

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های فلسفه و کلام اسلامی باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه فلسفه و کلام انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه کنند:

۱- هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در موارد کاملاً استثنایی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳- حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.

۶- هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.

- ۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- ۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛ مثال: (شهید ثانی، ۱۱/۲-۱۲؛ مفید، ۸۷)
- ۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Gadamer, 85)
- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشند بدون هیچ نشانه‌ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود؛ مثال: (کوثر: ۲).

- ۱۴- پرائنز (،) و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:). نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پرائنز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ و ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارةٔ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیهٔ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین / معین؛ علی / علی؛ بنا / بنا؛ غرضه / غرضه؛ حَرْف / حِرْف.
- ۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.
- ۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.
- ۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی).
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر علی ارشد ریاحی (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۲. دکتر علی اشرف امامی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر رضا اکبری (دانشیار دانشگاه امام صادق)
۴. دکتر علی اله بداشتی (دانشیار دانشگاه قم)
۵. دکتر سید محمد انتظام (استادیار دانشگاه قم)
۶. دکتر عباس جوارشکیان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. سید علی حسینی شریف (عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر علی حقّی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر سید محمود دشتی (دانشکده اصول دین، قم)
۱۱. دکتر حسین شیخ رضایی (عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
۱۲. فیاض صابری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر احمد عابدی (استادیار دانشگاه قم)
۱۴. دکتر احمد فرامرز قراملکی (استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران)
۱۵. دکتر امیراحسان کرباسی زاده (عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
۱۶. دکتر علی رضا کهنسال (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر جهانگیر مسعودی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر منصور معتمدی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. سید محمد موسوی (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

فهرست مندرجات

| <u>صفحه</u> | <u>عنوان</u> |
|-------------|--|
| ۹ | سلطنت معنوی امام رضا (ع) تأملی در پیوند مفهومی ملکوت با سکینه قلبیه در حدیث رضوی دکتر علی اشرف امامی |
| ۳۱ | وحدت یا تعدد انگاره از حرکت جوهری دکتر محمد بنیانی / دکتر حمیدرضا سروریان |
| ۴۵ | عقل فعال در نظر ارسطو محمدتقی جان محمدی |
| ۶۷ | تحلیل مسئله عنایت الهی در حکمت متعالیه صدرایی دکتر علیرضا خواجه گیر |
| ۸۱ | گزینش نظریه ارجح در میان نظریات ملاصدرا پیرامون علم به مادیات و در مادیات الهه زارع / دکتر جهانگیر مسعودی |
| ۹۷ | جایگاه و فلسفه علم کلام در ساحت اندیشه غزالی دکتر ابراهیم مهربانی / دکتر سیدحسین سید موسوی / فرنگیس فرهود |
| ۱۲۳ | چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) |

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۹-۹

سلطنت معنوی امام رضا (ع) تأملی در پیوند مفهومی ملکوت با سکینه قلبیه در حدیث رضوی :

دکتر علی اشرف امامی
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: imami@um.ac.ir

چکیده

"سلطنت معنوی" از تعابیری است که قاضی سعید قمی در مورد امامت به کار برده است، این مفهوم با سلطه امام در عالم امر الهی یا همان ملکوت رابطه مستقیمی دارد. به همین دلیل عنوان "سلطان" در زیارت‌نامه‌ها و توسلات شیعی همانند "الولی المرشد" خطاب به امام هشتم (ع)، حکایت از جایگاه خاص آن حضرت (ع) برای هدایت و ارشاد اهل سلوک دارد. برای پی بردن به این جایگاه، روایتی از آن حضرت (ع) در تعریف سکینه مورد بررسی قرار گرفته است. مطابق این حدیث، صورت و وجهه‌ای الهی برای مؤمنان نمایان می‌شود. در این جستار ضمن شرح حدیث رضوی، شواهدی از مکاشفات اهل معرفت، ارائه شده است دال بر اینکه، یکی از کامل‌ترین صورت‌های سکینه قلبیه، چهره نورانی شمس الشموس ولایت امام علی بن موسی‌الرضا (ع) می‌باشد

کلیدواژه‌ها: سلطنت معنوی، امام رضا(ع)، قبله هفتم، سکینه قلبی.

مقدمه

تعبیر "سلطنت معنوی و روحانی"، سابقه در آثار ابن عربی و پیروان مکتب او دارد. ابن عربی در "التدبیرات الالهیه فی المملکه الانسانیه" از پادشاهی روح در بدن - به حکم خلافت الهی - و مشابهت آن با عالم کبیر سخن گفته است (ابن عربی، *التدبیرات*، ۱۲۰) وی در کتاب "عقلاء مغرب" نیز به شرح جنبه روحانی دیگری از مملکت انسانی پرداخته است. در این کتاب در بحث از حقیقت محمدی و ابداع حقیقت مثالی آن حضرت (ص) آورده است که خداوند خطاب بدان فرمود: "انا الملک و انت الملک و انا المدبر و انت الفلک و ساقیمک فیما یتکون عنک من مملکه عظمی" (ابن عربی، *عقلاء مغرب*، ۶۵). در این عبارت پادشاهی حقیقت محمدی به ولایت تکوینی آن حضرت (ص) و پیدایش مملکت عظمای وجود از ایشان تفسیر شده است. میرسید علی همدانی هم باب ششم از ذخیره الملوک را به شرح سلطنت معنوی و اسرار خلافت انسانی و مضاهات سلطنت صوری و معنوی اختصاص داده است (همدانی، ۲۹۱-۲۸۹). در بین عارفان شیعی قاضی سعید قمی نیز بر مفهوم سلطنت معنوی امامان معصوم (ع) تأکید کرده است. از آنجاکه در برخی زیارت‌نامه‌های شیعه از امام رضا (ع) با القاب الولی المرشد و السلطان یاد شده است (شیخ مفید، ۴۸۱)، وجود القاب نشان از بروز معانی آن‌ها در وجود آن حضرت دارد.

با رویکرد تأویلی در قرآن می‌توان دریافت که بین مفهوم ملکوت در معنای قرآنی و این القاب ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. به تعبیر دیگر بین قدرت ولایی امام رضا (ع) (یا همان غلبه و سلطنت) با عالم ملکوت الهی پیوند عمیقی وجود دارد. برای این منظور ابتدا مفهوم ملکوت در قرآن و حدیث بررسی می‌شود.

۱. ملکوت در قرآن

واژه ملکوت، چهار بار در قرآن آمده است. از دیدگاه برخی که بر ریشه عربی واژه تأکید دارند ملکوت مانند مُلک است اما اضافه "واو" و "تاء" از جهت مبالغه آن را رساتر و بلیغ‌تر کرده است همانند رحموت و رهبوت (راغب اصفهانی، ماده ملک، طبرسی ۳۲۱/۴، قرشی، ۲۵۵/۶) برخی لغویون این واژه را از زبان بیگانه و مأخوذ از زبان نبطی دانسته‌اند (سیوطی، ۴۴۱/۱)، برخی وجود پسوند "وت" را دلیل قاطعی بر ورود این واژه از زبان آرامی به عربی دانسته‌اند (جفری، ۳۸۹)، برخی هم به تعبیر ملکوت شمائم در عبری اشاره کرده‌اند: یعنی

ملکوت آسمان‌ها. قرآن این واژه را با مفهوم گسترده‌تر آسمان‌ها و زمین (انعام، ۷۵، اعراف، ۱۸۵) و فرمانروایی مطلق به کار برده است (ماسون، ۳۵/۱) در قرآن از این فرمانروایی مطلق چنین یاد شده است: *پاکا خداوندی که ملکوت هر چیز در ید قدرت اوست* (یس، ۸۳، مؤمنون: ۸۸). در ترجمه فرهنگ لغات قرآن و ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی نیز به‌جای ملکوت در این آیه معادل "پادشاهی" گذاشته شده است (فرهنگ لغات قرآن، ۴۵۹، نیز، شاه ولی‌الله، ۱۳۸۵ش، ۴۴۵). این تعبیر دلالت بر تسلط و چیره شدن خداوند بر اشیاء یا همان "سلطنت" دارد. از آنجاکه عالم وجود قایم به خداست، هر چیزی از این جهت با خالق خود مرتبط است. البته آنچه از هر شیء به خدا نسبت داده می‌شود، خلاصه و مغز و باطن نورانی یا ملکوت شیء است نه قشر و ظاهر ظلمانی (صدرالدین شیرازی، *اسرارالآیات*، ۸۰) زیرا ملکوت اشیاء مستقیماً به امرگن از لاشی خلق شده‌اند، از این جهت از ابداعات و یا اولیاتی است که خداوند آن را خلق کرده است (نجم الدین کبری، *التاویلات* ۳۶۶/۲). به همین اعتبار عالم ملک و ظاهر که از "شیء" خلق شده‌اند و نه از امر "کن"، تحت تدبیر عالم ملکوت قرار می‌گیرند. و ملکوت باطن کون است و کون قائم به قدرت ملکوت است (همان، ۹۵/۳). به‌گونه‌ای که اگر شیء ای ملکوت نداشته باشد که قایم به آن باشد، آن شیء اصلاً شیئیت پیدا نمی‌کند (همان، ۱۵۶/۵). از آنجاکه انسان کامل "کون جامع" و خلیفه الهی است، تمام عوالم ملک و ملکوت و ربوبیت در وجود او به ودیعه گذاشته شده است. ملاصدرا در تفسیر آیه نور با بهره‌گیری از مبانی انسان‌شناسی عرفانی، انسان کامل را وجودی بیرون از زمان و مکان و قایم بالذات دانسته که اوصاف جلال و جمال الهی در او نمایان است (صدرالدین شیرازی، تفسیر آیه مبارکه نور، ۸۰). وی از مفهوم قرآنی سجده فرشتگان بر آدم (بقره، ۳۴) و تسخیر کائنات به دست انسان (جاثیه، ۱۳) و اتمام نعمت‌های ظاهری و باطنی بر انسان نتیجه می‌گیرد که تمامی اهل مُلک و ملکوت، مأمور به فرمانبرداری از خلیفه الهی هستند و هرچه در زمین است یکسر برای او رام و مسخر شده و اسباب پادشاهی و سلطنت برای انسان کامل فراهم است. این همان مضمون "السلطان ظلّ الله فی الارض" است (صدرالدین شیرازی، تفسیر آیه مبارکه نور، ۱۰۱). باوجود چنین سلطنتی راهیابی و ترقی از عالم ملک به ملکوت نیز تنها به اذن و قدرت سلطان میسر خواهد بود. شیخ اسماعیل حقی برسوی (۱۳۷ق) نیز با استناد به حدیث *السلطان ظلّ الله تعالی فی ارضه*، سلطان را کنایه از روح دانسته که در آن تمام لطف و جمال و سر خلافت

و ولایت تعبیه شده است (حقی برسوی، ۱۸۸/۹).

۲. پیوند سلطان و سکینه در قرآن

با تمهیدی که بیان شد، مفهوم پادشاهی و قهر و غلبه با مفهوم ملکوت قرآنی مرتبط است. در قرآن عروج و ترقی از کناره‌های آسمان و زمین تنها با سلطان ممکن دانسته شده است: "ای گروه جن و آدمی، اگر از کناره‌های آسمان و زمین می‌توانید که بیرون شوید، پس بیرون شوید، بیرون نمی‌توانید شد مگر به سلطان" (الرحمان، ۳۳) سلطان در قرآن بر دو وجه آمده است: نخست به معنی حجت، و دیگری پادشاهی و قهر و غلبه (تفلیسی، ۱۳۳)، در تفسیر مجمع و ترجمه فتح الرحمن، سلطان به نیرو و قوتی که با آن بر امر مسلط می‌شوند معنی شده است (طبرسی، ۲۰۵/۹؛ شاه ولی‌الله، ۵۳۲) همین مفهوم غلبه و نیرو در سکینه نیز تحقق دارد. قرآن در بحث از سکینه به جنود آسمان‌ها و زمین اشاره کرده است (فتح، ۴). سکینه در آیات و روایات اسلامی حالتی فراتر از سکون و آرامش به‌عنوان خلق و رفتار است. هر چند که در مفردات قرآنی عربی از مصدر سکن لحاظ شده است (راغب، ماده سکن، ۴۱۷)، اما با توجه به استعمال قرآنی آن در نبردهای بنی‌اسرائیل به نظر با ریشه عبری شخینا مرتبط باشد. مفهوم شخینا در یهود، معادل حضور و تجلی شکوهمند و شاهانه خداوند در میان افراد انسانی است. این واژه تنها در آیات مدنی متأخر به کار رفته است. در قرآن (بقره، ۲۴۸) از سکینه با تعبیر نشانه و علامت (آیه) یاد شده است که بنی‌اسرائیل به وسیله آن می‌بایست شائول را به‌عنوان پادشاه خود بشناسد (جفری، ۲۶۳). در سوره فتح آیه (۴) نیز از نزول سکینه بر مؤمنان برای یاری و نصرت آنان در جنگ یاد شده است و پس از آن یادآوری شده است که جنود آسمان‌ها و زمین از آن خداست. مفهوم سپاه و لشکر و صلابت در جنگ با غلبه و قدرت تناسب بیشتری دارد تا آرامش در کنج خلوت. در تأویلات، سپاهیان آسمانی، به انوار قدس و امداد روحانی و سپاهیان زمینی به صفات نفسانی و ملکوت زمین همانند قوای بشری تأویل شده است. شأن این سپاهیان غلبه است. همان‌گونه که ملکوت آسمانی و روحانی بر ملکوت زمینی نفسانی غالب می‌شود (ابن عربی، تفسیر القرآن، ۵۰۷/۲). مشابه آنچه که در عرفان قبلاهی یهود بیان شده که، خداوند در ملکوت (ملخوت) از مرتبه غیب الغیوب در شخینا و صورت انسانی ظهور و نزول اجلال می‌کند (شولم، ۲۸۰). در سنت اسلامی نیز در تفسیر سکینه از حضور خداوند در صورت انسانی یاد شده است. تفاوت سکینه در تاریخ بنی‌اسرائیل و تاریخ اسلام در محل نزول آن است، زیرا بر طبق قرآن (بقره، ۲۴۸) و عهد عتیق (خروج ۳۴:۴۰) سکینه در

بنی اسرائیل سکینه در تابوت و صندوق عهد حضور داشت. وقتی به بنی اسرائیل سکینه داده شد، سنگینی آن را در خود احساس کردند و دریافتند که از حمل آن در قلب عاجزند، از این رو، از خداوند خواستند تا سکینه را در تابوت قرار دهد (حکیم ترمذی، ۳۵۰). ابن عربی نیز ضمن مقایسه سکینه در بنی اسرائیل و اسلام یادآور شده است که سکینه در تابوت (صندوق) عهد، بر صورتی بود که چنانچه بنی اسرائیل از آن صورت، سخنی نامفهوم و یا حرکتی خاص می‌دیدند، پیروزی خود را حتمی می‌دانستند درحالی‌که در اسلام، این نشانه، در دل‌ها نمایان شد، یعنی در نفس مؤمنان نه چیزی خارج از آنان (ابن عربی، فتوحات، ۶۰/۲).

۳. سکینه در حدیث رضوی

امام علی بن موسی الرضا (ع) درباره ماهیت سکینه چنین می‌فرماید:

ريح تخرج من الجنة طيبة لها صورة كصورة الانسان تكون مع الانبياء (ابن بابويه، عيون اخبار الرضا (ع)، ۲۸۵).

بادی است خوشبو که از بهشت خارج می‌شود و صورتی چون صورت انسان دارد و با پیامبران همراه است.

مطابق این بیان ویژگی‌های سکینه به شرح ذیل خواهد بود:

۳-۱- ریح و روح؛ مقصود از ریح در این حدیث فوق همان روح است. درباره وجه تسمیه روح از امام صادق (ع) روایت شده که چون روح همانند باد متحرک است از این جهت روح نامیده شده است: "ان الروح متحرك كالريح و انما سمى روحاً لا نه اشتق اسمه من الريح" (ابن بابويه، عيون، ۱۷).

دلیل دیگر بر اینکه مقصود از ریح همان روح الهی است، حدیث دیگری از امام رضا (ع) است که در آن تصریح شده به اینکه سکینه روح الله است که به هنگام بروز اختلاف، با سخن گفتن و بیان حقیقت، موجب رفع نزاع می‌شد:

"قلت و ما السکینه؟ قال: روح الله يتكلم، كانوا اذا اختلفوا في شيء كلمهم و اخبرهم ببيان ما يريدون" (همان، ۲۸۵).

سخن گفتن روح الهی هم به نبوت مربوط می‌شود و هم به روح القدس. البته نزول روح القدس منحصر به نبی نیست. در قرآن از تأیید مؤمنان با روح الهی سخن گفته شده است: *اولئك كتب في قلوبهم الايمان و آیدهم بروح منه (مجادله، ۵۸)*، همانگونه که از نزول سکینه در دل‌های مؤمنان نیز یاد شده است: "هو الذي انزل السکینه في قلوب المومنين ليزدادوا ايماناً مع

ایمانهم" (فتح، ۴). تفاوت نزول روح القدس و سکینه الهی در نبی و مؤمنان در نحوه ظهور آن است، روح در عالی‌ترین درجه ظهور در نبی به شکل وحی نمایان می‌شود. ولی بالاترین تجلی روح در مؤمنان به شکل سخن گفتن (تحدّث) با آنان است. سخن خدای تعالی همراه با سکینه به ولی می‌رسد و او با پذیرش آن آرام می‌گیرد (حکیم ترمذی، ۳۳۵-۳۴۹). ابن عربی از تحدّث اولیاء با تعبیر نبوت اولیاء یاد می‌کند. و معتقد است هر نبی‌ای محدث است اما هر محدثی نبی نیست و این دسته از اولیاء را انبیاء/اولیاء می‌نامند: فکل نبی محدث و ما کل محدث نبی و هولاء هم انبیاء/اولیاء (ابن عربی، فتوحات، ۷۸/۲).

۳-۲- بوی خوش؛ ویژگی دوم سکینه و روح الهی رایحه خوش آن است. طبیعی است منشاء پیدایش این بوی خوش، با محل وزش آن یعنی بهشت قابل توجیه باشد. همان‌گونه که روح و ریحان نیز از خواص بهشت، و خاص مقربان درگاه است (واقعه، ۸۸). بوی خوش یا همان "طیبه" در حدیث رضوی با حقیقت محمدی در کلام ابن عربی قابل تفسیر است. ابن عربی از "طیب" در حدیث نبوی "حب الی من دنیاکم ثلاث؛ النساء و الطیب و قرة عینی فی الصلاة" تأویلی ارائه داده است که به فاعلیت آن حضرت (ص) در عالم انفاس یا عالم ارواح مربوط می‌شود. عین عبارت او چنین است:

"فأعطاه رتبة الفاعلية فی عالم الانفاس التي هی الاعراف الطيبة" (ابن عربی، فصوص ۲۲۰/۱) ابن عربی بوی خوش (طیب) را امری متفرّع بر جنبه تأنیث دانسته است. بدین معنی که ابتدا از حضرت ختمی مرتبت (ص) جنبه انفعالی در برابر حق ظاهر گشته است. خداوند از وجود او کائنات را پدید آورد. سپس به او رتبه فاعلیت بخشید. در سکینه هم جنبه تأنیث هویدا است و هم جنبه فاعلی که به بوی خوش آن مربوط می‌شود. مظهر کامل این تأنیث خلاق به تعبیرگر بن، شخص حضرت فاطمه (ع) است که هم ریحانة النبی یا تجسم بوی خوش پیامبر (ص) و هم ام اییها یعنی حقیقت وجودی پیامبر (ص) است و هم، به حکم مظهریت برای اسم الفاطر، منشأ پیدایش دیگر کائنات است (فرات کوفی، ۵۶؛ نیز: کربن، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ۲۵۳-۲۶۳). مناسبت دیگر حضرت فاطمه (ص) با سکینه، محدثه بودن ایشان است (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۱/۱۸۳). از خواص سکینه نیز چنانچه گذشت تحدّث است و این ویژگی ائمه اثنی عشر (ع) نیز می‌باشد (همان، ۵۷).

۳-۳- صورت انسانی یا وجهه الهی؛ ویژگی سوم سکینه به حقیقت انسانی و پیوند آن با نفس الهی مربوط می‌شود. صورت انسانی سکینه نشان از این دارد که سکینه علاوه بر سکون و آرامش قابل مشاهده است. این مشاهده در قلب صورت می‌گیرد. قلب در اصطلاح قرآنی،

محل ادراکی عالی تر از سمع است: *ان ذلک لمن کان له قلب اوالقسی السمع و هو شهید (ق)*، (۳۷). این آیه اشاره به دو نوع ادراک سمعی و بصری دارد که هر دو به باطن انسان مربوط می-شود و نه به اعضای حسی. به تعبیر دیگر، مقصود از سمع تنها شنیدن نیست، بلکه مقصود گوش حق نیوش است که به دنبال آن اطاعت از حق خواهد آمد. همچنین مقصود از "بصر" دیدن ظاهری نیست، بلکه بصیرت قلبی است. بنابراین قرآن، بهره‌مندان از مواظب قرآن را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ دسته اول اهل سماع و صاحبان گوش حق نیوش و دسته دوم، اهل مشاهده یا صاحب‌دلان. سمع می‌تواند پله‌ای باشد برای وصول به مرتبه بالاتر، یعنی قلب، خاصیت مهم قلب در تقلیب و دگرگونی آن است. اهمیت این خاصیت به سبب نقشی است که خداوند و انسان می‌تواند در مهار و تسلط بر قلب ایفاء کند، زیرا قلب سریع التقلیب است و به سرعت از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود. این حالت برای مبتدی که هنوز زمام دل را در اختیار ندارد مضر، ولی برای منتهیان سلوک که دلشان در پنجه تقلیب حق است، مفید است، زیرا تقلیب دل در مبتدی می‌تواند مانع ثبات در سلوک شود و سالک را به تلوین مبتلا کند. در حالی که عارفان به واسطه تقلیب الهی، در هر لحظه مشاهده و تجلی خاصی را تجربه می‌کنند. آنچه مبتدی برای نیل به مقام قلب باید انجام دهد، توجه است. توجه همان عاملی است که به یمن آن، سرانجام وجهه باطنی یا همان سکینه در قلب سالک نمایان می‌کند. شیخ نجم الدین کبری (د. ۶۱۸ ق) اصل هفتم از اصول عشره سلوک را *التوجه الی الله تعالی* نامیده است. مقصود از این توجه، آن است که سالک با تمام وجود خود رو به سوی خدا کند. به گونه‌ای که از هر چیزی که سالک را به غیر خدا دعوت کند، اعراض نماید و مطلوب و محبوب و مقصود و مقصدی جز خداوند نداشته باشد و این میسر نمی‌شود مگر با علو همت سالک (نجم‌الدین کبری؛ *اصول العشره*، ۶۶-۶۸). برخی عارفان در تبیین "توجه"، ساختار قلب را به دو موضع "وجه" و "قفا" تقسیم کرده‌اند. وجه قلب، همان موضع توجه است که در اصطلاح "هم" نامیده می‌شود. موضع مقابل هم در قلب، قفای قلب است. هم قلب جهت مخصوص ندارد. گاه به سوی بالا و گاه به پایین و به راست و چپ متمایل می‌شود. هم عارفان دائماً متوجه بالا، و هم اهل دنیا همواره به سوی پایین است. هم برخی از بندگان متوجه سمت راست (اهل یمین) و هم عده‌ای که به نفس توجه دارند، متمایل به چپ است. خاصیت مهم قلب، که تمامی خواص آن، مرهون این خاصیت است، در خاصیت آیینگی است: نفس مرآت حقایق و وجود است. وجه تسمیه دل به قلب، همین خاصیت تقابل است که با آن، صورت شیء در آینه منعکس می‌شود. صورتی که در برابر آینه قرار می‌گیرد اصل، و صورتی

که در آینه منعکس می‌شود، مقلوب و وارونه است (جیلی، ۳/۲-۲۲). در صورتی که هم قلب مصروف حقایق روحانی باشد، به تدریج حقیقت روح در آینه دل منعکس می‌شود و سالک منتهی، وجهه الهی خود را در صورت روح مشاهده می‌کند. به تعبیر دیگر، همان روح القدس - که به تمام و کمال در حقیقت محمدی نمایان شده است - در آینه دل او متصور می‌شود. خاصیت این تصویر یا صورت، توجهی است که سالک در عبادت بدان نیازمند است، زیرا عابد در مقام حضور باید هم خود را متوجه معبود کند. هدف از تأسیس معبد در تاریخ یهود نیز همین بوده است. معبد محل استقرار شخینه (سکینه) و نماینده ملکوت و حضور اسرارآمیز خدا بر روی زمین بود. در پی نصب تماثیل خدایان در معبد، شخینه از معبد رخت برپست و در پی آن معبد ویران شد (کربن، معبد و مکاشفه، ۳۲۳). معرفی مسجدالحرام و کعبه به‌عنوان قبله و عبادت، تأییدی بود بر حضور سکینه و وجه الله در کعبه، اهمیت این حضور تا بدانجاست که برپایی و قوام دین به برپایی و دوام کعبه وابسته است، تا آنجا که آمده است: "لا يزال الدين قائماً مادامت الكعبة"

در کنار توجه ظاهری به کعبه، آنچه مطلوب و مقصود بوده، توجه حقیقی با حضور قلب در عبادت و توجه به وجهه باطنی بوده است. عبدالجبار نغری از عارفان قرن چهارم، یکی از موافق سلوک را موقف العبادة الوجهیه نامیده است. نغری گزارشی از تجربه خود در این موقف چنین یاد کرده است:

اوقفنی فی العبادۃ الوجهیه و قال لی هی صاحبۃ الروح و الريحان عند الموت و قال لی: العبادۃ الوجهیه طریق المقربین الی ظل العرش (نغری، ۱۳۴).

صاحب عبادت وجهیه در توصیف فوق، همانند مقربان است که مطابق قرآن (واقع، ۸۹) با روح و ریحان به هنگام مرگ مواجه می‌شود. آنچه در این موقف به نغری گفته می‌شود آن است که وجه هم، وجه سمع، وجه قلب، و وجه سکون خود را متوجه حق کند: *و قال یا صاحب العبادۃ الوجهیه، وجّه وجهک الی، وجّه وجه همک الی وجّه وجه قلبک الی، وجّه وجه سمعک الی، وجّه وجه سکونک (همان جا).*

در بین موارد چهارگانه وجه، بالاترین مرتبه، وجه سکون است. شارح تلمسانی هم، با تعبیر "انفع هذه المراتب" از آن یاد کرده است (تلمسانی، ۵۲۹).

وجه قلب در تعریف نغری، سکون دل است و سکون دل حقیقت قلب و جایگاه طمأنینه است: *قال لی: سکون قلبک عین قلبک و هو موضع الطمأنینه (همان، ۱۳۴).*

این طمأنینه به تعبیر ابن عربی، آغاز سکینه است و سکینه با تجلی و ظهور الهی همراه است

و عبد با معاینه و مشاهده و ذوق به سکینه دست می‌یابد.

کعبه معنوی

معاینه و مشاهده سکینه، با باطن کعبه پیوندی عمیق دارد. باطن کعبه و حج در تأویلات شیعی، ولایت امامان معصوم (ع) و جلوه نور محمدی است. قاضی سعید قمی، نام دوازده امام را با شکل هندسی کعبه (مکعب) مطابقت داده است. همان‌گونه که شکل هندسی مکعب شش سطح دارد، تعداد نام‌های دوازده امام نیز شش تا است. نام سه امام محمد است، نام چهار امام علی، دو امام حسن، یک امام حسین، یک امام جعفر و یک امام موسی (قاضی سعید، *اسرارالعبادات و حقیقه الصلاة*، ۶۹۰، نیز کربن، *معبد و مکاشفه*، ۲۱۳). همچنین مطابق گزارش پیامبر در معراج بیت‌الله در محاذات عرش خدا در بیت‌المعمور واقع شده است و سنگ بناهای کعبه در برابر میخ‌های طلایی عرش قرار دارد و این میخ‌ها مطابق تأویل قاضی سعید، اشاره به انوار ولایت دارد (قاضی سعید، *اسرارالعبادات*، ص ۴-۲۵۲). بنابراین از آنجاکه توجه به کعبه معنوی توجهی قلبی است، عابد در این توجه نیاز به وجهه عبادت یا همان سکینه قلبی دارد. به تعبیر دیگر همان‌گونه که معبد جایگاه شخینه (سکینه) است و قداست معبد نیز به واسطه حضور سکینه در آن است، عابد نیز در عبادت خود نیاز به سکینه‌ای دارد تا در آن به معبود توجه کند. حضور در عبادت همانند معبد با حضور سکینه در عابد محقق می‌شود. این حضور با تجلی در قلب عابد صورت می‌گیرد؛ تجلی‌ای که در طی آن حقیقتی روحانی در صورت انسانی متمثل می‌گردد. ره‌آورد این تجلی، ظهور وجهه الهی یا وجه‌الله یا همان وجهه عبادت در سر سویدای سالک عارف است، که با همان حقیقت محمدی، روح القدس و سکینه الهی مطابقت دارد.

ظهور سلطنت الهی

با ظهور تام و تمام سکینه در قلب و پیدا شدن وجهه عبادت، سلطنت الهی بر وجود عبد محقق می‌شود. نظام‌الدین ترینی قندهاری (قرن دوازدهم) در فرهنگ اصطلاحات عارفان و شاعران، از اصطلاح *سلطان* چنین یاد کرده است:

سلطان روی را گویند، زیرا که پادشاه کشور حسن است و غلبه و قهر و تسلط کننده بر عاشق است (ترینی قندهاری، ۲۴۱)."

تحقق سلطنت الهی هنگامی خواهد بود که روی (وجه) و صورت معشوق ازلی یعنی حق،

با فنای عاشق در او هویدا گردد، به تعبیر ابن‌فارض:

فلم تهونى مالم تكن فى فانياً / ولم تغن مالم تجلى فيك صورتى

یعنی تا به کلی در راه ما، از خود و اوصاف خود فانی نشوی عاشق ما نخواهی بود، و تا صورت من در حقیقت تو تجلی نکند و غالب نشود، تو فانی نشده‌ای، زیرا عشق حقیقی به فنا و استهلاک عاشق در معشوق می‌انجامد و به تعبیر شارح نظم السلوک سعیدالدین فرغانی، این استهلاک پس از فنای صفاتی و ذاتی صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که:

صورت آن تجلی در ذات عاشق ظاهر شود و همگی او را فرو گیرد، و به قوت سطوت و سلطنت وحدت و اطلاق خودش، بر آن هستی مقید مجازی عاشق را مقهور و مغلوب و فانی گرداند... و به خود باقی گرداند. و آوازه «کل شیء هالک» یعنی الاضافات و التقییدات «الوجه» و هو عین الوجود الظاهر و حقیقه در افکند (فرغانی، ۱-۱۵۰).

فرغانی با الهام از آیات قرآن، از تجلی واحدیت با تعبیر سطوت و سلطنت یاد کرده است، آنچه در این تجلی پس از هلاکت وجود مجازی باقی می‌ماند، ظهور وجه‌الله است: وجه‌الله همان قبله حقیقی است که در عین تنزیه دارای تشبیه است. به تعبیر صدرالدین قونوی "قبله عارفان وجود مطلق در صورت ربانی و ظاهر حق است (قونوی، ۲۵۱). این صورت، همان است که انسان بر آن آفریده شده است، چنانچه در احادیث نبوی آمده است: ان الله خلق آدم علی صورته یا ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن (بخاری، حدیث ۱، ۱۲۵/۷).

البته در احادیث شیعه، روایاتی از ائمه اطهار(ع) وارد شده است که بر مبنای آن برای تنزیه حق، از قائل شدن صورت و هیئت برای حق تعالی نهی شده است. قاضی سعید قمی با پذیرفتن اصل حدیث، منع در این روایات را، از باب پرهیز عوام از وقوع در ورطه کفر و تشبیه دانسته است. وی همچنین اختلاف تأویلات ائمه (ع) در این باب را شاهدهی بر صحت این اخبار دانسته است (قاضی سعید، اسرارالعبادات و حقیقه الصلاة، ۲-۲۰۱). از جمله این روایات، گفتگوی خواجه اباصلت هروی با امام رضا (ع) است، که معنی روایت «شواب لا اله الا الله النظر الی وجه الله» را از آن حضرت(ع) می‌پرسد. امام رضا (ع) در پاسخ، ضمن آنکه توصیف خدا به اینکه او دارای وجهی چون جوه است، را کفر دانسته‌اند فرمودند: یا ابا الصلت من وصف الله تعالی بوجه کالوجه فقد کفر، ولكن وجه الله تعالی انبیاؤه و رسله و حججه صلوات الله علیهم - هم الذین بهم یتوجه الی الله عزوجل (ابن‌بابویه، عیون اخبارالرضا (ع)، ۱/۱۱۵).

در این روایت وجه‌الله به انسان‌های کامل چون انبیاء و رسولان و امامان معصوم (ع) تفسیر شده است که در مقام توجه به خدا باید رو به آنان کرد. همان‌گونه که در زیارت جامعه

آمده است: «من قصده توجه بکم» (همان، ۲/۲۷۶)، هرکه قصد و آهنگ خدا دارد به شما توجه می‌کند. این مطلب تأییدی بر وجهه عبادت است. همچنین از امام باقر (ع) نیز در مورد اضافه صورت به حق، روایتی نقل شده است که بر طبق آن صورت الهی، با دیگر صورت‌ها متفاوت است. همان‌گونه که خانه خدا در عین آنکه ظاهراً بی‌تی چون بیوت است، اما به واسطه انتساب به خدا از دیگران متمایز می‌شود و بر همین منوال روح الهی نیز منتسب به خداست:

هی صورة محلثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها علی سایر الصور المختلفة فأضافها الی نفسه، كما اضاف الکعبه الی نفسه و الروح الی نفسه. فقال: "بیتی" و قال "نفخت فیہ من روحی (ابن بابویه، التوحید، ۱۰۳).

قاضی سعید قمی در شرح این حدیث، با استناد به قول ابن عربی در فتوحات (۲/۱۲۴) انسان کبیر را صورت اسم الله الاعظم دانسته است. آدم به واسطه آفرینش با دو دست جلال و جمال الهی، به صفت کمال و جامعیت متصف شد. از این جهت، صفت آدم، صفت حضرت الهیت است (ابن عربی، فصوص ۱/۵۲؛ قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۲۰۴).

برای درک کیفیت تجلی وجه و صورت الهی در قلب عارفان، می‌بایست در مکاشفاتشان تامل کرد. مکاشفه‌ای از روزبهان بقلی (د. ۶۰۶ ق) نقل می‌شود که در آن، تجلی خدا بر صورت آدم (ع) گزارش شده است:

در ایام جوانی شب زنده‌دار بودم. شبی نماز گزاردم، ناگاه حق سبحان را در زیباترین صورت بر من گذر نمود و در چهره ام تبسمی کرد و مشکى خوشبو به سویم انداخت. گفتم: از این بسیارم ده. فرمود: هر یک از اینها ملک و سلطنت است و تو ملوک و پادشاه فارس هستی (روزبهان، نسخه شماره ۹۳۴، گ ۸ الف).

در این گزارش نکات قابل تأملی وجود دارد. نخست آنکه، این مکاشفه در حال عبادت (ذکر یا نماز) رخ داده است. پس این تجلی را همان وجهه عبادت می‌توان تلقی کرد. نکته دوم، ظهور خداوند در زیباترین هیأت و صورت است. نکته سوم، انداختن کیسه مشک یادآور بوی خوش (ریح طیبه) در حدیث رضوی است. نکته چهارم، مفهوم پادشاهی که نماد ملکوت و سلطنت معنوی است و خطاب پادشاه به او نشان از خاصیت آیینگی او دارد. به تعبیری او در مقابل شاه حقیقت قرار گرفت و به طفیل او، عنوان شاهی یافت. مواجهه با شاه نیز محصول ذکر و فکر و سلوک اوست. بهاء ولد-پدر مولانا- نیز به هنگام ذکر تجربه روحانی مشابهی دارد:

به مسجد رفتم. رشید قبایی را دیدم، صورت او از پیش دلم نمی‌رفت. گفتم تکلفی کنم و

دل به الله مشغول گردانم تا دل به چیز دیگری نپردازد. دیدم که صورت دل، پیش نظر می آید. تا من از او به الله می رفتم، هم از عرضش هم از اجزاش - یعنی از رنگ سرخیش - به الله می رفتم... پس معلوم می شود که اگر در الله گشاده شود، چه عجایبها که بینم (بهاء ولد، ۱۳۵۲ ش، ۲/۲۲).

مقصود از رشید قبا، تجلی شکوهمند جمال الهی به صورت انسانی در قلب است که در اصطلاح مولانا هم از آن با تعبیر شاه یاد شده است. چنانکه می گوید:

فکر آن باشد که بگشاید رهی / راه آن باشد که پیش آید شهی
شاه آن باشد که از خود شه بود / نه به مخزنها و لشکر شه شود
تا بماند شاهی او سرمدی / همچو عز ملک دین احمدی (مولانا، دفتر دوم، ابیات ۳۲۰۹-۳۲۰۷)

"شاه آن باشد که از خود شه بود" اشاره به ولایت کلیه الهیه دارد.

تلازم ولایت و سلطنت

در قرآن ولایت به شکل مصدری، خاص حق تعالی دانسته شده است: *هنالک الولاية لکله الحق* (کهف، ۴۴). ولایت را در آیه با کسر و فتح و او خوانده اند (قرشی، ماده ولی). راغب اصفهانی ولایت به کسر و او را به معنی نصرت و به فتح و او را به معنی توکی امر گرفته است و به قولی، هر دو یکی و حقیقت آن، توکی امر است (همان، نیز *مفردات: ماده ولی*). در آیات - *الولاية* راز شیرازی با استناد به احادیثی از امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، ولایت در آیه مبارکه به ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) تأویل شده است و باتوجه به اینکه در آیه ولایت ملک طلق حق تعالی یاد شده، تعبیر *لکله الحق* چنین تفسیر شده است که ولایت مطلقه، خواه به معنی محبت و خواه به معنی سلطنت باشد، حقیقت ذات پاک حضرت احدیت است، زیرا جز ذات پاک او سلطان قاهر غالبی وجود ندارد. همچنین سلطنت ذاتیه مطلقه اسم و رسم ندارد، زیرا ذات حق غیب الغیوب است، اما همین ذات در مقام ظهور سلطنتش در عالم صفات و افعال (جبروت و ملکوت و ملک) و عالم لاهوت، ولایت اضافیه ربانیه و تجلی اول است، که در نهایت مصداق اتم آن، حضرت علی (ع) است (راز شیرازی، *قوایم الانوار*، ۶-۳۰۴). از دیدگاه راز، حضرت علی (ع) صاحب دو ولایت است: ولایت شمسیه به مشیت ربانیه اضافیه، و ولایت به معنی وصایت که ولایت قمریه است. اما حضرت رسول (ص) صاحب یک ولایت یعنی ولایت شمسیه و باطن نبوت است (همان، ص ۳۰۵). البته برخی شارحان ابن عربی نیز

درباره حقیقت محمدیه نیز هر دو تعبیر ولایت قمریه و شمسیه را به کار برده‌اند. سعدالدین فرغانی در شرح خود بر بیت ذیل از ابن فارض، ضمن بحث از سلطنت اسماء الهی از هر دو تعبیر یاد کرده است:

فبدری لم یأفل، و شمسی لم تغب / و بی یهتدی کلّ الدرای المنیره

فرغانی بیت را زبان حال حقیقت محمدی می‌داند که به اعتبار حقیقت انسانیت آن حضرت (ص) و باتوجه به انسان کامل بودنش، در برابر آفتاب تجلی ذاتی احدی جمعی تعبیر بدر یا ماه تمام به کار رفته است. از این جهت که بدر از خود هیچ نور و ظهوری ندارد و تنها در حکم آینه‌ای برای نور شمس ذات و قابل آن است. از این حیث حقیقت وجودی‌اش در حکم برزخ - لاموجود و لامعدوم - و همانند خط فاصل بین سایه و شعاع شمس است. عدم افول این بدر منیر، کنایه از دوام تأثیر نور وجودی و تجلی ذاتی آن دارد، از این جهت به واسطه تابش مدام بر وجود دیگر کاملاً، به مثابه شمسی است که هرگز زوال و غیبت در آن راه ندارد، زیرا مقام جمع الجمعی آن حضرت (ص)، اقتضای جامعیت اسماء را دارد. از این جهت وجودش مقید به تجلی اسمی دون اسماء نمی‌باشد. چراکه مدت سلطنت اسمای کلی متعاقب است و هر مدت به سلطنت اسمی خاص از اسماء اختصاص دارد و اینکه هر رسولی به قومی خاص تعلق دارد، از آثار تقید اسمایی است. در صورتی که رسول اکرم (ص) برای جمیع خلائق تا قیامت مبعوث شده و در شریعتش نسخ راه ندارد. از این جهت همواره برای هر کوکب درّی (ستاره درخشان) یعنی همان عارفان و علمای راسخ در علم و اولیای مشایخ که مرشدان خلاق و هادیان طریقت هستند، نور افشانی و آنان را به انوار وجود خود هدایت می‌کند (فرغانی، ۶۴۲-۶۴۰). تداوم هدایت و ارشاد حقیقت محمدی در سلسله ولایت امامان معصوم (ع) تجلی می‌یابد و سلطنت الهی همچنان از وجود آنان نمایان می‌شود. در دعای استدعای فرج برای ظهور و شهود حضرت ولی عصر - ارواحناه فداه - تقاضای رویت با علم به سلطنت الهی قرین شده است:

اللهم انی اسئلك أن تُرینی ولیّ امرک ظاهراً نافذ الامر مع علمی بآن لک السلطان و القدرة و البرهان و الحجّة و الارادة و المشیة و الحول و القوة (سید ابن طاووس، جمال الاسبوع، ۳۱۶-۶۱۷).

۱. این تعبیر تصریح است به اینکه ظهور آن حضرت (عج)، ظهور سلطنت الهی است.

سلطنت امام رضا(ع)

از مبحث پیشین معلوم شد که امام معصوم (ع) به حکم ولایت، صاحب سلطنت الهی است. اما این سلطنت، نه از نوع دنیوی و مادی، بلکه معنوی و روحانی است. مشابه مفهومی که عیسی مسیح (ع) در پاسخ به سردار رومی پپلاتوس که از او پرسید: آیا تو پادشاه یهود هستی؟ گفت: لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست (یوحنا ۱۹، ۳۶).

در آیه هنالک الولا به لله الحق (کهف، ۴۴) نیز اشاره‌ای وجود دارد که قیامت (صغری و کبری) عرصه ظهور سلطنت الهی است. و در آنجاست که حقارت ملک و سلطنت دنیوی در برابر سلطنت معنوی نمایان می شود. به تعبیر میر سید علی همدانی:

همه سلطنت های صوری و ممالک خیالی فانی در جنب سلطنت معنوی و مملکت روحانی چون ذره در جنب آفتاب رخشان و قطره در جنب دریای بی کران بیش نیست (میر سید علی همدانی، ۳۲۹).

در تفسیر شریف لاهیجی هم آمده است: و بعضی گفته اند که "هنالک" اشارت به آخرت است، به این معنی که در آخرت، نصرت یا ملک و سلطنت مرخدای حق راست (شریف لاهیجی، ۸۹۹/۳). بنابراین تنها در آخرالزمان مجال برای بروز چنین سلطنتی برای عیسی (ع) و مهدی (عج) فراهم خواهد شد و این ولایت و سلطنت همانند مفهوم ملکوت صبغه آخرالزمانی دارد. از عارفان شیعی که بر جنبه ملکوتی امام معصوم تأکید کرده است، قاضی سعید قمی شایان ذکر است. این عارف دوران صفویه در شرح خود بر کتاب توحید صدوق، بارها مضمون امامت را به عنوان سلطنت معنوی محض مطرح کرده است. قاضی سعید با اشاره به اخبار و روایات وارده از سوی شیعه و سنی استدلال می کند که پیامبر (ص) برحسب این اخبار، میان عبودیت و سلطنت مخیر شد و باید یکی از آن دو را برمی گزید. حضرت (ص) ترجیح داد که بنده‌ای پیامبر باشد نه پادشاه پیامبر. لذا وقتی خود او سلطنتی نداشت، چگونه ممکن است پس از او چنین سلطنتی در کار باشد؟ قاضی سعید نتیجه می گیرد که خلافت امام علی (ع) و سایر ائمه (ع) خلافتی دینی برای اصلاح امر معاش و معاد و سلطنتی معنوی برای عموم انسانها بود:

فثبت أنه لابد من الاضطرار إن كان له خلیفه أن یكون بالخلافه الدینیة المصلحه للمعاش و المعاد و السلطنه المعنویه (قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۵۱۷/۱، نیز: کرین، معبد و مکاشفه، ۸-۱۶۷).

سر اینکه امام رضا(ع) از پذیرش خلافت پیشنهادی مأمون سرباز زد، پاسداری از همین

سلطنت معنوی بود. حضرت (ع) در پاسخ به مأمون که با مطرح کردن علم و فضل و زهد و عبادت امام (ع) آن حضرت را از خود برای تصدی مقام خلافت شایسته‌تر می‌دانست، همان مطلبی را فرمودند که پیامبر (ص) در مقام تخییر میان سلطنت و عبودیت فرمودند:

فقال الرضا (ع) بالعبودية لله عزوجل افتخر و بالزهد في الدنيا أرجو النجات من شر الدنيا، و بالورع عن المحارم أرجو الفوز بالمغانم، و بالتواضع في الدنيا أرجو الرفعه عند الله عزوجل (ابن بابویه، عیون اخبار، ۱۳۹/۲).

حضرت ثامن الحجج (ع) مطابق این حدیث، با مطرح کردن عبودیت، مفهوم القهر فخری در حدیث نبوی را مجدداً مورد تأکید قرار داده‌اند و با عنوان کردن زهد و ورع در دنیا تلویحاً آفات سلطنت و خلافت ظاهری که مأمون عهده‌دار آن بود را به وی گوشزد کرده‌اند و با مفهوم تواضع در دنیا و رفعت نزد خدا، همان مفهوم سلطنت معنوی را تذکر داده‌اند که بعدها در زیارت‌نامه‌ها و توسلات لقب السلطان را برای او به ارمغان آورده است (سیدبن طاووس، مهیج الدعوات، ۴۲۹). تفاوت امام رضا (ع) با پیامبر (ص) در این بود که پیامبر (ص) از سوی خدای تعالی مخیر بود تا میان سلطنت ظاهری و عبودیت یکی را انتخاب کند، اما حضرت رضا (ع) با سخن مأمون مواجه گشت که می‌گفت: فلا بد لك من هذا الامر... لئن قبلت ولاية العهد و آلا اجبرتك علی ذلك (ابن بابویه، عیون، ۱۴۰) لذا مجبور به پذیرش ولائعهده گردید، حتی در پذیرش ولائعهده نیز کناره‌گیری از سلطنت ظاهری کاملاً هویدا است، زیرا آن حضرت (ع) شرط می‌کنند که عهده‌دار هیچ عزل و نصبی نشوند و تنها به‌عنوان مشاور از دور نظارت داشته باشد (همانجا).

جلوه‌های معنویت امام رضا (ع) در بین عارفان

۱- اوصاف و القاب امام (ع)

سلطنت معنوی و باطنی امام رضا (ع) برای اهل عرفان ظهور خاصی داشته است. کمال الدین حسین خوارزمی عارف قرن نهم هجری از آن حضرت (ع) چنین یاد کرده است: سلطان سلاطین اسلام قره عین المصطفی و المرتضی امام هشتم علی ابن موسی الرضا (ع) (خوارزمی، ۲۴۸). مفهوم صحیح سلطان سلاطین با توجه بدانچه گذشت، تنها با سلطنت معنوی قابل قبول خواهد بود. مویذ این نوع سلطنت، وجود القابی چون "الولی المرشد در برخی زیارتنامه‌ها (شیخ مفید، ۴۸۱) و اوصافی چون بدرالنجوم و شمس الشموس در توسل خواجه نصیر طوسی است (سید ابن طاووس، جمال الاسبوع، ۴۲۹؛ نیز، کربن، معبد و مکاشفه، ۱۶) که نشان از

هدایتگری و ارشاد خاص آن حضرت (ص) برای اهل معرفت دارد. دو وصف اخیر - چنانکه گذشت - از شؤونات حقیقت محمدی و یادآور بیت ابن فارض است:

فبدری لم یأفل، و شمسی لم تغب / و بی یهتدی کل الدراری المنیره

شارح قصیده تائیه در باب سلسله نسبت اولیاء به پیامبر (ص) و خرقه عرفانی، از امام علی (ع) تا امام رضا (ع) را ذکر می‌کند و می‌افزاید "وعلوم طریقت و حقیقت غالباً به ایشان، ظاهر و نشر شده است (فرغانی، ۵۳)، مرحوم آشتیانی در پاورقی می‌نویسد: و این مسلم است که هر کس به امامت و ولایت کلیه علی بن موسی الرضا معتقد است، به امامت ائمه بعد از رضا (ع) تا قائم آل محمد (عج) به تنصیص رسول ختمی معتقد است" (همانجا).

اینکه در ماه و خورشید ولایت آن حضرت (ع) هرگز افول و غروبی متصور نیست، دلالت بر این دارد که سلطنت معنوی امام رضا (ع) پس از رخت بر بستن از جهان مادی، همچنان باقی است و روزه مبارک رضوی، مرکزی برای این نورافشانی جهت عام و خاص است. کمال‌الدین حسین خوارزمی (۹۵۸ ق) از عارفان کبرویه ذهبیه، در مکاشفه‌ای نحوه نزول فیوضات رضوی بر عالم را مشاهده کرده است. در مجالس المؤمنین گزارشی از زبان خود این عارف نقل شده است که پس از تشرّف به مرقد مطهر رضوی، در واقعه‌ای مشاهده می‌کند که فیض از مبدأ فیاض، بسان دریای موج، ابتدا متوجه روح مطهر و روزه مبارک رضوی می‌شود و به هنگام طغیان دریا و سرریز شدن آن، عام و خاص از این فیوضات بهره‌مند می‌شوند (شوشتری، ۱۶۸/۱). شریف الدین حسین خوارزمی فرزند کمال الدین در تذکره جاده العاشقین، ابیات ذیل را به نقل از خواجه حافظ شیرازی ذکر کرده است:

دوش بودم در طواف روزه خیر الانام / شاه سلطان خراسان آن امام، ابن الامام
آن امامی کز شرف در دین بود ذاتش تمام / قبله اهل خراسان، کعبه هر خاص و عام
بودم اندر روزه اش، آمد به گوشم این پیام / السلام ای شاه سلطان خراسان، السلام
(شریف الدین خوارزمی، گ ۳۴).

شریف الدین در وصف مرقد منور امام رضا (ع) گفته است:

یک طواف درش از قول رسول قرشی / تا به هفتاد حج نافله یکسان آمد (همان، ۳۳-۳۴).
باتوجه به فیوضات متواتر حرم رضوی می‌توان پی برد که چرا در احادیث ثواب زیارت مرقد مطهر ایشان برتر از حج واجب (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۲۵۸) و بلکه معادل هزار حج (همان، ۲۵۷) و در روایتی دیگر هفتاد هزار حج مقبول (همان، ۲۵۹) شمرده شده

است، زیرا زیارت خانه خدا، ثواب حج ظاهری است، اما زیارت مرقد مطهر رضوی همانند زیارت خدای تعالی در عرش برین است (همان، ۲۵۹). این همان مطلبی است که در خصوص حضور سکینه الهی در معبد گفته شد. شاید هیچ امام دیگری همچون علی بن موسی الرضا (ص) زیارتش با حج مقایسه نشده باشد: زیرا آن حضرت (ع) قبله باطنی اهل معرفت شمرده می‌شود و به همین اعتبار از سوی برخی عارفان قبله طوسی و قبله هفتم، نامیده شده است: راز شیرازی در توسل به حضرت ثامن الحجج (ع) چنین خطاب کرده است:

ای عید سلطانی بیا، وی ابر نیسانی بیا / ای راح روحانی بیا، ای قبله طوسی بیا

ای مکه و منی بیا، وی زمزم و صفا بیا / ای یثرب و بطحا بیا، ای قبله طوسی بیا

(راز شیرازی، قوایم الانوار و طوابع الاسرار، ۴-۱۲۳).

میرزا عماد اردبیلی نیز به مقایسه کعبه و روضه رضوی پرداخته است:

کعبه ار طایف نبوده، خود نمی‌گشتی مطاف/ بیت و معمور و ملک ساجد شده در پای طوس

یک طواف درگهش شد بهتر از هفتاد حج/ این شرف روز ازل شد بر قد و بالای طوس

قبله هفتم امام هشتم آن مولا رضا (ع) / ابن موسی، بوالحسن سلطان دین مولای طوس

سلسله آن شه بود ام‌السلاسل در جهان / نور دل زیشان بجو، هستی اگر دانای طوس

(حالی، ۱۳۸۸ش، ۶۱)

۲- تجلی قبله هفتم در سکینه قلبیه

مقصود از قبله هفتم، وجهه‌ای است که در طور هفتم از اطوار سبعة قلبی نمایان می‌شود. در گزارش راز شیرازی از کیفیت دیدار با این وجهه چنین آمده است که: به زیارت صورت مبارکه حضرت مولی علی بن موسی الرضا (ع) در سر سویدای قلب خود که طور هفتم دل است، مشرف شدم و آن صورت مبارکه، به نور سیاه برآق شفاف تجلی بر فقیر فرمود (راز شیرازی، قوایم الانوار، ۶۶۸).

در ادامه این گزارش آمده است که بوی مشک اذفر از قلب او وزیدن گرفت، به گونه‌ای که همشینیان او هم، این رایحه را استشمام می‌کردند. وی این رایحه مشک را از خصائص نور ولایت علویه-علیه الصلوه و السلام- دانسته است (همان). صورتی که مشهود راز- قدس سره -گردید، سکینه قلبیه و وجهه عبادت است که از نشانه‌های آن رایحه خوش است. وی در بحث از شرط چهاردهم از شروط سیر و سلوک تحت عنوان "فنای سالک در صورت سلطان الجن و البشر علی بن موسی الرضا (ع)" به بیان این واقعه پرداخته است (همان، ۶۵۷). نور سیاه

برآقی که به همراه آن صورت، در قلب راز مشهود گردید، تجلی نور ذات است. بدان گونه که شیخ محمود شبستری گفته است.

سیاهی گر بدانی نور ذات است / به تاریکی درون آب حیات است (شبستری، ۱۳۶۸، ۷۲).
اینکه در تجلی ذاتی صورتی نورانی مشهود بشود، به وجه باقی حق اشاره دارد که با دو صفت جلال و جمال از باطن سالک نمایان می شود. به گونه ای که چهره اش را غرق در نور می کند. شیخ نجم الدین کبری در توصیف آن بیان می کند که به موازات چهره سالک، چهره ای از نور پیدا می شود که انوار افاضه می کند و از پشت پوشش نازک آن ها، آفتابی دیده می شود که می آید و می رود. این چهره یا وجه، در واقع وجه خود سالک و خورشید، همان خورشید روح است که در بدن آمد و شد دارد:

فذلک الوجه فی الحقیقه وجهک، و تلک الشمس شمس الروح تتردد فی البدن (نجم الدین کبری، فوائج الجمال و فوائج الجلال، ۱۷۰).

در این وقت، شخصی از نور را در مقابل خود می بیند که انواری از وی پدید می آید. نجم الدین این شخص نورانی را شیخ الغیب و میزان الغیب می نامد و او را با رنگ سیاه توصیف می کند. مجاورت این شخص با وجود سالک تا بدان حد می شود که با وجودش در آمیخته و با آن یکی می شود (همان، ۱۷۱). یکی شدن با شیخ الغیب یا همان صورت نورانی، با آنچه که راز شیرازی در توصیف فنای سالک در صورت سلطان انس و جان حضرت رضا (ع) بیان کرده است، مطابقت دارد. شمسُ الشموس بودن حضرت رضا (ع) هم، به اعتبار همین چهره ملکوتی است که سلطنت معنوی ایشان را در جان سالکان فراهم می سازد.

نتیجه

بر مبنای مباحث پیشین می توان گفت، چهره ملکوتی امام رضا (ع) مصداق اتم برای سکینه قلبی است که برخی عارفان در طور هفتم قلب، به دیدار آن نایل آمدند. القابی چون شمس الشموس و بدر النجوم کنایه از پرتو افشانی امام (ع)، در قلوب اهل ولایت است. سلطنت معنوی آن حضرت (ع) علاوه بر قلوب خاصه، برای عموم نیز در روضه شریف رضوی همچنان جلوه گری می کند. وجه اشتراک این دو جایگاه؛ یعنی قلب و روضه مبارک در سکینه ای است که در هر دو جا حضور دارد و هر دو مطابق احادیث، جایگاهی چون معبد و کعبه حقیقی را واجد هستند.

منابع

- قرآن حکیم، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولى، تهران، ۱۳۶۸.
- ابن بابویه، محمد، *عیون اخبار الرضا (ع)*، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، ۱۳۶۳.
- _____، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه. ۱۳۹۸ق.
- _____، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ۱۳۶۱.
- _____، *علل الشرایع*، قم، انتشارات داوری. بی تا.
- ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیقی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
- _____، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ق.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
- _____، *عقای مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- سید ابن طاووس، رضی الدین علی، *جمال الاسبوع بکمال المشروع*، به کوشش جواد قیومی جزه‌ای اصفهانی، قم، موسسه آفاق ۱۳۷۱.
- _____، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۱۴ق.
- انصاری، عبدالله بن محمد، ترجمه و متن *منازل السائرین*، به کوشش روان فرهادی، تهران، مولى، ۱۳۸۳.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- بهاء ولد، محمد بن حسن بلخی، *معارف بهاء ولد*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، ج ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۲.
- ترینی قندهاری، نظام الدین بن اسحاق، *قواعد العرفاء و آداب الشعراء*، به کوشش احمد مجاهد، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۷ق.
- تفلیسی، حبیبش، *وجوه قرآن*، به کوشش مهدی محقق، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۶ق.
- تلمسانی، عقیف الدین، *شرح مواقف نفی*، به کوشش جمال المرزوقی، قاهره، ۲۰۰۰م.
- جیلی، عبدالکریم، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، مصر، ۱۹۷۵ق.
- جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۲.
- حالی (عماد اردبیلی)، محسن، *دیوان حالی*، به کوشش محمد خواجه‌جوی، شیراز، انتشارات دریای نور، ۱۳۸۸.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *کتاب الختم الاولیاء*، به کوشش عثمان یحیی، بیروت، مکتبه الکاتولیکه،

بی تا.

حقی بروسوی، اسماعیل، *تمام الفیض فی باب الرجال*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰.
خوارزمی، کمال‌الدین حسین، *ینوع الاسرار فی نصابح الابرار*، به کوشش مهدی درخشان، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم حسینی شرفی ذهبی "میرزا بابا"، *قوایم الانوار و طوالع الاسرار*، به کوشش خیرالله محمودی، قم، دریای نور، ۱۳۸۳.

_____، *آیات الولایه*، چاپ سنگی، بی جا، بی تا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۸ق.
سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۲۲ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش مصطفی ذیب‌البغا، دمشق، دار ابن کثیر.

روزبهان بقلی، *کشف الاسرار*، روزبهان بن ابی نصر، کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه شماره ۹۳۱.
شاه ولی‌الله دهلوی، احمد بن عبدالرحیم، *فتح‌الرحمن بترجمه القرآن*، به کوشش مسعود انصاری، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۵.

شبستری، محمود، *گلشن راز*، به کوشش صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.
شریف‌الدین خوارزمی، حسین، *جاده العاشقین (ملفوظات حضرت شیخ خوارزمی)*، دانشگاه اسلامی علیگر، هند، کتابخانه مولانا آزاد، شماره ۲۹۷۶۷۱/۱.

شریف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، به کوشش محدث ارموی و محمدابراهیم آیتی، تهران، نشر داد، ۱۳۷۳.

شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۵.
شولم، گرشوم گرهارد، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۵.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المقنعه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۰ق.
طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن؛ *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، تهران، مکتبه الاسلامیه، (بیتا).
فرات کوفی، ابوالقاسم، *تفسیر فرات‌الکوفی*، به کوشش محمدکاظم، تهران، وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، ۱۳۷۴.

فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی، به کوشش احمدعلی رجایی بخارائی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۸ق.

- قونوی، صدرالدین محمد، *اعجازالبیان فی تفسیرالقرآن*، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.
- قاضی سعید قمی، محمد بن سعید بن مفید، *اسرارالعبادات و حقیقه الصلاة*، ترجمه دکتر علی زمانی قمشه‌ای، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۷.
- _____، *شرح الاربعین*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، دفتر میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- _____، *شرح توحید الصدوق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۴۱۵.
- قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱.
- کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید، ۲۰۰۲ م.
- کرین، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴.
- _____، *معبد و مکاشفه*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۰.
- _____، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (تشیع دوازده امامی) ج ۱*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۱.
- ماسون، دنیز، *قرآن و کتاب مقدس، درون‌مایه‌های مشترک*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه و متن به کوشش محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲.
- _____، *اسرارالآیات*، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر، *التأویلات النجمیه فی التفسیر الاشاری الصوفی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹ م.
- _____، *اصول العشره*، ترجمه عبدالغفور لاری، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.
- _____، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، به کوشش یوسف زیدان، مصر، دار سعاد، ۱۴۲۶ ق.
- نفری، محمد بن عبدالجبار، *المواقف و المخاطبات*، به کوشش آبروی، افسست از روی چاپ لیدن، ۱۹۳۴ م.
- همدانی، میر سید علی، *ذخیره‌الملوک*، به کوشش سید محمود انواری، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران، ققنوس، ۱۳۷۷.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۳۱-۴۴

وحدت یا تعدد انگاره از حرکت جوهری

دکتر محمد بنیانی

استادیار دانشگاه شیراز

Email: m.bonyani@gmail.com

دکتر حمیدرضا سروریان

استادیار دانشگاه تبریز

Email: sarvarianhr@yahoo.com

چکیده

حرکت جوهری از مهم‌ترین اضلاع هندسه معرفتی حکمت متعالیه است. در این نوشتار جنبه تصویری بحث و چگونگی ابتدای حرکت جوهری بر مبنای اصالت وجود مورد بحث قرار گرفته است. با توجه به تعدد برداشت از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تصور و انگاره ما از حرکت جوهری نیز متعدد می‌گردد. یک تقریر از حرکت جوهری با قبول ماهیت بالتبع و بالفرض محقق در عالم خارج به واسطه وجود و تقریر دوم مبتنی بر عدم تحقق ماهیت در عالم خارج شکل می‌گیرد که با توجه به هر دو انگاره و نحوه ابتدای آن‌ها بر اصالت وجود، هر دو تقریر در نهایت مورد چالش قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: حرکت جوهری - اصالت وجود - اعتباریت ماهیت.

۱- طرح مسئله

از مهم‌ترین مسائل حکمت متعالیه حرکت جوهری است که لوازم معرفتی مختلفی بر آن بار می‌شود. در باب اثبات و ابطال حرکت جوهری و همچنین بررسی دلایل آن و مقایسه آن با حرکت در نظر فیلسوفان قبل از ملاصدرا و همچنین لوازم معرفتی حرکت جوهری کارهای زیادی صورت گرفته است. به نظر می‌رسد آنچه نیاز به تحقیق بیشتری دارد تصور و انگاره ما از حرکت جوهری است. حرکت جوهری از نتایج و فروعات اصالت وجود است. به چگونگی ابتدای حرکت جوهری بر اصالت وجود کمتر توجه شده است. تصور دقیق از حرکت جوهری مبتنی بر تصور چگونگی ابتدای آن بر اصالت وجود است. دو تصور اصلی از تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن بنا بر اصالت وجود در حکمت متعالیه یافت می‌شود. تصور اول این است که با تحقق بالذات وجود در عالم خارج از ذهن، ماهیت نیز بالتبع - به واسطه وجود - در عالم خارج از ذهن تحقق می‌یابد. (الشیرازی، الشواهد الربوبیه، ۳۸ و ۱۶۱؛ همو، الحکمه المتعالیه، ۲/ ۲۹۶؛ همو، المشاعر، ۵۴-۵۵)؛ تصور دوم این است که با توجه به اصالت وجود، ماهیت در عالم خارج از ذهن تحقق ندارد و عالم خارج عالم وجود بوده و ماهیت حد وجود به شمار آمده و منتزع از آن است (همو، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۴۹ و ۶۷ و ۱۹۸؛ همو، مفاتیح الغیب، ۲۳۴) بر اساس این دو تصور از اصالت وجود، آیا می‌توان دو تقریر متفاوت از حرکت جوهری ارائه داد به این بیان که تقریر اول حرکت جوهری مبتنی بر تحقق بالعرض ماهیت در عالم خارج از ذهن بوده و تقریر دوم مبتنی بر عدم تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن باشد؛ توجه به این دو تقریر و تفکیک آن‌ها تا حدود زیادی مغفول مانده به گونه‌ای که گاهی در برخی مواضع، موافقان و مخالفان حرکت جوهری بر یک تصور واحد نزاع ندارند. بر این اساس ما حرکت جوهری را به هر دو تصور تقریر کرده و از طریق واشکافی مفاهیم در نهایت بیان خواهیم نمود که سرنوشت حرکت جوهری بنا بر هر دو تقریر به کجا خواهد انجامید.

۲- تقریرهای متفاوت از حرکت جوهری

۲-۱- تقریر مبتنی بر تحقق بالتبع ماهیت در عالم خارج از ذهن

وجود در ذات خود نه جوهر است و نه عرض چون جوهر و عرض از اقسام ماهیت‌اند «أن الوجود ليس بجوهر ولا عرض» (همو، الشواهد الربوبیه، ۹) عنوان «حرکت جوهری» به ذهن متبادر می‌کند که در عالم خارج از ذهن، جوهری تحقق دارد که دارای حرکت و سیلان است. ماهیت جوهری بالعرض در خارج محقق است «فیکون الوجود موجودا في نفسه بالذات و

الماهیة موجودة بالوجود ای بالعرض و هما متحدان» (همان، ۸). با توجه به حرکت در ذات و حاق وجود شیء و به سبب اتحاد آن با ماهیت در عالم خارج از ذهن، به تبع حرکت در وجود، حرکت به جوهر نیز راه می‌یابد پس بدین سبب می‌توان نام آن را حرکت جوهری نهاد. در این نگاه چارچوب بحث ماهیت به مانند فلاسفه قبلی حفظ می‌گردد اما ماهیت، تحقق بالعرض داشته و به تبع وجود بالذات، در عالم خارج واقعیت می‌یابد. ملاصدرا در برخی مواضع تحقق بالتبع ماهیت در عالم خارج از ذهن را چنین بیان می‌کند: «در دیدگاه ما وجود ممکن به نحو بالذات تحقق دارد و ماهیت به نحو بالعرض به عین همین وجود تحقق یافته است در باب موجودیت صفات خداوند و ذات ایشان نیز امر به همین منوال است» (همو، المشاعر، ۵۴-۵۵). چنانکه از عبارات بالا آشکار است وجود و ماهیت هر دو در خارج از ذهن محقق‌اند اما یکی به نحو بالذات و دیگری به نحو بالعرض و رابطه وجود و ماهیت مانند رابطه ذات و صفات حق تعالی است البته در جای دیگری به عکس عمل می‌کند و رابطه میان ذات و صفات حق تعالی را به رابطه میان وجود و ماهیت تشبیه می‌کند (همو، الشواهد الربوبیه، ۳۸؛ همو، الحکمه المتعالیه، ۲/۲۹۶). «... مرتبه وجود در عالم خارج متقدم بر مرتبه ماهیت است اگرچه به لحاظ ذهنی، وجود متأخر از ماهیت است» (همو، الحکمه المتعالیه، ۱/۷۵). «بنابراین وجود فی نفسه به نحو بالذات تحقق دارد و ماهیت به واسطه وجود به گونه بالعرض تحقق یافته است» (همان، ۸). ملاصدرا در باب تحقق کلی طبیعی که مبتنی بر تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن است می‌گوید ... کلی طبیعی در دیدگاه متکلمان (در عالم خارج) به‌طور کامل تحقق نمی‌دارد اما در نزد ما تنها تحقق بالذات ندارد» (الشیرازی، الحکمه المتعالیه، ۶/۴۷). «حقیقت آن است که کلی طبیعی در عالم خارج تحقق دارد» (همان، ۶/۱۹).

بر این اساس صدر المتألهین می‌گوید: «ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعین جوهریه ذلک الجوهر و وجود العرض عرض کذلک» (الشیرازی، الشواهد الربوبیه، ۸).

تا قبل از صدر المتألهین غالب فلاسفه اعتقاد داشتند که حرکت به معنای تغییر تدریجی در اعراض تحقق دارد. حرکت در اعراض مبتنی بر جوهر ثابتی است که در اثنای حرکت، وحدت آن را حفظ می‌کند. این تصور بر این اساس است که عالم خارج از ذهن از تار و پود ماهیت سرشته شده و ذهن نیز در قالب یک ساختار معرفتی ماهوی می‌تواند آن را بشناسد. ملاصدرا بر خلاف پیشینیان قبل از خود اعتقاد دارد همان‌گونه که موجود در کم و کیف، این و وضع، دارای تبدیل و حرکت از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است در ذات و ماهیت جوهری خود نیز دارای تغییر و جنبش است و از یک مرتبه ذاتی به مرتبه دیگر ذاتی حرکت می‌کند و در عین

حال وحدت نوعیه آن حفظ می‌گردد. در نگاه پیشینیان سلطه ماهیت بر ذهن و زبان و به عنوان چارچوب شناختی عالم خارج از ذهن آشکار است. بحث مقولات (اقسام ماهیت و جواهر و اعراض ده‌گانه) برای ارسطو هم جنبه منطقی داشته و هم جنبه فلسفی. ایشان به عنوان یک فیلسوف به نحو استقرایی به دنبال دسته‌بندی موجودات عالم و شناخت آن‌ها است. مقولات ارسطو چنان فراگیر است که به جز تعدادی معدود از موجودات، همه آن‌ها را در برمی‌گیرد. به لحاظ فلسفی و هستی‌شناسی ارسطو اعتقاد دارد که دستگاه مقولات بیان‌کننده نحوه بالفعل اشیاء و چگونگی تحقق آن‌ها در عالم است. تار و پود عالم بر این اساس تنیده شده است. باید با عینک مقولات به موجودات نظر کرد (ارسطو، ۱/ ۳۵؛ ابن‌سینا، *الشفاء (منطق)*، ۹۱-۱۱۲). اما ملاصدرا با نظریه اصالت وجود حاکمیت را به وجود و مراتب وجودی یعنی تشکیک حقیقت وجود داده و ماهیت را به تبع وجود به نحو بالعرض حفظ می‌کند. به نظر می‌رسد صدرالمتألهین براهین حرکت جوهری را بر اساس همان شبکه شناخت ماهوی البته با قرائت اصالت وجودی یعنی قبول تحقق بالعرض ماهیت و اقسام آن یعنی جوهر و عرض اقامه می‌کند که عبارتند از:

برهان اول:

این برهان از چند مقدمه تشکیل شده است: ۱- حرکت در اعراض رخ می‌دهد، ۲- علت اعراض متغیر، طبیعت و صورت نوعیه است. ۳- «عله المتغیر متغیر» علت امر متغیر خود، متغیر است. بنابراین حرکت در جوهر و ذات شیء (صورت نوعیه) رخ می‌دهد (الشیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۳/ ۶۱-۶۲). واضح است که سخن از عرض و صورت نوعیه به عنوان جوهر با توجه به اینکه مقسم جوهر و عرض ماهیت است مبتنی بر تحقق بالتبع ماهیت در عالم خارج از ذهن است. همچنین تقسیمات عرض و جوهر یعنی طرح بحث دو مرتبه ذاتی و عرضی در ساحت وجود نیز تنها با اعتبار بالتبع ماهیت در ساحت وجود ممکن است و گرنه حقیقت وجود بسیط است و نمی‌توان حیث ذاتی و عرضی - بدون اعتبار بالتبع ماهیت- برای آن در نظر گرفت.

برهان دوم:

در این برهان بر رابطه وجودی جوهر و عرض تکیه شده است. وجود عرض وجود لغیره برای جوهر است پس وجود عرض تابع و وجود جوهر متبوع است. بنابراین چون وجود عرض یعنی وجود تابع، متغیر است پس وجود جوهر یعنی وجود متبوع نیز متغیر است (همان، ۳/ ۱۰۴).

تقریرات مختلف از براهین حرکت جوهری که به عناوین و شماره‌های مختلفی ذکر شده همه به این دو دلیل قابل تحویل‌اند و به‌گونه‌ای به آن‌ها برمی‌گردند و شاید به همین دلیل علامه طباطبایی تنها این دو برهان را به عنوان براهین حرکت جوهری ذکر می‌کند (الطباطبایی، ۲۶۸).

مواجهه فیلسوفان با اشکال اصلی حرکت جوهری، چگونگی برداشت آنان از حرکت جوهری را نشان خواهد داد. با توجه به تقریر اول از حرکت جوهری پاسخ به اشکال معروف حرکت جوهری یعنی عدم بقاء موضوع در حرکت جوهری و لزوم تحقق انواع لایتناهی و حصر آن‌ها بین دو امر متناهی یعنی میان مبدأ و منتها چه می‌شود؟ آیا جوهر نوعی مثلاً یک انسان در حرکت جوهری باقی است یا باقی نیست. اگر نوع در اشتداد حرکت جوهری باقی باشد پس حرکت در جوهر یعنی انسان رخ نداده بنابراین این امر نفی حرکت جوهری است زیرا نوع در جوهر خود ثابت بوده و تنها اعراض متغیر شده‌اند اما اگر بگویید نوع باقی نیست باز هم حرکت جوهری رخ نداده است زیرا حرکت نیازمند موضوع ثابت و واحد است تا وحدت آن حفظ شود. حرکت تغییر تدریجی و پیوسته است نه اینکه به‌صورت کون و فساد و به‌صورت آنی رخ دهد. بنابراین اگر موضوع ثابت نباشد یعنی نوع باقی نماند اصلاً نمی‌توان گفت حرکتی رخ داده زیرا ارتباط نوع در آغاز حرکت با انواع دیگر که در اثنای حرکت محقق می‌شوند از میان می‌رود پس محال است حرکت جوهری رخ دهد و همچنین چون هر حرکتی همراه زمان بوده و هر صورت جوهری یک فعلیت است و اجزاء این حرکت یعنی صورت‌ها منطبق بر زمان‌اند فعلیت‌های نامتناهی خواهیم داشت نه امور بالقوه درحالی‌که تحقق انواع نامتناهی میان مبدأ و منتهای حرکت که امری متناهی است محال است (ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۹۸-۹۹). ملاصدرا با توجه به اصالت وجود و تحقق بالعرض ماهیت در عالم خارج از ذهن می‌گوید: وقوع حرکت در جوهر مستلزم فقدان موضوع برای حرکت نیست زیرا موضوع حرکت جوهری، هیولای اولی با «صورة ما» است؛ هیولای اولی، قوه محض است و به تنهایی نمی‌تواند موضوع حرکت قرار گیرد بنابراین ماده به ضمیمه صورتی از صورت‌ها، یک امر واحد است که این واحد نیز ناشی از وحدت عمومی و نوعی «صورة ما» و عامل دیگر یعنی جوهر مفارقی است که هیولا را توسط «صورة ما» ایجاد می‌کند و با جایگزین کردن صورتی به جای صورت دیگر، وجود آن را باقی نگه می‌دارد؛ ملاصدرا در پاسخ به اشکال لزوم انواع لایتناهی محصور بین الحاصرین معتقد است اینکه حکما گفته‌اند هر مرتبه در حرکت، یک نوع است مرادشان این بوده که هر مرتبه بالفعل، نسبت به گذشته، نوعی است مستقل نه

اینکه همه مراتب بالفعل باشند بلکه این مراتب بالقوه‌اند (الشیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۳/ ۸۶-۸۸ و ۱۰۶-۱۰۷).

بنا بر نظر مخالفان حرکت جوهری، حرکت منحصر در اعراض است نه جوهر شیء یعنی صورت نوعیه. آن‌ها معتقدند تبدیل و تبدل صورت‌های جوهری به نحو دفعی است نه تدریجی و چون حرکت یک امر تدریجی می‌باشد پس حرکت در جوهر ممکن نیست. بنا بر اعتقاد آنان صورتی فاسد می‌شود و صورت دیگر کائن، یعنی در اینجا کون و فساد تحقق دارد. این صورت‌ها منفصل از یکدیگرند اما ماده‌ای که در طول زمان صورت‌های مختلفی را می‌پذیرد واحد است. مثلاً همان ماده‌ای است که صورت آبی داشت اکنون در اثر حرارت یافتن صورت هوایی دارد. به هرروی فاعل ماده، «صوره ما» است و این «صوره ما» اگرچه یک امر مبهم است اما وحدتش به واسطه وحدت عددی جوهر مفارقی است که آن را می‌آفریند و ماده را نیز به واسطه آن صورت آفریده، و وحدت آن را حفظ می‌کند. بنابراین در نظر قائلین به کون و فساد آنچه در وجود ماده نقش دارد همان «صوره ما» است نه یک صورت معین و مشخص و همین «صوره ما» حافظ وحدت شیء است. بنابراین حرکت تدریجی تنها در اعراض تحقق می‌یابد اما اگر بخواهد حرکت جوهری یعنی حرکت در صورت نوعیه محقق شود به نحو کون و فساد است. ملاصدرا نیز در این چارچوب به دنبال اثبات حرکت جوهری و ایجاد وحدت موضوع آن است. البته ملاصدرا اشاره می‌کند که در واقع در اینجا یک صورت واحد است که مراتب مختلف را طی می‌کند یعنی صورت شخصی اتصالی باقی است و در صور خاصه متحرک است (همان، ۸۶-۸۸). جنس و فصل و عرض در نگاه فلاسفه از اقسام کلیات خمس‌اند و مقسم کلیات خمس، ماهیت است. ماهیت تام مانند انسان و حیوان و ... دارای دو جزءند: یکی جزء اعم که جنس و دیگری جزء مختص که فصل است. ابن‌سینا درباره تفاوت میان ماده و جنس می‌گوید: «هرگاه جسم، جوهر دارای عرض، طول و عمق اخذ شود و در آن شرط شود که غیر از این معنایی در آن داخل نباشد و اگر معنایی غیر از این ضمیمه و مقارن آن گردد خارج از حقیقت جسمیت و مضاف به آن باشد جسم ماده است و اگر لایشرط اخذ شود جنس است و همچنین اگر حیوان بشرط لا اخذ شود ماده و اگر لایشرط اخذ شود جنس است و حساس و ناطق بشرط لا فصل نیستند و لایشرط فصل اند» (ابن‌سینا، *الشفاء (الهیات)*، ۲۱۶؛ الشیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۱۶/۲). بر این اساس سخن از فصل و صورت و ماده در چارچوب ماهوی از بحث است. ملاصدرا در حل اشکال ربط متغیر به ثابت نیز با انگاره بالا به بحث می‌پردازد و معتقد است چون حرکت در جوهر و ذات شیء تحقق

دارد و امر ذاتی علت نمی‌خواهد پس حرکت جوهری مشمول قاعده علت المتغیر متغیر واقع نمی‌گردد (الشیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۳ / ۶۸). واضح است که بحث جوهر و ذات شیء مبتنی بر تحقق بالتبع ماهیت است. مباحث دال بر مقوله بندی حرکت یعنی تحقق حرکت در مقولات مختلف مانند جوهر و اعراضی چون کم، کیف و این و وضع و ... نیز مبتنی بر تحقق بالتبع ماهیت در عالم خارج است زیرا مقسم مقولات، ماهیت است و اگر تحقق بالتبع ماهیت در عالم خارج نفی گردد اندراج حرکت و وقوع آن در مقولات مختلف بی‌معنا می‌گردد.

۲-۲- تقریر حرکت جوهری مبتنی بر عدم تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن

ملاصدرا در برخی مواضع تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن را به‌طور کلی نفی می‌کند و بیان می‌کند: حقیقت اصیل و واقعی در عالم خارج، وجود است و ماهیت به مانند اعیان ثابته (در اندیشه عرفا) بوی وجود خارجی را استشمام نکرده است (همان، ۱ / ۴۹). «موجود حقیقی ... وجود است نه غیر وجود... و آنچه که ماهیت نامیده می‌شود بهره‌ای از وجود ندارد ... ماهیت به حسب ذات خود حقیقتی ندارد بلکه ماهیات اعتبارات و مفاهیمی هستند که ذهن آن‌ها را از موجودات به حسب مراتب کمال و نقص آن‌ها انتزاع می‌کند» (همو، ۲۳۴). «... همانا ماهیت عکس و خیال وجود است عکسی که از وجود در عقل و حس ظاهر می‌شود» (همو، *الحکمه المتعالیه*، ۱ / ۱۹۸). ملاصدرا در باب چگونگی اتحاد میان وجود و ماهیت بیان می‌کند که محال است دو امر متحد با هم حقیقتاً موجود باشند و گرنه اتحاد محقق نخواهد گردید، بلکه وجود واحدی است که به هر دو امر متحد، منسوب است بنابراین یا هر دو شیء یا حداقل یکی از آن دو امری انتزاعی خواهد بود. پس در اتحاد وجود و ماهیت یا وجود امر انتزاعی و اعتباری است یا ماهیت و سپس نظر خود را چنین بیان می‌کند که: «... ماهیات امور انتزاعی و اعتباری‌اند و وجود حقیقی امری عینی و خارجی است. بر این اساس تقریر حرکت جوهری به‌گونه‌ای دیگر می‌گردد. فلاسفه قبل از ملاصدرا مباحث حرکت را در قسمت طبیعیات فلسفه مورد بحث قرار می‌دادند (ابن‌سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ۳۴). اما ملاصدرا این بحث را به الهیات و فلسفه اولی انتقال می‌دهد یعنی حرکت را از عوارض موجود به ما هو موجود می‌داند. بر این اساس، حرکت عرض تحلیلی وجود است پس نمی‌توان هیچ‌گونه انفکاک خارجی میان وجود و حرکت قائل شد. به تعبیر ملاصدرا حق آن است که حرکت تجدد امر است نه امر متجدد. بر اساس اصالت وجود، حرکت نحوه وجود شیء است پس حرکت و وجود در عالم خارج از ذهن یک‌چیزند که در ذهن از همدیگر انفکاک می‌یابند. در حرکت جوهری خود شیء همان وجود متحرک است نه چیزی که در حرکت است. (الشیرازی،

الحکمه المتعالیه، ۷۴/۳). به تعبیر دیگر اشیاء مادی، حرکت مجسم‌اند نه اینکه امور جسمانی دارای حرکت‌اند. بر اساس نگاه وجودی به حرکت جوهری نمی‌توان جوهر در حال اشتداد را جزء مقولات قرار داد. اساساً حرکت در هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد زیرا مقسم مقولات ماهیت است در حالی که حرکت نحوه‌ای از انحای وجود است. ماهیت به عنوان حد وجود خارجی و انعکاس محدودیت و بیانگر تعین و نحوه وجود شیء ممکن خارجی در ذهن است. در این دیدگاه جایگاه ماهیت در ذهن بوده و به‌گونه‌ای نمایان‌گر محدودیت وجودی اشیاء خارج از ذهن است. این معنا با توجه به اثبات اصالت وجود در اندیشه ملاصدرا مطرح شده و در مسائل فراوانی مورد استفاده ملاصدرا قرار گرفته است^۱ (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۱۹۸/۱، ۲/۲۸۹ - ۲۹۰). بر اساس اینکه ماهیت در خارج از ذهن محقق نباشد چگونه عنوان و نام «حرکت جوهری» را به کار می‌بریم؟ در توجیه این مطلب باید گفت ملاصدرا ماهیت را بازتاب وجود خارجی در ذهن می‌داند و اینکه ذهن بر وجود مستقل و قائم به خود در خارج نام جوهر می‌نهد^۲ گویی شبکه ماهوی که بالعرض بنا بر تقریر اول در عالم خارج تحقق داشت بنا بر تقریر دوم به‌طور کامل به ذهن منتقل می‌گردد. بنابراین حرکت جوهری یعنی وجود مستقل در عالم خارج از ذهن، در ذات خود دارای حرکت است البته افزون بر این، در حالات وجودی دیگر خود که نام اعراض بر آن‌ها می‌گذاریم نیز به حرکت خود ادامه می‌دهد. با این نگاه می‌توان گفت که مخالفین حرکت جوهری نیز قائل‌اند که در اعراض یعنی حالات وجود نیز حرکت تحقق دارد. بر اساس این‌که حرکت از اعراض تحلیلی وجود باشد وجود به دو قسم می‌شود: یک مرتبه وجودی که ثابت است و دارای حرکت نیست و دوم مرتبه وجودی که عین سیلان و حرکت است. پس در اینجا زمانی که ملاصدرا می‌گوید حرکت، عرض تحلیلی وجود است یعنی لازم لاینفک آن است. لازم به معنای لازم و عرض وجودی نه ماهوی چون ماهیت تحقق خارجی ندارد.

وجود در خارج از ذهن دارای لوازم و ویژگی‌هایی است. به عنوان مثال «وحدت» و «فعلیت» از عوارض تحلیلی وجودند. یعنی در ذهن متفاوت با مفهوم وجودند ولی در عالم خارج از ذهن باوجود خارجی یکی هستند به نحوی که می‌توان گفت شیء خارجی از آن حیث که وجود است واحد نیز هست و از آن حیث که واحد است وجود هست. از این‌رو

۱- ملاصدرا اگر چه به‌طور صریح این معنا را به صورت مستقل برای ماهیت ذکر نمی‌کند اما در حکمت متعالیه مهمترین مباحث ایشان بر برداشت بالا از ماهیت قرار داده شده است.

۲- چنانکه آشکار است این سخنان بنا بر این مبنا است که اگر ماهیت را در خارج انکار کنیم چگونه می‌توانیم حرکت جوهری را معنادار کنیم اما اینکه این سخنان تا چه اندازه قابل دفاع است در ادامه خواهد آمد.

صدرالمثلهین حرکت را جزء معقولات ثانیه می‌داند نه معقولات اولیه و ماهوی و بر این اساس حرکت منحصر در یکی از مقولات اولیه نمی‌شود و در عرض آن‌ها قرار نمی‌گیرد. از نظر ایشان مفهوم وجود نیز از معقولات ثانیه فلسفی است (الشیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۴۹/۱، ۱۸۵/۹). بنابراین مفهوم «وجود» و مفهوم «حرکت» اگرچه از معقولات ثانیه فلسفی‌اند اما منشأ انتزاع آن‌ها در خارج، حقیقت وجود است. در خارج این دو یکی هستند و حیثیت انتزاع آن‌ها در ذهن متفاوت است همان‌گونه که ذهن از حقیقت وجود خارجی، وحدت، فعلیت و صفات وجودی دیگر را انتزاع می‌کند.

در این دیدگاه وجود سیال تنها در قالب سیالیت فرد قابل تصور است اگر لحظه‌ای آن را ساکن فرض کنیم معدوم می‌گردد برخلاف وجود ثابت که هویت آن در ثابت بودن آن است نه سیالیت. درک حرکت جوهری و هویت زمان ارتباطی تنگاتنگ با هم دارند به گونه‌ای که فهم هر کدام به معنای فهم دیگری است. حقیقت وجود خارجی منشأ انتزاع حرکت جوهری و زمان است. این دو در خارج به یک وجود سیال تحقق دارند و ذهن با اختلاف اعتبار از شیء واحد خارجی، حرکت جوهری و زمان را انتزاع می‌کند (همان، ۲۰۰/۳).

چنانکه گفته شد حرکت و زمان دو روی یک سکه‌اند و به دو اعتبار از حقیقت وجود واحد خارجی انتزاع شده‌اند (همان). بر این اساس حرکت همان وجود سیال و زمان اندازه امتداد سیال است «اندازه هر شیء اگرچه از نظر مفهوم مغایر امتداد آن شیء است اما در عالم خارج از ذهن واقعیتهای مغایر آن نیست به نحوی که به ازاء این دو مفهوم در خارج بیش از یک واقعیت نیست اما اگر این واقعیت را مطلق و مبهم در نظر بگیریم می‌گوییم امتداد خود شیء و بالتبع فرق زمان حرکت و خود حرکت، فرق متعین لحاظ کردن شیء است با مبهم و مطلق لحاظ کردن همان شیء نه فرق دو واقعیت خارجی متغایر (همان، ۲۳/۵-۲۴، عبودیت، ۲۸۱/۱).

مبانی حرکت جوهری عبارتند از: ۱- اشتراک معنوی مفهوم وجود ۲- اصالت وجود ۳- وحدت حقیقت وجود ۴- تشکیک حقیقت وجود. هر کدام از این موارد نفی گردد حرکت جوهری نیز انکار می‌گردد. پس در بحث از حرکت جوهری مفروض است که آن‌ها را پذیرفته‌ایم. برای یافتن تصور دقیق از اصالت وجود مورد بحث، می‌توان به اشکال معروف حرکت جوهری و دفع آن با تقریر مورد بحث از اصالت وجود نظر کرد.

با این تصور از حرکت جوهری که مبتنی بر اصالت وجود به معنای تحقق مصداق وجود در خارج و عدم تحقق ماهیت در عالم خارج است پاسخ اشکال معروف بر حرکت جوهری

چیست؟

بر اساس نظرات ملاصدرا هنگامی که حرکت و متحرک یک چیزند یعنی وجود، سیال است دیگر حرکت به موضوع ثابت و باقی که حافظ وحدت باشد نیازمند نیست. یک وجود واحد سیال است که دارای اتصال بوده و از حدود آن به نحو بالقوه و نه بالفعل، در ظرف ذهن ماهیات مختلفی می‌توان انتزاع نمود. بنابراین این انواع بالقوه‌اند نه بالفعل و همچنین به سبب وحدت اتصالی حرکت، و مساوقت وجود و وحدت، وحدت حرکت حفظ می‌شود (طباطبایی، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه، ۶۹/۳).

در اینجا تصور صحیح از مسئله باعث رفع مشکل می‌گردد. گفته شد وجود بر دو قسم است وجود ثابت و وجود سیال. هویت وجود سیال به سیلان و بی‌قراری اوست. وجود ثابت دارای وحدت ثابت و وجود سیال نیز دارای وحدتی متناسب با خود است یعنی وحدت سیال؛ وجود سیال، وجود واحد کش‌دار است نه ثابت و این وحدت کش‌دار حرکت یعنی اتصال میان افراد آن؛ همین اتصال سبب وحدت حرکت می‌شود. به بیان دیگر وجود مساوق با وحدت است اما باید توجه داشت هر وجودی متناسب است با وحدتی همسنگ خود. با توجه به اینکه حرکت به صورت اتصالی و ممتد است و فلاسفه دو طرف حرکت را یعنی مبدأ و متنها را داخل در حرکت نمی‌دانند پس وحدت در اینجا با اتصال خود حرکت مهیا است و اگر اتصال حرکت را نفی کرده و فرض کنیم حرکت از اجزاء منفصل که فی ذاته فاقد اتصال و وحدت هستند تشکیل شده است ممکن نیست از طریق عروض بر موضوعی ثابت و باقی، وحدت یابد؛ خود این فرض یعنی امتداد و سیلان از اجزاء منفصل به وجود آمده که در محال بودن آن شکی نیست. به هرروی حرکت جوهری مراتب تشکیکی یک وجود سیال است که طی می‌شود.

البته به گونه دیگری نیز می‌توان به اشکال پاسخ داد به این نحو که بگوییم حرکت جوهری برای حفظ وحدت خود نیاز به موضوع دارد (موضوع به عنوان حافظ وحدت نه موضوع به منزله محل مستغنی یا موضوع به عنوان ماده) اما موضوعی متناسب با خود. موضوع یعنی عامل وحدت، همان وجود سیال شیء است و به دلیل اتصال حرکت و مساوق بودن وجود و وحدت و همچنین مساوق بودن وحدت اشتدادی با وحدت شخصی، وحدت شیء متحرک حفظ خواهد شد.

در حرکت چون به صورت اشتدادی است یعنی شیء به سمت تکامل پیش می‌رود (تکامل یعنی از قوه به فعل تبدیل شدن مورد نظر است) در هر مرتبه از مسافت - مسافت حرکت

همان وجود است- موضوع حرکت یعنی وجود سیال در هر لحظه در مرتبه‌ای از مراتب حرکت قرار می‌گیرد که متفاوت از مرتبه پیشین که معدوم گردیده و متفاوت از مرتبه و نقطه ی بعدی است که هنوز محقق نشده است. به عنوان نمونه در مورد انسان، حرکت جوهری به این نحو است که در ابتدا نطفه است که در مرتبه مادی و جسمانی است. به تدریج شروع به حرکت می‌کند و در اثر حرکت جوهری به سوی تکامل و تجرد پیش می‌رود. در مرتبه بعد به رتبه نباتی می‌رسد در اینجا دیگر مرتبه خاص جسمانی و مادی معدوم شده اما وحدت شیئی با اتصال حرکت حفظ می‌گردد و همچنین چون حرکت به صورت تکاملی است پس آثار مرتبه قبلی یعنی مادیت در مرتبه بعدی نباتیت محقق است. بعد از مرتبه نباتی به مرتبه حیوانی و سپس به مرتبه انسانی می‌رسد. در مرتبه انسانی وجود سیال به نحو خاص فقط انسان است و مراتب قبلی معدوم گردیده‌اند اما به دلیل تکامل حرکت، همه آثار مراتب قبلی در مرتبه انسانیت محقق است؛ به تعبیر ساده‌تر همه آثار مراتب قبلی به صورت یکجا و با هم در مرتبه کامل‌تر یعنی انسان محقق‌اند اما این مرتبه فقط مرتبه خاص انسانیت است نه مرتبه خاص نباتی یا حیوانی.

۳- نقد و نظر

۳-۱- نقد و بررسی تقریر اول حرکت جوهری

بر اساس تقریر اول حرکت جوهری بر اصالت وجودی مبتنی است که افزون بر تحقق بالذات وجود، تحقق بالعرض ماهیت نیز پذیرفته می‌شود. حال این سؤال مطرح می‌گردد که ماهیت محقق در عالم خارج آیا با وجود عینیت دارد یا غیر وجود است؛ عینیت وجود با ماهیت در مقام مصداق و تمایز آن‌ها در ذهن مورد نظر ملاصدرا بوده است و در عبارات متعددی به آن اشاره می‌کند مانند: «ان الوجود الممكن عندنا موجود بالذات و الماهیه موجوده بعین هذا الوجود بالعرض» (الشیرازی، المشاعر، ۵۴-۵۵). «الموجود هو الوجود بالحقیقه - و الماهیه متحده معه ضرباً من الاتحاد و لانزاع لاحد فی أن التمايز بین الوجود و الماهیه انما هو فی الادراک لا بحسب العین» (همو، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۶۷). همچنان که شارح بزرگ ملاصدرا نیز اشاره نموده است که «ان الوجود عارض الماهیه تصوراً و اتحاداً هویه» (سبزواری، ۲/ ۸۹). بنابراین ماهیت غیر وجود مورد نظر صدرا نیست زیرا غیر وجود، عدم است. ماهیت غیر وجود و در کنار آن نظر دیگران است که به اصالت وجود و ماهیت (اصالت هر دو) می‌انجامد که یا بنا بر اعتقاد ملارجبعلی تبریزی وجود و ماهیت در طول همد (آشتیانی، ۱/ ۲۵۷-۲۵۸).

یا بنا بر اعتقاد احساسی در عرض هم (احساسی، ۱۴-۱۵ و ۳۹-۴۰) که پرداختن به آن‌ها مجالی دیگر می‌طلبد. بر اساس قبول عینیت وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن و یکی پنداشتن آن‌ها باید پذیرفت که تمام احکام و لوازم ماهیت و وجود به یکدیگر تسری داده شوند در حالی که چنین امری مردود است. دوئیت، فرع بر تمایز است جایی که عینیت است دوئیت نیست. چگونه ممکن است دو چیز یعنی وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن «عینیت» داشته باشند. صدرالمتهلین مفهوم وجود را معقول ثانی فلسفی دانسته (الشیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۴۹/۱، ۱۸۵/۹) در حالی که بنا بر اصالت وجود، عالم خارج از ذهن را مصداق وجود پر کرده نه ماهیت پس چگونه وجود معقول ثانی فلسفی و ماهیت اعتباری، معقول اولی است؟ بنابراین مفهوم وجود باید معقول اولی محسوب شود که به نحو مستقیم از عالم خارج از ذهن انتزاع می‌شود. با توجه به عینیت وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن باید هر دو مفهوم را معقول اولی به حساب آورد و بر این اساس این دو مفهوم از موجود خارجی به نحو مستقیم و بدون مقایسه انتزاع می‌شوند (یعنی معقول ثانی فلسفی نیستند) این در حالی است که تعدد معقولات اولی که منطبق بر مفاهیم ماهوی می‌شوند نشانگر کثرت در عالم خارج‌اند نه بیانگر عینیت. پس عینیت وجود و ماهیت به نحوی نفی کننده خود است زیرا از طرفی با قبول عینیت وجود و ماهیت به معقول اولی بودن آن‌ها معتقد شده‌ایم و از طرف دیگر معقول اولی پنداشتن آن‌ها مستلزم کثرت است نه عینیت و وحدت وجود و ماهیت. بنابراین تحقق بالعرض یا بالتبع ماهیت در عالم خارج از ذهن پذیرفته نیست.

با توجه به سخنان بالا تقریر مذکور از حرکت جوهری فرومی‌ریزد. هنگامی که ماهیت در عالم خارج از ذهن مصداقی نداشته باشد و عالم خارج عالم وجود باشد دیگر ماهیتی نمی‌ماند تا از قسمی از آن یعنی عرض به جوهر استدلال کرد. بحث صورت و ماده و فصل اخیر که ملاحظه در حرکت جوهری از آن استفاده می‌کنند و همه از اقسام ماهیت و اعتبارات آن‌اند همه باید به کناری نهاده شوند. در مورد دلیل زمان نیز وضع به همین منوال است؛ حرکت جوهری و زمان دو اعتبار از یک چیزند؛ یک وجود است که به اعتباری از آن حرکت و به اعتباری زمان انتزاع می‌گردد. اثبات زمان متوقف است بر حرکت جوهری - با توجه به اینکه حرکت در اعراض در نهایت به حرکت در جوهر منتهی می‌شود- و اثبات حرکت جوهری متوقف است بر اثبات زمان و این دور است؛ به تعبیر دیگر از یک جنبه شیء می‌توان بر جنبه دیگر آن شیء استدلال کرد به عنوان مثال از اینکه فردی به سختی نفس می‌کشد می‌توان به ضربان نامنظم و یا اختلال در کارکرد قلب و مجاری تنفسی او پی برد اما زمانی که یک چیز و

امر واحد به دو اعتبار لحاظ شود نمی‌توان از یک اعتبار به اعتبار دیگر و به تعبیری از خود شیء بر خودش استدلال کرد.

۳-۲- نقد و بررسی تقریر دوم حرکت جوهری

به نظر می‌رسد تقریر دوم حرکت جوهری نیز ناتمام است زیرا استدلالی بر آن اقامه نشده است. اگر ماهیت در عالم خارج مصداقی نداشته باشد جوهر و عرض به عنوان اقسام ماهیت نیز نفی می‌شوند پس جوهری نمی‌ماند تا دارای حرکت باشد. نمی‌توان بر وجود قائم به خود اطلاق جوهر نمود زیرا بر این اساس، جوهر تنها مفهومی ذهنی می‌گردد که بر وجود مستقل و قائم به خود اطلاق می‌شود و بر این اساس خدا نیز جوهر است چون وجود مستقل و قائم به خود است؛ بر اساس وجود رابط بودن عالم و ما سوی الله در اندیشه ملاصدرا و اینکه وجود رابط ماهیت ندارد (الشیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۷۹/۱، ۸۲، ۱۴۳). الگوی جوهر و عرض ارسطویی باید کنار گذاشته شود و با این کار حرکت جوهری و دلایل آن از اساس پذیرفته نیست.

۴- جمع‌بندی

حرکت جوهری بنا بر هر دو تقریر پذیرفته نیست زیرا با هر دو انگاره از اصالت وجود صدرایی به بن‌بست منتهی می‌شود. اصل ثبوت حرکت امری بدیهی بوده و قابل چون‌وچرا نیست اما تقسیم آن به عرضی و جوهری به معنای بالا به لحاظ فلسفی امکان‌پذیر نیست.

منابع

- ارسطو، *منطق ارسطو*، تحقیق و تصحیح: عبدالرحمن بدوی، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰م.
 ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ۱ جلد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
 —، *الشفاء (المنطق)*، ۴ جلد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
 —، *الشفاء (الطبیعیات)*، ۳ جلد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، چاپ، ۱۴۰۴ق.
 احسائی، شیخ احمد، *شرح کتاب المشاعر*، چاپ سنگی، تبریز، ۱۲۷۸ق.
 آشتیانی، سید جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، انتشارات تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۳.
 السبزواری، حاج ملاهادی، *شرح المنظومه*، چاپ اول ۵ جلد، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ:

سوم ۹ جلد، دار احیاء التراث - بیروت، ۱۹۸۱ م.

_____، المشاعر، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳.

_____، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، چاپ دوم، مرکز
الجامعی للنشر - مشهد، ۱۳۶۰.

_____، مفاتیح الغیب، چاپ اول، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران،
۱۳۶۳ ش.

طباطبایی، سید محمدحسین، نهاییه الحکمه، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۲ ق.

_____، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، الشیرازی،
صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه.

عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرایی تشکیک در وجود، انتشارات موسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۷.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۴۵-۶۶

عقل فعال در نظر ارسطو:

محمد تقی جان محمدی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

Email: janmohammadi@gmail.com

چکیده

گفته می‌شود که نظریه عقل فعال از مبهم‌ترین و بحث‌انگیزترین موضوعات فلسفه ارسطو است. این ابهام عموماً ناشی از ایجاز و ابهام کلام ارسطو در کتاب درباره نفس دانسته شده است. اما آیا ابهام سخن ارسطو چندان هست که بتوان مانند برخی از تابعان یا شارحان ارسطو عقل فعال منسوب به او را مفارق از نفس و دارای محتوایی شامل همه صور معقول دانست؟ در این مقاله با ارائه بحثی تحلیلی نشان داده شده است که عقل فعال ارسطو نه مفارق از نفس است و نه واجد محتوای پیشینی معقول. بلکه ناظر به جنبه‌ای از توان و کارکرد عقل است؛ عقلی که بسیط و انقسام‌ناپذیر و لذا یک حقیقت واحد است با دو جنبه کارکردی: ۱- پذیرندگی صور معقول (که بدین لحاظ منفعل است) ۲- معقول‌سازی صور بالقوه موجود در ادراک (که بدین لحاظ فعال است).

واژگان کلیدی: ارسطو، عقل فعال، عقل منفعل، صور معقول.

مقدمه

شاید یکی از مبهم‌ترین و بی‌تردید بحث‌انگیزترین موضوعات فلسفه ارسطو «نظریه مشهور عقل فعال»^۱ باشد (Ross, 1924, 1.cxlili). هر چند که ارسطو خود این عبارت را وضع نکرده است - و این اصطلاح ساخته شارحان و تابعان مشایی او است - ولی در عبارات کوتاهی که در کتاب درباره نفس بدان تخصیص داده است، مدلول آن را می‌پذیرد. اما اختصار و ابهام سخن شانزده سطری او چندان است که در تفسیر آن، تابعان و شارحانش آرای گوناگون و بعضاً متضادی را ابراز داشته و به او نسبت داده‌اند. تفرقه و تنوع آرا در خصوص نظریه عقل فعال (یا بهتر است گفته شود، مدلول مورد نظر ارسطو) به حدی است که برنتانو آن را به لحاظ تفسیر منطبق با متن صعب‌ترین نظریات ارسطو دانسته است (Brentano, 1995, 324). برخی همچون تئوفراستوس و آکوئیناس عقل فعال را متکثر و حال در نفوس انسانی می‌دانند؛ برخی همچون تمستیوس و ابن‌رشد آن را در نفس، ولی برای همگان منفرد و واحد به شمار می‌آورند؛ کسانی همچون اسکندر افرودیسی آن را مفارق از نفس و با خدا یکی می‌انگارند؛ و غالب فیلسوفان مسلمان و در رأس آنها فارابی و ابن‌سینا آن را مفارق و از سلسله عقول که در عالم تحت قمر فاعلیت وجودی دارد محسوب می‌کنند. این تفاوت برداشت‌ها در مورد جایگاه متافیزیکی عقل فعال بالتبع تفاوت برداشت در مورد عقل منفعل و به طور کلی نحوه حصول معقولات و نیز بقای پس از مرگ را نیز به دنبال دارد.

اما در مواجهه با این معرکه آرا، برای پژوهشگر پرسش‌هایی طرح می‌شود: آیا به‌راستی بیان ارسطو چندان ابهام‌آمیز است که می‌توان تفاسیر بعضاً متضاد از او داشت؟ آیا این امکان وجود ندارد که با نظر به نظام فکری ارسطو و متن کتاب درباره نفس برخی از آرای مختلف را اساساً خارج از نظم فکری او قلمداد کرده و عنوانی دیگر غیر از عنوان «تفسیر ارسطو» بر آنها نهاده شود؟ به طور مثال آیا موجه است تلقی سینوی از عقل فعال را فی‌حد ذاته یک تلقی غیرارسطویی قلمداد کرد؟ آیا می‌توان برداشت اسکندر افرودیسی از عقل فعال را نوعی انحراف از نظام ارسطویی به شمار آورد؟

به نظر نگارنده بیان ارسطو هر چند تا حدودی مبهم و ناقص می‌نماید ولی این ابهام چندان نیست که بتوان همه آرای موجود درباره عقل فعال را تفاسیر متفاوت آن به شمار آورد. برخلاف گزارش‌های مرسوم که همه آرای مطروحه - از جمله آرای تئوفراستوس، اسکندر

1. Active reason / Active intellect

افرویدیسی، ثمستیوس، فارابی، ابن سینا، ابن رشد، توماس آکوئیناس و... را فی الجمله تفاسیر مختلف عقل فعال ارسطو می‌دانند، باید توجه کرد که برخی از این دیدگاه‌ها اساساً ارسطویی نیستند؛ و بی‌وجه نخواهد بود که ادعا شود اصطلاح عقل فعال در مورد آنها^۱ در مقایسه با نظریه ارسطویی «اشتراک لفظی» دارد. این مقاله در پی آن است که نشان دهد ارسطو از طرح بحث عقل فعال (اگر بتوان با تسامح این اصطلاح را به او نسبت داد) اساساً به دنبال اثبات هیچ موجود مستقل متافیزیکی نیست، بلکه بحثی منطقی و معرفت‌شناختی را مطرح می‌کند که هدف آن تبیین چگونگی حصول معقولات در عقل است.

استدلال ارسطو و دیدگاه‌های ناظر بر آن

مباحث ارسطو درباره عقل فعال در فصل پنجم از کتاب سوم درباره نفس متمرکز است. این بخش شامل دو بحث اصلی است: یکی استدلال بر وجود عقل فعال و دیگری فهرستی مجمل از ویژگی‌های آن. استدلال او چنین آغاز می‌شود که در طبیعت در هر مقوله چیزی به مثابه ماده یافت می‌شود که به صورت بالقوه استعداد آن را دارد که همه آن چیزهایی بشود که ذیل آن مقوله واقع است؛ و چیزی یافت می‌شود که «علت مولد»^۲ است و همه انواع ذیل آن مقوله را می‌سازد. به زعم او این تمایز در نفس نیز یافت می‌شود. در نفس عقلی قابل تشخیص است که بالقوه «همه چیز می‌شود» و عقل دیگری که «همه چیز را می‌سازد». عقلی که «همه چیز می‌شود» عقل منفعل و یا هیولانی است؛ و عقلی که «همه چیز را می‌سازد» به عنوان عقل فعال و یا عقل مولد شناخته شده است. مباحث مربوط به عقل منفعل از فصل چهارم کتاب آغاز می‌شود و در فصل پنجم به بحث عقل فعال پیوند می‌خورد. صورت استدلال او به شکل زیر قابل ارائه است (Cohen, 2008, 4):

۱- عقل منفعل، بالقوه همه متعلقات خود است ولی بالفعل واجد هیچ‌یک از آنها نیست (DA, 429a, 16).^۳

۲- عقل منفعل قادر به اندیشیدن هر چیزی هست (DA, 429a, 18).

۳- بنابراین، عقل منفعل به صورت بالفعل تا زمانی که نیندیشد هیچ چیزی نیست (DA, 429a, 23).

۱. مثلاً نظریه فیلسوفان مسلمان.

2. Productive Cause

۳. در کلیه ارجاعات این مقاله عبارت اختصاری DA به جای عنوان کتاب *De Anima* و یا *On The Soul* ارسطو استفاده شده است.

۴- یعنی عقل منفعل قوه محض است (همچون هیولی) و صرفاً با شروع اندیشیدن فعلیت می‌یابد (DA, 429a, 21-25).

۵- برای اینکه قوه به فعلیت برسد، به عاملی به مثابه علت فاعلی یا مولد نیاز است (DA, 431a, 3).

۶- فعلیت به طور مطلق بر قوه مقدم است (DA, 430a, 20) و لذا عقل منفعل خود نمی‌تواند علت فاعلی تفکر باشد.

۷- پس علت فاعلی عقلی است که هیچ گونه انفعالی نداشته باشد، یعنی عاری از هر ماده و نسبت‌های مادی باشد (DA, 430a, 18) که این همان عقل فعال است.

چنین عقلی لاجرم باید مفارق از بدن، نامخلوط با ماده، فاقد عضو جسمانی و ذاتاً بالفعل باشد؛ این عقل چنین نیست که زمانی بیندیشد و زمانی از اندیشه باز ایستد (DA, 430a, 17-22)؛ ملکه اندیشیدن ویژگی بالفعل اوست. این ویژگی‌ها طبیعتاً منجر به نامیرایی خواهد شد. لذا در گزارش ارسطو، عقل فعال ابدی و عقل منفعل فسادپذیر توصیف شده است (DA, 430a, 24).

اما گزارش ارسطو در چند موضع شفاف نیست. این عدم شفافیت و ابهام موجود در گزارش او از همان ابتدا منشأ پرسش و تفاسیر متفاوتی شده است. نخستین کسی که پس از ارسطو به تشریح نظریه عقل فعال او می‌پردازد تئوفراستوس^۱ است. بنا به گزارش تمستیوس^۲، تئوفراستوس که از پیشگامان تفکر مشایی و جانشین ارسطو در لوکیوم^۳ است، قائل به دو بخشی بودن عقل (فعال و منفعل) می‌شود. از نظر او عقل فعال حال در نفس انسان است و به همراه عقل منفعل یک عقل واحد را تشکیل می‌دهند که غیرمادی و مقوم انسان است (Brentano, 1995, 313).

اسکندر افرودیسی^۴ نخستین کسی است که اصطلاح عقل فعال را وضع می‌کند. از نظر او عقل آدمی در ابتدای تولد بالقوه است، زیرا واجد هیچ معقول بالفعلی نیست، ولی در نسبت با سایر قوای نفس (احساس و تخیل) قابلیت دریافت معقولات را دارا است. این عقل از آن حیث که پذیرنده صور معقول است، عقل مادی، منفعل و یا هیولانی نام می‌گیرد.^۵ همین عقل

1. Theophrastus

2. Themistius

3. Lyceum

4. Alexander of Aphrodisias

۵. زیرا پذیرندگی ویژگی ماده است؛ و هر آنچه پذیرنده چیزی است نسبت به آن ماده است.

به واسطهٔ تعلیم و عادت و واجد برخی صور معقول شده و به عقل بالملکه بدل می‌شود. عقل بالملکه کمال و صورت عقل هیولانی است. عقل هیولانی از آنجا که از عناصر مادی تشکیل یافته است فانی است. اما عقل مرتبهٔ سومی هم دارد که همان عقل فعال است. این عقل به سان علت فاعلی همهٔ معقولات را فعلیت می‌بخشد؛ و این ویژگی تنها به یک علت مفارق و بیرون از نفس قابل اطلاق است. بدین ترتیب او صراحتاً مفارقت عقل فعال از نفس انسان را ادعا می‌کند. عقل فعال از نظر او منحصر به فرد و همان علت نخستین است. او این عقل را با محرک نامتحرک اول و خدا یکی می‌گیرد. این عقل که «علت و اصل وجود هر چیزی است؛ فعال است، بدین معنی که علت وجود همهٔ معقولات است»؛ (Alexander, 1979, 89, 9-10) و عقل انسانی به واسطهٔ آن به فعلیت می‌رسد. از دیگر ویژگی‌های عقل فعال می‌توان به این موارد اشاره کرد: معقول مطلق است، مبدأ اعلی است، غیر منفعل است، مجرد از ماده است و خود را تعقل می‌کند؛ و عقلی که مجرد و همواره خودآگاه باشد فناپذیر خواهد بود (Alexander, 1979, 89, 33-36). ظاهراً اسکندر فناپذیری شخصی را نمی‌پذیرد.^۱

ثمستیوس با اسکندر در خصوص اینکه عقل فعال مجرد از ماده است توافق دارد ولی آن را موجودی مفارق از نفس انسان نمی‌داند. از نظر ثمستیوس عقل فعال مهم‌ترین وجه ممیزهٔ انسان است (Themistius, 1996, 100, 35-36). نظریهٔ او در واقع نوعی واکنش و تقابل با نظریهٔ اسکندر افرودمی است. برای او عقل فعال هیچ الوهیتی ندارد، بلکه بخشی از نفس و در درون انسان است؛ با این تفاوت که ممتازترین بخش نفس است (Themistius, 1996, 103, 4-5). البته برای ثمستیوس اگرچه عقل فعال عقل انسانی است ولی عقل شخصی نیست. او تأکید می‌کند که عقل فعال مجرد از ماده است و لذا محملی برای تکثر آن وجود ندارد. این عقل فی-حد ذاته برای همهٔ انسان‌ها یکی و منحصر به فرد است و چنین نیست که به تعداد ابنای بشر عقل فعال وجود داشته باشد؛ ولی همین عقل واحد هنگامی که به بدن مادی انسان‌ها وارد شد، تعدد و تکثر می‌یابد (Themistius, 1996, 103, 20 & 104, 14). نسبت عقل فعال واحد به عقول متکثر موجود در نفوس انسانی، مشابه نسبت نوع به افرادش است. پس عقل فعال نظیر نوع، که با زوال افرادش زائل نمی‌شود، همواره باقی است. به نظر او این تنها راهی است که به واسطهٔ آن می‌توان توجیه کرد که چرا همهٔ انسان‌ها دارای ایده‌های یکسانی هستند. تحلیل اخیر دربارهٔ عقل هیولانی نیز صادق است؛ یعنی عقل هیولانی نیز برای همه واحد و منحصر به فرد

۱. ولی به دلیل آنکه رابطهٔ میان عقل فعال و عقل منفعل نزد او مبهم است نمی‌توان در این خصوص به قطعیت سخن گفت.

است، این عقل نیز مجرد از ماده است. از همین رو او عقل هیولانی را نیز زوال‌پذیر نمی‌داند. در نظر او عقل فعال و هیولانی هر دو فناپذیرند. عقل هیولانی با منضم شدن به عقل فعال جنبه فناپذیر طبیعت آدمی را می‌سازد.

فارابی و ابن‌سینا با تکیه بر نظریه صدور، پس از مبدأ نخستین، سلسله عقول را در جهان-شناسی طولی خویش وارد می‌کنند که آخرین آنها عقل فعال است. ایشان معتقدند که از ذات باری تعالی سلسله‌ای از عقول منفرد صادر می‌شود که واسطه فیض خداوند به عالم مادی‌اند. صدور عقول تا عقل فعال ادامه پیدا می‌کند و عقل فعال خود منشأ صدور عقل و فلک دیگری نیست (ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، ۸۰). عقل فعال واسطه مجردات با عالم ماده هم هست؛ یعنی تنها علت مجرد بلاواسطه عالم محسوسات است (ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۹۹). عقل فعال که حاوی کلیات و صور وجودی اشیا است در ایجاد تمام موجودات عالم ماده از پست‌ترین (یعنی هیولا یا ماده اولی) تا کامل‌ترین آنها (یعنی نفس ناطقه انسان که موجودی مجرد غیرتام است) نقش مستقیم دارد. این عقل منحصر به فرد، مجرد از ماده و واهب‌الصور است؛ بدین معنی که صور همه اشیا در او موجود است و او بدان‌ها علم دارد و معطی وجود و صورت‌های موجود در عالم مادی است. نظریه عقل فعال برای ایشان در تبیین وحی و نبوت حائز اهمیت فراوان است. آنها عقل فعال را روح‌القدس و جبرئیل امین معرفی می‌کنند.

ابن‌رشد، برخلاف فارابی و ابن‌سینا که در نظریه خود تحت تأثیر اسکندر افرویدی هستند، از تمستیوس متأثر است (البته نه کاملاً). ابن‌رشد عقل فعال را منفرد و برای همه مشترک می‌داند. این عقل مفارق از نفس نیست بلکه مرتبه‌ای از مراتب نفس و تنها عامل فعلیت یافتن نفس ناطقه است. از نظر او عقل فعال و منفعل دو جوهر مجردند که هر دو مفارق از بدن و متمایز از یکدیگرند. نقش عقل فعال همانا معقول ساختن صور محسوس و انتقال آن به عقل منفعل است. این عقول دوگانه در انسان ابدی هستند در حالیکه سایر قوای مرتبط با اعضای بدن فانی‌اند (Brentano, 1995, 316-317). ابن‌رشد در بحث نامیرایی شخص و نظریه آفرینش، ابن‌سینا را بر حق نمی‌داند. ابن‌سینا قائل به نامیرایی «شخصی» است؛ و از آنجا که عقل فعال را واحد و مفارق می‌داند، لذا نامیرایی شخصی را به عقل منفعل که به تعبیری همان نفس ناطقه مجرد است منسوب می‌کند (ابن‌سینا، *مبحث عن القوی النفسانیة*، ۱۶۸؛ *احوال النفس*، ۱۱۱). ولی ابن‌رشد معتقد است که عقل منفعل فردی در شخص آدمی تحت فعل عقل فعال «عقل مستفاد» می‌شود که به نحوی مستغرق در عقل فعال است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ۲۵۸). بدین ترتیب او نامیرایی را می‌پذیرد ولی نامیرایی نه به عنوان یک شخص و موجود

منفرد، بلکه همچون جنبه‌ای از عقل کلی و مشترك نوع انسان است. فعالیت عقلانی از نظر ابن‌رشد به طور کلی در همه یکسان است و لذا اصلی فردی محسوب نمی‌شود. بنابراین در دیدگاه او نامیرایی به طور کلی وجود دارد اما نامیرایی شخصی خیر.^۱

در قرون وسطای غرب بسیاری از اگوستینوسیان نظریه عقل فعال ابن‌سینا را در کلیتش پذیرفتند، ولی اکثر آنان به دلیل آنکه نظام عقول دهگانه در جهان‌شناسی‌اشان جای نداشت عملکرد عقل فعال را در خدا قرار دادند و آن را با لوگوس یعنی عقل خدا یکی گرفتند (ایلخانی، ۱۳۸۲، ۳۲۲). البته عده‌ای نیز مانند توماس آکوئیناس^۲ با عقل فعال مفارق مخالفت کرده و آن را همراه با عقل منفعل در نفس انسان تلقی کردند.

توماس به تبع قبول بحث قوه و فعل در عقل، تفکیک عقل به منفعل و فعال را می‌پذیرد. از نظر او صور معقول در عالم خارج متحد با ماده‌اند و این عقل است که به تدریج مفهوم کلی را از جزئیات محسوس انتزاع می‌کند. اما در این انتزاع، عقل منفعل از ماده نیست بلکه فعال است. بنابراین باید به عقل قوه‌ای فعال نسبت داد که معقولی را که واقعیت محسوس به نحو بالقوه شامل آن است معقول بالفعل گرداند. این قوه عقلانی همان عقل فعال یا عقل عامل است که با پرتوافکنی نور و روشنایی خود بر عقل منفعل، صور معقول و مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس منتزع می‌کند. آکوئیناس در رساله درباره وحدت عقل در اثبات نامیرایی نفس در مقابل ابن‌رشد و ابن‌رشدیان لاتینی، که در تفسیری از ارسطو یک عقل یگانه را برای همه انسانها در نظر می‌گیرند، استدلال می‌کند که عقل جوهری متمایز از نفس آدمی و مشترك در میان همه آدمیان نیست، بلکه «مطابق با تعدد بدن‌ها» متعدد است. از نظر آکوئیناس ارسطو اصطلاح «مفارق» را برای عقل، به منظور نشان دادن ویژگی مجرد و غیرمادی بودن آن به کار برده است و نه به عنوان یک جوهر مفارق و متمایز از انسان. توماس معتقد است تفسیرش از عقل فعال همان تفسیر صحیح ارسطو است (Aquinas, 1988, in *The philosophy of* Thomas Aquinas, 141-5).

شروح و تفاسیر متأخر از نظریه عقل فعال نیز غالباً تابع یکی از گزارشات پیش‌گفته است. با این تفاوت که در سنت تفکر اسلامی، عموماً عقل فعال در قالب روایت سینوی آن به عنوان موجودی خارج از طبیعت، منفرد و مفارق از نفس معرفی می‌شود؛ و در سنت تفکر غربی، در

۱. برناتو در مقاله خود درباره عقل فعال ارسطو، گزارش جامعی از نظریه ابن‌رشد ارائه کرده است (بند ۸، صص ۳۲۰-۳۱۶) که در اینجا از برخی مفاد آن استفاده شده است. مشخصات کتابشناختی آن مقاله در فهرست منابع و مأخذ موجود است.

2. Thomas Aquinas

قالب روایت تومیستی و به عنوان مرتبه‌ای از عقل، متکثر و در درون نفس. البته توماس عقل فعال را جوهری متمایز از عقل منفعل می‌دانست ولی در تفاسیر متأخرتر، گرایش مبنی بر نفسی تمایز آن از عقل منفعل و به شمار آوردن آن به عنوان جنبه‌ای از عقل انسان قابل مشاهده است. به نظر نگارنده تفسیر صحیح ارسطو همین دیدگاه اخیر است؛ که در ادامه برای آن شواهدی ارائه خواهد شد.

به طور خلاصه می‌توان گفت تعارض آرا و نظرات پیش‌گفته عمدتاً ناظر به سه مسئله است: ۱- جایگاه متافیزیکی عقل فعال ۲- نحوه کارکرد معرفتی آن ۳- نسبت آن با بحث نامیرایی «شخصی». به نظر می‌رسد در پیدایش این تعارضات و تفاوت‌ها، آموزه‌ها و باورهای دینی فیلسوفان، خواه مسلمان و خواه مسیحی، بسیار مؤثر بوده است. به طوری که مثلاً کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا عقل فعال را محملی برای تبیین نبوت و ربوبیت الهی قرار می‌دهند و کسانی مانند توماس آکوئیناس آن را برای اثبات بقای نفوس فردی پس از مرگ به کار می‌گیرند.

کارکرد و محتوای عقل فعال

ارسطو برای بیان نحوه کارکرد عقل فعال تبیین چندان شفافی ارائه نمی‌دهد. او برای این کار تنها به ارائه دو مثال متوسل می‌شود. در یک مثال به صنعت و نسبت صنعتگر به تولید اشاره می‌کند و در مثال دیگر نسبت نور و رنگ را به میان می‌آورد. در مثال نخست صنعتگر صورتی را در ماده فعلیت بخشیده و محصول مشخصی در نتیجه آن پدید می‌آید؛ و در مثال دوم نور با تابش خود بر رنگ‌های بالقوه آنها را بالفعل می‌سازد. اما این دو مثال به دلیل تفاوتی که در آنها نهفته است می‌تواند مایه بدفهمی شود. موضوع با طرح سؤالی قابل تشریح است: آیا بر طبق این مثال‌ها عمل عقل فعال تحقق بخشیدن به یک صورت معقول است و یا کشف و ظهور آن؟ نگاه «ظاهری و اولیه» به مثال نخست نشان می‌دهد که صنعتگر صورتی را که «از پیش» در ذهن داشته است در ماده اعمال کرده و صورت را در ماده فعلیت بخشیده است. اگر این مثال را بر عملکرد عقل فعال منطبق بدانیم ظاهراً باید پذیرفت که عقل فعال تحقق‌بخش صور معقول است، ولی اگر مثال دوم یعنی مثال نور و رنگ را بر کارکرد عقل فعال منطبق بدانیم آنگاه این ابهام پدید خواهد آمد که: آیا عقل فعال خود صور معقول را «محقق» می‌کند، یا اینکه صور بالقوه معقول را «اندیشدنی» می‌سازد و تعقل آن منسوب به توان خود عقل است؟ به عبارت دیگر و در قالب مثال مذکور، آیا نور «دیدن» رنگ را موجب می‌شود، یا صرفاً رنگ را «مرئی» می‌کند و دیدن منسوب به قوه بینایی چشم است؟ این ابهام ناشی از آن است که ظاهر بیان

ارسطو حکایت از آن دارد که نور خود رنگ‌های بالقوه را بالفعل می‌کند ولی منطق مثال دالّ بر این است که قاعدتاً نور رنگ‌های «بالقوه مرئی» (مثلاً در تاریکی) را «بالفعل مرئی» می‌کند. معنای ظاهری مثال نور وقتی در کنار معنای اولیه مثال صنعت ملاحظه شود، عقل فعال را واجد صور معقول و اعمال‌کننده آن در عقل منفعل معرفی می‌کند؛ ولی این تمام ماجرا نیست چرا که بر اساس قرائن موجود در متون ارسطو وجه منطقی دیگری نیز وجود دارد که عقل فعال را نه واجد صور معقول و اعمال‌کننده آن در عقل منفعل که «معقول‌کننده» صور بالقوه موجود در عقل منفعل معرفی می‌کند.^۳

برای تبیین معنای اخیر و نیز رفع ابهام از مثال‌های مذکور، لازم است در ادامه بحث، عقل فعال در نسبت با سایر مباحث فلسفه ارسطو، به ویژه بحث قوه و فعل و نیز معرفت و ادراک، مورد بررسی قرار گیرد.

مسئله قوه و فعل / ماده و صورت

برای ارسطو ضرورت پرداختن به عقل فعال ناشی از نوع تبیین او از طبیعت و از مسئله ثبات و تغییر است. او تصریح می‌کند که در نفس نیز مانند طبیعت می‌توان چیزی را به مثابه ماده (قوه) و چیزی را به مثابه علت فاعلی تشخیص داد که صورت را در آن ماده فعلیت می‌بخشد (DA, 430a, 10-13). اما در فلسفه او نسبت میان ماده و صورت چیست؟ پاسخ به این سؤال در فهم مثال صنعت راهگشا خواهد بود.

به نظر ارسطو ماده قابلیت صرف است و لذا بدون صورت قابل تحقق نیست؛ و هر ماده و صورتی که تشکیل یک شیء می‌دهند خود ماده‌ای برای صورت بعدی‌اند. بنابراین ماده به معنای نخست با ماده به معنای دوم متفاوت است. ماده در معنای دوم، خود ترکیبی از ماده و صورتی فعلیت‌یافته است که به تعبیر ارسطو چون بالفعل «این» نیست و بالقوه «این» است، ماده محسوب می‌شود، هرچند که خود در حال حاضر چیزی است و به این لحاظ می‌توان گفت صورت است (Metaphysics, 1042a, 26-28). اما چنین نیست که این ماده اخیر قابلیت تبدیل به همه صور را داشته باشد. بلکه هر چیزی ذیل مقوله‌ای که در آن واقع است و در محدوده‌ای مشخص می‌تواند صورت دیگری را کسب کند. او در متافیزیک به این نکته اشاره

۳. ما در اینجا قصد ارزشیابی فلسفی معنای یادشده را نداریم؛ چه آنکه ارزشیابی فلسفی منوط به اتخاذ یک رویکرد فلسفی خاص است که با توجه به هدف این مقاله در اینجا موضوعیت ندارد و سیر بحث را از مسیر خود خارج خواهد ساخت. به طور مثال روشن است که در رویکرد سینوی چنین تلقی‌ای از اساس غیرقابل پذیرش خواهد بود. ما در اینجا در پی نزدیک شدن به مراد ارسطو آنگونه که خود بر آن بوده است هستیم، و نه مراد شارحان و یا تابعینش.

می‌کند که هر نوع متفاوت ماده با فعلیت (صورت) خاصی تناسب دارد و چنین نیست که هر صورتی در هر ماده‌ای امکان تحقق داشته باشد (Metaphysics, 1043a, 12-13). به طور مثال سنگ نمی‌تواند صورت آب یا نبات بپذیرد، ولی می‌تواند خاک شود. بنابراین فعلیت یافتن صورت جدید منوط به وجود قوه (ماده) متناسب با آن است. ارسطو قوه را به دو معنا به کار می‌برد: نخست، قوه به معنای قابلیت که تغییر و حرکت را به طور کلی ممکن می‌سازد و ناشی از ماده اولیه یا هیولا است؛ و دوم قوه به معنای امکان و استعداد تحقق یک صورت خاص، که این یکی منسوب به ماده به معنای دوم است. هیولا چیزی نیست جز قوه و قابلیت محض که مطلق حرکت را ممکن می‌کند، ولی اینکه به طور مثال هسته خرما پذیرای چه صورتی است، فی‌نفسه ربطی به هیولا ندارد. اینکه هسته خرما قادر به اخذ صورت سنگ یا آب یا درخت سیب نیست، ولی بالقوه نخل است، مربوط به فعلیت هسته خرما است که اقتضای طبیعی‌اش صورت نخلی را به مثابه غایت درونی برای او پدید می‌آورد. نخل غایت طبیعی هسته خرما است که به مثابه صورتی که مقصد حرکت هسته است علت صیوروت هسته قرار می‌گیرد. به همین دلیل می‌توان نتیجه گرفت که در تغییر یک چیز به چیز دیگر اساساً صورت جدید از خارج بر ماده (ماده به معنای دوم)^۴ وارد نمی‌شود، بلکه صورت جدید «بالقوه» در ماده آن بوده است و طبیعت شیء و عوامل مساعد تحقق آن را در پی داشته‌اند. در اینجا توجه به مسئله علل چهارگانه و تحلیل ارسطو برای تبیین صیوروت اشیا با توسل به آنها می‌تواند راهگشا باشد.

در بیان ارسطو علت فاعلی، علت غایی و علت صوری به مثابه علل درونی شیء دارای نوعی اتحاد می‌شوند. این بازگرداندن چهار علت به دو علت مادی و صوری در امور طبیعی نمود برجسته‌تری دارد و با تحلیل آنها مراد ارسطو روشنای بیشتری خواهد یافت. به طور مثال «دانه» به مثابه یک شیء طبیعی اتحادی از ماده و صورت است؛ «فعلیت» دانه «صورت» آن است. اما در عین حال «گیاه» غایت «دانه» است. «گیاه» در معنای ارسطویی آن «صورت» است، ولی اکنون فعلیت ندارد. این صورت، بالقوه است. یعنی دانه «امکان» گیاه شدن دارد؛ در عین حال، به اقتضای طبیعتش به سوی گیاه شدن حرکت می‌کند. یعنی صورت گیاه که غایت دانه است علت صیوروت و ایجاد میل و شوق درونی به تغییر و حرکت دانه می‌شود. بنابراین صورت بالقوه گیاه به مثابه غایت، علت حرکت و رشد دانه تا مرحله اخذ صورت گیاهی

۴. در تمام این مقاله، مراد ما از ماده، ماده به معنای دوم است (یعنی شیء بالقوه‌ای که خود ترکیبی از ماده و صورت فعلیت‌یافته‌ای است و برای صورت بالقوه بعدی به مثابه ماده است). هر جا که ماده به معنای نخست منظور نظر باشد با عنوان هیولا به آن تصریح می‌شود.

است. ملاحظه می‌شود که صورت بالقوه، یعنی علت صوری، به عنوان غایت و علت فاعلی وحدت می‌یابند؛ و هر سه علت به دلیل آنکه غایت شیء امری درونی است، به مثابه علل درونی شیء از سوی ارسطو معرفی می‌شوند. توجه به این نکته ضروری است که «درونی بودن غایت» به معنای «حضور بالفعل» آن در ماده (مثلاً در دانه که خود ترکیب بالفعل یک صورت و ماده است) نیست، بلکه به معنای آن است که در شرایط مساعد، اقتضای طبیعی شیء آن غایت (یعنی صورت بالقوه) را بدون نیاز به منبع بیرونی محقق خواهد ساخت.

بالقوه بودن صورت از نظر ارسطو به معنای «امکان» تحقق است و برای اینکه این امکان به فعلیت برسد به محرک نیاز است. ارسطو به عنوان متفکری غایت‌گرا، اقتضای طبیعی هر شیء را حرکت به سوی غایت شیء می‌بیند و این حرکت را به میل طبیعی و اشتیاق درونی تفسیر می‌کند. در واقع غایت فی‌نفسه عامل حرکت است. غایت شیء طبیعی نیز امری بیرون از شیء طبیعی نیست؛ غایت که در واقع همان صورت است امری درونی است. این طرز تلقی در تمام فلسفه ارسطو حاکم است و مفسران در اینکه تحلیل فلسفی ارسطو ناظر بر این تبیین است متفقند. اما این تبیین در جاهایی که ارسطو به ذکر مثال متوسل می‌شود، به ویژه زمانی که قرار است در مورد صناعت و ساخته‌های بشری سخن گوید، ناسازگار می‌نماید. زیرا در ساخته‌های بشری علت فاعلی یعنی شخص سازنده منفک از ماده است. در بحث مقاله حاضر نیز مثال صنعت و صنعتگر مشمول همین مسئله است. این ناسازگاری را چگونه می‌توان پاسخ داد؟

باید توجه داشت که در این موارد، عامل اقتضای طبیعی شیء (یعنی ماده) را تحت تأثیر فعل خود قرار می‌دهد. اما در این تأثیرگذاری چنین نیست که بتواند هر صورتی را در آن ماده فعلیت بخشد، بلکه آن ماده باید امکان تغییر یافتن به آن را داشته باشد و عامل به عنوان محرک آن را تمهید نماید. ضمناً برای مثال با تغییر یافتن سنگ به مجسمه که مجسمه‌ساز آن را در سنگ اعمال می‌کند، اقتضای حرکت طبیعی سنگ در غایت خود تغییری نمی‌کند. سنگ همچنان سنگ است. این شکل سنگ است که تغییر کرده و نه صورت آن. اقتضای طبیعی سنگ همچنان آن است که به خاک تبدیل شود و اخذ شکل مجسمه تغییری در نهایت آن ایجاد نخواهد کرد. نکته دیگر آنکه باید توجه داشت، صورت غایی هر چیز مادام که به فعلیت نرسیده است، تنها به صورت بالقوه در فعلیت پیشین مندرج است نه در ماده از آن جهت که ماده است. در مثال مجسمه‌ساز، سنگ قابلیت تغییر شکل به مجسمه را دارد؛ ولی اینکه گفته شود سنگ صورت مجسمه به خود گرفته است از روی تسامح است. این نکته حائز اهمیت

است که بدانیم در فلسفه ارسطو میان «شکل» و «صورت» تمایز وجود دارد. صورت مجسمه پیش‌تر در ذهن مجسمه‌ساز فعلیت یافته است و کار مجسمه‌ساز حک و یا تصویر کردن آن در روی چیزی مانند سنگ است. البته در اینجا نکات و ظرائف دیگری وجود دارد که ما به آنها ورود نمی‌کنیم. تلاش ما فهم اجمالی نظریه ارسطو در قالب بیان متافیزیکی اوست. اگر بخواهیم مثالی چون مجسمه و مجسمه‌ساز را در قالب بافت بیان متافیزیکی ارسطو تحلیل کنیم به چنین تحلیلی خواهیم رسید. ولی اگر بخواهیم به خود مثال فارغ از تحلیل فلسفی صریح ارسطو اعتنا کنیم، ابهامات فراوانی رخ خواهد نمود. بر پایه تعمیم تحلیل فلسفی ارسطو به مثال یادشده، نباید تصور کرد که سنگ ماده صورت مجسمه است. بلکه سنگ قابلیت اخذ شکل مجسمه را دارد، ولی صورت مجسمه خود در ذهن سازنده آن فعلیت یافته و ماده آن از سنخ امور فیزیکی نیست. به لحاظ فلسفی، مثال تا آنجا اعتبار دارد که بتواند به گویایی بیان اصلی کمک کرده و ابهام آن را کاهش دهد؛ و اگر خود مثال از برخی جهات ابهام‌آمیز باشد مفسر مجاز به تعمیم ابهام آن به اصل تحلیل فلسفی نیست. زیرا مثال‌ها از وجهی ذهن را به مقصود نزدیک می‌کنند ولی از وجهی دیگر ممکن است به عکس باشند. بی‌شک کسی که در بیان خود به مثال متوسل می‌شود به وجه نزدیک‌کننده آن توجه دارد. بنابراین مخاطب و یا مفسر او ضروری است مثال را بر اصل تحلیل او عرضه کرده و از ناهمخوانی‌های آن پرهیز کند.

ارسطو در کتاب *درباره نفس* در جایی که برای بحث عقل و حصول صور معقول در ذهن مثال می‌آورد خود صراحتاً بیان می‌کند که در نفس مطابق آنچه که در طبیعت و امور طبیعی قابل تشخیص است می‌توان چیزی را به مثابه ماده و چیزی را به مثابه فاعل تشخیص داد. پس بیان مثالی او درباره صنعت و صنعتگر باید ذیل بیان فلسفی او درباره امور طبیعی مورد فهم قرار گیرد. همانگونه که اشاره شد، از نظر ارسطو در شیء طبیعی مثلاً در مورد دانه، فعلیت که همان صورت است با ماده متحد است، زیرا هیچ صورتی بدون ماده امکان فعلیت نخواهد یافت. در عین حال صورت غایی شیء (گیاه) به واسطه میل درونی و حرکتی که منشأ آن از درون شیء (ماده به معنای دوم) است صیوروت یافته و کمال خود یعنی صورت غایی را به دست می‌آورد. هیچ عامل بیرونی معطی این صورت نیست. عوامل و شرایط بیرونی اگر تأثیر داشته باشند در جهت هموار کردن و رفع موانع تحقق و فعلیت درونی آن صورت است و نه بیشتر. پس در مورد ساخته‌های بشری، عامل بیرونی (صنعتگر) تنها یک عامل محرک برای تغییر شکل ماده بیرونی است و نه صورت‌بخش آن. بنا به تصریح ارسطو، صورت هر چیز ماده متناسب خود را می‌طلبد (*Metaphysics, 1043a, 12-13*)؛ و چنین نیست که صورت ذهنی،

بتواند ماده فیزیکی داشته باشد. ولی در عین حال، این بیان منطقی محذوری برای این امر پدید نمی‌آورد که فیلسوف برای مقاصد خود و در ذیل تحلیلش از تمثیل صنعت بهره بگیرد. این تحلیل نشان می‌دهد که مثال ارسطو درباره عقل فعال و نحوه فعلیت یافتن صور معقول در ذهن که به تحلیل فلسفی او نزدیک باشد، همان مثال نور و رنگ است و مثال صنعت را باید در پرتو و در ذیل آن تفسیر و فهم کرد. به علاوه، خود مثال نور و رنگ نیز به دلیل آنکه ارسطو آن را به مثابه مثالی برای قلمداد کردن نفس از زمره امور و اشیای طبیعی به کار گرفته است، باید در ذیل تحلیل فلسفی و بیان متافیزیکی او در مورد اشیای طبیعی مورد کنکاش قرار گیرد. به بیان بهتر اصالت مثالها منوط به میزان نزدیکی و قرابت آنها با متافیزیک ارسطو است. بر این اساس اگر بنا باشد نقش عقل فعال منطبق بر این راهبرد تبیین شود، باید عقل فعال را واجد و خالق صور معقول ندانیم، بلکه فعلیت بخش آنها بدانیم؛ فعلیت بخش به صوری که در عقل منفعل در جزئیات حسی و خیالی به صورت بالقوه موجودند. تحلیلها و مطالب صفحات آتی این نظر را تصریح خواهند کرد.

چگونگی حصول معرفت

افلاطون معرفت حقیقی را نه شناخت محسوسات که شهود مثل یا صور مفارق، از طریق تذکر و تعقل مثال اشیا می‌دانست (افلاطون، جمهوری، ۵۰۷؛ تیمائوس، ۳۷-۲۸). اما ارسطو با انگاره مثل مفارق مخالفت می‌کند؛ زیرا از نظر او مفارقت ذات یک شیء از خودش به هیچ روی موجه نیست. البته تمایزی که او میان ماده و صورت شیء قائل می‌شود بی‌تردید متأثر از نظریه افلاطون است، اما تأکید می‌کند که به لحاظ وجودی، صور در اشیای محسوس قرار دارند و نه در عالم بالا و مفارق از آنها. حال که برای او، صورت به لحاظ وجودی منضم به ماده و در اشیای محسوس است، پس معرفت بدان شیء نیز باید در ارتباط با خود همان شیء محسوس حاصل شود و نه منبعی بیرون و مفارق از شیء. اما در اینجا مسأله‌ای وجود دارد و آن اینکه برای ارسطو، تحت تأثیر افلاطون، متعلق معرفت صورت کلی شیء است (DA, 417b, 23). حال آنکه محسوس که صورت در آن مندرج است همواره امری جزئی است و جزئی نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد. پس چگونه حصول چنین معرفتی ممکن می‌شود؟ ارسطو در اینجا نیز تقابل دیگری را با افلاطون ترتیب می‌دهد. او برخلاف افلاطون - که حصول معرفت را به شهود کلیات موجود در بیرون و تطابق با آنها نسبت می‌داد و ادراک حسی را مفید به معرفت حقیقی نمی‌دانست - با توسل به نظریه قوه و فعل، پاسخ را در قوه

ناطقه نفس و یا عقل آدمی جُست: ادراک حسی فی نفسه گمراه‌کننده نیست بلکه سرآغاز معرفت است؛ گمراهی و خطا نیز نه ناشی از ادراک حسی که ناشی از تصورات و حکم است (*posterior Analytics*, 71b-72a & 100b).

ارسطو منکر وجود هر گونه ایده فطری در انسان است. انسان معرفت خود را با احساس امر جزئی آغاز می‌کند؛ این احساس قوه ناطقه را بالقوه واجد آن مفهوم کلی می‌کند و قوه ناطقه مفهوم کلی را که در آن احساس مندرج است فعلیت می‌بخشد (*posterior Analytics*, 71a). در همین نقطه است که ارسطو به اقتضای شیوه تحلیلی‌اش ناگزیر می‌شود مشخص کند که چگونه و تحت تأثیر چه عاملی عقل امری را که در صور محسوس به صورت بالقوه وجود دارد به صورت معقول بالفعل تعقل می‌کند؟ فاعلی که معقول بالقوه را به معقول بالفعل تبدیل می‌کند کدام عنصر است؟

برای ارسطو فرآیند حصول معرفت دو مرحله‌ای است. او میان ادراک و معرفت مفهومی تمایز قائل است (*DA*, 427b, 26). در مرحله ادراک، نفس از طریق تجربه، واجد صور محسوس و جزئی می‌شود، ولی این صور بدون فرآیندی که عقل بر روی آنها انجام دهد هیچ معرفتی را حاصل نخواهد کرد. چرا که صور حاصل از تجربه حسی صرفاً توده‌ای از جزئیات است که بدون نیروی عقل هرگز از آنها صورت کلی حاصل نخواهد آمد. اما از سوی دیگر عقل نیز بدون این محتوای فراهم‌آمده از جزئیات قادر به تولید «کلی» نیست. به تعبیر کانتی، عقل بدون ادراک تهی است.

در اینجا ریشه‌های بخشی از نظریه معرفت کانت قابل ردیابی کرد. کانت نیز عقل را محتاج ادراکات تجربی می‌دانست و از این جهت از ارسطو متأثر است؛ ولی تفاوت این دو فیلسوف در آن است که ارسطو مانند کانت عقل را دارای صور پیشینی و یا ساختاری که بر ادراکات اعمال شود نمی‌داند. از نظر ارسطو آنچه عقل درمی‌یابد بدون هیچ تحریف و اعوجاجی همان است که در خارج واقع شده است. بنابراین هر چند که هر دو ایشان میان ادراک و فهم تمایز قائلند و عقل را بدون داده‌های ادراکی ناتوان از فهم می‌دانند ولی به‌خلاف کانت، برای ارسطو چنین نیست که ذهن ساختاری داشته باشد که با اعمال آن در ادراکات فهم را حاصل کند.

این سخن بدان معنی است که از نظر ارسطو عقل به خودی خود فاقد محتوا است و محتوای خود را اصالتاً از صور جزئی موجود در نفس دریافت می‌کند، ولی در عین حال واجد «توانی» است که به واسطه آن، صورت کلی بالقوه موجود در ادراک را به حالت بالفعل درآورده و به عقل منفعل منتقل می‌کند.

این تمایز میان ادراک و معرفت عقلی است که تمایز میان عقل فعال و عقل منفعل را پدید می‌آورد. از نظر ارسطو نسبت عقل فعال به عقل منفعل مانند نسبت صورت به ماده است و چنانکه اشاره شد، صورت و ماده هرگز بدون یکدیگر تحقق نخواهند داشت. عقل فعال گویای آن جنبه از عقل است که می‌تواند صور بالقوه را از صور جزئی انتزاع کند. بنابراین محتوای عقل از خارج می‌آید و تا پیش از ورود آنها عقل مانند «لوحی نانوشته» است (DA, 430a, 1). از این تعبیرات می‌توان استنباط کرد که برای ارسطو میان احساس و توان عقل برای انتزاع کلیات رابطه‌ای ضروری برقرار است. نه عقل به خودی خود واجد محتوایی است که به واسطه آن چیزی را من‌عندی به عقل منفعل بدهد و نه احساس می‌تواند صورت بالقوه را به بالفعل تبدیل کرده و اندیشیدنی سازد. این سخن بدان معنی است که عقل فعال را نمی‌توان موجودی محتوی صور معقول دانست.

اما این ادعا که عقل فعال از نظر ارسطو فاقد محتوا است را می‌توان با دلایل دیگری نیز تقویت کرد. اگر فرض شود که عقل فعال واجد محتوا است لازم است تبیین شود که محتوای آن از کجا حاصل آمده است. با فرض اینکه عقل فعال عنصری درونی است، آنگاه ادعای محتوا داشتن آن به معنای پذیرش ایده‌های فطری از طرف ارسطو خواهد بود؛ حال آنکه وی صراحتاً عقل را مانند لوحی نانوشته می‌داند که حصول معرفت برای او در ابتدا ضرورتاً با احساس امر جزئی مرتبط است. او در این راستا نظریه تذکر افلاطون را نیز رد می‌کند. بنابراین در فرض درونی بودن عقل فعال اساساً محتوا داشتن آن منتفی خواهد بود. اما با فرض بیرونی بودن عقل فعال چطور؟ در این فرض نیز ادعای محتوا داشتن عقل فعال مردود است؛ چرا که پذیرش آن متضمن پذیرش وجود مفارق برای کلیات و صور معقول است. اگر ارسطو به صراحت وجود کلیات مفارق از امور جزئی را انکار می‌کند پس چگونه ممکن است که قائل به اصل مفارقی باشد که صوری مفارق در آن مستقرند.

مسئله مفارقت عقل فعال از نفس

استدلال اخیر را می‌توان با این بحث پی گرفت که اساساً در چارچوب اندیشه ارسطو بحث مفارقت عقل فعال نمی‌تواند قابل قبول باشد. یکی از دلایل مهم برای رد ادعای مفارقت عقل فعال از نفس، همین ردیه ارسطو بر نظریه مثل افلاطونی است. این مسئله به قدری دارای اهمیت است که توماس آکوئیناس اظهار می‌کند که اساساً طرح نظریه عقل فعال توسط ارسطو به دلیل تقابل و مخالفت او با نظریه مثل است. اما به نظر نگارنده دلیل مهمتری نیز می‌توان

ارائه کرد.

مهمترین ویژگی فلسفه ارسطو «طبیعت‌گرایی اکید» آن است (Wedin, 1998: 194)؛ لذا در تفسیر مباحثی نظیر عقل فعال، که ارسطو آنها را به ابهام رها کرده است، باید دقت داشت که تفسیر مؤکداً وجهی طبیعت‌گرایانه داشته باشد. مایکل ودین^۵ معتقد است که آن دسته از تفاسیر درباره عقل فعال که آن را عنصری مفارق از نفس تلقی می‌کنند، فلسفه ارسطو را از طبیعت‌گرایی اکید خود دور می‌کند و لذا نمی‌تواند در قالب فلسفه ارسطو مورد پذیرش قرار گیرد. چنین برداشتی را می‌توان از شاگرد بلافصل ارسطو یعنی تئوفراستوس نیز سراغ گرفت. تئوفراستوس معتقد بود عامل محرک عقل را باید به خود آن نسبت داد چرا که عقل طبیعتاً متکی بر خود تعقل می‌کند. به نظر ودین از آنجا که بیان ارسطو درباره عقل فعال شاهد چندانی بر قرائت غیرطبیعت‌گرایانه مهیا نمی‌کند لذا مفسر مجاز به اعراض از تفسیر طبیعت‌گرایانه عقل فعال نخواهد بود (Wedin, 1998: 178-9 & 189-190).

افزون بر این، نکته دیگری نیز در اینجا قابل اشاره است: اساساً نحوه بیان ارسطو و عباراتی که به کار می‌برد به گونه‌ای است که از عقل انسان (و نه موجودی مستقل) حکایت دارد. او عقل فعال را «در نفس» (DA, 430a, 10-15) می‌داند و در ادامه وقتی می‌خواهد از نامیرایی سخن بگوید از عبارت «وقتی که عقل جدا شد» (DA, 430a, 20-25) بهره می‌گیرد که نشان می‌دهد عقل در نفس انسان است و نه خارج از آن (چرا که اگر اینگونه نباشد سخن از «جدا شدن» آن سخنی بیهوده خواهد بود). اما فارغ از ظاهر الفاظ و عبارات او، که ممکن است دوپهلوی باشند و یا موارد ناسازی هم به ظاهر در میان آنها موجود باشد، باید لایه زیرین بیانات او آشکار شوند.

شاید طرح این سؤال مفید باشد که ارسطو بحث عقل فعال را در چه موضعی از کتاب درباره نفس مطرح می‌کند؟ نگاهی به متن کتاب حاکی از آن است که ارسطو در اثنای تبیین چگونگی احساس و ادراک و سپس چگونگی تعقل است که وارد این بحث می‌شود. بنابراین موضع او در اینجا کاملاً یک موضع تبیینی از نحوه حصول معرفت است. اساساً بیان او چنان نیست که بتوان آن را اثبات موجودی متافیزیکی تلقی کرد. تبیین او یک تبیین کارکردی است؛ یعنی عقل را به مثابه یکی از قوای نفس مورد مطالعه قرار داده و کارکردهای آن را بر می‌شمارد. یکی از این کارکردها توان عقل در پذیرش صور معقول و دیگری توان عقل در

5. Michael Wedin

انتزاع صور معقول و «اندیشیدنی کردن» صورت‌های بالقوه موجود در صور جزئی است. در واقع او به عقل فعال به مثابه جنبه‌ای از کارکرد و توان عقل نگاه می‌کند. بحث مفارقت و عدم مفارقت اساساً بحثی مربوط به مفسران است تا خود ارسطو؛ این موضوع برای ارسطو چندان مطرح نیست چه اینکه اگر بود مجال بیشتری بدان اختصاص می‌داد.

باید توجه داشت که فرض مفارقت عقل فعال در تاریخ فلسفه به دو گونه مطرح شده است که به نظر نگارنده نسبت دادن هر دو آنها به ارسطو ناموجه است: یکی مفارقت و یکی گرفتن آن با خدا (نظر اسکندر افرویدیسی) و یا عقول فلکی (نظریه فارابی و ابن‌سینا) و دیگری قائل شدن هویتی واحد و مستقل برای آن در نسبت با همه نفوس انسانی (نظریه شمس‌تیوس و ابن‌رشد). از میان این دو دیدگاه، دیدگاه نخست قطعاً هیچ نسبتی با دیدگاه خود ارسطو ندارد؛ چرا که با توجه به پذیرش نوعی فاعلیت مستقیم برای عقل فعال از طرف ارسطو، با یکی گرفتن آن با خدا و یا عقول فلکی قائل به مداخله و تأثیرگذاری علی و مستقیم خداوند در جهان طبیعت و نفس انسان شده‌ایم، امری که در فلسفه ارسطو به هیچ روی پذیرفتنی نیست؛ زیرا از نظر ارسطو تأثیرگذاری محرک نامتحرک در طبیعت، به مثابه علت غایی و به صورت غیرمستقیم و صرفاً به واسطه متعلق میل و شوق قرار گرفتن آن از طریق افلاک است و نه فاعلیت مستقیم محرک نامتحرک. نظر دوم نیز به نوبه خود آن قدر مبهم است که ابهامی را از نظریه ارسطو کم نخواهد کرد: اگر این عقل مستقل از نفوس انسانی تحقق ندارد، پس چگونه می‌تواند در عین تکرار انسان‌ها واحد باشد و اگر مستقل از نفوس انسانی نیز تحقق دارد آنگاه موجودی موهوم را بدون توجیه به عالم اضافه می‌کند، در حالی که نیازی به آن نیست (یادآوری انتقاد ارسطو به افلاطون در مورد مضاعف کردن بیهوده عالم از طریق قائل شدن به عالم مثل مؤید این معنا خواهد بود).

با توجه به اینکه به تصریح ارسطو عقل فعال فاعلیتی نسبت به نفس داشته و صور بالقوه معقول را فعلیت می‌بخشد، بر موارد فوق می‌توان این استدلال را نیز افزود: اگر عقل فعال ارسطویی مفارق از نفس باشد، آنگاه برای تبیین نحوه ارتباط آن با نفس و یا عقل منفعل راهی جز پذیرش «اشراق» عقل فعال بر عقل منفعل نخواهد بود؛^۶ حال آنکه روشن است که اشراق عمودی یک عامل خارجی بر نفس در هیچ روایتی از ارسطو نمی‌گنجد و اساساً «نظریه اشراق» با فکر طبیعی و افقی ارسطو ناسازگار و غریبه است.

۶. راهی که فیلسوفان مسلمان آن را در پیش گرفته‌اند.

تذکر یک نکته در اینجا مفید است: مسلماً فیلسوفانی که قائل به مفارقت عقل فعال و یا نظریه اشراق هستند، خواهند گفت که مثال نور و رنگ به نوعی می‌تواند تأییدی بر مفارقت و یا اشراق عقل فعال باشد. ولی باید توجه داشت که این تلقی، تلقی سازگار با تحلیل متافیزیکی ارسطو نیست. همانطور که پیش‌تر گفته شد، مثال‌های ارسطو در ذیل بیان متافیزیکی و رهیافت کلان فلسفی او به‌درستی قابل تفسیرند. تفسیر فیلسوفان بعدی چه در غرب و چه در سنت فلسفه اسلامی نه مبتنی بر دیدگاه ارسطو که مبتنی بر دیدگاه فلسفی و اشراقی خود آنها است. ارسطو صاحب تفکری اکیداً طبیعت‌گرایانه است و امروزه هیچ ارسطوشناسی او را به مثابه متفکری اشراقی نمی‌شناسد. مخالفت او با عناصر اشراقی و با موجودات مفارق ماورای طبیعت که مستقیماً در طبیعت مؤثر باشند، در تقابلی که با متافیزیک افلاطون ترتیب می‌دهد هویدا است.

مسئله ویژگی‌های عقل فعال

اما اگر عقل فعال مفارق از نفس نیست، پس ویژگی‌هایی نظیر مفارقت، فعلیت بالذات، عدم تغیر، فعالیت دائمی، نامنفع‌بودن، الوهیت و ابدی بودن آن را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ ارسطو در حین تبیین وجه فعلی کارکرد عقل، برخی ویژگی‌های آن را نیز بر می‌شمارد. این ویژگی‌ها ناظر به سازگار کردن کارکرد عقل فعال با کلیت فکر فلسفی او درباره ماهیت عقل و تعقل است.

روشن است که از نظر ارسطو عقل برترین موجودات و تعقل برترین افعال است. او حتی در جایی که به توصیف محرک نامتحرک می‌پردازد، جوهر آن را اندیشیدن و او را فکرِ فکر می‌خواند. محرک اول عاری از فعالیت بوده و ارسطو برای آن خصوصیتی از جمله فعلیت تام، فناپذیری و اندیشیدن دائمی را مطرح می‌کند (*Metaphysics, 1072b & 1074b*). از این‌رو عقل انسان نیز که به تعبیر او از خارج بر انسان وارد شده است باید ویژگی‌های آن را دارا باشد.

در تمام تفاسیری که از ارسطو ارائه می‌شود روشن است که عقل موجودی مفارق از ماده است که هیچ‌گونه عضو جسمانی ندارد، بنابراین با از بین رفتن بدن از بین نمی‌رود. همین ویژگی غیرمادی بودن عقل است که سبب می‌شود مستقیماً نتواند با اشیای جزئی و مادی نسبت برقرار کند. عقل با ادراکات موجود در نفس نسبت برقرار می‌کند و صور معقول را از آنها انتزاع می‌کند و نه مستقیماً از اشیای مادی. برای ارسطو «احساس» اهمیت دارد و نه خود

امر محسوس. جهانی که عقل از معقولات می‌سازد، جهانی مستقل از جهان مادی است و بدین معنا الوهی و فسادناپذیر است. نامنفع‌بودن عقل نیز به همین معنا اشاره دارد. اما اینکه عقل فعلیت دائمی دارد به این معنا نیست که ابتدائاً و بالفعل واجد همه صور معقول است؛ بلکه بدین معنا است که تعقل ویژگی ذاتی عقل است و هرگز نمی‌توان تعقل را از عقل جدا کرد. عقل چیزی نیست جز معقولاتی که با تعقل به دست می‌آورد. این معقولات وقتی در عقل مستقر شدند برای عقل مستقل هستند و با از بین رفتن و یا غیبت شیء جزئی از بین نمی‌روند. دائمی بودن فعالیت عقل معنای دیگری نیز دارد و آن اینکه موضوع عقل به خلاف موضوع حس همواره حاضر است و لذا تعقل نیز همواره خواهد بود. ابدی بودن عقل فعال به دلیل ابدی بودن معقولات آن است. البته باید توجه داشت که نامیرایی و تعالی عقل فعال، هر چند که به لحاظ متافیزیکی مهم است ولی از آنجا که به لحاظ معرفت‌شناختی برای ارسطو چندان اهمیتی ندارد در اینجا (یعنی در فصل پنجم کتاب سوم درباره نفس) به آن نمی‌پردازد.

نتیجه

تفسیری که در اینجا می‌توان از عقل فعال و منفعل ارائه کرد این است که عقل فعال و منفعل هر دو یک واقعیت واحد به نام عقل را تشکیل می‌دهند؛ اما این عقل از آن جهت که پذیرنده معقولات است عقل منفعل و از آن جهت که واجد توانی است که با ادراک نسبتی برقرار کرده و صورت بالقوه موجود در آنها را انتزاع می‌کند عقل فعال است. توان عقل فعال در معقول کردن صور موجود در احساس از طریق انتزاع است.

بنابراین تمایز میان عقل فعال و منفعل در ارسطو، بیانی در مقام تحلیل منطقی کارکرد عقل است و نه در مقام تمایز وجودی میان آنها. او عقل را دو گونه و یا دو پاره مجزا نمی‌داند. عقل یک وجود واحد و غیرمرکب دارد. پس عقل فعال ارسطویی نمی‌تواند موجودی مفارق و یا متمایز از عقل منفعل باشد، بلکه یکی از کارکردهای عقل است؛ عقلی که کارکرد دیگرش پذیرش معقولات و اتحاد با آنها است. توجه به نوع بیان ارسطو در فصل چهارم و پنجم کتاب سوم درباره نفس نیز شاهدی بر این ادعا است. او در آنجا حتی نامی از عقل فعال نمی‌آورد، بلکه صرفاً به کیفیت کارکرد و تبیین کارکردهای عقل اشاره می‌کند. اگر چنین است پس اساساً در بافت تفکر ارسطو قائل شدن به محتوا برای آن نیز وجهی ندارد. هم قائل شدن به محتوا و هم موجود مفارق و مستقل دانستن عقل فعال در روایت ارسطو نمی‌گنجد. ارسطو نگاهی

طبیعت گرایانه دارد؛ او در تبیین هر چیزی ولو تبیین قوای انسان و یا نفس ناطقه از همین الگوی تبیین طبیعی بهره می‌گیرد. برای او انسان موجودی است طبیعی که در تعامل با سایر موجودات طبیعت، ادراکاتی به دست می‌آورد و سپس با قوه خاصی که مختص اوست جهانی از معقولات را می‌سازد که مقرر آنها ذهن یا نفس است. همین نگاه طبیعت‌گرایانه است که او را بدان سوق می‌دهد که برای «حس» در فرآیند حصول معرفت نوعی علیت قائل شود.

فکر ارسطویی با نظریه‌ای همچون نظریه اشراق بیگانه است، بنابراین بی‌وجه نخواهد بود که حکم شود اساساً برداشت‌هایی نظیر برداشت فلاسفه مسلمان از بحث عقل فعال نه یک تفسیر ارسطویی که بحثی مستقل از ارسطو است و به برداشت و نظام فلسفی خاص ایشان مربوط است. چه اینکه حتی نظریه معرفت ایشان نیز با ارسطو متفاوت است. برای مثال در شرایطی که ارسطو برای حس در حصول تفکر نقش علی در نظر می‌گیرد، ابن‌سینا ادراک حسی و خیالی را تنها معدن نفس برای اتصال به عقل فعال می‌داند.^۷ (ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ۳۶۸-۳۶۷)؛ نظریه‌ای که قطعاً برای ارسطو غریبه و بیگانه است. این سخن در مورد سایر برداشت‌هایی که عقل فعال را مفارق و موجودی مستقل می‌داند و یا برای آن قائل به محتوای پیشینی معقول هستند نیز صادق است.^۸

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات، الطبعة الاولى*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، الطبعة الاولى، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء النفس*، محقق: ابراهیم مدکور، الطبعة الاولى، مصر، الهيئة المصرية، ۱۹۷۵ م.
- _____، *احوال النفس*، به اهتمام احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، دار البیبلون، ۱۹۵۲ م.

۷. و یا فارابی جایگاه آن را به مرتبه‌ای مادون و حداقلی فرو می‌کاهد.

۸. برای مخاطب فارسی‌زبان، که به اقتضای فضای فکری سنت ما، آموزه‌های ارسطویی را ذیل عنوان «حکمت مشاء» عموماً در بیان سیتی آن آموخته و موجه یافته است، ممکن است در نگاه نخست همراهی با برخی تحلیل‌های مقاله حاضر پذیرفتنی جلوه نکند. ولی باید پذیرفت که تفکر سیتی، تکرری اصیل و مربوط به فلسفه اسلامی است. این اندیشه اصیل و عظمت ابن‌سینا و نیز فارابی است که می‌تواند معضلات نظریه ارسطو را دریابد و در نظام فلسفی خویش آنها را بازسازی کند؛ به نحوی که در برخی موارد، از جمله همین نظریه عقل فعال میان نظریه ایشان و ارسطو تنها اشتراک لفظی باقی بماند. به نظر نگارنده، رفع اشکالات دیدگاه متافیزیکی ارسطو با توسل به دیدگاه سیتی و سپس انتساب نظریه اصلاح‌شده به خود ارسطو نوعی اجحاف در حق اساطین فلسفه اسلامی است؛ که موجب می‌شود ایشان فیلسوفانی غیراصیل و تنها شارح ارسطو معرفی شوند. واقعیت امر آن است که دیدگاه ارسطویی درباره عقل و نحوه حصول معقولات و نیز نقش حس در فرآیند حصول معرفت و برخی موارد دیگر دارای نقائص و اشکالات بنیادینی است که تنها با بیان سیتی قابل رفع است. نگارنده بر آن است که ابن‌سینا و فارابی برخلاف تصور برخی، هر چند که از فلسفه ارسطو بهره‌ها برده‌اند ولی مفسران ارسطویی نیستند. ایشان فیلسوفانی اصیل و مبتکر و صاحب نظام فلسفی خاص خودند. نظریه اشراقی ابن‌سینا و فارابی درباره عقل فعال که آن را مفارق و واجب‌الصور معرفی می‌کند به جز شباهت نام عقل فعال با ارسطو (که اساساً همین لفظ مشترک را نیز ندارد) و تابعان مشابهی او (که واضع این لفظند) هیچ نسبت مشترکی ندارد. این نظریات درخشان و راهگشا را در عالی‌ترین سطح خود تنها در فارابی و ابن‌سینا می‌توان پی‌جو بود. این مقاله مجال پرداختن به این بحث را ندارد، ولی بی‌تردید پایان آن می‌تواند نقطه آغاز پژوهش درباره چنین ادعاهایی باشد.

_____، مبحث عن القوى النفسانية، به ضمیمه احوال النفس، به اهتمام احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، دار البیبلون، ۱۹۵۲ م.

ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.

_____، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.

افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چهار جلد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲.

داودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

_____، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ترجمه ابراهیم دادجو، ج ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

Aristotle, *Complete Works*. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Aquinas, *the philosophy of Thomas Aquinas, Introductory Readings*, Selected & Edited by Christopher Martin, London & New York, Routledge, 1988.

Alexander of Aphrodisias, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias*, trans. by Athanasios P. Fotinus, Washington D.C. university press of America, 1979.

Brentano, Franz, "Nous poi tikos: Survey of Earlier Interpretations", in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum, eBook version pp. 313-329, 1995.

Caston, Victor, "Phantasia and Thought", in *A Companion to Aristotle*, Edited by Georgios Anagnostopoulos, Blackwell, pp. 322-334, 2009.

Cohen, Marc, "AristotleThinking", in *Lecture Note on Philosophy of Aristotle*, University of Washington:

<http://faculty.washington.edu/smcohen/433/AristotleThinking.pdf>

Davidson, Herbert, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect*, New York & Oxford, oxford university press, 1992.

Hammond, W. A., "The Significance of the Creative Reason in Aristotle's Philosophy", *the Philosophical Review*, Vol. 11, No. 3, pp. 238-248, 1902.

Ross, W. D., edition of Aristotle's "*Metaphysics*", Oxford, oxford university press, 1924.

Ross, W. D., "*Aristotle*", 5th edn. London, Methuen, 1949.

Themistius, *Themistius: On Aristotle's On the Soul*, trans. By Robert B. Todd, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

Wedin, M. V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۸۰-۶۷

تحلیل مسئله عنایت الهی در حکمت متعالیه صدرایی *

دکتر علیرضا خواجه گیر

استادیار دانشگاه شهرکرد

Email: a.khajegir@yahoo.com

چکیده

اصطلاح عنایت الهی در حکمت متعالیه صدرایی به معنای علم ذاتی الهی است که منشاء تحقق خارجی فعل و نظام احسن است. علاوه بر این علم الهی نیز مشترک بین صفات ذاتی و فعلی محسوب می‌شود. بنابراین مسئله عنایت الهی را نیز می‌توان از جهت ذاتی-علم الهی- و فعلی-نظام احسن- مورد تحلیل قرار داد. سئوالات اصلی این مقاله این است که اولاً، اگر این دو جنبه از عنایت الهی را مورد تحلیل قرار دهیم، با چه مسائلی در حکمت متعالیه در ارتباط‌اند. ثانیاً، این دو جنبه از معنای عنایت الهی در حکمت متعالیه چگونه اثبات می‌شوند. آنچه از تحلیل مذکور بدست می‌آید، این است که: از آن جهت که عنایت الهی با علم الهی مرتبط است، مسئله‌ای خداشناسی است و از آن جهت که با پیدایش نظام عالم هستی و کیفیت آن مرتبط است، مسئله‌ای جهان‌شناسی است. در نتیجه با در نظر گرفتن ارتباط این مسئله با علم الهی، مبحث کیفیت علم الهی و مراتب آن از طریق برهان بسیط الحقیقه به اثبات می‌رسد و با در نظر گرفتن ارتباط آن با نظام احسن و چگونگی سیستم جهان هستی، از طریق ترتیب افعال الهی و مراتب نظام هستی این مسئله تبیین می‌شود. این مقاله در صدد است ارتباط این دو جنبه از عنایت الهی را با مسائل مرتبط با آن در نظام فلسفی حکمت متعالیه با روش توصیفی تحلیلی مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

کلید واژه‌ها: عنایت الهی، علم الهی، مراتب وجود، نظام احسن، شر.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۶/۱۸؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۱۱/۰۱

۱- طرح مسئله

در حکمت صدرایی، حقیقت علم مانند حقیقت وجود، بسیط، مشکک و دارای مراتب حقیقی است، لذا علم الهی در حکمت متعالیه شامل مراتبی مانند: علم بسیط ذاتی، علم تفصیلی قضائی، علم قدری و محو و اثبات و وجود مادی می‌باشد. از طرف دیگر صفات واجب تعالی برخی به گونه‌ای هستند، که فرض ذات به تنهایی برای انتزاع آنها کفایت می‌کند و برخی به گونه‌ای هستند که فرض آن منوط به فرض غیر است و از مقام فعل واجب انتزاع می‌شوند، در نتیجه علم الهی نیز مشترک بین صفات ذات و صفات فعل است، لذا در علم ذاتی، متعلق به مقام ذات و عین الذات است، ولی در علم فعلی منتزاع از مقام فعل خداوند و عین فعل اوست. در سلسله مراتب علم الهی نخستین مرتبه همان علم ذاتی است، که عین ذات واجب می‌باشد، یعنی همان گونه که واجب به ذات خود عالم است، به همان علم ذاتی به جمیع ماعدا نیز عالم است. این مرتبه همان مرتبه‌ای است که به عنایت نیز تعبیر می‌شود. بنابراین عنایت الهی هم در مبحث مراتب علم الهی و هم در مسئله احسن بودن نظام هستی مطرح می‌شود.

عنایت از آن جهت که در مبحث احسن بودن نظام هستی مطرح می‌شود، به معنای اهتمام فاعل به فعلش است، تا آن فعل را به نیکوترین وجه تحقق دهد که در این معنا، عنایت مشتمل بر فاعلیت یا سببیت، علم فاعل به فعل و محبوب بودن فعل نزد فاعل است. اما از آن جهت که در مبحث علم الهی مطرح می‌شود، از نظر ملاصدرا همان مرتبه علم ذاتی می‌باشد، که عین ذات واجب است، یعنی همانگونه که واجب به ذات خود عالم است، با همان علم ذاتی، به جمیع ما عدی نیز عالم است. این علم عنایی علمی بسیط است که منشأ علوم تفصیلی عقلی-قضائیه و نفسی-قدر- است. به این معنا علم عنائی همان وجود حق است، از آن جهت که، موجودات عالم امکان با نظام احسن و اتم بر او منکشف می‌شوند، و همین علم ذاتی سبب وجود خارجی موجودات است، بنابراین نظام الهی اشیاء که در مرتبه ذات واجب قرار دارد، سبب تحقق نظام عینی آنها خواهد بود. در نتیجه نظام حاکم بر آفرینش استوارترین نظام است و از اتقان کامل برخوردار است. زیرا این نظام جلوه و رقیقه علم ذاتی واجب تعالی است، که ضعف و نارسایی را هرگز بدان راهی نیست.

اگر چه در تفکر صدرایی عنایت الهی همان علم ذاتی حق است که منشأ فعل و نظام احسن است، با این وجود ملاصدرا در آثار خویش برای اثبات این دو جنبه از عنایت از هر دو برهان لمی و انی استفاده کرده است. در برهان لمی تاکید بر قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و

تجرد و بساطت حق تعالی و سلسله مراتب هستی است و در برهان انی آثار صنع باری و اتقان و انتظام عالم هستی مورد استشهاد قرار گرفته است. با تاکید بر سلسله طولی مراتب هستی و استناد این سلسله مراتب در نظام علّی و معلولی و اثبات نظام احسن در هستی مسئله شر نیز در سیستم فلسفی صدرا قابل تبیین است. نکته قابل توجه در رویکرد حکمت متعالیه در بخش الهیات بالمعنی الاخص اینست که فوق العاده تحت تأثیر متون دینی است.

با توجه به اینکه عنایت الهی را می‌توان از دو حیث مورد تحلیل قرار داد، یکی از آن جهت که همان علم ذاتی الهی است، و دیگری از آن جهت که همان علم ذاتی الهی باعث پیدایش نظام احسن می‌شود، در این مقاله نیز ابتدا چگونگی این علم در مورد ذات حق مورد بررسی قرار گرفته و سپس مسئله نظام احسن و مسائل مرتبط با آن تحلیل و بررسی شده است.

۲- ارتباط عنایت الهی با مسئله علم الهی

۲-۱- صفات ذاتی و فعلی حق تعالی

از دیدگاه حکمت متعالیه هیچ کمال وجودی از وجود خداوند سلب نمی‌شود و واجب تعالی هر کمالی را مانند علم و قدرت که در هستی تحقق دارد، به گونه‌ای برتر و شریفتر در خود دارد و آن کمال به نحوی که شایسته ساحت عزت و کبریای الهی باشد، بر او حمل می‌گردد (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۶۵/۵). مقصود از اتصاف واجب تعالی به صفات کمالی، اینست که، واجب تعالی همه کمالات را واجد است و مفاهیمی که از کمال حکایت می‌کنند، با حذف حدود و قیود عدمی آن، بر او قابل حمل می‌باشند. زیرا صفات واجب یا ثبوتی است-مانند علم و قدرت- که به معنای ایجابی است و یا سلبی است که در حقیقت به همان صفات ثبوتیه بر می‌گردد (طباطبائی، نهایه الحکمه، ۲۸۳؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۱۸/۶). صفات ثبوتیه نیز گاهی مانند صفت حیّ و علم حقیقی است، و گاهی مانند عالم و قادر اضافی است. صفات ثبوتیه حقیقی نیز گاهی حقیقی محض است، مانند، صفت حیّ و علم - علم به ذات واجب از صفات حقیقی محض است، علم به غیر، از صفات حقیقی ذات اضافه است- و گاهی مانند خالق و رازق حقیقی اضافی است (طباطبائی، نهایه الحکمه، ۲۸۴؛ صدرالدین شیرازی، همان، ۱۱۹). علاوه بر این صفات واجب تعالی برخی به گونه‌ای هستند که فرض ذات به تنهایی برای انتزاع آنها کفایت می‌کند، این نوع صفات را صفات ذاتی گویند. و برخی به گونه‌ای هستند که فرض آن منوط به

فرض غیر است و چون غیر حق تعالی، هر چه هست، فعل اوست، صفات فعلی، صفاتی خواهند بود که از مقام فعل واجب انتزاع می‌شوند (طباطبایی، همان، ۲۸۴). البته صفات فعلی واجب تعالی نیز همگی به صفت "قیوم" و در نهایت به صفت قدرت واجب تعالی بر می‌گردد (همان، ۲۸۷).

در فلسفه صدرایی وجود حق تعالی عین ذات اوست، و عیناً به نفس ذات و حقیقت وجودیه خویش مظهر جمیع صفات کمالیه است، بدون آنکه کثرت، انفعال قبول و فعلی در ذات وی لازم آید (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۵/۶-۱۴۴؛ الشواهد الربوبیه، ۶۲). پس هر کمال وجودی عین ذات حق تعالی است و چون وجود صرف و بسیط او هیچ تعددی را نمی‌پذیرد، در نتیجه هر کمالی در عین اینکه عین ذات الهی است، عین کمال دیگر است. و کثرت صفات ذاتی کثرت مفهومی است، اما دارای اتحاد مصداقی هستند (همان، ۱۴۵؛ طباطبایی، نهایه الحکمه، ۲۸۵). با توجه به این تقسیم بندی صفات الهی، مسئله علم الهی مشترک بین صفات ذات و صفات فعل است، لذا در علم ذاتی، متعلق به مقام ذات و عین الذات است و مانند ذات ازلی و سرمدی است، ولی در علم فعلی منتزع از مقام فعل خداوند و عین فعل اوست (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۳۱۹/۲).

۲-۲- مراتب علم حق تعالی به اشیاء

در نظام صدرایی، حقیقت علم همان حقیقت وجود می‌باشد، در نتیجه علم بسیط و مشکک بوده و دارای مراتب حقیقی است، بنابراین تقسیم حقیقت علم ممکن است، ثنائی، ثلاثی، رباعی و خماسی تصور شود. و هر کدام از ثنیه، تثلیث، تربیع یا تخمیس و مانند آن، مصححی دارد که برابر آن مصحح تقسیم خاص، قابل توجیه می‌باشد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ۴/۴۴۵). توجیه تقسیم ثنائی به این است که علم واجب، یا ذاتی است، که عین ذات است، یا فعلی است، که از مقام فعل او انتزاع شده و عین فعل وی محسوب می‌شود. چنانکه حکیم سبزواری علم واجب را دارای دو مرتبه می‌داند، مرتبه اول علم عنایه ذاتی در مقام خفا و غیب مطلق و دیگری علم فعلی در مقام ظهور و فعل است، اولی تفصیل در اجمال است - بسیط الحقیقه کل الاشیاء - دومی مقام اجمال در تفصیل است (سبزواری، شرح دعای صباح، ۵۶).

همچنین می‌توان مراتب هستی را اعم از واجب و ممکن به لحاظ ظرف وجود یا به ملاحظه چیزی که به متابه وعای وجودی است، به سه قسم سرمدی، دهری و زمانی تقسیم کرد؛ زیرا نسبت متغیر به متغیر زمان است، که در این ظرف سیال موجودات مادی قرار دارند،

نسبت متغیر به ثابت دهر است، که در این وعاء موجودات مجرد عقلی واقع‌اند و نسبت ثابت به ثابت سرمد است، که به مثابه وعاء برای واجب و اوصاف ذاتی اوست (همان، ۲۱۳). مبنای تقسیم رباعی نیز به این است، که هیچ موجودی خارج از اقسام چهارگانه الهی، عقلی، مثالی و طبیعی نمی‌باشد و اگر وجود مساوق علم بوده و علم همتای وجود باشد، درجات علم کمتر از چهار قسم مزبور نخواهد بود. همچنین صدرالمتألهین در تفسیر آیه الکرسی ذیل آیه "یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم" (بقره، ۲۵۵). مراتب علم باری تعالی را پنج مرتبه معرفی کرده که عبارتند از: ۱- علم تفصیلی در عین اجمال که عین ذات واجب است. ۲- قلم که عالم عقلی محیط به همه ماسواست. ۳- لوح محفوظ که عالم قضای الهی خواهد بود و حکم بر او جاری شده. ۴- لوح محو و اثبات. ۵- موجود مادی خارجی (صدرالدین شیرازی، تفسیر قرآن کریم، ۱۴/۴؛ همان، مبده و معاد، ۱۴۸).

البته صدرالمتألهین در بعضی از نوشته‌های دیگر دو مرحله دوم و سوم را ادغام کرده و مجموع آنها را یک مرتبه محسوب داشته و مراتب علم واجب را رباعی تقسیم کرده است (صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ۲۱۱/۳). سپس بیان می‌کند که علم واجب به غیر خود شامل چهار مرتبه علم بسیط ذاتی، علم تفصیلی قضائی و ام‌الکتاب، علم قدری و محو و اثبات، وجود مادی و جهانی می‌باشد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ۴۴۸/۴). علامه طباطبائی نیز در مورد مراتب علم حق تعالی معتقد است؛ مراتب علم الهی شامل عنایت، قضاء و قدر است، زیرا هر یک از این امور با مفهوم ویژه خود بر یکی از ویژگی‌های علم واجب تعالی صدق می‌کند (طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، ۲۹۲) که این بیان مطابق با بیان صدرا است (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۲۹۰/۶).

۲-۳- اثبات علم الهی به ذات و به اشیاء بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه

یکی از قواعدی که ملاصدرا در حل بسیاری از مسائل فلسفی از آن بهره برده و درک آنرا ناشی از توفیق الهی می‌داند (رک. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۱۰/۶). قاعده بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء و لیس بشیء منها است. اگرچه جایگاه اصلی این قاعده در بحث توحید است، اما ملاصدرا در مباحثی مانند رابطه وحدت و کثرت، معنای قرب و معیت، اتحاد نفس با قوای خویش از این قاعده استفاده کرده است. یکی از کاربردهای این قاعده در بحث علم الهی به ذات خویش و به اشیاء است، بر اساس این قاعده، علم خداوند به ذات خویش علم به کل اشیاء است، زیرا حقیقت بسیط باید کل اشیاء باشد.

همچنین بر این مبنا علم خداوند به ذات خویش، علم به همه ماسوی و مقدم بر همه اشیاء است. چون این علم در مرتبه ذات، بذاته قبل از اشیاء وجود داشته است.

بر مبنای این قاعده، اگر هویتی بسیط حقیقی شد، خواه وجود الهی، خواه وجود غیرالهی - چون عنوان کبری کلی است و از لحاظ عنوان و مفهوم اختصاصی به واجب ندارد - و از باب انطواء کثرت در وحدت واجد همه کمالات وجودی نباشد، به صورتی که واجد بعضی از آنها و فاقد بعضی دیگر باشد، هر آینه ذاتش تحصیل یافته از بود بعضی از اشیاء و نبود بعضی دیگر خواهد بود. پس ذات آن موجود، ولو بحسب تجزیه و تحلیل عقلی، مرکب از دو جهت مختلف خواهد بود، در حالیکه فرض بر این است، که او بسیط الحقیقه است و این خلف است. پس هر هویت بسیطه‌ای باید همه کمالات هستی را داشته باشد، زیرا فقدان بعضی از آنها با بساطت سازگار نیست (همان) چیزی که به عنوان موجود بسیط فرض شد، مانند واجب، اگر بعض انحاء کمال وجودی را دارا باشد و بعض دیگر از کمالات وجودی را فاقد باشد و مفهومی از مفاهیم کمال هستی بر او حمل بشود و مفهوم دیگر از همین سنخ بر او حمل نشود، - مثلاً مصداق الف باشد و مصداق ب نباشد، حیثیت "الف" بودن او عین حیثیت سلب "ب" نیست؛ چون مفهوم "الف" بودن امری وجودی است و مفهوم "باء" نبودن امری سلبی است - هرگز آن مفهوم وجودی عین این مفهوم سلبی نخواهد بود، در غیر این صورت لازم می‌آید که اثبات، عین سلب باشد و این لازم محال و باطل است و چون این دو حیثیت عین یکدیگر نیستند، قهراً مایه ترکیب‌اند و موجودی که در او این دو جهت صادق باشد، حتماً مرکب است و بسیط نخواهد بود (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ۱/۱۰۹).

بر مبنای این قاعده، هرچه در جهان هستی مفهوم موجود بر آن صدق می‌کند، خواه بالاصاله، مثل وجود، خواه بالعرض مثل ماهیت، مستند و متکی به مبدأ اول تعالی است؛ زیرا هر چه در معالیل است، باید در علت به نحو اعلی و اکمل باشد. از طرف دیگر هیچ یک از معانی امکانی و ماهوی بر واجب صادق نیست و وجود واجب وجود خاص هیچیک از ممکنات محسوب نمی‌شود، در عین حال او کل الاشیاء است. لذا حمل اشیاء بر واجب هم از نوع حمل رقیقت بر حقیقت است، نه حمل اولی ذاتی یا شایع صناعی که هر چه رقیقت دارد، بر حقیقت حمل می‌شود (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۵۰۹).

پس همانگونه که وجود حق تعالی با اینکه واحد است، کل موجودات است، بهمین ترتیب علم حق تعالی بذات خویش - که عین ذات اوست نه زائد بر ذات - علم به کل اشیاء است. چون چیزی خارج از ذات او نیست. و زمانی که ذات او کل اشیاء است و باید به ذات خویش

علم حضوری داشته باشد، پس ذات او با همان علم به خویش که عین ذات اوست -نه با علمی دیگر- به کل اشیاء علم دارد و معنای اینکه علم اجمالی سابق او بر افعالش، عین کشف تفصیلی است، همین است (سبزواری، غرالفرائد، شرح منظومه حکمت، ۵۲۵).

البته ملاصدرا با رویکرد عرفانی نیز به این مسئله پرداخته است. زیرا واجب تعالی منشأ انتزاع اسماء حسنی است، مثل علیم و قدیر و آنها نیز به نوبه خود منشأ پیدایش اسماء بعدی هستند. یعنی واجب تعالی مستجمع جمیع فضائل و خیرات است و این فضائل و خیرات نیز عین ذات او هستند، چون تمام این معانی از حیثیت ذاتیه او انتزاع می‌شوند و بر عین ذات وی نیز منطبق می‌گردند. پس تمام افعال حق ریشه در اوصاف ذات واجب دارند و تمام اوصاف کمالی از ذات او سرچشمه می‌گیرند (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۲۸۳/۶).

۲-۴- عنایت و علم ذاتی الهی

بنا بر آنچه گفته شد، مرتبه عنایت از نظر ملاصدرا همان مرتبه علم ذاتی است، که عین ذات واجب است، یعنی همانگونه که واجب به ذات خود عالم است، با همان علم ذاتی، به جمیع ما عدی نیز عالم است. از نظر او عنایت عبارتست از احاطه علم خدای تعالی به اشیاء آنچنان که هستند، احاطه کلی و جمعی که محلی برای آن نیست، چون علم خدای تعالی چیزی جز حضور ذاتش برای ذاتش نیست (صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ۲۱۴/۳). این علم عنایتی علمی بسیط است، که منشأ علوم تفصیلی عقلی و نفسی است. علوم تفصیلی عقلی همان مرتبه قضاء (ام الکتاب) است و علوم تفصیلی نفسی همان مرتبه قدر (کتاب محو و اثبات) است که بدهاء هم از آنجا نشأت می‌گیرد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ۳۴۹/۴). همانطور که بهترین دلیل از طریق برهان لمی برای اصل اثبات علم، همانا مجرد تام واجب و بساطت محض بودن اوست، نه مشاهده افعال متقن و نظم عجیب آفرینش، بهترین برهان برای اثبات نحوه علم و خصوصیت تأثیر آن در پیدایش نظام کیهانی نیز، تدبر تام در مجرد واجب از هر قید ماهوی یا مفهومی و تأمل کامل در بسیط الحقیقه بودن اوست. زیرا موجود بسیط الحقیقه نه تنها همه کمال‌های وجودی را واجد است، بلکه همه آن کمال‌ها هم نا متناهی‌اند و هم عین یکدیگرند و هم عین ذات واجبند (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ۴۵۴/۴).

۲-۵- رابطه عنایت الهی با قضاء الهی

قضاء در اصطلاح متکلمان خصوصاً اشاعره عبارتست از اراده ازلی حق که همواره به

اشیاء آنچه‌ان که هستند، تعلق می‌گیرد (حلی، کشف المراد، ۲۰۳). در اصطلاح حکما قضاء عبارتست از، وجود صور عقلی جمیع موجودات که از واجب الوجود به صورت ابداعی و بدون زمان صادر می‌شوند و این صور خارج از ذات و جزء عالم می‌باشند (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۲۹۲/۶). به معنای دیگری می‌توان گفت که اصطلاح قضاء نزد حکما همان علم حق تعالی است که به نظام احسن تعلق می‌گیرد و عبارت از حکم الهی در اعیان موجودات از احوال جاریه از ازل تا ابد بر آن نحو که هست (سجادی، شرح اصطلاحات عرفانی، ۳۷۴). بعد از مقام ذات، مقام قضاء است، که در این مرتبه ذات باری تعالی به همه چیز به نحو علم بسیط اجمالی علیم است. این مرتبه نسبت به مرتبه بعد «قدر» اجمالی است، ولی نسبت به مرتبه قبل تفصیلی است و این همان مرحله تجرد عقلی است. (صدرالدین شیرازی، مبدء و معاد، ۱۵۱). مرتبه قضاء از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود که ورای صور طبیعی و نفسانی می‌باشد، لذا همه موجودات و اشیاء علاوه بر صوری طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی‌ای هستند که به آن "قضاء" گویند.

از نظر صدرالمتألهین گاهی قضاء بر علم عنائی ذاتی اطلاق شده است، چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضاء اطلاق شده است. بنابراین اطلاق قضاء بر علم عنائی ذاتی نه مستلزم حصر قضاء در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضاء است؛ زیرا علم قضائی که لازم ذات واجب باشد، حتماً به قدم ذات-نه بالذات- واجب است (صدرالدین شیرازی، تفسیر قرآن کریم، ۹۱/۴). پس قضاء نه منحصر در علم ذاتی است، که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است، که خارج از ذات باشد، بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ۴۴۹/۴).

۳- عنایت الهی و نظام احسن

۳-۱- ترتیب افعال الهی یا مراتب نظام آفرینش

همانطور که بیان شد عنایت الهی با دو مسئله مرتبط است، عبارت دیگر عنایت الهی را می‌توان از دو حیث مورد تحلیل قرار داد، یکی از آن جهت که همان علم ذاتی الهی است، لذا ما نیز به تحلیل و چگونگی این علم در مورد ذات حق پرداختیم و دیگری از آن جهت که باعث پیدایش نظام احسن می‌شود، لذا جایگاه طرح بحث نظام احسن و مسائل مرتبط با آن در اینجا مطرح می‌شود.

نظام احسن بودن هستی به این معنا است، که نظام حاکم بر آفرینش استوارترین نظام است و از اتقان کامل برخوردار است. زیرا این نظام جلوه و رقیقه علم ذاتی واجب تعالی است، که ضعف و نارسایی را هرگز بدان راهی نیست. برای اثبات این مطلب از طریق ترتیب افعال الهی یا مراتب نظام آفرینش می‌توان استدلال کرد، زیرا وجود از جهت مجرد از ماده و عدم مجرد از ماده به سه عالم کلی تقسیم می‌شود، البته مقصود از وجود در تقسیم یاد شده، وجود امکانی است و شامل واجب تعالی نمی‌شود و مراد از کلی نیز در اینجا به معنای سعه و گستره وجودی است (طباطبائی، نهاییه الحکمه، ۲۴۵). این عوالم عبارتند از:

۱- عالم عقل، که در مقام ذات و در مقام فعل از ماده و آثار ماده مجرد است. علامه طباطبائی در تفسیر آیه "وان من شی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم، هیچ شیء نیست مگر آنکه خزائن آن نزد ماست و ما آن را فرو نمی‌فرستیم مگر به اندازه معلوم و مشخص" (حجر، ۲۱) می‌فرماید:

"این آیه با عمومیتی که دارد بیانگر آن است که همه موجودات این جهان نزد خداوند متعال، وجودهای گسترده و نامحدود و بی اندازه دارند، زیرا ظاهر آیه آن است که اندازه همراه با تنزیل و پایین آمدن پدید می‌آید و چون این خزائن دستخوش زوال و تغییر نمی‌شود، پس این خزائن الهی مافوق این عالم مشهودند" (طباطبائی، المیزان، ۳/۱۲- ۱۴۰).

۲- عالم مثال، که در این عالم موجوداتی مجرد، اما با ویژگی و خصوصیات اجسامی که در عالم ماده و طبیعت است و در نظامی شبیه به نظام موجودات عالم ماده هستند، وجود دارند. ۳- عالم ماده و قوه؛ موجوداتی که در عالم ماده هستند، یک نحو تعلق و وابستگی به ماده دارند و این تعلق به ماده یا بصورت ذاتی است، مانند صورت‌های طبیعی و یا فقط بصورت فعلی وابسته به ماده می‌باشند، مانند نفوس، ویژگی این عالم آن است که حرکت و تغییر جوهری و عرضی سراسر آن را فرا گرفته است (طباطبائی، نهاییه الحکمه، ۲۴۵).

بنابراین وجود شیء از دو حال بیرون نیست، یا مشوب به قوه و استعداد است، یعنی به گونه ای است که همه کمالات اولی و کمالات ثانوی ممکن الحصول از آغاز وجودش برایش حاصل نیست، بلکه در اثر حرکت جوهری و عرضی به تدریج به این کمالات دست می‌یابد و یا آن وجود به گونه ای است، که همه کمالات اولی و ثانوی ممکن الحصول را در آغاز آفرینش واجد می‌باشد، لذا امکان ندارد، کمالی را نداشته باشد و سپس آن را بدست آورد. نوع اول همان عالم ماده است، و نوع دوم نیز یا از ماده مجرد است ولی آثار ماده را مانند کیف و

کم و غیره واجد می‌باشد، و یا هم از ماده و هم از آثار ماده میرا و مجرد است، که اولی عالم مثال و دومی عالم عقل را تشکیل می‌دهد (طباطبائی، نهاییه الحکمه، ۳۰۹).

ترتیب میان این سه عالم، یک ترتیب طولی است، که از رابطه علیت و معلولیت میان آنها ناشی می‌شود، بدین صورت که مرتبه عقلی بلاواسطه معلول واجب تعالی است، و خودش واسطه در آفرینش عالم مادون، یعنی عالم مثال می‌باشد (همان). مرتبه مثال معلول عقل و علت برای مرتبه ماده و مادیات می‌باشد، بنابراین مرتبه وجود عقلی برترین مراتب وجود امکانی و نزدیکترین آن به واجب تعالی است، و نوع عقلی چون مجرد از ماده است، یک فرد بیشتر ندارد. نظام حاکم بر مرتبه وجود عقلی در واقع سایه و جلوه نظام ربانی است، که در عالم ربوبی - عالمی که همه زیبایی‌ها و کمالات را در بر دارد - مستقر است. بنابراین نظام عقلی نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است، و در مرتبه بعد نظام مثالی قرار دارد، که سایه و جلوه نظام عقلی است، و به دنبال آن نظام مادی است، که سایه عالم مثال می‌باشد، در نتیجه، نظام فراگیر عالم نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۵۶/۷). علاوه بر این، نظامهای موجود در عوالم سه گانه مطابق و هماهنگ با هم است، اگر چه هر عالمی، نظامی مناسب با مرتبه وجودی خود دارد؛ از این رو در عالم مثال یک نظام مثالی شبیه به نظام عالم ماده، اما شریف تر از آن تحقق دارد، همچنین در مورد عالم عقل نیز نسبت به عالم مثال این قانون حکمفرماست (طباطبائی، نهاییه الحکمه، ۳۱۵).

۳-۲- ارتباط عنایت الهی و نظام احسن

فاعلی که از روی علم و آگاهی کار می‌کند، و بدون علم به یک فعل علیت نسبت به آن فعل تام نبوده، آن فعل را ایجاب نمی‌کند، اگر خودش ناقص باشد و به واسطه فعلش استکمال یابد، در این صورت هرگاه نیازش به کمالی که از فعلش می‌جوید، قوی و شدید باشد، اهتمامش بدان فعل افزون گشته، نسبت به انجام آن فعل امعان و توجه کافی مبذول خواهد داشت، و آن را به گونه ای می‌آورد که همه ویژگی‌هایی را که در استوار ساختن و فراهم آوردن همه منافع آن فعل می‌توان لحاظ نمود، در بر داشته باشد. برخلاف فاعلی که کمال مترتب بر فعل را کوچک و غیر ضروری می‌بیند، و نتایج حاصل از فعل برایش بی اهمیت و قابل اغماض می‌باشد، این معنا همان عنایت به معنای نظام احسن است (طباطبائی، نهاییه الحکمه، ۳۰۸). از تحلیل فوق دانسته می‌شود که این جنبه از عنایت عبارت است از، اهتمام فاعل به فعلش تا آن فعل را به نیکوترین وجه تحقق دهد و مبتنی بر سه امر است. ۱- فاعلیت یا سببیت ۲- علم فاعل به فعل ۳- محبوب بودن فعل نزد فاعل. البته باید توجه داشت که

محبوب بودن فعل نزد فاعل در موجوداتی چون حیوان و انسان که با فعل خویش نیازهای وجودی خود را برطرف می‌سازند و بدین وسیله به کمالات ثانوی خود دست می‌یابند، به خاطر منافی است، که از فعل عایدش می‌گردد، اما در مجرد تام - واجب تعالی - که ذاتاً همه کمالات ممکن الحصول برایش حاصل است، حب به فعل به تبع حب به ذات و غایت مجرد تام در واقع ذات خودش است، و منافع موجودات مادون برای او مقصود بالتبع می‌باشد (همان، ۹-۳۰۸).

بنابراین علم عنایی از این جهت، عبارت است از اینکه فاعل اشیاء قبل از آفرینش اشیاء به همه آنها ذاتاً عالم باشد و همین علم علت ایجاد اشیاء باشد (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۲۹۰/۶). بنابراین نظام الهی اشیاء که در مرتبه ذات واجب قرار دارد، سبب تحقق نظام عینی آنها خواهد بود (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۵۷/۷).

در مورد اثبات عنایت واجب تعالی به این معنا نسبت به خلق باید افزود، ذات واجب تعالی غنی و واجد همه کمالات وجودی است، از این رو با فعل خود استکمال نمی‌یابد و همه موجودات فعل واجب تعالی است، و غایت او در به وجود آوردن موجودات، همان ذاتش است، اما از آنجا که او در مرتبه ذات، به هر شیء ممکن که در او جای دارد، عالم است و علم او که عین ذاتش است، علت ایجاد موجودات می‌باشد، لذا فعل او همانگونه که معلوم اوست، تحقق می‌یابد، بی آنکه هیچ ویژگی ای از آن مورد اهمال قرار گرفته باشد، و این در حالی است که علم الهی همه چیز را در بر می‌گیرد. بنابراین واجب تعالی عنایت به خلق خود دارد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ۳۰۹).

البته گاهی هم برای اثبات عنایت به این معنا با برهان انی از طریق نظم و نظام فراگیر و حاکم بر همه موجودات و وحدت و انسجام بین اجزاء موجودات و نظام ویژه ای که در هر یک از انواع جاری است و نیز نظم و ترتیبی که در تک تک افراد هر نوع مشاهده می‌شود، عنایت واجب تعالی نسبت به خلق را می‌توان تأیید و تصدیق کرد. اگر در هر یک از این امور با تأمل بنگریم، مصالح و منافی را در آفرینش خواهیم یافت، که شگفتی برانگیز است و هر چه دقیق‌تر و عمیق‌تر بنگریم به آثار و فواید تازه و روابط شگفتی دست می‌یابیم، که آدمی را حیران و سرگردان کرده، و دقت هر چه بیشتر آفرینش و استواری آن را نمایان می‌سازد (طباطبائی، نهایه الحکمه، ۳۰۹؛ رک. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۵۴/۷).

همچنین ارتباط بین مسئله شر و نظام احسن و عنایت الهی به آن در عالم هستی نیز تبیین می‌شود، زیرا با پذیرش مسئله خیر بودن وجود نفسی اشیا، تمامی اشیائی که متعلق خلق و ایجاد قرار گرفته، و یا ممکن است، قرار بگیرند، وجود نفسی شان - وجودشان بدون اینکه اضافه به چیزی داشته باشد - خیر است، به طوری که اگر به فرض محال فرض کنیم شری از شرور، متعلق خلقت و ایجاد قرار گرفته و موجود شود، پس از موجود شدنش حال سایر موجودات خواهد بود، یعنی دیگر اثری از شر و قبح در آن نخواهد بود، مگر اینکه وجودش اضافه و ارتباط به چیز دیگری داشته باشد، و در اثر این ارتباط نظامی از نظام‌های عادلانه عالم وجود را فاسد و مختل سازد، و یا باعث شود، عده ای دیگر از موجودات از خیر و سعادت خود محروم شوند. اینجاست که شرهایی در عالم پدید می‌آید. این آن معنایی است، که آیه شریفه: ((الذی احسن کل شیء خلقه، آن کسی که هر چه آفرید نیکویش آفرید)) (سجده، آیه ۷) و آیه: ((تبارک الله رب العالمین، بسیار پر خیر است خداوندی که برای عالمیان یگانه پروردگار است)) به آن اشاره می‌کند (اعراف، آیه ۵۴).

عالم خلقت با همه وسعتی که در آن است تمامی اجزایش به یکدیگر مربوط و مانند یک زنجیر اولش بسته و مربوط به آخرش می‌باشد، به طوری که ایجاد جزئی از آن مستلزم ایجاد و صنع همه آن است، و اصلاح جزئی از اجزاء آن به اصلاح همه آن مربوط است، و این ارتباط لازمه اش این نیست که جمیع موجودات مثل هم باشند، بلکه حکمت الهی اقتضاء دارد که این موجودات از نظر کمال و نقص، و وجدان مراتب وجود و فقدان آن، و قابلیت رسیدن به آن مراتب و محرومیت از آن مختلف باشند (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۳۴۱/۷). بنابراین شرور موجود در عالم ماده در واقع از لوازم وجود ماده ایست، که قابلیت صور گوناگون و کمال‌های متنوع و مخالف هم را دارد، اما این شرور، هر چه باشد، در مقایسه با خیر فراوانی که در کنارش است، بسیار اندک است و این شرور ناچیز لازمه خیر فراوانی است که اشیاء واجد آنند (طباطبائی، نهایه الحکمه، ۳۱۲).

از نظر صدرا اینکه خداوند می‌فرماید: بگو همه چیز از جانب خداست « یعنی خیر و شر هر دو از جانب خداست و نفرموده که از خداست، این آیه اشاره به این دارد که خیر تمامی از خداست، زیرا خیر وجود است و معنای اینکه می‌گوئیم شر از جانب او سرچشمه می‌گیرد، یعنی از فعل او سرچشمه می‌گیرد نه از ذات او (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۵۴۸). و اینکه خداوند می‌فرماید: بگو به پروردگار فروزنده صبحدم پناه می‌برم، از شر آنچه که آفرید (فلق، ۱ و ۲). در این آیه اضافه و نسبت شر را از جانب عالم خلق و آفرینش قرار داده، یعنی از

آنچه که عالم عناصر از آن سرچشمه گرفته، که عالم عناصر خود منشاء و اصل شر است، و شر را به عالم امر که تمامش خیر است، نسبت نداد. پس آیه دلالت دارد بر اینکه عالم خلق ریشه شر است (همان، ۵۴۹).

۴- نتیجه گیری

مسئله علم الهی مشترک بین صفات ذات و صفات فعل است، لذا علم ذاتی، متعلق به مقام ذات و عین الذات است و علم فعلی متعلق به مقام فعل است. عنایت الهی را نیز می توان از این دو جنبه مورد تحلیل قرار داد. اگر عنایت الهی را از آن جهت که علم ذاتی الهی است، در نظر بگیریم؛ صورت علمی است که علت ایجاد کننده معلوم است، که البته این معنای از عنایت بر علم ذاتی واجب تعالی منطبق می شود و عین ذات اوست. این علم عنایی علمی بسیط است که منشأ علوم تفصیلی عقلی - قضاء - و نفسی - قدر - است. البته گاهی قضاء بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است، چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضاء اطلاق شده است. اطلاق قضاء بر علم عنائی ذاتی نه مستلزم حصر قضاء در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضاء است؛ زیرا علم قضائی که لازم ذات واجب باشد، حتماً به قدم ذات - نه بالذات - واجب است. اما اگر عنایت الهی را از آن حیث که مربوط به نظام احسن بودن هستی می شود، در نظر بگیریم، در این صورت عنایت به معنای اهتمام فاعل به فعلش است، تا آن فعل را به نیکوترین وجه تحقق دهد، که در این معنا، عنایت مشتمل بر فاعلیت یا سببیت، علم فاعل به فعل و محبوب بودن فعل نزد فاعل یا رضایت فاعل از فعل می باشد. عنایت در این مرتبه از صفات فعلی واجب تعالی است. در این مرتبه با توجه به سلسله مراتب عالم هستی که مترتب بر یکدیگر هستند و از عالم عقلی تا عالم مثالی و مادی را شامل می شود، از آنجاکه نظام حاکم بر مرتبه وجود عقلی در واقع سایه و جلوه نظام ربانی است، که در عالم ربوبی مستقر است؛ بنابراین نظام عقلی نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است، و در مرتبه بعد نظام مثالی قرار دارد، که سایه و جلوه نظام عقلی است، و به دنبال آن نظام مادی است، که سایه عالم مثال می باشد، در نتیجه، نظام فراگیر عالم نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است. در نتیجه وجود شر نیز در عالم هستی بالذات نیست، بلکه بالعروض و لازمه حرکت استکمالی و خیر کثیر آن است.

منابع

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۳، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۳۶۹.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- _____، تفسیر موضوعی قرآن کریم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۵.
- _____، ریح مختوم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵.
- سجادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۷۰.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، قم، ۱۴۱۶.
- _____، شرح دعای صباح، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- _____، غرر الفرائد، شرح منظومه حکمت، تحقیق مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، انتشارات مولی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- _____، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶.
- _____، تفسیر سوره اعلی، ترجمه و تعلیق محمد خواجهی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳.
- _____، شرح اصول کافی، ج ۳، مؤسسه مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- _____، مبداء و معاد، ترجمه احمد بن محمد اردکانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، مکتب المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
- _____، تفسیر قرآن کریم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۴.
- _____، تفسیر آیه مبارکه نور، ترجمه و تصحیح محمد خواجهی، نشر مولی، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، نهایه الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۷۸.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۸.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۰.
- نصیرالدین طوسی، ابی جعفر محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ق.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۸۱-۹۵

گزینش نظریه ارجح در میان نظریات ملاصدرا پیرامون علم به مادیات و در مادیات*

الهه زارع

دانشجوی دکترای حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

Email: elahezare@gmail.com

دکتر جهانگیر مسعودی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ja_masoodi@yahoo.com

چکیده

ملاصدرا در باره علم حضوری در باب وجودهای مادی دارای سه رویکرد متفاوت است. ایشان در مواضع بسیاری امور جسمانی را که شامل انواع اجسام و اعراض می‌باشند، از حوزه علم حضوری خارج می‌داند و معتقد است آنها نه نزد خود حضور دارند نه نزد واقعیت دیگری حضور می‌یابند و نه واقعیت دیگری نزد آنها امکان حضور دارد. ایشان بنا به مبنایی دیگر معتقد به معلوم واقع شدن مادیات نزد علت مجردشان هستند. اما بنا بر رویکرد سوم در مواضع متعدد دیگر برای کلیه موجودات ادراک و شعور قائل شده‌اند. وی در این دیدگاه، علم و وجود را مساوق می‌داند. بعلاوه به نظر ایشان حضور، شرط علم و در واقع همان حقیقت علم است. مجرد هم شرط حضور است. بنابراین لازم می‌آید امور جسمانی هم دارای نوعی علم حضوری و مجرد باشند، پس هم می‌توان از فرض وجود معلوم در نزد آنها سخن گفت و هم از فرض معلوم واقع شدن آنها به علم حضوری.

در این نوشتار سعی ما بر این بوده است. که بنا به تعاریف و مبانی ای که ملاصدرا در مورد علم ارائه داده‌اند، مواضع ایشاندر این امر را مورد تفکیک قرار داده و در نهایت به بررسی این امر بپردازیم که کدام سخن صدرا را می‌توانه نحو مستدل نظر نهایی و دقیق ایشان در این مساله قلمداد کرد. بنا بر دلایل ارایه شده در پایان مقاله نظریه و رویکرد سوم ترجیح داده شده است.

کلید واژه‌ها: وجود، مجرد، علم حضوری، علم حصولی، وجودهای مادی.

مقدمه

علم حضوری نخستین بار در کلمات فلاسفه نخستین اسلامی نظیر بوعلی در مباحثی نظیر اتحاد عاقل و معقول در علم نفس به نفس و قوای آن مطرح شد. فخرالدین رازی در المباحث المشرقیه فصلی گشوده است تحت عنوان «فی أنّ تعقل الشیء لذاته هو نفس الذات و أنّ ذلك حاضر ابدا» که در این عنوان از واژه «حضور» استفاده شده است. علاوه بر این وی در آثار خود به تبیین، تشریح، اقسام و مراتب علم حضوری پرداخته است (فخرالدین رازی، ۷۵ - ۸۰). تفتازانی، نیز در نگاهته‌های خویش به مباحثی در مورد علم حضوری توجه کرده است (تفتازانی، ۲۹۹ و ۳۰۰). شیخ اشراق چیستی علم حضوری را به طور جامع و مفصل عرضه کرد و مراتب دیگری برای آن در نظر گرفت (رک. شهاب الدین سهروردی، تلویحات، ۷۰ به بعد). اما صدرالمألهین شیرازی بود که بیش از حکیمان و متکلمان دیگر مباحث علم حضوری را گسترش داد. و فیلسوفان و مروجان حکمت نوصدرایی نیز در دوران معاصر با توجه به چالش‌های نوین معرفت‌شناسی و فلسفی، علم حضوری را به صحنه آورده و کارکردهای آن را تبیین کرده‌اند.

قلمرو علم حضوری

در این که موجود مجرد، به نفس ذات خود برای خود حاضر است، اتفاق نظر وجود دارد اما این پرسش قابل طرح است که آیا علم حضوری موجود مجرد، منحصر در علم به ذات خودش است یا قلمرویی فراتر دارد؟ حکمای مشاء برخلاف حکمای اشراق و حکمت متعالیه، اعتقاد دارند که علم حضوری موجود مجرد، منحصر در علم به ذات است. بنابراین حکمای مشاء به علم حضوری مجرد به معلول یا علت خود قائل نیستند. درحالی‌که، حکمای اشراق و متعالیه به آن معتقد هستند.

در میان حکمایی که به علم حضوری مجرد به علت یا معلول خود باور دارند، اختلاف نظرهای دیگری مشاهده می‌شود. به این ترتیب که آیا در علم حضوری مجرد به علت یا معلول خود، مجرد آن علت یا معلول ضروری است یا خیر؟ در علم موجود مجرد به علت خود، مجرد دو طرف محفوظ است، اما در علم موجود مجرد به معلول خود، که چه بسا آن معلول مادی باشد، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا موجود مجرد به معلول مادی خود علم حضوری دارد یا خیر؟ و دیگر اینکه آیا مادیات می‌توانند نسبت به علت مجرد خود علم حضوری داشته باشند؟

از نظر ابن سینا، مادی بما هو مادی متعلق ادراک حضوری واقع نمی‌شود، بلکه برای ما آدمیان، علم به مادیات از طریق صور حسی آنها حاصل می‌شود و سپس ذهن از طریق تجرید آن صور، به صور کلی عقلی نائل می‌گردد. به این ترتیب، بر همین اساس است که ابن سینا علم باری تعالی به جزئیات را به نحو کلی و از طریق علم به علل و اسباب آنها می‌داند. بنابراین ابن سینا اساس این علم را حصولی و از طریق صور مرتسمه می‌داند.

او برای توضیح نظر خود از مثال علم منجم به کسوف خسوف بهره می‌برد، زیرا منجم از راه شناخت علل و برحسب محاسبات به حادثه کسوف جزئی پی می‌برد. بیان ابن سینا در اشارات و التنبیهاات چنین است: امور جزئی گاه مورد ادراک واقع می‌شوند. به طوری که، کلیات مورد ادراک واقع می‌شوند ... فی المثل کسوف جزئی، گاه به حسب احاطه عقل به اسباب و علل جزیی آن مورد ادراک واقع می‌شود (ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ۲۸۵ و التعلیقات، ۲۴-۲۵).

شیخ شراق برخلاف ابن سینا ضرورت مجرد بودن معلوم را لازم ندانسته‌اند. این نتیجه را می‌توان از استدلال‌هایی که در باب نحوه ادراک نفس و علم باری تعالی استنباط نمود: «اگر نفس، بدن و قوای و همو خیال خود را از طریق صورت ادراک کند، با توجه به این که صورت، کلی است، پس نفس باید محرک بدن کلی و مستعمل قوای کلی باشد و در این صورت ادراک بدن و قوای جزئی خود را نکرده است. پس لازم آید که انسان بدن خاص خود و قوای مخصوص خود را درک نکند. درحالی که، چنین نیست (شهاب‌الدین سهرودی، *المشارع و المطارحات*، ۴۸۴-۴۸۵). در تحلیل علم باری تعالی به جزئیات نیز به حضور خود اشیا در نزد حق تعالی معتقد است، زیرا خداوند مبدأ و مسلط بر همه چیز است (همان، ۷۲-۷۳).

علم حضوری به مادیات از نظر صدرا

ایشان در مواضعی معلوم واقع شدن مادیات نزد وجود مجرد را نفی کرده است. و بر این اساس نظریه شیخ اشراق را مورد انتقاد قرار می‌دهد: «چنانچه در بسیاری از مواضع این کتاب مبرهن ساختیم، هیچ جسمی از اجسام طبیعی و صور مادی و هیأتان مدرک بالذات واقع نمی‌شوند و برای آنها حضور جمعی نزد چیزی محقق نمی‌شود، مگر از طریق مثال‌های حسی یا عقلی آنها. از این رو، حکما برآنند که ادراک این امور از طریق صورت متزع از آنها است و نه به نفس وجود آنها (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۲۵۹/۶-۲۶۰). به این ترتیب، از نظر ملا صدرا وجود اکوان مادی ظلمانی، از مراتب علم حق تعالی محسوب نمی‌شوند و

اصولا این وجودات وجود ادراکی نیستند (همان، ۲۹۵/۶-۲۹۶).

و از طرفی برای مثال در بحث علم خداوند به جزئیات مادی آن را، مانند فاعلیت خداوند دانسته و جهت ایجاد اشیا و جهت علم به آنها را واحد می‌داند. پس وجود اشیا برای حق تعالی، عین علم باری تعالی به آنها است (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ۴۱). ملاصدرا در این بیان، وجود علمی آنها را مشروط به صور علمی آنها نکرده است. یا در بیان علم آن را از قبیل کمالات وجودی می‌داند و معتقد است که هر جا وجود هست، به همان میزان علم و قدرت و اراده است. پس هر جا وجود قوی‌تر باشد، این صفات قوی‌تر و هر جا ضعیف‌تر باشد این صفات ضعیف‌تر هستند (رک. صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه العقلیه*، ۵۱۰/۳). همان گونه که اشاره شد صدرا در باب علم حضوری به مادیات و در مادیات چند نظریه متفاوت ارائه داده‌اند که ما بنا به تعاریف ایشان از علم، آنها را در قالب سه رویکرد بیان کرده و بعد از تحلیل هر رویکرد یک نظر را به عنوان نظر نهایی و ادق صدرا در این باب ارائه می‌نماییم.

رویکرد اول: علم، حضور مجرد نزد مجرد است

بر اساس این رویکرد، علم تعریف می‌شود به «حضور مجرد نزد مجرد». شرط تحقق علم حضوری حضور و شرط تحقق علم حصولی حضور همراه با انطباق است. همان طور که حضور شرط علم و در واقع همان حقیقت علم است، مجرد هم شرط حضور است. «العلم عبارة من نحو وجود امر مجرد عن ماده» (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۲۹۴/۳). صدرا در «المبدا والمعاد» در تعریف علم می‌گوید: «به گواهی و تایید تحقیقات گسترده و حدس صحیح و فطرت سلیم و در پرتو تلاش و تتبع و تجارب، این مطلب محقق و مبین می‌گردد که علم عبارت است از حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن برای امر مجردی که مستقل در وجود باشد». (صدرالدین شیرازی، *مبدا و معاد*، ۱۷۳) بر این اساس علم مساوق با حضور است. چنانکه در علم حصولی عالم با دو معلوم مواجه است: ۱- معلوم با واسطه، یا معلومی که به سبب معلوم بودن علمی مغایر خود معلوم است، که آن را «معلوم بالعرض» می‌گویند که این همان معلوم به علم حصولی است. ۲- معلوم بی واسطه، یا همان خود واقعیت علم که خود به خود و بدون واسطه علم دیگری معلوم است، که به آن معلوم بالذات می‌گویند. معلوم بالذات خود، معلوم به علم حضوری است نه حصولی و فقط در مقایسه با معلوم بالعرض به حصولی و حضوری تقسیم می‌گردد. مانند تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه،

واحد و کثیر، سیال و ثابت... بنابراین هر علمی، فی نفسه حضوری است و فقط در مقایسه با واقعیت دیگری ممکن است حصولی باشد و صورت‌های اجسام مادی وجوداتی مجرد در نفس ما هستند و خود اجسام مادی وجوداتی غیر مجردند و لذا ما به صور اجسام مادی علم بی واسطه و حضوری داریم و به خود آنها با واسطه این علم حضوری، یک نوع علم حصولی می‌یابیم. علم مساوق با حضور است و مقصود از حصولی بودن آن جز انطباقش بر واقعیتی مغایر خود نیست یعنی علم حصولی نیز نوع خاصی از علم حضوری است که به اعتبار حقیقتش که حضور در نزد نفس است علم حضوری نامیده می‌شود و همان علم را به اعتبار اینکه صورتی حاکی از عالم خارج است، علم حصولی نامیده می‌شود. بر اساس این تعریفهم شرط هر گونه عالم بودن و هم شرط هر گونه معلوم بودن حضور است و در غیر این صورت علم و ادراک تحقق نخواهد یافت. بنابراین اجسام و و اعراض آنها از حوزه حضور و علم حضوری بیرون‌اند. صدرا در مواضع بسیاری امور جسمانی که شامل انواع اجسام و اعراض آنها را از حوزه علم حضوری خارج می‌داند. آنها نه نزد خود حضور دارند نه نزد واقعیت دیگری حضور می‌یابند و نه واقعیت دیگری نزد آنها امکان حضور دارد.

«ماده‌های جسمانی که متعدّد و با حالات دگرگون محقّق می‌شوند، به دلیل غرق بودن در عدم‌ها، امکان‌ها و ظلمت‌ها، اهلیت برای معلوم واقع شدن ندارد، و نیز دلیل واقع شدن اسم وجود برای آنها نظیر زمان و حرکت است..... و اطلاق وجود برای آنها نوعی مجازگویی و تشبیه است» (صدرالدین شیرازی، *اسفار الاربعه*، ۵۰۱/۳). تصریح ملاصدرا چنین است که «مادیات در نزد مبادی خود نیز هیچ‌گونه انکشاف ندارند، مگر به وسیله انوار علمی متصل به آنها که در حقیقت تمام ماهیات موجود آنها است». (همان، ۱۶۴/۶).

حال سؤال این است که در مراتب تشکیکی موجودات عالم، چرا آخرین درجه یعنی موجود مادی، از حیث معلومیت ساقط شد؟ جواب ملاصدرا مطابق این رویکرد این است که صرف موجود بودن برای مدرک شدن کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید موجودی باشد که دارای وضع نیست. ماده ملاک غیبت است چون از خودش غائب است و هر جزء ماده نمی‌تواند نزد جزء دیگر حاضر باشد. وجود ضعیف ماده چون از خود غایب است، به طریق اولی برای دیگری و غیر از خود حاضر نیست؛ یعنی ماده عالم نیست و از همین روی، معلوم نیز نمی‌تواند باشد.

صدرالمتألهین در فصل تحقیق معنی علم، آن را وجود غیر آمیخته به عدم می‌داند و می‌گوید چون جسم و جسمانی وجودی خالص از عدم ندارند، متعلّق علم واقع نمی‌شوند؛ زیرا هر جزئی از اجسام اقتضای عدم دیگر اجزا را دارد، یعنی نافی آن‌هاست، چون هر جزئی

از جسم جزء دیگری از آن نیست و کل آن هم نیست به عبارت دیگر، می‌توان گفت چون ماده بسیط نیست و مرکب از اجزاست و هر جزوی از آن به دیگر اجزا تنه می‌زند و مستقل از آن‌هاست، یعنی کل، اجزا نیست و اجزا هم کل نیستند و هر جزوی، جزو دیگر نیست، پس هر کدام مقتضی عدم دیگری است و مقصود صدرالمألهین از آمیختگی نیستی در جسم همین است. این را وی غایت ضعف وجود می‌داند و می‌گوید وجود ماده به نحوی است که در وجود او قوت عدم اوست. چنین وجودی شایستگی معلوم واقع شدن را ندارد. (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۲۹۷/۳-۲۹۸).

و همین طور به خاطر زمانمند بودن ماده، و نداشتن وجود جمعی و آمیختگی با عدم، صورت حضوری برای خود ندارد؛ بنابراین از خود غایب است و چون حضور چیزی برای چیز دیگر فرع حضور او برای خودش است، پس ماده از دیگری هم غایب است (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۱۵۰/۶). به دیگر سخن، ماده، چون مکان‌مند است و زمان‌مند، مدرک چیزی نیست و این باعث می‌شود برای خود حضور نداشته باشد و علم هم همان حضور است.

علامه طباطبایی در حاشیه می‌گوید: چون ماده متحرک به حرکت جوهری است و جمیع اجزایش مجتمع الوجود نیستند، پس بعضی از آن از برخی دیگر غایب است و مجموع، از ابعاض و جزییات واقع در هر زمان پنهان است (همان).

علامه طباطبایی برای توضیح عدم قابلیت حضور ماده، در تعلیقات *اسفار اربعه*، این‌گونه نوشته است «همانا ماده و هم‌چنین مادیات که عبارت از اجسام و جسمانیات باشند، به ذات خودشان از حضور خودداری می‌کنند، پس در مقام ذات، نه عالم هستند و نه معلوم، پس سرایت علم در جمیع موجودات و این که اجسام و جسمانیات عالم هستند، به معنای این است که صورت‌های مثالی و عقلی آنها - که کمال فعلی‌شان است - به خودشان و غیرشان عالم است، و معنای علم به آنها، علم به صورت‌های مثالی و عقلی آنهاست؛ یعنی خودشان نه عالم‌اند و نه معلوم» (صدرالدین شیرازی، *اسفار الاربعه*، ۱۵۳/۷). بنابراین بنا به این رویکرد و تعریف نسبت به علم، مادیات نه می‌توانند عالم باشند و نه معلوم واقع شوند.

رویکرد دوم: علم حضور شی لمجرد است

بر اساس این رویکرد علم تعریف می‌گردد به «حضور شی لشی یا حضور شی لمجرد». در این رویکرد، ماده می‌تواند متعلق ادراک قرار گیرد؛ یعنی خود ماده با حفظ مادیت، مدرک واقع

می‌شود. «العلم عبارة عن وجود الشيء لشيء و حضوره عنده» (صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۷۰).

اما باید توجه داشت که بر اساس این رویکرد مادیات تنها می‌توانند معلوم حضوری واقع شوند اما خود نمی‌توانند عالم حضوری باشند یک شی مادی نسبت به مادی دیگر تنها می‌تواند همسایه باشد چون ماده ملاک غیبت است. در توضیح باید گفت ملاک علم حضوری، حضور شی لمجرد است اما عکس آن یعنی حضور مجرد لشی ملاک علم بودن نیست. بنابراین احاطه عالم بر معلوم باعث نمی‌شود معلوم نیز مجرد باشد. بنابراین حضور در اینجا یک طرفه می‌باشد. مانند اضافه اشراقیه که یک طرف علت است و یک طرف معلوم ولی این امر باعث نمی‌شود که معلول نیز دارای نحوه وجودی مستقل مانند وجود علت داشته باشد.

بنابراین بنا به این رویکرد به علم، ماده هم- گرچه آخرین طبقه نظام تشکیکی وجود است- باید ظاهر باشد نه خفی لذاته. «همانا صور جرمی نزد ما یکی از مراتب علم و ادراک است» (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۶/ ۳۴۱). بنابراین باید توجه داشت که فقدان وجود ادراکی موجودات مادی برابری از موجودات دیگر، با وجود ادراکی آنها برای علل موجد و مجرد شان منافاتی ندارد. دلیل عمده این نظر مبتنی بر هستی‌شناسی هویت معلول و احاطه تام علت بر آن است. در اندیشه صدرایی، هویت معلول به هیچ روی هویت مباین از علت نیست، بلکه عین ربط به علت و شأنی از شئون علت قلمداد می‌گردد (ر.ک. همان، ۲/ ۳۳۱). در نظریه علیت ملاصدرا، با توجه با این که معلول به هیچ روی مباین از علت نبوده و وجود دومی در مقابل وجود علتش ندارد، بلکه ظهور و جلوه آن است، هرگز از محضر علتش بیرون نبوده و به نفس وجود خود در نزد علت حاضر خواهد بود. حاصل آن که، موجودات مادی به نفس وجود خودشان در نزد علل عالی و خصوصا علت نخستین حاضر هستند (ر.ک. همان، ۶/ ۲۳۰).

این رویکرد را می‌توان در بحث علم واجب تعالی به مادیات دنبال کرد. تأمل در هستی‌شناسی علت و این که معلول به هیچ روی خارج از حوزه وجودی علت نیست، مناط علم حضوری حق تعالی به همه چیز و از جمله مادیات است.

بیان شیخ اشراق در این خصوص چنین است: واجب الوجود مجرد از ماده و وجود بحت است و اشیا برای او که مبدأ آنها و مسلط بر آنها است، حاضر هستند، زیرا ما سوی، لازم ذات خداوند هستند، پس ذات و لازم ذات از او پنهان نیستند و همین امر، یعنی عدم غیبت از ذات و لوازم ذات با تجرد او از ماده، ادراک حق تعالی است (شهاب‌الدین سهروردی، التلویحات،

۷۲-۷۳). کلمات کلیدی در علم حضوری باری تعالی به مخلوقات بنا به نظر شیخ اشراق، واژه‌های «مبدئیت»، «تسلط» و «احاطه» است که می‌توان آن را برحسب حکمت متعالیه، به تحلیل هویت معلول به شأنی از شوؤن علت ارجاع نمود.

از آیاتی همچون: «اللّه نور السموات و الارض...» (نور/۳۵) استفاده می‌شود که خدای تعالی بر همه چیز احاطه قیومیه وجودی و علمی دارد. از این رهگذر، هیچ چیز به حسب وجود خودش، از حوزه احاطه وجودی حق تعالی بیرون نیست، بر همان وزان از احاطه علمی الهی نیز خارج نیست.

در نهج البلاغه نیز آمده است که از او پنهان نیست شمار قطره‌های باران و نه ستارگان آسمان و نه آن خاکریزه‌ها که باد با خود به همراه برد و نه موری که بر سنگی صاف پای گذارد و نه آرام جای مورچه‌ای در شب سیاه و تاریکمی داند جای افتادن برگ‌های درختان را و آهسته باز و بسته شدن دیدگان را (خطبه ۱۷۸).

رویکرد سوم: علم مساوق با وجود است

بربنای حکمت متعالیه، وجود حقیقت واحد، اصیل و مشکک است و کمالاتی از قبیل علم و قدرت و... عین و مساوق حقیقت وجود است. بر این اساس، هر مرتبه از وجود، از وجود علمی و ادراکی برخوردار است. با این تفاوت که هر جا وجود قوی‌تر است، ادراک نیز قوی‌تر و هر جا وجود ضعیف‌تر باشد علم و ادراک نیز نازل‌تر می‌شود (صدرالدین شیرازی /الاسفار/الاربعه، ۲/۲۳۵). بنا به اینکه ایشان علم و وجود مساوق می‌دانند، در مواضع متعدد برای کلیه موجودات ادراک و شعور قائل شده‌اند. به طوری که وجود داشتن مستلزم شعور و ادراک داشتن است: «إن الوجود مطلقاً عین العلم و الشعور مطلقاً و لهذا ذهب العارفون الإلهيون الى أن الموجودات عارفة بربها ساجدها (همان، ۸/۱۶۴). و یا «...الحیاه و الشعور فی جمیع الموجودات...» (صدرالدین همان، ۷/۱۵۲) و «چون مردمان برخی از موجودات را عالم می‌یابند و برخی را نه، وجود را اعم از علم پنداشته‌اند و گرنه این هر دو همواره با همند» (همان، ۷/۲۳۵).

بنابه این تعریف و رویکرد به علم و مساوقت وجود با کمالاتی از جمله علم، می‌توان قائل شد که همه موجودات در مراتب مختلف هستی به هر میزان که از وجود برخوردارند از کمالات وجود از جمله علم نیز بهره مند هستند. بنابراین موجودات مادی هم می‌توانند معلوم واقع شوند و هم می‌توانند دارای نحوه ای از ادراک باشند. «کان للنبات بل الجماد إدراک علی

نمط آخر يعرفه المکاشفون» (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۵۰۵) هرچند مادیات به اندازه مجردات درجه علم و حیات و تجرد ندارند اما هرچیزی به اندازه خودش درجه ضعیفی از آن را بهره مند است و به اندازه آن می‌تواند معلوم یا عالم واقع شود. بدینسان امور مادی در فلسفه ملاصدرا دارای علم حضوری به خود و نیز به علت خود هستند. البته مقصود از این ادراک نوعی علم حضوری ضعیف به خود و فاعل خود است نه علم حصولی. همچنین آنها می‌توانند معلوم حضوری برای علت خود باشند.

بر همین اساس است که ملاصدرا از علم و حُب تمام موجودات به خداوند صحبت می‌کند (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۲/ ۲۷۸-۲۷۷). ایشان تصریح می‌کنند که تقسیم موجود به عالم یا علم یا معلوم، از عوارض موجود بما هو وجود، قبل از تخصص طبیعی یا تعلیمی آن است. از همین رو، بحث درباره آن، در فلسفه اولی صورت می‌گیرد (همان، ۲۷۸/۹، ۳).

علامه نیز در بیان علم به موجودات مادی در حاشیه اسفار چنین می‌گوید: چون عالم ماده در حرکت جوهری است، به لحاظ حرکت توسطیه، در حرکت خود ثابت است و این جهت وحدت و ثبات اوست. بدین لحاظ علم در او جاری است (همان، ۱۵۰/۶).

رویکرد ارجح

در اینجا بنا به تعریف علم سه رویکرد در باب علم حضوری بیان شد در بیان ارجحیت و وجه برتری باید گفت که رویکرد دوم از رویکرد اول برتر و رویکرد سوم از رویکرد دوم ارجح می‌باشد. وجه برتری فلسفی نظریه دوم بر نظریه اول، از طریق تأمل در نسبت علت و معلول صورت می‌پذیرد. رابطه علت و معلول در فلسفه مشاء و متعالیه، در دو سطح متفاوت تحلیل می‌شود. در اندیشه صدرایی، هویت معلول به هیچ روی هویت مباین از علت نیست، بلکه عین ربط به علت و شأنی از شئون علت قلمداد می‌گردد (همان، ۳۳۱/۲). براین اساس، معلول به هیچ روی خارج از حوزه وجودی علت نخواهد بود و در نتیجه به نفس خود در نزد علت حاضر و علت به آن علم حضوری خواهد داشت اما در تلقی مشایی از علیت، به دو وجودی که وجود یکی وابسته به وجود دیگری است، ارجاع می‌شود. واضح است که در این تصویر، رسوب اندیشه مباینت معلول از علت و به نوعی خروج معلول از قلمرو وجودی علت محفوظ است و همین تصور مباینت معلول از علت، زمینه اندیشه عدم حضور عینی معلول در نزد علت را فراهم آورده است. از همین جا می‌توان حدس زد که رویکرد نخستینی که به

ملاصدرا نسبت دادیم، یعنی نفی علم حضوری در حوزه موجودات مادی، رویکردی عمدتاً مشایی بشمار می‌آید و با دیدگاه اصیل ملاصدرا مابینت دارد. اما رویکرد ارجح، رویکرد می‌باشد زیرا این رویکرد علاوه بر اینکه با مبانی حکمت متعالیه کاملاً همخوانی دارد، مبانی عرفانی و آیات و روایات نیز موید آن می‌باشند.

همخوانی رویکرد سوم با مبانی حکمت متعالیه

بنا به مبانی حکمت متعالیه، وجود مقدم بر ماهیت است و حیث ترتب آثار است و تمام کمالات وجودی از جمله علم را دارد. پس موجود مادی به اعتبار موجودیتش هم عالم است و هم متعلق علم واقع می‌شود. صدرالمتألهین در تعلیقه بر حکمه الاشراف می‌گوید: «بعد از این که محقق شد وجود هر ممکن دارای ماهیتی، وجود است نه غیر آن، پس اگر کسی گوید این اجسام و غیر آن‌ها جز وجود چیزی نیست از جهتی حق گفته است» (قطب الدین شیرازی، ۲۶۳).

همچنین بنا به اصالت، وحدت و تشکیک وجود، حقیقت وجود دارای تمام صفات کمالیه است والا در او عدم راه خواهد یافت. پس گسستگی و پراکندگی اجزای وجودی مادیات، هرگز به معنای تخلخل واقعی عدم بین آنها نیست، بلکه به معنای گستردگی و امتداد وجودی آنها است. به این ترتیب، این اجزاء در عین گسستگی، پیوسته و در عین پراکندگی دارای جمعیت هستند و به میزان همین پیوستگی و وجود جمعی، از مناط انکشاف برخوردار بوده و در نتیجه هم برای خود و هم برای علت خود، دارای وجود انکشافی و ادراکی می‌باشند. بنابراین موجودات (اعم از مادی و غیر مادی) از آن جهت که موجودند و از وجود بهره‌مند هستند، تمام کمالات وجودی را در حد خود اگر چه خیلی ضعیف دارا هستند که یکی از آن کمالات علم است. بنابراین هر جا درجه‌ای از وجود هست، درجه‌ای از حیات و علم و مجرد نیز با آن توأم است.

ایشان علم را همانند وحدت و فعلیت از صفات وجود دانسته بنابراین علم نیز مانند وجود امری مشکک و دارای مراتب شدید و ضعیف است (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۳/۳۴۵ و ۲/۳۸۱)، بنابراین بنا به تشکیک وجود و به تبع آن تشکیک علم می‌توان گفت که در برخی مراتب خود مانند علم حضوری در مادیات آنچنان ضعیف است که گویی اصلاً علم نیست. پس سخن ملاصدرا در قسمتی که علم حضوری به موجودات مادی را نفی می‌کنند و علت آن را مکان‌مندی و زمان‌مندی و غیبت اجزای آن از یک دیگر، هم‌چنین زوال و ناپایداری

و حدوث آن به آن می‌داند، چنین توجیه می‌گردد که بنا به سخنان ایشان مبنی بر تشکیک وجود، حقیقت علم که با وجود اتحاد بلکه عینیت دارد، بنا بر تشکیک وجود، در تمام مراتب قوی و ضعیف، به حسب رتبه وجودی باید حضور داشته باشد. در این جا صدرالمألهین می‌گوید این نحوه وجودِ تصرمی و ضعیف، چون آمیخته به عدم است، علمش، همانند بی‌علمی است (همان، ۲۳۴/۷). مرحوم علامه در حاشیه می‌گوید این که ملاصدرا از تشبیه به بی‌علمی استفاده کرده است نشان‌دهنده برهانی نبودن بحث است نه نفی علم. (همان)

چنانکه در جلد ۶ اسفار عنوان می‌کند که «ان الصورة الجرمیه عندنا احدی مراتب العلم و الادراک» که علامه در حاشیه آن می‌گوید: «فهو عنده حقیقه مشککه تشمل الجمیع، غیر أن الصورة العزیمیه لا تسمى باسم العلم و إن کان لها نصیب من مطلق الحضور» (همان، ۳۴۰/۶). چنانچه به نظر آیت‌الله جوادی آملی نیز این مطلب که: «وجود تیره مادی، صبغه علم ندارد و فاقد حضور است»، نظر متوسط ملاصدرا است و نظر نهایی وی آن است که: «علم همتای وجود بوده و حقیقت تشکیکی است و موجود مادی، اگرچه در اثر حجاب قرار گرفتن ماده، ضعیف است، لیکن هم علم است، هم عالم و هم معلوم و لذا سراسر آفرینش به واجب تعالی آگاه و تسبیح گویند.» (عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ۹۴).

در واقع براساس اصالت و تشکیک وجود، می‌توان مراتب متفاوت وجود را، بر حسب وجوه گوناگون، مورد تقسیم قرار داد. به عنوان مثال، وجود به لحاظ تفاوت مراتب آن به بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شود. در حالی که، وجود بما هو وجود عین فعلیت است. همان گونه که وجود به ذهنی و عینی تقسیم می‌شود. در حالی که، وجود بما هو وجود عین خارجیت است. به همین نحو، گفته می‌شود وجود به لحاظ مراتب قوی و ضعیف آن، به مجرد و مادی تقسیم می‌شود. در حالی که، وجود عین مجرد است. پس بین مراتب وجود حد فاصل و خط تمایزی که مجرد را از مادی جدا کند وجود ندارد، بلکه مجرد مراتب دارد و در سیر نزولی به تدریج به مرتبه‌ای که از آن به «مادی» تعبیر می‌شود، می‌رسد.

و دیگر اینکه بنا به اینکه در حکمت متعالیه حقیقت و ذات معلول عین فقر و نیاز و وابستگی به علت و غیر مستقل بودن است. از طرف دیگر علم حضوری و حقیقی به موجودی که عین فقر و وابستگی است امکان ندارد مگر این که اول موجود مستقل درک شود؛ چون موجودی که ذاتش وابسته است بدون آن مستقل و علت وجود ندارد. آن موجود وابسته نمود است و وجود و بود، علت و مستقل است؟ بنابراین علم حضوری به معلول مستلزم این است که در درجه قبل علت به علم حضوری ادراک شود. (عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱۹/۹)

(۱۱۲) و از این طریق می‌توان اثبات کرد معلولات مادی نیز به علت خود علم حضوری دارند. بر مبنای دیگر صدرالمتألهین در الشواهد الربوبیه، تمام اجسام را اعم از مرکب و بسیط دارای نَفَس می‌داند، بر این پایه که امر عقلانی صورت را باید به هیولی افاضه کند و عقل جز با وساطت نَفَس بر جسم عمل نمی‌کند؛ پس تمام اجسام متغیر دارای امر باقی مستمری هستند که همان نَفَس است (صدرالدین شیرازی، *شواهد الربوبیه*، ۱۴۷، ۱۳۴۶). در نتیجه، اجسام به لحاظ این‌که به شکلی دارای نَفَس هستند، علم هم خواهند داشت. مرحوم حاجی سبزواری مراد از نفس را در این‌جا صورت مثالی (برزخی) شخصی می‌داند که از شوؤن نَفَس کلی است (همان، ۵۹۶). اگر تفسیر حکیم سبزواری را بپذیریم، به لحاظ این‌که هر موجود جسمانی، صورت مثالی شخصی در عالم مثل معلقه (نه عالم مثل نوریه) دارد، دارای علم و حیات خواهد بود و اگر هر صورت مثالی را شأنی از نفس کلی بگیریم، توجیه حضور حیات و علم بهتر خواهد شد. حکیم سبزواری در شرح مثنوی در توضیح ابیات مشهوری که بیانگر تسبیح جمادات است، به‌طور اجمالی می‌گوید تمام عالم دارای روح کلی - یا نفس کل به زبان فلسفی - است و برخی از موجودات دارای روح جزئی هم هستند، بنابراین به لحاظ معیت روح کلی، می‌توان تمام عالم را ذی شعور دانست (سبزواری، *شرح مثنوی*، ۲۰۳). اگر در این راه حل، به جای نفس کلی یا روح کلی از وجود منبسط بهره بگیریم - که سیاق حکمت متعالیه هم همین است - می‌توان این وجه جمع را به طریق بهتری بیان کرد، بدین شکل که مقصود از حیات و علم در مادیات، بهره‌مندی از فیض اول الهی است که از آن به مشیت ساریه حق تعبیر می‌شود و همان وجود منبسطی است که خود ظل حق است. صدرالمتألهین می‌گوید: «وجعلنا من الماء کل شیء حی» و چیست آب حقیقی مگر رحمت خدای که تمام اشیا را در برگرفته است و فیض جود و بخشش او که بر تمام موجودات گذشته است و همان‌گونه که وجود حقیقت یگانه ساری و جاری به شکل تشکیکی و به کمال و نقص در تمام موجودات است، هم چنین صفات حقیقی خدای که علم و قدرت و اراده‌اند، در تمام اشیا همانند وجود سریان دارند... (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۱۱۷/۶).

به‌طور خلاصه، در این راه، تمام موجودات زنده‌اند، به خاطر سریان وجود منبسط و هم‌چنین از صفات کمالیه او از جمله علم برخوردارند. برتری حضور مشیت ساریه حق یا وجود منبسط، نسبت به همراهی هر شیء جسمانی با نَفَس خواه به معنای صورت مثالی و یا هر معنای دیگر، در این است که معیت نفس و صورت مثالی نمی‌تواند متکفل اثبات علم برای موجود مادی از آن جهت که مادی است، باشد؛ چون اعتبار ذات او بدون لحاظ نفس و

صورت مثالی دیگر دارای شعور نخواهد بود؛ اما چون وجود منبسط است که هر موجودی چه مادی و چه مجرد را موجود می‌کند، سریان او مصحح حضور صفات کمالیه از جمله علم خواهد بود.

همچنین بر مبنای وحدت شخصیه، ملاصدرا وجود را یک حقیقت واحد و شخصی می‌داند که دارای مظاهر مختلف است. اختلاف در مظاهر به خاطر تشکیک در وجود منبسط است و وجود منبسط در همه جا حاضر است. پس هرچه حق مخلوق به دارد، سایر مجالی و مظاهر هم خواهند داشت؛ بنابراین ماده که خود از شوؤن نفس رحمانی است، از همه کمالات وجودی، از جمله علم، به فراخور مرتبه وجودیش برخوردار است.

همخوانی رویکرد سوم با شواهد نقلی

آیات گویای تسبیح همه موجودات نسبت به حق تعالی همچون «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم...» (اسراء/۴۴) و آیات گواهی و شهادت دادن موجودات در قیامت همچون «یوم تشهد علیهم السنتهم و ایدیهم و ارجلهم بما کانوا یعملون» (نور/۲۴) و «یومئذ تحدث اخبارها» (زلزال/۴) و ... جملگی بر نوعی علم و ادراک در سطح موجودات مادی دلالت می‌کند. در مضامین روایی نیز این مطالب بسیار ملاحظه می‌شود. چنانچه برحسب روایات معتبر، از شیعه و سنی وارد شده که سنگریزه در دست حضرت رسول (ص) تسبیح خدا کرد و دیگران آن را شنیدند (علامه طباطبایی، ۲۰۸/۱۳).

طباطبایی در تفسیر آیات گویای تسبیح همه موجودات، به صراحت از حقیقی بودن تسبیح و ابتناء آن بر علم و ادراک موجودات یاد کرده است (همان، ۱۳/۱۵، ۱۸۷/۱۹۰). حاصل آن که، براهین حکمی و متون دینی و مشاهدات عرفانی، بر وجود ادراکی همه موجودات حتی مادیات دلالت دارند.

جمع بندی

همان گونه که بیان شد به نظر می‌رسد سخنان ملاصدرا در بحث علم خداوند به موجودات مادی، متفاوت باشد؛ ما بنا به تعاریف ارائه شده از علم توسط صدرا، سعی کردیم به تفکیک موضوعی پردازیم که می‌توان در باب علم مادیات و علم به مادیات، به ملاصدرا نسبت داد. تعاریف مزبور ما را به سه رویکرد مختلف در این باب می‌رساند: بنا به رویکرد اول مادیات نه می‌توانند عالم واقع شوند و نه معلوم. بنا به رویکرد دوم مادیات تنها می‌توانند نزد علت

مجردشان حضور یابند بدون اینکه بتوانند عالم واقع شوند. و در نهایت بنا به رویکرد سوم مادیات می‌توانند هم معلوم علت خود قرار گیرند و هم عالم به مراتب مادون خود باشند و حتی عالم به علت مفیض خود باشند. با بیاناتی که گذشت به نظر می‌رسد نظر دوم و سوم با مبانی اصلی صدرا همخوانی بیشتری دارد و در نهایت نظریه و رویکرد سوم که حاوی رویکرد دوم نیز می‌شود، دقیق تر می‌نماید. بنا به این رویکرد چون تمایزی میان مادی و مجردی نیست و در واقع همه مراتب وجود دارای علم و ادراک می‌باشند، هم عالم می‌باشند و هم معلوم واقع می‌شوند. این دیدگاه هم با مبانی اصیل ملاصدرا همخوانی بیشتری دارد و هم با مبانی قرآنی و عرفانی وی که همیشه سعی در تلفیق آنها با دیدگاه‌های فلسفی اش داشته است.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

-----، *التعلیقات*، به کوشش عبد الرحمان بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، بی‌تا.

-----، *الاشارات و التنبیها*، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

-----، *الالهیات من کتاب الشفاء*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

سبزواری، حاج ملا هادی، *شرح مثنوی*، تهران، کتابخانه سنائی افست، چاپ سنگی، ۱۲۸۵ق. سهروردی، شهاب‌الدین، *التلویحات* در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

-----، *المشارع و المطارحات* در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج ۹، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲.

-----، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

طباطبایی، علامه سید محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.

رازی، فخرالدین، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.

تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، منشورات الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱.

الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۶.

الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

مجموعه رسائل فلسفی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

مفاتیح الغیب، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

مبدأ و معاد، ترجمه محمد ذبیحی، قم، نشر اشراق، ۱۳۸۰

قطب الدین شیرازی، محمدبن مسعود، *شرح حکمت الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۴.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۹۷-۱۱۸

جایگاه و فلسفه علم کلام در ساحت اندیشه غزالی

دکتر ابراهیم مهرابی

استادیار دانشگاه دولتی یاسوج

Email: Gerash5124@yahoo.com

دکتر سیدحسین سید موسوی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shmosavi@um.ac.ir

فرنگیس فرهود

دانشجوی دکتری دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: f.farhod@yahoo.com

چکیده

هرچند غزالی آشکارا از فلسفه کلام سخنی به میان نیاورده است اما مولفه‌های آن را می‌توان در آثار وی پیدا کرد؛ از جمله، او غایت کلام را، صیانت دین و عقیده تحقیقی یا تقلیدی دین‌دار، جلوگیری از ورود شبهه و تردید و پاسخ به آن و تدارک غایت قصوای کلام (سعادت)، می‌داند؛ جایگاه علم کلام در نظر او، گاهی، ابزاری و ثانوی و زمانی، علم کلی با ارزش ذاتی می‌باشد. از آنجائی که موجود، منحصر در خدا و ماسوی الله است و ماسوی، چیزی جز آیات آفاقی و انفسی خداوند نیست پس موضوع علم کلام در نهایت «وجود بماهو وجود» و مسائل آن، صفات ذاتی وجود می‌داند. به نظر وی، ایمان، تشکیکی بوده و حفظ تمامی مراتب آن واجب است لذا تکثر در شیوه و روش، از جمله روش عقلی برهانی، عقلی جدلی، نقلی، شهودی (وجدانی)، تجربی، موعظه‌ای، تقلیدی و... با رویکرد اقناعی و صیانت بخشی را توصیه می‌کند. او تعریف کلام را مبهم و چند وجهی رها می‌کند. تفصیل مطلب را باید در تضاعیف نوشتار جستجو کرد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه کلام، کلام غزالی، موضوع کلام، مسائل علم کلام، روش کلام، متکلم.

مقدمه

امروزه تقزیباً برای همه علوم، فلسفه مضاف به آن علم ارائه شده است. فلسفه هر علم از جمله علم کلام، تابع آن علم و فرع آن است؛ لذا به عنوان معرفت درجه دوم و مضاف شناخته شده است. «فلسفه علم کلام، به مبانی نظری و تحلیلی کلام پرداخته و مبادی تصویری، تصدیقی و روش شناختی آن را تنقیح می‌کند.» (خسروپناه، *فلسفه‌های مضاف*، ۲۵۲). در واقع فلسفه کلام به عنوان دانشی فرا-نگرانه و ناظر، به کلام نظر کرده و به تحقیق در چیستی، امکان و روائی آن، تعریف، موضوع، محمول مبادی و مقدمات، غایات و اهداف، قلمرو و گستره، راههای روش شناختی، ارتباط آن با دیگر علوم و... پرداخته، صحت ابتناء و استناد مسائل آن بر عقل و برهان، ظن و جدل و یا نقل و تعبد را بررسی کرده و نفوذ و تاثیر عوامل بیرونی بر آن را بازکاوی می‌کند. در این نوشتار به واکاوی بخشی از این عناوین، حسب مجال خواهیم پرداخت.

امکان، روائی و کارکرد دانش (بخصوص کلام) و عمل در نظر غزالی

ابتدا سعی میشود تا عناصر اصلی ذیل عنوان مقاله را در نوشته‌های وی ردیابی کرده تا بهتر به مقصود خود، یعنی تبیین جایگاه و فلسفه کلام غزالی برسیم. غزالی بر آن است که بی‌شک، سعادت، مطلوبیت عام را دارد و تنها با دو ابزار ممکن و مُجاز یعنی دانش (نظر) و کنش (سلوک و عمل) بدست می‌آید. وی بر برتر بودن دانش پای می‌فشارد و عمل را در ترازوی پائین‌تر از دانش، جای می‌دهد، چنانکه گویا عمل بعنوان مکمل و متمم علم، عالم را به آن رتبه‌ای که شایسته است، می‌رساند (غزالی، *میزان‌العمل*، ۲۸ - ۱۹). او علم و عمل را در کنار هم برای فراهم‌سازی رستگاری لازم و ضروری می‌داند، اما خود، توضیح می‌دهد که ارجح اعتبار عمل، هرگز به پای دانش نمی‌رسد. برای تائید مدعای خویش، آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ - فاطر، ۱۰» رابه شهادت می‌طلبد. کلام پاک، به سمت سطوح برین و الهی، بالا می‌رود و عمل نیک، آن را رفیع می‌گرداند. او می‌گوید سخن طیب در این آیه، علم است که به مقام رفیع می‌رسد و عمل بسان خادمی، آن را بر فراز می‌برد؛ این خود، تنبیهی بر بلندی جایگاه دانش (که انفسی و سوپزکتیومی باشد) است (غزالی، *میزان‌العمل*، ۲۸). او برخوردی است به این پرسش اساسی که در دوره فراوانی و گسترش علوم و تنوع اعمال و ضرورت اشتغال و دل‌سپاری به دانش و کنش، به کدام یک از علوم، باید دل و به چه عملی باید سر سپرد؟ وی، پاسخ به پرسش فوق رامستلزم فهم یک مقدمه میداند و آن اینکه مردم دو گروه اند؛ الف: دنباله

روانی که به تقلید، تن داده و خود را بی‌نیاز از بحث و جستجو کرده و از راهی که دیگران ترسیم کرده‌اند می‌روند.

ب: بیمارانی که از طیبیان، تقلید نمی‌کنند و درصددند تا به مرتبه پزشکان برسند (همو، ۳۱). او معتقد است راه دوم، دور و دراز و بسی دشوار است و به سلامت گذشتن از آن، در هر دوره‌ای، تنها نصیب افرادی خاص و استثنایی می‌شود (همو). غزالی در اینجا به صراحت از بی‌اعتباری راه تقلید سخنی به میان نیاورده اما تأکید دارد که ما تو را به آنچه از حسیض تقلید ترقی‌ات دهد و راه درست را به تو بنمایاند، آگاه می‌کنیم (همو). وی در ادامه با بیان حقیقت نفس و قوای آن، اظهار می‌دارد که نفس انسان دارای دو نیروی عالمه و عامله است. نیروی نظری نفس، برای تحصیل علوم مختلف مستعد است که گاه با الهام الهی و گاهی با تعلّم و اکتساب به آن دست می‌یابد و پس از آن عقل عملی یا قوه عامله با تدبیر بدن، انسان را به سوی افعال معینی فرا می‌خواند (همو، ۴۰ - ۳۱).

گر چه غزالی در کتاب «میزان العمل» گاه ایمان تقلیدی را نیز تأیید می‌کند ولی در انتهای آن کتاب به شدت، تقلید و پیروی کورکورانه را نکوهش می‌کند و تنها راه خلاصی یافتن از هلاکت و گمراهی را استقلال فکر و نظر می‌داند و تصریح می‌کند: «اگر در مسیر این کلمات چیزی نباشد که در تو نسبت به اعتقاد موروثی شکی پدید آورد تا در طریق طلبت بگمارد، از آن سودی نخواهی برد؛ زیرا کسی که شک نکند، نظر نکرده است و کسی که نظر نکند، نمی‌بیند و کسی که نمی‌بیند در نابینایی و گمراهی فرو می‌ماند» (همو، ۱۶۳). از این رو می‌توان گفت که غزالی با وجود مخالفت [ضمنی یا تلویحی] با فلسفه و بالتبع با کلام فلسفی، برای استقلال فکر و نظر، اهمیت ویژه‌ای قائل بوده است (دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ۸ و ۳۴۳).

غزالی برای کسب علم، علاوه بر طریق اهل علم، راه دیگری رانیز پیشنهاد کرده است. او می‌گوید: صوفیان در جستجوی حقایق امور به تحصیل علوم و مطالعه کتب و منابع درسی تحریص ننموده‌اند، بلکه گفته‌اند که راه تحصیل علم، مقدم داشتن مجاهدات در محو صفات بد و قطع همه پای‌بندی‌ها و اقبال به سوی خدای متعال با همه همّت است. چون کسی را این مقام به دست آمد، رحمت خداوند بر او فیضان می‌کند و راز ملکوت بر او مکشوف و حقایق امور بر وی معلوم می‌گردد. سالک در این مسیر تنها باید خود را برای تصفیه نفس آماده سازد و همراه با خلوص نیت، اراده صادق و عطش تمام داشته باشد و منتظر و مترصد چیزهایی باشد که خداوند از رحمت خود بر او روشن می‌گرداند (غزالی، میزان‌العمل، ۴۵). به نظر او،

صاحب نظران با آنکه روش صوفیه و امکان وصول به مقصود را از این راه انکار نکرده‌اند، اما این طریق را دشوار دانسته و رسیدن به مقصود را بعید شمرده و پنداشته‌اند که چنین مجاهدتی مانند امری ممتنع است و اگر در زمانی حاصل شود، ثباتش بعیدتر از حصولش می‌نماید، ولی ممکن است انسان، خیالاتی را کسب نماید و بپندارد آنها حقایقی هستند که بر وی نازل شده‌اند (همو، ۴۶). ریاضت صرف، اجتناب از تحقیق و بی‌ارشاد مراد، گام در این وادی نهادن به صلاح نیست. این پیامبر (ص) بودند که بی‌اجتهاد، فقیه‌النفوس بودند، اما اگر مریدی بخواهد به صرف ریاضت به مرتبه او رسد، توقع بعیدی کرده‌است. چرا که باید در نفس، علوم حقیقی تحصیل شود و این حتی الامکان از طریق بحث و نظر است (همو). اگر این گفته بر آن حمل شود که با اجتماع ریاضت و بحث، علوم حقیقی حاصل شده و میتوان به مقام پیامبر رسید، صدالبته که سخنی ناصواب است؛ چراکه علوم ایهابی نبی در این میان مغفولاً عنه واقع شده است.

غزالی سه گروه را به اتخاذ روش عملی توصیه کرده و می‌گوید: سالک مسن، «جوان» کم یا بی استعداد و هوشمندی که به معلم مستقل و صاحب نظر دسترسی ندارد، بهتر است به عمل بپردازند (غزالی، میزان/العمل، ۴۵). وی در پایان به گروه اخیر توصیه‌ای دارد: «جوانی که سرشتی هوشیار دارد، به طلب علم رود و در شناخت انواع علوم متحمل رنج شود، چنین فردی، مستعد هر دو طریق (عمل و علم) است و بهتر است که تعلّم را مقدم بدارد. از علوم برهانی آنچه را که انسان با جدّ و تعلّم می‌تواند ادراک کند بدست آورد و سپس از خلق، کناره‌گیرد و از دنیا روی برتابد و تنها به سوی خدا رهسپار گردد و منتظر باشد. شاید از این طریق آنچه برسالکان این راه روشن نگشته بر او مکشوف گردد» (همان، ۵۰). البته او روشن نمی‌کند که چگونه می‌توان با انعزال از خلق و اجتماع، به سوی خدا رهسپار شد. درحالی که انعزال، مستلزم وانهادن بخش عظیمی از احکام و اخلاق اجتماعی دینی است؛ همان چیزی که در نظر او مهم بوده و متکلم موظف به دفاع از آن است!! غزالی، تفکر و نظر را بعنوان راه انحصاری کسب معرفت الهی معرفی نکرده بلکه آن را، تنها یکی از طرق خداشناسی می‌داند. شگفت آنکه وی با آن همه تأکیداتش بر شرافت معرفت الهی، گاهی ایمان تقلیدی محض را نیز تأیید می‌کند و آن را سبب نجات انسان در آخرت می‌داند؛ اما واضح است که طریق علمی را برای نخبگان و راه عملی را برای عوام مناسب می‌داند. البته شاید وی این را بخاطر پذیرش ایمان حداقلی برای بشر و برسیل رفع تشنگی با آب دریا، روا می‌داند. وی در «احیاء العلوم» ایمان عوام را که تقلیدی محض است، بعنوان نخستین رتبه ایمان که تشکیکی است، تلقی کرده ولی از آنجایی که هیچ گونه کشف، بصیرت و انشراح صدر در مورد عامی مقلد قائل نیست،

او را در زمره مقربان قرار نمی‌دهد (غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ۳، ۱۵). از سوی دیگر، غزالی شرافت عقل را از این حیث می‌داند که ابزار حکمت و علم است. با این تعبیر، وی، جایگاه عقل را ابزاری و نه منبعی قلمداد کرده است. او نفس را معدن علم و حکمت و منبع آن دانسته و معتقد است علم و حکمت بالقوه در فطرت هر کسی موجود است. مانند آتش در سنگ یا آب در دل زمین و نخل در هسته خرما که باید برای بروز آن کاری کرد (همو، *میزان‌العمل*، ۱۲۰). غزالی در جای دیگر، شرافت دل آدمی را به خاطر وجود دو جنبه علم و قدرت دانسته و فربهی انسان را از ناحیه علم به سه شیوه می‌پندارد، گاهی از طریق علوم ظاهری، که نوعاً بی حضور معلم، برای همگان قابل تحصیل است؛ گاه از راه باز شدن روزنه دل به ملکوت و گاهی نیز از راه آموزش علماء. وی این راه را نیز بزرگ می‌شمارد و لیکن آن را در مقایسه با راه پیامبری و نسبت به علم انبیاء و اولیاء که بدون واسطه و بی‌تعلیم آدمیان از حضرت حق به قلبشان نازل می‌شود، ناچیز می‌داند (غزالی *کیمیای سعادت*، ۱، ۳۱-۲۷). تاکنون به تبیین علم، امکان، روائی، ضرورت و پیامد آن در ساحت اندیشه غزالی اشاره کردیم و اینک به چیستی کلام می‌پردازیم.

الف: چیستی، جایگاه و تعریف کلام در نظر غزالی

کلام مرسوم آبستن حادثه‌ای بود که زایش آن، به دست اندیشه غزالی صورتبندی می‌شد. این واقعه بر می‌گردد به نیمه دوم سده پنجم هجری؛ پنجاه سالی که غزالی در آن تکون شخصیتی یافت و تراوشات ذهنی‌اش را قلمی کرد. او در طول زندگی علمی خود (از سال ۴۶۵ ق، تا سال ۵۰۵ ق که در سن ۵۵ سالگی وفات یافت) بارها در افکار و عقاید خود تجدید نظر کرد و هر بار آثارچالش برانگیز و ماندگاری را آفرید. از این رو تعجبی ندارد که درباره علم کلام و ارزشمندی و فوائد آن یا بی‌حاصلی و مضرات آن، شاهد آراء مختلف و گاه متناقضی از او باشیم. با توجه به چرخش‌های فکری او، مراحل علمی وی به سه دوره متمایز قابل تقسیم است. او سعی می‌کند بنحوی فلسفه را تابع کلام گرداند. هر چند، با اساس و محتوی فلسفه میانه خوبی ندارد، اما شیوه و روش مرسوم فلسفه را در کلام، تاجائی که مخلّب به باورهایش نباشد بکار می‌گیرد؛ مدل کلامی او در حقیقت بیشتر، یک نوع «فلسفه کلامی» است که در آن فلسفه تابع محتوای کلام است بر خلاف «کلام فلسفی» که در آن کلام تابع مدل فلسفی است؛ البته تفکیک این دو، در پارادایم پیشنهادی غزالی، چندان آسان نیست. چراکه می‌دانیم «جریان دین پژوهی اشاعره از جمله فخر رازی و غزالی بر خلاف مدل دوم [کلام فلسفی] بود؛ این دو،

بامدل فلسفه ارسطویی مخالفت کرده اما با وجود این، از فلسفه و مسائل آن نیز سخن گفتند؛ ولی فلسفه را تابع کلام ساختند، برای نمونه، او در تعریف، [موضوع کلام را] موجود بماهو موجود برمی‌گزیند» (خسروپناه، **کلام جدید**، ۴۷). وی با این ربایش، درصدد توسعه سیطره کلام بر فلسفه است. همان کلامی که اتفاقاً در دوره پایانی حیات علمی‌اش مطرود می‌گردد. اگر بپذیریم که «مقصود از تعریف، یا حصول کُنه بود و یا تمییز تام» (لاهیجی، ۱۴) و «هدف از تعریف یا شناخت ذات و حقیقت معرف است و یا شناخت و تمییز آن از امور دیگر» (خوانساری، ۱۳۶۲، ۱۵۵/۱)، پس باید اذعان کرد که غزالی به دلیل تفاوت دیدگاهش در باره کلام، تعریف کلام را در پرده‌ای از ابهام رها می‌کند.

دوره‌های حیات علمی غزالی

برای فهم چرخش‌ها و تنوع مواضع غزالی در بیان چیستی علم کلام، باید به درک درستی از دوره‌های زندگی علمی وی رسید. شاید بتوان دوره‌های حیات علمی‌اش را به سه بخش زیرتقسیم کرد.

دوره نخست (دوره اقبال)

دوره تحصیل و ابراز وجود است. در این دوره کتابهای مهمی چون «مقاصد الفلاسفه» «تهافت الفلاسفه» «فضائح الباطنیه» و «الاقتصاد فی الاعتقاد» را تألیف می‌کند و شهرت مطلوب و مورد علاقه خود را از طریق هجوم و نقد برنحله‌های فکری ناموافق، بدست می‌آورد.

دوره دوم (دوره ادبار)

دوره تصحیح افکار و گریز از کلام است. در سال ۴۸۸ ق. تحول فکری عظیمی برای غزالی رخ می‌دهد و در اثر آن، بخش مهمی از علایق پیشین خود را ترك کرده و فعالیت خود را بر ضد برخی از علوم رسمی روزگار خود، تشدید می‌کند، با گریز از مدرسه کلامی و فقهی، به تصوف - که به نظر او می‌توانست یقین از دست رفته او را جبران نماید - می‌گراید. حاصل وعصاره تلاش این دوره حیات علمی غزالی، کتاب «احیاء العلوم» است.

دوره سوم (دوره انعزال)

از سال ۴۹۹ ق. مجدداً تدریس در نظامیه را از سر می‌گیرد و تا سال ۵۰۳ ق. که پس از تحریکات فقیهان نیشابور بر ضد وی ناچار به ترك تدریس می‌شود، همچنان به تدریس علوم رسمی می‌پردازد و در همین دوران به تألیف آثار چون «فیصل التفرقه»، «المنقذ من الضلال» و «إلجام العوم عن علم الکلام» دست می‌زند. اما سپس، از تدریس پرهیز کرده و معتکف می‌گردد.

از آنجائی که غزالی در آثار خود آراء متفاوت و گاه متعارضی را درباره کلام عرضه داشته است، گزارش مختصری از آراء و نظریات وی را مطرح کرده و سپس سعی می‌کنیم راز اختلاف موضع‌گیریهای وی درباره علم کلام و منزلت متکلمان را بازکاوی نموده و از قبیل گزارش نظرات وی، به فلسفه کلام او نیز دست یابیم. اینک، این مهم را در کتب شاخص هر دوره بیان می‌کنیم.

کلام در الاقتصاد فی الاعتقاد

گفته شده، غزالی «الاقتصاد» را در اواخر دوران تدریس در نظامیه بغداد و پیش از آغاز آن تحول شگرف، تألیف کرده است (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۲۴۷) وی در این کتاب، کلام اشعری را در قالبی نو و با ادله‌ای نسبتاً استوارتر از قبل ارائه می‌کند. البته سعی دارد برای برهانی ساختن عقاید اهل ایمان [به زعم ایشان اشاعره]، از استدلال‌های اهل فلسفه هیچ بهره‌ای نگیرد و با همان شیوه‌های رایج، همچون روش استادش، امام الحرمین جوینی در «الارشاد»، هم اهمیت طرح مباحث کلامی را نشان دهد و هم ورود در این مباحث را تجویز نماید. با این حال وی حتی هنگام نگارش «الاقتصاد» نیز نسبت به کلام چندان خوش بین نیست. با آنکه غزالی در «الاقتصاد» به بیان استدلالی عقاید اهل سنت پرداخته ولی باز تصریح می‌کند که گر چه از جهاتی خوض و فرورفتن در مباحث علم کلام مهم است ولی برای برخی از مردم، کلام فاقد ارزش بوده و باید آن را ترك نمایند (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۸). وی ادله متکلمان را مانند داروهای تجویزی پزشک می‌داند که امراض قلبی (بدعتها و شكها) را برطرف می‌نماید. اگر طبیب غیر حاذق، دارویی را در اختیار بیماری قرار دهد، فساد ناشی از آن دارو بسیار بیش از صلاحی است که احیاناً دارد (همو). بنابراین غزالی معتقد است که تنها، داروی طبیب حاذق، سلامت بخش است و اگر طبیب، دارو را در اختیار کسی که هیچ اثری از بیماری در او دیده نمی‌شود، بگذارد و یا اگر فردی سالم، دارو را مصرف نماید، مضر بوده و مسلماً این اقدام به بیماری او خواهد انجامید. «غزالی کلام را اگر [جائی] در تلقین ایمان دینی بی‌تأثیر می‌یابد در دفع شبهات و شکوک بکلی بی‌فایده نمی‌بیند و غالباً خاطر نشان می‌کند که کلام همچون داروست، البته وقتی سود می‌دهد که طبیب آن را تجویز کند و به همان اندازه که لازم هست مصرف شود. اگر خود وی در کتاب «الاقتصاد» در تقریر ادله اهل کلام به بحث در ذات و صفات و مسأله نبوت و معاد و آنچه بدین مسائل مربوط است، اکتفاء می‌کند، ظاهراً به سبب همین توجهی است که به رعایت حدود و ضرورت دارد» (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۱۱۹)

ارزش دهی مخاطب‌شناسانه کلام

باتوجه به نگاه غایتگرایانه غزالی، متکلم در کاربرد ابزار کلام، بی‌نیاز از شناخت صنوف چهارگانه زیر به عنوان مخاطب و جمعیت هدف، نیست: ۱- عوامی که مقلدانه تصدیق ضروریات دین می‌کنند و از شنیدن ادله کلامی بی‌نیاز یا متنفرند (غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۸). ۲- کفار و اهل بدعت که متعصبانه از عقیده حق، منحرف شده و کلام برای آنان بی‌اثر بوده و لذا چاره آنان فقط شلاق است!! (همان، ۹). ۳- مقلد هوشمندی که گاه ایمانش متزلزل میشود. چاره آنان مهربانی و نصیحت و در صورت لزوم بهره بردن حداقلی از ادله کلامی است. اینان چون هوشمندند چه بسا پس از شنیدن ادله کلامی، باسوالات مهم‌تری روبرو شوند و به تبع آن، ایمانشان متزلزل‌تر گردد (همو). غزالی برای این دسته، روش‌های دوگانه اخلاقی و مجادله‌ای را توصیه می‌کند، این خود بیانگر عدم انحصار راه و روش کلام در استدلال عقلی و بیانات نقلی است. ۴- گمراهانی که از هوش و ذکاوت خوبی برخوردارند و از آنها انتظار می‌رود با انعطاف‌پذیری فطری، شك و تردیدی که در عقیده باطل خود دارند، حق را بپذیرند. وی نرمی و لطافت را نسبت به این گروه لازم می‌داند و معتقد است آنها را نه از راه جدل و بحث، بلکه باید آنان را از طریق ملاحظت اخلاقی به اعتقادات صحیح راهنمایی نمود (همو، ۱۰). این گزارش، ما را به گونه‌های روش کلام که یکی از مولفه‌های مهم فلسفه کلام است، رهنمون میشود. غزالی از این مباحث نتیجه می‌گیرد که طرح حداقلی ادله و مباحث کلامی، تنها برای گروه سوم آنها فقط برای رفع شبهه، لازم و مفید می‌باشد. به نظر می‌رسد روائی کلام در نظر غزالی، مقتضی مخاطب‌شناسی نیز می‌باشد، لذا بنزد وی، طرح هر مسئله‌ای برای هر صنف و گروه انسانی جایز نیست، چه بسا طرح مسائل بدون توجه به نیاز و ظرفیت شنونده و سائل، بجای فایده، مشکل آفرین، پرسش افزا و ایمان‌برانداز باشد. علاوه بر این، دامنه ضرورت طرح بحث‌های کلامی را فقط، تا رساندن سائل به آستانه کشف و رفع شك می‌داند و توضیح مملّ را، مخلّ به تصحیح افکار کژ و ناصواب سائل می‌داند، لذا در این خصوص، وی موافق هندسه تبلیغی «احسن القول ما قلّ و دلّ» می‌باشد. از نظراو آنچه بر تمامی مردم واجب است تنها تصدیق جزمی و تطهیر قلب از شك و تردید در ایمان است و لذا تبحر در کلام و اشتغال به آن از واجبات کفائی است. البته اگر کسی در تعالیم دینی دچار تردید گردد از آله آن شك بر او واجب عینی میگردد (غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۱۱). پس کلام، با این رویکرد، ارزش اولیه ذاتی را ندارد تا بتوان آن را بعنوان يك دانش فی‌نفسه ارزشمند، تلقی نمود، بلکه علمی مقدماتی و ابزاری است و وجوب پرداختن به آن، معطوف به هدف بوده و صرفاً به دلیل فواید

مترتب بر آن در حفظ، دفاع و تبیین آموزه‌های دینی است.

کلام در احیاء علوم الدین

غزالی تألیف این کتاب را حدود سال ۴۸۹ ق. پس از وقوع آن انقلاب روحی در شام و بیت‌المقدس آغاز کرده و حدوداً پس از ۱۱ سال در سال ۵۰۰ ق. به پایان برده باشد (زرین‌کوب، ۱۳۶۹، ۲۴۷). در این دوران، غزالی همه دانش‌های دینی رایج را گرفتار بیماری و مرگ واقعی می‌داند، لذا گاه به طرق مختلف، مخالفت خود را با علوم موجود از جمله کلام، ابراز می‌دارد و گاه بصراحت از احیای علوم دینی سخن گفته و با نگارش «احیاء علوم الدین» به آن مبادرت می‌ورزد. با این اقدام، در واقع اندیشه دینی زمان خود را - و حتی اندیشه پیشین خویش را - به باد انتقاد می‌گیرد و به جای آن، برنامه‌ای عملی براساس تصوف زاهدانه پیشنهاد می‌کند. در «احیاء العلوم» می‌گوید نخستین واجب برای عاقل بالغ، آموختن شهادتین و دریافتن معنای آن است، بی‌آنکه بر او کشف لازم آید، بلکه او را تصدیق و اعتقاد جزمی کافی باشد و چنین تصدیقی به صرف تقلید و بدون بحث و تحصیل برهان هم حاصل شدنی است (غزالی، احیاء علوم الدین، ۴۷). امادر ضرورت پرداختن به بحث و فحص کلامی، اشعار می‌دارد که اگر در شهری بدعت‌ها شایع باشد باید اهل آن شهر را از اول بلوغ، با تلقین اعتقاد حق، از بدعت صیانتشان کرد (همان، ۵۰). در نظر افرادی مثل غزالی، مردم همیشه نیازمند یک سرپرست ناصح هستند. او به راحتی از مشارکت و سپردن بخشی از تکالیف بخصوص در حوزه اعتقادات (که باید تحقیقی باشد و نه تقلیدی) به خود مردم، بر خلاف آموزه سترگ (کلکم راع...) طفره می‌رود. هرچند واقعیت جامعه زمان غزالی مقتضی رویکرد وی بوده، اما این، با آموزه‌های قرآنی چندان سازگار نیست. بجز مقام عصمت، هرفردی، چه نخبه و چه عوام، در معرض خطاست، لذا چه تضمینی وجود دارد که عالمان غیر معصوم، دین و دینداری عوام را در مقابل شبهه، صیانت کنند؟!

نوع، ارزش و فایده علوم اخروی و دنیوی

از نظر غزالی، علوم/اخروی منحصر در مکاشفه (علم باطن) و معامله (علم احوال دل) است و در مقابل، علمی چون فقه از علوم دنیوی شرعی به شمار می‌آید، ولی کلام را نمی‌توان علم شرعی دانست (همو، ۵۹-۶۴). به اعتقاد او برخی از مباحث کلامی عیناً در کتاب و سنت وجود دارد و با وجود آنها دیگر به علم کلام نیازی نیست و برخی دیگر مباحثی است که قرآن و سنت به آنها نپرداخته است؛ اینگونه مباحث یا مجادلات مذموم و مطالب بی‌ثمر و گمراه

کننده‌اند و یا ورود در امری است که تعلقی به دین ندارد. اما با این حال اکنون با توجه به رواج بدعت‌ها و شبهات، حکم آن عوض شده است. «چه بدعت‌ها که زاده شده و جماعتی برخاسته‌اند تا برای آن شبهه‌ها، تلفیق کرده و سخنی مؤلف گردانیده پس در این حال آن «محذورٌ منه»، ضرورتاً «مأذونٌ فیه» شده است» (همو، ص ۶۴). لذا در صورت شیوع بدعت‌ها، پرداختن به کلام از واجبات کفائی بشمار می‌آید. گرچه غزالی بصراحت آموختن کلام را واجب کفائی اعلام می‌کند اما ارزش و اعتبار آن را ابزاری و ثانوی دانسته و می‌گوید: «... پس کلام از آن صناعت‌ها شد که فرض کفایت است برای نگاهداشت دل‌های عوام از تخیلات مبتدعان و ب[خاطر] ازایش بدعت‌ها، وجوب آن حادث شود» و متکلم خود نیز باید بداند که رسالت و تکلیفی جز حراست و پاسداری از حریم دین را ندارد (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۶۵). در تضاعیف نوشته‌های وی، هدف کلام (دیگرمولفه فلسفه کلام)، حفظ شرع یا متشرع اعلام و متکلم نیز در نقش نگهبان دین و محافظ عقیده دیندار، معرفی شده است (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۶۵). وی با تشبیه جالبی نیاز جامعه دینی به متکلمان را نشان می‌دهد. او می‌گوید: چنان که به سبب ظلم عرب [؟!] و راهزنی ایشان در راه حج به بدرقه [پیش‌قراول] حاجت آید و اگر عرب تعدی بگذارد، بمزد گرفتن نگاهبانان از شرطهای راه حج نبود؛ همچنین اگر مبتدع، بیهوده گویی بگذارد، به زیادت از آن سخن که در عهد صحابه بوده است حاجت نبود» (همو). وی از تمثیل بهره‌برداری کرده و می‌گوید: «پس باید متکلم حد خویش را این بداند که منزلت او در دین، منزلت نگاهبان است در راه حج!» (همو) گویا متکلم، حکم دین پژوهی را دارد که نه از سر اعتقاد، بلکه با استدلال از تحقیق خوددفاع می‌کند. با این وصف، در نظر او علم کلام، ارزش ذاتی را ندارد؛ این البته، با آموزه مقبول دین که علم، (عبادت، ارزش و تکلیف) قلمداد شده، هماهنگی ندارد.

درباره وجه امتیاز متکلم از عوام، غزالی می‌گوید که «متکلم را نیست جز عقیده‌ای که عوام در آن، شریک وی‌اند و از عامی به صنعت مجادله و حراست متمیز است» (همو). به بیانی دیگر «متکلمان باید نسبت خود را با دین بدانند، او چون پاسبانی که به دنبال کاروان حج، روان است و اگر جز به پاسبانی قیام نکند، از حاجیان نخواهد بود و متکلمی هم که فقط به مناظره و مدافعه مشغول باشد و در طریق آخرت گام نزند و تفقد احوال قلب نورزد، از اصل، در زمره علمای دین نخواهد بود» (سروش، ۱۱۱، ۱۳۷۳-۱۱۰). مبدا متکلم بیندار نسبت به عوام دارای اعتقادات عمیق‌تری است، زیرا به نظر غزالی «معرفت خدای و صفات و افعال او و کل آنچه در علم مکاشفه بدان اشاره کردیم، از علم کلام حاصل نیاید» (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۶۵).

نیز می‌گوید: نه تنها علم کلام، موجب حصول علم مکاشفه و معرفت قلبی خدا و صفات و افعال او نیست بلکه «نزدیک است که حجاب آن باشد و از آن مانع بود» (همان)

کلام در فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه:

او در این کتاب نیز به کلام نگاه ابزاری دارد و استفاده از کلام و یادگیری آن جز برای دفع حمله و شبهه خصم حرام می‌داند. بنابراین کلام، علمی تبعی و ثانوی، تلقی می‌کند. علت حرمت کلام را هم آفات مترتب بر آن می‌داند، لذا می‌گوید پرداختن به آن حرام است مگر برای دو منظور و دو گروه:

الف: شبهه‌زده‌ای که با موعظه و اخبار منقول از رسول... (ص) قادر به زائل ساختن آن نیست.

ب: عاقل کاملی که قدمی راسخ و ایمانی ثابت رادارد و می‌خواهد با کلام، بیماری اهل شبهه را، شفا بخشد، بدعت‌گزاری را مجاب و یا عقیده خود را از هجوم اغواگر بدعت‌گزاران مصون بدارد (همو، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۹۴). غزالی به نحوی، ایمان عوام را بر ایمان استدلالی مدرسی ترجیح می‌دهد (همو). اگر غزالی «فیصل التفرقه» را در دوران عزلت در خراسان و در سال ۵۰۰ق. و تنها پنج سال پیش از وفاتش نوشته باشد (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۴۸) در این صورت، رأی او در این کتاب را، می‌توان از جمله آخرین نظریاتش در باب کلام به حساب آورد.

کلام در إجماع العوام عن علم الکلام

لجام چیست؟ عوام کیستند؟ غزالی بی‌آنکه تصویری روشن از عوام را ارائه نماید آنها را بصراحت از پرداختن و اشتغال به علم کلام باز می‌دارد و پذیرش تقلیدی را تجویز می‌کند (غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۴۲). اما وی، حتی در همین کتاب هم می‌پذیرد که ادراک حقیقت از راه برهان عقلی ناممکن نیست، گرچه جز تعدادی محدود به آن نمی‌رسند (همو، ۴۵). ولی انسان بی‌مدد کلام همیشه، از فهم اجمالی حقیقت و معنای حقیقی آیات و روایات نیز بی‌نصیب نیست، گویا وی به‌طور ضمنی به شهودی بودن این نوع معرفت به عنوان یکی دیگر از روشهای تحقیق در کلام اقرار می‌کند (غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۴۶ - ۴۵). وی در ادامه ضمن تقسیم دلالت بر دلالت آشکار عامه فهم و دلالت صعب محتاج تفکر و تروی در مورد ادله قرآنی که دلالتشان بر معانی آشکار است می‌گوید که هیچ خطری

افراد عامی را تهدید نمی‌کند (همان، ۵۹). او برای ایضاح بیشتر به يك تشبیه متوسل شده می‌گوید: «ادله قرآنی چون غذایند که همگان از آن منتفع و ادله کلامی مانند دارویند که تنها بیماران از آن بهره‌مند می‌شوند و بسیاری دیگر زیان می‌بینند، حتی می‌توان گفت که ادله قرآنی مثل آب هستند که همه، از کودک شیرخوار تا فرد قوی، از آن استفاده می‌کنند و دلایل کلامی چون غذاهائی هستند که تنها به افراد قوی سود می‌رسانند و برخی با این غذاها بیمار می‌شوند و برخی چون کودکان از آنها هیچ بهره‌ای ندارند (همو). در اینجا نیز، کلام را دارای ارزش ذاتی ندانسته و معتقد است کلام، علمی مشروط است، بنحوی که هرگاه شرط منتفی گردد مشروط نیز منتفی خواهد شد. وی، به زعم خود، در ردّ ضرورت و ارزش ذاتی علم کلام به عدم استفاده رسول خدا (ص) و صحابه از روش علم کلام پناه می‌برد و می‌گوید که ایشان (ص) و صحابه در احتجاج با مردم، روش اهل کلام را نپیموده‌اند، البته نه بدین معنی که از چنان سلوکی عاجز بوده‌اند بلکه چنانچه در این کارمنفعتی می‌دیدند، حتماً درصدد تبیین دلایل کلامی نیز بر می‌آمدند (همو، ۶۰). البته باید گفت که واقعیت تاریخی، این مدعا را اثبات نمی‌کند. غزالی در این فقرات چنین القاء می‌کند که طرف خطاب دین، عوام هستند. و بر عوام، جز پذیرش، حکمی نیست. حال که غزالی عوام را از هرگونه بحث و تبادل نظر درباره مسائل اعتقادی منع کرده است، می‌توان از او پرسید که خداوند خود، همه بندگان اعم از عوام و غیره را به معرفت خود و موردیگر فرمان داده است. از سوی دیگر هیچ يك از این امور ضروری (بدیهی) نیستند، پس باید کسب شوند و تنها راه تحصیل هر علمی، وجود ادله و نظر در آن دلایل و تفتن به وجه دلالت آن ادله و کیفیت و انتاج آن‌هاست و اینها نیز تنها در صورت شناخت شرایط براهین و ترتیب مقدمات، امکان‌پذیر است. بر این اساس هم کلام مورد احتیاج مردم است و هم معقولات و فلسفه! بعلاوه، عامی نیز در هنگام تصدیق نبی، به دلیل، نیازمند است تا نبی را از متنبی متمایز سازد و این خود، تنها با نظر در معجزه و حقیقت آن و مباحث نظری نبوت در کلام میسر است. لذا باید گفت عامی نیز در انجام وظایف خود نسبت به خدا و شناخت نبی به کلام و معقولات محتاج است (همو، ۷۸-۷۹). وی پس از طرح این اشکال می‌گوید بر مردم، تنها ایمان به این امور واجب است و ایمان، همان تصدیق جازم است که هیچ تردیدی در آن نباشد. گرچه تصدیق جازم [تشکیکی بوده و] دارای شش مرتبه است ولی برخی از مراتب متوسط آن با ادله نقلی و خطابی نیز قابل تحصیل می‌باشد. لذا شایسته نیست عامی به ماورای ادله قرآنی پردازد (همو، ۷۹). بنابراین خدای متعال خلق را تنها به ایمان و تصدیق جازم مکلف نموده است» (همو، ۸۲ - ۸۱) با این توصیف غزالی، ایمان را تشکیکی

قلمداد کرده که هرکس مطابق توانائی خویش سهمی از آن را دارد؛ بنابراین روش‌های هر گروه نیز متناسب با آنها خواهد بود. در مقام ارزش‌گذاری، این اندیشه قابل تحسین است، چراکه از منطوق دو ارزشی (یا همه یا هیچ)، فاصله گرفته است. البته سرانجام غزالی این مطلب را قابل انکار نمی‌بیند که عارف بر مقلد برتری دارد ولی کسی که نسبت به حقیقت، تقلید می‌ورزد نیز همانند عارف، مؤمن [با تفاوت در رتبه] محسوب می‌شود (همو، ۸۲). برخی، کتاب «الجام العوام...» را آخرین اثر غزالی دانسته و معتقداند وی آن را تنها دوازده روز پیش از مرگ به پایان برده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۹، ۱۸۰). در این صورت، چنانکه گذشت آخرین نظرات و چرخش‌های وی را باید در این کتاب یافت.

نقد و نظر: «استنتاج و تحلیل»

با نگاهی گذرا به سیر زندگی علمی غزالی نیک درمی‌یابیم که وی فراز و نشیب زیادی را پشت سر گذاشته است. خلع‌جانات ذهنی او گاه، چنان متغیر بوده است که وی را وادار به پشت کردن به یافته‌ای پیشین خود می‌کند. اینگونه شدن آیا برآمده از ماهیت کلام اشعری است؟ یا از ذهن کنکاشگر و روح پرسشگر غزالی برآمده است؟ به نظر می‌رسد هر دو عامل در ساختار بندی شخصیت سیال وی مؤثر بوده است. علی‌ای حال وی در دوره‌های مختلف زندگی خود تصاویر گوناگونی از عنوان این مقاله، جایگاه کلام و فلسفه کلام، داشته و از این رو نسبت به آن داورهای متفاوتی کرده است، به تبع این عدم تعین، دورنمای جایگاه و فلسفه کلام غزالی نیز، گوناگون جلوه کرده است. خواننده آثار او، نمی‌تواند برای هر یک از مؤلفه‌های فلسفه کلام، تعریف، مصداق یا شاخص واحد و معینی را ارائه دهد. اما از مجموع نوشته‌های وی واکنش به وجه جامع نظرات او، میتوان هندسه نسبتاً منسجمی را که برآیند نظرات او باشد ارائه داد.

ب: فلسفه کلام غزالی

حال که از غور در آثار غزالی به درک نسبی جایگاه، تعریف و فلسفه علم کلام رسیده ایم، اینک به شرح تفصیلی مولفه‌های فلسفه علم کلام می‌پردازیم. می‌دانیم که فلسفه کلام، دانش فرانگرانه و معرفت‌شناسانه‌ای (Epistemological) است که از بیرون به مؤلفه‌هایی همچون، ماهیت و تعریف علم کلام، قلمرو، ساختار، مفاهیم کلیدی، معرفت‌شناسی آن علم، روش‌شناسی، رویکردها، رهیافت‌ها، پیش‌فرض‌ها، مبادی علمی و غیرعلمی آن دانش، غایت،

پیامدها و کارکردها، مناسبات و ارتباط آن علم با علوم دیگر، ارائه مباحث مقایسه‌ای و بالاخره آسیب‌شناسی کلام می‌پردازد. روشن است که این مؤلفه‌ها با آنچه در اجزای علوم (موضوعات، مسائل، مبادی) و رؤوس ثمانیه قدما (غرض علم، تعریف، موضوع، مؤلف، منفعت، مرتبه علم، انحای تعلیمیه (تقسیم، تحلیل، برهان، تحدید و ...) و فهرست (ابواب) بحث می‌شود، یکسان نیست و فقط در برخی از عناوین اشتراك دارند.

الف: موضوع علم کلام

الذی ینظر فی اعم الاشیاء و هو الموجود ... (غزالی، المستصفی من علم‌الصول، ۶ و ۵). موجود نیز یا قدیم (الله) و یا حادث (ماسوی الله) است، لذا هر دو میتوانند موضوع واقع شوند. دیگران نیز چنین نظری را ارائه داده اند از جمله محقق لاهیجی (شوارق‌الالهام فی شرح تجرید‌الکلام، ۳/۱ و گوهر مراد، ۴۳) و علامه حلی (۱/۱۴۱۹، ۱۲).

ب: روش پژوهش و ارائه کلام

در نظر غزالی، بسته به نوع، استعداد و تراز مخاطب، روشی خاص بکار گرفته می‌شود. او انحصار در روش و شیوه را نمی‌پسندد، بلکه تمام امکانات و مجاری معرفتی را برای تحقیق و ارائه، قابل استفاده می‌داند. این مسئله، نافی تأکید وی بر روش نقلی تعبد آفرین بعنوان ارزش بخش کلام نیست. بستر این روایی، تشکیکی و ذومراتب دانستن ایمان است. وی آن قدر بر تنوع روشها تأکید دارد که شبهه تائید «الغایات تبرر الوسائط» را در ذهن تقویت میکند. شاید صدق و اهمیت غایت (حفظ دین و ایمان دیندار) در نظر غزالی، انواع روشها و ابزارها را توجیه پذیر کرده باشد! روش‌هایی که از مجموعه مصنفات او استخراج می‌شود به شرح زیر است.

۱- عقلی برهانی یقینی (برای هوشمند پرسشگر) ۲- عقلی جدلی ظنی (برای پرسشگراقتاع پذیر) ۳- نقلی تعبدی (برای عوام) ۴- شهودی خام و وجدانی عام (برای عامی اهل تسلیم و رضا) ۵- تجربی (با نگاه کارکردگرایانه برای اهل قیاس و محاسبه) ۶- خطابی و موعظه اخلاقی (برای هوشمند سلیم النفس رضایت پذیر) ۷- تهدید و تنبیه (برای جاحد لجوج) ۸- تقلید (برای عوام) و...

نمونه‌های گفتار او در این باره

«اگر در مسیر این کلمات چیزی نباشد که در تو نسبت به اعتقاد موروثی شکی پدید آورد تا در طریق بگمارد، از آن سودی نخواهی برد، زیرا کسی که شك نکند، نظر [تعقل و تفکر] نکرده است و کسی که نظر نکند، نمی‌بیند و کسی که نمی‌بیند در ناینبایی و گمراهی فرو

می ماند (غزالی، میزان/العمل، ۱۶۳). «... نیروی نظری [تفکر و تدبر] نفس برای تحصیل علوم مختلف مستعد است که گاه با الهام الهی و گاهی با تعلم و اکتساب به آن دست می یابد و پس از آن عقل عملی یا قوه عامله با تدبیر بدن، انسان را به سوی افعال معینی فرا می خواند (همو، ۴۰-۳۱). «باید در نفس، علوم حقیقی تحصیل شود و این حتی الامکان از طریق بحث و نظر است (همو، ۴۷) «جوانی که سرشت هوشیار دارد. به طلب علم رود و در شناخت انواع علوم متحمل رنج شود. چنین فردی مستعد هر دو طریق [عملی و نظری] است و بهتر است که تعلم را مقدم دارد. از علوم برهانی آنچه را که انسان با جدّ و تعلم می تواند ادراک کند بدست آورد و ...» (همان، ۵۰). «درستی راه علماء هم با تجربه بسیاری از مردم و هم با برهان عقلی قابل درک است. کسانی که نه اهل ذوق و تجربه شخصی اند و نه با تعلیم از راه برهان عقلی به علمی رسیده اند، باید دست کم این طریق را باور و تصدیق کنند تا از همه درجات و راه های تحصیل علم محروم نمانند (همو، کیمیای سعادت، ۳۱). «... با کسانی که با اشکال مواجه می شوند و در اعتقاداتشان تشکیک و تردید روی می دهد و با شنیدن شبهه ای قلبشان متأثر می شود باید با موعظه و مهربانی رفتار نمود تا با بازگشت آرامش، شک آنها برطرف شود و یا آنها را با سخنانی مقبول قانع کنند» (همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۸۹). «و یا با تقبیح و نکوهش خصم و تلاوت آیه یا روایتی یا نقل کلام فردی که نزد آنها به فضل و کمال مشهور است، ایشان را متقاعد ساخت» (همو، ۹). و نیز در برخورد با گروهی که از هوش و ذکاوت خوبی برخوردارند و از آنها انتظار می رود با انعطاف پذیری فطری خود، حق را بپذیرند ولی فعلاً عقیده باطلی را دارند، پیشنهاد می کند که با آنان نه از راه جدل و بحث بلکه از طریق ملاحظت به اعتقادات صحیح راهنمایی شوند.» (همو، ۱۰). «کسی که در دلش شبهه ای پدید آمده و با سخنان موعظه آمیز و عادی و اخبار منقول از رسول... (ص) قادر به زایل ساختن آن شبهه نیست چنین کسی می تواند برای دفع بیماری خود از اقوال و استدلال های کلامی بهره گیرد» (همو، احیاء علوم الدین، ۹۴). «هرگاه صورت حق در قلب کسی نقش ببندد سعادت حاصل است، اهمیتی ندارد که علت مفید آن صورت برهانی باشد یا اقلانعی یا سخنی باشد که از روی حسن ظن به قائل آن مورد پذیرش قرار گرفته یا به صرف تقلید باشد یا اساساً سببی نداشته باشد، مطلوب فایده آن است نه راهنمای آن» (همو، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۸۱-۸۲).

ج: مسائل موضوع علم کلام

مسائل هر علم در حقیقت صفات و عوارض ذاتی موضوع آن علم می باشد. وقتی موضوع

کلام، موجود (الله و ماسوی الله) باشد، پس تمام آنچه بنحوی با آن مرتبط است، بالقوه می‌تواند بعنوان يك مسئله کلامی مطرح شود؛ حتی مبادی علوم دینی نیز، با جمعها، مسائل کلامی هستند. «فاذا الکلام هو المتکفل با ثبات مبادئ العلوم الدینیه كلها...» (همو، *المستصفی من علم الصول*، ۶). وی تقسیمات و صفات موجود را در دونوع قدیم و جدید بعنوان مسائل علم کلام برمی‌شمارد که عبارتند از: قدم، حدوث، جوهر، عرض، حیاة (علم وارده)، قدرت، کلام، سمع، بصر، وحدت، فعل و و نیز ذات و صفات الهی و مسأله نبوت و معاد و آنچه بدین مسائل مربوط است (زرین کوب، ۱۱۹، ۱۳۶۹. بنقل از الاقتصاد).

د: قلمرو و گستره علم کلام:

وقتی به نظر غزالی، گستره نفوذ علم کلام، «وجود»، با تمامی تقسیمات و توابع آن باشد، روشن می‌شود که قلمرو علم کلام به گستردگی مسائل آن است. وی از يك طرف علم کلام را علم کلی دینی می‌داند که در تمامی سطوح مسائل مرتبط با دین دخالت می‌کند «فالعلم الکلی من العلوم الدینیه هو الکلام و سایر العلوم من الفقه و اصوله و الحدیث و التفسیر، علوم جزئیة...». از طرف دیگر وقتی نظرش پیرامون کلام تغییر کرده و دچار یک نوع فروکاهش در ارجمندی کلام شده و تعلیم و تعلم آن را فقط برای ردّ شبهه واجب کفائی می‌داند، باز هم، انحصار ایجاد نکرده و کلام را متکفل پاسخ به هر نوع شبهه‌ای می‌داند و این خود دقیقاً همان محتوای ادعای اول، ولی با تعبیری دیگر است. به نظری کلام (چه علم کلی بدانیم و چه تبعی)، محدوده و قلمرو تحدید شده‌ای ندارد (همو، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۱۰). «... فهذا ما يحويه علم الکلام فقد عرفت من هذا انه [ای المتکلم] یتدی نظره فی اعم الاشیا، اولاً و هو الوجود [کالموضوع] ثم تنزل بالتدریج الی تفصیل الذی ذکرناه [کمسائله] فیثبت فیہ مبادئ سایر العلوم الدینیه من الکتاب والسنه و صدق الرسول...» (همان، ۷).

جایگاه و نسبت علم کلام به دیگر علوم

او کلام را در مقایسه با علومی مثل طب، حساب، هندسه و... در مقابل علوم عقلی، در زمره علوم دینی قرار می‌دهد. و در حوزه علوم دینی، آن را علم کلی قلمداد می‌کند که اوسع (شمولاً) و اقدم (رتبه) می‌باشد. سایر علوم دینی، علوم جزئی اند که مبادی آنها با استناد به منابع سه گانه، در کلام به اثبات می‌رسد. وی دلیل صدق ادعا را، کتاب، سنت و اجماع اما ابزار اثبات صدق را کلام می‌داند؛ کلام نیز باید از آبشخور ادله سه گانه فوق سیراب شود. در حقیقت کلام (که جنبه عقلی را دارد)، علم واسط بین منابع سه گانه و مجموع علوم دینی است؛ کلام در

هویت یابی، محکوم ادله فوق و در هویت بخشی، حاکم بر سایر علوم است. این سخن، مبین ابزاری بودن علم کلام است. «و الادله هی الكتاب و السنه و الاجماع فقط و قول الرسول (ص) انما یتبث صدقه و کونه حجة فی علم الکلام فاذا الکلام هو المتکفل با ثبات مبادئ العلوم الدینیة کلها فهی جزئیة بالاضافه الی الکلام فالکلام هو العلم الاعلی فی الرتبة اذمنه النزول الی هذه الجزئیات ...» (همان، ۸). به نظر می‌رسد تأیید اجماع در تفکر اشعری، محل گفتگوی جدی باشد ولی در این مختصر نمی‌گنجد.

غایت علم کلام بر مشرب غزالی

با عنایت به تعصب، دأب دینی و نگاه موضعگیرانه غزالی، غایت علم کلام، عبارت است از:

۱- صیانت شرع ۲- حفظ عقیده تحقیقی یا تقلیدی متشرع ۳- جلوگیری از ورود شبهه در دین و تردید در ذهن و دل مسلمان ۴- غایت قصوای کلام، یعنی رسیدن انسان به سعادت، چراکه در نظر وی، ابزار رسیدن به سعادت، علم، از جمله علم کلام است؛ علمی که عمل را خادم خود کرده است و مشترکاً، آدمی را نیز ترغیب می‌بخشند. «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه». (فاطر- ۱۰)

می‌توان به نمونه‌هایی در این باره اشاره کرد از جمله: «غزالی کلام را اگر در تلقین ایمان دینی بی‌تأثیر می‌یابد، در رفع شبهات و شکوک بکلی بی‌فایده نمی‌شمرد و غالباً خاطر نشان می‌کند که علم کلام هم‌چون دارو [ابزار سلامت روح و یا حداقل کارکرد] است» (زرین‌کوب، ۱۳۶، ۱۱۹). «... در این مقام باید به بیان حداقل و در حد ضرورت [در حد کارکردی مشروط] اکتفاء نمود و در صورتی که شك فرد برطرف شود، دیگر نباید برای او تمام ادله کلامی را که در مراسم جدال و میان متکلمان مطرح می‌شود، بازگو کرد...» (غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۹) «... گر چه مردم ندرتاً به علم کلام نیاز دارند ولی به هر حال رفع شك و تردید درباره عقیده دینی واجب است. و مسأله دعوت مردم به سوی حق، با برهان امری مهم است؛ اگر در دورانی اهل بدعت قیام کنند و با القاء شبهات میان اهل حق درصدد فریب آنها برآیند لازم است عده‌ای در مقابل اغوای آنها با کشف و معارضه مقاومت نمایند و چنین استقامتی تنها، با علم کلام میسر است» (همو، ۱۰). «اگر کسی درباره توحید دچار شك شود بر او تعلم آنچه بواسطه آن می‌توان آن شك را برطرف کرد، واجب می‌شود و اگر در خاطر او شک نباشد و پیش از اعتقاد به باورهای دینی مانند قدیم بودن کلام باری و ... وفات کند به اجماع مسلمین،

مسلمان [نه مؤمن] مرده است (همو، *احیاء علوم الدین*، ۴۹-۵۰). «در شرایط شیوع بدعت‌ها پرداختن به علم کلام حتی از واجبات کفائی بشمار می‌آید. ... پس کلام از آن صناعت‌ها شد که فرض کفایت است برای نگاهداشت دل‌های عوام [نه نخبگان] از تخیلات مبتدعان. به زادن [وشیوع] بدعت‌ها، وجوب آن حادث شود و متکلم خود نیز باید بداند که رسالتی و تکلیفی جز حراست و پاسداری از حریم دین [همچون نگهبان] را ندارد» (همو، ۶۵). «پس باید متکلم حدّ خویش از این بداند که منزلت او در دین منزلت نگاهبان است در راه حجّ...» (همو، ۶۶). «پرداختن به علم کلام حرام است مگر برای دو گروه، کسی که در دلش شبهه است و کسی که درصدد است تا شبهه‌ای که در دل دیگران است برطرف نماید یا بدعت‌گزاری را مجاب نماید» (همو، ۹۴). با همه ارج و منزلتی که غزالی، گاه برای کلام متصور است، اما در دوره اولیه زندگی‌اش، نمیتواند جزایز، نقشی برای آن ترسیم نماید.

آسیب‌شناسی کلام در تعریف غزالی از کلام

با همه اعتنائی که وی به علم کلام دارد، اما به دلیل تغییر آراء خود در دوران سه‌گانه زندگی علمی‌اش، پایگاه کلام را متزلزل نشان داده و لذا به شدت آسیب‌پذیر شده است. همچنین او با وجودی که موضوع آن را موجودیما هو موجود می‌داند، اما ارزش آن را تبعی تلقی کرده است. این مسئله، دارای تضاد و تناقض است. وی کلام را علمی کلی دانسته اما مأموریت آن حفظ حریم جزئیات می‌داند. ذیلاً بعضی از آسیب‌های جدی کلام در تعریف غزالی را مطرح می‌کنیم.

۱- کلام علم کلی دینی تلقی کرده اما متکفل حفظ جزئیات است

۲- کلام، نگاهی جانبدارانه دارد ولذا ONTOLOGIC است، اما متکلم صرفاً بواسطه داشتن دانش کلام از عوام برتری ندارد، چطور می‌شود کلام ذاتاً جانبدارانه باشد اما متکلم از آن بی‌نصیب باشد؟ احتمالاً بین دین پژوهی شناخت شناسانه و کلام خلط شده است.

۳- هرچند کلام، کلی است اما بنظر او، ارزش ذاتی را نداشته و بالتبع ومشروط، ضرورت و ارزش پیدا می‌کند. چطور می‌شود علمی، کلی و فراگیر باشد (منبعی) اما فقط برای دفع شبهه (به عنوان ابزار) ضرورت یابد؟ (همو، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۱۰). در اینجا چهار نوع مغالطه‌ی، تبدیل جای اصل و فرع/ تعویض مکان مشروط و نامشروط / تغییر جای منبع و ابزار/ و جایجائی کلی و جزئی، صورت گرفته است.

۴- او کلام را کاملاً ابزاری دانسته و پس از انجام مأموریتش، آن را قابل طرد می‌داند و

حتی گاه پرداختن به آن را حرام می‌داند. چگونه علم کلی دینی، حرام می‌شود؟ درحالی که رویکرد غزالی، به زعم خودش، در تمامی نوشته‌هایش، دینی است؟!

۵- او عمل را خادم علم می‌داند، و آیه الیه یصعد الکلم ... را به شهادت می‌گیرد، چطور می‌شود که در جایی دیگر کلام را به عنوان یک علم، خادم عمل (احکام عبادی و...) می‌شمارد؟ (همو، *میزان العمل*، ۲۹-۲۸) و (همو، ۴۵-۵۰).

۶- وی تحت تأثیر «صدق ما وقع» به رأی دادن درباره کلام، مضطرب شده است، لذا گاه به صورت افراطی، مقام کلام را بالا برده و گاه به تفریط آن را «پائین دستی» قلمداد کرده است؟
۷- بیش از ارزش ذاتی به کارکرد آن نظر داشته و بنابراین، دانسته یا نادانسته، به کارکردگرایی افراطی تن سپرده است. البته نگاه کارکردی، مطرود نیست اما انحصار همه ارزش یک علم به کارکرد اختصاصی و موردی آن، چندان موجه نبوده و خود وی نیز بر آن مهر تأیید نمی‌زند (همو، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۸).

۸- رأی او در باب کلام، کاملاً اجتهادی فردی است و کمتر به قواعد کلی برآمده از آموزه‌های قرآنی که محتوای کلامی دارند، و آموزه‌های برآمده از مقام عصمت، توجه کرده‌اند؛ او مرتکب خلاف (آنچه ادعا کرده و خصوصاً در کتاب احیاء علوم‌الدین درصدد تحقیق آن برآمده) شده و این برخلاف رویکرد شخصی او نیز می‌باشد.

نتیجه و تعریف نهائی غزالی از علم کلام

از فحوای گفته‌های غزالی و با عنایت به مبانی و اصولی، که وی بر آن اعتقاد دارد، و بالحاظ موضوع و مسائل آن، می‌توان علم کلام را به دانشی که درباره وجود یا موجود گفتگو می‌کند تعریف کرد. این موجود مصادیق کثیری دارد که بعضی از آنها (یکی) مباشره و بالذات و بعضی دیگر ثانیاً و بالتبع، مورد بحث قرار می‌گیرند. اگر علل چهارگانه را در تعریف کلام، مدنظر قرار دهیم به نظر می‌رسد غزالی به این تعریف راضی است:

«دانشی کلی، مشروط و ابزاری که با استفاده از روش‌های عقلی، نقلی، وجدانی، تجربی، موعظه‌ای و... درباره موجود (وجود) بماهو موجود (وجود)، با رویکردی دینی و رهیافتی اقناعی یادفاعی، بحث و فحص می‌کند».

تفکیک مؤلفه‌های مندرج در تعریف:

- ۱- دانشی کلی که علوم دیگر نسبت به آن جزئی تلقی می‌شوند
- ۲- روش مستعمل در آن، روش‌های پنجگانه فوق است و انحصار در بهرمندی از یک ابزار

ادراکی را پیشنهاد نمی‌کند.

۳- موضوع آن «موجود (وجود) بما هو موجود (وجود) است واز آنجائی که موجود به نزد متکلمین یا قدیم است یا حادث، پس خدا و ماسوی الله، موضوع علم کلام قرار می‌گیرند

۴- مسائل آن، صفات ذاتی موجود قدیم و حادث می‌باشد.

۵- رویکرد آن صبغه دینی دارد، این به آن معنی است که تمامی مسائل موضوع علم کلام رنگ دینی بخود می‌گیرند و بدون توجه به صبغه دینی، بخصوص با عنایت به غایات و اهداف علم کلام، مدنظر متکلم قرار نمی‌گیرند.

۶- به نظر غزالی، باید مردم را به حفظ ایمان اقناع کرد و با رد شبهه، به حفاظت ایمان پرداخت و این غایت کلام است. درحقیقت کلام، ارزش ذاتی را ندارد و هرگاه حوزه دین مورد هجوم واقع شد، لازم است به وجوب کفائی، به تحصیل و ترویج آن مبادرت ورزید. به تعبیری دیگر، علمی است نتیجه گرا و مشروط و نه فرایند مدار و نامشروط.

علی‌ای حال پارادوکس‌ها و تضادهای موجود در نگاه غزالی به کلام، هم مقام خودش را متردد نشان داده و هم کلام را تنزل رتبه داده است، لذا حاصل جمع نظرات وی درباب کلام، مسائل، روش‌ها، ارزش و رتبه آن و ... ما را به این نتیجه می‌رساند که وی نتوانسته است پارادایم و چهارچوبه قابل اعتمادی را طراحی و پیشنهاد کند. این را از آن روی مدعی شده ایم که وی، گاه کلام را علم شرعی و کلی می‌داند و گاه در زمره علوم شرعی به حساب نمی‌آورد (همو، *احیاء علوم‌الدین*، ۶۴-۵۹). شاید تنها راه توجیه نظرات غزالی این باشد که گفته شود، وی در سیر تطور فکری خود به یک بالندگی و رشد رسیده است. لذا باید پذیرفت که نظرات وی را در بازه‌های زمانی خاص، مورد عنایت قرار داده بوجهی که نظرات آینده، مکمل و ترمیم کننده نظرات سابق او بدانیم! اگر نظراتش را یکجا و در هیئت جمعی بررسی کنیم، چاره‌ای جز پذیرش تشتت و ناهمگونی در آراء وی نداریم. ولی اگر نظراتش را متکامل بدانیم، از این نقیصه مبری خواهد بود. به نظر نویسندگان این سطور، رویکرد دوم، به صواب و ثواب نزدیکتر است.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «غزالی»، در *حدیث اندیشه*، به کوشش: عبدالله نصری، تهران، سروش، ۱۳۷۹.

_____، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۰.

ایزوتسو، توشی هیکو، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه: زهرا پورسینا، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
حلی، علامه، حسن بن یوسف، *نهایه المرام فی علم الکلام*، تحقیق: فاضل عرفان، قم، م.ت. امام صادق (ع)، ۱۴۱۹ق.

خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۸۱.
_____، *فلسفه‌های مضاف*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
خوانسار، محمد، *منطق صوری*، تهران، نشر آگاه، ۱۳۶۲.

زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۹.

سروش، عبدالکریم، *قصه ارباب معرفت*، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۳.

شعاری‌نژاد، علی‌اکبر، *فلسفه آموزش و پرورش*، تهران، امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۷۷.

غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم‌الدین*، تقدیم: صدقی محمد جمیل، بیروت، لبنان، دارالفکر، ۱۴۲۱.
_____، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه: مؤیدالدین محمد خواندنی، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

_____، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، طبع ۱، ۱۴۰۹.

_____، *المستصفی من علم‌الصول*، بیروت، دارصادر، طبع ۱، ۱۳۲۲.

_____، *المنتقد من الضلال* (شک و شناخت)، ترجمه: صادق آئینه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.

_____، *کیمیای سعادت*، به کوشش: حسین خدیو‌جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

_____، *مجموعه رسائل الامام‌الغزالی*، بیروت لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴.

_____، *میزان‌العمل تصحیح: سلیمان دنیا*، ترجمه: علی‌اکبر کسمائی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.

_____، *المستصفی فی علم‌الاصول*، بیروت، دارالنشر، دارالکتب العلمیه، بی تا.

الفاخوری، حنا، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: عبدالمحمدآیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.

فرامرز قراملکی، احد، *هندسه معرفتی کلام جدید*، مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸.

کسائی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، امیرکبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۴.

لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، قم، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، نشر سایه، ۱۳۸۳.

، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)،
١٤٢٥ق.

محمد عبد السلام عبدالشافی، *مجموعه آثار غزالی*، از DVD المکتبه الاسلامیه الکبری
الشامله، ١٤١٣ق.

The Status and Philosophy of Theology in the Realm of Ghazālī's Thought

Dr. Ebrahim Mehrabi: Assistant Professor

Yasuj State University

Dr. Sayyid Husayn Musavi, Assistant Professor

Ferdowsi University of Mashhad

Farangis Farhoud

Ph.D. Student, Faculty of Literature, Ferdowsi University of Mashhad

Although Ghazālī has not openly talked about the philosophy of theology, its components can be found in his works. As such, he regards the ultimate goal of theology to be safeguarding the religion and the assertoric or imitative belief of the religious person, preventing misconception and doubt to enter it, and preparing for the desired outcome of theology (happiness). The status of the science of theology in his opinion is sometimes instrumental and secondary and sometimes it is a general science with an inherent value. Since the existent is exclusive to God and other than God (*mā sawā Allāh*) and what is other than God is nothing but God's signs in the horizons and in one's own soul, then he regards the subject of theology ultimately as being "existence in its own existence" and its problems as the essential attributes of existence. According to him, faith is gradational and it is obligatory to preserve all its stages; therefore he suggests multiplicity in procedure and method, including the rational-demonstrative, rational-dialectical, intuitional (intuitive), experimental, homiletic, imitative, etc. with a persuading and preserving approach. He abandons the definition of theology as ambiguous and multi-faceted. The details of the matter should be sought for within the article itself.

Keywords: philosophy of theology, Ghazālī theology, subject of theology, problems of the science of theology, method of theology, theologian.

Keywords: Divine favor, Divine knowledge, levels of existence, best order, evil.

Selection of the Theory of the Preferable from among Mullā Ṣadrā's Theories concerning Knowledge of the Materials and in the Materials

Elaheh Zare': Ph.D. Student of Transcendental Philosophy

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Jahangir Masoodi, Assistant Professor

Ferdowsi University of Mashhad

Mullā Ṣadrā has three different approaches towards knowledge by presence concerning the material existences. On many occasions, he regards the physical matters, including bodies and accidents, out of the realm of knowledge by presence and maintains that they are neither present with themselves nor with another reality and nor another reality can be present with them. On another basis, he maintains that the materials become known with their abstract cause. But, according to the third approach, on various other occasions he has maintained perception and consciousness for all creatures. In this viewpoint, he considers knowledge and existence as equal. Besides, according to him, presence is the precondition for knowledge and in fact the very reality of knowledge. Abstraction is the precondition for presence, as well. Therefore, it becomes necessary for the physical matters to have a kind of knowledge by presence and abstraction, too. Then, we can both speak of the hypothesis of the existence of the known (*ma'ūm*) with them and the hypothesis of their being set as known to the knowledge by presence.

In this paper, we have tried, on the basis of the definitions and the principles that Mullā Ṣadrā has presented about knowledge, to distinguish between his positions in this respect and finally deal with the question as to which saying of Mullā Ṣadrā can be in a well-reasoned way considered as his ultimate and accurate view. According to the reasons presented at the end of the article, the third view and approach is preferred.

Keywords: existence, abstraction, knowledge by presence, acquired knowledge, material existences.

intellect is neither separate from intellect nor containing rational a priori content. Rather, it includes an aspect of the intellect's power and function; an intellect that is simple and indivisible and therefore a single reality with two functions: 1. Accepting the ideas of reason (that is passive in this respect); 2. Intellectualization of the ideas potentially existent in perception (that is active in this respect).

Keywords: Aristotle, active intellect, passive intellect, ideas of reason.

Analysis of the Issue of Divine Favor in Mullā Ṣadrā's Transcendental Philosophy

Dr. Ali Reza Khajegir, Assistant Professor
Shahrekord University

The term Divine favor in Mullā Ṣadrā's transcendental philosophy means Divine essential knowledge that is the origin of objective actualization of action and the best order. In addition, Divine knowledge is also considered as common between the essential and actual attributes. Therefore, Divine knowledge can be analyzed in terms of essential (Divine knowledge) and actual (the best order). The main questions raised in this article are as follows: First, if we analyze these two aspects of Divine favor, what problems in transcendental philosophy are they related to? Second, how do these two aspects of the meaning of Divine favor are proved in transcendental philosophy? What is obtained from the above analysis is that in view that the Divine favor is in relation with Divine knowledge, it is God-consciousness; and in view that it is in relation with the order of the world of being and its quality, it is a cosmological issue. Consequently, with regard to the relation of this issue to the Divine knowledge, the issue of the quality of Divine knowledge and its levels is proved through the argument of the ultimate simple; and with regard to its relation to the best order and the quality of the world of being as a system, this issue is explicated through the order of Divine actions and the stages of the order of being. This article is intended to analyze and review with the descriptive method the relation of these two aspects of Divine favor with the issues relevant to it in the philosophical system of transcendental philosophy.

Unity or Multiplicity of the Conception of Substantial Movement

Dr. Mohammad Bonyani, Assistant Professor

Shiraz University

Dr. Hamid Reza Sarvarian, Assistant Professor

Tabriz University

Substantial movement is one of the most important sides of the gnostic geometry of the transcendental philosophy. In this writing, the notional aspect of the discourse and the way the substantial movement is based on the principality of existence is discussed. Given the multiplicity of impressions from the principality of existence and the mentally-posedness (*i'tibāriyyat*) of quiddity (*māhiyyat*), our conception of the substantial movement becomes multiplied. One exposition (*taqrīr*) of the substantial movement is formed by accepting the quiddity (*māhiyyat*) following existence (*bi al-taba'*) and quiddity based on supposition that is actualized in the objective world via existence and the second exposition based on non-actualization of quiddity in the objective world, which in respect to both conception and the way they are based on the principality of existence, both expositions are ultimately challenged.

Keywords: substantial movement, principality of existence, mentally-posedness of quiddity.

Active Intellect in Aristotle's View

Mohammad Taqi Janmohammadi, Ph.D. Student of Philosophy

Shahid Beheshti University

It is said that the theory of active intellect is among the most ambiguous and controversial topics of Aristotle's philosophy. This ambiguity is generally regarded as being resulted from the brevity and vagueness of Aristotle's speech in his *On the Soul*. However, is the ambiguity of Aristotle's speech to such an extent that the active intellect attributed to him can be regarded as separate from the soul and as having a content consisting of all rational forms, as regarded by some of his successors and commentators? By presenting an analytical discussion, it is indicated in this article that Aristotle's active

ABSTRACT

Spiritual Sultanate of Imam al-Riḍā (A.S.)

A Deliberation on the Conceptual Association between Divine Dominion and Calmness of the Heart in *Ḥadīth* of Imam al-Riḍā (A.S.)

Dr. Ali Ashraf Imami, Assistant Professor

Ferdowsi University of Mashhad

“Spiritual Sultanate” is among the phrasings that Qāḍī Saʿīd Qummī has used about Imamate. This concept has a direct relation with the Imam’s sovereignty in the world of Divine Commandment or *malakūt* (Divine Dominion). For this same reason the title “Sultan” in the Shīʿī pilgrimage prayer books (*ziyāratnāmas*) and appeals (*tawassuʿs*), such as *al-walī al-murshid* addressing the Eighth Imam (A.S.), indicates the high position of that holy Imam (A.S.) for guidance of the spiritual wayfarers. In order to figure out this position, a tradition about calmness (*sakīna*) quoted from his holiness (A.S.) is studied in this article. According to this tradition, a Divine countenance and distinction would emerge for the faithful. In this research, while expounding *ḥadīth* of Imam al-Riḍā (A.S.), some evidences of the intuitions of the learned experts have been presented denoting that one of the most perfect forms of calmness of the heart is the luminous countenance of *Shams al-Shumūs*, the guardianship of Imam ‘Alī b. Mūsā al-Riḍā (A.S.).

Keywords: spiritual Sultanate, Imam al-Riḍā (A.S.), the seventh cynosure (*qibla*), calmness of the heart.

Table of Contents

| | |
|---|-----|
| Spiritual Sultanate of Imam al-Riḍā (A.S.) A Deliberation on the Conceptual Association between Divine Dominion and Calmness of the Heart in Ḥadīth of Imam al-Riḍā (A.S.) | 9 |
| Dr. Ali Ashraf Imami | |
| Unity or Multiplicity of the Conception of Substantial Movement | 31 |
| Dr. Mohammad Bonyani - Dr. Hamid Reza Sarvarian | |
| Active Intellect in Aristotle's View | 45 |
| Mohammad Taqi Janmohammadi | |
| Analysis of the Issue of Divine Favor in Mullā Ṣadrā's Transcendental Philosophy | 67 |
| Dr. Ali Reza Khajegir | |
| Selection of the Theory of the Preferable from among Mullā Ṣadrā's Theories concerning Knowledge of the Materials and in the Materials | 81 |
| Elaheh Zare' - Dr. Jahangir Masoodi | |
| The Status and Philosophy of Theology in the Realm of Ghazālī's Thought | 97 |
| Dr. Ebrahim Mehrabi- Dr. Sayyid Husayn Musavi- | |
| Abstracts of the Papers in English Language | 123 |

In the Name of Allah