

در الشفاء (ج ۳، ص ۶۵) و النجاه (ص ۶۳) نیز عباراتی با همین مضمون وجود دارد. ابن‌سینا در النجاه چنین آورده است:

اما شایعات (یا مشهورات) مقدمات و آراء مشهوره محموده‌ای هستند که علت تصدیق بدان‌ها یا شهادت همه مردم است مثل قضیه "عدل زیباست" و یا شهادت بیشتر مردم و

یا شهادت دانشمندان و یا شهادت بیشتر ایشان و یا برترین‌های آنها، در مواردی که با رأی جمهور مردم در مخالفت نباشد. شایعات من حیث هی هی جزء فطریات (که گروهی از یقینیات هستند) نمی‌باشند... اگر در صدد شناخت فرق بین مشهوره و فطری هستی، قضیه "عدل زیباست" و "دروغ زشت است" را بر فطرت که قبلاً آن را توضیح دادیم عرضه کن و سعی کن که در آنها تردید کنی، خواهی دید که شک در آنها راه می‌یابد، اما در این قضیه "کل از جزء بزرگ‌تر است" هیچ‌گاه شک و تردید راه نمی‌یابد، زیرا این قضیه، یک قضیه اولی و صادق است (ص ۶۳).

آنچه مسلم است، مرحوم شیخ، قضایای اخلاقی را، اولی و یقینی نمی‌داند و به همین سبب احتمال تردید را در آنها روا می‌داند، یعنی حسن عدالت و قبح دروغ هم ضروری آنها نیست، یا به تعبیر دیگر، حسن و قبح، لازم عدالت و دروغ نیست بلکه به سبب شهرتی که این قضایا بین جمهور مردم دارند، همگان بدان‌ها حکم می‌کنند.

ملکشاهی در شرح اشارات و تنبیها، هفت سبب شهرت برای مشهورات ذکر نموده است:

۱. در برداشتن امری که موجب مصلحت همگان باشد مثل "داد نیکوست" که همگان پذیرای مضامین آن هستند. به این قضایا "شرایع غیر مکتوبه" می‌گویند.
۲. دستورهای اخلاقی موجب شهرت آنها شده باشد، چنانچه در حکم‌هایی که دلالت بر حمیت و غیرت دارد مشهور است. "وطن دوستی از وظایف رادمردان است".
۳. احکامی که آسان بودن تصور اجزای آن سبب اعتقاد و شهرت آنها شده باشد. همان‌گونه که صعوبت و ناهمواری اجزا مانع شهرت است؛ مثل "جمع دو ضد ناممکن است"؛ "پاره چیزی کوچک‌تر از خود همان چیز است".
۴. احکامی که رسوم و عادات و قوانین دینی یا اجتماعی سبب شهرت آنها شده باشد، مثل "ماندن در خانه، روز سیزده نوروز نامیمون است"؛ "از دواج با محارم گناه است".
۵. عواطف نفسانی و تأثرات نفسانی و شفقت و رقت سبب شهرت آنها شده باشد، مثل "بخشایش به زیردستان پسندیده است"؛ "آزار جانوران ناپسند است".

۶. به سبب شباهت به قضایای مشهوره، مشهور شده باشند و چون "حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد"، بنابراین از حکم مشهورات بهره مند باشند.
۷. استقرای جزئیات سبب شهرت آنها شده باشد (ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ص ۴۲۶-۴۲۵).

۵. گزاره‌های اخلاقی نتیجه برهان عقلی‌اند.

نمی‌توان از کلام شیخ چه در شفا و چه در اشارات چنین استنباط نمود که آراء محموده می‌توانند یقینی هم باشند. آنچه وی به صراحت متذکر شده این است که قضایای اولی چون "کل از جزء بزرگ‌تر است" می‌توانند جزء مشهورات واقع شوند آن هم نه از جهت صدقشان، بلکه به اعتبار اینکه نزد جمهور اعتراف بدان‌ها همگانی است (اشارات و التنبیهات، القسم الاول، ص ۳۵۲، و الشفا، ج ۳، ص ۶۶).

در تقسیم‌بندی ابن سینا از مشهورات (اشارات و التنبیهات، القسم الاول، ص ۳۵۱-۳۵۰) مقسم، مشهورات است و اولیات و آراء محموده دو قسم از مشهورات هستند و همان طور که منطوق دانان معتقدند، اقسام با یکدیگر مابینند، پس نمی‌توانیم بنا بر ادعای لاهیجی، آراء محموده را اولی یقینی بدانیم. در شفا نیز عبارات شیخ حاکی از این است که مشهوراتی مانند "عدل نیکو است"، "ظلم قبیح است" و "شکر منعم واجب است"، همگی مشهوراتی مورد قبول هستند و اگر هم صادق باشند، صدقشان به گونه‌ای نیست که عقل فطرتاً و بدون لحاظ عوامل و شرایطی که گفتیم بدان برسد.

اگر انسانی که قدرت تشخیص و تمیز دارد، خود را به گونه‌ای فرض کند که به طور ناگهانی به این دنیا آمده و هیچ عادت‌ی از عادات را ندارد و تربیت نشده [تا گزاره‌های اخلاقی را بپذیرد] و حاکمی هم جز عقل برای قضاوت [در امور اخلاقی] ندارد و شرمساری و خجالت هم سبب انفعال او نمی‌شود تا مجبور شود حکم اخلاقی بدهد و نه حکم عقلی، و هیچ مصلحتی هم در کار نباشد تا به واسطه آن حکم اخلاقی دهد، از استقراء هم به دور باشد ... در این صورت، اگر تصمیم بگیرد در گزاره‌هایی مثل "عدالت زیباست" و یا "ظلم کردن زشت است" و یا "شکر منعم واجب است" شک کند، متوجه می‌شود که امکان شک برای او وجود دارد، پس اینها مشهورات مقبوله هستند و اگر صادق هستند صدقشان با فطرت عقل مشخص نمی‌شود بلکه این

مشهورات و مشهورات صادق دیگری شبیه اینها برای یقینی شدن به برهان نیاز دارند و دسته دیگری هم نیازمند شرط ظریفی هستند که مردم بدان واقف نیستند (ابن سینا، الشفا، ج ۳، ص ۶۶).

این عبارت شفا هم، قضایای اخلاقی چون "عدالت خوب است" و "ظلم قبیح است" را یقینی نمی‌داند، اما این نکته مهم محل تأمل است که یقینی نبودن این گزاره‌ها به معنای عدم صدق و یا غیر شناختی بودن آنها نیست. مصباح یزدی در این خصوص می‌گوید:

در کلام شیخ سخنی یافت نمی‌شود که دال بر این باشد که قضایای اخلاقی و ارزشی به طور مطلق غیر یقینی‌اند و نمی‌توان بر آنها برهان عقلی اقامه کرد و به کار گرفتن آنها در براهین نیز ممنوع است، بل در ذیل کلام او تصریح شده است که برخی از این قضایا، قضایای صادق‌های هستند که از طریق استنتاج برهانی به دست می‌آیند و لازمه این سخن آن است که استعمال آنها در مقدمه براهین دیگر نیز صحیح باشد (شرح برهان شفا، ص ۱۲۵).

مصباح یزدی با اشاره به سخنان شیخ معتقد است که نمی‌توان از کلام ابن سینا چنین دریافت که قضایای ارزشی به طور مطلق غیر یقینی‌اند و البته این نظر، قابل تأمل است. به ویژه آنکه شیخ با اشاره مستقیم به قضایای "ان العدل جمیل" و "ان الظلم قبیح" و "ان شکر المنعم واجب" آنها را قضایایی می‌داند که یقینی بودنشان منوط به حد وسط و دلیل است و از این جهت با قضایای یقینی بدیهی که به بداهت عقلی و بدون نیاز به حد وسط نزد عقل حاضرند متفاوت هستند. از این روست که مصباح معتقد است:

رأی حق این است که قضایای ارزشی و اخلاقی نیز همچون قضایای فلسفی و ریاضیات و هندسه و ... یقینی بوده قابل اقامه برهان‌اند و نیز می‌توانند در مقدمات براهین مورد استفاده قرار گیرند (همان، ص ۱۲۲).

همان گونه که قضایای ریاضی و هندسه برای یقینی شدن محتاج دلیل هستند و باید در یک سیر منطقی و با کمک حد وسط اثبات گردند، قضایای مشهوره هم می‌توانند یقینی باشند و سپس خود به عنوان یک مقدمه بدیهی در براهین دیگر مورد استفاده قرار گیرند. برخی معتقدند بحث از مشهوره بودن قضایای اخلاقی که شیخ در آثار خود بدان‌ها اشاره کرده به بیان چگونگی پذیرش آنها از سوی مردم مربوط است.

من معتقدم که ابن سینا به ارزش عینی و واقعی داشتن گزاره‌های اخلاقی باور دارد، اما علت پذیرش این گزاره‌ها از سوی مردم، خاصه عوام را مشهوره بودن آنها می‌داند (Javadi, p.251).

به عبارت دیگر، از نظر ابن سینا، شهرت قضایای مشهوره، تنها به شیوه پذیرش قضایای اخلاقی اشاره می‌کند، اما این قضایا می‌توانند یقینی هم باشند و چنانچه خود شیخ به این مطلب اعتراف کرده، یقینی بودنشان بدین معنی است که از قضایای یقینی منتج شده‌اند. دلیل دیگری برای اثبات این ادعا که "از نظر ابن سینا قضایای اخلاقی، عینی و حقیقی‌اند" ارائه داده‌اند و آن این است که خود ابن سینا، علم اخلاق را از جمله اموری می‌داند که بایستی در فلسفه از آن بحث شود و علم اخلاق را شاخه‌ای از فلسفه می‌داند و فلسفه نیز عبارت از علم و مطالعه وجود است از آن حیث که وجود است و اگر گزاره‌های اخلاقی، مدعیات اخباری و عینی نباشند چگونه علم اخلاق می‌تواند شاخه‌ای از فلسفه قلمداد شود (همانجا؛ مصباح یزدی، شرح برهان شفا، ص ۱۲۵).

ضمناً تفاوتی که منطق‌دانان بین صناعت شعر و جدل قائل شده‌اند حاکی از این است که قضایای اخلاقی اخباری‌اند. ابن سینا، مقدمات جدل را با مقدمات شعر در تضاد می‌داند. هدف از صناعت شعر اخبار از حقیقت نیست، بلکه تحریک احساسات است و اگر جدل اخباری نباشد نمی‌تواند در تضاد با شعر قرار گیرد و این خلاف سخن ابن سیناست. (Javadi, p.252).

با توجه به شواهد روشن است که گزاره‌های اخلاقی از نظر ابن سینا اگر چه یقینی اولی نیستند، اما صدق و کذب بردارند. وی با صراحت به این مطلب در بحث مشهورات اشاره می‌کند که مشهورات می‌توانند صادق و یا کاذب باشند و این خود دلیلی است که گزاره‌های اخلاقی از نظر او اعتباری نیستند، بلکه متعلق معرفت ما قرار می‌گیرند. این گزاره‌ها می‌توانند توسط برهان یقینی شوند و مقدمه قیاسات برهانی قرار بگیرند و به این معنا از یقینیات هستند.

در مباحث پیشین ذکر گردید که قضایای اخلاقی مانند " عدل خوب است " و " دروغ قبیح است " طبق نظر ابن سینا جزء یقینیات نیست، بلکه از آراء محموده به حساب می آیند و براساس تعریف او، آراء محموده قضایایی اند که عقل به تنهایی قادر به اخذ و کشف آنها نیست. آیا از نظر مرحوم شیخ، حقایق اخلاقی اعتباری اند؟

۱. حسن و قبح شرعی و عقلی

در این بخش، ما درصددیم دومین موضع، یعنی عقلی یا شرعی بودن گزاره‌های اخلاقی را روشن سازیم. امروزه این بحث در فلسفه اخلاق با عنوان واقع‌گرایی اخلاقی^۵ یا رئالیسم اخلاقی مطرح می‌شود. آیا جملات اخلاقی، اخباری‌اند و خبر از حقیقتی در عالم خارج می‌دهند و به این ترتیب قابل صدق و کذب‌اند؟ یا اینکه جملاتی انشایی‌اند که ورای امر و نهی آمر و ناهی هیچ حقیقتی ندارند؟ آیا اوصاف اخلاقی و حسن و قبح افعال بشری دارای نفس‌الامر و حقیقتی هستند که قابل کشف است یا اینکه صرفاً با انشای انشاکننده آنها اعتبار می‌یابند و هیچ حقیقتی ورای این اعتبار، برای آنها قابل فرض نیست؟

عده‌ای همچون معتزله، حسن و قبح را ذاتی می‌دانستند و معتقد بودند که تنها از طریق عقل می‌توان به شناخت حسن و قبح افعال نائل آمد. در مقابل، اشاعره بر این اعتقاد تأکید می‌کردند که هم اصل ارزش‌ها وابسته به خداست و هم شناخت آنها منوط به امر الهی است، اما علمای شیعه غالباً معتقدند که ارزش‌های اخلاقی ذاتاً مستقل از امر و نهی الهی است، اما برای شناخت برخی از آنها نیازمند گزاره‌های دینی هستیم. بر این اساس حسن و قبح افعال ذاتی است، اما شناخت آنها عقلی - شرعی است.^۶

۲. دیدگاه شیخ در باب شرعی یا عقلی بودن حسن و قبح

مرحوم شیخ در *عیون/الحکمه* نظر خویش را پیرامون شرعی یا عقلی بودن حسن و قبح به گونه‌ای اعلام داشته که در نگاه اول به نظر می‌آید وی رویکردی اشعری دارد. وی پس از تقسیم حکمت به حکمت نظری و عملی می‌فرماید:

آن بخش از حکمت که فقط دانستن آن بر عهده ماست نه به کار بستن آن، حکمت نظری نام دارد، اما آن بخش از حکمت که هم دانستن آن و هم به کار بستن آن بر عهده ماست حکمت عملی نام دارد و هر دو حکمت نظری و عملی بر سه قسم

می‌باشند. اقسام حکمت عملی عبارت‌اند از: حکمت مدنی، حکمت منزل و حکمت خلقی، و مبدأ هر سه اینها از شریعت الهی بهره می‌برد و بیان کمالات حدود آنها نیز از شریعت جستجو می‌شود، آنگاه قوای نظری انسان در آن تصرف می‌کند که از طریق شناختن قوانین و به کار بستن آنها در جزئیات میسر می‌شود (رسائل، ص ۳۰)

در نگاه شیعه، حسن و قبح یک امر عینی حقیقی است، به این معنا که معقول ثانی فلسفی است و عروضش در ذهن، ولی اتصافش خارجی است، اما در نگاه اشاعره حسن و قبح یک امر قراردادی محض است. هر آنچه شرع مقدس به آن حکم کند حسن و هر آنچه از آن بازدارد قبیح است و اگر شرع نبود حسن و قبحی هم وجود نمی‌داشت (حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۲). شارع مقدس اعتبار کرده که عدالت حسن است، امر شارع بر عدالت، حاکی از حسن بودن آن است و نهی شارع از ظلم، به منزله قبیح بودن آن. از نظر این عده خیر و شر اخلاقی، از امر و نهی الهی برمی‌خیزد و ما راهی برای شناخت آن نداریم مگر اینکه به وحی متوسل شویم. به عبارت دیگر، اخلاق در مقام ثبوت و اثبات مرتبط با شرع است و منشأ خیر و شر اخلاقی اراده خداست و ما از طریق احکام الهی، به مراد خدا پی می‌بریم. شرع مقدس، در این تفسیر، اعتبار کننده است و بدین معنی است که حسن و قبح و رای اعتبار شرع هیچ حقیقی ندارد تا عقل بتواند بدون لحاظ نمودن این اعتبار آن را کشف کند.

ابن سینا در *الاشارات و التنبیها* قضایایی چون "سلب مال انسان قبیح است" و "کذب قبیح است" را جزء آراء محموده می‌نامد و آراء محموده را قضایایی می‌داند که اختصاص عنوان مشهورات برای آنها شایسته‌تر است، زیرا تنها به صرف اعتراف همگان، مردم به این گونه قضایا اذعان دارند و آنها را تصدیق می‌کنند و هیچ دلیل دیگری برای تصدیق آنها وجود ندارد (القسم الاول، ص ۳۵۱). آیا می‌توان گفت ابن سینا با اشاعره هم رأی و هم سخن گشته است، آنجا که می‌گوید:

آراء محموده آن گونه نیستند که عقل خودبه‌خود بدان احکام یقین نموده و اعتراف کند. اگر آدمی تصور کند که به یکباره با عقل کامل آفریده شده و هیچ آدابی نیاموخته و از خلیقات و نفسانیاتش هم تبعیت نمی‌کند، هیچ گاه به چنین قضایایی حکم نخواهد نمود (همان، ص ۳۵۲).

آیا از عبارات مرحوم شیخ چنین استنباط می‌شود که قضایای اخلاقی و ارزشی اعتباری هستند و به جعل جاعل یا جاعلان مقرر گشته‌اند و ورای این اعتبار، فاقد حیثیت وجودی هستند؟ در اینجا بحث ما با حسن و قبح عقلی و شرعی گره می‌خورد. در این چارچوب، باید این پرسش را طرح کنیم که آیا به نظر شیخ، حسن و قبح افعال اخلاقی بدون آنکه توسط شرع و یا هر مرجع قانونگذاری دیگری اعتبار شود، توسط عقل قابل شناسایی است. آیا افعال اخلاقی ذاتاً^۷ متصف به حسن و قبح می‌شوند، به گونه‌ای که این وصف با لحاظ نمودن آن فعل، به ذهن متبادر می‌گردد یا اینکه اوصاف اخلاقی ورای اعتبار معتبر، هیچ حیث وجودی ندارند. در صورت اول، لازم می‌آید که صفات حسن و قبح جزء لوازم ماهیت افعال اخلاقی محسوب گردند و عقل و خرد، مستقل از اعتبار معتبر، دست به کشف آنها بزنند، یعنی اگر کسی آنها را اعتبار بکند یا نکند، واقعیتهای مستقل از جعل و اعتبار، برای آنها لحاظ می‌شود و در صورت دوم لازم می‌آید، عقل فاقد شأن و مقام لازم برای تشخیص اوصاف اخلاقی باشد و یا اساساً این قضیه سالبه به انتقاء موضوع است. به عبارت دیگر، حتی اگر عقل واجد چنین مقامی باشد، وصف اخلاقی موجودیت مستقل ندارد تا در حوزه شناخت و داوری و کشف عقل قرار گیرد. از ظاهر عبارات ابن سینا چنین دریافت می‌شود که وی با رأی دوم موافق است.

برخی از صاحب نظران و فیلسوفان^۸، رأی شیخ را اشتباهی فرض می‌کنند که دامن او و بزرگان دیگری را که چون او می‌اندیشند، گرفته است.

آیت‌الله سبحانی در دفاع از یقینی بودن و در نتیجه عقلی بودن حسن و قبح می‌نویسد:

چه اشکالی دارد که قضیه العدل حسن و الظلم قبیح هم از همین قبیل باشد یعنی هم یقینی و هم مشهوره، زیرا بدون شک این دو قضیه دارای مطابق نفس الامری تکوینی می‌باشند خواه ما ملاک حکم عقل را در تصدیق این دو قضیه، کشش باطنی و ندای برخاسته از فطرت و بعد ملکوتی وجود انسان بدانیم و یا رعایت مصالح و مفاسد نوعی اجتماعی بشر؛ زیرا اینکه ما در اعماق وجود خویش عدل را زیبا و نیکو و ظلم را زشت و نکوهیده می‌دانیم، یک واقعیت عینی است؛ چنان که دخالت و تأثیر عدل و ظلم در بقا و دوام نظام اجتماعی اخلاقی و ویرانی آن قانونی ثابت و لایتغیر است (ص ۵۷).

لاهیجی نیز عباراتی در این زمینه آورده است:

اگر حکما قضایای ظلم قبیح است و عدالت حسن است را از جمله مقبولات عامه دانسته‌اند، قصدشان تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه بوده است که این دو وجه در قبول عموم مدخلیت دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود، چه ممکن است که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات (ص ۶۲-۶۱).

۳. علت اتکای گزاره‌های اخلاقی بر شرع از نظر ابن سینا

علاوه بر عبارات مذکور، از برخی از کتب شیخ، عبارات دیگری هم در برخی از آثار ابن سینا وجود دارد که نقش شریعت و وحی را در احکام عقل عملی تبیین می‌کند:

عملاً خواهی فهمید که بهتر آن است که علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه هر کدام جداگانه باشند و قانونگذاری و اینکه این قانونگذاری به چه نحوی باشد خود امری جداگانه باشد و از این جمله که قانونگذاری چگونه باید باشد قصدم این نیست که قانونگذاری یک امر تلفیقی و ساخته دست بشری است و از جانب خداوند نمی‌باشد و هر انسان عاقلی می‌تواند آن را بر عهده بگیرد، هرگز، بلکه این امری است از جانب خدا و هر انسان عاقل نمی‌تواند قانونگذار باشد، اما اشکال ندارد که ما در امور زیادی که از جانب خداست بنگریم و ببینیم که آنها چگونه باید باشند (منطق المشرفین، ص ۸-۷).

همچنین در کتاب الخطاب به از نقش شریعت به عنوان واضع قوانین کلی یاد کرده و تفصیل آنها را بر عهده سنت غیر مکتوبه و محمودات که نزد مردم عقل نام دارد، نهاده است (الشفا، ج ۴، کتاب الخطاب، ص ۱۱۳). حتی در برخی از نسخه‌های الاشارات و التنبيهات درباره اقسام مشهورات آمده است که مشهورات یا از واجبات هستند و یا از تأدیبیات صلاحیه و آن بخش از احکام الهی که مطابق با آنهاست... (القسم الاول، ص ۳۵۳).

برای فهم منظور شیخ در این عبارات و نوع وابستگی که در مناسبات بین اخلاق و شریعت از نظر او وجود دارد، باید دو مقام را از هم تفکیک کرد. زمانی از وابستگی وجودشناختی اخلاق به شریعت صحبت می‌کنیم و گاهی مراد ما وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به شریعت است. به عبارت دیگر، گاهی می‌گوییم احکام و اصول ارزشی در متن واقع متکی به اراده خداوند یا امر یا فعل او هستند (و این همان سخن معتقدان به حسن و قبح

شرعی است) و گاهی می‌گوییم شناخت آنها متوقف بر امر و نهی و فعل خداوند است، (بر خلاف معتقدان به حسن و قبح عقلی که نه تنها وجود اوصاف اخلاقی را مستقل از امر و نهی الهی می‌دانستند، بلکه شناخت آنها را هم منحصر به شناخت عقلانی می‌کردند).^۹ با توجه به مباحث قبلی در زمینه شناختی بودن گزاره‌های اخلاقی از نظر شیخ نمی‌توان گفت منظور او وابستگی وجودی گزاره‌های دینی به شریعت است. خیر بودن گزاره‌های دینی یا شر بودنشان در متن واقع وابسته به امر الهی نیست، بلکه آگاهی ما از اینکه آن عمل برخوردار از کدام وصف اخلاقی است مبتنی بر فرمان الهی است. این اصل عقلانی است که ما را به شریعت رهنمون می‌سازد. اگر از پیش فهم عقلانی نداشتیم هرگز شریعت را مبدأ قرار نمی‌دادیم. اثبات مبدئیت شرع وابسته به استقلال وجودشناختی اخلاق از شریعت است. پس از اثبات حجیت شرع است که معرفت ما به گزاره‌های اخلاقی شکل می‌گیرد. ما در حوزه شریعت، با مجموعه‌ای از گزاره‌های اخلاقی آشنا می‌شویم که ذاتاً مستقل از شرع‌اند، اما آگاهی ما از آنها توسط شریعت صورت می‌گیرد و به نظر می‌آید این بهترین تحلیلی است که می‌توان از کلام ابن سینا داشت. نکته مهم دیگر این است که با مطالعه آراء و نظرات آنچه در بدو امر برای انسان حتی برای افرادی که آشنایی کاملی با روحیه و شخصیت علمی بوعلی ندارند آشکار می‌شود، عقل‌گرایی و ابتناء وی بر استدلال و حجج عقلی است. ما در کتاب مبسوط *شفا* و ابواب آن با معلمی روبه‌رو هستیم که دست شاگرد خویش را می‌گیرد و با گام‌های استدلال و برهان او را آشنا می‌سازد و تا حصول نتیجه منطقی او را همراهی می‌کند و چشم اندازه‌های جدیدی از عقلانیت را برای او آشکار می‌سازد. منطبق *شفا* که از بخش‌های پر حجم آن است، ما را با فیلسوفی مواجه می‌سازد که خارج از قواعد منطق سخنی را پذیرا نیست. پس چه دلیلی وجود دارد که وی در *عیون الحکمه* و مواضع دیگری که ذکر شد سخن شریعت را بدون اینکه با تحلیل عقلی مورد کاوش قرار دهد، حجت و شایسته سرسپاری تلقی می‌کند. شاید بتوان گفت که از نظر شیخ ورود و دخالت عقل در شریعت و احکام آن زود هنگام است و ما بدون توجه و دقت به محل دروازه عقل، قضاوت نادرستی درباره ابن سینا خواهیم داشت. اگر نگاهی به مباحث اثبات وجود خدا و صفات او و همچنین اثبات نبوت و وحی و کیفیت آن در کتاب‌های مختلف از جمله *الاشارات و التنبيهات* داشته باشیم می‌بینیم که شیخ کاملاً مستقل

و مبرهن وارد بحث می‌شود و آنجاست که اصل پذیرش نبوت و تبعات آن از جمله کتاب آسمانی و شریعت را مبرهن می‌سازد. با این توجه آیا شریعتی که صدق و حقانیت آن به اثبات رسیده است، نمی‌تواند مصدر حکمت عملی واقع شود؟

نتیجه‌گیری

در این مقاله درصدد بررسی جایگاه گزاره‌های اخلاقی در دو حوزه منطق و کلام از دیدگاه ابن سینا بودیم. به عقیده وی قضایای اخلاقی، گزاره‌هایی مشهوره هستند که صرف شهرت آنها سبب تصدیق مردم به آنها شده است؛ اما این گونه نیست که به طور مطلق غیریقینی باشند، بلکه صدق و کذب بردارند و می‌توانند توسط برهان عقلی یقینی گردند و خود مقدمه‌ای برای قیاسات دیگر واقع شوند و به این ترتیب اگرچه یقینی به معنی اولی نیستند، اما می‌توانند از بدیهیات و یقینیات به شمار آیند.

در حوزه کلام نیز به بررسی این مطلب پرداختیم که آیا گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های اعتباری محض و انشایی‌اند و ورای قرارداد دینی و فقهی، تحقق و عینیت ندارند و این شارع مقدس است که امر به عدالت، صداقت، نعدوستی، ایثار، فداکاری و جانبازی، محبت به غیر و ... می‌کند و از افعالی چون ظلم و جنایت، دروغ و ... بازمی‌دارد و حسن آن افعال و قبح این افعال ناشی از امر و نهی شرع است یا اینکه چنین قضایایی، تحقق و عینیت خارجی دارند و اوصاف زشت و زیبا، قابل درک عقلی هستند و حتی اگر شرع هم بدان‌ها امر و نهی نمی‌فرمود قابل کشف عقلی بودند و خبر از یک واقعیتی می‌دادند؟ چنان که مکرر یادآوری کردیم از ظاهر عبارات شیخ در *الشفاء، النجاة و الاشارات و التنبیها* و ... چنین برمی‌آید که عقل صرف به تنهایی به حسن و قبح اوصاف اخلاقی حکم نمی‌کند. وابستگی این قضایا به شرع وابستگی وجودشناختی نیست، بلکه معرفت‌شناختی است. به عبارت دیگر، اگر چه ذاتاً مستقل از شرع وجود دارند و معقول ثانی فلسفی‌اند، اما آگاهی ما از آن‌ها از طریق شرع صورت می‌گیرد. عقل حکم می‌کند که شرع حجیت و مبدئیت دارد و راهنمایی است برای معرفت بخشی و اخبار از گزاره‌های اخلاقی و با پذیرش شرع و نقش آن در این آگاهی بخشی، از مجموعه معارف اخلاقی برای وصول به کمال انسانی بهره می‌برد.

توضیحات

۱. ر.ک. سبجانی، ص ۴۷-۳۹؛ مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۴۸.
۲. مسلمات در اینجا با اولین گروه از معقولات نخستین که بیشتر ذکر شد، اشتراک لفظی دارد.
۳. ر.ک. حلی، جوهر النضیدی شرح منطق التجرید، ص ۳۲۰ و ۳۵۰ و ۳۶۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۲۹ و فارابی، ص ۲۶۷-۲۶۶ و ۳۵۹.
۴. البته به نظر می آید که در تقسیم بندی مشهورات اختلاف نظرهای جزئی وجود دارد، ولی در اینجا نیازی به پرداختن بدان نیست. ر.ک. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، القسم الاول، ص ۳۵۳-۳۵۱؛ همو، الشفا، ج ۳، ص ۶۶-۶۵؛ ملکشاهی، ص ۴۲۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۲۵ و ۳۳۶، شیروانی، ص ۲۹۰.
۵. Moral Realism.

۶. ر.ک. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۴-۳۰۲؛ هادی صادقی، ص ۲۶۸.
۷. در مورد ذاتی بودن و یا عقلی بودن حسن و قبح اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی معتقدند، حسن و قبح ذاتی است و مراد از ذاتی، در اینجا ذاتی باب برهان است، اما برخی دیگر ذاتی بودن را به معنای عقلی بودن حسن و قبح تلقی می کنند. ر.ک. سبجانی، ص ۱۹-۱۸.
۸. ر.ک. سبجانی، ص ۵۹.
۹. ر.ک. برگ، ص ۲۱۲.

منابع

- ابن سینا، حسین بن علی، النجاة، ج ۲، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۶۴.
- _____، النفس من کتاب الشفا، محقق: آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

- _____ ، منطق المشرفين، ج ۲، قم، مكتبة آيت الله العظمى النجفي المرعشي، ۱۴۰۵ ق.
- _____ ، الشفا، ج ۴ و ۳، ج ۲، قم، مكتبة آيت الله العظمى النجفي المرعشي، ۱۴۰۴ ق.
- _____ ، الاشارات والتنبيهات، مع شرح نصيرالدين الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دينا، القسم الاول و القسم الثاني، بيروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق.
- _____ ، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نوراني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مگ گيل با همكاري دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____ ، الاشارات و التنبيهات، الجزء الثالث، تهران، المطبعة الحيدري، ۱۳۷۹ ق.
- _____ ، رسائل، قم، بيدار، ۱۴۰۰ ق.
- برگ، جانانان، "پي ريزي اخلاق بر مبنای دين"، ترجمه محسن جوادى، نقد و نظر، شماره ۱۴-۱۳.
- حلى، محمد بن حسن بن يوسف، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح و تعليق: استاد حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۰۴ ق.
- _____ ، الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، تصحيح و تعليق: محسن بيدارفر، ج ۳، قم، بيدار، ۱۳۸۳.
- سبحاني، جعفر، حسن و قبح عقلى يا پايه های اخلاق جاودان، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، ۱۳۷۷.
- شيروانى، على، تحرير منطق، ج ۱۰، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۳.
- شيدان شيد، حسينعلى، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالي و هيوم، قم، مؤسسه پژوهشى حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- صادقى، هادى، درآمدی بر کلام جديد، ج ۲، قم، نشر معارف، ۱۳۸۳.
- فارابی، ابونصر، المنطقيات، تحقيق: محمد تقى دانش پژوه، ج ۱، قم، مكتبة آيت الله العظمى النجفي المرعشي، ۱۴۰۸ ق.
- طوسى، نصيرالدين، اساس الاقتباس، تعليقه: سيدعبدالله انوار، تهران، نشر مركز، ۱۳۷۵.
- لاهيجى، عبدالرزاق، سرمایه ايمان، تصحيح: صادق لاريجاني آملی، ج ۳، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

مصباح یزدی، محمد تقی، *دروس فلسفه اخلاق*، ج ۵، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴.
شرح برهان شفا، تحقیق و نگارش: محسن غرویان، ج ۱ و ۲، قم، مرکز
انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهاات ابن سینا، ج ۲، ج ۴، تهران، سروش،
۱۳۸۵.

Javadi, Mohsen, "*Ibn Sina and Status of Moral Sentences*". Topoi,
2007.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.11 / Summer 2007

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, Ph.D.

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

Executive Manager

Zahra Poursina, Ph.D.

Advisory Panel

*Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D.; Reza Akbaryan, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V.,
Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Mohsen Javadi, Ph.D.; Seyyed Hassan
Sa'adatMostafavi, Ph.D.; Hassan Saeidi, Ph.D.; Manoochehr Sanei, Ph.D.;
Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.*

Reviewers

Hamid Reza Ayatollahi, Ph.d.; Reza Akbari, Ph.D.; Ahmad Beheshti ,Ph.D.; Zakaria
Baharnezhad, Ph.D.; Esmail Darabkalayi, Ph.D.; Ghorban Elmi,Ph.D.; Mohammad
Ilkhani, Ph.D.; Hossein Moghiseh, Ph.D.; Lotfollah Nabavi, Ph.D.; Seyyed
Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, Ph.D.; Hamid Shahriyari, Ph.D.;
MohammadAli Sheykh, Ph.D.; Mahnaz Tavakkoli,Ph.D.; Seyyed Mohammad
Yousofsani, Ph.D.; Gholam Reza Zakiyani, Ph.D.; Masoumeh Zabihi, Ph.D.

Translator

Roya Khoii, .Ph.D.

Executive Editor
Forough Kazemi

Typesetter
Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail:ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel:**+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com

www.srlst.com

ABSTRACTS

<i>The Theory of the Corporeal Origination of the Soul in Mulla Sadra's Philosophy and its Influence on Corporeal Resurrection</i> , Reza Akbarian & Hasan Ghafari	1
<i>A New Classification of Verity and Actuality Propositions</i> , Asadollah Fallahi	31
<i>A Study of the Theory of Knowledge in the Transcendent Philosophy</i> , Azam Qasemi	61
<i>The Reflection of Shi'i Theological Thoughts in Sanai's Works</i> , Khodabakhsh Asadollahi	83
<i>The Similarity between the Theological Principles of Shaykh Saduq and Shaykh Mufid</i> , Fahimeh Shari'ati	103
<i>A Comparative Study of Mulla Sadra's Theory of Continuous Temporal Origination and Sabziwari' Theory of Nominal Origination</i> , Maryam Khoshdel Rohani	115
<i>The Place of Ethical Propositions in Ibn Sina's View</i> , Akram Khalili	141

۱	نظریهٔ حدوث جسمانی نفس در فلسفهٔ ملاصدرا و تأثیر آن بر معاد جسمانی، دکتر رضا اکبریان و حسن غفاری
۳۱	صورت‌بندی جدیدی از قضایای حقیقیه و خارجی، دکتر اسداله فلاحی
۶۱	پژوهشی در نظریهٔ شناخت در حکمت متعالیه، دکتر اعظم قاسمی
۸۳	بازتاب اندیشه‌های کلامی شیعه در آثار سنایی غزنوی، دکتر خدابخش اسداللهی
۱۰۳	تقریب مبانی کلامی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره)، فهیمه شریعتی
۱۱۵	حدوث مستمر زمانی عالم سیال از نظر صدرالمتألهین و مقایسهٔ آن با نظریهٔ حدوث اسمی حکیم سبزواری، دکتر مریم خوشدل روحانی
۱۴۱	جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا، اکرم خلیلی

A New Classification of Verity and Actuality Propositions

Asadollah Fallahi, Ph.D.

Zanjan University

Abstract

The division of propositions into verity and actuality propositions is one of the innovations of Muslim logicians succeeding Ibn Sina, such as Fakhr Razi and his students, Afzal al-Din Khawnji, and Athir al-Din Abhari. This division corresponds to Western philosophers' divisions of propositions into necessary and contingent ones (by Aristotle), analytic and synthetic ones, and a priori and a posteriori ones (by Hume and Kant). It also reveals Muslim logicians' view of these divisions. It was first criticized by such logicians as Khwajah Nasir and his students; however, all later logicians agreed with this division and attached great importance to it. In recent years, a number of classifications for verity and actuality propositions have been presented in modern logic (by Ha'iri Yazdi, Muradi Ufusi, Kurdi, and Vahid Dastjerdi). In this paper, by means of revealing the weaknesses of these classifications in our logicians' analyses of the issue, the writer has offered a new classification and demonstrated its correspondence with the elevated thoughts of Islamic logic.

Key Terms: *verity proposition, new logic, actuality proposition, comparative logic, old logic.*

A Study of the Theory of Knowledge in the Transcendent Philosophy

Azam Qasemi, Ph.D.

Abstract

In the Transcendent Philosophy, the issue of epistemology was first introduced by Allamah Tabataba'i and was later followed by Mutahhari in particular. According to the later, only Islamic philosophy has been able to find a way out of the dead-end of knowledge. He explains the solution as follows: quiddities or primary intelligibles are the sources of abstracting such philosophical concepts as possibility, necessity, causality, etc. and since the mental existence of primary intelligibles conforms to what exists in the outside world, it is possible to attain knowledge. This paper provides an analysis and critique of the reasons given in the Transcendent Philosophy for the conformity between mental forms and external quiddities. Concerning this theory, we can accept that secondary intelligibles are abstracted from primary ones. However, the major problems regarding the issue of knowledge are the same primary intelligibles and the reasons that justify the conformity. Considering knowledge as being evident, in fact, means erasing the problem rather than offering a solution for it. If the objection concerning the conformity between the mind and the outside is advanced, the issue of secondary intelligibles cannot solve the problem of knowledge. In the Transcendent Philosophy, the issue of knowledge is not separable from the issues of existence and quiddity. Seemingly, the discussion of the conformity between mental and objective quiddities concerning the issue of mental existence is mainly based on the "principlality of quiddity" and not the "principlality of existence". Presenting a solution for the problem of knowledge is, of course, the subject of an independent research, and this paper merely provides a critique of the theory of knowledge in the Transcendent Philosophy. It is hoped that, given the existing problems, other thinkers can arrive at convenient answers in this regard.

Key Terms: *epistemology, the Transcendent Philosophy, secondary intelligibles, Mulla Sadra, Mutahhari.*

The Reflection of *Shi'i* Theological Thoughts in Sanai's Works

Khodabakhsh Asadollahi, Ph.D.
Mohaghegh Aradabili University

Abstract

Sana'i is one of the prominent Persian poets who has benefitted from more theological and religious beliefs in his works in comparison to others. In spite of the dominance of *Sunnite* religions, such as the *Ash'arite* and *Hanafite*, in his time and place of living, the *Shi'ite* theological beliefs are vastly reflected in the works of this philosopher so that he has accurately referred to many of the religious principles of this group alongside those of others and defended them as theological and religious realities. The purpose of this paper is to show that in the middle of the lines of his gnostic and religious poems, Sana'i has extensively dealt with theological issues, particularly, those in *Shi'i* theology, and in many cases, he has preferred them to the beliefs of other religious branches. In doing so, the writer initially propounds the issue of oneness, in which, by rejecting "vision" and turning to esoteric exegesis and the interior of the Qur'an, he goes far from the religious principles of the *Ash'arites* and comes close to *Shi'i* beliefs. Then he poses the issue of "leadership" (*Imamat*) and, by referring to a number of rational and traditional arguments, aggresses with Imam Ali's *wilayah* (guardianship) and being the successor of the Holy Prophet (pbuh). In this regard, the writer declares his solidarity with Imam Ali's friends and household and denounces his enemies. In what follows, he emphasizes that the element of "acknowledging act", like the element of affirmation by heart, is one of the main pillars of faith.

Of course, the writer also discusses Sana'i's ideas of other theological issues, such as justice, favor, the knowledge of God through God, and the best system, which reflect his *Shi'i* viewpoints, by resorting to his poems and valid theological sources so that it comes to light

that, through research and without any prejudice, as he accepts the theological realities of other religious groups, he also acknowledges important *Shi'i* theological truths. In fact, we can infer from Sana'i's theological discussions that, through posing, collecting, and presenting the theological beliefs of various groups, particularly the *Ash'arites* and *Shi'ites*, in his works, he intends to establish a kind of proximity between them.

Shi'i theology, Ash'arite beliefs, proximity among

Key Terms: *Sana'i, religions.*

The Similarity between the Theological Principles of Shaykh Saduq and Shaykh Mufid

Fahimeh Shari'ati, Ph.D. Student
Ferdowsi University Mashhad

Abstract

In spite of the great differences concerning their beliefs as indicated in their works, there are many similarities between Shaykh Saduq and Shaykh Mufid, two of the most prominent *Shi'i* theologians regarding the principles they have introduced. It is difficult to place Shaykh Saduq as a *muhaddith*, whose works are mainly narrative, beside theologians such as Shaykh Mufid and some of his successors, such as Seyyed Murtada. However, a study of his basic principles can reveal a very close relation between him and the link connecting traditional theology and the *Shi'i* rational theology, i.e. Shaykh Mufid.

The purpose of this paper is to search for the differences between Ibn Babwiyah and Shaykh Mufid among elements other than their philosophical principles. In other words, it intends to demonstrate that the differences that distinguish them from each other merely lie in how much they employ their principles in their works. Moreover, the end or purpose of each in

posing the discussions in relation to that of the other enjoys a different kind of breadth or restriction.

Key Terms: *Shaykh Saduq, Shaykh Mufid, Intellect, hearing, Theology.*

A Comparative Study of Mulla Sadra's Theory of Continuous Temporal Origination and Sabziwari' Theory of Nominal Origination

Maryam Khoshdel Rohani, Ph.D.

Zanjan University

Abstract

Temporal origination is one of the issues that demands our attention in relation to the consequences and concomitants of the theory of the trans-substantial motion. Mulla Sadra has presented a new concept of the origination of the world through this theory. He believes that the components of the world are temporally and essentially originated and, therefore, agrees in this regard with philosophers. However, his disagreement with early theologians and philosophers lies in the fact that, like theologians, he believes in the temporal origination or createdness of the world; however, unlike them, he maintains that the creation of the world was gradual rather than sudden. In his view, the world is in a state of gradual origination and annihilation. On the other hand, like philosophers, he believes that a possible thing bears an equal relation to existence and non-existence; however, his interpretation of essential origination is other than that of philosophers. According to Mulla Sadra, made existences enjoy a kind of posteriority and origination which is the same essential indigence of possible existents. When propounding the issue of the relatedness and pre-eternity of the world,

Sabziwari, who is one of the disseminators of Sadrian philosophy, poses the theory of nominal origination, attributes it to himself, and explains it briefly.

The present paper intends to analyze the solution offered by Mulla Sadra concerning the issue of the origination of the world based on the trans-substantial motion. It also posits Sabziwari's theory on clarifying the origination of the world and explores the effects of the ideas of early philosophers about this theory.

Key Terms: *originated, temporal origination, nominal origination, essential origination, Quiddity, existence, matter, body.*

The Place of Ethical Propositions in Ibn Sina's View

Akram Khalili, Ph.D. Student

Azad University

Abstract

The place of ethical propositions is one of the issues that has occupied the minds of theologians, philosophers, and other thinkers for centuries. It has also given rise to various ideas. In this paper, the writer has tried to present Ibn Sina's view in this regard. The issue of ethics is, on the one hand, interwoven with theologians' discussions of goodness and badness and, on the other hand, closely related to the discussions of propositions, different types of syllogism, and its components in logic. Here, the writer, firstly, examines the place of ethical propositions in the field of logic and, then, briefly continues this discussion in the field of theology. Some of the questions tackled in this regard include whether ethical propositions are

among indemonstrables or certainties, whether ethical attributes are objective or mentally-
posited, and whether the origin of ethical propositions is divine order and prohibition or
independent rational criteria.

Key Terms: *Ethics, argument, Religion, dialectics, practical intellect,
goodness and badness, Indemonstrables, certainties,*

